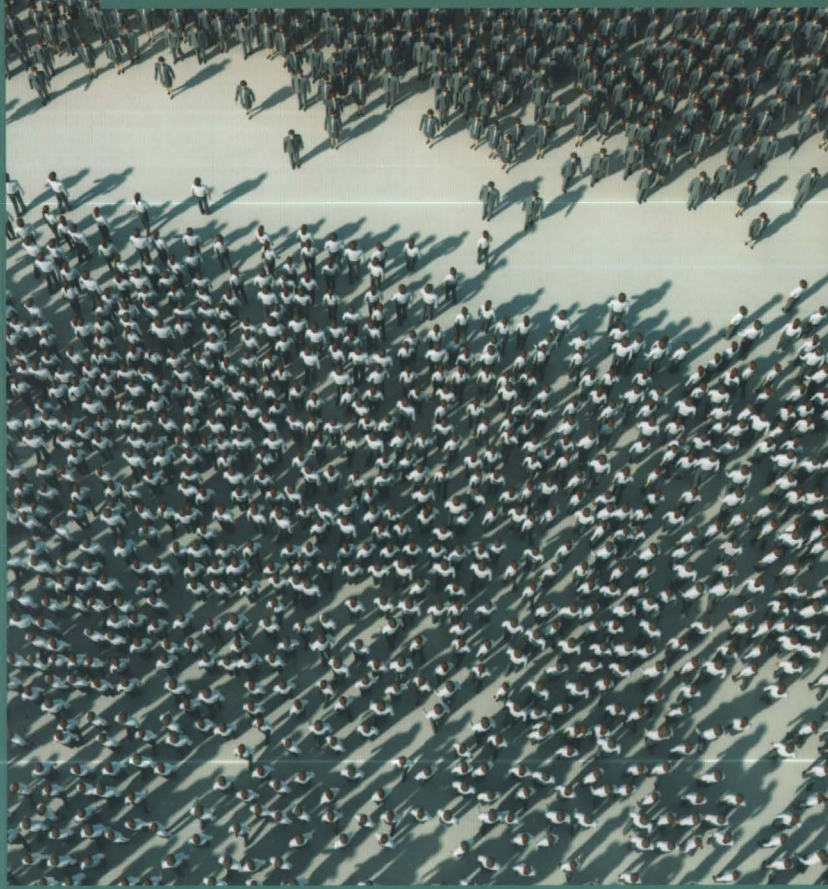
TOPLUMSAL EYLEMİN YAPISI

CİLT 2: MAX WEBER

TALCOTT PARSONS



SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

CİLT 2 TOPLUMSAL EYLEMİN YAPISI ■ TALCOTT PARSONS

TOPLUMSAL EYLEMİN YAPISI

Yakın Tarihin Bir Grup Avrupalı Yazarına Özel Atıfla Toplumsal Teori Konusunda Bir İnceleme

TALCOTT PARSONS

Çeviren: Nur Nirven

CİLT 2

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları -7-

Cilt 2

Toplumsal Eylemin Yapısı
Talcott Parsons

Çeviren: Nur Nirven

Kitabın Özgün Adı: The Structure of Social Action
A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers

Copyright © 1937 by McGraw-Hill Book Company, Inc.
Copyright © 1949, 1968 by The Free Press A Division of Macmillan Publishing Co., Inc.
Asıl yayıncı olan Free Press, a Division of Smion & Schuster, Inc. ile yapılan anlaşma çerçevesinde yayınlanmıştır.

Yayın Editörü ve Koordinatörü
Nebi Miş

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları
Sakarya Üniversitesi Esentepe Kampüsü, Ortadoğu Araştırma Merkezi
54187 Serdivan Sakarya
Tel: 0 264 295 36 02 / **Faks:** 0 264 295 55 62
Sertifika No: 27377
Web: www.ormer.sakarya.edu.tr
E-Posta: kulturyayinleri@sakarya.edu.tr

1. Basım

Nisan 2015- Sakarya

ISBN: 978-605-5077-05-1 (Tk.)
978-605-5077-07-5

Yayın Koordinatör Yardımcıları: Ömer Behram Özdemir - Mustafa Caner

Tasarım: Karınca Ajans
Dr. Mediha Eldem Sokak No: 56/1 Kızılay - Ankara
Tel: 0312 431 54 83 / **Faks:** 0312 431 54 84

Baskı: Efil Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Kazım Karabekir Cad. No: 95-1A Altındağ - Ankara
Tel: 0312 341 47 48

Bu kitabın Türkiye yayın hakları Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınlarına aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İçindekiler

Türkçe Çeviriye Önsöz **vii**

Karton Kapak Baskıya Önsöz **xv**

İkinci Baskıya Önsöz **xxv**

Önsöz **xxxi**

Birinci Kısım
POZİTİVİST EYLEM TEORİSİ

1. **GİRİŞ 39**
   - Sorun **39**
   - Teori ve Ampirik Olgu **42**
   - Tortu Kategoriler **51**
   - Teori, Metodoloji ve Felsefe **55**
   - Kavram Tipleri **82**
   - "Olgu" Kavramı Üzerine Açıklama **74**
2. **EYLEM TEORİSİ 77**
   - Eylem Sistemleri Birimi **77**
   - Faydacı Sistem **84**
   - Pozitivist Eylem Teorisi **92**
   - Ampirizm **100**
   - Eylem Teorisinde Bireycilik **102**
   - Açıklama A: "Normatif" Kavramı Üzerine **105**
   - Açıklama B: Eylem Teorisindeki Sistem Tiplerinin Şematik Ana Hatları **108**
   - Açıklama C: Eylem Teorisine İlişkin Öznel Olmayan Kategorilerin İçeriği Üzerine **114**
   - Açıklama D: Psikoloji ve Biyoloji İlişkisi Üzerine **117**
3. **EYLEM TEORİSİNDE BİREYCİ POZİTİVİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİNİN BAZI EVRELERİ 121**
   - Hobbes ve Düzen Sorunu **123**
   - Locke ve Klasik İktisat **128**

Malthus ve Faydacılığın İstikrarsızlığı **135**
Marx ve Sınıf Çatışması **139**
Darwincilik **143**
Radikal Pozitivizme Giden Diğer Yollar **146**
Fayda **152**
Evrim **153**

İkinci Kısım
POZİTİVİST GELENEKTEN İRADECİ BİR EYLEM TEORİSİNİN DOĞUŞU

4. ALFRED MARSHALL: İHTİYAÇLAR, FAALİYETLER VE İKTİSADIN KAPSAMI SORUNU 159
Faaliyetler ve Fayda Teorisi **160**
Üretim Etkenlerinin Arzı **171**
Gerçek Maliyet **175**
Serbest Girişim **179**
Toplumsal Evrim **184**
"Doğal Düzen" **187**
İktisadi Güdüler **190**
İktisat Teorisinin Kapsamı Sorunu **193**

5. VILFREDO PARETO-1: METODOLOJİ VE TEMEL ANALİTİK ŞEMA 205
Metodoloji **207**
Mantıksal ve Mantıksal Olmayan Eylem **212**
Tortular ve Türemler **223**
Mantıksal Olmayan Eylemin İki Yapısal Boyutu **227**

6. VILFREDO PARETO-2: YAPISAL ANALİZİN GENİŞLETİLMESİ VE DOĞRULANMASI 245
Pareto ve Toplumsal Darwincilik **245**
Eylem Sistemlerinin "Mantıksal Yönü" **254**
Toplumsal Fayda Teorisi **266**
Toplumsal Sistemlerin Mantıksal Olmayan Yönü **274**
Yeniden İktisat Teorisinin Statüsüne Dair **287**

7. VILFREDO PARETO-3: AMPİRİK GENELLEMELER VE SONUÇLAR 293
İdeoloji Sorunu **293**
Toplumsal Değişme Döngüleri **301**

Kuvvetin Rolü **311**
Genel Sonuçlar **315**
8. ÉMILE DURKHEIM-1: İLK AMPİRİK ÇALIŞMALAR 323
İş Bölümü **329**
İntihar **344**
Meslek Grupları ve Sosyalizm **358**
9. ÉMILE DURKHEIM-2: SOSYOLOJİK POZİTİVİZM METODOLOJİSİ 363
Faydacı Çıkmaz **364**
"Toplumsal" Etken **369**
Kolektif Temsiller **379**
Etik ve Toplumsal Tip **387**
10. ÉMILE DURKHEIM-3: TOPLUMSAL DENETİM TEORİSİNİN GELİŞİMİ 395
Baskının Değişen Anlamı **397**
Etik Sorunlar **408**
Kurumların Rolü **417**
11. ÉMILE DURKHEIM-4: SON EVRE: DİN VE EPİSTEMOLOJİ 427
Dinsel Fikirler **429**
Ritüel **446**
Epistemoloji **456**
12. II. KISMIN ÖZETİ: POZİTİVİST EYLEM TEORİSİNİN ÇÖKÜŞÜ 467
Pozitivist Hareket Noktaları **467**
Marshall **468**
Pareto **470**
Durkheim **475**

Kaynakça **485**

Dizin **497**

-Cilt 1'in Sonu-

Türkçe Çeviriye Önsöz **521**

Karton Kapak Baskıya Önsöz **529**

İkinci Baskıya Önsöz **539**

Önsöz **545**

Üçüncü Kısım
İDEALİST GELENEKTEN İRADECİ EYLEM TEORİSİNİN OLUŞMASI

13. İDEALİST GELENEK 553
Yöntem Bilimin Arka Planı **553**
Kapitalizmin Sorunu **556**
Marx **567**
Sombart **572**

14. MAX WEBER-1: DİN VE MODERN KAPİTALİZM 577
A. Protestanlık ve Kapitalizm **577**
Kapitalizmin Başlıca Belirgin Özellikleri **580**
Kapitalizmin Ruhu **589**
Kalvencilik ve Kapitalizmin Ruhu **591**
Fikirlerin Rolü Üzerine Not **606**

15. MAX WEBER-2: DİN VE MODERN KAPİTALİZM (devam) 613
B. Karşılaştırmalı Araştırmalar **613**
Çin **615**
Hindistan **625**
Sistematik Din Tipolojisi **634**
Protestanlık ve Kapitalizm: Şematik Özet **644**

16. MAX WEBER-3: YÖNTEM BİLİM 649
Nesnelcilik **651**
Sezgicilik **655**
Doğa Bilimleri ve Toplumsal Bilimleri **660**
İdeal Tip ve Genellenen Analitik Teori **669**
Ampirik Kanıtın Mantığı **677**
Açıklamanın Yeterliliği **689**
Eylem ve Anlam Karmaşaları **698**

17. MAX WEBER-4: SİSTEMATİK TEORİ 703
Toplumsal Eylem Tipleri **703**
Eylemin Yönelim Tarzları **712**
Meşru Düzen, Karizma ve Din **719**
Ritüel **732**
Zevk Meseleleri **736**
Gemeinschaft ve Gesselschaft Üzerine Notlar **744**

Dördüncü Kısım
SONUÇ

18. AMPİRİK OLARAK DOĞRULANAN SONUÇLAR 757
Eylemin Yapısının Ana Hatlarının Özeti **758**
Rasyonellik ve Faydacılık **758**
Marshall **761**
Pareto **763**
Durkheim **766**
Weber **772**
Doğrulanan Sonuçlar **776**

19. DENEYSEL NİTELİKTE YÖNTEM BİLİMSEL İÇERİMLER 783
Ampirizm ve Analitik Teori **784**
Eylemin Referans Çerçevesi **786**
Eylem Sistemleri ve Birimleri **791**
Analitik Unsurların Rolü **801**
Eylem Teorisinin Genel Statüsü **805**
Eylem Bilimlerinin Sınıflandırılması **808**
Toplum Biliminin Yeri **818**

Kaynakça **825**

Dizin **833**

Türkçe Çeviriye Önsöz

Sosyoloji çevirileri, Türkiye'de sosyolojinin bir bilim olarak yerleşmesinde ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ancak bazı temel sosyoloji eserlerinin çevirilerinin Türkçe sosyoloji literatürüne hala kazandırılmadığı görülmektedir. Türkiye'de sosyolojinin yüzüncü yılını idrak ettiğimiz göz önünde bulundurulursa bu durumunun makul bir mazereti olmasa gerektir. Bu anlamda Talcott Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserinin Türkçe sosyoloji literatürüne kazandırılması önemli bir boşluğu dolduracaktır. Zira Parsons'ın ilk olarak 1937 yılında yayınladığı bu çalışması klasik sosyolojinin ve onun kurucularının yirminci yüzyılda ve modern sosyoloji literatüründe konumlandırılması açısından belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Parsons, ilk önemli eseri olan bu kitapta Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim ve Max Weber gibi kuramcıların eserlerini toplumsal eylem teorisi etrafında tartışarak kendine has bir sentez ortaya koymuştur. Parsons'ın bu ilk eseri sözü geçen dört klasik sosyoloğun "sosyo-ekonomik düzen hakkındaki çalışmalarının bir sentezini yansıtmış" ve böylece kendisinin de söylediği gibi "kariyerindeki en büyük dönüm noktasına" ulaşmıştır.[1] Giddens tarafından "bu yüzyılda Avrupa'da toplumsal teori alanında İngilizce yayınlanan belki de en etkili eser"[2] olarak nitelendirilen bu eserle Parsons, klasik sosyoloji geleneğinin kurucu isimlerini kendi yorumlarıyla modern sosyoloji dünyasında konumlandırmıştır.

Parsons'ın (1902-1979) entelektüel biyografisine baktığımızda felsefe, biyoloji, iktisat, antropoloji gibi çok farklı alanlarda eğitim aldığını görmekteyiz. Ayrıca London School of Economics yılları ve burada baş-

1 Margaret Poloma, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, (Çev. Hayriye Erbaş), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 148.

2 Anthony Giddens, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology", American Journal of Sociology, 81/4, 1976, s. 704.

ta Malinowski olmak üzere önde gelen temsilcileriyle karşılaştığı İngiliz Kültürel Antopoloji Okulu, Parsons'ın entelektüel kariyerini etkileyen unsurlar arasındadır. Sonrasında Almanya'da Heidelberg Üniversitesi'ndeki yılları ve burada genel olarak Alman felsefesi ve sosyolojisiyle ve özellikle de Weber'in eserleriyle tanışması onun entelektüel kariyerinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Alman düşüncesinde kapitalizm kavramının değerlendirilmesine dair hazırladığı doktora tezinde Brentano, Sombart, Weber ve Marx gibi kuramcıların görüşleri çerçevesinde kapitalizm ve modernite sorunlarını ele almıştır. Parsons'ın Heidelberg'deki bu günleri Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* eserini İngilizceye tercüme etmesiyle devam etti.[3] Parsons bu çalışmalarıyla Weber'i ve onun fikirlerini İngilizce konuşan dünyaya ve Amerikan sosyolojisine tanıtan isim olarak öne çıkmıştır. Parsons'ın Amerikan sosyolojisine katkısı onun fikirlerinin en sert eleştirmenlerinden biri olan Alvin Gouldner tarafından bile tasdik edilmiş ve Amerikan sosyolojisinin kendi içine kapalı ve dar görüşlü toplumsal teori dünyasına yeni açılımlar getirdiği kabul edilmiştir.[4] Ancak Parsons'ın Weber'in fikirlerine dair yorumunun bazı açılardan sorunlu olduğuna dair eleştiriler de yöneltilmiştir. Özellikle *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı bu eserin ikinci cildinde Weber'e dair ortaya konan yorumlarla ilgili olarak eylemin normatif yöneliminin çok fazla abartıldığı ve buna karşın eylemin normatif olmayan yönlerinin, güç ilişkilerinin ve egemenlik yapılarının ise geri plana itildiği iddia edilmiştir. Esasında Weber'in eylemin normatif yönüne odaklandığı doğrudur ancak normun onun toplumsal eylem tasavvurunun merkezinde olduğu iddiası isabetli değildir.[5] Bu anlamda Parsons, İngilizce konuşan dünyada Weber'in uzun yıllar yanlış yorumlanmasına yol açtığı şeklinde eleştirilerle karşılaşmıştır.

Parsons sosyolojisinin toplumsal eylem kuramı, işlevselcilik ve sistem kuramı olarak adlandırılabilecek üç ana evresinin ilk evresini oluşturan

---

3 Roland Robertson ve Bryan S. Turner, "An Introduction to Talcott Parsons: Theory, Politics and Humanity" Talcott Parsons, Theorist of Modernity içinde, (Ed. Roland Robertson ve Bryan S. Turner), Sage 1991, s. 3. Parsons'a ve onun teorik yaklaşımlarının günümüz sosyolojisindeki değerine dair zengin değerlendirmeler içeren makaleler için bu çalışma incelenebilir. Özellikle Mark Gould'un Toplumsal Eylemin Yapısı üzerine yazdığı makale incelenmeye değerdir.

4 Robertson ve Turner, s. 4.

5 Jere Cohen, Lawrence E. Hazelrigg & Whitney Pope, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology," American Sociological Review, 40(1975), ss. 229-241, s. 231.

toplumsal eylem kuramı bu iki ciltlik eserin ana temasını oluşturmaktadır. Bu kitap Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'ın Avrupa düşüncesinde toplumsal eylem teorisi etrafında yaşanan dönüşümü ele aldığı bir toplumsal teori çalışmasıdır. Parsons, bu dönüşümde büyük rol oynadığını düşündüğü Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber gibi dört Avrupalı düşünürün, farklı kavramsal şemalar ve farklı yöntemler kullanmalarına ve birbirinden çok farklı ilgi alanlarına sahip olmalarına rağmen ortak bir "toplumsal eylem teorisi" inşa ettikleri kanaatindedir. Bu eserde kendi tabiriyle "çalılıkları temizleyerek" bu ortak teorik şemayı ana hatlarıyla belirginleştirmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla bir yandan Marshall, Pareto ve Durkheim'ın ortaya koyduğu teorik şema çerçevesinde "pozitivist eylem teorisinden" hareketle "iradeci eylem teorisinin" ortaya çıkış sürecini açıklamaya çalışırken, diğer yandan da Weber'in teorik şeması çerçevesinde idealist gelenekten iradeci eylem teorisinin ortaya çıkışını ele almıştır. Parsons'ın İngiltere yıllarında temas ettiği İngiliz iktisat ve antropoloji geleneği ve bu bağlamda özellikle Marshall ve Malinowski'nin etkisi, öte yandan İtalyan iktisatçı ve sosyolog Pareto'nun fikirleri, Durkheim'ın başta *Toplumsal İş Bölümü* olmak üzere bütün eserleri ve tabii ki Weber etkisi bütün olarak onun "iradeci eylem teorisi" olarak adlandırdığı sentezinin entelektüel temellerini oluşturmuştur. Habermas en önemli eseri olan İletişimsel Eylem Kuramı'nın ikinci cildinde, Parsons'ı İşlevselci Aklın Eleştirisi başlığı altında ele almış ve kendi eylem ve modernite kuramını Parsons'ın kuramına referansla ortaya koymuştur. Habermas burada, çağdaşlarından hiçbirinin Parsons'la kıyaslanabilecek kadar girift bir toplumsal teori ortaya koyamadığını, her ne kadar 1960'lı yıllardan beri düşüşte olsa da günümüzde kendisini Parsons'a referansla konumlandırmayan hiçbir toplum teorisinin ciddiye alınamayacağını ve bunun Parsons'ı görmezden gelmeye çalışan her türden neo-Marksist yaklaşım için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[6] Bryan S. Turner, Parsons'ın *The Social System* (1951) adlı eserinin 1991 yılındaki yeni baskısına yazdığı önsözde, *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserin uzun vadede sosyal bilimlerdeki faydacı toplumsal eylem teorilerine karşı en insicamlı ve en güçlü saldırılardan biri olduğunu ifade etmektedir. Turner'ın da ifade ettiği üzere bu eserde Parsons üç temel iddiayı savunmakta ve tartışmaktadır. Birincisi, klasik toplumsal kuramın rasyonalist ve pozitivist epistemoloji açısından eyleme dair bir açıklama getiremediği ve kendi önermeleriyle

---

6 Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action (Volume-II, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist reason), Boston Beacon Press, 1987, s. 199.

çelişmeden toplumsal düzeni açıklayamadığı iddiasıdır. İkinci iddia, Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber'in ortak olarak Parsons'ın iradeci eylem teorisi olarak adlandırdığı bir teorik şemayı inşa ettikleridir. Üçüncü temel iddia ise bir sosyal bilim olarak sosyolojinin esas görevlerinden birinin bir değerler sosyolojisi geliştirmek olduğu iddiasıdır. Toplumsal eylemin birey için ifade ettiği anlamın da ancak bu şekilde tam olarak anlaşılabileceği belirtilmiştir.[7] İşte bu eser, bu iddialar etrafında şekillenmiş ve maddi çevre ve çıkarlara indirgenemeyecek, nispeten özerk bir toplumsal eylem ve toplumsal değerler alanı fikrini temel almıştır. Parsons'ın bu eserdeki temel kaygılarından biri toplumsal düzen sorununu açıklama hususunda yirminci yüzyıl için teorik bir sentez geliştirme çabasıdır, çünkü rasyonel iktisadî eylem teorilerinin odağında bulunan iktisadî failin bencilce amaçlar için kuvvet ve hileye başvurmaktan çekinmeyeceğini ve bunun da toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur olduğunu belirtmiştir. Parsons'ın sosyolojisinin temeline düzen ve denetim sorunlarını koymuş olması da elbette boşuna değildir. Kariyeri büyük ölçüde Avrupa sosyolojisine bağlı olarak gelişmiş olsa da, Parsons'ın bu ilk temel eserini verdiği günlerde Birleşik Devletler'in kendi iç sorun ve çatışmalarına bigâne kalması beklenmemelidir. Bu anlamda Parsons'ın kuramı Amerika'nın almış olduğu büyük göç dalgaları ile oluşan toplumsal ve kültürel çeşitliliği bir potada eritme ("melting pot") zorunluluğu, öte yanda da büyük Amerikan kentlerinde karşı karşıya kalınan ayrımcılık temelli mekân paylaşımı (segregation) sorunlarına olan ilgisi onda düzen sorunu olarak somutlaşmıştır.[8]

Parsons, Batı düzeninin her ne kadar bir takım sorun ve açmazlara sahip olduğunun farkında olsa da bu çelişki ve çatışma alanları üzerinde durmak yerine düzen ve sistemin kurumsallaşmasına kafa yormuş, kapitalist toplumu Marksist analizlerdeki eleştirilere karşı sürekli savunmuş, "kitlelerin egemen kapitalist sınıf tarafından sömürüldüğü ve gözetim altında tutulduğu kötümser, baskıcı bir toplum imgesi sunmak yerine, bireylerin sistemden yararlanma ve geleceklerini kontrol edebilme potansiyelini vurgulama gayreti" içinde olan muhafazakâr bir düşünür profili çizmiştir. Bu yüzden Parsons, "servet ve güç eşitsizliklerini artıran ekonomik bir siste-

---

7 Bryan S. Turner, "Preface To The New Edition", The Social System(Talcott Parsons), ss. xix-xxi. Turner tarafından ortaya konan Parsons savunusuna dair ayrıntılı bilgi için ve geniş bir Parsons kaynakçası için bu önsöze bakılabilir.

8 Alan Dawe, "Toplumsal Eylem Kuramları", Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara 1997, sh. 410.

min vahşice işleyişinin dayattığı zorunlulukları değil, toplumsal hayatta 'iradeciliği' yani insanların kendi karar, arzu ve seçimlerine göre dayanma kapasitelerini vurgular". Parsons, ısrarla, düzenliliğin büyük ölçüde belirli değerlerin sonucu olduğunu vurgulamaktadır. "İnsanlar bencilce eğilimlerini engelleyen ve (hukuki cezalar veya toplumsal dışlanma gibi) dış yaptırım zorunluluğunu (tamamen olmasa da) büyük ölçüde azaltan değerleri benimserler. Bu değerler, belli durumlarda daha somut bir biçimde ve daha dolaysız olarak işleyen 'normlar' veya davranış kuralları aracılığıyla ifade edilirler. Parsons bu konuda, kolektif inançlar ve değerlerin toplumda içbütünlük ve düzen yaratan bir tür 'toplumsal zamk' olarak rolünü vurgulayan Durkheim'dan yararlanır".[9]

Parsons'ın Durkheim ve Weber'e olan ilgisi de, aslında bu iki sosyoloğun Hobbes'tan bu yana süregelen toplumsal düzen sorununa dair bir çözüm geliştirmiş olduklarını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Parsons bu iki kuramcıdan hareketle, Durkheim'ın ahlakî yükümlülük yaklaşımını ve Weber'in araç-amaç ilişkisi çerçevesinde eylemin normatif yönelimi yaklaşımını sentezleyerek toplumsal ihtiyaçlar ve bireysel çaba ve faaliyetler arasındaki bütünlük ilişkisine dair ilk sistematik düşüncelerini bu eserde ortaya koymuştur.

Parsons'ın sonraki eserlerinde daha da ileri noktaya taşıyacağı yapısal-işlevselci sentezin ilk işaretleri bu çalışmasında gözlemlenmektedir. Parsons'ın yapısal-işlevselciği dört temel noktada eleştirilmiştir. İlk olarak, *The Social System* (1951) ve *Toward A General Theory of Action* (1951) adlı eserlerindeki fikirlerinin, ilk dönemine ait olan *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda geliştirdiği fikirlerle çelişmekte olduğu eleştirisi getirilmiştir. Şöyle ki, bu eserde eylemin belirleyicisi olarak öne çıkan etken normatif seçimler iken, Parsons düşüncesinin daha sonraki evrelerinde ise toplumsal sistemin unsurları asıl belirleyici olarak görülmüştür. İkincisi, Robert K. Merton ve C. Wright Mills gibi sosyologlarca dile getirilen soyutluk eleştirisidir ki, buna göre Parsons'ın sosyolojik yaklaşımı toplumsal yapıya ve tarihsel bağlama dair gerçek açıklamalar getirememekle itham edilmiştir. Üçüncü olarak Parsons sosyolojisinin muhafazakâr bir tarza sahip olduğu ve Amerikan toplumundaki eşitsizlikleri meşrulaştırıcı bir etki oluşturduğu iddia edilmiştir. Bu anlamda onu eleştirenler onun "toplumda uyum, bütünleşme ve uyumculuğa aşırı vurgu yapmakla ve yeniden –üretilen eşit-

---

9 Derek Layder, Sosyal Teoriye Giriş, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, 2006, sh. 20

sizlikleri ve bu eşitsizliklere temel oluşturan –maddi çıkarlar, iktidar ve ideoloji gibi –unsurları ihmal etmekle suçlarlar".[10] Son olarak Parsons'ın yapısal-işlevselciliği, iktidar ve güç ilişkilerine dair herhangi bir bakış açısına sahip olmadığı ve bir çatışma teorisi ortaya koymadığı için eleştirilmiştir.[11] Yine Parsons'a ve *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserine önemli eleştiriler getiren Giddens, 1890-1920 yılları arasında ortaya konan bazı eserler ve bunları ortaya koyan kuramcıların, Avrupa'da toplumsal teorinin spekülatif bir tarih felsefesinden, apayrı ve yepyeni bir toplumbilimine evrilmesini sağladığına dair bir söylemin olduğunu ve bu söylem çerçevesinde bazı mitler üretildiğini ifade etmiştir. Giddens'a göre bu eser de, Avrupa'da toplumsal teoriye ilişkin bir ortodoksinin gelişimine ve bu bağlamda bazı mitlerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Parsons'ın bu çalışmada Hobbes ve Durkheim bağlamında öne çıkardığı "düzen sorunu" da bu nitelikteki mitlerden biridir. Ancak Giddens'a göre düzen sorunu Parsons'ın iddia ettiği gibi Durkheim'ı bütün entelektüel yaşamı boyunca değil sadece düşüncesinin ilk evrelerinde meşgul etmiş sorunlardan biridir. Ayrıca Giddens, Parsons'ın, Durkheim ve Weber'in (ve bu eserde tartışılan diğer kuramcılar olan Marshall ve Pareto'nun) fikirleri arasında var olduğunu iddia ettiği uyumun inandırıcı bir tarafının olmadığını da ifade etmektedir.[12] Öte yandan, *Coming Crisis in Western Sociology* adlı çalışmasında Parsons'ı bir pozitivist olarak niteleyip eleştiren Alvin Gouldner'a göre onun pozitivizmi Comte ve Saint-Simon'un sosyolojik pozitivizmine dayanmaktadır. Gouldner ayrıca onun eserlerinin ampirik verilere dayanmamasını en önemli kusurlarından biri olarak öne sürmekte ve Parsons'ın etkisiyle 1940'lar ve 1950'lerde büyük boy kuram yaklaşımının yeniden ampirizme üstünlük sağladığını olumsuz bir gelişme olarak ifade etmektedir.[13] Ancak Gouldner'ın bu noktada eksik bir değerlendirme yaptığını ifade etmeliyiz, zira Parsons'ın kuramsal yaklaşımı Amerikan sosyolojisine önemli bir katkı sağlamış ve kuramın uygulamalı sosyolojiyle birleşmesine de hizmet etmiştir.

Bütün bu eleştirilere rağmen Parsons'ın eseri günümüzde de hala tartışılmaya ve yirmi birinci yüzyılın sosyolojisinde yeni açılımlara temel

---

10 Derek Layder, Sosyal Teoriye Giriş, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, 2006, sh. 43.

11 Robertson ve Turner, ss. 8-10.

12 Giddens, ss. 705-723.

13 George Steinmetz ve Ou-Byung Chae, "Sociology in an Era of Fragmentation: From the Sociology of Knowledge to the Philosophy of Science and Back Again" Sociological Quarterly, 43/1, 2002, s. 122.

oluşturmaya devam etmektedir. Örneğin yukarıda da bahsedildiği üzere, iletişimsel eylem kuramı bağlamında Habermas yaşam dünyası ve sistem olarak adlandırdığı iki paradigma arasındaki ilişkileri irdelerken Parsons'ın kavramsal olarak yaşam dünyasının rasyonelleştirilmesini, eylem sistemlerinin giderek artan karmaşıklığıyla aynı çizgiye taşıdığını ifade etmektedir.[14] Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında bir toplum teorisi kurmanın zorlukları bağlamında yeniden ele aldığı Parsons, toplum ve kültür, toplumsal kurumlar ve süreçler, iktisat sosyolojisi, "toplumsal topluluk" ve modernleşme, "insanî durum" paradigması, duygular sosyolojisi gibi birçoğu Parsons tarafından geliştirilmiş ve ona özgü olan kavramsal tartışmaya kaynaklık etmektedir.[15] Parsons sadece düşünceleri, teorileri, ve eserleriyle değil, 1940'lı yıllardan 1970'li yıllara kadar yetiştirdiği farklı nesillerden öğrencileriyle ve fikirlerini savunanlar kadar bunlara karşı çıkanlar üzerindeki etkisiyle de sosyoloji dünyasında önemli izler bırakmıştır.

Kuşatıcı sosyolojik bakış açısıyla etkisi 1930'lardan 1960'lara kadar devam eden, özellikle 1940'lar ve 1950'lerde ana akım Amerikan sosyolojisinin en önemli isimlerinden biri haline gelen ve 20. yüzyılın da en etkili sosyologları arasında sayılan Parsons hakkında genel olarak sosyoloji dünyasında kayda değer düzeyde bir literatür mevcut iken Türkiye'de Parsons üzerine müstakil olarak yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır.[16] Sosyal teorinin önemli duayenlerinden biri olarak kabul edilen Parsons, Türkçede daha yeni yeni yayımlanmaya başlayan sosyal teori kitaplarında nihayet yer bulmaya başlamıştır. Bizim tespitlerimize göre, Parsons'ın Amerikan sosyolojisine katkılarını konu edinen bir yüksek lisans çalışmasını hariç tutarsak, Türkçe'de Parsons üzerine monografik hiçbir çalışma yapılmamıştır. Elinize almış olduğunuz *Toplumsal Eylemin Yapısı* da Parsons'ın Türkçe'ye tercüme edilen ilk ve tek eseridir. Bu anlamda bak-

---

14 Habermas, s. 299.

15 Bu konular etrafında ortaya konan ayrıntılı değerlendirmeler için şu çalışmaya bakılabilir: After Parsons, A Theory of Social Action for Twenty-First Century, Eds. Renee C. Fox, Victor M. Lidz, Harold J. Bershady, Russell Sage, 2005.

16 Parsons'ın Amerikan sosyolojisindeki yerini daha iyi değerlendirmek için şu monografik çalışmalara da bakmak faydalı olacaktır; Ayşe Canoğlu, "Talcott Parsons'ın Amerikan Sosyolojisine Katkıları" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, 1989 ve Muhammed Fatih Karakaya, "Pitirim Aleksandroviç Sorokin'in Sosyoloji Anlayışı ve Amerikan Sosyolojisindeki Yeri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, 2014. Alev Ekilet, Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları, Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton, Hece Yayınları, Ankara, 2007.

tığımızda bu çeviri Parsons'ın genel olarak sosyoloji literatüründe olduğu gibi, Türkçe sosyoloji literatüründe de yeniden gündeme gelmesi ve yirmi birinci yüzyılda Türk sosyolojisi açısından yeniden ele alınması adına önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir. Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları'nın Parsons'ın bu önemli eserini Türkçe'ye kazandırmış olması, hala dilimize çevrilmeyi bekleyen birçok sosyoloji klasiğine yönelik ilginin de tekrar gündeme gelmesini sağlayacaktır.

Mustafa Kemal Şan*

* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Karton Kapak Baskıya Önsöz

Kitabının ilk yayınlandığı haliyle bu kadar uzun zaman varlığını sürdürmesi talihine erişen bir yazar için, ilk baskıdan sadece otuz yıl sonra karton kapak baskısının yayınlanması memnuniyet vericidir. Free Press'in bu kararının mali hususları tamamıyle göz ardı etmiyor oluşunun bir göstergesi de; 1966 yılında yaklaşık 1200 ciltli kitap nüshasının satıldığı gerçeğidir ki, bu aşağı yukarı sadece on yıl sonra tükenen McGraw-Hill'den çıkmış olan ilk baskısındaki sayının yüzde seksenine denk gelmektedir. Şüphesiz satışlardaki artış kısmen Amerikan ekonomisindeki ve bu çerçevede de sosyal bilimlerde kitap üretimine yönelik talepteki muazzam büyümenin bir sonucuydu. Ancak çok sayıda eleştirel yorumla değerlendirildiğinde kitabın "hayatta kalma değeri" onun baştan çıkarıcı ve büyüleyici edebî tarzıyla veya herkesin çok fazla zihinsel çaba göstermeden bir şeyler öğrenmek isteyeceği bazı meşhur Avrupalı yazarların eserinin basitçe popülerleştirilmesiyle pek de açıklanamaz.

O halde onun sürekli hayatta kalışının daha anlamlı bir temeli olduğu daha doğru bir çıkarsama olur; bunu kısmen "bilgi sosyolojisinin" alışılmış kavramlarıyla açıklayabiliriz. Sosyal bilimlerin yaygın biçimde yükselişiyle birlikte sosyoloji modern entelektüel topluluk içerisinde nispeten "revaçta olan" bir disiplin haline gelmişti. Ancak sosyoloji bugünkü şöhretine yaklaşırken kesinlikle iktisat, psikoloji ve siyaset bilimini takip etmişti. Nisbet'in[1] de ortaya koyduğu üzere sosyolojinin yükselişinin modern toplumun bütünleştirici sorunlarına yönelik merakla alakası vardır, bu on dokuzuncu yüzyılda ve bu yüzyılın ilk dönemlerine ait iktisadî ve siyasi düşüncenin büyük kısmında belirgin biçimde eksik olan bir meraktır. Yüzyıl sonu neslinin bu sorunlarla ilgilenen bazı önde gelen yazarlarını,

---

1 Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, 1967. [Sosyolojik Düşünce Geleneği, Çeviren: Yusuf Kaplan, Paradigma Yayınları, İstanbul:2013 -ç.n.]

özellikle de Durkheim ve Weber'i ele alırken, *Toplumsal Eylemin Yapısı* belki de meseleye daha teknik bakan Amerikan sosyal bilimcilerinden oluşan dar bir çevreye ve az sayıdaki diğer entelektüellere bu alandaki bazı sorunların analizini sunmuş oldu. Şüphe yok ki kitap gittikçe artan bu tür bir meraktan da faydalanmıştır. Başka bir deyişle, sosyolojinin gelişimi sadece onun uygulayıcılarının katkılarına ait bilimsel meziyetlerin değil, fakat aynı zamanda çağın, kısmen "varoluşsal olarak" belirlenmiş olan daha geniş entelektüel akımlarının da bir fonksiyonudur. Durum böyleyken yazar nispeten erken bir aşamada açıkça "çok iyi bir şekilde devreye girdi" ve bu "başarı dalgası"na dayanacak kadar şanslıydı.

Bu kitabın hikayesi açısından, modern sanayi toplumunun doğasına -özellikle kapitalizmin doğasına- dair en geniş sorunlardan bazılarını ampirik olarak ele almış olması önemlidir. Ayrıca kitap bunu Rus Devrimi'nin, Büyük Buhran'ın, faşist hareketlerin ve II. Dünya Savaşı'nın yaklaşması gibi birçok temel toplumsal sorunu gündeme taşıyan olayların ve olağanüstü hadiselerin olduğu bir zamanda yaptı. Teorik açıdan kitap iktisat teorisinin sınırları ve kısıtlamaları sorununa yoğunlaştı. Yazar bunu, "iktisadi bireycilik" teorisine ve onun sosyalist muhaliflerine ve hatta Britanyalı demokratik sosyalistlere ait -Marksistleri söylemeye gerek bile duymuyorum- yerleşik çizgileri takip etmeyecek şekilde yaptı. Bu yönelimler muhtemelen kitaba ilk kez dikkat çekilmesinde kayda değer bir öneme sahipti çünkü çoğu entelektüel kendini bireycilik-sosyalizm ikilemine düşmüş hissediyordu ve iktisat o zaman en önemli teorik sosyal bilim olarak görülüyordu.

Daha yakın zamanlarda ise durum böyle değildir, en azından iktisat teorik bir sosyal bilim olarak o zamanki kadar önemli görülmemektedir. İktisat teorisi bu dönemde çok daha teknik hale gelmiştir. Dolayısıyla iktisatçıların kendi teknik teorilerindeki ilgileri ve kamu politikasına ait meseleler hakkındaki özel alakaları ile diğer sosyal bilimlerin ve özellikle sosyolojinin ilgileri arasında belli bir ayrışma ortaya çıkmış görünüyor. Sadece son zamanlarda, özellikle azgelişmiş uluslar olarak adlandırılan ulusların kalkınma sorunlarıyla ilgili olarak disiplinler arasındaki işbirliği yoluyla bir tür yeniden yakınlaşma yaşanmaya başlandı. Ancak bu da bir toplumun iktisadi boyutunun bile analitik teorik anlamda sırf iktisadi bir sorun olarak ele alınıp alınamayacağı konusundaki sıkıntıyı içerisinde barındırmaktaydı.[2]

---

2 Benim adımı taşıyan kitaplar arasında diğer birçok kitabımdan daha önemli bir teorik katkı olarak düşündüğüm ama satışlar açısından en az başarılı olanın *Economy and So-*

Eğer şimdi belirtilen türdeki asli düşüncelerin -hem daha geniş ampirik düzeyde, hem de kaba ideolojinin ötesinde teorik düzeyde- bu kitabın bugün hala tartışılıyor olmasında rolü olmuşsa, bir başka ilginç sorun gündeme gelir. Daha önce değilse bile bu yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, Amerika Birleşik Devletleri'nde davranışsal ve sosyal bilimlerde doğa bilimleriyle özdeşleştirilme gibi güçlü bir istek hep var oldu. Hatta bu, bilim felsefesine dair bütün bir teoriyi neredeyse "saflık" derecesine indiren, daha aşırı ampirist görüşler üretmeye kadar gitti.[3] Bu eğilim Amerikan davranışsal bilimler kültüründe yaygın bir şeydir, aslında katıksız bir ampirizmin üstünlüklerine dair hala gürültücü sesler duyarız, özellikle eğer nicelse ve bilhassa "büyük teori" üretme eğiliminde olan teorik spekülasyonun tehlikelerine dairse.

Ben daima *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın çift anlamda ampirik bir eser olmasını sağlamaya çalıştım. İlk olarak bu kitap, özellikle burada incelenen dört büyük yazarın bakış açısıyla, büyük ölçüde Batı toplumundaki makro kapsamlı gelişmelere dair sorunlara yönelmiştir. İkinci olarak, bu eser toplumsal düşüncenin analizinde ampirik bir çalışmaydı. Ele alınan yazılar Orta Çağlardaki feodal mahkeme zabıtları kadar gerçek belgelerdir ve bu haliyle anlama ve yorumlamaya dair sorunları ortaya koyar. Durkheim'ın *Division of Labor** adlı eserine dair bir yorumun kanıtlanabilir şekilde geçerli olup olmadığı, Durkheim'ın Protestanlık ve yüksek intihar oranları arasındaki ilişkinin doğru olup olmadığına dair görüşü kadar kesin biçimde ampirik bir meseledir.

Yine de, *Toplumsal Eylemin Yapısı* o zaman ve şimdi esasında daima *teorik* bir eser olarak düşünülmüştür. Bu kitap bilim felsefesinde -özellikle belki o zaman Bridgman'ın işlemselciliğine dair daha popüler yorumlamalarda ifade edildiği şekliyle- doğa biliminin olağanüstü önemi üzerinde

---

ciety (Neil J. Smelser'le birlikte, 1956) olmuş olması belki de insanların ilgilerindeki bu değişimin anlamlı bir belirtisidir. Bence bu eser "ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranabilmişti" çünkü sosyologlar bu eserin iktisada yer verme düzeyinden hoşlanmamışlardı, iktisatçılar ise düpedüz hiç ilgilenmemişlerdi. *Economy and Society* kitabının potansiyel okurlarının birçoğu konu üzerine söylemek zorunda olduğum şeylerin birçoğunun bir şekilde *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda zaten bulunduğunu düşünmüşlerdi. Ancak durum hiç de böyle değildi. Aksine o kitap benim önemli ve yeni bir teorik gelişme olarak gördüğüm bir şey ortaya koymuştu.

3 Sosyolojide bu eğilimin en üst noktası belki de William F. Ogburn'un 1930'larda American Sociological Society'de yaptığı başkanlık konuşmasıydı.

* *Toplumsal İşbölümü*, Çeviren: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları, 2006.-ç.n.

kesin olarak ısrar eden yönelime karşı çıkan, karmaşık yapıdaki bir başka akım çerçevesinde kaleme alınmıştır. Bana göre *Science and the Modern World* adlı eseri bu meselelere dair son derece önemli bir açıklama olan A. N. Whitehead, teoriye dair savununun en büyük peygamberi idi. Arka planda Morris Cohen'in *Reason and Nature* adlı eseri vardır. Daha doğrudan bir etki kaynağı ise L. J. Henderson'un (kendisi doğa bilimci olarak kusursuz meziyetlere sahip bir fizyologdur) genel olarak teorinin ve özellikle sistem kavramının önemine dair eseridir – Henderson, tek başına sistem kavramının Pareto'nun en önemli katkısı olduğunu kabul etmektedir.

Kitapta belirtildiği üzere, psikolojideki davranışçı akımın ampirist atomculuğuna muhalefet eden iki akımdan, yani *Gestalt* psikolojisi ve E. C. Tolman'ın "amaçlı" davranışçılığından son derece etkilenmiştim. Son olarak James B. Conant'ın bilimin popülerleştirilmesi gibi genel bir alandaki yazıları teşvik unsuru oldu. Conant'ın bilhassa dikkat çeken bir ifadesi bilimde ilerleme sürecinin en doğru ölçüsünün "ampirizm derecesindeki azalma" olduğu idi.

Kitabın ana tezi, çok girift bir biçimde diğer birçok kişinin çalışmalarıyla bağlantılı olan, Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber'in eserlerinin; insan toplumuyla ilgilenen sadece dört farklı grup gözlem ve teoriyi değil, fakat teorik düşüncenin yapısındaki çok önemli bir *akımı* temsil ettiğidir. Bu akım, temelinde bulunan yararcı pozitivizm ve idealizm gibi iki geleneğin arka planına karşıt olarak, insan ve toplumun sorunları hakkında -o zaman pratikte Batı'yla özdeşleştirilebilecek olan- Avrupa düşüncesinde tamamen yeni bir gelişim evresini temsil etmekteydi. Geriye doğru baktığımızda, entelektüel tarihe dair bu yorumun en büyük eksikliği özel olarak Fransız geleneğinin bağımsız önemini, gerçekte olduğundan daha önemsiz bir biçimde ifade etmesidir. Bu gelenek "liberallerin" (Rousseau, St. Simon ve Comte) ve "muhafazakârların" (Bonald, De Maistre ve onlar kadar önemli olan Tocqueville) fikirlerinin karmaşık ve çoğunlukla çatışan yapısından oluşmaktadır. Her halükarda ortaya çıkan ve olabildiğince en geniş anlamda toplumsal fenomenlerin analizini yeni bir hat üzerine yerleştiren temel çerçeve açıkça "büyük teoriydi"[4]. Bu sınırlar içerisinde, bu

4 Kişisel deneyimim onun yeniliğine, İngilizce konuşan dünyanın ağırlıklı olarak yararcı bakış açısından kanıtlar sunar. 1924-25 yıllarında London School of Economics'te, hatırladığım kadarıyla Max Weber'in adını bile duymadan, bir araştırma öğrencisi olarak bir yıl bulundum. Oysa ki onun en önemli eserleri o dönem yayınlanmıştı. Şüphesiz Durkheim hem İngiltere'de ve hem de Amerika'da biliniyordu ancak tartışmalar küçültücüydü; Durkheim, "geçersiz grup ruhu" teorisinin öncüsü olarak görülüyordu.

"büyük teori" perspektifinin en önemlisi genç insanlara, özellikle ihtisas öğrencilerine karşı yavaşça da olsa kapsamlı bir biçimde yayılan, belli bir çekiciliğinin olduğunu ifade edebiliriz.

Yine de, "büyük teorinin" iyi ve kötü yanlarıyla ilgili tartışma hâlâ yatışmamış görünmektedir. Bu tartışmanın özellikle önemli bir bölümü, American Sociological Society'nin 1948'deki toplantısında Robert Merton "orta boy teoriler" üzerine yoğunlaşmasına dair programını ortaya koyduğunda gerçekleşti.[5] Geriye doğru bakıldığında, bunun ampirik düşünenlerle teorik düşünenleri birleştirmek için gerekli olan çok yapıcı bir hareket olduğu görülmektedir. Ancak bu değerlendirme, genel teori alanında çalışma programını terk etmenin uygun ve makul olduğu anlamına gelmez. Aksine, bugün çok uzun bir kariyere dönüşen hayatım boyunca, esasında böyle bir programa kişisel olarak tam bir sadakatle bağlı kaldım.

Bu bağlılık, özellikle Sorokin'in *Contemporary Sociological Theories** (çoğul olduğuna dikkat edelim) adlı eserinde de ifade edilen çağın yaygın görüşünün kabul edilemez olduğuna yönelik inancımla başladı. Sorokin, benim çalışmamdaki üç sosyoloğun – Pareto, Durkheim ve Weber – kökten farklı ekollere ait olduklarını ve Marshall'ın da bir iktisatçı olarak zaten farklı bir entelektüel evrene ait olduğunu iddia etti. Oysa ben onların eserlerini dört farklı alternatif teori olarak değil, dönemin entelektüel tarihindeki önemli akımlar açısından anlaşılabilir olan tutarlı bir teorik düşünce ***bütününe*** ait parçalar olarak düşündüm.

Benim çift yönlü ilgim, bir yandan analitik bir şema olarak iktisat teorisinin statüsüne ve diğer yandan modern sanayi toplumunun yorumlanmasına yönelikti. Bu çift yönlü ilgi, her bir teorinin analitik bir şema olarak daha geniş ve kapsamlı bir teorik sistemin parçası olması gerektiği yönündeki verimli ve yaygın içerimi[6] taşımaktadır. Dolayısıyla kendi neslinin en seçkin iktisatçısı olan Marshall, açık değilse bile üstü kapalı olarak ifade edilen bir sosyolojiye sahipti. Açıkça iktisatçı ve sosyolog olan Pareto ise oldukça kullanışlı bir köprü oluşturmuştur. Öyleyse Alman tarzında

---

5 American Sociological Review, 1948, ss. 146-148. Ayrıca Bkz. Merton, Social Theory and Social Structure, 2. ve 3. Bölüm.

* Çağdaş Sosyoloji Kuramları (2 Cilt) Çeviren: Münir Raşit Öymen, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994 -ç.n.

6 *Implication* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bu sözcük; zımnen işaret ya da ima edilen şey, bir şeyin üstü kapalı olarak hatırlattığı ve/veya ifade ettiği anlam, bir durum ya da olguda dolaylı olarak ifade edilen şey, olası mantıksal sonuç, ima, anıştırma gibi anlamlara gelmektedir -ç.n.

bir "tarihsel iktisatçı" olan ve "kapitalizm" sorununa çok derin ilgi duyan Weber de bu sisteme yerleştirilebilir. Durkheim'ın"grup ruhu" teorisine dair bütün değerlendirmelerden sonra gerçekten onu ayırt edici noktanın, en azından önemli bir açıdan, klasik iktisat geleneğinde çok önemli olan *iş bölümü* tasavvuruna dair eleştirisi ve dolayısıyla onu göreceli hale getirmesi olduğunu anladım.

Benim buradaki asıl meselem kitabın teorik iddialarını özetlemek değil. Sadece, sosyolojik teorinin dört önemli okulunun önde gelen isimlerinin eserlerini özetlemeyi seçmemiş olmamın sonuçlarına dikkat çekmektir. Aksine benim amacım onlarda temelde tek parça olan ve parça parça olsa bile bütünleşmiş olan teorik akımın ortaya çıkışını göstermektir. Bu çaba, benim teorik şemanın ana yapısını bağımsız olarak ve entelektüel akımın bütünlüğünün ispat edilebileceği şekilde çözümlememi zorunlu kıldı. Kitabın ana çerçevesini oluşturan "toplumsal eylemin yapısı"na dair genel teori -ve onun başlığının gerekçesi- sadece dört teorisyenin eserlerinin bir "özeti" değildir. Bu genel teori bağımsız bir teorik katkıydı, eksik ve zayıftı belki ama şüphesiz kesinlikle "ikincil" bir katkı değildi. Kitabın hayatta kalma değerinin bunu dikkate almadan açıklanamayacağını düşünüyorum.

Ancak yine de bu anlamda başka bir önemli içerimin daha olduğunu düşünüyorum. Eğer böyle kapsamlı bir teorik şemanın, ilk başta belli bir amaç için formüle edildiği haliyle, tam ve eksiksiz olarak tanımlayıcı olduğunu iddia ya da ispat etmesi gerekseydi, bu *pek de* mümkün olmayacak aksine yersiz olacaktı. Eğer bu eser mevcut malzemenin sunumu için konulan bir içindekiler tablosundan daha fazla bir şey olarak kabul edilmeliyse, kendi içsel gelişim ve değişimine dair sürekli devam eden bir sürece girmek zorundaydı. Böyle bir sürecin aslında devam ettiğini ve hiç sona ermediğini iddia edebileceğimi düşünüyorum; aslında bu yazar bununla ilgilenmekten vazgeçtikten çok sonra bile bu yolda ilerlemeye mecbur olduğu görülmektedir.

Bu kitabın yayınlanmasından bu yana geçen otuz yıl içerisindeki gelişim sürecindeki üç evreyi ayrı ayrı ifade etmek faydalı olacaktır. Birinci evre "yapısal işlevsel" teori evresi olarak düşünülebilir. Bu evre, başlıca iki yayınla eksiksiz olarak belgelenen evredir: *Toward a General Theory of Action* (Shils ve diğerleri) ve *The Social System* (her ikisi de 1951 tarihli).[7] Bu

---

7 Talcott Parsons ve Edward A. Shils ed. *Toward a General Theory of Action*, MA: Cambridge, Harvard University Press. 1951. Talcott Parsons *The Social System*, Free Press 1951-ç.n.

eserler sistem kavramında iktisat ve fizikten edinilen bir modelden (Henderson, Pareto ve Schumpeter yoluyla) öncelikle biyoloji ve ikinci olarak antropolojiden edinilen bir modele doğru (özellikle W. B. Cannon'un eserinde ve Radcliffe-Brown'ın Durkheim yorumunda) bir vurgu değişikliği geliştirdiler. Daha dar anlamda "eylem" anlayışı hakkında ise teori Weberci olmaktan ziyade Durkheimcı hale geldi ve böylece Martindale'nin benim tam olarak Weberci konumu terk ettiğim yönündeki iddiasına yol açtı, fakat şüphesiz durum böyle değildi.

Bu evre, iki önemli komşu disiplinle, yani özellikle kişilik teorisiyle ilişkili olarak psikoloji ve antropoloji ile önemli bir uzlaşmayla öne çıkmıştır. Birincisi, kitabın 1949'daki ikinci baskısına (Free Press baskısı) yazılan Önsöz'de bahsedildiği üzere, Freud'un eserinin içerimlerine dair ciddi bir değerlendirmeye yol açar. Durkheim ve Freud'un, kişiliğin parçaları olarak toplumsal nesneler ve kültürel normların içselleştirilmesi anlayışında ortak bir noktada buluşmalarına büyük önem atfetmiştim, daha zayıf bir biçimde Weber'e ve daha önemlisi Amerikalı sosyolojik sosyal psikologlara ve özellikle G. H. Mead'e kadar genişleyen bir uzlaşma. İkinci olarak, geç dönem Durkheim'ın (özellikle *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'nin) bütünleşmiş bir sosyo-kültürel sistem teorisiyle ilgisini vurgulamaya yönelmiştim. Zaten bu ilgi, İngiliz sosyal antropolojisinin "işlevsel" okulunun mensupları olan, özellikle Evans-Pritchard, Fortes ve Gluckman tarafından vurgulanmaya başlanmıştı. Bu konularda, Clyde Kluckhohn ile ve biraz daha belli belirsiz olsa da, Londra'dan eski bir dostum olan Raymond Firth ile aramızda bir tür "diyalektik" kısmi uzlaşma ve ihtilaf ilişkisi sağlanmıştır.

Bu dönemde hakim olan ve sosyolojinin, sosyal antropoloji ve kişilik psikolojisiyle bütünleşmesi meselesiyle kısmen ilişkili olan bir başka temel konu daha vardı. Bu konu modern toplum hakkındaki düşünceye hakim olan o eski bireycilik-sosyalizm ikileminden ortaya çıktı; meslekler fenomeni, bunların modern toplumdaki konumu, kültürel gelenek ve yükseköğretimle ilişkisiyle ilgiliydi. Herhangi bir diğer ilgiden daha çok, en sade tohumları sadece *Toplumsal Eylemin Yapısı'nda* ifade bulan örüntü-değişken şemasının yuvasını oluşturdu. O aynı zamanda iktisat teorisinin statüsü sorununa yönelik yeni bir eleştiriyi mümkün kılan perspektifin kaynağı idi; bence bu perspektif çok geniş kapsamlı sonuçlar ortaya koymuştur.

Toplumsal Eylemin Yapısı'ndan sonra genel teorinin gelişimindeki ikinci önemli evre yukarıda bahsedilen *Economy and Society* (Neil J. Smelser'le birlikte, 1956) kitabıyla başlatıldı. Bunun geri planında diğer başarılarının yanı sıra büyük ölçüde örüntü-değişken şemasını da geliştiren

Working Papers in the Theory of Action (R. F. Bales ve diğerleriyle birlikte) vardır. *Economy and Society* (ilk haliyle Cambridge Üniversitesi'ndeki 1953 tarihli Marshall Lectures'ı oluşturur) bir bütün olarak toplumsal sistem teorisine görece iktisat teorisinin soyut ve kısmi olduğu yönündeki Paretocu anlayıştan ayrılmıştır. Ancak bu kitap, iktisadın sistematik biçimde diğer alt sistemlerle ilişkilendirilebilecek, kesin ve açık olarak tanımlanabilir bir toplum *alt sistemi* olduğunu gösterecek şekilde ilerledi. Bu analizin anahtarı, "dört-işlev paradigmasının", üretim etkenleri ve bunlara tekabül eden gelir payları (arazi-kira, emek-ücretler, sermaye-faiz, şirket-kâr) hakkındaki eski iktisadi anlayışlara uygulanmasıydı.

Toplumsal bir alt sistem olarak iktisat anlayışını genelleyebileceğimiz ispatlanmıştı. İlk bakışta böyle bir genelleme, "yönetim"i, bir toplumun iktisada tam anlamıyla paralel, analitik olarak tanımlanmış bir alt sistemi olarak öne sürerek, onun teorik analizine yeni bir yaklaşım getirdi. Bu iktisadın statüsü ve siyaset teorisi arasında genel toplumsal sistemler içerisindeki ciddi bir asimetriyi yok etti. Bu gelişmeler, temel bir teorik model olarak parayla başlayıp siyasi iktidar ve toplumsal etkiye doğru genişleyerek, toplumsal etkileşim içerisinde bulunan genelleştirilmiş vasıtaların analiziyle yakından ilişkili olmuştu. Buna karşın, bu genişlemeler topluma dair diğer iki temel işlevsel alt sistemi geliştirme yönünde baskılarla sonuçlanmıştı; bütünleştirici -son zamanlarda kullanıldığı haliyle "toplumsal topluluk"- alt sistem ve örüntü sürdürme alt sistemi. *Economy and Society*, işte bu gelişmeler için bir çerçeve kurma bağlamında sadece *Toplumsal Eylemin Yapısı*'ndaki iktisadi ve sosyolojik teorinin ilişkilerine dair tartışmaların bir özeti değildi, fakat çok daha yeni bir ayrım düzeyini temsil etmişti.

Her ne kadar şimdi ana hatlarıyla belirttiğimiz gelişmelerin eleştirileri yatıştıracağı umulsa da, muhtemelen benim teorik eserimi "yapısal-işlevsel" evresinde siyasi yapı ve sürece dair sorunları yeterince açıklamadığı için eleştirmek doğruydu.[8] Yine aynı evreye dair toplumlarda ve onlarla ilişkili kültürel ve psikolojik sistemlerdeki değişimin açıklanmasına has sorunlarla ilgili haklı itirazlar yapılabilirdi. Benim "Yapı-sonrası" teorik gelişmemin üçüncü ana evresi bu sorun alanlarında öne çıkmıştı. Bu evrenin esası Durkheimci ilgi alanlarından ayrı olarak Weberci ilgi alanlarına dönüştür, zira Weber çizgisel-sonrası toplumsal evrimcilerin ezici bir şekilde en üstünüydü. İlk olarak *Economy and Society*'de şekillenen ve daha sonra

8 Bkz. William C. Mitchell *Sociological Analysis and Politics; The Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall, 1967.

Smelser tarafından *Social Change in the Industrial Revolution*'da daha da geliştirilen bazı yönlerden, çok daha genel bir evrimci şema değil fakat aynı zamanda kendine özgü kalıplaşmış değişim süreçlerini analiz etmek için bir paradigma da ortaya çıktı. Paradigma öncelikli olarak farklılaşma, içerme, geliştirme ve değer-genelleme süreçleri arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Bu gelişme evresini şimdiye dek az sayıda makale ve -biri yayınlanmış ve biri de neredeyse yayınlanmak üzere olan- iki küçük kitap belgelendirmiştir.[9]

Toplumsal Eylemin Yapısı ilk olarak bir entelektüel tarih çalışması olma hedefinde değildi. Kitabın ele aldığı zaman dilimi içerisinde çok daha dar bir bölüm seçtim ve arka plandaki amaçlar hariç, daha önceki katkıları dışarıda bıraktım. Geriye doğru bakıldığında, ilgili entelektüel gelişmelerin geniş yelpazesi içerisinde benim kitabımda yeterince vurgulanmayan iki ismin çağdaş entelektüel sahneyi etkilemiş olduğu görülmektedir. Her ikisi de benim ele aldığım dört yazarın öncesindeki nesle aittir; Tocqueville ve Marx.

En kapsamlı anlamıyla, özellikle en önemli toplumsal sistem türü olarak topluma odaklanan Durkheim ve Weber bana *modern* sosyolojik teorinin *başlıca* kurucuları olarak göründü. Her ikisi de iktisadi bireycilik ve sosyalizm geleneklerine karşı açık bir isyan içerisindeydiler, özellikle Weber topyekün bürokratik "rasyonelleşme" hayaleti sebebiyle en önemlisi sosyalizm bağlamında böyleydi. Tocqueville ve Marx bir anlamda bu ana çekirdeğe kanat işlevi gören konumlar sağladılar. Marx sosyalizme ulaşarak tamamlanma yoluyla rasyonelleşmenin kısmen "kapitalist" versiyonuna dair sınırlamaları aşmakta öncüydü. Nisbet'in de belirttiği üzere (a.g.e.) bu, Aydınlanmanın doktrinlerini çok kesin bir sonuca taşımaktı. Öte yandan Tocqueville ise *Ancien Regime*'e dair kaygılı bir nostaljiyi ve bu geçiş sürecinin yol açtığı kayıpların telafi edilemeyeceği yönünde bir korkuyu temsil etmekteydi. Aslında Tocqueville, önemli ölçüde, tam aristokratik bir toplumun savunucusuydu.[10]

Bu değerlendirmede her iki yazar için de önemli olan, onların *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda ele alınan neslin selefi olan ve mukayese edilebi-

---

9 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, 1966; and *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, 1971.

10 Bu paragraf siyasi, ideolojik anlamda değil *teorik* anlamda anlaşılmalıdır. Özellikle Tocqueville, Bonald ve Maistre gibi Eski Rejim'in basit bir "muhafazakârı" olmaktan çok uzaktı.

lir bir *teknik* teorik analiz düzeyine ulaşamamış olan yazarlar olmalarıydı. Tocquville'in katkısının teorik kesinlikten çok kavrayış olarak nitelendirilmesi daha uygundur. Marx'ın teknik iktisat teorisi, özellikle Marshall ve Keynes gibi teorisyenler tarafından, büyük ölçüde yürürlükten kaldırılmış olarak görülmelidir. Onun tarihe ve sınıf mücadelesine dair "yasaları" en azından hem modern toplumlardaki ve hem de modern sosyal teorideki gelişmeler ışığında çok temel bir düzeltmeye muhtaçtır.[11]

Bütün bunlara binaen, ben Avrupalı ve makro sosyolojik referanslarını göz önünde tutarak, hala *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın içindekiler tablosunda bulunan seçimin gerçekten sosyolojik teorinin *ana* gelişim çizgisine uygun olduğu görüşündeyim. Önemli oldukları kadarıyla Marx ve Tocqueville'in etkileri de ana çekirdekten çok kanatlara ait gibi görünmektedir.[12] Umarım benim yukarıda özetlenen genel teorideki kendi girişimimin, bu özdeki mevcut olasılıklardan, sosyolojik teori için olumlu tercih ya da olumsuz ön yargı sebebiyle, bunları ciddi ölçüde çarpıtmayacak kadar açık fikirli özgün gelişmeler üreteceği söylenebilir.

TALCOTT PARSONS
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
Ocak, 1968

Çeviri: Adem Bölükbaşı

---

11 Bkz. Talcott Parsons, "Some Comments on the Sociology of Karl Marx," *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press 1967, 4. Bölüm.

12 Amerikan sosyal psikologlarıyla ve özellikle Cooley, Mead ve W. I. Thomas'la birlikte bu kitapta ve benim daha sonraki yazılarımda ihmal edilen önemli bir isim Simmel'dir. Aslında bu kitapta Simmel üzerine bir bölüm tasarlamıştım fakat yeterince yer olmaması nedeniyle daha sonra bu bölümü çıkarmaya karar verdim. Simmel bir makrososyolog olmaktan çok bir mikrososyologdu ve bence o diğerleriyle aynı düzeyde bir *teorisyen* değildi. O Durkheim gibi bir teorisyen olmaktan çok Tocqueville tarzında hayli yetenekli bir deneme yazarıydı. Fakat yine de onun daha sonraki sosyolojik düşünce üzerindeki etkisi büyüktür.

İkinci Baskıya Önsöz

Toplumsal Eylemin Yapısı'nın ilk kez yayınlanmasından bu yana yaklaşık on iki yıl geçti. 2. Dünya Savaşı sonrasında teorik çalışmalara ve sosyal bilimin bu yönleriyle ilgili öğretime karşı artan yoğun ilgi sonucunda maalesef kitabın tükenmiş olduğu görüldü, bu sebeple Free Press'in yeni bir baskı yapma kararı son derece iyi karşılanmıştır.

Çeşitli sebeplerle kitabın hiçbir değişiklik yapılmadan orijinal haliyle basılmasına karar verilmişti. Bu karar kitabın yeniden gözden geçirilerek önemli ölçüde geliştirilemeyeceği anlamını taşımamaktadır. Ancak hiçbir şey, hem eserin ruhuna, hem de içerisindeki birçok belirgin açıklamaya[1] bunun kadar ters düşmezdi. Yazarın kendi teorik düşünme süreci sona ermemiştir ve eğer kitabı yeniden yazma işini şimdi üstlenseydi büyük ölçüde farklı ve umuyorum ki daha iyi bir kitap ortaya çıkardı.

Fakat kitabın 1949'da yeni yazılmış olsaydı nasıl olurdu diyeceğimiz haline çok benzeyen gözden geçirilmiş bir versiyonunu sunmak çok külfetli bir iş olacaktı. Bu iş sadece fiilen bir yeniden yazım sürecini değil öncesinde kitabın dayandığı başlıca kaynakların dikkatlice yeniden incelenmesi ve yeniden değerlendirilmesi sürecini de kapsayacaktı. Bu kesinlikle son derece üretken bir çalışma olurdu fakat sorun bu işin gerektirdiği alternatif zaman ve enerjiye kıyasla böyle bir eserin verimliliği arasındaki dengeyi kurmaktır.

Bu dengeyle ilgili göz önüne alınması gereken en önemli şey, devam etmekte olan ampirik araştırmalarla ilişkisi içerisinde teorik sorunların, daha fazla eleştirel yönelim geliştirmeksizin, doğrudan analizine devam etmenin muhtemel verimliliğine kıyasla bir nesil önce yapılmış bir teorik çalışmanın eleştirel analizinin daha da geliştirilmesinden sağlanacak göreli

1 Bkz. 1. Bölüm ss. 64-65

faydadır. Kitabın tam bir revizyonuna girişilmemesi kararı, sosyal bilimlerin mevcut durumunda birinci seçeneğin böyle büyük bir zaman ve enerji harcanmasına değecek verimli bir yol olduğu kanaatini göstermektedir.

Toplumsal Eylemin Yapısı tarihe; yani toplumsal düşünce tarihine değil, öncelikle sistematik sosyal bilimlere bir katkı olarak tasarlandı. Dolayısıyla onun diğer yazarların eserlerine karşı eleştirel yöneliminin gerekçesi; sorunların, kavramların, içerimlerin ve karşılıklı ilişkilerin açıklığa kavuşturulması için bunun elverişli bir araç olduğu gerçeğine dayanır. Bu, elimizdeki teorik kaynakların bir envanterini çıkarma yoluydu. Yani bu, "ne yaptığınızı bilmek iyi bir şeydir" ve gündelik çalışmalarımıza dalmışken dikkate almadığımız durumlarda bazı kaynak ve imkânlar olabilir gibi ilkelere dayanarak temel politik kararların gözden geçirilmesi için, devam eden bilimsel gelişme sürecinde diğer birçok alanda olduğu gibi bilimsel çalışmada da işe yarayacak bir mola niteliğindeydi. Bu envanterin bize kazandırdığı berraklık, bugüne dek hiçbir şekilde hızı kesilmediğinden dolayı yeterince kapsamlı daha fazla teorik gelişme için imkân sağlamıştır. Şüphesiz bu kişisel anlamda doğrudur ve başkaları için de doğru olmaya devam edeceğine inanmak makuldür.

Toplumsal Eylemin Yapısı toplumsal olayların bilimsel analizinde büyük bir devrim ortaya çıkaran ve birbiriyle çakışan bir teorik gelişme sürecini tahlil etmiştir. Bu çalışmada ele alınan üç büyük yazar kesinlikle münferit olarak değil bu gelişmenin "sosyolojik" tarafına katkı verenler olarak değerlendirilebilir ve geçen on yılın bakış açısı onların bu akım içerisindeki zirve noktalar olarak önemini azaltmaz. Esasen burada sadece üç zirve değil bütünüyle yüksek bir alan söz konusudur, ancak bu üç zirve o yüksek alanda diğerlerinden çok daha yukarıda belirmektedir.

Sosyolojik yönüyle gerçek budur. Ancak kitabın önemli bir tek yanlılığı da bütün olarak kavramsal şemanın psikolojik tarafını nispeten ihmal etmiş olmasıdır ki bu şüphesiz tam bir revizyonla düzeltilmeye çalışılabilecek bir dengedir. Burada en azından diğerleriyle aynı nesilden bir kişi olan Freud, çıkış noktası ve ampirik ilgileri farklı olmasına rağmen, aynı yaygın düşünce akımının hayati bir parçası sayılması gereken gelişmede temel bir rol oynamış olmasıyla öne çıkmaktadır. Psikoloji muhtemelen önemli ikincil kişiler açısından sosyolojiden daha zengindir fakat başka hiç kimse Freud'un itibarına çok fazla yaklaşmış gözükmüyor. Hatta o kadar ki "toplumsal eylem teorisi" bağlamında Freud'da görülen teorik gelişmeye dair ayrıntılı bir analizin -ve bu kitabın geri kalanının böyle bir analizin sonuçlarına uyarlanmasının- üstlenilmesi gereken revizyon için elzem ol-

duğu görülecekti. Şüphesiz bu, zaten göz korkutucu olan bir eserin ister istemez ciddi bir şekilde uzatılmasıyla sonuçlanacaktı.

Sosyal ve kültürel antropolog olarak nitelendirilenler arasında benzer *teorik* itibara sahip birinin olup olmadığı konusunda farklı fikirler olabilir. Yazarın görüşü, olmadığı yönündedir. Mesela Boas sosyal bilimlerde mukayese edilebilir bir öneme sahip ve aynı derecede büyük bir kişi olsa da, onun aynı gelişme çizgisi içerisindeki sistematik teorik analize yaptığı katkılar Durkheim veya Freud'la aynı kategoride değildir. Hâlbuki yayılmacı anlamda antropolojik düşüncenin katkıları yine de birinci derecede önemlidir ve *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda belirgin bir şekilde şimdi olduğundan daha çok vurgulanması gerekir. Bu, özellikle toplumsal eylemin yapısının "kültürün yapısı"yla ilişkileri açısından da geçerlidir. Hâlihazırda bu konuların daha da netleştirilmesi temel sosyal bilimin en acil ihtiyaçlarından biridir.

Esas itibariyle diyebiliriz ki temel gelişme yirmi beş yıl önce meydana gelmişti. Fakat yazarları çevreleyen referans çerçeveleri, tartışmacı yönelimler, ampirik ilgiler ve entelektüel gelenekler o denli çeşitliydi ki eserlerinin asıl bütünlüğüne ulaşmak ancak büyük çapta, zahmetli eleştirel bir yorumlama ile mümkün oluyordu. Aslında daha kötüsü esas farklılaşmaların ikincil ve yanlış yorumlamalardan oluşan bir örtüyle kaplanmış olması yüzünden kafa karışıklığının daha da karmaşık hale gelmesiydi. Bence *"Toplumsal Eylemin Yapısı"* eserinin önemli hizmetlerinden biri de, teorik bir şemanın ana hatlarıyla belli bir netlikte ortaya çıkabilmesi için mebzul miktardaki bu "çalılıkları" temizlemesi olmuştur.

Freud'un eserine ve antropolojik düşünceye dair analizin de muhtemel katkılarıyla, psikolojik ve kültürel boyutlarla ilgili ortaya çıkacak daha iyi bir kavrayış, istenen bir şey olurdu. Ancak bu konuda ayrıntılı bir açıklamanın esere getireceği hantallık da hesaba katılmalıdır. Fakat bu tür niteliklerle bile kitap, üzerine daha ileri gelişmelerin inşa edilebileceği bir noktaya ulaştı. Ayrıca, bu kitabın bize sağladığı bazı yorumlayıcı şifrelerle orijinal eserler daha kolayca ve verimli kullanılabilir. Kısacası teorik şemanın çerçevesi ve onun belli başlı yaratıcılarından bazılarının katkıları, birbirlerine rakip olmaları muhtemel olan Pareto, Durkheim ve Weber uzmanı bilim adamlarından oluşan dar bir zümrenin tekelinde kalmaktan ziyade meslekten kişilerin ortak malı oldu.

Eğer *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda geliştirilen ve kaçınılmaz bir geliştirme sürecine tâbi olan temel teorik çerçeve özünde sağlam ise, önemini daha iyi bir bakış açısıyla konumlandırmak gerekirse, onun üzerine inşa

edilebilecek gelişmelerin doğası ve istikameti hakkında bazı şeyler söylenebilir.

Bu şemanın, yazarların sorunları ve ampirik ilgileriyle doğrudan bağlantılı olarak geliştirildiği vurgulandı. Bu doğrudur ve birinci derecede önemlidir. Fakat bu ampirik yönelimin şu aşamada sadece çok az birkaç noktada "işlemsel olarak kendine özgü" olma düzeyine yaklaşabildiği söylenebilirdi. Bunlardan en dikkate değer olanı bütün hamlığıyla Durkheim'ın intihar oranları analizidir. Bir diğeri, tamamen farklı bir düzeyde, Weber'in farklı bir dizi toplumda konuyla ilgili etkenler arasındaki ilişkileri karşılaştırmalı olarak analiz etme yoluyla dinsel fikirlerin iktisadi gelişmeye etkisini ölçme çabasıdır. Fakat genellikle ampirik sorunlarla kurulan temel ilişki kapsamlı olarak "meselelerin açıklanması"; yani kafa karışıklığının ve çürük yorumların ortadan kaldırılması ve yeni imkânların geliştirilmesi olarak kaldı.

Bu yüzden geçmişte ve şimdi bir başka ana sorun da bu tür bir teorinin, özellikle teknik olarak incelikli gözlem araçları ve gözleme dayalı verilerin düzenlenmesi ve ampirik analizinin kullanımından oluşan teknik bir araştırma yoluyla yönlendirme, ölçme ve geliştirme imkânlarına nasıl yaklaştırılacağı olmuştur.

En azından birçok noktada bu doğrultuda bir dizi önemli adımın atılması, teorik düzeyde tek başına toplumsal eylem yapısının analizinden toplumsal sistemlerin yapısal-işlevsel analizine geçişle mümkün gözüküyor. Bunlar şüphesiz "son tahlilde" toplumsal eylem sistemleridir. Ancak böyle sistemlerin yapısı, yeni haliyle doğrudan eylem olarak değil fakat kolaylıkla tanımlanmış ve ölçülmüş ampirik genellemeler düzeyine yakın "kurumsallaşmış örüntüler" olarak ele alınır. O halde bu yöntem fazlasıyla dinamik bir çalışma için kendine özgü ve denetlenebilir eylem süreçlerinin ayırt edilmesini mümkün kılar. Yani böyle süreçler, toplumsal olarak kabul gören rol tanımı beklentilerinden sapma ya da bunlarla gösterdiği uyum arasındaki dengeler, bireye tesir eden çatışmalı rol beklentileri ve bu tarz dengeler ve çatışmalarla ilgili bir grup güdüsel kuvvet ve mekanizma bakımından, kurumsallaşmış rollerle ilişkisi içinde eylem olarak ele alınır.

Bununla birlikte böyle sorunların ampirik anlamda denetlenebilir noktaya dek ayırt edilmesi, ancak yapısal-işlevsel bir teori sistemi çerçevesinde kapsamlı dinamik analiz avantajlarının nispeten üst düzeyde kazanılmasıyla başarılabilir. Dinamik sorunları, bu sorunların hem bir sistemin yapısıyla ilişkisi bağlamında ve hem de süreçlerin, sistemin devam ettiril-

mesinin işlevsel ön şartlarıyla ilişkisi bağlamında ele almak, genel olarak bir bulgunun önemi hakkında karar vermek ve diğer sorunlar ve olgularla sistematik bağlantılarını takip etmek için bir referans çerçevesi sağlar.

Bu yüzden sosyolojik alanda ve ona en yakın alanlar olan psikolojik ve kültürel alanlardaki en ümit verici teorik gelişme çizgisi iki boyutlu gözükmektedir. Ana gelişme yönlerinden biri, konuyla ilgili motivasyon sorunları ve bunların kültürel örüntülerle ilişkisi de dahil olmak üzere, toplumsal sistemlerin yapısal-işlevsel analizine dair ayrıntılı teorik planlama ve geliştirmedir. Bu süreçte toplumsal eylemin yapısı temel bir referans çerçevesi sağlar ve bazı yönleriyle belli birçok noktada asli bir önem kazanır. Ne var ki buradaki asıl teorik görev, şimdi yeniden basılan kitabın kavramsal şemasını geliştirmekten daha fazlasıdır; bu görev farklı bir seviyeye ve teorik sistemleştirme odağına geçişi ve dönüştürmeyi içerir.[2]

İkinci ana gelişme yönü teknik olarak işlemsel formülasyonların geliştirilmesi ve teorik olarak önemli kavramların uyarlanmasıdır. Ampirik araştırma tekniklerinin geliştirilmesi yakın geçmişte fazlasıyla hızlı olmuştur ve gelecek için de daha hızlı olacak gibi görünmektedir. Bunun gibi teknikleri kullanmaya yönelten teoriler neredeyse sağduyu niteliğinde olsalar bile, bu teknikler fazlasıyla etkileyici sonuçlar alabilirler. Fakat eğer gerçekten teknik ve kapsamlı bir teorik şemayla ciddi biçimde bütünleştirilebilirse bu, söz konusu tekniklerin vaad ettiği anlayışın sadece küçük bir parçasıdır.

Yazarı *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın tam bir revizyonunu üstlenmekten alıkoyan şey, işte bu yönlerdeki gelişmelerin verimliliğinin vaad ettiği şeylerdir. Doğrusu böyle bir revizyon gerçekten gerekli görünmüyor. Bu kitabın ilk baskısından beri yazar ne kadar teorik ilerleme gösterebilmişse, şüphesiz eserlerini analiz ettiği büyük teorisyenleri inceleyerek kazandığı kavrayıştan başlayarak hepsi onun sağladığı temeller üzerine sağlamca inşa edilmiştir.[3] Bunun sadece tek bir duruma özgü bir önemi olmadığına inanmak için tatmin edici sebeplerin olduğu görülüyor. Bu katkıların mevcut haliyle bile daha çok yayılması, genel teorik anlayış düzeyini ve mesleğimizdeki yeterliliğimizi yükseltmemize yardım etmeli ve katkı sağlayan diğer kişileri sosyal bilimlerin teorik ilerlemesindeki en verimli gelişme çizgisini,

---

2 Bu odağın tam bir açıklamasını ve neyi içerdiğini görmek için bkz. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory* (The Free Press, 1949), 1. ve 2 Bölüm.

3 Bkz. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, (The Free Press, 1949).

yüzyıl sonundaki büyük seleflerinin eserlerindeki vaadleri gerçekleştirecek kadar yüksek bir seviyeye ulaştıracak şekilde geliştirmeye teşvik etmelidir.

TALCOTT PARSONS.
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
Mart, 1949

Çeviri: Adem Bölükbaşı

Önsöz

Bu eser bir anlamda sosyal teori alanındaki bir grup yazarın eserleri üzerine yapılan ikincil bir çalışma olarak kabul edilebilir. Fakat "ikincil çalışma" türü, içerisinde birçok çeşidi barındırır; bu sayfalarda bulunan da sadece onlardan bir örnektir ve muhtemelen en iyi bilinenlerinden biri değildir.

Bu çalışmanın öncelikli amacı bu yazarların kalem oynattıkları konular hakkında ne dedikleri ve ne düşündüklerini belirlemek ve özet halinde ifade etmek değildir. Amaç, sosyoloji ve ilgili alanlardaki mevcut bilgi birikimi ışığında "teoriler"inin her bir önermesine göre söylemiş olduklarının kanıtlanabilir olup olmadığını doğrudan araştırmak da değildir. Her iki soru da tekrar tekrar sorulmalıdır fakat asıl önemli olan bunların sorulması veya hatta cevaplanması değil bunun hangi bağlamda yapıldığıdır.

Vurgulanması gereken esas nokta belki de kitabın alt başlığında verilmiştir; bu bir sosyal *teoriler* çalışması değil sosyal *teori* çalışmasıdır. Kitabın ilgi alanı bu kişilerin eserlerinde bulunan birbirinden ayrı ve müstakil önermeler değil; gelişimi, bu gruba ve belli bazı seleflerine ait yazıların eleştirel bir analizi yoluyla incelenebilecek *tek bir* sistematik teorik muhakeme bütünüdür. Onların aynı kitapta birlikte ele alınmasına gerekçe oluşturan bütünlük, alışılmış anlamda bir "okul" oluşturmaları ya da sosyal teorinin tarihinde bir devri veya bir dönemi temsil etmeleri değil, hepsinin farklı açılardan kendi içinde tutarlı *tek bir* teori bütününe önemli katkıda bulunmuş olmaları ve eserlerine dair incelemenin bizzat teori sisteminin ampirik yararını ve yapısını izah etmek için uygun bir yol teşkil etmesidir.

Bu teori bütünü yani "toplumsal eylem teorisi" basitçe karşılıklı mantıksal ilişkilerle örülü bir grup kavram değildir. Kavramları kendi ötesinde bir şeye atıf yapan ampirik bir bilim teorisidir. Bir teori sisteminin gelişimini, üzerine kurulmuş ve kullanılmış olduğu ampirik sorunlarla ilişkilendir-

meden değerlendirmek en kötü türde bir diyalektik kısırlığa yol açacaktır. Gerçek bilimsel teori, başıboş "spekülasyon"un ya da varsayımların olası sonuçlarını uzun uzadıya anlatmanın ürünü değil olgulardan başlayarak ve sürekli olarak olgulara geri dönerek yapılan gözlem, muhakeme ve doğrulamanın ürünüdür. Bu yüzden her kritik noktada söz konusu yazarları meşgul eden ampirik sorunların açıkça değerlendirilmesine de yer verildi. Teorinin nasıl bir gelişme gösterdiğini ya da bilim açısından önemini yeterince anlamak ancak onu ampirik sorunlar ve olgularla bu karşılıklı yakın ilişkileri içinde değerlendirmekle mümkün olur.

Aslında bu eser, şimdi özetlendiği anlamda bir teori çalışması olarak yayınlandıysa da, yazarın esas niyeti bu dört kişinin eserlerini yoğun bir şekilde incelemeye girişirken bunlar yoluyla teorik sistemin gelişiminin izlerini sürmek değildi. Ne o, ne de başka herhangi bir ikincil yazar orada tek bir tutarlı teorik sistemin bulunacağının farkında olmadığı için, bu mümkün olamazdı. Bu dört yazarın inceleme için bir araya getirildiği temel daha çok ampiriktir. Şu bir gerçekti ki hepsi de farklı yollarla modern iktisadi düzenin "kapitalizm", "serbest girişim", "iktisadi bireycilik" gibi çeşitli isimlerle adlandırılmış bazı temel özelliklerinin yorumlanmasıyla ilgili bir dizi ampirik sorunla ilgilendiler. Bu sorunların ele alınmasında, çok farklı bakış açılarından olsa bile, ortak bir kavramsal şema olduğu ve bu yüzden ilgi odağının giderek bizzat bu şemanın kendisini çözümlemeye yöneldiği ancak yavaş yavaş ortaya çıktı.

Çalışmanın uzun tarihi ve sorunların sürekliliği içinde yazarın lisans eğitimi günlerine dek uzanan borçları o kadar sayısız ve genellikle belirsiz ki bunların çoğu için teşekkür edebilmek bile neredeyse imkânsız. Sadece çalışmanın şu anki haliyle doğrudan alakalı en önemli kişilere teşekkür etmeye çalışacağım.

Konuyla doğrudan ilgili olan borçlarımdan dördü olağanüstü bir öneme sahiptir. En belirsiz ve fakat belki de en önemli olan borcum, çalışmayla yıllar boyunca ilgilenen, uzun ve bazen yıldırıcı gelişim sürecinde birçok noktada cesaret kaynağı olmuş ve yazarı yapabileceği en kaliteli çalışmayı yapma konusunda sürekli yüreklendirmiş olan Profesör Edwin F. Gay'edir. İkinci olarak yazarın meslektaşı Profesör Overton H. Taylor tespiti imkânsız yollarla ve sayısız noktada, özellikle daha çok doğrudan iktisat teorisinin statüsüyle ilgili olan genellikle uzun bir dizi özel tartışma yoluyla çalışmaya katkı sağladı. Her ikisi de kitabın el yazması taslağının bazı bölümlerini okumuş ve çok kıymetli önerilerde bulunmuşlardır. Üçüncü olarak Profesör Lawrence J. Henderson kitabın el yazması taslağını, özellikle

genel bilimsel metodolojiye ve Pareto'nun eserinin yorumlanmasına ilişkin birçok noktada önemli revizyonlara yol açan, olağanüstü titiz bir eleştirel incelemeye tâbi tutmuştur. Son olarak yazar çalışmanın kuluçka dönemi boyunca sosyal teorinin sorunları üzerine tartışmalar yürüttüğü, özellikle lisansüstü olmak üzere değişen öğrenci gruplarına çok şey borçludur. Bu tartışmalardaki parlak fikir alışverişinde çoğu kez verimli bir düşünce ortaya çıkmışken çoğu kez de karanlık bir nokta aydınlanmıştır.

İki eleştirmen daha; Profesör A.D. Nock -özellikle dinle ilgili bölümlerde- ve Dr. Robert K. Merton kitabın el yazması taslağını okuduktan sonra getirdikleri eleştiri ve önerilerle özellikle yardımcı olmuşlardır. Başka birçok kişi kitabın elyazması taslağını tamamen ya da kısmen okumuş ya da tashih etmiş ve çok değerli öneri ve eleştirilerde bulunmuştur. Bunlar Profesör P. A. Sorokin, Josef Schumpeter, Profesör Frank H. Knight, Dr. Alexander von Schelting, Profesör C.K.M. Kluckhohn, Profesör N.B. DeNood, Bayan Elisabeth Nottingham, Bay Emile B. Smullyan ve Bay Edward Shils'dir. Bay Smullyan ve Dr. Benjanmin Halpern'a araştırma desteklerinden dolayı da minnettarım.

Adı geçen kişiler bu çalışmaya teknik konular açısından yardımcı olmuşlardır. Ancak böyle bir eserin tamamlanmasındaki katkıların hepsi bu kadarla kalmamıştır. Başka açılardan iki hususta daha minnettarlığımı belirtmem özellikle önemlidir. İlk olarak, bağışlarıyla kaynakça ve ikincil literatür anlamında çok değerli araştırma desteğini mümkün kılan ve el yazmasının hazırlanmasında daktilo yazım desteği veren Harvard Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Komitesi'ne müteşekkirim. İkinci olaraksa eserin İngilizce üslubunu geliştirme çabasıyla bütün el yazmasını baştan aşağı okumak gibi ağır bir yükü üstelenen Marietta College'ın emekli profesörlerinden babam Edward S. Parsons'a minnettarım. Kaçınılmaz biçimde zor olan bu eser büyük ölçüde onun sayesinde okunabilir olacaktır.

El yazması taslağın daktilo edilmesindeki sekreterya destekleri için Bayan Elisabeth Wolfe'e, Bayan Agnes Hannay'e ve Bayan Marion B. Billings'e ve kaynakçanın hazırlanmasındaki desteği için Bayan Elaine Ogden'e fazlasıyla minnettarım.

TALCOTT PARSONS
CAMBRIDGE, MASS.,
OCTOBER, 1937.

Çeviri: Adem Bölükbaşı

Anlamlı insan davranışının nihaî unsurlarına dair her ciddi tefekkür esas itibariyle 'amaç' ve 'araç' kategorilerine bağlıdır.

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, s. 149.

Jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns ist zunächst gebunden an die Kategorien 'Zweck' und 'Mittel.'

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, s. 149.

Üçüncü Kısım
İdealist Gelenekten İradeci Eylem Teorisinin Oluşması

13. Bölüm
İdealist Gelenek

Yöntem Bilimin Arka Planı

Diğer her büyük düşünce geleneği gibi, beraber dokunmuş ipliklerden oluşan idealist gelenek de oldukça karmaşıktır. Önceki pozitivist gelenek örneğindeki gibi bu şema da, kapsamlı tarihi ana hatlarıyla bile olsa açıkladığı iddiasında bulunmaz, bulunamaz. Daha çok, bu çalışmadaki sorunlarla tikel ilgisi olan belli başlı birkaç unsuru, ideal tip yöntemiyle seçmekle yetinmelidir.[1]

Bu çalışmanın amaçları doğrultusunda, idealist geleneğin izini Kant'tan önceki döneme kadar sürmek gereksizdir. Şimdiye kadar birkaç düşünür bunun çok sayıda yüzünü farklı yorumculara göstermiştir. Burada sadece birkaç ana noktaya dikkat çekmek önerilmektedir. Kant'ın başlıca katkısına, Hume'un epistemolojik kuşkuculuğunun ortaya koyduğu ikileme getirdiği çözüm diye bakmak İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde âdettendir. Bu önemli bir unsurdur ve diğerlerinin girişi olarak, bununla daha doğrudan ilgili birkaç söz söylenmelidir.

Geçerliliği, nispeten yakın zamanlara kadar modern felsefenin epistemolojik tartışmasında başlıca ilgi alanı haline gelen ampirik bilgi, klasik fizik teorisi sistemi kapsamına alınan fiziksel dünyaya dair ampirik bilgi oldu. Hume'un kuşkuculuğunun saldırdığı, Kant'ın güven tazelediği ampirik bilginin geçerliliğiydi. Kant fiziksel dünyayla ilgili düşüncesini gerçekten açıkça paylaşır. Belki bunun en açık göstergesi mekânı dâhil etme-

---

1 Bu çalışmanın amaçları doğrultusunda en yararlı genel açıklamalardan ikisi H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschft* ve E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*'de yer almaktadır. Fredrich Meinecke'nin yeni çalışması *Die Entstehung des Historismus*'dan da söz edilebilir, gerçi bu bölümdeki açıklamaları etkileyemeyecek kadar geç yayımlanmıştır.

sidir. Bununla, sezginin gerekli şeması herhangi bir ampirik bilginin mantıklı önkoşulu olarak, klasik mekanik biliminin fiziksel mekânını açıkça belirtti. Kant için, fenomenler *mekândaki* şeyler ya da olaylardır.[2]

Gelgelelim, Kant'ın Hume'a yanıtı, Hume'la zirveye çıkan epistemolojik eleştirinin parçalara ayırdığı, Profesör Whitehead'in "basit iman" dediği,[3] önceki fizik bilimcilerin belirgin özelliği olan naif ampirik gerçekçiliğin reddini içerir. Kant kuşkusuz buna geri dönmedi ama fiziksel cisimleri ve olayları "fenomenler" konumuna indirgeyerek, başka bir varlık düzeniyle, yani "idealle" ilişkilendirip daha özlü metafizik gerçeklikten yoksun bırakarak fizik biliminin geçerliliğini yeniden ortaya koydu.

Ama bu "görelileştirme" sürecinde klasik fizik sistemi dokunulmadan bırakıldı ve fenomenal dünya için ampirik açıdan kapalı bir sistem olmaya devam etti. İnsan, bilen özne, nesne, fiziksel cisim olarak da fenomenal dünyada kuşkusuz yer aldı. Ama bu, insanı bütünüyle ele almadı; insan fikirler ve özgürlük dünyasında da yer aldı. Dolayısıyla Kantçı düşünce eğilimi, en güçlü odak noktasına, aynı zamanda fiziksel cisim ve ruhsal varlık olan insanla bağlantılı olarak ulaşan radikal ikiciliğe yöneldi. Bu nedenle, Kantçı şema insanın bütün fenomenal yönlerini, özellikle biyolojik yönlerini "materyalist" temele indirgemeyi ve bununla insanın ruhsal yaşamı arasında radikal bir uçurum – Almanya'da, doğa bilimleriyle kültür ya da ruh (*Geist*) bilimleri arasına çizmenin âdet haline geldiği çizginin değişmezliğinde hâlâ ısrar eden uçurum- oluşturmayı tercih etti.

Kant için Pratik Akıl, çizginin fenomenal yanına değil kesinlikle numenal yanına düşüyordu. Etkin, amaca yönelik bir varlık, bir aktör olarak insanın, fenomenal dünya bilimleriyle, hatta bunların analitik genelleme yöntemleriyle ele alınmaması demekti bu. Bu alanda insan fiziksel anlamda yasaya tabi değildi, özgürdü. Yaşamı ve eylemi konusunda entelektüel

---

2 Gerçekte Kant'ın bu görüşü kapsamına giren iki konu vardır. Biri, insanın ampirik dünyadan edindiği deneyimde mekânda var olmayan ya da mekânla ilgili bir yanı bulunmayan somut oluşumların bulunup bulunmadığıdır. Kant'ın bu konudaki olumsuz görüşü muhtemelen kabul edilebilirdir; kuşkusuz bu bağlamda hiçbir güçlük oluşturmaz. Burada önemli olan daha çok ikinci konudur. Buna göre, Kantçı anlamda, teorik sistemler ampirik dünyaya analitik olarak uygulansın ya da uygulanmasın her mekânsal-zamansal referans çerçevesi açısından ifade edilmelidir. Burada önerilen analitik soyutlama görüşü Kant'ın zamanında bilinmediğinden, Kant'ın, bütün fenomenlerin "mekânda" gözlemlendiği görüşü, bunları analiz eden teorilerin mekânsal kategorileri de kapsaması gerektiği görüşüyle birleştirilmeye son derece yatkındır. Şimdi tartışılan ikiliği yaratan bu ikinci söz edilen eğilimdir.

3 A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, s. 27-28.

anlayışa ancak felsefenin spekülatif yöntemleriyle, özellikle de "atomcu" analizle parçalamanın gayrimeşru olduğu total bütünleri (*Gestalten*) sezme süreciyle ulaşılabilirdi.

Bu unsur, idealizmin Kant sonrası gelişiminde felsefenin dikkatinin merkezinde yer alıyordu. Hegel zamanında fenomenal dünya, ideale nispeten ya da büyük ölçüde bağlı bir duruma getirilmekle kalmadı pratikte de soğuruldu. İdealist felsefecinin insana, eylemine ve kültürüne ilgisi fenomenal alandan radikalce dışlandığı için, fizik biliminin modeli konusunda ortaya atılan genel teori insana duyulan ilgiye yol gösterdi ama ilgi kesinlikle sönmedi. Analiz etmek yasaklanırsa insanın edimleri ve bunların somut totalliğinin etkileri en azından kayda geçirilebilirdi.Bu eylemlerin ve olayların insan gelişiminin totalliğindeki öneminin felsefesi yapılabilirdi.[4] Sonuçta, insan eylemine duyulan idealist ilgi eğilimi başlıca iki yöne gitti: Bir yanda ayrıntılı, somut tarih; öte yanda felsefe tarihi. Bunlar, Almanya'da idealist felsefenin iyi günlerinden beri toplumsal düşüncenin ve araştırmanın kuşkusuz ana çizgileriydi.

İki çizgi kuşkusuz birbirinden asla tamamıyla ayrılmadı. Temelde çok sayıda başka önemli özelliği paylaştı. Her şeyden önce, Kantçı ikilemin idealist boynuzundan çıkan ortak yeni oluşum, pozitivist düşünce eğilimlerine, insanın yaşamını ve kaderini fiziksel dünyanın koşullarına ya da biyolojik koşullara"indirgemenin" yapısındaki her şeye ortak muhalefet sonucunu doğurdu. Belirtildiği gibi, bu eğilim en açık ifadesini,"doğa bilimleriyle" insan eylemini ve kültürünü konu edinen disiplinlerin arasında ortaya çıkan apaçık yöntem bilimsel farklılıklarda buldu.[5]

İkincisi, *genel* analitik teori, bu itiraz edilebilir pozitivist görüşlerle– dolayısıyla, doğal olmayan bilimlerin amaçları doğrultusunda reddetme eğilimiyle- bağdaştırıldı. Belki bunun en net ifadesi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Almanların klasik iktisada, genelde verilen adıyla *Smithianismus*'a, neredeyse evrensel düşmanlığıydı.

Bu görüş ayrılığının yöntem bilimde belki en derin temeli, iki büyük düşünce geleneğinin ortak ampirizminde yatar. Bu görüş ayrılığı sürüp gittiği sürece, bu ikisi aynı somut konuya uygulanmaya çalışılırsa birbiriyle bağdaşmaz. Görüş ayrılığından kaçınmanın tek yolu, doğa bilimleriyle toplumsal-kültürel bilimler arasında Almanların yaptıkları alışıldık ayrım gibi, bunların uygulama alanlarını birbirinden kesinlikle ayrı tutmaktır.

---

4 Bu iki yolun sonunda analizi içermesi şimdilik göz ardı edilebilecek bir olgudur.

5 Bu konuda en önde gelen adlar W. Windelband, H. Rickert ve W. Dilthey'dir.

Ampirizm her iki gelenekte ortak olsa da, iki örnekte de aynı şey olmadığını anlamak önemlidir. Pozitivist ampirizm, Profesör Cohen'in ifadesini kullanırsak[6] çoğunlukla teorik sistemlerin "maddeleştirilmesi" ya da Profesör Whitehead'in ifadesini kullanırsak "yanlış yere oturtulan somutluğun yol açtığı yanılma" meselesidir. Başlangıç noktası, belli miktarda olgu açısından işe yarayan genel bir analitik şemaya sahip olmaktır. Yöntem bilim açısından, bu koşulun, somut gerçekliğin bütün bilimsel amaçlara yetecek düzeyde kavramsal şemaya "yansıtıldığı" anlamına geldiği yorumu yapıldı. Kaçınılmaz olarak bu, determinizmin içeriminî beraberinde getirdi. Mantık açısından kapalı teori sistemi, ampirik yorumda ampirik açıdan kapalı sistem haline gelir. İster klasik mekanik bilimi olsun, ister klasik iktisat sistemi olsun, içeriğine bakılmaksızın bu geçerlidir.

Determinizm sorunu, Kantçı arka plan çerçevesinde gayet anlaşılabilir bir biçimde, görüş ayrılığının odak noktalarından biri oldu. Deterministi içerimin, genel analitik şemanın yanlış yere oturtulan somutluk safsatası düzeltilerek üstesinden gelinebilen somut gerçeklikle genel analitik şemanınsağlıksız bir yöntem bilim yoluyla ilişkilendirildiğine işaret etmesini, idealist cephekabul etmedi. Buna karşılık, ampirik yorum sorgusuz sualsiz kabul edildi. İnsan eyleminin bu anlamda mekaniğin kurallarına göre belirlenemediği, temel bir olgu olarak aynı ölçüde kabul edildiği için, hiçbir genel analitik sistem teorisinin bu somut konuya herhangi bir yolla uygulanamadığı sonucu çıkarıldı. İnsanın özgürlüğünün doğal sonucu, her insani olayın "tinselliği" nedeniyle benzersiz bireyselliği oldu.

Sonuçta, "idealist ampirizm" analitik teori sistemlerinin determinist maddeleştirilmesi haline getirilmedi ama her insani şeyin somut benzersizliği ve bireyselliği adına bunun gibi her teorinin reddini içerdi. Bu anlamda Alman toplumsal düşüncesinin hâkim eğilimi idealist temelde "tarihçilik" oldu. Bilim anlayışının genel analitik düzeyi a priori dışlandığından, insani şeyler ancak özgül bir tarihsel vakanın somut bireyselliği açısından anlaşılabilir. Her önemli şeyin sınırlı sayıda örnekten öğrenilememesi ama her birinin kendiliğinden ve kendisi için öğrenilmesi gerektiği doğal bir sonuçtur. Tarih, bilginin tamlığına götüren zorunlu yoldur.

Bu eğilimin başlıca iki yöne gittiği daha önce belirtildi. Bunlardan biri, yöntem bilimde en çarpıcı ifadesini belki Ranke'nin ünlü, "Tarihçinin işi, tarihsel sürecin ayrıntısıyla kendi adına somut şekilde

---

6 Karş. MORRIS R. COHEN, *Reason and Nature*, s. 224-228, 386-392.

ilgilenmektir"sözünde bulan, XIX. yüzyıl Alman düşüncesinin iz bırakan yapısıdır. Alman tarih akademisyenliğinin farklı birçok alanda ortaya koyduğu neredeyse her anıtsal eserin başlıca unsurunu bu oluşturdu ve böylece, on dokuzuncu yüzyılda büyük entelektüel akımlardan birinin oluşumunun başlıca güdülenimi haline geldi. Ne var ki bunun toplumsal konularda bir teori okulu yarattığı,yöntem bilim açısından pek söylenemez (daha çok, genel bir olumsuzlama teorisi ortaya koydu).[7]

Ama bunun idealist toplumsal düşüncenin tek, hatta üstün bir eğilimi olarak kalamamasının çok iyi nedenleri vardı. Kant'ın, idealizmine rağmen, özellikle düşüncesinin etik yönünde bazı güçlü "bireyci" unsurlar vardı. Kantçı anlamdaki göreli bireyciliğiyle bunun, tikel insan bireyin benzersizliğini ve insanın tikel edimlerinin koşullarca belirlenmesinden özgür olduğunu vurgulayarak, Kantçıları insan eylemini belli bir "tikelci" tarzda ele almaya hazırladığı kanısına varılabilir. Fichte, düşüncesinin bir evresinde bu idealizm dalının belki zirvesini temsil ederken, çok daha etkili olan Hegelci dal farklı bir yöne gitti. Kant'ın büyük "öznelliği" karşısında, idealist felsefede "nesnellik" unsurunu[8] vurguladı. İnsan ilişkilerine uygulandığında bu bir tür "yayılma" teorisine öncülük etti. Birey insanın edimi ya da eylem karmaşası, kendiliğinden ve kendisi için ele alınacağına, bu niteliği aynı bireyin ve başka bireylerin başka birçok edimiyle paylaşan bir "ruhu" (*Geist*) ifade etme tarzı olarak yorumlama eğilimi gösterildi. Dolayısıyla, Hegel için insanlık tarihi, tek bir *Weltgeist*'*'in "nesnelleştirilmesi" süreciydi.

Bu eğilimin sonucu, insanın faaliyetlerini kapsamlı "kolektif" ya da "totallik örüntüleriyle" bağlantılı şekilde düzenlemek oldu. Tarihe dikkat edilirken tek tek olaylara ya da edimlere odaklanılmadı, bunların birliğini sağlayan *Geist*'a odaklanıldı.

Yine de "tarihsel düşünce" eğilimi bu koşullarda bozulmadan kaldı. Farklı ampirik verilerin altında toplandığı birleştirici kavram, pozitivist gelenekteki gibi genel "yasa" ya da analitik unsur kavramı değildi, diğer hepsinden açıkça farklı ve onlarla ölçülemeyen özgül bir kültürel totallik, oldukça tikel, benzersiz *Geist*'tı. İdealist temele dayanan Alman toplum

---

7 Schmoller'la Carl Menger arasındaki ünlü *Methodenstreit*'a özel bir çarpıcılıkla üzerinde durulduğu gibi.

8 Almanca terim *objectiver Geist*'tır. Bu unsur Kant'ta vardır ama nispeten farklı bir vurgu konumundadır.

* *Weltgeist*: Dünya ruhu.- ç.n.

teorisinin ana eğilimi, tarihteki benzersiz kültür sistemlerinin önemine yaptığı bu vurguda ve bu sistemlerle ilgili bütün ampirik verileri ele alma eğilimindegörülür.

Bu eğilimin geliştiği farklı alanlar burada ayrıntısına inilmeyecek kadar çok sayıda ve karmaşıktır. Tarih dışında belki ilk dikkati çeken, bu tarihsel yöntemi hukuk sistemlerine, özellikle Roma hukukuna uygulayan Savigny'yle başlayan ünlü tarih okulunun hukuk bilimidir. Romalı hukukçular gibi, bunu evrensel doğal bir "nedenle" bağlantılı ele almak yerine, sınırlı sayıda ilkeyle formülleştirilebilen belli bir *Geist*'ı ifade eden, kendi kendine yeten bir sistem olarak gördüler.[9] Ama bu sistem diğer hukuk sistemlerinden, örneğin, Alman yasasından radikal bir biçimde farklıydı.

Alman tarihsel iktisat okulunun özellikle ilk evresinde benzer bir akım vardı.[10] Klasik iktisadın, savunucularının iddia ettikleri gibi, iktisadi yaşamda tümel uygulanabilen bir dizi ilke oluşturmadığına, daha çok, tikel *Geist*'ı, liberalizmi, bireyciliği, ticaret anlayışını, *Manchestertum*'u* ifade ettiğine inanıyorlardı. Sonuçta bunun yararı, söz konusu tikel "ruhun" hâkim olduğu yerdeki toplumsal koşullarla sınırlı olması, genele uygulanmamasıdır. Ortaçağdaki gibi alternatif iktisat sistemlerinden farklı bir çözüm bulma çabası...

Hegelci tarzda, bu "tarihçiliğin" arka planında, tarihsel uygulamada insan yaşamıyla tarihin bir bütün halinde birleştirildiği bir anlayışı gerekli bulan katı bir tekçi idealizm vardı. Bu son birleştirilmeyle tarihin tikel çağlarının ve kültürlerinin tarihte benzersizliği arasındaki köprüyü, *Weltgeist*'in "kendini gerçekleştirme" evrelerinin niteliksel farklarına yer veren "diyalektik" sağlıyordu, her evre bazı açılardan kendinden öncekinin antitezini oluşturuyordu.

Ancak bu akım bir anlamda, bir "pozitivist" eleştiri evresinden de geçti. Hegel'in modeline dayanan büyük spekülatif yapılandırmalara karşı kuşkucu bir tutum haline geldi. Ne var ki çoğu zamanki gibi bu eleştiri, düşünce sisteminin sadece bazı unsurlarına saldırdı, diğerlerine dokunmadı. Bu tikel örnekte, aslında saldırılan, kültürlerin arasındaki yapısal ilke-

---

9 Karş. Jhering'in eserinde bu adın açıkça kabul edilmesi: *Der Geist des römischen Rechts.*

10 Bkz. örn. Gierke'nin büyük eseri *Das deutsche genossenschaftsrecht.*

* Manchestertum: 1838 yılında Manchesterli iki işadamı Richard Cobden ve John Bright'ın, İngiltere'de tarımın mahil yasasıyla korunmasına karşı çıkarak kurdukları derneğin üyeleri. Manchestertum bir iktisat okulundan çok, Manchesterli işadamlarının ve politikacıların kurduğu bir okul kabul edilir.- ç.n.

nin sürekliliğiydi. Ama altta yatan düşünce tarzı, yani *Geist* kavramıyla ve onunla bağdaştırılan benzersiz "sistemle" ilgili verileri düzenleme çabası rahatça devam etti. Sonuçta, tikel tarih çağları ya da "ruhları" bağlantısız bir durumda *Nebeneinander** kalır. Bireyin benzersizliği dogması, diğerleriyle bütün teorik bağlantıyı koparacak bir noktaya kadar getirilir. Hegel'in modeline dayanan diyalektik evrim teorisinin yerine eksiksiz bir tarihsel görelilik ortaya çıkar. Tarih bu benzersiz ve aslında birbiriyle bağlantısız sistemler silsilesi haline gelir. Ampirik düzlemde, bu görelilik görüşünün ilk temsilcilerinden biri Dilthey'dir.[11] *Wissenssoziologie*** adıyla bilinen yakın zamandaki bir akım, onun zamanından başlayarak aynı eğilimi daha da ileriye, yani epistemolojik düzleme taşıdı.[12]

Daha önce belirtildiği gibi, bütünün böyle vurgulanması, yani kültür sisteminin totalliği, pozitivist geleneğin kavramsal yapılarına özgü analitik teori tipinin reddini içermiştir. İki tarafın da uyuşmazlığına işaret eden hâkim ruh durumu sadece bu reddin yoğunlaşmasına yaramıştır, çünkü hem bu teorilerin, örneğin, klasik iktisat teorilerinin bazı somut olguların hakkını veremediği, hem de bunların önemli ve geçerli bir şekilde düzeltilmesinin, kültürel totalliğin bakış açısından, söz konusu fenomenlerin incelenmesiyle yapılabileceği tartışılmaz bir doğrudur.[13] Dolayısıyla, hâkim Alman görüşü, ampirik gerekçeden tamamıyla yoksun olmaktan çok uzaktı.

Aynı zamanda, genel analitik kavramların ve buna bağlı olarak organik totalliğin vurgulanmasının böyle reddedilmesi, analitik teoriyle ilgilenenlerin bakış açısından, Alman teorisinihayli kuşkulu yöntem bilim yollarına zorladı. Zira bir yandan, Alman ampirizminin gerektirdiği bir dal olarak bilim, farklı bireysel olguların ve fenomenlerin -tikel edimlerin ve olayların- münferit gözlemiyle sınırlanamazdı. Aynı zamanda, farklı tikel gözlemleri düzenleyecek ve bilimsel anlamını değerlendirecek genel bir analitik teori yoktu. Sonuçta, genelde anlaşıldığı gibi, bilim repertuarında

---

* *Nebeneinander*: Birbirine paralel, yan yana.- ç.n.

11 Spengler de bu görüşün daha radikal örneklerinden birini verir.

** *Wissenssoziologie*: Bilgi sosyolojisi.- ç.n.

12 En tanınmış temsilcisi belki Karl Mannheim'dır. *Karş.* Louis Wirth & Edward Shills'in *Ideology and Utopia* adıyla çevirdikleri *Ideologie und Utopie*'si. Akımın literatüründen daha geniş bir şeması için bkz. E. Grünwald, *DasProblem der Soziologie des Wissens*.

13 Yukarıdaki analizden anlaşılacağı gibi, bunun başlıca nedeni, fenomenlerin aslında "organik" olmasıdır. Bu, yararcı ve pozitivist sosyal teorilerin "atomcu" eğilimlerinin karartığı bir olgudur.

az yeri olan bir bilgi kaynağını -alışıldık işlevsel anlamda ne "gözlemlenen" ne de sıradan teorik süreçlerle oluşturulan bütünlerin özgün yapıları için bir tür "sezgiyi"- kabul etme zorunluluğu vardı.[14]

Yöntem bilim konusunda görüş ayrılığı giderek uzlaşılmaz bir hal alırken, pozitivist düşünce de giderek açıkça "mekanik" ve "atomcu" oldu, aslında bu belirgin özellikler yöntem bilim tarihinin büyük bölümüne fazlasıyla damga vurdu. Almanlar "aydınlanma", faydacılık, pozitivizm, akılcılık fikirlerini bu koşullarda basmakalıp eleştirdiler. Bunun karşısına "organik" görüşün şu ya da bu versiyonu çıkarıldı. Almanya XIX. yüzyılın tamamından günümüze kadar "organik" toplumsal teorinin rakipsiz yuvası oldu.

Gelgelelim, "mekanik", "atomcu" ya da "bireyci" ve "organik" ikilik son derece genel ve formel terimlerle belirtilmektedir. İkilik, parçaların ya da birimlerin bütünle en formel genel ilişkisini belirtmekten ibarettir. Gelişimi sırasında Alman düşüncesinin neyi kapsadığının daha özgül bir açıklaması yavaş yavaş ortaya çıktı.

Alman idealizmiyle Batı Avrupa pozitivizmi arasındaki sorunlar yukarıdaki formel anlamında sadece yöntem bilimden ibaret değildi. Bunlar, insan eylemini açıklarken kullanılan tözel etkenlerin farklarıyla ilgiliydi. Özgün Kantçı ikicilik bir yanda "doğa", fenomenler, determinizm alanıyla; öbür yanda özgürlük, fikirler, *Geist* alanı arasında kesin bir ayırım yaptı. Alman toplumsal düşüncesinin ana çizgisi son söz edilen alanla ilgilendi. Bu, onun "organikçiliğinin" aslında biyolojik analoji meselesi olmadığı, kimi zaman böyle görünse de, bu anlamda ideal alanda bulunduğu anlamına gelir.

Bu durumda temel "gerçeklik", yani insanın yaşamını ve eylemini belirleyen etkenler, bu düzeyde bulunma eğilimindedir. Ancak gerçekliğin bu düzeniyle pozitivist düşüncenin ele aldığı ya da Kant'ın fenomenler dünyasında belirttiği arasında radikal bir ayrım vardır. Son sözü edilen, birbirleriyle işlevsel ya da nedensel bağlantılı unsurlar karmaşasıdır. Bu anlayış en azından *zaman* süreci postulatını içerir, zira altta yatan her nedensel ilişki anlayışı bir değişim anlayışıdır. Birinin değişmesi diğerinin de değişmesine bir derece neden olursa, iki varlık arasında nedensel bir ilişki vardır demektir. Bu bağlamda değişme, kuşkusuz bir zaman sürecine işaret eder.

---

14 Sonuçta "katılaşmış bilimsel" kanıdın tarihsel tikelliğe kaçma eğilimi yukarıda belirtilmiştir. Schmoller çarpıcı bir örnektir.

Öte yandan, "ideal gerçeklik" birbiriyle karşılıklı ilişkili -sonuçta bir "sistem" oluşturan unsurlar karmaşasına işaret eder ama bu ilişki tarzının karakteri nedensel olandan radikal bir biçimde farklıdır- "anlamlar karmaşasıdır".[15] Dolayısıyla, bilimsel teori, birbiriyle *mantık* ilişkisi bulunan önermeler karmaşası ya da sistemidir.[16] Aynı şekilde, sanatsal "biçim", unsurların yapısından oluşur, örneğin; senfonide sesler birbiriyle mantıklı değil, "anlamlı" birleşir. Profesör Köhler'in terimini kullanırsak,[17] belli bir karşılıklı "gereklilik" vardır, öyle ki "yanlış" bir nota çalındığında fark etmeknasıl mümkünse teoride de mantık yanlışı çok bellidir.

Sistemin unsurlarının bu anlamlı ilişkileri başka bir şey olabilirse de, nedensel ilişkiler değildir. Bunu ortaya koyarken iki koşula dikkat edilebilir. Önce, zamanla ilişki temelde farklıdır. Mantık ilişkileri, sanat eserinin biçimi gibi zamandan bağımsızdır. Bu, bir anlamda böyle sistemlerin zamanda -yaratıldıkları zaman-[18] başlamadığını söylemek değildir. Müzikte ya da şiirdeki gibi, zamanın da somut sembolik ifade biçimiyle ilgisi yoktur, anlamına da gelmez bu. Anlamlar sisteminin "özde" zamanın dışında olduğu anlamına gelir. Sistemin unsurları arasındaki ilişkiler geçici bir sürecin değil, radikal bir biçimde farklı bir düzenin ilişkileridir.[19]

İkincisi, eylemle ilişki bütünüyle farklıdır. Uzun uzadıya belirtildiği gibi, koşullanmanın ve yöntemin oynadığı rolde nedensel ilişkiler rasyonel eylemle ilgilidir. Aktör, durumunun unsurları arasındaki nedensel ilişkiler varlığını sürdürdüğü ölçüde, belli bir durumda sonuca ulaşmasının, bu ilişkileri "hesaba katmasına" bağlı olmasıyla "koşullanır". Öte yandan, anlamlı ilişkiler, eylemi bir anlamda koşullar[20] ama aynı anlamda değil. Bu

---

15 Anlatan Almanca terim *sinnzusammenhang*.

16 Bunları tartışırken iki söylem düzeyini, yani "özünde" ideal sistemle bunun eylemle ilişkilerini birbirinden ayrı tutmak hem önemli hem de güçtür. Dolayısıyla, birinci anlamda, bir bilimsel teori sisteminin bir önermesinin değişmesi, aynı sistemin diğer önermelerinin de değişmesine neden olur. Ama mantık anlamında "kaçınılmaz" içerimler varsa da gerçek dünyada bunları harekete geçirmek kaçınılmaz değildir. Doğru mantık faile sorunsal olana uyan bir normu belirtir.

17 WOLFGANG KÖHLER, William James'in Harvard Üniversitesi'nde verdiği (yayımlanmamış) derslerden.

18 Yani eylemle ilişkilerinde.

19 "Aynı" anlamların, biri geçici bir düzen gerektiren, diğeri gerektirmeyen farklı iki sembolik kanalla ifade edilebilmesi bunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Euripides'in oyunlarıyla Phidias'in heykellerinin genel hatlarıyla aynı şeyleri ifade ettiği söylenebilir.

20 Yani eylemde "bir değişiklik yaratır".

ilişkilerin rolü normatiftir. Eylemin yönlendirildiği idealin çeşitli unsurları ve yüzleri arasındaki ilişkileri ifade eder. Teorisyen, örneğin bir teorinin ayrıntılarına inerken, durumunun koşullarında mantık hatası yapmasını önleyecek hiçbir şey yoktur. Onu önleyen daha çok, eylemini mantık açısından doğru olana uydurma çabasıdır. Aynı şekilde, bir müzik motifi çalarken, piyanistin "yanlış" bir notaya basması nesnel olarak pekâlâ mümkündür. Bu, müziğin biçiminin normatif gerekliliğine uymamak olacağındanbunu yapmaktan sakınır.

Eylemin bu analizi sırasında, başka analizler ne gösterirse göstersin, "ideal" unsurların, deneyimin mekân ve zaman yönleriyle en az iki ilişkitarzının eylem için anlamlı olduğu daha önce ortaya çıkmıştı. Yani normatif unsurlar, birincisi içsel bağlamda, ikincisi sembolik ilişkinin koşulu olarak, eylem ve düşünceyle ilgili olabilir.

Birinci ilişki, pozitivist düşünce tarzına en yakın ilişkidir, çünkü düşünce süreçlerinde bilimsel yöntem bilimin unsurları, özellikle de mantık unsurları böyle bir norm oluşturduğundan ve bu çalışmanın bütününde kullanılan anlamda eylem rasyonel olduğu ölçüde, aynı unsurlar sadece düşünce için değil, eylem için de normatiftir. Ya da daha iyisi, bilgiye ulaşma süreci olarak düşünülürse, düşünce, mantık normlarına yöneltilen daha geniş bir eylemler kategorisinin konusudur. Bu bağlamda, eylemin anlamlı unsurları iradeci eylem teorisinin terimleriyle, nedensel anlam kazanır, zira eylem süreçlerinin ancak böyle normlara yöneldiğindekoşullarından bir ölçüde bağımsız olduğu düşünülebilir.

İkinci ilişki tarzı, yani sembolik tarz, özellikle Durkheim'ın dini ele alışıyla bağlantılı olarak ön plana çıkmıştır. Tikel sembolle anlamı arasındaki içsel ilişki kutbun en ucunda biter; ilişki, kuşkusuz durumun normatif olmayan unsurlarıyla norm arasındaki ilişki değildir. Bu bağlamda her tür mekân-zaman fenomeni, içsel özellikleri ve nedensel ilişkileri açısından yorumlanamaz, anlamların ya da anlam sistemlerinin sembolik ifadeleri olarak yorumlanabilir. Fenomenler bu bağlamda yorumlandığında bu, doğa bilimlerinin nedensel açıklamasından bütünüyle vazgeçildiği anlamına gelir.

Zira tikel bir sembolle anlamı arasındaki ilişki nedensel anlamda her zaman rastlantıya bağlıdır. "Dil" bilindiğinde, yani kapıyı açacak anahtar edinildiğinde öğrenilebilir ancak bu. Sembollerin ve anlamlarının tek ortak içsel unsuru düzen unsurudur. Bu, tikel sembolleri tek tek inceleyerek

asla anlaşılamaz, ancak sistemlerin karşılıklı ilişkilerinden anlaşılabilir.[21] Bu olgu kuşkusuz, Alman toplumsal düşüncesinin "organikçiliğinin", somut bütünü analizle parçalara ayırma çabasına düşmanlığının temel nedenlerinden birini oluşturur. İdealin ya da anlamlının mekân-zamanla ilişkisinin ikitarzı, yine de semboliği normatiften üstün tutma eğilimiyle idealist toplumsal düşüncede önemli rol oynar.

Nedensel ve anlamlı ilişkiler arasındaki bu temel fark zaman içinde yöntem bilim terimleri kapsamına alındı. Doğa bilimlerinin analitik yöntemlerinden farklı olarak, "Kültür" bilimlerininkine özel olarak *Verstehen** adı verildi. Herkesten çok belki Dilthey'e borçlu olunan bu zor kavramın şimdiki amaçlar doğrultusunda en önemli anlamı sembolik ilişkiler anlayışına atıfta bulunmasıdır. Varlık, *Sinn'in*** kazandığı anlamlı ilişkiler sisteminde yer verildiğinde anlaşılır. Bu başlı başına bir ideal varlıksa, örneğin, bir önermeyse bu, doğrudan meydana gelir. İdeal varlık değil de, daha çok mekânsal-zamansal bir nesne ya da olaysa, *Verstehen* yöntemi bir adım daha atılmasını gerektirir. Sembolik yorum bu varlığa, böyle bir ideal sistemle uyumunu sağlayan bir anlam vermelidir.

---

21 Burada bile "anahtar" gerekmesi arkeologların yazıtlardan edindikleri deneyimi çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Roseta taşının keşfinden önce Mısır hiyeroglifleri uzun zamandır biliniyordu. Fiziksel özelliklerinde hiçbir sır yoktur: bu bakımdan, bildiklerimize önemli bir şey eklenmemiştir. Gereken, bu sembollerin bilinen bir dile – Yunancaya- çevrilmesinin sağladığı anlamlarıydı. Böyle bir anahtar olmadığı için Minos ve Maya yazıtları gibi birçok yazıt hâlâ çözülmemiştir.

* *Verstehen*: "Weber'in kullanımında bu teknik bir terim olup, gerek Almancada gerekse İngilizcede günlük dilde verilenden belirgin ölçüde daha dar bir anlam taşımaktadır. Bu çalışmada asıl olarak anlattığı şey, edimcilerin 'düşünsel durumları'nın gözlemlenip kuramsal yorumunun yapılmasıdır. Ama mantıksal ya da başka tür simge dizgelerinin anlamını, genellikle bir zihince ya da herhangi akıllı bir varlıkça "amaçlanmış" olduğu düşünülen bir anlamı kavrayacak ölçüde genişleyebilir de. Bu kavramla ilgili en önemli şey, çevirmene göre, olaylar bu teknik anlamda "anlaşıldıkları" ölçüde, ilgili olguların belli bir bakış-çerçevesinde, 'eylem' bakış çerçevesinde sunulup çözümlenmek oluşudur. Buradaki amaçlar için bu bakış-çerçevesinin en önemli yönü 'öznel' kategoriler kullanmasıdır. Önemli olan, böyle kategorilerin işlemsel uygulanabilirliğidir, edimcinin kendisine bağlanan anlamların bilincinde olup olmadığına ya da belli bir eylem dizisinin yine alışılmış anlamında 'amaçlanmış' olmadığına ilişkin görgül sağduyu sorusu değildir (T[alcott] P[arsons]", Max Weber, *Toplumsal ve EkonomikÖrgütlenme Kuramı*, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 9-10, dn. 2.-ç.n.

** *"Sinn"* terimi genellikle "anlam' olarak çevrilmiştir".Max Weber, *Toplumsal ve EkonomikÖrgütlenme Kuramı*, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 11, dn. 3.-ç.n.

Görüleceği gibi, özellikle Weber'in başvurduğu biçimiyle bu düşünceler *Verstehen* kavramını asla bütünüyle ele almaz. Başka bir temel veçhe "öznel" fenomenlere atıfur. "Anlamların" bir şekilde mekân-zamanda ampirik bir "var olusa" sahip olduğu söylenebildiği için, bu var oluş "zihindedir".[22] Bir yanda bu gibi anlamlı ilişkilerin anlaşılmasıyla, öte yanda eylemin öznel veçhesinin incelenmesi arasında kuşkusuz son derece yakın bir ilişki vardır. Burada bu ilişkiye sadece atıfta bulunulmaktadır. Weber'le bağlantılı olarak oldukça uzun tartışılacaktır.

Gelgelelim Alman idealist toplumsal düşüncesinin ana çizgisinin yukarıdaki yorumu doğruysa bu düşünceyle pozitivist temeldeki düşünce arasındaki kronik görüş ayrılığı şaşırtıcı değildir. Mekanikliğin, bireyciliğin, atomculuğun karşısına organikçiliği, birey insan dâhil, birimin bütüne bağlılığını çıkardı. Tikel örneklere genel yasa ya da ilke örnekleri diye bakan alan araştırmasının gereken sürekliliğinin karşısında, araştırdığı fenomenlerin nitel bireyselliğinin indirgenemezliğini vurguladı, geniş kapsamlı bir tarihsel görelilik sonucuna vardı.

Ama bu farkların altında yine de daha temel bir fark yatar. Pozitivist düşünce, çabalarını her zaman fenomenlerin içsel nedensel ilişkilerini meydana çıkarmaya, idealist düşünce ise anlam ilişkilerini, yani *Sinnzusammenhang*'ı kestirmeye yönlendirdi. Bu farkla yöntem farkı ortadan kalktı. Bir yanda nedensel teorik açıklama, öte yanda anlamları yorumlanacak alandaki sembollerin somut olgularında görülen anlamın yorumu, yani *Sinndeutung*. Toplumsal fenomenlerin düzeni ve sistemi nedensel değildir, anlamlıdır.[23]

İki geleneğin de belirgin özelliği olan ampirist önyargı göz önüne alındığında karşılıklı saldırganlık kaçınılmazdı. Pozitivist, görünürde anlamlı

---

22 Ya da bir anlamı olduğundan, kavrayan bir zihni anıştıran "semboller kapsamına alınır". Keza başka bir yön, eylem ve eylem güdüleniminin normatif unsurlarla ilişkisine dair öznel anlayıştır. Aş. bkz. Kıs. XVI., s. 682.

* *Verstehen*: "Anlama düzeyinde uyumlu bir bütünlük oluşturan birçok öğenin varlığını anlatır. Bu öğeler arasında, mantıksal tutarlılık, biçemin güzelduyusal uyumu ya da araçların amaçlarla uyumlu olması gibi birçok anlamlı ilişki biçimi olanaklıdır. Ama yine de *Sinnzusammenhang*, nedensel olarak karşılıklı bağımlılık içinde bulunan bir öğeler dizgesinden ayırt edilmelidir. Bunu, İngilizcede her zaman uygun düşecek bir tek sözcükle karşılayamıyoruz. Kullanıldığı bağlama göre "anlam bağlamı", "anlam bütünlüğü" ya da kimi kez de "anlamlı dizge" olarak çevrilmiştir. (T[alcott] P[arsons])." Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 19, dn. 13.- ç.n.

23 İngilizcede bu terim biraz tuhaf gelmektedir ama anlaşılan, Almanca *sinnvoll*'ün ve bu tür çeşitli kelimelerin eldeki en iyi çevirisi budur.

sistemleri nedensel bir temele "indirgemek", nedensel analizlerini entelektüel açıdan anlaşılabilir olan bütün ilişkileri kapsar duruma getirmek için bıkıp usanmadan çalışıyor; öte yandan idealist de aynı inatla nedensel ilişkileri anlamlı sistemlerin içine almaya çalışıyordu. İkisinin de kendi yöntem bilim ilkelerine, en azından insanlarla ilgili bilinebilenlere bütün alanı kapsatma çabası emperyalistti.

Bu çalışmanın başında uzun bir analizle, eylem teorisinin bütünüyle pozitivist versiyonunun bazı temel güçlükleri ortaya koyulmaya, pozitivist eylem teorisinin bu güçlükleri ne ölçüde içerdiği ve bu yolla, en azından kısmen idealist yönde giderek katı pozitivist temelin ötesine geçtiği gösterilmeye çalışıldı. Bu bölümün görevi tersine bir süreç izlemek, bütünüyle idealist bir konumun doğasında bulunan güçlüklerin bazılarına ve pozitivist unsurların idealist geleneğe nasıl girdiğine işaret etmek olacaktır. Ancak bu sadece, hem pozitivist hem de idealist konumların bazı gerekçelerinin olduğunu ve her birinin tanınacağı bir alanın bulunduğunu söylemek olmayacaktır. Tersine, böyle bir eklektizmin ötesine geçmek, ikisinin arasındaki ilişkinin özgül tarzlarını en azından ana hatlarıyla açıklamaya çalışmak gerekir. İradeci eylem teorisi bu bağlamda merkezi öneme sahip bir yer edinir. İki geleneğin görünüşte uzlaşmayan farkları arasında, bir anlamda "iki dünyayı en iyi şekilde kullanma" imkânı sağlayan bir köprü oluşturur.[24]

"Anlam sistemleri" ya da "anlamlı karmaşalar" kategorisinin homojen olmadığını, birtakım farklı tipler içerdiğini söylemek neredeyse gereksizdir. Bu çalışmanın hiçbir yerinde, kapsamlı bir sınıflandırmayla sonuçlanabilen eksiksiz bir analiz çabasına girmek amaçlanmamaktadır. Yine de bu tartışmanın genel teorik çerçevesinde doğal olarak meydana çıkan bazı ayrımlar daha sonra daha tam bir formül haline getirilecektir. Ne var ki bu noktada bir olgu belirtilmeli ve önemi önerilmelidir. Pozitivist gelenekte, yani bilimsel teoride, böyle bir anlam karmaşası tipi olağanüstü önemliydi. Pareto'nun çalışmasının yukarıdaki analizinin en önemli sonucu, bununla eylem için de hayli önemli olan başka bir tipin, yani değer fikirlerinin arasında net bir ayrım yapmak oldu.

İdealist gelenek insan eylemiyle ilgilendiğinden, başlıca vurgunun ikinci söz edilene yapılması rastlantı sonucu değildir. Çeşitli okullar

---

24 Burada ortaya koyulan görüşte eylemin bire bir, insan deneyiminde, nedensel işlevsel ve sembolik anlamlı unsurlar arasındaki eklemlenme noktası olduğu okura açıklanmalıdır. Sonuçta, ikisinden birine özel bir geçerlilik veren dogmatizm bu alana uymaz.

Volkgeist'ın ya da başka bir *Geist*'ınanaliz edilecek somut eylem sisteminin ya da ilişkilerin asıl belirleyicisi olduğunu düşünmüş olsa da, içeriğinin genelde normatif değer fikirlerinden, insan eylemlerinin ve ilişkilerinin nasıl *olacağına* dair bir dizi anlayıştan ibaret olduğu görülecektir. Dahası, tarihsel örneklerinedimsel ele alınmasının, bu değer sistemlerinin, hepsi bilimsel teorilere tam zıt olan dinsel ve metafizik fikirlerle sanat üslupları gibi diğer anlam sistemlerine yakın benzerliğini ortaya koyduğu görülecektir.

Bu temel ayrımın önemi Durkheim tartışmasında zaten yorumlanmıştır. Bilimsel teoriler, gerçekliğin nedensel ve anlamlı unsurları arasında en yakın bağlantıyı oluşturur, çünkü bu gibi teoriler anlam sistemleridir. Sembolik atıflar ise içsel nedensel ilişki sistemleriyle ilgilidir. Bu, diğer anlam sistemi tipleri için aynı anlamda geçerli değildir. Aslında bunlar bir uçta sadece bilimsel teorilerden, diğer uçta içsel unsurların *ancak* sembolik önemde olduğu "saf ifade biçimlerine" kadar uzanan bir dizi halinde düzenlenebilir. Bazı sanat biçimi tipleri ikinci kategorinin en net örneğini oluşturur.

Kapitalizmin Sorunu

Buraya gelinceye kadar idealist gelenek tartışması, özgül alanlarda düşüncenin tikel gelişimlerine ancak yer yer atıfta bulunarak mantıklı basit bir özetle sınırlı tutuldu. Bu bölümü bitirmeden önce tikel bir tarihsel-teorik sorunun -kapitalizmin- gelişmesinin başlıca evreleri, hem yukarıda belirtilen tartışmadaki mantıklı ayrımların tikel bir konuyu kapsadığını göstermek için, hem de bu konu aşağıdaki iki bölümde ele alınacak Weber'in çalışmasının merkezinde yer alan ampirik odağı oluşturduğu için kabataslak ele alınacaktır.

Modern iktisat düzenini, tikel bir *Geist*'ı ifade eden benzersiz tarihsel ilişkiler sistemi olarak düşünme eğilimi, eski tarihsel iktisat okulunda zaten güçlüydü. Belirtildiği gibi, klasik iktisadın bu *Geist*'ın ifadesi olduğu, dolayısıyla, ancak bu tikel ilişkiler kümesine, yani "bireyci" düzen kümesine uygulanabildiği düşünülüyordu. Ama tarihsel temelde modern iktisadi düzen teorisini geliştiren en önemli düşünür açık arayla Marx'tı.[25] Almanya'da kapitalizm tartışmasının asıl odağını oluşturan Marx'ın sistemidir.

---

25 Bu tartışmanın amaçları doğrultusunda Marx'ın, Marxçı düşünceye özgül katkılarını Engels'inkilerden ayırmak gerekli değildir. Okur tercih ederse, aşağıdaki sayfalarda "Marx"ın yerine "Marx-Engels"i koyabilir.

Marx

Genellikle Marx'ın, bu gibi tarihsel iktisat okullarına mensup olduğu düşünülmez. Buradaki önemine gelince, doğrudan Hegel'in neslindendir. Hegel'in idealizmiyle Marx'ın materyalizmi arasındaki farkı kapsayan görüş ayrılığı her ne olursa olsun, bazı temel konularda Marx, Hegelci düşünce tarzını benimsedi. Hegel gibi o da, insan gelişimini belirli bir amaç doğrultusunda tek bir süreç olarak ifade eden bir felsefe tarihi geliştirdi, gerçi hedef de, sürecin karakteri de Hegel'in açıkladığından farklıydı. Ama pozitivist evrimcilerden farklı olarak, yine Hegel gibi süreci, devam eden tek bir çizgi halinde değil, her evrenin bir önceki evrede bazı açılardan niteliksel bir artış meydana getirdiği diyalektik olarak ifade etti. Yani, sürecin bütününde bir devamlılık varken, her evre, örgütlenme ilkesi diğerlerinden farklı olan ve silsilede kendinden öncekilerle doğrudan çatışan, iyice belirgin bir "sistem" oluşturur. Devam eden süreçte evrelerin sınırlandırılması rastlantıya bağlıyken, diyalektik süreçte böyle değildir.

Belirtildiği gibi,[26] Marx amaçları doğrultusunda klasik iktisat teorisinin ana çerçevesini benimsedi. Ama belirgin bir özellik olarak onu, toplumsal fenomenlerin iktisadi yönlerinin analitik teorisinden, genelde tikel bir iktisadi sistemin, yani kapitalist sistemin işlevinin ve gelişmesinin tarihsel teorisine dönüştürdü. Feodal ya da sosyalist gibi diğer sistemlerin hangi iktisat teorisini gerektirdiği konusunu Marx nispeten az aydınlatır. Ama buna karşın, kapitalist sistemin diyalektik süreçte hem evre hem de ilke olarak, öncelinden de varsayılan ardılından da kesinlikle farklı olduğu tamamıyla bellidir.

Marx'ın sorgulamadığı klasik iktisat teorisi ampirik temelde ortaya atılmıştı. Bu nedenle ister istemez-bazı modern yazarların "kurumsal" unsur diyecekleri- toplumsal örgütlenme unsurlarını içeriyordu. Ama Marx bunları vurgulamayı seçti, önde gelen klasik teorisyenlerden dikkat çekecek kadar farklı düşündü. Onların başlıca ilgi alanı, her biri tüketici piyasasına bitmiş mal üreten farklı bireylerin arasındaki gibi, iş bölümü ve mübadele fenomenleriydi; en azından başlıca kurumsal başlangıç noktası buydu. Marx kuşkusuz rakip üretim birimlerinin çoğulluğu anlayışını benimsedi ama Malthus ve Ricardo'daki güçlü önerilere karşın, teorik sonuçlarda yeni yoğunluk kazanan ve vurgulanan üretim biriminin içyapısına dikkatini verdi.

---

26 Bkz. Böl. III, s. 131.

Aslında kuşkusuz burada onu, Malthus'un, "toplumun işverenler ve emekçiler olarak sınıflara ayrılmasına" atıfta bulunması ilgilendiriyordu. Dolayısıyla, sistemin temel biriminin, yani kapitalist girişimin içinde çıkar çatışması vardı. Bu, sınıflar arasında iktidar ilişkisini içeren sınıf çatışmasıydı.

Dolayısıyla Marx için, kapitalist sistemin başlıca belirgin özelliği üretim biriminin örgütlenmesi temeline dayanan sınıf yapısıydı ve bütün evrimsel süreci sistemli bir biçimde birleştiren ilkeyi oluşturmak için kapitalist sistemin dışında genellediği ilke buydu. Öte yandan, her toplumsal sistemin belirgin özelliği özgül sınıf yapısıydı, her örnekte bu sınıf yapısı "üretim koşullarına" dayanıyordu. Her sisteme bir sınıf egemendir ama aynı zamanda sistem başka bir sınıfa gereksinim duyar ve kendi gelişirken onu yaratır, yeri gelince de yıkar. Dolayısıyla, bir yandan, evrim sürecinin dinamik unsurunu oluşturan ve bir sistemle önceli ya da ardılı arasında duruma göre görüş ayrılığı meydana getiren sınıf çatışmasıdır. "Ortodoks" iktisat teorisinin denkleştirici eğilimine karşılık, Marx'ın teorisine dinamik eğilimini veren, önceki tartışmadaki iktidar unsurunun bir biçimi olan bu unsurdur.

Marxçı anlamda *materyalizm*le ne denmek istendiği sorusuna yaklaşmak artık mümkündür. Kuşkusuz bu çalışma deneyimi, bir yazarı, döneminin düşüncesine polemik olan muhalefetiyle anlamaya çalışmak için her zaman yararlı olmuştur. Marx polemiklerinde, başlıca iki yönü, Hegel'in idealizmiyle ütopyacı sosyalistleri hedef alıyordu. Ama bu iki polemiğin içerimlerine girmeden önce, oldukça sık rastlanan bir yanlış anlama olanağını ortadan kaldırmak iyidir. Marx materyalizm kelimesini; toplumsal fenomenlerin nedenlerini, doğal kaynaklar gibi insan dışında bir çevrenin, biyolojik kalıtımın ya da ikisinin karışımının terimlerine indirgeme anlamında kullanmıyordu. Marx'ın teorisinin tarihsel özellikleri bu yoruma kesinlikle meydan vermez. Bu teoride doğal kaynakların kuşkusuz birinci derecede önemi vardır, tıpkı altında hangi ırk temeli yatarsa yatsın nasyonalizmde olduğu gibi... Ama iki örnekte de önem, bu unsurların tikel bir toplumsal örgütlenme biçimiyle ilgisinden kaynaklanır. Ancak bunlar toplumsal örgütlenmeyi açıklayamaz, çünkü kapitalist sistemin gelişme sürecinde bu etkenler *değişmemiştir*. Kapitalizmde insanların biyolojik gereksinimlerinden, biyolojik kalıtım yoluyla edindikleri özelliklerden ya da dış çevrelerinden bağımsız temel bir unsur vardır. Marxizm toplumsal bir öğretidir.

Marx, ünlü "Hegel tepetaklak duruyor"yorumunu yaptı ve Hegel'i düzeltti. Bu ne demektir? Tarihin dinamik güçleri, Hegelci anlamda sa-

dece *Geist*'ın içkin gelişiminde yoktur, farklı bir alanda, yani insanların "çıkarlarında" da vardır. Materyalizm burada idealizmin özgül Hegelci anlamından farklı anlaşılmalıdır. Bu haliyle bir tortu kategorisidir ve bilimsel materyalizmin ortak ifadesindeki aynı terimin Batı'daki hâkim anlamıyla bir tutulmamalıdır.

Marx için çok sık başvurulan konuyla ilgili diğer yakıştırma, yani *determinizm*, büyük ölçüde anlamını ütopyacı sosyalizmle farkından alır. Owen ve Fourier'in örnek gösterilebileceği ütopyacılar aslında, yukarıda radikal rasyonalist pozitivizm diye tartışılan[27] düşünce akımı evresine mensupturlar. Onların belirgin özellikleri, çağdaş toplumsal koşulların irrasyonelliklerine dayanarak, belli bir bireyin rastlantı sonucu içinde bulunduğu tikel bir durumdan bağımsız olarak, insanlara mutluluklarının "hakiki" koşullarını gösterecek aklın büyük gücüne besledikleri inançtı. Bu durumda toplumsal sistemi değiştirmek için gereken tek şey bireylerin "aklına" başvurmak, mevcut düzenin irrasyonelliğini ve önerilen alternatiflerin akılcılığını onlara göstermek olacaktı.

Marx, "çıkarlar" görüşüyle buna karşı çıktı. Marx pozitivist farklılığın radikal anti-entelektüalizmini önermez. Aslında bu görüşte olsaydı, klasik iktisat teorisini kabul edemezdi. Locke ya da Condercet'den çok Hobbes'u akla getiren daha sınırlı bir anlamda bile olsa, Marx'a göre insanlar rasyonel davranırlar. Ama belli bir somut durumda rasyonel davranırlar ya da böyle bir durumda rasyonel norm, bazı davranış çizgileri gerektirir, başkasına meydan vermez. İnsanlar, rasyonel davrandıkları için, içinde bulundukları durumların belirlediği "çıkarlarının" peşinden giderler.

Klasik iktisadın kavramsal çerçevesinin doğasında, işbölümünün olumlu çıkarlarını şiddetle vurgulamak vardı. Doğal durumla karşılaştırıldığında bu, doyuma ulaşmayı isteme adımını güven altına almanın daha etkili yoluydu. Rekabet mekanizması bu ışıkta daha çok, denetleme mekanizması ise daha az düşünülüyordu; ikincisi düşünüldüğünde bile, diğer her şeyden çok, muhtemel kötüye kullanımları denetim altına almak diye düşünülüyordu.

Marx, çıkarlar öğretisiyle sadece rekabeti değil, iktisadi düzenin bütün yapısını büyük bir denetleme mekanizması, yani zorlayıcı bir sistem haline getirdi. Marx'ın iktisadi determinizm anlayışının temel anlamı budur. Bu, psikolojik anti-rasyonalizm meselesi değildir, çok sayıda rasyonel edi-

---

27 Böl. III, s. 142-144.

min sonuçlarının totali meselesidir. Sistem bir yandan çok sayıda bireysel edimin sonucudur ama öte yandan, edimde bulunan her birey çıkarına ters düşerse onu belli tarzlarda edimde bulunmaya zorlayan tikel bir durum yaratır. Dolayısıyla Marx için, sömürünün suçlusu, ne işveren bireyin mantıksızlığı ne de sadece bencilliğiydi ama işveren ya davrandığı gibi davranması gereken bir konuma oturtuluyor ya da rekabet mücadelesinde saf dışı ediliyordu.[28]

Dolayısıyla, "liberal" teori asıl dikkatini bireyci düzenin üstün verimliliğine odaklarken, Marx onun zorlayıcı yönünü ve bu yolla sistemin bütün yapısını vurguladı. Sistemin kendi kendine çalıştığı düşünülürdü. Bireyler bir kez bu sisteme dâhil oldular mı belli durumlara oturtulurlar. Faaliyetleri, sistemi bir bütün halinde devam ettirecek ya da daha çok, evrimci bir rotada ileri götürecek, sonunda kendi kendini yok edip bitirecek bir şekilde "belirlenir".

Kapitalist sistemde bulunan tuhaf zorlanma biçimleri tümel değildir, tikel durumlarla, "üretim koşullarının" özgül birleşimiyle sınırlıdır. Feodalizmde, kapitalist girişimde emek sömürüsü, toplumun egemen özelliği değildir ve sosyalizmin gelişmesiyle ortadan kalkacaktır. Bu durumda Marxizmin temel sorusu, kapitalist determinizmle sonuçlanan bu durumu açıklayan etkenlerin neler olduğudur. Bu, materyalizm sorusunu yeniden gündeme getirir.

Terimin Marxçı anlamında materyalist görüşe göre, bir sistemde, örneğin, kapitalist sistemde zorlayıcı disiplin, önceki sistemin benzer zorlayıcı koşullarının oluşturduğu bir gelişmedir. Bu bakış açısından tarih, böyle determinist sistemlerin kesintisiz zincirinden oluşur. Bu sistemlerin birbirleriyle oransızlığının ve diyalektik süreçte itici dinamik güç olan sınıf çatışmasının derecesi her ne olursa olsun, nedensel bağlantı kesintisizdir ve kaçınılmaz olarak her sistem kendi "içkin" çökme süreciyle kümedeki ardılını doğurur. Doğal olarak bu anlayış, her şeyi devam ettiren ilk baştaki determinist üretim koşullarının durumu anlamında, özgün bir tarihsel unsura işaret eder.

Teorinin, determinizmin bireysel-psikolojik düzeyine dayanmadığı, toplumsal düzeye dayandığı bir kez daha vurgulanmalıdır. Durum, belli bir eylem biçimini dayatır; farklı bir durumda da her şey değişirdi. Marx'ın Batılı birçok eleştirmeni, onun tarihsel materyalizminin determinizmiyle

---

28 Marx'ın bu yönünün mükemmel bir tartışması Sombart'ın *Der proletarische Sozialismus*'unda bulunmaktadır.

aktif devrimci politikayı savunması arasında çözümsüz bir çelişki bulmayı düşündüler. Aslında Marx'ın materyalizmi bir tür pozitivizm olsaydı bulurlardı ama değildi. Materyalizm, her eylemin belli bir duruma bağlı olduğu sayısız rasyonel edimin *sonucundan* ortaya çıkar. Marx'ın klasik iktisatçılardan farkı sadece şudur: Öncelikle, dikkatini rasyonel süreçten bu sürecin rotasını dayatan duruma yöneltti. İkincisi, sınıf çatışmasıanlayışının[29] sağladığı dinamik unsurun yardımıyla klasik iktisatçıların görmediklerini, yani bu durumların temel karakterinin tarihsel değişime tabi olduğunu gördü. Böylece birinci öneme sahip bir tarihsel görelilik unsurunu ortaya attı.

Ama toplumsal nedensellik anlayışı temelde klasik iktisatçılarınki gibi kaldı; önceki tartışmanın terminolojisinde bu, tarih unsurunun eklenmesiyle temelde faydacıydı. Eylemin yolu ve koşulları, dolayısıyla, nihai amaçların rastlantısallığının karşılığı olan örtük varsayım düşüncesini onlarla paylaşır.

Marx, kendi kendini düzenleyen rekabetçi sistem anlayışı dâhil, klasik teorinin başlıca "iktisadi" unsurlarını benimsedi. Ama belirtildiği gibi, tikel bir toplumsal örgütlenme biçimine yaptığı vurguyla onlardan ayrılır. Nitekim klasik teorinin ana çerçevesinin merkezinde *bulunmayan* unsurlardan, teorinin dinamik bölümünden yararlandı. Bunların ne olduğunu belirtmek ilginçtir: Biri, sanayi teknolojisidir, gelişimi devamlılık gösteren çizgisel bir süreç olarak düşünülür. Ortodoks iktisatçılar kuşkusuz bundan bihaber değilseler de, sadece üretime etkisini düşünüyorlardı; oysa Marx için bunun başlıca önemi, üretim biriminin yapısından başlayarak, toplumsal örgütlenmeyle ilişkisinde yatıyordu. Dolayısıyla, çizgisel niteliğin dinamik bir etkeni vardır.

Diğeri, kuşkusuz sınıf mücadelesidir. Teknoloji ve iktisatla tikel birleşiminde, belli bir iktisadi sistemin belirgin özelliğini oluşturur ve süreksizlik unsurunu meydana getirir. Farklı sistemler, her birinin sınıf yapısı farklı olduğu için karşılaştırılamaz. Ancak yukarıdaki anlamıyla[30] bu, güç unsurunun bir tipi, belli bir duruma dayanan güç ilişkisidir.

Dolayısıyla, Marx'ın iktisadi determinizmi, önceki tartışmada gelinen özgül anlamda sadece iktisadi nedensellik meselesi değildir; içsel araç-amaç zincirinin total ara sektörü meselesidir ve teknolojik, iktisadi ve siyasi bir birleşimdir. Sadece Hegelci anlamda idealist olana *karşı çıktığı* için mater-

29 Teknik ilerlemeyle birlikte.
30 *Kar*. Böl. III, s. 109.

yalisttir. Alışıldık pozitivist anlamda materyalizmin gereken içerimi yoktur.[31]

Marx'ta -devrimci yanında ifade edilen- başka bir unsurun da bulunduğu doğrudur. Öncelikle, proletaryanın belirgin özelliği kapitalist düzene tikel ilgisidir. Ama sadece doğrudan durumlardaki tutumlarla açığa vurulan bu ilginin uyuduğu örnekle sınıf bilinci örneği arasında temel bir fark vardır. Sınıf bilinci düzeyinde duruma başka bir etken daha, yani proletaryanın var olan düzeni yıkmak ve sosyalizmi kurmak için örgütlü, ortak eylemi girer. Bu, ortak değer unsuruna çok benzer. Neden bu, ancak bu noktada devreye girmektense Marx'ın genel tarih görüşünde rol oynamaz?

Birincisi, Marx sonuçta evrimcidir. Bu bağlamda, belli bir fenomenin, sürecin oldukça iyi belirtilmiş bir noktasında ortaya çıktığını düşünmenin özünde mantıksız hiçbir şey yoktur. Marx'ın insan doğası görüşü *Sprung indie Freiheit** olanağına mantıken meydan verir. Ama ikincisi, Marx eleştirdiği ütopyacı sosyalistlerin rasyonalist-anarşist felsefesini büyük ölçüde paylaşıyordu.Hedefe ulaşılabilen süreç konusunda çok daha büyük ölçüde gerçekçi olmakla onlardan ayrılıyordu. Toplumsal koşullara bakmaksızın akla başvurmak etkili olamazdı, ancak bir çıkarla örtüştüğünde olabilirdi. Çıkarın tikel dayanağı total evrim sürecinin ancak bu evresinde var oldu.

Sadece tek ama tek bir hedef vardır. Bir anlamda Marx, toplum bilimsel görelilik yanlısıydı ama etik görelilikten yana kesinlikle değildi. Onun etik mutlakiyetçiliği tartışmasız bütün düşünce sisteminin pragmatik yönünü, idealinin gerçekleştiği koşullara odaklaması demekti. Bu bakımdan Hegelci sisteme farklı bir bağlamda mantığı açısından bire bir benzerdir.[32]

Sombart

Daha önce belirtildiği gibi, Marx'ın teorisi burada tartışılan geniş veçheleriyle[33] Almanya'da kapitalizm tartışmasının odağı haline geldi. Bu bölümü bitirirken, tartışmada öne çıkan bir konunun, bir anlamda Marx'ın başlıca içeriğini, ortodoks tarihsel-idealist düşünce çerçevesinde soğurdu-

---

31 Analiz edilen faydacı konumun istikrarsızlığıyla kuşkusuz değişti.

* *Sprung in die Freiheit*: Özgürlüğe sıçrama.- ç.n.

32 Marx'ın bu yönünü karş. Troeltsch, *Hiztorizmus*, s. 314 vdd.

33 Almanya'da Marx'ın iktisat teorisinin teknik ayrıntılarıyla çok ilgilenenler sadece sosyalistlerdir. Marx'ın kapitalizmin sorunları ve tarihsel materyalizm gibi alanların neredeyse bütününde etkisi daha genişti.

ğu söylenen Wernert Sombart'ın teorisinin ana hatları kısaca belirtilebilir. Weber'in aynı sorun kümesini ele alışına ise bir sonraki bölümde daha ayrıntılı devam edilecektir. Bu, Marx'tan ve Sombart'tan önemli ölçüde farklıdır.

Sombart'ın yaşam boyu süren çalışmasının konusu tarihte benzeri bulunmayan tek bir iktisat sisteminin, modern kapitalizmin, incelenmesiydi.[34] Ne var ki bu süreçte Sombart kendini hem tarihçi, hem de tam anlamıyla iktisat teorisyeni saydı. Ama onun görüşünde herhangi bir zamanda ya da herhangi bir yerdeki olgulara uygulanabilen genel iktisat teorisi yoktur, sadece her biri birbirinden ayrı iktisat sistemlerinin sayısız çoğulluğunun teorisi vardır. Sombart, bütün alt bölümleriyle sadece tikel bir iktisat sisteminin, kapitalizmin teorisini ve bunu ortaya koymak için dekapitalizm öncesi iki sistemin, kendi kendine yeten iktisatla esnaf sisteminin şemasını verir.

Sombart için iktisat sistemi tanımladığı tarihsel bir olgu değildir, somut tarihsel sürecin anlaşılması için yararlandığı bir "ideal tiptir".[35] Sombart için, iktisat sistemlerinin radikal süreksizliği sadece bu tipi kapsar. Sistemlerin giderek birbirine dönüştüğünü gösteren somut süreç süreklidir.

Ama Sombart bu kavramların soyut teorik niteliğini ne kadar vurgularsa vurgulasın, bu atıf analitik ve genel değil, bireysel ve tarihsel olmaya devam eder.[36] Kapitalist iktisat sisteminin genelde yararı yoktur, sadece bir tarihsel çağın olgularının analizinde yararı vardır. Bu konuda Sombart, aşağıdaki tarihsel-idealist geleneğe uygun radikal bir sonuç çıkardı.

Çalışmasının diğer başlıca yönünde de Marx'ın tarihsel materyalizmine doğrudan polemik bir yanıt olan nedensellik teorisinde, aynı derecede radikaldir. İktisat sisteminin üç yönü vardır der: Örgütlenme biçimi, "ruh" (*Geist*) ve teknik. Dikkati çeken tek bir istisna olarak, Marx'ın sistem tanımını (yani ideal tipi) benimsedi ama örgütlenme biçimi yarattığını söylediği ruha kesin öncelik vererek, sistemin unsurlarının ilişkilerini çok farklı yorumladı. Genel teorik konuyu aydınlatmak için bazı kavramlar ana hatlarıyla kısaca belirtilmeye değerdir.

---

34 Ağırlıklı olarak *Der modern Kapitalismus*'un 2. baskısında belgelenen Sombart'ın kapsamlı çalışması.

35 Aş. bkz. Weber'le bağlantılı olarak ideal tipin daha ayrıntılı tartışıldığı Böl. XVI.

36 Burada, Marxçı düşüncenin iki unsurundan birini bilinçli benimsemiştir. Marx, kendisi için yararlı bulduğunda klasik iktisat kavramlarını yöntem bilimdeki durumundan çok fazla tedirginlik duymadan benimsedi.

Örgütlenme cephesiyle ilgili olarak sistemin belirgin özelliği, bir yanda onu oluşturan birimin niteliği, kapitalist girişimdir, öte yanda da bu birimlerin arasındaki ilişkilerin türüdür. Girişim kendi içinde başlıca iki sınıfaayrılarak örgütlenir, bir yanda sahip-yöneticiler, diğer yanda malı mülkü olmayan ücretli işçiler. Birbirleriyle ilişkileri tipik rekabetçi piyasa ilişkileridir. Girişimlerin total karmaşası kapalı, kendini ayakta tutan bir sistem oluşturur.Her girişimin doğrudan amacı, katılan bireylerin özel güdülenimleri ne olursa olsun, her şeyden önce kâr elde etmek olmalıdır, zira rekabet süreci bütün kapitalist faaliyetlerde kâra odaklanır, kâr elde etmeyi başarının ölçüsü ve ayakta kalma koşulu haline getirir.

Dolayısıyla Sombart, sistemin zorlayıcı karakteri konusunda Marx'la aynı görüştedir. Sistemin rekabetçiliği ve gözü doymazlığı bireylerin özel güdülenimleri meselesi değildir, içinde yer aldıkları durumların acımasız koşullarının meselesidir.[37] Dahası Sombart, bütün iktisat sistemlerinin belirgin özelliğinin her zaman bu olmadığına da katılır; örneğin, esnaf sisteminde bu geçerli değildir.

Ama bu zorlayıcılık ancak sistemin *Geist*'ının "nesneleştirildiği" ya da "kurumsallaştırıldığı" tam gelişmiş sistemde geçerlidir. Ama Sombart, bunun nasıl meydana geldiği konusunda, yorumuyla Marx'tan radikal bir biçimde ayrılır. Örgütlenmenin bu nesnel biçimi daha önceki benzer biçimlerin sonucu olacağı yerde, *Geist*'ın eseridir. Bu *Geist*'ın ilkeleri para hırsı, rekabet ve rasyonelliktir.

Sombart için, bu *Geist*'ın iki yönü vardır, girişim ruhu ve burjuva ruhu.[38] Girişim ruhu ilk iki ilkeyi açıklar. İlkeleri kesinlikle iktisat alanıyla sınırlı değildir, çalışmasında büyük Rönesans akımının bir evresi vardır. Fark edilen belirgin özellikleri bireysellik, inisiyatif, enerji ve iktidar mücadelesidir. Modern devleti, bilimi ve araştırmayı yaratan aynı ruhtur.

Gelgelelim iktisadi girişim, bu ruh için özellikle uygun bir alandır, çünkü kazandıran faaliyetler, gelenekçiliğin bağını bir kez gevşetti mi, bir yandan özünde hiçbir sınır içermez, öte yandan özünde rekabetçidir. Ancak Rönesans ruhu bu alanda sımsıkı kaynaşmış bir kurumsal sistem yaratmıştır.

---

37 Bunun Durkheim'ın baskı sorununa yaklaşımına benzediğine dikkat etmek öğreticidir.

38 Bkz. *Der Bourgeois*, çev. M. Epstein, *The Quintessence of Capitalism*; ayrıca bkz. Talcott Parsons, "Recent German Literature on Capitalism, I, Werner Sombart", *Journal of Political Economy*, Aralık, 1928.

Sombart'ın Marx'tan bir başka ilginç farkı ise sistemin süreksizliği tezini, pozitivist çizgisel evrimciliğinmerkezindeki kaleye, teknoloji alanına doğru itmesidir. Gelişmiş kapitalizm teknolojisinin sadece kapitalizm öncesi çağdan daha "ileri" olduğunu savunmaz; bu teknoloji, radikal bir biçimde farklı ilkelere dayanır. İkinci söz edilenin geleneksel olduğu yerde bu rasyoneldir; ampirik olduğu yerdeyse bilimseldir. Esnaflık tekniği ampirik kurallara, yani genel ilkelere atıfta bulunulmaksızın kuşaktan kuşağa geleneksel olarak devredilen tikel deneyimleri kapsayan kurallara dayanıyordu. Buna karşılık kapitalist teknik, ağırlıklı olarak, teorik bilimsel bilginin geleneğe atıfta bulunulmaksızın belli sorunlara uygulanmasını kapsıyordu.

Sonuçta Sombart'ta sınıf çatışması Marx'taki kadar çok ön planda değildir. Aslında bunun nedeni Sombart'ın kapitalist girişimin yapısının örgütsel temelini fark edememesi değil; tam tersine, çok açıkça fark eder, kapitalizm gelişme süreci anlayışının çok farklı olmasıdır. Marx için bu, maddi temelin özünde bulunan çelişkilerin giderek ortaya çıkmasıydı; buna karşılık Sombart için, *Geist*'in giderek nesnelleşmesini, yani öznel tutumların kurumsallaşmış zorlayıcı bir sisteme yavaş yavaş dönüşmesini belirtir. Sombart'ın ele aldığı temanın merkezini oluşturan süreç budur. Dahası, çalışması "ileriye", kapitalizmin ardıllarının ortaya çıkmasına yönelik değildir, daha çok sisteme yoğunlaşır; etik açıdan Sombart tersine, geriye bakar.

Sombart'ın kapitalizm teorisinin bu kısa şeması bazı noktaları ortaya koymaya yarayacaktır. Somut konusu ve sistemin belirgin tanımlayıcı özelliklerinin çoğu açısından teorinin kökeni Marx'ta yatar. Ama sistemin tarihsel karakterini vurgulama konusunda Marx'a katılmakla kalmaz; hem tarihsel karakteri dışında her şeyi eleyerek, hem de ikinci söz edilenin yorumunu Marx'tan alıp, Alman tarihsel-idealist yöntem bilim düşüncesinin ana çizgisine geri götürerek Marx'ın çok ötesine geçer.

Sombart, özellikle "kapitalizmin ruhuna" verdiği rolle bunu başarır. Bu varlığa, sınırlayan bazı koşullar dışında yaratıcı özel bir rol verilir. İnsanların sistemdeki somut faaliyetleri, ortodoks iktisat teorisindeki gibi, doyum eksikliğinin aracı değil, bu *Geist*'ın "ifadeleridir". Dahası bu *Geist*, diğer birçoğuyla etkileşim karmaşası sürecinin bir unsuru olarak düşünülmez; tek başına edimde bulunur.

Aslında Sombart belli bir anlamda yine ampiriktir. Teorisi kuşkusuz kapitalizmin bütün somut olgusunun doğrudan tanımlanması değildir, ideal bir tiptir. Ama daha önceki tartışmanın çerçevesinde analitik değildir, somut olguların "özünü" belirtir. Aynı durumda birden çok sistemin

tanımlanabilmesi dışında, kapsama alınmayan şey, *herhangi* bir toplumsal bilim teorisi için önemli olmaması açısından olumsaldır. Bu, bir "iktisat" teorisidir ama Pareto'nunki gibi, somut yeterlilik adına, aynı somut fenomenlerdeki başka öğeleri ele alan başka teorilerle bütünlenmesi gerekmez. Sombart'ın, teknoloji gibi görünüşte bu kadar yabancı bir unsuru bile sistemine katmasının mantıksal zorunluluğu budur.

Dolayısıyla, Marx'la Sombert'ın görüş ayrılığında, bu çalışmanın temel konusuyla ilgili bir sav yer alacaktır. Marx'ın materyalizminden bir etken teorisi anlamı çıkarmaya çalışmak mümkün olabildiği kadar aslında faydacı geleneğin hâkim unsurlarını daiçerir. Ancak Sombart, Marx'a, başlangıç noktası olan nesnel zorlayıcı sistemi açıklayamadığı için saldırır. Faydacı geleneğin kendi içindeki güçlüklerinin yukarıdaki analizinin sonucu, Sombart'ın eleştirisine ampirik açıdan uygun bir durumdur.

Dahası, Sombart'ta çalışmasının daha önceki analizine uyan bir unsur ortaya çıkar. Onun *Geist*'ı tartışma götürmez bir ortak değer unsurudur. Ama bunu ele aldığı yöntem bilim çerçevesi, bütün ampirizmler gibi "emperyalisttir". Kapitalizmin toplam somut fenomenini oluşturur, öyle ki toplum bilimlerinin nesnesi, bu *Geist*'ın "tezahürü" olabilir. Böylece faydacı etkenleri bütünüyle ortadan kaldırır. Dolayısıyla, ortodoks iktisat teorisinin son derece mantıklı ve kesin reddi...

Öte yandan Weber, hem idealist düşünce geleneğinde, hem de Marx ve Sombart'ın tikel ampirik sorunlarında derinlik kazanmış bir düşünürdü. Ancak bu çalışmada geliştirilen genel analiz şemasına uygun bir biçimde Marx-Sombart ikilemini aştı. Weber için artık bu, daha yoğun bir değerlendirme konusu halini alacaktır.

14. Bölüm
Max Weber-1: Din ve Modern Kapitalizm

A. Protestanlık ve Kapitalizm

Weber'in Protestanlıkla kapitalizmin ilişkisi konulu çalışmasının, İngiliz akademisyenlerin dikkatini çeken tuhaf koşulları, onun entelektüel karakteri hakkında yaygın ama yanlış bir izlenim edinilmesine yol açtı. Genelde, tarihsel yorumun dramatik ve radikal bir tezi olarak yorumlanan çalışmaya katılması, Weber'in kılı kırk yaran, ayrıntılı olgusal çalışmayı son derece hafife aldığını göstererek, sadece kalın ana çizgilerle ilgilenen, basit bir düşünceyi alıp uç noktalara götüren bir tip olduğu görüşünü destekliyordu. Weber için, teorilerini olgulara değil, olguları teorilerine uyduran biri olarak, sıklıkla aşağılayıcı anlamda "felsefeci" ya da "teorisyen" yorumu yapılıyordu.

Weber'in görüşlerini zaman zaman, özellikle de durumda bir polemik unsur bulunduğunda, çok net formül haline getirebildiği doğrudur. Ama bu onun karakterini bütünüyle göstermez. Weber'in sosyoloji çalışmasını bir dereceye kadar eksiksiz anlamaya çalışan biri etkilenmeden ve onun hâkim olduğu dağ gibi ayrıntılı tarihsel materyal yığınına büyük ölçüde şaşırmadan edemez. Aslında bu yığın, o kadar uçsuz bucaksız ve alındığı çeşitli alanlar, o kadar tekniktir ki sıradan bir insan herhangi bir eleştirel analiz yaparken ciddi güçlükler çeker, çünkü Weber'in bütün çalışmasının gerçek bir olgusal gözden geçirilmesi, yaşayan bir akademisyenin gücünü muhtemelen çok aşardı. Weber, modern çağda giderek az rastlanan ansiklopedik kafalı biriydi.[39]

39 Bu kadar geniş yelpazede olgusal malzemeyle ilgilenen bir insan söz konusu olduğunda, şimdilik başlıca ilgi alanı açıkça, Weber'in tikel bir somut alanı aşan önemli sosyolojik teorisi ve yöntem bilimiyken, bu alanların uzmanlarının onun çalışmasıyla

Olumsuz yönde ortak değerlendirmeyi kabul etmeksizin, Durkheim'ın kafasının Weber'de bulunduğu sık savunulan tipte bir kafa olduğu savunulabilir. Çalışmasının yukarıda ele alınış biçimi onun teorik düzlemde her zaman nispeten basit kalın çizgiler ve net alternatiflerle ilgilendiğini gösterir. Düşüncesinin isabetliliği bu anlamda ender bir niteliktir. Bu, bir eleştiri değil, büyük bir övgüdür. Durkheim'ınki neredeyse saf bir teorik düşünce tipiydi. Kuşkusuz bu, onun olguları yanlış kullandığı ya da ampirik içgörüden yoksun olduğunu söylemek değildir. Yukarıdaki tartışma böyle bir yanlış anlamanın aksini kanıtlamalıdır. Ama bazı ampirik sorunların başlangıç noktaları göz önüne alındığında asıl ilgisi teorikti. Büyük teorisyenlerin çoğu gibi, ağırlıklı olarak daha sonraki olgusal ilgisi kapsamlı olmaktan çok yoğundu.

Weber'inki çok farklı bir kafaydı. Önemli olduğu üzere, bu kafanın teorik bileşeni, varlığını, ayrıntıya ve yığın yığın olgu biriktirmeye duyduğu doymak bilmeyen iştahla bir arada sürdürüyordu. Bir teorik sistemin kalın ana hatları ancak bazı önemli noktalarda, ayrıntı yığınında açıkça dikkati çeker. İlgisinin izi, açıkça belirlenmiş bir başlangıç noktasından adım adım sürülerek bunlar ortaya çıkarılmalıdır. Burada bunun için çaba gösterilecektir. Ama bunu yaparken çalışmasının teorik yönünün tarihsel yönünden ayrı olduğunu vurgulamak gerekecektir. Burada soyutlama, hatta "yapılandırma" unsuru daha da kaçınılmazdır, çünkü Durkheim'inki gibi Weber'in çalışması da yarım kalmıştır. Bu, mantıken tamamlanıp bitirilmiş toparlanmış bir sistem değil, büyük bir öncü çalışmadır. Pareto ve Durkheim'daki gibi, uyandırdığı ilginin çoğu buradan gelir.

---

ilgili görüşleri özellikle önemlidir. Hepsi ilgilendikleri alanlarda Weber'in yeterliliği konusunu önemseyen, farklı alanlardaki saygın üç akademisyenin yazara belirttiği sözlü görüşlerden söz edilebilir. İktisat Tarihi uzmanı Profesör E. F. Gay, Weber'e, "iktisat tarihi alanında geçmiş kuşağın en çok dürtüleyen ve en verimli, sayıca az dâhilerinden biri" olarak bakar. Hint Avrupa Dilleri Filolojisi uzmanı Profesör W. E. Clark, Weber'in Hinduizm ve Budizm'i ele alış biçiminin "Hint din ve sosyal sisteminin bir bütün halinde ele alan var olan girişimlerin en iyisi" olduğuna inanır. Son olarak, Dinler Tarihi alanında çalışan Profesör A. D. Nock Weber'in bu alandaki çalışmasından "hem büyük bir yeteneğin, hem de büyük bir dehanın eseri" diye söz eder.

Kapitalizm-Protestanlık konusuyla ilgilenen birkaç tarihçinin karşı görüşlerine de yer verilmelidir. Yazar, bu eleştirinin en azından–atipik olmayan- bir örneğinin (bkz. H. M. Robertson, *The Rise ofEconomic Individualism*) Weber'in çalışmasının ciddi bir biçimde yanlış anlaşılmasına dayandığını göstermeye daha önce çalışmıştır (*Journal of Political Economy*, Ekim, 1935).

Çalışmasının tarihsel yönü aslında hem Weber'in edinebildiği kalıtsal eğilimlerinden, hem de entelektüel arka planından anlaşılabilir. Tarihsel okulun asıl formel eğitimi, özellikle Goldschmidt ve Mommsen'in koruyuculuğunda Hukuk bilimiydi. Muhtemelen, başlangıçta iktisada ilgisini Yeni Kantçı *Rechtsphilosophie*'nin* "formalizminden" duyduğu büyük tatminsizlik etkiledi.[40] Hukuk tarihinin ayrıntılarıyla ilgilenmesi, hukuk sistemlerinin gelişmesinde iktisadi ve formel olmayan hukuki etkenlerin önemi konusunda gözünü açtı. Dahası Weber, Almanya'da tarih okulunun ikinci söz edilen disiplininde, özellikle Schomeller'in tikelci ampirizminde kesin üstünlük kazandığı zaman, hukuk biliminden iktisada geçti. Heidelberg'te saygın iktisat tarihçisi Knies'in ardılı oldu.

Dolayısıyla son bölümde tartışılan konu, eğitiminin ve ilgisinin başlıca arka planını, yani Alman tarih düşüncesinin ayrıntılı ampirik geleneği oluşturuyordu. Tarih araştırmasının titiz nesnellik standartlarını kuşkusuz başka bir kaynaktan çok buradan elde etti. Ama görüldüğü gibi, her teoriden uzak durmak zordu ve tarihsel okulun en saygın üyeleri her zaman ayrıntılı olguyu sadece gözlemleyip kayda geçirmenin ötesine, olguları kavramların altında örgütlemeye geçmişlerdi. Ama örneğin tarihsel gelenekte; bu, Mommsen'in *Römisches Staatsrecht*'indeki** gibi, büyük ölçüde belli bir kültür çağının total sisteminde meydana geldi. Weber'in kafası, ayrıntılı tarih araştırmasına sonsuza kadar kapılıp kalmayacak derecede bilfiil teorikti. Ancak onun teori geliştirmesi tarihsel geleneğin temelinden başladı, gerçi sonunda bunu aştı.

Belirtildiği gibi, hukuk tarihi alanındaki ilk çalışmalarında, hukukun gelişmesi kapsamında "maddi" -Marxçı anlamda maddi- etkenlerle daha çok ilgilendi. Doktora tezinin konusu "Ortaçağ'da Ticaret Şirketleri"nde[41] görüldüğü gibi zaten iktisada yönelmişti. Belki maddi etkenler çalışmasının bu ilk evresinin doruk noktasıydı; ama dar anlamda iktisadi değil, daha çok askeri örgütlenmeninkileri vurguladığı *Agrarverhältnisse im Altertum*[42] denemesiydi.

---

* *Rechtsphilosophie*: Hukuk felsefesi.- ç.n

40 Bu, Stammler'e sert saldırısını açıklamaya yarayabilir. *Karş. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 291 vdd. Aşağıda *Wissenschaftslehre* olarak belirtilmektedir.

** *Römisches Staatsrecht*: Roma devlet hukuku.- ç.n.

41 *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*'te [Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara:İmge Yayınları, 1995, 2011[2],]yeniden basıldı.

42 Aslında *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*'in 3. basımı için yazıldı ama yukarıdaki kitapta yeniden basıldı.

Bu dönemde güçlü bir tarihsel görelilik eğilimi Weber'in çalışmasında çoktan belirmiş,[43] örneğin; Eduard Meyer'in antik dünyanın iktisadi koşullarını anlatmak için "fabrika" gibi "modern" iktisat kategorilerini kullanmasına saldırmıştı. Ama bu genel eğilimlerle birlikte önceki dönem bir bütün halinde, oldukça kesin materyalist önyargılı tarih araştırmalarıyla bağlantısız bir dönem olarak kaldı. Weber'i dört yıl kadar her bilimsel çalışmadan ve neredeyse yaşamının sonuna kadar da üniversitede öğretmekten elini çekmek zorunda bırakan sinir bozukluğu iyileşince, oldukça dramatik değişik bir yönelim ortaya çıktı. Bu yeni yönelimin[44] sonucunda bu tartışmada yer alacak araştırmalar ortaya çıktı. Araştırma başlıca üç yönde gitti: Birincisi tikel tarihsel-toplumsal bir fenomende "modern kapitalizm"- ampirik yoğunlaşma; ikincisi, sonunda analitik toplum bilimsel bir teoriyle sonuçlanan, bu fenomenin ve doğuşunun yeni anti-Marxçı yorumu; üçüncüsü, ikinci söz edilenle paralel gelişen yöntem bilimsel temel. Üçü de kapsamlı ele alınacaktır. Üçünden ilki, kapitalizmin sorunu, tanımlayıcı ve açıklayıcı olarak bu ve sonraki bölümde, kapitalizm araştırmalarının yöntem bilimsel temeli XVI. Bölüm'de, sonunda da ikisinin içerdiği ve ikisinden ortaya çıkan daha geniş teorik sistem ele alınacaktır.

Kapitalizmin Başlıca Belirgin Özellikleri

Çeşitli çağların ayrıntılı tarih araştırmalarının sonuçlarını sistematikleştirmenin, öncelikle somut toplumsal yapı ve ilişkiler sistemlerini tanımlayan çözümlere yöneltilmesi, tarihsel düşünce geleneğinin etkisinde çok doğaldı. Dolayısıyla Weber, başlangıçtaki iktisat eğiliminden sonra ampirizme duyduğu ilgiyle, toplumsal iktisat sistemi olarak düşünülen modern iktisat düzeninin fenomenlerine odaklandı.[45] Marx ve Sombart gibi o da tarihte bunun benzeri bulunmadığından, başka bir zamanda ya da yerde böyle bir sistemin görülmediği konusunda ısrar etti.

Weber'in tanımlayıcı ele alış biçiminin asıl başlangıç noktası kuşkusuz Marx'tı. Marx'ın, bunların çevresinde dönüp duran kapitalizm ve sosyalizmle ilgili yazıları ve tartışmaları, Weber'in oluşum döneminde

---

43 *Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, s. 8.

44 Diğer bağlantılar gibi bunun da özyaşamıyla ilgili yönü için bkz. Marianne Weber'in mükemmel ve büyüleyici *Max Weber, Ein Lebensbild*'i.

45 *Karş.* TALCOTT PARSONS, "Capitalism in Recent German Literature, II, Max Weber", *Journal of PoliticalEconomy*, Şubat. 1929.

Almanya'da derin etki yapıyordu ama klasik iktisat teorisiyle yakından ilgilenen Marx olarak değil, "tarihsel" Marx olarak bu etkiyi yapması gayet tipikti. Kapitalist sistemde geçerli olan tanımlayıcı kategorilerin birçoğunda Weber, Marx'la aynı görüştedir.

Dolayısıyla, örgütlü bir girişimi, yani gereken teknolojik ve örgütlenme unsurları ne kadar değişik olursa olsun, öncelikle kâr elde etmeye, piyasa ilişkileri sisteminde kazanma fırsatlarını sömürmeye yönelen girişimi, kuşkusuz kapitalizmin temel birimi olarak düşünüyordu. Bu olgu tek başına sisteme bütün olarak "kazandırıcı" denmesini en azından bir derece haklı çıkarır. Piyasa sisteminin özünde bulunan rekabet unsuru, kârı hem doğrudan amaç ediniyordu, hem de son tahlilde girişimi devam ettirme yeteneğini aslında başarı ölçüsü haline getiriyordu. Dolayısıyla, aslında yukarıdaki bireysel nihai güdü her ne olursa olsun, sistem bir kez kuruldu mu, böyle kapitalist ilişkiler sisteminde eylemin en başta gelen amacıkâr olmalıydı. Bu durumda sistem sadece "kazandırıcı" değildir; hem Marx'la, hem de Sombart'la hemen hemen aynı anlamda zorlayıcıdır, "hedef"tir.

Piyasa ilişkilerinde birbirine bağlı kâr getiren girişimler sistemi olan bu en genel ve formel "kapitalizm" kavramından birçok sonuç çıkar. Böyle girişimler, hatta girişim sistemleri hiçbir şekilde modern batı toplumuna özgü değildir. Aslında Weber, "kapitalizmin" değişik zamanda ve yerde var olduğundan ve kâr fırsatı kaynakları açısından, farklı birçok türü bulunduğundan söz etmekte tereddüt etmez. Bu bakımdan, modern Batı'yla diğer toplumların arasında sadece derece farkı vardır, gerçi bu hayli önemli bir farktır. Burada muhtemelenWeber, "toplumun genelinde kapitalist örgütlenmeye"[46] yakın bir şey bulunduğunu savunuyordu ki bu, sistemin zorlayıcı kazandırıcılığının bütün sonuçlarıyla meydana çıkması için zorunludur. Ama bu, hiçbir şekilde konuyu bütünüyle ele almaz.

Öncelikle Weber, genelde kapitalist kazandırıcılığı sadece açgözlülüğün ya da psikolojik kazanma içgüdüsünün kazandırıcılığından dikkatle ayırt eder. İkinci söz edilen modern topluma, hatta herhangi türde bir kapitalizmin aşırı geliştiği toplumlara hiçbir şekilde özgü değildir. Kapitalist kazanmanın belirgin özelliği daha çok "rasyonelliğidir".[47] Bu kazanmadır,

---

46 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, C. 1, s. 4. Yukarıda *Religionssoziologie* olarak belirtilmiştir. [*Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları / Sosyoloji Dizisi, İstanbul, 2012.- ç.n.]

47 Tartışma sırasında özgül bir anlamda devamlı ve rasyonel olarak tanımlansa da açıklanacaktır. Weber bu konuyu fazla basitleştirmemeye çok dikkat eder.

"devamlı rasyonel yönetilen bir girişimde"[48] kazanç peşinde koşmadır. Bu, büyük ölçüde disiplin ve kazandırma itkisinin güçlendirmesini gerektirebilir.

Ama dahası modern kapitalizmin bazı özgül özellikleri vardır, bunlar onu başka zamanlardakinden açıkça ayırır. Weber, "kapitalist maceracıları", yani girişimleri her ne kadar devamlı ve rasyonel olarak tanımlansa da, girişimlerinietik çekinceleri olmadan spekülatif temelde maceracılıkla yöneten insanları açıkça dışlar. Bu insanlar ne zaman ve nerede bir fırsat çıksa orada bulunurlar. Modern Batı'nın belirgin özelliği daha çok, Weber'in "rasyonel burjuva kapitalizmi" dediği sevdir. Bu neyi içerir?

Marx gibi Weber de, örgütlü üretim birimi kavramından, ilk iktisatçıların tecrit edilmiş bireyinden çok girişimden başlar. Ama bu birimin önemli özelliklerinin yorumunda Marx'tan önemli bir farkı vardır. Ancak modern Batı kapitalizminin ücret alan emekçinin rolü anlayışında, "üretim araçlarının sahipliğinde yolları ayrılan, [formel olarak] serbest ücret alan sınıfa odaklanması"[49] konusunda Marx'la aynı görüştedir. Bu sınıfın, yani proletaryanın varlığı ve durumu modern sosyalist hareketi açıklar, başka zamanlardakinden farklı bir sınıf çatışmasını belirtir.[50]

Ama bu görüş birliğine karşın, iki iktisatçının ilgi merkezi farklıdır. Marx için bu, iki sınıfın çıkar çatışmasıdır; Weber için ise özgül toplumsal örgütlenme tipidir.[51] Rasyonel burjuva kapitalizminin önemli özelliği "özgür emeğin rasyonel örgütlenmesidir". Bu, Weber'in "bürokrasi" terimini özgül anlamda kullandığı daha genel, önemli bir toplumsal örgütlenme tipi örneğidir.

Weber'in kelimeyi kullandığı şekliyle bürokrasi, oldukça karmaşık bir fenomendir.[52] Katılımcıların bakış açısından gayrişahsî bir amaca adanmış

---

48 *Religionssoziologie*, C. 1, s. 4.

49 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcot Parsons, s. 21, Aşağıda *Protestan Etiği* olarak belirtilmektedir [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık / Araştırma-İnceleme Dizisi, Ankara, 2010; *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Gülistan Solmaz,Alter Yayıncılık / Siyaset Bilimi Dizisi Ankara, 2010; *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık / Felsefe Dizisi, Ankara, 2011.- ç.n.]

50 a.g.e., s. 23.

51 Bu vurgulamada farkının nedeni, Weber'in sınıf mücadelesini ya da daha genellikle iktidar faktörünü genelde anlayamaması değildir. Daha sonraki ele alış biçimi Weber'in bu fenomenlere çok dikkat ettiğini gösterecektir.

52 Bkz. *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialo ekonomik*, C. III, s. 650 vdd. Aşağıda *Wirtsch. u. Ges.* olarak belirtilmektedir. [*Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları / Sosyoloji Dizisi, İstanbul, 2012.- ç.n.]

bir örgütlenme gerektirir. Başta önemli bir organın bulunduğu ve katılımcıların teknik niteliklerde uzmanlaştıkları hiyerarşik düzenlenmiş otoritenin uygun bir şekilde paylaştırıldığı, teknik ölçütlere göre ayrılmış, açıkça farklılaştırılmış işlevlerde uzmanlaşmayı kapsayan bir işbölümü tipine dayanır. Her katılımcının rolü "makam" olarak anlaşılır, katılımcı kişisel etkisinin değil, makamın verdiği otoriteyle davranır. Bu, katılımcının resmi ve kişisel kapasitesinde, edimleri ve ilişkileri arasında çok farklı bakımlardan kesin bir ayrım gerektirir. Genellikle makamla evi, işletmenin kaynaklarıyla mal varlığını kişisel mal varlığından, her şeyden çok da resmi konularda otoriteyi resmi dünyanın dışında kişisel etkiden ayırmayı gerektirir.

Makam, meslek ya da çağrı (*Beruf*)[53] olarak düşünülür,görevli kimseye yükümlülükler dayatan makamın görevlerine belli bir gayrişahsî bağlılığı içerir. Karşılığının tipik biçimi, "ödül" ya da "özverisinin" karşılığı sayılmayan, görevlinin mevkii uyarınca sosyal konumuna uygun bir yaşam skalasını güven altına alan maaştır. Bürokrasi her şeyden çok disiplin ister. Weber, bürokrasi "disiplin üzerine inşa edilmiş bir mekanizmadır" der.[54] Bu, bireyin eylemlerinin karmaşık örüntüye uydurulmasıdır; şöyle ki, her birinin karakteri ve başkalarıyla ilişkileri bütüne adanan amacın çıkarı için tamı tamına denetlenebilir. Disiplinin önemi, bireyin doğru zamanda ve yerde, doğru işi yaptığına güvenebilmekte yatar.

Açık farkla bürokrasi, çok sayıda kişiden oluşan örgütlenmede karmaşık yönetim görevlerinin yerine getirilmesi için bilinen en etkili yöntemdir ve yayılması, büyük ölçüde bu etkililiğinin düpedüz üstünlüğüyle açıklanır.[55] Ama aynı zamanda, oldukça özel koşulların var olmasına dabağlıdır.[56] Hedef gereksinim ne kadar büyük olsa da, bunların yokluğu, gelişmesinin önünde ciddi bir engel oluşturabilir.

Hatta bürokrasinin büyük çapta meydana çıkması kuşkusuz hiçbir şekilde modern kapitalizmle sınırlı değildir. Weber tarihten dikkati çeken altı örnek belirtir:[57] Yeni Krallık döneminde Mısır, Geç Roma İmparatorluğu, Çin İmparatorluğu,[58] Roma Katolik Kilisesi, modern Avrupa devleti ve modern, geniş ölçekli kapitalist girişim. Teknik olarak konuşursak,

---

53 *a.g.e.*, s. 651.
54 *a.g.e.*, s. 651.
55 *a.g.e.*, s. 128, 660.
56 Bir iki nokta dışında burada ayrıntılı ele alınamayan.
57 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 655.
58 Aşağıda göreceğimiz gibi, bu örnek Batı'nın kapitalist bürokrasisinden çok keskin farklar gösteren bazı unsurlar içerir. Bkz. Böl. XV.

bunlardan son ikisi, her şeyden önce, özel eğitimin farklılaşmasıyla ve bürokrasi dışı her etkiyi karşılama yönteminden (nakit maaş) bağımsızlığıyla açıkça en çok gelişmiş örneklerdir.

Modern kapitalist bürokrasinin dikkati çeken yanı devletinkinden nispeten bağımsız olmasıdır. Büyük şirket, kendisine devletin dışarıdan bir örgütlenme biçimi dayatmasını kabul etmemiştir, devlet bürokrasisini taklit ederek de dikkati çekecek derecede gelişme kaydetmemiştir. İkinci söz edilen, her yerde askerliğin etkilerine çok borçludur, çünkü örneğin, feodalizmin ordularının tersine, modern ordunun belirgin bir bürokratik karakteri vardır. Ama en belirgin kapitalist ülkelerden en eskisi de dâhil ikisinin, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin, Avrupa karasındaki belli başlı devletlerle karşılaştırıldığında, orduları toplumsal yapıyı en az etkileyen bütün büyük modern güçlerin arasında tam olarak yer alması dikkat çeken bir olgudur. Bu olgular aslında kapitalist bürokrasinin kesinlikle bağımsız bir gelişme olduğuna işaret eder.

Kapitalist bürokrasinin geniş ölçekte ortaya çıktığı her yerde nispeten hayli gelişmiş bir devlet yapısının var olduğu ve onun gerekli bir koşulu gibi göründüğü, zira ikinci söz edilenin iç barış ve düzen, devinim ve başka koşullar gerektirdiği kuşkusuz doğrudur. Ama bunlar kapitalizmin bir şekilde geliştiği modern zamanlarda, hiçbir güçlü bürokratik bileşen olmaksızın her yerde bulunabilir.

Oldukça örgütlenmiş üretim birimleri olmaksızın belli miktarda iş bölümü ve işlevde uzmanlık, "bireysel" düzeyde mümkündür. Bu, esnaf endüstrisi ve atölye sistemi evresinde büyük ölçüde geçerliydi. Dahası, yeterliliğin kesin nesnel isterleri, üretim biriminin daha sıkı örgütlenmesinde önemli bir etken oluşturuyor, bu da genelde bunun bürokratik biçimlere yaklaştığı anlamına geliyordu.

Ama şimdi tartışılan konu kapitalist bürokrasinin açıklaması değildir. Şu anda söz konusu olan daha çok, daha genel bir kapitalizm kategorisi altındaki bir alt türe işaret etmektir, bu alt türde Weber öncelikle "rasyonel burjuva kapitalizmiyle" ilgilenir ve bu kapitalizmin başlıca belirgin özelliği, piyasa ilişkileri sisteminde maddi kazanca hizmet eden "bürokratik örgütlenme"dir. Weber'in modern Batı'nın iktisadi düzeninin başlıca belirgin özelliği olarak düşündüğü, oldukça gelişmiş ve nicel olarak yayılmış bulunan özellik budur. Bu, diğer unsurların gruplandığı ve asıl önemini bununla ilişkilerinden edindiği merkezdir.

Bu asla Weber'in bu düzenin çok tartışılan diğer birçok özelliğinin varlığını, hatta önemini yadsıdığını söylemek değildir. Teknoloji açıkça

bürokratik örgütlenmeyle çok yakından ilişkilidir, çünkü ayrıntılı işlev bölümünün çoğundan sorumludur. Denetleme yoksa girişim rekabetçi piyasaya yönelir; dolayısıyla, ücret mekanizmasının rolü Weber'in kapitalizm kavramına kesinlikle dâhildir. Hiçbir şekilde vurgulanmasa da; para, kredi, bankacılık, örgütlü spekülasyon, finans gibi mübadeleyi kolaylaştıran çok gelişmiş teknik yollar vardır. Sonunda, sınıf ilişkilerinin önemini yadsıma girişimi yoktur. Weber'in konuyu ele alış biçiminin belirgin özelliği, daha önce merkezin dışında bırakılmış; dolayısıyla teorik öneminin nispeten az olduğu düşünülmüş ve fenomenlerin ilgi merkezi haline getirilmesi sonucunda vurgunun nispeten değiştirilmiş olmasıdır. Weber için bürokrasi,aşağı yukarı Marx için sınıf mücadelesinin ve Sombart için rekabetin oynadığı rolü oynar.

Bu değişimin çok önemli somut bir sonucu vardır: Marx'tan ve en "liberal" teorilerden farklı olarak, kapitalizm ile sosyalizm arasındaki farkları bütün gücüyle en aza indirger, daha çok bunların devamlılığını vurgular. Sosyalist örgütlenme, bürokrasinin merkezindeki olguya el sürmemekle kalmayacak, öneminin de fazlasıyla üzerinde duracaktı. Aslında bu önemli perspektif farkı, Weber'in modern düzeni karşılaştırılabilir çok geniş bir çerçevede değerlendirme girişimiyle yakından bağlantılıdır.

Bu ön tartışmaya son verirken, Weber'in şimdiye kadar sadece tanımlayıcı düzeyde ele alındığı belirtilmelidir. Onun tanımlayıcı terimleri, hür teşebbüsten söz ederken, Marshall'ın, hatta Marx'ın ve Sombart'ın kullandıklarından farkı, tanımlamanın sadece "olgular konuşsun" meselesi olmadığını belirtmesidir. Tersine, bir ayıklama unsuru gerektirir, olgular arasında vurgu yapar ki bu, onların teorik önemleriyle ilgili yargı anlamına gelir. Ama yine de hem kapitalizm, hem de bürokrasi Weber için somut olgulardır. Elbette bunlardan belli bir soyutlama biçimi içeren "ideal tipler" olarak söz edilir ama "ideal" olsalar bile referans çerçevesinde yine de somutturlar.[59]

Burada belirtilecek asıl konu, bu tipe tam uymamakla birlikte "bürokratik" örgütlenmelerin bulunduğu ve bunların kapitalizme özgü olduğudur. Ancak yanlış anlaşılmasın diye bir uyarı yapılmalıdır. "Rasyonel burjuva" kapitalizmiyle "maceracı" kapitalizm arasındaki farkın, iktisat sistemlerinin geneli için değil, bu sistemlerin unsurları için geçerli olduğu anlaşılmalıdır. Hatta bu, somut bir girişimin sınıf ayrımı değildir, daha

59 "İdeal tip" kavramının kapsamlı bir tartışması için bkz. Böl. XVI.

çok girişimdeki eylem ve ilişki tiplerinin ayrımıdır. Örneğin, üyeleri ve müşterileri için borsada en acayip spekülasyonu yapan bir aracı kurumun emirleri uygulayan sekretarya gücü, oldukça gelişmiş rasyonel bir örgüt olabilir. Weber için, bürokrasinin daha ön plandaki özelliği olan rasyonellik, aslında girişimin piyasa ilişkilerinden çok iç işlevselliği için geçerlidir, gerçi sözü edilen ikinci alana da yayılabilir.

Weber, kapitalizmi ele alış biçiminin bu tanımlayıcı veçhesinde, "vurgu" farkına imkân tanıyarak Marx'la oldukça yakın görüş birliği içindedir. Sistemin zorlayıcı veçhesini vurgulaması, salt tanımlamadan öte bir görüş birliğine işaret eder; vurgulama, sistemde bireyin eyleminin belirlenimiyle ilgili bir tezi içerir, yani bu eylemin biçimini, ilk önce bireyin içinde yer aldığı durumun niteliği, Marx'ın terminolojisinde "üretim koşulları", belirler. Weber bu içerimi çok açıkça kabul eder.[60] Sistem bir kez gelişti mi, bireyleri zorladığı yaptırma gücüyle kendini ayakta tutar. Weber, Marx'ın savunduğu gibi, sistemin gelişiminin özgül yasaları gereğince kendini yıkıp yıkmayacağını söylemeyi atlar; bu konuda agnostiktir.

Ama aralarındaki görüş birliği burada biter. Weber, "materyalist" görüşün tam gelişmiş kapitalist sistemi tanımlamaya belli bir anlamda yeterli olsa da, doğuşunu açıklamaya yeterli olmadığını savundu. Bu amaçla, tümüyle farklı güçlere başvurulmalıdır. Büyük bir kararlılıkla Weber, yeni düşünce döneminin başında, sistemin açıklanmasında (hiçbir şekilde tek olmasa da) zorunlu bir unsurun, belli bir metafizik fikirler sistemine yeri geldiğinde sıkı sıkıya bağlı bulunan ve kısmen de bağımlı olan nihai değerler ve değer tutumları sisteminde yattığı görüşüne vardı. Eldeki tikel örnekte bu, Marx'ın açıklama tipine doğrudan polemik bir karşı çıkış oluşturdu.

Bu bölümün geri kalanında ve dolaylı olarak bir sonraki bölümde Weber'in yukarıdaki tezle ilgili kanıtını ana hatlarıyla belirtme girişimiyle ilgilenilecektir. Ama zamana bağlı devamlılık ve mantık çizgisi burada oldukça yakından örtüşse de, önce zamana bağlı devamlılıktansa mantık çizgisinin izinden giderek, süreçteki başlıca adımları kısaca belirtmek yararlı olabilir.

Weber, Marx'ın, toplumsal değişimin "maddi" etkenleri, söyleyişinin önemini hiçbir yerde yadsımaz. Dolayısıyla, Weber'in eleştirel amaçları doğrultusunda bu etkenleri bir köşeye atmak gerekmez ama sadece

---

60 *Religionssoziologie*, C. I, s. 203-204; *Protestant Ethic*, s. 54-55, 72.

bunların tek başına yeterliliğine dair abartılı iddiaları çürütmek gerekir. Weber'in bütün çalışmasına serpiştirdiği birtakım tikel konulara ve bunun etkisine dair eleştirel görüşler vardır. Yine de Weber'in kanıtlama tarzı eleştiri değil, olumlu yönde tümevarımdır. Başlıca adımların ana hatları aşağıdaki gibi belirtilebilir:

1. Weber, "modern kapitalizm" fenomenini tanımlayıcı şekilde açıkladığı için, bununla ampirik bağlantısı olan, dilsel ifadelerin incelenmesiyle ulaşılabilen bir dizi değer (Pareto'nun terimlerinde "ruh halinin" bir parçası) bulunduğunu belirterek devam eder. Weber'in sistematik ama tanımlayıcı olarak kapitalizmin "ruhu" (*Geist*) diye formülleştirmeye çalıştığı budur. Bu, böyle iktisat faaliyetlerine yöneltilen bir dizi zihinsel tutum olarak anlaşılır.

2. Almanya'da yer yer oluşan mesleki gruplaşmalar ve dine bağlılık arasındaki ilişkiyle ilgili bazı istatistiksel olgular, bu tikel tutumların daha derin bağlantıları konusunda ipucu oluşturur. Bu, kapitalist girişimin sahibi ve lideri olan ve yüksek eğitimde "insan bilimleri" dallarıyla karşılaştırıldığında bilimsel, teknik ve ticaret kariyeri yapılan dallarda Protestanların sayısının Katoliklerden fazla olması eğilimini ortaya koyar. Bu olgular kanıt elde edilemeyecek kadar çok küçük bir örnek oluşturur ama daha çok daha kapsamlı araştırmaya yol gösterir. Weber onlara böyle baktı; kanıt bulmak için kapsamlı girişiminde başka bir yola yöneldi. Ancak bu nitelikte olan daha sonraki çalışmaları onun görüşlerini doğruladı.[61]

3. Bunun ardından, Katolik etiğiyle Lutherci Protestanlık etiği göreli ilişkisiz olsa da, söz konusu tutumlarla, yani kapitalizmin ruhuyla Protestanlığın çileci dalları arasında "anlamlı" düzeyde bir "benzerlik, yakın bir ilişki kurmak gelir. Bu, değer tutumlarının oldukça karmaşık iki sisteminin uyuştuğunu ya da "örtüştüğünü" göstermeyi içerir. Bu karmaşıklık göz önüne alındığında, birbiriyle oldukça özgül ilişkisi bulunan ayırt edilebilir unsurların sayısı o kadar çoktur ki ihtimal temelinde uyumun düpedüz etkilenmesi şansı pratikte dışlanır, dolayısıyla, yakın işlevsel ilişki oldukça muhtemeldir. Nedensel öncelik konusunda bu hiçbir şey anlatmaz ama zamana bağlı ilişkiler olgusu dinsel tutumlar sisteminin baskın nedensel rolünü fazlasıyla belirtir, çünkü bu, hem böyle bir kapitalizm ruhu hem de edimsel toplumsal-iktisadi örgüt, büyük ölçüde gelişmeden önce de vardı.

---

61 Bkz. R. K. Merton'ın Osiris'in yakında çıkacak *History of Science Monographs*, C. IV'te yayımlanacak "Science, Technology and Society in Seventeeth Century England" çalışmasında özetlediği, Weber'in görüşünü fazlasıyla doğrulayan ek olgular.

Dolayısıyla, sadece bu temellerde, Protestanlığın etik değerlerine ayrıcalıklı değilse de, önemli bir nedensel rol yüklemek için sağlam bir örnek vardır.

4. Weber bu uyumu genel hatlarıyla saptamakla kalmadı. Protestan yazılarını analiz ederek, kapitalizmin ruhuyla bazı önemli benzerlikler gösteren ama onu kuşkusuz onaylamayan bir dinsel görüşten, kazandırıcı eylemleri "doğru" olduğu sürece sınırlandırmaksızın, bu eylemlerin doğrudan etik gerekçesini kabul eden bir görüşe yavaş yavaş bir geçiş süreci bulunduğunu da gösterdi. Dahası, izi sürülen sadece geçiş süreci değildir. Weber'in Protestan teolojisindeki fikirlerle inananların dinsel çıkarları arasındaki bağlantıyı analiz etmesi bunun anlaşılabilir güdülenimini de ortaya koyar. Bu dinsel tutumlarla fikirlerin "maddi" etkenlerden türetilebilirliğinin doğrudan kanıtı olmadıkça bu, modern iktisadi gelişme sürecinde bunların önemli ve bağımsız bir unsur oluşturduğu görüşünden yana başka bir güçlü varsayımı da kabul eder. Yani fiilen iktisadi faaliyetler sisteminin niteliği, Weber'in izini sürdüğü süreçte bu sistemin Protestan etiğinden önemli ölçüde etkilendiği hipotezinin geliştirilmesinin beklendiği bir niteliktedir. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* denemesinde burada durur.

5. Ama Weber bununla yetinmez. Tümevarım çalışması, görüş birliği yönteminden fark yöntemine döner. Bunun hepsi, "Modern rasyonel kapitalizm, baskın bir olgu olarak neden *sadece* modern Batı'da ortaya çıktı?" sorusuna yöneltilen tutkulu bir karşılaştırma çalışması dizisi biçimini alır. Başka kültürlerde ortaya çıkamamasını açıklayan, fark yaratan etkenler nelerdir? Karşılaştırma çalışması aslında Marx'ın "maddi" ve "ideal" etkenler ikiliğine dayanarak belirtilir. Genel sonuç, kültürlerin gelişiminin konuyla ilgili evrelerinde, Çin, Hindistan ve Yahudiye'deki maddi koşullarla bizim Ortaçağ ve erken modern çağdakilerin kapitalist-bürokratik ihtimaller açısından uygun bir şekilde karşılaştırıldığı, oysa ilgili her kültürde baskın dinsel geleneğin "iktisat etiğinin" böyle bir gelişmeye doğrudan karşı olduğu tezidir. Öte yandan, Protestanlıkta (daha küçük ölçüde Hristiyanlığın genelinde) iktisat etiği doğrudan uygundu. Bu sonuç, Protestanlıkla kapitalizm arasındaki işlevsel ilişkiyi doğrular. Dahası, buna karşılık, kapitalizmin ruhunun sadece maddi koşulların bir yansıması olduğu ihtimalini azaltır, başka bir deyişle, bağımsız bir değişken olduğu, buna karşılık başlıca farklılık unsurunun değer düzleminde yer aldığı ihtimalini azaltır. Kuşkusuz Weber'in olguyla ilgili iddialarının doğru olması kaydıyla, bu mükemmelce geçerli bir bilim yöntemidir. Benzer boyutlarda ampirik tezler alanındamuhtemelendaha yakın bir "kanıt" elde edilemez. Ama gere-

ken yöntem bilimsel sorunun daha yakından göz önüne alınması Bölüm XVI'ya bırakılmalıdır. Şimdilik görev, Weber'in ampirik argümanının başlıca ana hatlarının şemasını çıkarmaktır.

Kapitalizmin Ruhu

Weber'in "kapitalizmin ruhu" dediği, para kazanmak için bir dizi tutum ve bunun kapsadığı faaliyetlerdir. Bu ruh, her tarzı değilse de böyle kazandırıcı faaliyetleri kuşkusuz destekler; olumlu tutumların arasındabu,gayet özgül bir tutumdur. Öncelikle, başka bir şeyin zorunlu aracı olduğu için haklı gösterilen kapitalist tutum ve gerekli kötülük gibi kazanmaya yönelik her tutumdan açıkça ayrıt edilir. İkinci söz edilen tip davranışların, en çıplak zorunlulukların dışında kalanlara az yer vermek gibi bir sertlikle suçlanmasından zevkin ve iştahların doyurulmasının dizginlerini özgürce salıvererek, bu amaçlar için gereken araçları onaylamaktan başka bir şey yapmayan göreli eksiksiz "dünyeviliğe" kadar giden geniş bir yelpazesi vardır. Kimi zaman Ortaçağ Katolizmindeki gibi öbür dünyayla ilgili dinsel çıkarlar, kimi zaman da örneğin, klasik Yunan etiğindeki hümanist uyum teorisi, bu dünyevi faaliyetlerin koşullu yaptırımını kuşkusuz farklı şekillerde güdülüyordu. Bütün bunlara karşılık, kapitalizmin ruhu böyle faaliyetlere kötülüğün yolu ya da zorunlu kötülük değil, aslında etik açıdan istenen bir amaç diye bakar.[62] Para kazanmak başlı başına etik yükümlülüktür.

İkincisi, bu etik yaptırım, ancak belli nicel sınırlarda "yeterince" kazanılıncaya kadar geçerli değildir, standart doymuşluk yoktur, tersine, kazanç peşinde koşmaktan sınırsız keyif alınır. Bu belirgin özellik, kapitalizmin ruhunu Weber'in bazı bakımlardan bu ruhun başlıca antitezi olarak baktığı "gelenekçilik" tutumundan ayırır. Bir yığın somut isteğin durmadan artırılmasının insanın normal durumu olduğunu kesinlikle yadsır. Tersine, kazandırıcı rasyonel faaliyetlerin, geleneğin belirlediği yaşam standardına yönlendirilmesi normal durumdur. Normalde "iktisat ilkesi" bu geleneksel gereksinimleri olabildiğince en az çabayla doyurma biçimini alır. Örneğin, parça başı ücret oranlarının artmasına normal tepki daha çok kazanmak için daha çok çalışmayı istemek değil, tersine, daha az çalışarak eskisiyle aynı miktarda para kazanmayı istemektir.[63] Bu tür gelenekçilik belli bir

---

62 Bunun dışında sadece aşkın düşünceler tarafından onay görür.

63 Bkz. *Protestant Ethic*, s. 59-60; kapitalizm ruhu kavramının geneli için orada Böl. II.

dereceye kadar, ancak kapitalist alanlarda yıkılmıştır. Sonuç, bu ölçüde kazanmanın belli bir sınırdan kurtularak bitip tükenmeyen bir süreç haline gelmesidir. Kazanmaya yönelik bu tutum, bunun kendi adına bir etik görev olduğu savunularak Weber'in ilgilendiği biçimde "rasyonelleştirilir".

Kapitalizmin ruhunun gelenekçiliğin antitezini oluşturduğu başka bir yol, kazandırıcı faaliyetlerin edimsel süreciyle bu ruhun ilişkisidir. Burada kapitalist tutum, işleri kuşaktan kuşağa devredildiği gibi yapmayı kabul etmektense görevin bütününe göre sistemli bir biçimde prosedürleri her noktada yeniden düzenler.[64] Sadece nihai amaç, yani paranın maksimum düzeye çıkarılması "kutsaldır" ama her tikel durumun gerektirdiği şekilde yeniden seçilen tikel yollar "kutsal" değildir. Gelenekçiliğin bu çifte antitezi, Weber'in amaçları için hayli önemli olan ve bir şekilde nedensel bir etki yüklenilebildiğince, güçlü, dinamik bir nitelik taşıyan kapitalizmin ruhunu gösterir.

Kazanmaya yönelik bu tutum, doğrudan amacı kazandırıcılık olsun olmasın, emeğe yönelik tikel bir tutumla bağıntılıdır. İster Âdem'in lanetindeki geleneksel kökeni, ister başka bir nedenle olsun, emeğe zorunlu kötülük olarak bakılmaz. İnsanın en yüce etik amaçlarını doğrudan gerçekleştiren bir alan olarak, aynı olumlu etik yükümlülük duygusuyla yaşama geçirilir. Emeğe yönelik kapitalist tutuma Veblen "işçilik" ruhu der. En çok dikkat çeken semptomlarından biri, aktif çalışırken erken emekli olmaya karşı çıkan *etik* duygudur. Emekliliğe gücü yetebilse de, sağlığı ve gücü elverdiği sürece "üretmeyen" insanetik sorumluluklarını bir şekilde ihmal eder.

Sonuçta, "kapitalizmin ruhu", sınırsız kazanmaya ve hem hedef hem de süreç olarak gelenekçilikten kurtulmaya adansa da, disiplin ve denetlemeden kurtulma anlamına gelmez. Tam tersine, çok sıkı bir disiplin ve denetlemeyle yapılan kazandırıcı faaliyetleri onaylar. Weber'in kapitalizmin ruhuyla "maceracıların" ruhu (disiplinsiz dürtüsel kazanma açgözlülüğü) arasında çizgi çizdiği yer burasıdır.[65] Buna karşılık, kapitalizmin ruhu, iktisadi kazancın hizmetinde sistemli, devamlı, rasyonel bir iş ister. Böyle bir iş dürtü dizgininin salıverilmesiyle hiç bağdaşmayan sert bir disipline tabidir.

Bütün bunların bürokrasiyle ilişkisi apaçık olmalıdır. Bürokratik örgütlenme, uzmanlık kazanılmış bir göreve gayrişahsî "nesnel" adanmışlık ve koordine edilmiş, uzmanlık kazanılmış faaliyetlerin karmaşık şemasının

64 *Karş. Protestant Ethic*, s. 67-69.
65 *a.g.e.*, s. 56-58, 69.

rasyonel gereksinimlerine, geleneğe bakmaksızın uymaya hazır olmayı ister. Aynı ölçüde görevin sınırları içinde disipline kesin boyun eğmeyi de kapsar. Weber için, kapitalizmin ruhu özel bir "profesyonel ruh" (*Berufgeist*) durumudur, bürokrasinin etkili işlev görmesi için gereken özgül bir tutumdur. Bu özel durum, nesnel etik adanmışlığın yöneltildiği gayrişahsî görevin temel bileşeni olarak sınırsız para kazanmayı kapsar.[66]

Weber bütün bu ele alış biçiminde söz konusu tutumların benzersizliğinde çok ısrar ederek tarihsel yaklaşımını ortaya koyar. Bunlar, düpedüz "normal" sayma eğilimi göstereceğimiz kadar çok iyi bilinse de durum kesinlikle böyle değildir. Tartışılan bütün temel yönlerde Weber kapitalist tutumun hayli kuraldışı olduğunu savunur. Din ya da başka alanlarda etik sahibi öğretmenler kazanmanın, başlı başına bir amaç değil, sadece amaca giden bir yol ya da zorunlu kötülük olduğunu onaylamışlardır. Aslında teorideki gibi, maceracıların kapitalizminin temeli olan ahlakdışı, disiplinsiz kazanma açgözlülüğüyle daha büyük ya da daha küçük ölçüde aşılan gelenekçilik kural olmuştur. Bu tarihsel benzersizlik tezinin teorik önemi, kapitalizmin ruhunun kökenini sorunsal durumuna getirmesinde yatar. Çoğu zaman ve birçok yerde kural bu olsaydı düpedüz "insanın doğasıyla" açıklanabilirdi. Weber'in konuyu bütünüyle ele alış biçimi böyle bir yoruma doğrudan karşıdır.

Kalvencilik ve Kapitalizmin Ruhu

Kapitalizmin ruhunu diğer benzer tutumlardan ayırmak için bir dizi tanımlayıcı kategori belirledikten sonra Weber sonunda ruhun teorik kökeni sorunuyla karşı karşıya gelir.[67] Tam gelişmiş bir kapitalist sistemin, içinde yaşayan insanlarda -ayıklama ve doğrudan etki yoluyla- bu tutumları oluşturduğunu kolayca kabul eder.

Kuşkulandığı ise kapitalizmden yana çok yaygın bağımsız bir zihinsel tutum olmaksızın bu sistemin farklı önemli koşullar oluşturma becerisidir. Bu kuşkunun nedeni olarak diğerlerinin yanı sıra iki genel eleştiriyi de sayar: (1) "Koşullar", ayıklama standartları göz önüne alındığında, ayıklama teorisi belli bir konuma gelen tikel birey tiplerini açıklarken, standartların

---

66 İşletmenin yöneticileri için doğrudan, çalışanların çoğu için dolaylı. İkinci söz edilen durumda genellikle belirleyici olan çalışanların değil, firmanın mali çıkarlarıdır.

67 Aslında sorun tarihselden çok nedenseldir İkisinin ilişkisindeki yöntem bilim sorunu Böl. XVI.'da tartışılacaktır.

kökenini açıklayamaz.[68] (2) "Örgütlenme biçimi" söz konusu tutumları yaratmak için tek başına yeterli değildir. Belli bir kapitalist örgütlenme biçiminintamamıyla geleneksel ruhla yönetilmesi mümkündür.[69] Ancak bu, kapitalist ruhla birleştirildiği zaman tamamıyla kapitalist bir durumdan söz edilebilir.[70]

Ama bu eleştirel düşünceler sadece, Weber'in, somut kapitalist düzenin doğmasında "ruhun" temel bir nedensel etken oluşturduğu ve bu düzenin "maddi" unsurlarının yalnızca bir "yansıması" olmadığı yolundaki olumlu kanıtının kapısını açmaya yarar. Bu kanıtın ilk adımı, rasyonel burjuva kapitalizmi büyük ölçüde gelişmeden önce yaygın olan bir dizi düşünceden türetilenlerle bu tutum dizisinin uyumunu belirlemektir. Weber bu uyumu Protestanlığın "çileci" dediği dallarının dinsel etiğinde bulur.

Başlangıç noktası, Hristiyan etiğinin çeşitli dallarının dünyevi faaliyetleriyle ilgili tutumların, özellikle iktisadi kazanımlara büyük ölçüde yönelen faaliyetlerle ilişkili tutumların, göz önüne alınmasıydı.

Hristiyan etiği en azından Ortaçağ'dan bu yana bu dünyanın işlerine kesinlikle karşıt değildi. İlkçağ'daki Hristiyanlık kadar radikal ikici değildi. Hristiyan toplumu, en azından göreli ölçüde dinsel onayla kutsandı, bir *res rupublica christiana*'ydı.*[71] Ancak bu göreli kutsamanın kapitalizm ruhu için güçlü bir uyarıcı olmamasının iki temel nedeni vardır. Birincisi, Ortaçağ görüşünde "çağrılar", zirvesinde manastırda sürdürülen dinsel yaşamın bulunduğu hiyerarşik dinsel değerlerle düşünülüyordu. Öte yandan, kazandırıcı faaliyetler bu bir şekilde onaylananlar listesinin en altında yer almaktan uzak değildi ve kapitalistliğe eğilim gösterdiklerinde giderek daha çok kuşku altında kalmalarıyla bire bir orantılıydı bu. Bu kuşku, kapitalist eğilimleri ahlakdışı, "maceracı" yönde şiddetle bastırma eğilimindeydi.[72]

Bu kuşkulu tutumu büyük ölçüde açıklayan ikincisi, Ortaçağ'da dünyevi çağrılarla ilgili dinsel baskının bütün sorumluluğunun gelenekçiliğe atılmasıdır. Ortaçağ'da "organik" toplumsal ideal, toplumubir sınıflar hi-

---

68 *Protestant Ethic*, s. 55.

69 *a.g.e.*, s. 63 vdd.

70 Dolayısıyla, Weber'in genel kavramının başladığı, en azından *modern* kapitalizmi, örgütlenme biçimini tanımladığı kavram yeterli değildir. Somut fenomen bütünüyle, belli bir tutumlar dizisini içerir.

* *Res republica christiana*: Hristiyanlık; dünya genelindeki Hristiyan topluluğu.- ç.n.

71 Karş. özellikle E. TROELTSCH, *Social Teaching of the Christian Churches*, C. I, Böl. III.

72 Her şeyden önce İtalyan Rönesansı'ndaki gibi,

yerarşisi şeklinde düşünüyordu, her sınıfın bütüne yönelik bir işlevi vardı, her sınıf Tanrı'nın takdir ettiği kendine özgü yerindeydi. Her bireyin yükümlülüğü toplumsal konumuna göre yaşamak ve geleneksel görevlerini yerine getirmekti. Böyle bir görüşte, geleneği yıkmanın etik açıdan ne getireceği belli olmazdı. Dahası, kapitalist faaliyetler, başlıca asıl dinsel onayın verildiği, çok kişisel toplumsal ilişkiler tipine de ters düşüyordu. Buna bağlı olarak, kapitalizmi en çok geliştiren sözleşmeli formel "adalete" son derece zıt bir tutum olan yardımseverlik, evrensel onay görüyordu.[73]

Ancak Katolik etiği bir alanda modern "çağrı" kavramına yaklaşan bir şeyi başardı, yani manastır disiplininde emeğe yer verdi. Nefsi kırma, tefekkür ve sadece ritüele adanmışlıktan farklı olarak Batı'da manastır sistemi rasyonel emeğin rolüne sofu bir uygulama olarak her zaman dikkati çekti ve bu haliyle Doğu'daki benzerlerinden farklılaştı. Emeğe yönelik bu tutum, kuşkusuz genellikle kazanmaya ya da elbette bir keşişin bireysel yararına adanmasa da, aslında "bürokratik" gelişme çizgisindeydi. Ama bu manastır sisteminin bir olgusuydu ve keşişin yaşam tarzının din adamı olmayanınkinden çok keskin ayrılması, bunun genellenmesini önlüyordu.

Reformasyonun temel sonuçlarından biri, manastırı Protestanlığın etki alanından çıkarmak oldu. Bununla, günlük yaşamında din adamı olmayan Hristiyan'dan beklenen sıkı etik disiplin arttırıldı. Ancak bunun boyutu ve pratik içerimleri Protestan hareketinin değişik dallarında büyük ölçüde farklıydı.

Weber'in amaçları için önemli fark, bir yanda Luthercilikle, öte yandan Weber'in, Protestanlığın çileci dediği dalları arasındaki farktır. Lutheri etiğin kapitalist içerimlere getirdiği temel sınırlama, gelenekçiliğin sınırlamalarının üstesinden gelememesinde yatar.[74] Son tahlilde bunun nedeni, Luther'in sadece imanla kurtulma konulu temel öğretisinin tuhaf birleşimidir. Bu dünyadaki şeylerin yerleşik geleneksel düzeni üzerine güçlü bir yaptırımı oturtan İlahi Takdir anlayışı versiyonuyla Luther, çilecileri, dünyevi etkinliği değerlendirirken hayır işleriyle kurtulmaya kuşkuyla bakar duruma getirdi. Genel sonuç, çağrıda ve size biçilen toplumsal konumda kalma, bununla ilgili geleneksel yükümlülükleri sadakatle yerine getirme emridir.

---

73 Katolik etiğinin bununla bağlantılı başka özellikleri, önceden belirleme öğretisiyle ilişkilendirilenlerin karşıtı olarak ortaya koyulacaktır (aş. bkz).

74 *Protestant Ethic*, Böl. III.

Kuşkusuz bu, Lutherci öğretinin, genelde tutumun daha çok kapitalist bürokrasi yararına dünyevi faaliyetlere yönelmesiyle, Katolik görüşten önemli ölçüde ayrılmayı içermediğini söylemek değildir. Her şeyden önce bu öğreti, keşişin ayrıcalıklı dinsel konumunu sildi ve bütün "meşru" dünyevi uğraşların dinsel onayını, aslında birbiriyle eşit durumda bulunanlara devrederek bunu yaptı. Bu, Protestan tutumlarının ortak temeli olarak düşünülebilir. Ama Lutherci etiğin gelenekçilik[75] eğilimi bunun kapitalist bürokrasiye daha elverişli bir yönde daha da gelişmesini engelledi.

Weber teorisini, diğer çileci dalların arasında özellikle değilse de, ilk sırada Kalvenciliğe dayandırdı ve kısa tutmak için bu tartışma bununla sınırlandırılacaktır.[76] Kalvenciliğin kapitalizmin ruhuyla ilişkisi tartışması Lutherci görüşü aydınlatacak ve ikisinin arasındaki etik farkları açıklığa kavuşturacaktır.

Ancak Weber'in üç varlığını, yani kapitalizmin ruhunu, belli bir dinsel hareketin "çağrı" kavramını ve bu hareketin temel dinsel fikirlerini ve tutumlarını oturtmaya çalıştığı genel ilişkilerini başlangıçta özgül olarak belirtmek belki iyidir. Kapitalizmin ruhunun ana hatları daha önce belirtildi. Çağrı kavramı, bir dinsel hareketin, destekçilerini dünyevi faaliyetlere katılmaya yönlendirmesiyle ilişkilendirilen tipik tutumların tikel bağlamında bir tezahürdür. Weber'in formülleştirdiği gibi, kapitalizmin ruhu bu faaliyetlerde bulunan belli bir sınıfa, iktisadi kazanımla ilgilenenlere yönelik tikel bir çağrı tutumu içerir. Weber'in amaçları için, kapitalizmin ruhuyla söz konusu dinsel sistem arasındaki eklemlenme noktası budur.

Ne var ki özellikle çileci Protestan etiğinin, dünyevi faaliyetlere yönelik bu arzu edilebilir tutum hareketini destekleyenlerin apaçık bildirimleri anlamına geldiği kabul edilirse, Weber'in kapitalizmin ruhuyla çileci Protestan etiği arasındaki nedensel ilişki argümanının bu çağrılma kavramına dayandığını varsaymak ciddi bir yanlış anlama olurdu. Bu bildirimler yalnız ve yalnız tek bir kanıt yığını oluşturur. Weber, çağrı kavramına bir dizi tutumun tek bir yönde tezahürü diye bakar, burada *bütün halinde anlaşılan* söz konusu dinsel fikirler sisteminin yapısı önemli bir unsur oluşturur.

---

75 Ve onunla yakından bağlantılı otoritarizmle de. Bunun, bir dizi tutumu bağımsız kapitalist girişimden çokdevlet *bürokrasisine* daha elverişli gösterdiği tartışılabilir. Bu, İngiltere'den daha sonra gelişen Alman kapitalizminin tuhaflıklarıyla ilgili olabilirdi.

76 Bu bakımdan Kalvenci görüşe en uç tip olarak bakılmalıdır, diğer sofu hareketler onun coşkusunu birçok bakımdan azaltır.

Weber'in en genel terimlerle belirttiği görüşü gibi:[77] İnsanların davranışını doğrudan belirleyen "fikirler" değil, içinde yer aldıkları koşullarla bağlantılı "çıkarlardır". Bu çıkarların arasında bireyin dinsel konumuyla, Protestan terimleriyle "lütuf durumuyla" ilgili olanlar vardır. Dinsel fikirlerin önemi, çıkarlara, dolayısıyla bu çıkarların ardından gelen uygun eyleme tikel yollarla kanallık etmesinde yatar. Genelin savunduğu anlayışa göre, lütuf ya da kurtuluş çıkarının çok farklı yollarla ardına düşülecektir ya da düşülebilir. Weber'in dinsel fikirlerle ilgisi bu olguya dayanır. Weber, kitlelerce insanın gündelik faaliyetlerinde takındıkları tutumlarla ilgilenir. Din söz konusu olduğunda, bu tutumları, bunlarla bağdaştırılan dinsel fikirlerin perspektifinden görmeye çalışır. Ama bu, dinsel toplulukların temsilcilerinin ya da liderlerinin, bu kitleler desteklesinler diye sözlü verdikleri belli bir davranış emri değildir, Weber'in argümanı buna dayanır.[78] Daha çok bu, total dinsel fikirler sisteminin yapısının, insanın dinsel çıkarlarıyla *ilişkili*dir. Hem dinsel liderlerin öğütlerinin, hem de kitlelerin pratikte tutumlarının bu sistemle ilişkili olduğu anlaşılmalıdır. Weber'in amaçları doğrultusunda, belirleyici etkenin, bu gibi liderlerin kişisel ya da kurumsal otoritesi olduğunu varsaymak kesinlikle gereksizdir.[79] Weber'in çalışması tartışılırken bu düşünceler ne yazık ki sıklıkla göz ardı edilmiştir.

Dahası, bununla yakından bağlantılı hayli önemli bir konu daha vardır. Weber'in ilgisi, önceki dinsel fikirlerin *mantıklı* sonuçlarıyla ya da dini liderlerin bunlara dayanan pratik davranışla ilgili olarak doğrudan ifade ettikleri istekleriyle kesinlikle sınırlı değildir. Weber daha çok dinsel sistemin *total sonuçlarıyla* ilgilidir. Bu iki önemli konuyu içerir: Birincisi, kendisinin belirttiği gibi, konuyla bağlantılı sonuçlar tamamıyla mantıklı olmaktan çok "psikolojik"tir. Mantıklı sonuçlar etkilidir ama tek başına değildir; bunlar söz konusu çıkar kümesiyle birlikte alınmalıdır, aynı derecede mümkün iki mantıklı alternatif arasında olduğu gibi, bu küme eylemi tek bir doğrultuda yönlendirebilir, hatta mantıklı sonuçların diğer bazı yönlerde tam olarak gelişmesini engelleyebilir.

İkincisi, dinsel fikirler sisteminin pratik tutumlara etkisine durağan bir tümdengelim değil, zamanda gerçek bir süreç olarak bakılmalıdır. Fi-

---

77 *Religionssoziologie*, C. I, s. 252-253.

78 Bu yanlış anlamanın dikkati çeken örneği H. M. Robertson'ın *The Rise of Economic Individualism* kitabıdır. Eleştiri notu için bkz. TALCOTT PARSONS, "H. M. Robertson on MaxWeber and His School", *Journal of PoliticEconomy*, Ekim, 1935.

79 Weber, asıl ilgi alanının *kilise* disiplini değil, bireylerin doğrudan dinsel güdülenimi olduğunu açıkça belirtir (bkz. *Protestant Ethic*, s. 97).

kirler sistemi bu sırada değişime de uğrayabilir. Belirtileceği gibi, aslında Protestanların iktisadi kazanıma yönelik tutumu düzenli bir değişim sürecinden geçti ve şimdiki bağlamına ilişkin tam sonuçlar ancak son evrelerde ortaya çıktı. Ayrıca Weber ilk reformcuların hiçbir şekilde kapitalizmin ruhuyla dolu olmadığında ısrar eder.[80] Sadece dinle ilgileniyorlardı ve ardıllarının takındıkları tutumları kesinlikle reddetmiş olmalıydılar. Ama bu, daha sonraki bu tutumların, reformcuların öne sürdükleri dinsel fikirlerin önemli birer sonucu olduğunun kesinlikle aksini kanıtlamaz.

Bu genel düşünceleri unutmadan, tartışma artık özgül Kalvenci[81] fikirler sistemine ve iktisadi faaliyetlerle ilişkisine doğru ilerleyebilir. Bu amaçlar doğrultusunda Kalvenci teolojinin mantık açısından birbirinden bağımsız ama ampirik açıdan birbirine bağlı beş önerme birimi içerdiği söylenebilir. Bunlar, birbirine işaret etmediği için bağımsızdır; herhangi biri başka teoloji sistemlerine alınabilir. Ama bu önermeler mantık açısından birbirine uyumludur, diğer önermelere sıkıca bağlı kalınırken birinden çıkarsama yapılabilmeyi karşılıklı olarak sınırlar ve birlikte alındığında teolojinin belli başlı her metafizik sorunlarını içerir; anlamlı bir sistem oluşturur.

Önermeler şematik olarak şöyledir: (1) Dünyayı yaratan ve yöneten tek, mutlak, aşkın bir Tanrı vardır, insanın sınırlı anlayışı Vahiy dışında O'nun niteliklerini ve eyleminin nedenlerini kavrayamaz. (2) Bu Tanrı, insanın kavrama olanağının tamamıyla dışında kalan nedenlerle, her insanın ruhunun sonsuza kadar kurtuluşa mı, yoksa "sonsuza kadar günaha ve ölüme" mi gideceğini önceden belirlemiştir. Bu karar öncesizlikte verilir ve sonsuza kadar sürer, insanın iradesi ya da imanı onu etkileyemez. (3) Tanrı, kendine özgü anlaşılmaz nedenlerle dünyayı yaratmış ve sadece kendi yüceliği artsın diye dünyada insana yer vermiştir. (4) Bu amaçla Tanrı, insanın kurtuluşuna mı yoksa lanetine mi önceden karar verdiğine bakmaksızın, onun, Tanrı'nın Yeryüzündeki Krallığı'nı kurmak için çalışmasına ve bu Krallığı kurarak O'nun açıkladığı yasaya uymasına karar vermiştir. (5) Bu dünyanın şeyleri, yani kendi haline terk edilen insanın doğası ve bedeni, ilahi lütuf dışında hiçbir kaçışın bulunmadığı "günah ve ölümde" onulması imkânsız bir biçimde yok olup gider.

---

80 *Protestant Ethic*, s. 91.

81 Weber "sofu" Protestanlığın (1) Kalvencileri (2) Takvacıları, (3) Baptist hareketten çıkan mezhepleri, (4) Metodizmi kapsadığını belirtir. Yer darlığı nedeniyle bu tartışma Kalvencilikle sınırlı tutulmaktadır.

Bütün bu unsurlar Hristiyan düşüncesinin ve tarihinin başka yerlerinde önemli rol oynar; ancak özellikle Kalvenci olan, bunların özgül birleşimleri ve teolojik sonuçlarından çıkarılan kesin tutarlılıklardır. Bu teoloji sistemi kötülük sorununa tarihteki mantıklı, tutarlı birkaç çözümden birini meydana getirir, insanın sınırlı zekâsının bunu kavrayamayacağını bildirir, dolayısıyla, Tanrı'nın anlaşılmaz iradesine havale eder.[82] Mantık açısından, bu unsurların birleştirilmesi gerekmez. Aşkın bir Tanrı, önceden belirlemeyle lütfa karar vermektense belki onu hayır işlerine bağlı bir duruma getirmiş olabilirdi; günahkârları, kendi yasasına uymaktansa bu dünyada cehennem azabı çeksinler diye kendi başlarına bırakabilirdi. Dünyayı kendi yüceliğinden çok insanın mutluluğu için yaratmış olabilirdi.

Ama bu sistem göz önüne alındığında pratik davranış konusunda içerimleri nelerdir?

Öncelikle, Tanrı'nın bütünüyle aşkınlığı ve insanlarla ilahi şeylerin arasındaki uçurum, ilahi ruhla mistik birleşme, onun içinde soğurulma tutumunu dışlar. Tanrı'nın yüceliği için yasaya[83] boyun eğme anlayışı ve seçilmiş olana, ilahi iradeye göre Yeryüzü'nde Tanrının Krallığını kurma ve devam ettirme görevi vermek gibi, bu dünyanın işlerini önceden belirlemenin benzer yorumu bu olguyu güçlendirir. Tanrı'nın insanla başlıca ilişkisi irade ilişkisidir, ayrıca insan, duruma göre ilahi iradeye itaat ya da inat eden bir araçtır. Weber'in görüşünün net sonucu, dinsel enerjileri edilgen, mistik bir doğrultu yerine etken, çileci bir doğrultuya yönlendirmektir.[84] Tanrı'ya kesinlikle yaklaşılamaz; O'na ancak kulluk edilir. Temel ikicilik nedeniyle, bu kulluk bedenle ya da bedene alışmakla ilgili işlere göz yumma yönünde olamaz; kulluk, Tanrı'nın yüceliği adına bedeni disipline tabii olsun diye-*denetleme* gücünde yatar. Weber'in çilecilik dediği budur.

Tanrı'nın aşkınlığının ve bundan doğan ikiciliğin başka bir sonucu hayli önemlidir. Sonlu dünya, Tanrı'nın yaratımı ve O'nun iradesinin tezahürü olduğu için, O'nu tanımanın en iyi yolu eserlerini incelemektir. Tanrı, insanın yasaya boyun eğmesini istediği gibi, farklı ama bağlantılı bir anlamda düzen de O'nun insanın dışında kalan eserlerinin temel şifrelerinden biridir. Tanrı'nın kararları sonsuza kadar sürer; kararlarını sürekli

---

82 Religionssoziologie, C. I, s. 246-247.

83 Kuşkusuz dünyadaki otoritelerin yasasına değil, vahiy edilen ilahi yasaya. Kimi zaman ikisinin birbirine şiddetle ters düştüğü savunulabilir.

84 Weber'in din toplum bilimi için temel olan bu ayırımın daha genel sonuçlarıyla ilgili tartışma için aş. bkz. Böl. XV, s. 624.

değiştirmez ve doğanın düzenine müdahale etmez. Aynı zamanda doğa doğadır, Tanrı Tanrı'dır. Dolayısıyla doğal şeyleri kutsamak putperestliktir.

Bu ilahi düzen inancının iki doğal sonucu vardır: Modern bilimin gelişmesinde kuşkusuz hayli önemli bir güdülenim olan doğanın düzenine iman[85] ve batıl inancı ve putperestliği kapsadığı için ritüele büyük düşmanlık. Tanrı somut kutsal şeylerde ya da edimlerde yeterince dışa vurulamayacak kadar aşkındır. Ancak kendisinin açıkladığı özgül yollarda -öncelikle de önceden belirlenmiş azizlerinin eylemiyle- dünyanın düzenine müdahale eder. Dolayısıyla, Tanrı'nın iradesine kulluk edilen çileci faaliyet, ritüel ifade kanalları olmaktan çıkıp dünyanın içsel ilişkilerinin aktif denetimi halini alır.

Dolayısıyla, inançlı Kalvenci kendisineTanrı'nın iradesinin bir aracı olarak bakma eğilimindeydi, Tanrı'nın yasasına göre yaşayıp Yeryüzü'nde Tanrı'nın Krallığının kurulmasına yardım ederek Tanrı'nın yüceliğini artıracağı büyük görevde O'nun iradesine göre edimde bulunmak için çağrılmıştı. Dahası, bu edim ağırlıklı olarak ritüeli değil, daha çok bir ideale hizmet ederek dünyanın etik denetlenmesini yerine getirmeyi kapsayabilirdi. Dolayısıyla, pratikte dünyevi faaliyet yönüne genelde zaten bir yönelim vardı. Genelde Protestanların, manastırları, sonuçta hepsi aynı yasaya ve aynı etik standartlara tabii olduğu için reddetmeleri ve manastırda gündelik yaşamın sıradan uğraşlarını bırakmadan bu uğraşlarda Tanrı'nın iradesini eyleme zorunluluğu bunu güçlendiriyordu.[86] Dahası, önceden belirleme öğretisinin katı yorumu, seçilmişliğin dıştan görülebilen hiçbir işaretle anlaşılmayacağı yönündeydi. Bu nedenle, lanet inancında en yüksek standartlara göre yaşayamamak için bir neden yoktu, çünkü insan sonunu bilmiyordu, üstelik Tanrı'nın iradesi herkesin aynı şekilde yasasına tabi olmasını istiyordu.

İnsanın bu lütuf durumunu bilmesi sorunu, davranışın önceden belirlenmesinin daha özgül sonuçlarını ortaya çıkarır. Az önce belirtildiği gibi, gerçek Kalvenci görüş, seçilmişliğin dıştan görülebilen işaretlerle anlaşılamayacağı yönündeydi. Ama bireyin edimlerinin lütuf durumunu etkilemediği, çünkü ikinci söz edilene zaten öncesizlikte karar verildiği ilkesinin içerimi daha da önemliydi. Öyleyse, dinsel konu bütünüyle çok ciddiye alındığı gibi, kurtuluş *çıkarı* da güçlü olduğu için, birey korkunç

85 Bkz. R. K. Merton'un yukarıda belirtilen çalışması, s. 511.

86 Weber'in manastırın öbür dünyanın işlerine dalan sofuluğundan (*ausserweltliche*) farklı olarak dünyevi sofuluk (*innerweltliche Askese*) dediği.

bir konuma oturtuluyordu. Bireyin edimleri sonsuza kadar sürecek olan sonunu etkileyemiyordu; dolayısıyla, dinsel çıkarı, kurtulduğunu ya da lanetlendiğini *öğrenmesi* için ona çok baskı yapıyordu.

Weber için, salt mantıklı sonuçlardan farklı, "psikolojik" sonuçlar da burada ortaya çıkar. Weber, ciddi ilgi göz önünde tutulduğu zaman, kitlelerin üzerinde çok büyük baskı bulunduğunu savunur. Bu baskının altında giderek yıkılan ilk öğreti buydu. Hayır işlerinin, kurtuluşu etkileyemese de, lütfun *işaretleri* olarak yorumlanabildiği giderek savunulmaya başlandı.[87] İyi ağaç kötü meyve veremezdi. Sonra giderek, seçilmiş kişi Tanrı'nın iradesini eyleyen "doğru kişiyle", O'nun iradesine uymayan lanetliler ise "günahkârlarla" özdeşleştirilmeye başlandı.

Ancak bu gelişme çizgisinin izinden daha çok gitmeden önce, bu önceden belirleme öğretisinin Kalvenci bağlamda bazı başka temel sonuçları belirtilmelidir. Başka bir yerde belirtildiği gibi[88], Hristiyanlığın temelinde başından beri belli bir "bireyci" nitelik vardı ve reformasyon bunu büyük ölçüde güçlendirdi. Kalvencilik, bu bireyci unsurun belli bir yönde gelişmesinin en uç noktasını temsil eder.

Zira öncelikle, bunun ritüelciliğe aşırı karşı olması, bireyi, Luther'in kilisenin ve papazın özellikle günah çıkarırken hissedilen koruyan ve yol gösteren elinden daha esaslı bir şekilde kopardı. Takdiri ilahi öğretisine göre, bireye kimse yardım edemezdi; ruhunun durumunu etkileyebilen hiçbir dünyevi temsilci yoktu. Ama aynı zamanda teselli eden bu aracıdan yoksun kalan bireyin aslında önem verdiği *tek* çıkarı, sonsuza kadar sürecek ilahi yazgısı ve tek önemli ilişkisi, Tanrı'sıyla ilişkisiydi. Ama "yüreğinin gizli yerlerindeki" bu Tanrı'yla ilişkisi insan ilişkilerinden ayrılmalıydı. Dahası, bu durumda başka insanlar onun için yararsız olmakla kalmıyorlardı, kesinlikle tehlikeli de olabilirlerdi, çünkü dışarıya karşı davranışı ne kadar erdemli olsa da başka bir insan, hatta en yakın akrabası ya da arkadaşı lanetli biri olabilirdi. Weber'in belirttiği gibi, net sonuç "bireyin kendi içinde yalnızlığıydı"[89], bu hiç duyulmamıştı, bireyi her şeyde direk kendinden sorumlu duruma getiriyor, en yakın insan ilişkilerinde güvensizliği demesek de radikal bir değer düşüşünü içeriyordu. Tanrı her zaman önce geliyordu.

İkincisi, önceden belirleme öğretisinin diğer yönleriyle birlikte bu içsel yalnızlaşmanın, davranışın rasyonelleştirilmesinde son derece önem-

---

87 Beza'dan başlayarak.

88 Böl. II.

89 *Protestant Ethic*, s. 108.

li bir içerimi vardı. Tanrı'nın kabul edebildiği davranış, O'nun iradesine doğrudan itaat etmek olmalıydı, herhangi bir insanın güdülemesinin ya da ilginin sonucu olamazdı. Ama tek tek hayır işleri lütfu etkileyemediği ve dışarıya karşı bir davranış olsa olsa lütuf işareti olabileceği için istenen davranış, birbiriyle bağlantısız edimlerin çoğunluğu olarak değil, ancak *total tutarlı bir sistemin*, kişinin *ne tür bir insan* olduğunun ifadesi olarak yargılanabilirdi. Katolik'e papaz belli günahlarının bağışlandığını söyleyebilir, belli hayır işlerini övebilirdi. Kalvenci'nin baskıdan böyle kurtulmasına imkân yoktu, dolayısıyla davranışın rasyonel sistemlileştirilmesi için kıyaslanamayacak büyük bir dürtü vardı.

Aşağıdakiler bu inançların daha özgül pratik içerimlerinden birkaçıdır: İçsel yalnızlaşma, salt insani ve dünyevi olan her şeyden kuşkulanma, "putperestlikten" iğrenme[90], Kalvenci'nin enerjisini gayrişahsî amaçların hizmetine yönlendirir. Bunlar, onun bu dünyadaki zenginlere ve güçlülere karşı genelde duyulan çileci kuşkuyu paylaşmasına da yol açar, hattakimi zaman, son söz edilen, putperestliği akla getirecek şekilde bir insana bağlanmayı içerdiği zaman, Kalvenci hareketi, kurulmuş bir otorite için tehlikeli duruma getirir. "Kendi işine bakmak" ve -Cromwell'in ordusu gibi- doğrudan Tanrı'nın muharebesinde savaşma meselesi dışında, dünyevi güç için mücadeleden uzak durmak en azından güçlü bir eğilimdi.

Kalvenci daha çok, Tanrı'nın kabul edebileceği bir çağrıda ciddi ve rasyonel çalışabileceği bir yerin peşine düşmeye dikkatini veriyordu. Bağımsız, güvenilir, dürüst bir iş özellikle uygun bir alandı.

Kalvenci etiğin ya da herhangi bir meşru türevinin, para kazanmak için para kazanmayı ya da aslında ölümcül günahlardan biri olan zevk ve sefaya düşkünlüğün bir aracı olarak para kazanmayı onayladığı söylenemez. Onaylanan, Tanrı'nın kabul edilebildiği yorumu, yapılan yararlı bir çağrıda rasyonel, sistemli bir çalışmaydı. Kuşkusuz başlangıçta paraya tehlikesiz bir yan ürün diye bakılıyordu.[91] Yani tutum çileci tutumdu. Ama bu bile kapitalist çıkarlara hizmet etti, çünkü bir yandan iktisadi çağrılarda çalışmak, kazancın artmasına yarardı ama öte yandan zevk ve sefa düşkünlüğü korkusu paranın tümüyle tüketime harcanmasını önlerdi. Weber'in dediği gibi[92] bu, "çileciliğin tasarrufa zorladığı" durumdu. Kazanmak hem

---

90 Temel bir Püriten kavramı.

91 Bkz. Weber'in *Protestant Ethic*, Böl. V'de verdiği çok sayıda örnek, özellikle John Wesley'den yaptığı alıntılar, s. 175.

92 *Protestant Ethic*, s. 172.

teşvik ediliyor, hem de "geleneksel etiğin bağlarından kurtarılıyordu".[93] Sonuçta, gelenekler sadece insaniydi; Tanrı'nın eserinin yoluna çıktığında onlara saygı göstermek putperestlikti.

Dahası, burada kapitalizm ruhuyla bağlantısı belirtilen, değişen çalışma tutumunun yeterince güdülendiği bellidir. Çalışmanın Âdem'in laneti, yani ilk günahın cezası olması artık gerekmez. Bedenin ayartılmasıyla savaşmanın bir yolu, çileci bir teknik de değildir. Bütün bunlar olumsuz güdülenimlerdir. Püriten ahlak temel öneme sahip olumlu bir güdülenim katar. Durumun içsel isterleri uyarınca, "iyi bir iş yapmaktan" başka dünyevi bir amaç güdülmeden çağrı doğrultusunda çalışmak Tanrı'nın kesin emri, O'nun iradesini eylemek isteyen birinin birinci yükümlülüğüydü. Bu fani dünyada Tanrı'nın, Yeryüzü'nde Krallığını kursun diye insanı atadığı büyük görevde yer almak Tanrı'nın verdiği fırsattı. Hakiki inançlı için böyle bir iş, istemeyerek boyun eğmesi gereken tatsız bir zorunluluk değildi. Bu, inançlının büyük dinsel çıkarlarını en yüksek derecede gerçekleştirmesiydi.

Ancak, yukarıda belirtilen "psikolojik" sürecin sonuçları, durumun daha aşırı çileciliğini giderek hafifletti. Doğru davranışın lütfun meşruiyetinin işareti olduğunu (çünkü iyi ağaç kötü meyve vermezdi) kabul etmek, dünyevi çağrıda başarıya, doğru bir başarı olduğu ve yasaya ters düşmeden elde edildiği sürece, lütuf işareti olarak bakılabileceği görüşüne çok uzak değildi. Zira Tanrı, seçtiklerini öbür dünyadaki gibi bu dünyada da kutsamayacak mıydı?[94] İktisat bağlamında bu öğreti, başarılı insana mükemmel bir haklı neden bulabiliyor, kazancı konusunda ona temiz bir vicdan sağlıyor ve arka planında Püritenliğin bulunduğu çevrelerde dikkati çeken önemli bir ahlak kaynağı haline getiriyordu.

Sonunda, önceden belirleme öğretisi, başarılı iş adamlarının vicdanlarına bir uyarı hizmeti daha yapıyordu. Bu dünyada bu kadar çok sayıda bahtsız olduğu için endişe etmeleri gerekmiyordu, çünkü bu, özellikle bahtsızların başına gelen terslikler bir şekilde tembelliğe[95] ve çalışamamaya atfedilebiliyorsa, Tanrı'nın onların davranışından hoşnut olmadığının işareti diye yorumlanabiliyordu. Püritenlikte Katoliklerin yardımseverliğe yönelik kolaycı tutumuna yer yoktu. Püritenlik, yardımseverliğin imkân tanıdığı şeyin rasyonel temelde katı bir disiplin tarzında kalmasını örgütlüyordu.

---

93 *a.g.e.*, s. 171.

94 Doğrudan dinsel etkiden çok farklı olan "sekülerleşme" unsurunun orada devreye girdiği tahminen bu noktada söylenebilir.

95 Püritenlerin çok yaygın terimi "miskinlik"tir.

Weber, çileci Protestanlık etiğini ele alma biçiminde, kapitalizmin ruhu anlayışını formülleştirirken, bu ruh için "yeterli" nihai değerde fikirler sistemini bulma görevini genelde başardığından hiç kuşku duyulamaz. Bunun önde gelen bütün özellikleri güzelce yorumlanan Protestan tutumuyla örtüşür. Her şeyden önce, hazcı bakış açısından hiç anlaşılmayan, tuhaf kapitalist "rasyonelliğe" odaklanan[96] "irrasyonel unsur" anlam kazanmıştır. Başka hangi açıklaması bu temel unsuru başarmıştır?[97]

İki tutum sistemini yan yana koymanın etkisi, Weber'in teorisinde kapitalizmin "çileci" yönünü ilk formülleştirilmesinden bile daha kesin bir iç rahatlığı vermek olmuştur. Aslında Weber'in teorisinin önemi büyük ölçüde bu unsurun önemine dayanır. Bazı eleştirmenler aslında bunun tamamıyla Weber'in buluşu olduğunu savunacak kadar ileri giderler.[98] Bu görüş savunulur gibi değildir ama doğal olarak, kapsamlı bir argüman olmaksızın tersi kanıtlanamaz. Ancak, yeni yazarların açıklamaları her ne kadar farklı olabilse de, Weber'in bu unsurun *somut* önemini belirtirken onlarınarasında hiç de yalnız olmadığına dikkat çekilebilir.

Marshall'ın "faaliyetler" vurgusunun çok benzer yananlamları bulunduğu daha önce belirtilmiştir.[99] Marshall'ın çalışmasındaki kavramın öneminin, hazcı doyum ihtiyacından radikal bir biçimde farklı olan bir etik unsurun, hür teşebbüs için gerekli olduğu görüşünden başka açıklaması yoktur. Biraz farklı bir bağlantı olmasına karşın, Durkheim da, bireyci iktisadi düzenin çalışması için etik disiplinin gerekli olduğunu düşünüyordu. Ayrıca başka iki kişiden de söz edilebilir. Profesör Carver[100] "tezgâh felsefesi" dediği şeyin, yani "işletme" dâhil, çalışmaya adanmışlığın önemini çok vurgular. Profesör Carver için, Dr. Robertson'daki anlamıyla saf "iktisadi bireycilik", kesinlikle büyük şiddetle savaştığı "domuz yemliği felsefesine" işaret eder. Son olarak, bir yandan hazcılığı şiddetle küçümseyen, öte yandan "işçilik içgüdüsü"[101] dediği şeyi merkezi öneme sahip bir duruma yükselten Veblen aynı temel olguları hiç değilse örtük kabul eder.

---

96 *Protestant Ethic*, s. 76-78.

97 Bkz. bu açıklamanın konumunun ve dinsel fikirlerin bundaki rolünün genelde teorik tartışıldığı, bu bölüme eklenen not.

98 H. M. ROBERTSON da, *a.g.e.*,

99 Böl. IV.

100 T. N. CARVER, özellikle *The Religion Worth Having*'te.

101 *Karş.* T. VEBLEN, *The Instinct of Workmanship* ve Talcott Parsons, "Sociological Elements in Economic Thought, I, Historical", *Quarterly Journal of Economics*, Mayıs, 1935.

Veblen'in "teknolojinin" önemine yaptığı vurgu, açıkça önceki analizdeki "teknik unsurdan"[102] ibaret değildir. Göreve yönelik özgül bir tutumu, onun terimini kullanırsak "işçilik" tutumunu içerir. Weber'deki anlamıyla göreve "çağrı" diye bakmak değil midir bu? Bu dört örnek daha anlamlı gelebilir, çünkü çok farklı entelektüel arka planları vardır ve birbirleriyle ya da Weber'le doğrudan ilişkileri yoktur. Böyle bir görüş birliği sadece rastlantı mıdır?

Ancak, Protestan etiğiyle kapitalizmin ruhu arasında "uyum" sağlanması, kapitalist tutumun ve bu sayede rasyonel burjuva kapitalizminin doğmasında din sisteminin önemli bir etken olduğunun tek başına kanıtını oluşturmaz. Bu önemin niceliksel düzenini de göstermez. Weber'in, çok farklı başka etkenleri, örneğin, modern bilimi, rasyonelleştirilmiş meşru bir sistem, devletin rasyonel bürokratik yönetimini kabul etmekle kalmayıp, bunların önemini de vurguladığı göz önüne alınırsa bu daha doğrudur. Bu etkenlere çileci Protestanlığın yardımı olsa da, hiçbirinin onun en başta gelen yaratımı olmadığını savunur.

Weber'in Protestanlıkla kapitalizmin nedensel ilişkisini kanıtlamaya çalıştığı birtakım yollar vardır. Ancak, geri kalanları kısaca gözden geçirdikten sonra, karşılaştırmalı din toplum bilimiyle asıl dikkat bunlardan birine yöneltilecektir, çünkü o hem yöntem bilim açısından en önemlisidir, hem de Weber'in açık arayla en çok onu vurgulamasına karşın, teorisinin İngilizce tartışmasında neredeyse tamamıyla göz ardı edilmiştir.[103]

Birincisi, belirtildiği gibi, toplumsal yapıda dinsel yakınlık ve konum arasındaki bağıntıyla ilgili olarak, az sayıda elverişli istatistiki kanıt

---

102 Yk. Böl. VI.

103 Kısmen kuşkusuz malzeme İngilizceye çevrilmediği için ama daha çok da, ayrı görüşlerde olanların çoğu Weber'in problemlerinin doğasını açıkça göremediği için daha ciddi nedenlerden. Genel olarak, Weber'in kapitalizm teorisine, bu çalışmada ele alınan diğer yazarların ampirik teorilerinden daha çok yer ayrılmış, daha çok özen gösterilmiştir, çünkü bu, Weber'in çalışmasının çok ciddi yanlış anlaşılması dâhil, net bir görüş ayrılığı nesnesi olmuştur. Weber'in çalışmasının XVI. ve XVII. Böl.'lerde yer alacak teorik ve yöntem bilimde anlamını anlaşılmaz hale getirmemek için, bütün bunları doğru sıralamak gerekmektedir. Ancak Weber'in Protestanlıkla kapitalizmin ilişkilerini ele alış biçimini hem karşılaştırmalı din toplum bilimi, hem de onun genel teorisi ve yöntem bilimi dâhil, bir bütün halinde toplum bilimsel çalışmasının ışığında genel olarak değerlendirmek doğrudur. Aynı şekilde okur da bu çalışmanın Weber'in teorisine yönelik tutumunu, *ad hoc* olgusal düşüncelere dayanarak *tek başına* değil, çalışmanın bir bütün halinde genel yöntem bilimsel ve teorik çerçevesiyle ilişkisine dayanarak değerlendirmelidir.

vardır. Bu, Weber'in hipotezini bütünüyle doğrular. Ancak, Weber kullandıklarını kendi araştırmalarından elde etmedi[104] ve kendi çalışması bu yöne gitmedi. Bu malzemeyi kanıttan çok, anlamlı sorunların göstergesi olarak kullandı. İkincisi, bir yanda Protestan etiğinin geçici ilişkileri, öte yanda kapitalizmin ruhu nedensel bir ilişkiyi önerecek kadar güçlüydü. Yani aynı alanlarda ve aynı toplumsal sınıflarda Protestan etiği genellikle kapitalizmin ruhundan önce geliyordu. Aslında, nedensel etkenler "ideal" tarafta olduğu ölçüde bu sonuç kaçınılmaz gibidir. Ama bunun karşısında, bunların ikisini de, gelişmelerinin farklı evrelerinde aynı maddi koşullar dizisinin yaratabileceği öne sürülerek materyalist bir açıklama yapılabilir. Hiç ihtimal bulunmamakla birlikte, tamamıyla rastlantı eseri uyum da mümkündür.

Ama Weber, bu üç kanıtlama yönteminin en önemlisinde iki dizi tutumun uyumunu belirtmenin ötesine geçer. Protestan liderlerinin yazılarında, Protestan etiğinin iç gelişiminin izini sürerek ikisi arasında ampirik bir köprü kurar. Başlangıçta Protestan etiği dinsel sorunların göze çarpacak bir biçimde sadece öbür dünyayla ilişkili yanıyla ilgileniyordu. Kalven'in Cenova'sında, sonuçta belirgin özelliği son derece katı kilise disiplini olan, neredeyse sosyalist tipte hayli teokratik bir devlet ortaya çıktı. Bu noktadan hareketle, kuşkusuz kısmen maddi koşulların -örneğin, azınlıkta kalan Kalvencilerin- etkisinde gelişme giderek bireyci yönde oldu. Tanrı'nın Krallığı'nı yeryüzünde başlatırken güç kullanmak gerekirse[105] hemen otoriteye başvurmak yerine, bireyin, çağrısında Tanrı'nın iradesini yapma yükümlülüğü giderek daha çok vurgulandı.

Dahası, doğru koşullarda kazanma faaliyetlerini doğrudan onaylama eğilimi giderek artıyordu. Sonra çağrılan iş; ciddi, dürüst, rasyonel ve "yararlı" bir iş olduğu sürece, yapılan eyleme insanın yapabileceği en doğru şeylerden biri ve meyvelerine, yani "dürüstçe" kazanılmış zenginliklere, Tanrı'nın kutsamasının doğrudan işareti diye bakıla geldi.

Weber bu evrimin izini sürmekle kalmaz, bunun, dinsel denetime kafa tutan dünyanın zorunluluklarına sadece bir "uyum" süreci olmadığını da savunur (aslında gösterir). Buna karşılık, başlıca etken Protestan etiğinin gerçek "dinamiği"dir, dönemin insanlarının, oturtuldukları durumda *dinsel* çıkarlarının peşinden gitmelerinin sonucudur. Bunu her şeyden çok

---

104 En çok kullandığı çalışma M. Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung*, Tübingen, 1901'dir. Bunu, kendi öne sürmüştür.

105 Cromwell'in yapmaya çalıştığı gibi.

iki koşul meydana getirir. *Olumlu dinsel güdülenimler* için kapitalist çağrıya adanmışlık dayatılıyordu.[106] Tutum hoşgörülü değildi. İkincisi, sonraki Püriten öğreti her kazanma faaliyetini her koşulda değil, ancak çok sıkı disiplin altında onaylayan bir öğretiydi. Weber için başlıca unsur olan başlangıçtaki çilecilik unsuru hiçbir şekilde yok olmamış ama biraz değişik bir bağlamda el değmeden kalmıştı. Bu sonuç hiçbir etik uyum sağlayamadı.[107]

Dolayısıyla, ikisinin arasındaki eklemlenme tam olarak saptandı. Ancak gelişme burada kalmıyor, sekülerlik yolunda ilerliyordu.

Weber'in ilgilendiği gelişme çizgisinde bu tümüyle, disiplinin hafiflemesi, "ahlak gevşekliğinin" kabul edilmesi[108] meselesi değil, söz konusu tutumların dinsel arka plandan yavaş yavaş çekilmesi ve dinsel güdülenimin yerinefaydacı[109] bir güdülenim koyma meselesidir. Weber'in, Benjamin Franklin'in yazılarından örnek verdiği gibi,[110] kapitalizmin "saf" ruhu burada bulunur. Ama burada bile asıl etik unsura, yani çilecinin başlı başına gayrişahsî görevlere adanmışlığına dokunulmaz.

Weber'in buradaki *nedensel* argümanının ana fikri şöyle belirtilebilir: Ampirik malzeme (on yedinci yüzyıldan başlayarak Protestan liderlerinin yazıları), bireysel kazanma faaliyetlerinin onaylanmasına yönelik, giderek daha güçlü bir gelişme süreci gösterir. Bu uyum mudur yoksa *dinsel* nedenler adına dinsel etiğin bağımsız gelişimi midir? Weber, dinsel fikirler çerçevesinde böyle bir gelişimin anlamlılığına dayanarak ikinci söz edilen unsurun önemini tartışır; bu sadece, dinsel fikirler sisteminin temel unsurlarıyla çatışmadığında mümkün değildir, dünyayla ilişkili dinsel fikirler

---

106 Bu o kadar önemlidir ki tekrar belirtilebilir. Weber'in tezi, Protestanlığın, dinin, kazanma faaliyetlerini vaizlerce ya da başka şekilde ifade edilen *onayıyla* değil, dinsel *çıkarların*, inanan bireyin eylemini bu doğrultuda yönlendirdiği için kapitalizmi etkilemesiydi. Bu fark hem ampirik hem de yöntem bilimsel olarak hayli önemlidir. Weber'in eleştirmenleri genellikle bu ikisini karıştırmışlardır. Dr. H. M. Robertsen (*a.g.e.*) mükemmel bir örnektir.

107 Bu (a) Protestan etiğinin etkisi dışında, çağırmaya önyargısızca adanmışlık tutumunun mümkün olmadığı ya da (b) kapitalizm ruhunun gelişmesinde uyumun hiçbir rol oynamadığını söylemek değildir. Ama anlaşılan Weber,(1) *bu* tikel önyargısız tutumlar dizisinin gelişmesinde Protestan etiğinin önemli bir rol oynama ve (2) bunların, *özel* olarak "kapitalist çıkarların" ürünleri *olamama* ihtimalinin yüksek olduğunu göstermiştir. Robertson'un asıl tezi bunlardı.

108 Gerçi kuşkusuz bu da oldu. Bkz. Böl. XVII.

109 Yukarıdaki tartışmanın teknik anlamında olması gerekmiyor. Bkz. 76.

110 *Protestant Ethic*, s. 48-50.

sisteminin özünde bulunan güçlü dinsel güdülenimlerle de uyumludur. Dahası, Weber'in ilgilendiği somut kapitalizm unsuru son söz edilen bu etiğe ters düşmez; tam tersine, pratik davranışta bu güdülenimlerin doğrudan ifadesi olarak büyük ölçüde yorumlanabilir.[111]

Ama Weber'in açıkça belirttiği gibi[112] bu, "nedensel zincirin tek bir yanıdır". *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında sadece bu yanla ilgilenir. Hepsi bir araya getirilirse çok saygın bir teori oluşturacak dağınık önerilerine karşın Weber, orada ya da çalışmasının başka bir yerinde bu özgül ampirik konuda diğer yanın sistemli bir analizine girişmez. Ampirik kanıt ihtimallerinin hepsini ele almak için bu yapılmalıydı. Ama bunun yerine Weber başka bir araştırma konusuna döner. "Anlaşma yönetiminden" Milton'ın terimini kullanırsak, "fark yöntemine" geçer. Modern Batı'da rasyonel burjuva kapitalizminin ortaya çıkışını hangi özgül güçlerin açıklayacağını doğrudan sormaya devam edeceği yerde, tersine, böyle bir şeyin dünyanın başka büyük uygarlıklarından birinde neden ortaya çıkamadığını sorar.

Fikirlerin Rolü Üzerinde Not

Önceki bölümde ve aşağıdaki birkaç konuda, Weber'in ele alış biçimini herhangi bir önyargının rasyonalizm yönüne saptırıp saptırmadığına özellikle atıfta bulunarak, fikirlerin rolüne dair genel bir teorik soru vardır. Bu sebepten, özellikle Weber'in soruna yaklaşımını, önceki Pareto tartışmasıyla ilişkilendirmeye çalışırken, çalışmada buraya kadar ortaya çıktığı şekliyle sorunun genel bir ifadesini bu noktada araya eklemek uygundur.[113]

Weber dikkatini, genelde seküler olduğu düşünülen bir alanda, dinsel fikirlerin eylemin güdülenimiyle ilişkilerine odaklar. Analizin başlangıç noktası, göz önüne alınan grupların, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Kalvenci hareketin destekçilerinin genellikle kurtuluşa büyük ilgi duydukları savıdır. Bu durumda, kurtuluşa duydukları ilginin bu Kalvencileri fark edilebilir ölçüde güdülediği varsayımıyla, kurtuluşu elde etmeye

111 Yani daha genel terimle, Protestan etiğinin sistemin gelişmesini önemli ölçüde etkilediği hipotezine dayanarak beklenen toplumsal ve iktisadi örgütlenmeyle mevcut koşulların arasında büyük ölçüde benzerlik vardır. Kuşkusuz bu, kanıtlama yükümlülüğünü bunun etkisini radikal bir şekilde yadsıyana yükler.

112 Böl. VII, s. 269 vdd.

113 Böl. VII, s. 269 vdd.

ya da kesinleştirmeye çalıştıkları düşünülürse, bu olgunun seküler alanda, özellikle iktisat alanındaki eylemleriyle ilgisi sorgulanır. Üç din grubunun, yani Katolik, Lutherci ve Kalvenci grupların karşılaştırılmasında, üç gruba da atfedilebilen kurtuluşa duyulan ilginin, Weber'in ilgilendiği seküler faaliyetler doğrultusundaki farkları yeterince açıklamadığı görülür. Daha çok, dini bağlamda başka unsurları hesaba katmak gerekir. Weber, her hareketin destekçileri için, kurtuluşu elde etmenin ya da kanıtlamanın yolu olarak ne tür bir eylem uygun olabilir, sorusunu sorarak yola koyulur. Bu, inançlı kimsenin içinde bulunduğu "duruma", özellikle de bu durumun bazı özelliklerine, yani kurtuluşa duyulan ilginin eyleme dönüştürülmesiyle ilgili dinsel fikirlerin yapısına bağlıdır. Kurtuluşa çok büyük ilgi duyan Katolik için, belirtilen rota dünyadan vazgeçip manastıra girmektir. Daha az yoğun ilgi duyan biri için, içinde bulunduğu toplumsal konumun geleneğine sadık kalmak ve belirli hayır işlerinin birikimiyle, özellikle de ritüele adanmışlık ve yardımseverlikle erdem biriktirmektir. Lutherci için manastır kapsama alınmaz; onun için, hareket tarzı yaşamda toplumsal konumunun geleneksel yükümlülüklerini sadakatle yerine getirmek ve oluşturulmuş otoritelere gereğince itaat etmektir. Hristiyan'ın, genellikle düzeltmeyi umamayacağı bir günah dünyasında yaşadığı savunulur. Kaçınılmaz olan günahın kefareti, içten tövbe ve gelecek defa daha iyisini yapmaya dindarca niyet ederek ödenir. Son olarak da Kalvenci, Yeryüzü'nde Tanrı'nın Krallığı'nı meydana getirme çağrısı doğrultusunda ciddi ve rasyonel çalışmaya teşvik edilir. Ne dünyadan vazgeçip manastıra çekilmeli ne de geleneksel düzeni kabuletmelidir ama çağrısında yer aldığı ölçüde doğruluğun ilkeleri uyarınca dünyayı dönüştürmeye girişmelidir.

Bu tutum değişiklikleri kanıtlanması gereken bir konudur da. Weber, bunların, sırasıyla üç din grubunun üyelerinin seküler, özellikle iktisadi faaliyete yönelik genel tutumlarını gösterdiğini öne sürer. Sonra kurtuluşa duyulan ilgi göz önüne alındığında,bu davranışın atfedildiği aktörün bu tutumla ilişkili dinsel fikirler sisteminde bir inançlı olduğu hipotezine dayanarak, Weber bu tutumların her birinin anlamlı olduğunu Katolik diniyle Luther'in dininde şematik, Kalven'in dininde ayrıntılılarıyla göstermeye geçer. Dolayısıyla, Kalvenci görüşe göre: Hayır işleri kurtuluşu elde etmenin yolu olamaz, ancak seçilmişliğin işareti olur; önceden belirleme ilk sözü edileni imkân dışı bırakır. Dahası, erdemli davranış aslında ritüele adanmışlıkları içeremez, çünkü bunlar dünyevi şeylerin, başka bir deyişle putperestliğin kutsanmasını kapsar. Gelenek kutsal olamaz, çünkü o da putperestlik olur. Tanrı'nın mutlak aşkınlığı mistisizmi de dışlar. Son ola-

rak, bedenin günahkârlığı hazcılık tutumunu dışlar. Dünyadaki faaliyet, bu dünyadaki şeyleri zevk ve sefa için, hazcı doyum için kullanmaya değil, Tanrı'nın yüceliğinin çıkarına bedene rasyonelce hâkim olmaya yöneltilmelidir. Kalvenci dünyada çalışır ama ne dünyaya *karşı* ne de dünyadan *yanadır*.

Son olarak, Weber'in analizi, Kalvenci teolojiye göre dünyevi çilecilik olarak tanımladığı tutumun anlamlılığını belirlemekle kalmaz, nispeten küçük değişikliklerle bu tutumun kapitalizmin ruhuyla uyumluluğunu da gösterir. Kapitalizmin ruhunun dikkat çeken yanı, gelişmiş bir dinsel ya da metafiziksel fikirler sistemiyle açıkça bağlantısı bulunmayan bir dizi tutum olmasıdır. Weber, bu ikisi arasındaki geçişin izini çok sayıda bağlantının var olduğunu göstererek, genetik açıdan sürmüştür.

Ama sorunun genetik yönü şimdilik bir yana bırakılabilir. Olgularla ilgili bildiriminin doğru olduğu göz önüne alındığında, Weber'in, (1) Kalvencilerin arasında kurtuluşa ağırlıklı olarak duyulan ilginin aldığı tikel biçim, (2) yukarıda Kalvenci teoloji olarak özetlenen dinsel fikirler sistemi, (3) kapitalizmin ruhu olarak tanımladığı tutumlar sistemindeki çilecilik unsuru arasında anlamlı düzeyde karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu gösterdiği kesinlikle savunulabilir. Genetikle ilgili düşünceler dışında, Weber'in analizi bunların nedensel ilişkilerine ışık tutuyorsa, nasıl ışık tutar?

Bu noktada, bu sorunun Pareto'nun kavramsal şemasıyla ilişkisini belirtmeye çalışmak aydınlatıcı olabilir. Pareto'nun çalışmasını bilmeyen Weber, formel olarak malzemesinin tortu-türem analizini yapmadı. Ancak bazılarının söylediklerini analiz ederek ne yaptıklarını anlamaya çalışmakla ilgilendi, onların "teorileri" büyük ölçüde bilimdışı olduğu için bu, Pareto'nun analizine uyarlanacak mükemmel bir durum gibi gelir.

Tortunun işlemsel bir kavram olduğu unutulmamalıdır. Tortu, Böl. V.'te anlatılan belli prosedürün izlenmesiyle gelinen kavramdır. Eylemle ilişkilendirilen, bilimsel teoride hiç yeri olmayan dilsel ifadelerin nispeten değişmez unsurudur. Bu koşullarda seküler faaliyetlerle ilişkilendirilen Kalvenci dilsel ifadeler analiz edilirse bir değil, birkaç tortu ortaya çıkacaktır. Biri, kurtuluş tortusu, yani "insanların, lütuf durumunu daha çok elde edecek ve bulacak şekilde davranmaları duygusunun" tezahürü olacaktır. "Karmaşa" oluşturmak için Kalvenciler arasında bununla ilişkili olarak bazı başka tortular, yani Kalven'in teolojisinin yukarıda tartışılan başlıca beş ilkesi olacaktır. Bunlar ampirik olgunun ifadeleri değil, metafizik önermeler olduğu için mantıksızdır ve bu bağlamda tortu diye bakılabilir.

Şimdi, bu haliyle Pareto'nun işlemi, genelde fikirlerin rolüyle ilgili özgül bir teorem içermez. Ancak toplumsal sistemde tortular, önemli bir bağımsız değişken oluşturduğunda bu sistemdeki değişikliklerin sadece bilimsel kanıtlanabilen teorilerle saptanacağının savunulamayacağı yolunda olumsuz bir teorem içerir. Ama sözlü bir öneri olan tortunun, bilimsel kanıtlanabilen bir teori olarak, eylemle aynı nedensel ilişkide yerini alabildiği anlamınmantıklı kesin ifadesinden, diğer güçlerin bir endeksinin bulunduğu ve bunlarla etkileşiminin, genelde termometrenin, gösterdiği sıcaklık sistemi üzerindeki etkisi kadar göz ardı edilebildiği karşı kutuptaki duruma kadar çok değiştiği yukarıda gösterilmiştir.[114] Öyleyse, Pareto'nun işlemiyle Weber'in Kalvencilik analizinin başlıca unsurlarına varmak mümkündür, çünkü dinsel fikirlerin nedensel etkiler mi yoksa sadece başka bir şeyin "tezahürleri" mi olduğu ya da nereye kadar olduğu konusunda tortular hiçbir şey kanıtlamaz. Bu, tikel olguların başka analizlerinin yanıtlayacağı bir soru olarak kalır.

Ancak Pareto'nun analizini, Weber'in dinsel fikirlerin nedensel rolü tezini ilk bakışta kuşkuya düşüren bir tarzda genişletmek mümkündür. Yani hem Kalvencilerin sözlü ifadelerini, hem de Weber'in kapitalizmin ruhu tanımına uygun düşen ifadeleri, belirgin bir dinsel güdülenim içermeyen terimlerle dâhil etmek mümkündür. O zaman en azından, analizin bir önceki evresinin bazı tortularının, özellikle "dinsel" bağlamdakilerin, malzeme göz önüne alındığında, diğerleri -dünyevi çilecilik tutumunu içerenler- kadar temel olmadığı ortaya çıkar. Yani daha geniş bağlamda bunlar birer türem olur. Benjamin Franklin döneminden başlayarak "tezgâh felsefesinin" ya da "faaliyetlerin" değerinin ve benzerlerinin toplumsal hayatta kalmaya yararları gibi başka seküler türemler bunların yerini alma eğilimindedir.Tortularla türemler arasındaki farkın göreliliği ve dar bağlamda tortu olanın geniş bağlamda türem olduğu unutulmamalıdır. Aslında bu, bilimdışı fikirlerin etkisi mekanizmasının naif "türümcü" görüşün aksini kanıtlamaya epeyce yeter. Dünyevi sofuluğun tortuları, biri göz önüne alınınca diğerini daha fazla araştırmaksızın sonuca varılabilecek kadar basitçe Kalvenci ilahiyata apaçık "bağlı" değildir. Ancak bu, aralarındaki işlevsel önemin hiçbir şekilde aksini kanıtlamaz. Ama bu sorunda daha çok yol almak için, başka düşünceleri yine de tartışmaya dâhil etmek gerekir. Weber'in çalışmasında, argümanı bu noktanın dışına taşımaya yarayan farklı iki analiz çizgisi vardır.

---

114 Yk. bkz. s. 229.

Pareto'nun analizine en yakından uyanı, gelecek bölümde oldukça ayrıntılı tartışılacaktır. Bu, analizin karşılaştırmalı dayanağını daha da genişletecektir. Weber, karşılaştırmalı dinler çalışmasına dayanarak, bazı dinsel fikir tiplerinin seküler faaliyetlere yönelik bazı tutum tipleriyle ilişkili olduğu konusunda genel bir sonuca varır. En göze çarpıcı biçimde dünyevi çilecilik, Tanrı'nın aşkınlığını, bedenin günahkârlığını vb. vurgulayan dinsel fikirler sisteminin şimdi ya da eskiden yer aldığı bir kültürde gelişir. Başka davranışlar, Tanrı'nın içkinliği, ilahi ve dünyevi radikal ikiciliğin yokluğu gibi bu dinsel fikirlerle ilişkilendirildikçe, bu tipten ayrılarak ya dünyadaki şeylere ilgisizlik ya da geleneğin eleştirilmeden kabulü yönünde gider. Bu durumda, tutumla fikir, muhtemelen birbiriyle yakından işlevsel bağlantılıdır, gerçi ikisi de belki daha derinde yatan duyguların tezahürü olabilir. Ancak argümanın bu çizgisi Weber'in buraya kadarki çalışmasında kesin bir yanlışa işaret etmeden, sadece analizi gidebildiği yere kadar götürmediğini kanıtlayarak, Weber'in konumuna zarar verebilirdi.

Öbür analiz çizgisi Pareto'nun ele almadığı çizgidir. Bu çizgi, genetik düşünceleri tikel bir durumun analizine dâhil eder. Genel teorinin o zamanki durumunda, Pareto'nunki gibi genel analitik çerçevenin terimleriyle kanıtlanamayan genetik koşullarda nedensel bağlantıları açıklamak mümkün olabilir.

Akılda tutulacak başlıca noktalar şunlardır: Batı Avrupa'da rasyonel burjuva kapitalizmi büyük ölçüde gelişmeden önce de, konuyla ilgili etik tutumlarıyla birlikte Kalvenci teori vardı. Söz konusu teolojik fikirler, aktörün bakış açısından bu tutumlara ve tortularını oluşturdukları eylemlere yeterli bir anlam verir. Ama durum bundan ibaret değildir, Weber, tarihte iz sürmüş ve çileciliğin bazı önemli tortularının, aslında değişmeden kalsa da, eylemle doğrudan ilişkilerinde kapitalizmin ruhuna daha uyumlu bir yönde sürekli ileri gitme sürecini güdülenebilirlik açısından anlaşılabilir hale getirmiştir. Dahası, dinsel unsurların önemini giderek kaybettiği sekülerleşme sürecinin izini sürmüş, bunun muhtemel güdülenimlerini anlaşılabilir hale getirmiştir. Bu genetik analizin sonucu, dinsel fikirler sisteminin önemli bir etkisi olduğuihtimalini büyük ölçüde güçlendirmek olmuştur.

Son olarak, gelecek bölümde ve XVII. Böl.'de tartışılacak bir dizi çok genel düşünce vardır. Bazı yaklaşık amaçlarla olsa da, tortuda tezahür eden tutuma açıklayıcı bir etken diye bakılsa da, doğuşunda iş başında olan güçleri soruşturmak için bunu itelemeye çalışmak her zaman mümkündür. Değer unsurları içerdiğinde bu, dünyayı total anlaması açısından böyle bir

tutumun, aktör için anlamlı olup olmadığını sormakla ilgilidir. Yukarıda tartışılan[115] eylem sisteminin rasyonel bütünlüğü konusunda genel eylem bunun yeterli bir dayanağıdır. Bu durumda, toplumun stratejik noktalarında uzun zamandır belli bir fikirler sistemi varsa, tutumları böyle bir sistemde anlam kazanacak bir doğrultuya yöneltmek için sürekli etki yaptığı tezi mantıklıdır. Bu ne kadar doğruysa, "kümelenmenin" dayanıklılığı, "inancın" gücü söz konusu, toplumun o kadar belirgin özelliği haline gelir.

Weber'in çalışmasında büyük yoğunluk içeren dinsel fikirlerin rolü konusu, bu çalışmanın başlıca ilgi alanına giren daha geniş bir konunun, değer unsurları konusunun, bir bölümüdür. Hem Pareto'nun hem de Weber'in bilimsel ve bilimdışı fikirler arasında yaptıkları net ayrım, yolu açmıştır. En azından ikinci söz edilenin bir bölümü, değer karmaşasında bilişsel bir unsur oluşturur. Yukarıda tartışılan Durkheim'ın dini ele alma biçimi, bu fikirlerin durumunu aydınlatmıştır. Weber daha da aydınlatır. Ama anlaşılan, bilişselin değer karmaşasında ancak tek bir grup oluşturduğu çok bellidir. Bilmek ya da inanmak eylemek değildir. Ayrıca bir tür çaba unsuru da gerekir. Aktör, kendi fikirlerinden, Durkheim tartışmasında çok önemli bir rol oynayan bilim insanının duygusal açıdan nötr tutumunu edinmez.Ama değer karmaşasının fikirleri somut bir şekilde diğerine, yani bilişsel olmayan unsurlara bağlıyken, analitik açıdan onlardan ayırt edilmemeleri için hiçbir neden yoktur. Dahası, Weber inanmanın *ipso facto* eyleyiş olmadığını, insanın inandığı şeyin eyleyişiyle çok ilgili olduğunu göstermek için çok sayıda kanıt ortaya koymuştur.

115 Yk. bkz. s. 48.

15. Bölüm
Max Weber-2: Din ve Modern Kapitalizm (devam)

B. Karşılaştırmalı Araştırmalar

Weber'in karşılaştırmalı araştırma aracı, "Dünya Dinlerinin İktisat Etiği"[116] konulu bir dizi çalışmadır. Weber Konfüçyüsçülüğü, Budacılığı, Hinduizm'i ve Müslümanlığı dâhil etme niyetinde olduğunu belirtiyordu.[117] Ne yazık ki ölünce bitmeden kaldı, ancak dördü bir şekilde yayımlanabilecek durumdaydı. Yer darlığı nedeniyle odak, ancak ikisinin, yani Konfüçyüsçülükle Hinduizm'in sonuçlarıyla sınırlı tutulacaktır, çünkü teoride bunlar en önemli tiplerin çarpıcı birer örneğini oluşturur.

Ama bunları tartışmadan önce dizinin tamamının niteliğinden söz etmek gerekir. Burada Weber, *Protestan Ahlakı*'ndan farklı olarak, nedensel zincirin iki yanını ele alır. Ama dizi genel bir "din toplum bilimi" olarak anlaşılmamalıdır, eğer bununla, dinle toplumun bütün karşılıklı ilişkilerinin sistemli bir araştırmasından söz ediliyorsa. Kimi zaman öne sürüldüğü gibi bu, din ve iktisat fenomenlerinin karşılıklı ilişkisinin de genel bir araştırması değildir. Bu yorumların ikisi de Weber'in bir sonraki bölümde tartışılacak temel yöntem bilim ilkelerine uymaz.[118] Buna karşılık, açıkça yukarıdaki anlamda modern kapitalizmin sorununa yönelir.[119] Aslında bu, başka dinlerin etiğinin, kapitalizmin ruhu ve çileci Protestanlık etiğiyle

---

116 "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (aşağıda *Religionssoziologie* olarak anılmaktadır), C. I, s. 237 vdd, C. II ve C. III.

117 *Religionssoziologie*, C. I, s. 237-238. Sonuçların birçoğu *Wirtschaft und Gesselschaft* (*aşağıda Wirtsch. u. Ges.olarakanılmaktadır*) Kıs. II, Böl. IV, s. 227-356'da "Religionssoziologie" altbölümünde sistemli olarak bir araya getirilmektedir.

118 *Wertbeziehung*.

119 Yani asıl tartışmada. Bu konuyla ilgili olarak bunlar asıl sorundan kısmen bağımsız ikincil sorunlar halinde bir araya getirilir. Bkz. A. von Schelting, *Max Webers Wissenbchaftslehre*, s. 283-284.

bağlantılarının karşılaştırmalı bir araştırmasıdır. Bağlantı ister görüş birliğine, ister karşıtlığa göre kurulsun aynı derecede doğrudur. Bu bağlamda, bunun ele alınmasına haklı bir zemin hazırlayan olgu budur.

Dr. van Schelting'in belirttiği gibi,[120] Weber için yöntem bilimsel "ideal" *sadece* din etiği unsurunun Batı Avrupa'daki durumundan farklı olduğu yerde toplumsal gelişme örneklerini çözmek olmalıydı. Ne yazık ki bu, somut bir olgu halinde görülmez, Weber'in hayli kuşku duyduğu[121] olumlu[122] yapıyı bir ölçüde içermeliydi. Weber'in yaptığı, varsayıma dayanan olaylar yerine edimsel tarihsel olguları ele alarak kazanılacak somutluk adına yöntem bilimde kesinlik konusunda özveride bulunmaktır.

Öyleyse, genel hatlarıyla durum aşağı yukarı şöyledir: Tartışılacak olaylarda Weber söz konusu dinle ilişkilendirilen iktisat etiğinin, iktisadi faaliyetlerin içerimlerinde, çileci Protestanlıktakinden temelde farklı olduğunu göstermeyi başarır. Bu olgu, söz konusu etiğin baskın olduğu, Batı'nın rasyonel burjuva kapitalizmiyle bir şekilde karşılaştırılabilir hiçbir gelişmenin bulunmadığı alanlardaki öteki olguyla karşılıklı ilişkilidir. Dolayısıyla, kapitalist gelişmenin yokluğuyla söz konusu din etiğinin niteliği arasında *prima-facie** kurulmuş bir bağlantı vardır, çünkü çileci Protestanlığınkiyle karşılaştırıldığında bunların, eylemi bir şekilde etkilediğine göre, doğrudan engelleyici güçler oluşturduğu kabul edilmelidir.

İktisadi sistem tiplerinin gelişmesinde din etiğinin önemini yaklaşık olarak doğru tahmin ederken, başlıca yöntem bilim güçlükleriiki konuda baş gösterir: Öncelikle, dinin "gözlemlenebilen" iktisat etiği somut bir varlıktır. Weber, böyle bir iktisat etiğinin, gelişimi sırasında hem niteliğinin hem de üstünlük kazanmasının, maddi etkenlerden, her şeyden çok da destekçilerini oluşturan sınıfın toplumsal niteliğinden kesinlikle[123] etkilendiğini itiraf edecek kadar son derece açık sözlüdür. Bunların, din sisteminin *Eigengesetzlichkeit*'ından farklılaşmasına tarihte asla ulaşılamaz, çünkü bu, tarihsel kanıtın elde edilebildiği noktanın ötesinde bir gerilemeye yol açardı. Tek çare analiz etmektir.

İkincisi, somut toplumsal sistemde kapitalist gelişme için elverişli ya da elverişsiz diye düşünülebilen din etiğinden başka unsurlar, karşılaştırılabilen iki durumda dadoğrudan örtüşmez. Çin'de, Batı'daki önemli engel-

---

120 VON SCHELTING, *a.g.e.*, s. 285-286.

121 Yöntem bilim konusu bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

122 Bkz. VON SCHELTING, *a.g.e.*, s. 267.

* *Prima - facie*: İlk bakışta.- ç.n.

123 Bkz. *Religionssoziologie*, C. I, s. 238.

lerin bazısı yoktu, buna karşılık Batı'da, Çin'de bulunmayan dindışı bazı elverişli unsurlar vardı.

Pratikte öyle sınırlamalar vardır ki ampirik açıdan bire bir kesin kanıt sayısal olarak kuşkusuz imkânsızdır. Weber, her unsurun davranışını yönettiği bilinen yasalara göre ihtimalleri tahmin ederek buna yaklaşmayı dener. Dolayısıyla, bir yandan somut iktisat etiğinin dindışı etkenlerin işlemesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını, her şeyden çok da bunun "maddi çıkarların" yansıması olup olamadığını tahmin etmeye girişir.[124] Burada, din alanında *Eigengesetzlichkeit*'ın kanıtının, öte yandaki kanıt kadar ciddi düşünülmeyi hak ettiği unutulmamalıdır.[125] Öte yandan, modern Batı'da elverişli etkenlerin, din etiğinin müdahalesi olmaksızın elverişsizliğin üstesinden gelebilmesi ihtimaline dayanarak yargılara varılmalıdır, oysa Çin'de ve Hindistan'da tam tersi süregelmiş olmalıdır. Burada Weber'in yargısı, hem Çin'de hem Hindistan'da dindışı etkenlerin önemli bir zamanda *birleşmesinin,* kapitalizmin gelişmesinde en azından Batı'daki durum kadar elverişli olduğu yönündedir. Bu nedenle, bu açıdan kapitalizmle ilişkili başlıca *farklılaşma* etkeninin, iktisat etiğinin din unsurunda yatması çok muhtemeldir. Açıkçası, karmaşık ihtimal tahminlerinin güvenilirliğinin karşılaştırılabilir bir perspektifin genişletilmesiyle ve dolayısıyla, farklı unsurların ve bunların birbiriyle ihtimal ilişkilerinin aydınlatılmasıyla büyük ölçüde arttığına özellikle dikkat edilmelidir. Dolayısıyla, Weber'in karşılaştırmalı araştırmasının toplam sonucu, tek başına alınan tikel bir olayın tarihinden varılabilen yargıdan çok daha güvenilirdir. Bu, iyi bilinen bir yöntem bilim ilkesidir.

Çin

Bizim toplumsal sistemimizle karşılaştırıldığında, "klasik" Çin'in toplumsal sistemi[126] benzerliklerin ve farklılıkların tuhaf bir birleşimini ortaya koyar. Bu durumuyla, toplumsal yapının temel iki yönü vardır. Çoğunlukla "aile örgütlenmesi" denen şeyle "siyasi" üstyapı. Genellikle bilindiği gibi,

---

124 Yukarıda belirtildiği gibi, Weber, buna sistemli bir biçimde girişmez. Çeşitli noktalarda ele aldığı başlıca argümanların derlemesi için bkz. von Schelting, *a.g.e.*, s. 291 vdd.

125 Bkz. Protestan etiğinin "konforun" yan ürünü sayılıp sayılamayacağına dair yukarıdaki soru ve Talcott Parsons, H. M. Robertson on MaxWeber and His School", *Journal of Political Economy*, Ekim 1935.

126 Kabaca, imparatorluğun birleşmesinden çok yakın zamana kadar.

Çinli kitle, modern toplum bilimciye çok sayıda ilkel toplumu hatırlatan akraba grupları halinde sıkıca örgütlenmiştir. Temel birim, yerel köy grubuyla geniş bir sınırı paylaşan, dışarıdan evlenen ataerkil klandır.[127] Klan da daha küçük hane halkı gruplarına bölünür. Genelde bu aile grupları toprakla çok yakın bağlantı kurarlar ve hayli gelişmiş ataya tapma sistemi onlara dinsel yaptırım uygular.

İlginçtir ki genelde "püriten" geçmişten gelen bir ülke olan Amerika Birleşik Devletleri'nde aşamalı gelişen aile sistemiyle Çin'deki aile sistemi belki en keskin tezadı oluşturur. Çin aile grubu olağanüstü yüksek derecede ortak dayanışma sergiler; anne babanın otoritesi ve "aileye saygı" son derece katıdır, çocuğun hem itaat etmesini hem de büyük ölçüde ritüel saygı göstermesini gerektirir. Sonuçta, modern Amerika'daki kadınların bağımsızlığının son derece antitezidir. Çin toplumunda birim birey değil, ailedir.

Aile gruplarında servet dağılımında nispeten yüksek derecede farklılaşma varsa da, imparatorluk döneminden beri Çin'de, Ortaçağ Avrupası'ndaki gibi kesin hiyerarşik sınıf sistemi,en önemlisi, kast sistemine bile yakın bir şey yoktur.[128] İş seçiminde,[129] aslında aile bağları dışındaki bütün ilişkilerde en azından formel fırsat eşitliği vardı. Bu bakımdan Çin'de durum, doyurucu fırsat eşitliğine getirilen aynı sınırlama *düzeniyle* -servetin etkili ayrıcalıkları ve üstün toplumsal statüyle-Batılı kapitalist ülkelerdekine benziyordu.[130] Aile gruplarının konumu, modern Batı'dan bu kadar çarpıcı bir biçimde farklıydı.

Çin İmparatorluğu "devletinin"[131]başlıca iki yönü vardı. Bir yandan, Hristiyan siyasi yapısından bir anlamda radikal farklılık gösteren bir teokrasiydi. İmparator, "Göğün Oğlu"ydu ve ilahi düzenle insan toplumu arasında başlıca aracı kabul ediliyordu. İkinci söz edilenin uyumunun bozulması imparatorun ritüel yetersizliğine yüklenebilirdi. Bu durumda imparator, Çin'in elde edeceği çıkarların ritüel merkezini oluşturuyordu.[132]

Ama bu dinsel yön, bu durumda görülebildiği gibi, siyasi iktidarın, imparatorun başında bulunduğu, rahipliğin miras yoluyla geçtiği kişilerin

---

127 Weber'in tartışması için bkz. *Religionssoziologie*, C. I, s. 373 vdd.
128 *a.g.e.*, s. 389.
129 *a.g.e.*, s. 390.
130 Batılı ülkelerde daha sonra gelişse de.
131 Bkz. *Religionssoziologe*, C. I, s. 314 vdd.
132 Yerel temsilçi olarak mandarininin ritüel işlevlerleri de vardı.

ellerine teslim edilmesine yol açmadı. İmparatorun altında özel bir bürokratik yöneticiler sınıfı, yani mandarinler vardı. Bazı bakımlardan Çin'in siyasi sistemi, bürokratik ilkeleri başka yerlerde ender ulaşılan bir noktaya kadar yerine getiriyordu ama diğer ilkelerde burjuva kapitalizmi için önemli olan tipten radikal bir farkı vardı.

Mandarinler, edebiyat eğitimi görmüş erkeklerden oluşan bir sınıftı, göreve atanmaya uygun bulunmaları bir dizi sınavdan geçmelerine bağlıydı. Dolayısıyla, olgusal açıdan kişisel uygunluk ve başka niteleyici unsurlar dâhil olsa da, gayrişahsî bir nesnel yeterlilik standardı kesinlikle vardı. Kayırmacılık, büyük ölçüde, eldeki adayların arasından seçim yapma meselesiyle sınırlıydı, çünkü uygun bulunanların sayısı, doldurulacak görevlerin sayısından her zaman daha çoktu. Dahası, oldukça önemli bazı başka bürokratik ilkeler de yerine getiriliyordu. Görevli, ailesinin oturduğu eyalete atanamazdı ve aynı görevde kalma süresi kesinlikle üç yılla sınırlıydı. Dolayısıyla, yukarıdan denetlenmekten büyük ölçüde bağımsız olunmasına karşın, görevler kesinlikle miras yoluyla geçmiyordu ya da merkezi otorite için siyasi bir tehlike oluşturmuyordu. Feodalleşme etkin bir şekilde önleniyordu. Ama aralarında büyük ailelerin sayısının az olmadığı mandarinler sınıfı, tekelleşmiş makamlardı. Sınıf, kesinlikle kapalı değildi ve göreve her yeni giriş yukarıdan atanmaya bağlıydı.

Aynı zamanda tam bir bürokratik gelişme için temel sınırlamalar vardı. Birincisi, bürokratik ilke, küçük bir yüksek görevliler grubuyla sınırlıydı. Görevi fiilen yerine getirmek için gereken çok sayıda maiyet genel bürokratik disipline bağlı değildi, atanmaları, para almaları ve denetlenmeleri birey olarak mandarine bırakılıyordu. Mandarin, yerel koşulları bilen bu maiyete doğal olarak hayli bağlıydı. Maiyette bulunanlar, önde gelen aile grupları, loncalar ve köy örgütlenmeleri gibi yerel çıkarlarla da muhtemelen işbirliği içindelerdi. Bu durumda yönetim sistemi güçlü yerel çıkarların karşısına radikal politikalar koyacak konumda değildi ve yerel gruplara olağanüstü geniş özerklik vermek zorundaydı. Bürokrasi bir üstyapı olarak kaldı ve modern Batılı devletin bürokrasi gibi, bireyi doğrudan denetlemek için toplumsal yapının derinlerine inmedi.

İkincisi, vergi toplama sisteminde görevlilere ödeme yapma tarzı sınırlıydı. Mandarin, merkezi hükümete belli kotada vergi teslim etmekle yükümlüydü. Ama kendi ücreti dâhil, yerel yönetimin maliyeti, kendisinin salıp topladığı vergilerden karşılanıyordu. Bu olgu ve sınırlı görev süresi, zaman varken görevinden olabildiğince fazlasını almaya yönlendiriyordu.

Sonuncusu, bu *özel* bürokrasi değildi. Belirli görevler için özel teknik nitelikler yoktu, gereken eğitim özel ya da teknik değildi. Klasikleri bilmek gerekiyordu, herkes için aynıydı bu. Hedef, adayı belli bir görevin kendine özgü teknik isterlerine uydurmak değil, mandarin konumuna yükseltilmeye değer, hayli düzeyli bir beyefendi olduğundan emin olmaktı. Bu koşullar, görevlinin maiyetine bağımlılığını besbelli artırıyordu ve bürokratik ilkenin, yönetimin ayrıntılarını kapsamasının önünde önemli bir engeldi. Bu, Weber'in babadan kalma bürokrasi dediği şekilde devam etti.

Mandarin sınıfıyla aile grubu arasında, önemli ölçüdebir özgül iktisadi girişimin gelişme payı vardı. Esnaflık farklı dönemlerde çeşitlilikler göstererek hayli gelişti ve çoğu kez önemli ölçekte ve her seferinde güçlü esnaf loncalarıyla birlikte büyük miktarda ticaret de gelişti. Ama ara sıra görülen büyük ölçekte girişime karşın, modern Batı'nın sanayi kapitalizmine yakın hiçbir şey gelişmedi. Çok sayıda teknolojik buluşa karşın teknikte gelenek sürdü ve sanayi üretiminin ağırlığı esnaf temelindeydi. Ticaretin geniş ölçekte örgütlenmesi, Batı'daki gibi uygun bir üretim örgütüyle ilişkili değildi.[133]

Çok eskiden Çin'in geniş bir alanında sürekli barış vardı. İç devinim ve ticarete nispeten biraz kısıtlama getirilmişti.[134] İş seçiminde alışılmadık derecede fırsat eşitliği ve özgürlük vardı. İktisadi gelişmede Katoliklerin faizi yasaklamaları gibi[135] kısıtlamalar pratikte yoktu. Sonuçta devlet, loncalar gibi iktisadi çıkar örgütlerini tanıyor, onlara çok büyük ölçüde özerklik veriyordu. Çoğu kez düşünüldüğü gibi, sadece kısıtlayıcı koşulların bulunmaması, modern kapitalist gelişmeyi beraberinde getirebilseydi, modern çağdan çok önce Çin'de bunun olması gerekirdi.[136]

İktisat etiği göz önüne alındığında paradoks daha da çarpıcı bir hal alır. Zira dünyada Çin'dekinden açıkça daha faydacı ve dünyevi olan, din statüsü iddiasında bulunmayan bir etik muhtemelen yoktur. En önemlisi,

---

133 Weber, özel servet birikiminin başlıca üç kaynağı olduğunu söyler: (1) Görevi ve vergi toplamayı siyasi kötüye kullanma, (2) hükümetin anlaşmaları ve vergide iltizam usulü, (3) ticaret. Bkz. *Religionssoziologie*, C. I, s. 393.

134 *a.g.e.*, s. 390.

135 *a.g.e.*

136 Weber'in söz ettiği, *doğrudan* din kökenli olmayan başlıca engelleyici koşullar (1) sağlam, formel bir meşru yapının bulunmaması, (2) kasabalarda tüzel özerkliğin bulunmaması, (3) paranın yetersiz gelişmesidir. Özellikle bkz. *Religionssoziologie*, C. I, s. 391 vdd. Ulaşım imkânları, muhtemelen Ortaçağ Avrupası'ndakinden daha fazla olmasa da her zaman ilkeldi.

dünyanın başka hiçbir yerinde, toplumsal sınıfların arasında, servet daha çarpıcı bir şekilde olumlu değerlendirilmemiştir. Bu dünyanın çıkarlarını sağduyuyla gözetmekte ve öbür dünyaya ilgi duymamakta belki hiçbir halk Çinlileri geçememiştir. Dahası, bu dünyevilik ve faydacılık bir tür rasyonalizmle birleşir. Bu, dinin rasyonellik dışı yönlerini, geniş bir alanı etkileyecek şekilde kabul etmemeyi, her şeyden çok da zevk veren ve aşkın unsurları içerir. Öyleyse Protestan etiğinin faydacı rasyonalizmden ne farkı vardır?

Çin'in, dünyaya kesin, net bir tutum takınan baskın[137] etik sistemi Konfüçyüs ortodoksisidir.[138] Bunun, mandarin - yani kibar, eğitimli beyefendi- sınıfının özgül etiği olduğunu anlamak önemlidir. Konfüçyüsçülük neredeyse tamamıyla bir etik öğreti, net bir metafizik temeli bulunmayan pratik ilkeler derlemesi olmasıyla dikkat çeker. Konfüçyüs'ün metafizik spekülasyonlarla işi olmazdı; onun için bunlar yararsız ve boştu. Gelecek yaşama belli bir ilgi, kurtuluş kavramı yoktur. Öğreti, başlı başına bu yaşamdaki davranışlarla ilgilidir, iyi bir ad dışında bu yaşamın ötesine hiç ilgi duymaz. Ancak öğretinin dünyeviliği, disiplinsizliği onaylamaz. Bu öğretinin rasyonalizmi, tam tersine, belli bir disiplin içerir. Altında yatan önemli kavram uyum ya da düzen kavramıdır. Evrende "Göğün" yönettiği böyle bir düzen vardır ve insan toplumu dünya düzeninin mikrokozmosudur. Daha eğitimli üstün insan, bu düzen uyarınca yaşamanın yollarını arar. Bu arayış, insanın dengesini tehlikeye atabilen her tür özdenetimi kaybetmekten çekinmeyi içerir.

Radikal kötülük ilkesi yoktur; "günah" yoktur. Sadece hata, insanın kalıtımının ve fırsatlarının imkân tanıdığı en mükemmel "beyefendi" olamaması vardır. Rasyonel insan duygusunu göstermekten sakınır, her zaman özdenetimli, saygın, kibardır. Her durumda görgü kurallarına büyük titizlikle uyar. Temel amacı, genelde kabul edilen toplumsal düzenle uyum içinde yaşamaktır, uyum toplumsal düzenin süsüdür.

Onun görevi, başkalarının sorumluluklarına omuz vermek ve genelde toplumun durumuyla ilgilenmek değil, kendi ilgi alanlarıyla uğraşmaktır. Bu, başlıca iki unsur içerir: Eğitimli bir beyefendi olarak kişisel gelişimi ve başkalarıyla ilişkileri. İkinci söz edilenle bağlantılı olarak, en başta bazı özgül ilişkiler, her şeyden çok da saygı ilişkileri vurgulanır.[139] Çin'de aileye

---

137 Genelde zamanla giderek söyle olmuştur. Bkz. *Religionssoziologie*, C. I, s. 454.
138 *Religionssoziologie*, C. I, s. 430 vdd.
139 *a.g.e.*, s. 445-446.

saygı önemli bir erdemdir ve görevlinin üstüne karşı tutumu oğlun babaya karşı tutumu gibi olmalıdır. Aslında Konfüçyüs toplumun bütününü böyle bir kişisel ilişkiler ağı olarak düşünür ve herkese *kendi* ilişkilerinde doğru davranmaya dikkat etme öğüdünü verir. Kimse kardeşinin gözetmeni olduğunu öne sürmemelidir. Püritenlerin herkesin davranışıyla ilgilenmeleriyle bunun karşıtlığı dikkat çekicidir.

Konfüçyüsçü beyefendinin, uyum içinde yaşamanın yollarını aradığı düzen belli bir somut düzendir. Konfüçyüs etiğinde bunun ana çizgisini değiştirme girişimi için hiçbir güdülenimde bulunulmaz. Bu olgu, aslında bir dizi önemli tutumun, toplumun "dinsel" uygulamalarına ve inançlarına yönelik tutumların kaynağıdır. Bu iki kategoriye ayrılır.

Bir yanda, mandarinin bir parçası olduğu devlet yapısı "kutsal" bir yapıydı. İmparator ve görevlileri, devlet kültünün taşıyıcılarıydı ve klasik antik dönemdeki gibi, ritüel nitelikte dinsel görevler devlet dairesinin kabul edilen görevlerinin bir parçasıydı. Konfüçyüsçülük bunları olağan iş kabul ediyordu. Bunlarla savaşılmazdı, ne de anlamları sorgulanırdı. Bu, verimsiz bir metafizik spekülasyon olurdu. Bunlar, düzenin bir parçasıydı. Weber'in dediği gibi, Konfüsçülüğün rasyonalizmine karşın, bunları etik anlamda rasyonel bir hale getirmek için en küçük bir eğilimi yoktu. Aynı şekilde, orada çok güçlü vurgulanan aileye saygı yükümlülükleri, hiçbir etik rasyonelleştirme girişiminde bulunulmaksızın kabul ediliveren özenli bir ritüele aitti.[140]

Öte yandan, başka yerlerdeki gibi Çin'de de bol miktarda halk büyüsü ve batıl inanç vardı. Konfüsyüsçü beyefendi bunu da, ama farklı bir biçimde, kabul ederdi. Kendisi buna katılmazdı, çünkü bu onun saygınlığının altındaydı ama aynı zamanda yok etmek için de en küçük çaba göstermezdi. Bu, eğitimsiz kitlenin yaşamına aitti.

Mükemmelliğe götüren araç anlayışı aynı fikri -sunulanın kabul edilmesini- ifade ediyordu. Mükemmelliğe, klasikleri çalışarak ulaşılıyordu.[141] Beyefendiyi halk kitlesinden ayıran doğuşu ya da serveti değil, klasikleri öğrenmesiydi. Bu öğrenme anlayışının modern Batı'dan ne kadar farklı olduğunu görmek önemlidir. Modern Batı'da klasiklerle ilerleme kaydedilebildiği, kimsenin aklına gelmiyordu. Değişmez norma göre, öğrenme dinamik değil, statikti.

Ne var ki koşulların böyle birleşmesi, gelenekçiliği besleyebilirdi. Konfüçyüs rasyonalizmi yeterince gerçekti. Bu, dünyanın da rasyonalizmiydi;

---

140 *a.g.e.*, s. 443.
141 *a.g.e.*, s. 451 vdd.

aşkınlıklarla hiç ilgisi yoktu. Çin, toplumu çerçevesinde bu dünyanın güzelliklerine sorgusuz sualsiz değer veriyordu; her şeyden çok da sağlığa, uzun yaşama ve iyi bir ada. Ama var olan düzenin ve her şeyden çok da ister devlet kültü ve ataya tapma ister halk büyüsü olsun, geleneksel din ve büyü unsurlarının temelde geleneksel kabulü, onun rasyonalizmini sınırlıyordu. Dahası, Konfüçyüsçü beyefendinin ideali, geleneksel statik idealdi, temelinde geleneğin belirlediği edebiyat kültürü külliyatını, yani klasikleri özümlemek vardı. Konfüçyüsçülükte öğretim, Batı biliminin dinamik niteliğinden tamamıyla yoksundu. Sonuçta, Weber'in dediği gibi, Konfüçyüsçülüğün baskın etik değeri, tek mutlak yükümlülüğü olan "saygı"[142], geleneksel bir erdemdi. Bu etik değer babaların düzeninin, gereğince belirlenmiş otoritelerin ve görgü kurallarının *kabul* edilmesini istiyordu. Soyut bir ideal adına bu düzene başkaldırmaya cevaz yoktu. Konfüsyüsçü rasyonalizm gelenekse, düzeni saygıyla benimseyen rasyonalizmdi. Onun disiplini her düzensizlikten kaçınmaktı, saygın bir beyefendinin özdenetimiydi. Profesör Sorokin'in dediği gibi[143] bu, "mantıklı muhafazakârlığın sağduyulu siyasetiydi".

Ama yukarıdaki tartışmadan fazlasıyla belli olması gerektiği gibi, çileci Protestanlık etiğinde kesinlikle bu yoktu. Çileci Protestanlık daha çok, farklı bir devrimci güçtü. Eğilimi, bireyin eleştirilmeden kabul edilen toplamsal dünyaya uyum sağlaması değildi. Bu, aşkın idealin adına -Yeryüzü'nde Tanrı'nın Krallığı'nı kurma- gücü yettiğince kendi dünyasını dönüştürme emriydi. Weber'in az ve öz olarak belirttiği üzere[144] bu, Konfüsyüsçülük gibi dünyaya rasyonel uyum sağlama öğretisi değil, dünyaya rasyonel egemen olma öğretisiydi. Arşimet, "Bana bir dayanak noktası verin, dünyayı yerinden oynatayım" sözüyle ünlüdür. Konfüçyüs etiği, dünyayı tamı tamına yerinden oynatamadı, çünkü dünyeviliği, dünyanın dışında bir dayanak noktası bulunmasını yadsıyordu. Buna karşılık, Protestan etiğinin dayanak noktası vardı, aşkın Tanrı'sı ve kurtuluş anlayışı. Onun itici gücünü, tam anlamıyla etiğinin *çileci* yönü oluşturuyordu.

Bu temel farktan daha özgül birtakım farklar ortaya çıkar. Bir yandan, Konfüçyüsçülüğün dünyeviliğinden geleneği kabul ettiği, dahası, geleneği kutsadığı çıkıyordu. Öte yandan, Püriten etiğin aşkınlık temelinden, ge-

142 *a.g.e.*, s. 445.
143 P. A. SOROKIN, *Contemporary Sociological Theories*, s. 695.
144 *Religionsozziologie*, C. I, s. 543.

leneğin kesinlikle kutsanmaması çıkıyordu.[145] Çinlinin aileye saygısı, düpedüz benliğin putperestliğinin, devlet kültü ise katıksız "batıl inancın" örneği olurdu. Dünyevi şeylerin tek onayı, bunların Tanrı'nın iradesine uygun düşmesiydi. Püritenlik, dünyadan büyüyü kaldırmak için mümkün olan en radikal aşırılıklardan birini yaptı;[146] Konfüsyüsçülük, derinlere kök salmış halk büyüsüne elini sürmeden bıraktı. Weber'in en temel tezlerinden birinin de bir parçası olan bu fark, belli bir toplumsal gelişmenin ilk evrelerinde, gelenekçiliğin her yerde kural olmasıdır.[147] Bu o kadar güçlü bir kuraldır ki fark edilse bile üstesinden gelmek olağanüstü sağlam güçler gerektirir. Rasyonel burjuva kapitalizmininki gibi belli bir toplumsal gelişme ancak bunun gerçekleşmesiyle mümkündür. Dünyevi rasyonalizmine karşın, Konfüçyüsçü etik bunu bütünüyle yapamadı değil; tam tersine, geleneksel düzenden, doğrudan ve güçlü bir onay da aldı.

Ayrıntılı ele alındığını iddia etmeksizin, önemli başka iki farka da işaret edilebilir. Modern bürokratik yapının temel isterlerinden biri, işlevde uzmanlaşma ve onunla birlikte, uzmanlık kazanılmış hukuki ya da bilimsel teknik bilgidir. Bu, mandarin bürokrasisinin dikkat çekecek kadar geliştiremediği, modern Batı bürokrasisinin özelliklerinden biridir. Kaçınılmaz olarak bu uzmanlaşma, çok dengeli bir kişilikten vazgeçmeyi gerektirir. Bizde hümanist idealler adına uzmanlaşmaya amansızca saldırıldı. Püriten etik, insanın, Tanrı'nın iradesinin bir aracı olduğu anlayışıyla, bu engeli yarıp geçmeyi başardı.Bu, oldukça uzmanlaşılan bir rol olsa da insanın kendini gerçekleştirmesi, çağrısındaki en önemli rolü oynamasında sergilenir. Buna karşın Konfüçyüsçü beyefendi, hiçbir anlamda "araç" değildi,[148] başlı başına bir sonuç, tamamıyla dengeli, uyumlu bir "sanat eseriydi". Orada, uzmanlaşmak için olumlu güdülenimler şöyle dursun, güçlü bir engellenme vardı. Dahası, Konfüçyüsçü için kişisel değere sahip tek bilgi, teknik özelliklerin değil, klasiklerin bilgisiydi. Konfüçyüsçü hümanistti.

İkincisi, modern Batı'da toplumsal düzenimizin başka bir temeli, etik "tümelciliktir". En büyük etik yükümlülüklerimiz, "gayrişahsî" olarak herkes için, ya da özgül bir kişisel ilişkinin söz konusu olduğuna bakılmaksızın geniş bir insan kategorisi için, hem teoride hem pratikte çok büyük ölçüde geçerliydi. Örneğin, akrabayla ya da şahsi arkadaşlarla değil, her-

145 *a.g.e.*, s. 527.
146 "Entzauberung der Welt", *Religionsozziologie*, C. I, s. 513.
147 Teorik konu genelinde aşağıda ele alınacaktır (bkz. Böl. XVII).1111111
148 Bkz. *Religonssoziologie*, C. I, s. 532.

kesle girilen iş ilişkilerinde, dürüstlük ve adil davranma yükümlülüklerinin yerine getirilmesi savunulurdu. Aslınca Weber'in defalarca işaret ettiği gibi, bu tümelcilik olmaksızın modern iktisat sisteminin nasıl işlediğini anlamak güçtür. Zira sözleşmelerin sürdürülmesinde ve malların kalitesinde, iş ilişkilerinin altını çizmesi gereken vazgeçilmez güven buna dayanırdı.[149]

Bu bakımdan Protestan etiği genelde Hristiyan eğiliminin yoğunlaştırılmasını yansıtır. Yakınları kayırmaya ve arka çıkmaya karşı güçlü bir eğilim vardır.[150] Konfüçyüs etiği bununla tam bir zıtlık oluşturur. Bireyin belli kişilerle *kişisel* ilişkileri *-ancak* bunlara güçlü bir etik vurgu yapılarak- etik açıdan onaylanır.[151] Konfüçyüs etiğinin kabul edip onayladığı Çin'in bütün toplumsal yapısı, ağırlıklı olarak ilişkilerden oluşan "tikelci" yapıydı.[152] Bu, genelde etik yükümlülükleri üstlenmek istemeyerek, etiğe kayıtsız kalınan bir dünyada ilişkileri bu kategorinin dışında bıraktı. Piyasa sisteminde iktisadi ilişkilerin çoğunun niteliği böyle dışarıda kaldığından, gelenekçiliği kırma eğilimi, rasyonel burjuva kapitalizminin etik disipline sahip tipik kazanım tarzını değil, etik sınırlamalardan kurtulma, "maceracı kapitalizm" tarzını alacaktı.

Son olarak, Konfüçyüsçülüğün metafizik spekülasyonu kabul etmemesi genel bir hakikatken, Batı'dakiyle güçlü bir tezat gösteren, ait olduğu Çin düşüncesinde ağır basan bir akım vardır ve bu, din etiğinin temeline dair genel soruyla bağlantılıdır. Konfüçyüs felsefesi evrenin düzeninde ilkeler bulunduğuna işaret ediyordu; toplum düzeni kozmik düzenin sadece bir yüzüydü. Ama Batı'daki ağır basan görüşten farklı olarak, bu düzenin temeli her yerde bulunur ve son tahlilde gayrişahsîdir. Yahudilikle Hristiyanlığın yaratan ve dünyayı yöneten, aşkın, kişisel Tanrısı'yla hiçbir benzerliği yoktur. Çin düşüncesinde bu düzen, Konfüçyüs okulunda ve başka okulların birçoğunda ortak olan Tao anlayışıyla açıklanıyordu.

Bu olgu, Weber'in çok önem verdiği başka bir olguyla, yani Yahudilerinki gibi Çin'de de misyonu böyle aşkın Tanrı adına ideale etik yükümlülük dayatmak olan bir peygamber sınıfının ortaya çıkmasının tekmil başarısızlığıyla bağlantılıydı.[153] Weber, dünyada etiğin rasyonelleştirilmesi için, Batı'da gelenekçiliği kıracak tek kaynağın böyle bir peygamberlik olduğu-

---

149 Yk. bkz. Durkheim'ın sözleşme sisteminin koşullarını ele alma biçimi, Böl. VIII.
150 *Religonssoziologie*, C. I, s. 531.
151 a.g.e., s. 527.
152 Bu sorunlara aşağıda yeniden döneceğiz (bkz. Böl. XVII, eklenen not).
153 *Religionssoziologie*, C, I, s. 516.

nu savunuyordu. Aslında bu peygamberlik tutumu, panteist fikirler sistemiyle bağdaşmıyordu. Konfüçyüs'ün ortodoksisinin, Çin'in din düşüncesinde kesinlikle tek başına desteklenmediği doğrudur. Ama başlıca rakibi olan Taoculuk, etiğin Batı'daki gibi rasyonelleştirilmesine değil, tersine, gidereketikten uzaklaşılmasına öncülük etti. Taoculuk[154] başlıca iki eğilimi kucaklıyordu. Taoculuk, entelektüel karmaşanın üst düzeyinde tefekkür edilen mistik bir öğretiydi. Taocu, Konfüçyüsçü gibi kibar, eğitimli, dünyevi bir beyefendi idealini desteklemeyi istemek yerine, insanın en önemli etkinliğinin, evrenin özünü kavramak için tefekkür olduğunu savunuyordu. Açıkçası dünyaya etkin bir çileciliğin egemen olmasından doğrudan uzaklaştıran yol. Çin düşüncesinin panteist arka planı göz önüne alınırsa, Weber, "bilen" insanın evrene yönelik tutumlarının rasyonelleştirilmesinin ancak iki olanağı olduğunu savunuyordu: Ya toplumda dünyanın düzenine Konfüçyüsçü dünyevi "uyum sağlama" ya da Taocu mistik, tefekküre dalan, asosyal tutum. Buna karşın, Taoculuğun bayağılaşması sonucunda batıl büyü inancı büyük ölçüde yaygınlaştı. Taoculuğun bu iki eğiliminin yakın bir benzeri, Budacılıkta vardır. Bu, aynı metafizik temeli akla getirir ve Çin'de Budacılığın kabul edilmesini açıklamaya yardım edebilir.[155]

---

154 *a.g.e.*, s. 458 vdd.

155 Bu tartışma göz önüne alındığında, Profesör Sorokin'in, Weber'in rasyonel burjuva kapitalizmi konusunda, Püritenlikle Konfüçyüs rasyonalizmi arasında yeterli bir ayırım yapamadığı görüşüne katılmak imkânsızdır. Çok kısa tartışmasında geliştirdiği nedenler, sonuca varmak için yetersizdir ve Weber'in ele aldıklarının küçük bir bölümünü hesaba katar. Bunların hepsi yukarıdaki tartışmada toplanmıştır, Bkz. P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, s. 694-695.

Profesör Sorokin (*a.g.e.*, s.696), daha sonra, on dokuzuncu yüzyılda Japonların, Batı'nın iktisadi örgütlenmesini kabul etmelerinin Weber'in görüşünün aksine önemli bir ampirik kanıt olduğunu da savunuyordu. Weber (Çin'i ele alma biçimiyle karşılaştırabilir bir şekilde) Japonya'yı ayrıntılı ele almasa da sorundan kesinlikle habersiz değildi. Profesör Sorokin'in konusu iki nedenle sonuca gider gibi değildir: Birincisi, Weber'e savunmadığı bir görüşü atfeder. Modern kapitalizm Püriten etik olmaksızın *var olamazdı* ya da benimsenemezdi. Weber'in tezi ise modern kapitalizm dinsel güçlerin yardımı olmaksızın *kendiliğinden gelişemezdi* yönündedir. Protestan olmayan kültürün, rasyonel burjuva kapitalizminin biçimlerini, kendiliğinden oluşmadan soğurabilmesi olanağıyla bunları kendiliğinden oluşturması arasında büyük fark vardır. İlk söz edilenin örneğini Japonya oluşturur ve Weber'de bunun imkânsızlığına dair bir ifade yoktur (bkz. *Religonssoziologie*, C. II, s. 300'den aşağıda alıntılanan pasaj). Profesör Sorokin, bu görüşü Weber'e isnat etmesini destekleyecek hiçbir özgül atıfta bulunmaz.

İkincisi, Protestan olmayan farklı kültürlerde kapitalizmin bu biçimlerinin kabul edilmesinin önündeki aşılması güç engellerde büyük çeşitlilik olabilir. Soruyu ayrın-

Hindistan

Hindistan toplumu, Çin toplumundan biraz daha kısa ele alınabilir, çünkü Batı'daki durumla zıtlığı, iki açıdan da daha belirgindir ve Hinduizm'in din etiğini Protestanlığınkinden ayıramama tehlikesi azdır. Hindistan, kelimenin gündelik anlamıyla, öteki dünya işleriyle uğraşmanın ünlü yuvasıdır.

Batılı için Hindistan'da toplumsal sistemin en göze çarpan özelliği kasttır.[156] Bazıları belki kasta ilkellik diye bakma eğilimi gösterseler de, hiçbir şey hakikatten bu kadar uzak olamaz. Hindistan'da bu derece gelişen kast, kesinlikle benzersiz bir fenomendir. Dahası, tam billurlaşma hali, Hindistan tarihinin ilk evrelerine değil, kesinlikle daha sonrasına aittir. Kast, uzun bir gelişme sürecinin ürünüdür.[157]

Hindistan Nüfus Sayımı Raporları'nda açıklandığı gibi, son biçimiyle kast bazı bakımlardan olağandışı heterojen bir resim ortaya koysa da, ona sistem denmesini kesinlikle haklı çıkaran bir düzen unsuru vardır.[158] Kast, nispeten ast-üst hiyerarşisinde düzenlenmiş, genellikle yerel, kalıplaşmış bir şekilde akraba evliliği yapılan, miras yoluyla geçilen çok büyük sayıda gruptan oluşur. Akraba evliliğinin en çok yapıldığı birimler alt kastlardır

---

tılı incelemeksizin, önemli bazı açılardan bu engelleri aşmanın Japonya'da, Çin ya da Hindistan'dakinden belirgin bir biçimde daha az güç olduğu görüşünü öne sürmek göze alınabilir (*a.g.e.*, s. 359). Örneğin, Harvard Üniversitesi'nde yetkili bir ayrımın yapıldığı bir tezde (E. C. Devereux, Jr., "*Gemeinschaft* and *Gesellschaft* in Tokugawa Japan" [1934, yayımlanmamış] Japonya'da, ithal edilen Konfüçyüsçü unsurları nötr hale getirmeyi muhtemelen başaran [yukarıda kullanılan anlamda, s. 607] "tikelci" niteliğe karşı "tümelci" nitelikte önemli, doğal dinsel unsurların bulunduğu öne sürülüyordu. Weber de, Japonya'da Çin'dekinden çok farklı nitelikte bir siyasi yapının bulunduğunu belirtir. "Samuray tipinde bir sınıfın baskın rol oynadığı nüfus –diğer bütün koşullar bir yana- *kendi kaynaklarından* rasyonel bir iktisat geliştiremezdi. Yine de, hukukta sözleşmeye dayanan sağlam ilişkiler oluşturan bitebilir bir sadakat ilişkisi, Batılı anlamda "bireycilik" için, örneğin Çin teokrasisinden çok daha elverişli bir temel sağlıyordu. Japonya, kapitalizmin *Geist*'ını üretemese de, kapitalizmi nispeten rahatlıkla kotarılmış bir şey olarak benimseyebiliyordu" (*Religionssoziologie*, C. II, s. 300. a.b.ç.. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 376 (Profesör Sorokin'in "According to Weber this is impossible", *a.g.e.*, s. 696'daki son cümlesiyle karşılaştırın).

156 Weber, Hindistan'ın genel sorununu *Religionssoziologie*, C. II'de, kastı ve sosyal sistemin başka özelliklerini C. II, Altböl. I'de ele alır.

157 En iyi çağdaş düşünceye göre, tam billurlaşması M.S. 700'den önce olamaz, muhtemelen, M.S. 1300 gibi geç bir tarihte meydana gelmiştir. *Karş.* E. A. H. Blunt, *The Caste System of Northern India.*

158 Birçok ayrıntı göz ardı edilerek, "ideal tip" olarak kabaca açıklanacaktır.

ama genellikle bunlar daha geniş, aynı kasttakilerin en azından birbirleriyle eşit toplumsal konumda oldukları masalını sürdürdükleri uygun kastlardır.

İstisnasız değilse de, kast gruplarının belirgin özelliği genellikle atadan kalan iştir, öyle ki toplumun kastlara ayrılması atadan kalmışlık temelinde kabaca emeğin işlevsel bölümüdür. Kast adlarının hepsi değilse de birçoğu bu işi belirtir.

Dahası, kastların dikkat çeken belirgin özelliği ritüel engellerdir. *Connubium*'un* yasaklanmasının önemli bir ritüel yönü vardır, ayrıca, belki de en önemli diğer tek ölçüt, besin ortakçılığını yasaklamaktır. Yiyeceğin hazırlanıp tüketilmesini ve kişisel ilişkileri yöneten olağanüstü özenli bir ritüel kurallar sistemi vardır. Genelde bu kurallar kasta göre bariz farklar gösterir ve belli bir durumda, bir kastın üyeleri için kurallar, başka kastları bağlayan kurallardan farklıdır. İneğin kutsallığı gibi bütün Hindular için geçerli sadece birkaç ritüel unsur vardır; diğerleri için, ritüelin aynı anda her yerde var olması, ritüel açıdan kastları su geçirmez bölmeler kümesi haline getirmeye yarar.

Hiyerarşik yönde belli bir belirsizlik unsuru vardır, her kastı ya da alt kastı diğerleriyle ilişkiye geçirmek her zaman mümkün değildir ama hiyerarşinin genel ana çizgileri gayet bellidir. Zirvede Brahman kastı vardır ve kast statüsünün başlıca ölçütü belli bir kastın Brahmanlarla ilişkisidir. Ölçütler genelde özel ritüel ilişkileri tipindedir. İtibar sahibi bir Brahman'ın, bu kastın üyesinden hangi koşullarda neler alacağı (örneğin, yiyecek), hangi tür ilişkilerin Brahman'ın arınma törenleri yapmasına yol açacağı ve Brahman'ın söz konusu kastın üyeleri içinne tür ritüel hizmetlerinde bulunacağı gibi düşünceler, kastın statüsünü öncelikle belirler.[159]

Belirtildiği gibi, bu kast yapısı, şimdiki ya da yakın zamandaki haliyle eski Hindistan'dan miras değildir, uzun bir süreçte yavaş yavaş bu halini almıştır. Değişik zamanlarda birtakım farklı unsurdan etkilenmiştir. En eski edebi kaynaklarda açıklandığı gibi, fethedenlerle fethedilenler arasında sınıf farkı yaratılmış ve renk çizgisi** defalarca vurgulanmıştır. İş, örgütlü çalışan grup ve servet farkı; kimi zaman özel işler yapan kimi zaman da yapmayan farklı kültürlere sahip birçok etnik grubun tek bir sisteme alınması da vardı. Kuşkusuz bunlar ve başka birçok koşul rol oynamıştır.

---

* İki topluluğun ya da kabilenin erkekleriyle kadınlarının gruplar halinde evlenmesi zorunluluğu. Bu tür evliliğe ensestin sabulaştırılması, siyasi ittifaklar kurulması, sembolik sınırlar oluşturulması gibi yorumlar getirilmiştir. –ç.n.

160 Nedensel anlamda değil, ölçüt anlamında.

** Renk çizgisi: Toplulukta ırkların toplumsal gruplara ayrılması.- ç.n.

Ancak baskın bir olguyu açıklamak gerekir. Anlaşılan, özgül hiyerarşinin dayanağı Brahman kastının -rahip kastının- kuşkusuz ve tartışmasız toplumsal üstünlüğüdür. Brahmanlar üstün olmakla kalmazlar, öbür kastlar onlara ve *onların koşullarına*, Brahman'ın mesleki ilgi alanı olan ritüel koşullara göre sıralanır. Brahmanlar, tarihin hiçbir döneminde, örneğin, Ortaçağ kilisesiyle karşılaştırılabilecek örgütlü bir din kurumunu yönetmemesine karşın, bu olmuştur. Aslında belli bir kast örgütünün kastın mevkiiyle ilişkisi ters orantılı değişir. Panchayat, yani kast konseyi, alt kastların arasında en çok gelişendir.[160] Dahası birçok Brahman, prenslere, hem mesleğinin dışında hem de tinsel konularda danışmanlık ve bakanlık görevi yapsa da, Brahmanların sadece kast olarak değil, başkalarının atadıkları bireyler olarak da siyasi otoriteleri vardı. Sonuçta, genelde zengin olsalar da, kuşkusuz konumları, dinsel konumlarının ve hizmetlerinin saygınlığından bağımsız olarak zenginliğe dayanmaz. En zengin homojen sınıf kesinlikle değildirler. Tarihte başka hiçbir rahipliğin saygınlığında böyle bir başarı yoktur.

Toplumsal yapının başka yönleri de kısaca belirtilebilir. Hindistan aslında her zaman tarım ülkesidir[161] ve tipik yerel birim köydür. Ancak, Çin köyünden farklı olarak bu köy, kan bağının bir araya getirdiği bir gruptan oluşmaz, köyde birtakım kast gruplarının temsil edilmesi tipiktir. Ama kast engellerine karşın, genellikle köy örgütü Çin'deki gibi, hayli kaynaşmış ve üst siyasi otoriteye karşı büyük ölçüde özerkliğiyle istikrarlı olmuştur.

Bu, bir yandan Hindistan'la Çin, öte yandan modern Batı arasındaki hayli önemli tezata işaret eder. Çin gibi Hindistan da, uzun dönemler boyunca pek istikrarlı olmasa da, etkileyici siyasi yapılar oluşturdu. Bunlar, hem babadan kalma bürokrasiler hem de disiplinli ordular geliştirdi ama tam modern Batılı demokrasiyi asla geliştiremedi. Çin, bu örgütlenmeye Hindistan'dan daha yakındı. Ve devlet -en önemli olgu- Hindistan'da da Çin'deki gibi ve aynı anlamda "üstyapı" olarak kaldı. Devletin yönetim işlevleri doğrudan bireye nüfuz etmedi[162] ama daha çok, kastta, köyde ve diğer gruplarda kaldı, büyük ölçüde özerklik vererek aslında onlara dokunmadı.[163]

---

160 Bkz. BLUNT, *a.g.e.*

161 *Religionssoziologie*, C. II, s. 1.

162 Weber'in belirttiği gibi, yönetim "yoğun" olmaktan çok "geniş çaplıydı".

163 Hem antik dönem polis'inin hem de modern Batılı devletin çarpıcı özelliğinin, bunun tam tersi bir gelişme gösterdiği belirtilebilir.

Çin'deki gibi Hindistan'da da, bir zamanlar uzak mesafelere çok önemli, çok miktarda ticaret yapan ve esnaflıkta üstün yeteneği olan esnaf ve tüccar loncaları gelişti. Ticarette, savaş malzemelerinde, iltizam usulüyle vergi toplamada önemli bir kapitalist gelişme mevcuttu, bunlardan ve başka kanallardan gelen önemli bir servet birikimi vardı. Ama bu gelişme hiçbir zaman Batı'nın rasyonel burjuva kapitalizmine yaklaşmadı.

Kast sisteminin, hem dikey ve bölgesel deviniminin, hem de stereotipleştirilmiş geleneksel işlerin, ritüelin onayladığı hiyerarşisinin aşırılığıyla, böyle bir gelişmenin, yani kuşkusuz iç kaynaklardan gelen kendiliğinden gelişmenin önündeaşılması güç bir engel oluşturduğu çok bellidir. Bugün Hindistan'da var olan bu nitelikte bir kapitalizm, açıkça Avrupa'dan ithalattır.

Ama açıkçası sorun, kastın modern kapitalizmle bağdaşmaması değildir. Daha çok, Hindistan'ın neden bu doğrultuda geliştiğidir. Zira orada her zaman katı bir kast sistemi olmadığı gibi, özellikle de büyük din sistemlerinin gelişme döneminde Hindistan'da, Ortaçağ Avrupası'yla kuşkusuz olumlu yönde karşılaştırılabilen büyük bir toplumsal esneklik vardı. O tarihte Brahman'ın üstünlüğü sorunu, en azından Budacılık döneminde kesinlikle çözülmedi. Dahası, kastların geleneksel billurlaşmasına düşman birtakım unsurlar vardı; söz edilen iktisadi unsurların dışında Budacılık, en azından kastla ilgilenmiyordu. Sarsıcı etkileriyle savaş, hemen her dönemde yaygındı. Üstelik Hindistan yabancı fetihlere defalarca maruz kaldı, bunun sınıf yapısı üzerindeki etkileri, iç savaştan bile daha sarsıcıydı.[164]

Hindistan'ın baskın din sistemine yakın zamanlarda genellikle Hinduizm denir. Ancak bunu, bizim Batı'da dini neyin meydana getirdiğine dair fikirlerimiz doğrultusunda yorumlamamaya dikkat etmek önemlidir. Öncelikle, insanın katılabildiği bir Hindu "kilisesi" yoktur. Hindu olmanın tek yolu, Hindu diye kabul edilen bir kastta doğmaktır. Bu kabul, dogmatik inanç önermelerine değil, aslında ritüel uygulamalarına dayanır. Her şeyden önce kast, ineğin kutsallığına dikkat etmeli, sığır eti yemekten sakınmalı ve genelde, Brahmanların her ritüelden üstün olan dinsel otoritesini kabul etmelidir. Hindistan'ın kutsal kitapları, özellikle Vedalar'ı vardır ve iyi bir Hindu, bunların kutsallığını sorgulamayı asla düşünmez ama tutumu genelde, bunların içerdiği ya da bunlardan anlaşılan özgül iman akidelerini onaylamayan belirsiz bir saygı tutumu değildir.

---

164 Hindistan'da kapitalizme elverişli koşulların özeti için bkz. *Religionssoziologie*, C. II, s. 2-4.

Aslında Hindu'nun, başarısız olduğunda yaptırım uygulanabilen dinsel yükümlülükleri vardır. Ama bunlar öğreti değil, *dharma* âleminde yer alır. Dharma belki en iyi şekilde yükümlülük diye çevrilebilir. Aslında, başka ritüel zorunluluklar dâhil, gündelik yaşamın geleneksel zorunluluklarını içerir. Sığır eti yememek ve Brahmanları saymak gibi bir dharma, bütün Hindulara özgüdür ama genellikle insanın yaşamdaki toplumsal konumunun, her şeyden çok da kastının geleneksel yükümlülüklerini içerir. İnsan bunları ihlal etmedikçe istediği gibi düşünebilir. Ama kast dışından evlenmek gibi bir suç karşılığında "aforoz edilebilir", yani kasttan dışlanır.[165]

Bu durumda Hindu, dinsel yükümlülük duygularıyla geleneksel sosyal düzene, her şeyden çok da bu düzenin kast yapısına bağlanır. Hinduizm "dini", bu düzenin bir veçhesinden ibarettir, düzenin dışında bağımsız bir statüsü yoktur.

Söylendiği gibi, Hristiyanlıktaki anlamda, bağlayıcı bir dogma yoktur. Dahası, dinsel fikirler, uygulamalar, tanrılar, kültler ve Hinduizm olarak kabul edilen kurtuluşun yolu, şaşırtacak kadar çeşitlidir. Ama hepsinin altını çizen tanımlanabilir bazı unsurlar vardır. Birincisi, temel dinsel görelilik vardır. Dinen kabul edilebilen tek bir yaşam tarzı vardır ve ilahi olana yaklaşmanın özellikle geçerli bir yolu yoktur. Hindistan'da hiçbir kültte Batı'nın *extra ecclesiam nulla salus*'u* düşünülmez. Buna karşılık, ilke olarak, farklı türden ve sınıftan insanların yeteneklerine ve gereksinimlerine göre uyarlanmış, uygun birçok yol vardır, eninde sonunda hepsi aynı amaca götürür. Dinsel anlamdaki bu Hindistan, tarihte bilinen, muhtemelen en radikal bireyci durumu temsil eder.

Ama fikirlerin daha özgül bir içeriği vardır, bunlar ruh göçü ve karmadır.[166] Her ruh ezelden beri vardır, kesinlikle bir tanrı yaratmamıştır ve bitip tükenmeyen, bir dizi yeniden doğuştan geçer. Öte yandan böyle bir karma varlığın her ediminin, aktörün asla kurtulamadığı ruhunun kaderinde yok edilemeyen kalıcı etkilerinin bulunduğu öğretisidir. İkisinin birleşmesi, kötülük sorununun tamamıyla kapalı bir rasyonalizasyonunu getirir. Weber, tarihte en tutarlı üçlüden biri, der.[167] Aslında bu öğretiler

---

165 Kast sistemi bozulmadığında aslında çok ciddi bir ceza, bu durumda, "toplumsal ölüm"den farkı yoktur.

* *Extra ecclesiam nulla salus*: Kilisenin dışında kurtuluş yoktur.- ç.n.

166 "Bunlar ve sadece bunlar bütün Hinduların gerçekten 'dogmatik' inançlarıdır. *Religionssoziologie*, C. II, s. 117 vdd.

167 *Religionssoziologie*, C. II, s. 120. Ötekiler Kalvencilik ve Zerdüştçülüğün ikiciliğidir.

kilisenin zorladıkları gibi dogmalar değildir, bütün Hindu topluluğuna özgü dinsel fikirlerdir, bu topluluğun hiçbir yerinde bunlara saldırılmaz. Bu durumda bunlar, yüzyıllardan beri el değmeden kalmıştır.[168]

Pratik güdülenimle ilişki, başka bir unsurla ortaya çıkar; karmayla ruh göçünün dharma'yla ve bu yolla kast yapısında bireyin yeriyle birleşmesinden.[169] Bireyin geçmişteki vücut bulmalarında iyi ya da kötü edimlerine göre karmanın nedenselliği onun kast hiyerarşisinin neresinde doğacağını belirleyecektir. Teorinin amaçları doğrultusunda bu hiyerarşi, insan toplumunun altına, hayvan dünyasına ve insan, tanrı olarak yeniden doğabilsin diye üstüne de uzanır,tanrılar ölümsüz değil, gerçekte sadece insanüstüdür içerimiyle. Sonuçta, bu bağlamda iyi ve kötü tek bir anlama gelebilir. İyi; dharma'yı, kastın görüşünün stereotipleşmiş geleneksel yükümlülüklerini sadakatle yerine getirmektir; kötü, bunu başaramamaktır.[170]

Bu bağlantı bir kez kuruldu mu, eylem güdülenimleri dinsel olmadıkça bu, kastın yükümlülüklerinin geleneksel tarzda yerine getirilmesi, dolayısıyla kastın yapısının sürdürülmesi doğrultusuna etkili bir şekilde yönelir. Bireyin dinsel çıkarı asla sistemi yıkmasında değil, sadece daha iyi vücut bulma şanslarını sistemin *içinde* geliştirmesinde olabilir. Bunu sağlama almanın tek yolu, önerilen geleneksel davranışın bütün ayrıntılarında sisteme tamamıyla uyum sağlamakta yatar. Bir anlamda bu, "çağrı" anlayışıydı ama gelenekçiliği olabildiğince çok vurguluyordu.[171] Aslında gelenekçiliğin daha da su geçirmeyen ve etkili[172] bir yaptırımı pek düşünülemez.

Bütün bu bireyin dinsel yükümlülüğü anlayışı, Hintlinin din düşüncesinin daha derin niteliğineve kuşkusuz kökeninin önemli ölçüde buradan geldiğine işaret eder. Kastın yanı sıra bu din düşüncesi de, Yunan'la yakından bağlantılı bir dinsel görüntü veren klasik Veda edebiyatında hiç bilinmiyordu. Ama gelişme sırasında kurban ritüelinin amaçlanan yeterliliğiyle karşılaştırıldığında Veda tanrıları, önemlerini kaybetme eğilimi gösterdi. Anlaşılan bu eğilim, ritüelin güçlerinin amaca yönelik gayrişahsî

---

168 Daha önce belirtildiği gibi (Böl. VII, s. 301) bu, Pareto'nun "mantıksız" teorilerin özünde bulunan tutarsızlık tezi için ilginç bir örnektir. Nedeni kuşkusuz entelektüel özgürlüğün kısıtlamalarında değildir.

169 *Religionsozziologie*, C. II, s. 118. Weber'in burada dediği gibi, Brahman entelektüelliğinin bir ürünü.

170 Çin'deki gibi, radikal bir kötülük ilkesi kavramı yoktur.

171 Luther'in örneği n'inci güce yükseltiyordu.

172 Kuşkusuz dinsel "çıkarlar" bir şekilde işlediğinde.

düzenine dikkati odakladı ve felsefi spekülasyon, bu ritüelin anlamını anıştırdı.

Tarihsel süreç her ne olursa olsun, karma ve ruh göçü öğretilerinin Brahmancılık döneminden[173] başlayarak ortaya çıktığından ve kişisel aşkın, bir yaratan tanrı olanağını dışlayan evrenin düzeni ilkesinin, gayrişahsî panteist anlayışıyla birleştirildiğinden kuşku yoktur. Ruhlar dâhil, nihai düzen sonsuza kadardı ve yaratılmamıştı, tanrıların ancak ikinci derecede önemi vardı. "Tanrı" düzende yer almalıydı, düzenin dışında ya da üzerinde değil. Batı'nın hem yaratılış hem lütuf[174] anlayışları radikal bir şekilde dışlanıyordu. Brahmancılığın ortodoks Vedanta okulunda sadece bu gayrişahsî birlik gerçek kabul ediliyordu; başka her şey "maya", yani yanılsamaydı.

Evrenin Brahmancılığa özgü bu olağanüstü rasyonelleştirilme sürecini, belli bir toplumsal sisteme bu kadar mükemmelce uydurmak kuşkusuz basit değildi. Teori hayli kültürlü bir entelektüel sınıf yaratmaktı ve çoğunluğu, okuma yazma bilmeyen kalabalık bir nüfusun ortak malı haline gelinceye kadar temel öğretileri tamamıyla ideal bir düzeyde yaymak yavaş bir süreç olmalıydı. Bu yayma, kitlelerin dinsel çıkarlarının çerçevesini yönlendirme hizmetinin gerekli koşuludur.

Farklı yazarlar kast sistemini açıklamak için birtakım öneriler geliştirmişlerdir. En önemlisi, farklı işlerin rolleri ve fethedenlerle fethedilenlerin arasındaki ırk farkı vurgulanmıştır. İkinci söz edilen özellikle dikkate değerdir, çünkü renk çizgisini içeriyordu. Kuşkusuz ikisi de katkıda bulundu ama ikisi de başka yerlerde kasta yol açmayacak kadar yeterince ortaktır. Ancak, renk çizgisi, Weber'in *Gentilcharisma*[175] dediğini vurgulayarak, miras yoluyla geçme ilkesinin üzerinde durmadan ve kültürde bununla ilgili büyü ve ritüel unsurlarını bir araya getirmeden edemedi.

Başka bir önemli unsur, yani Brahman'ın üstünlüğü, kesinlikle özgün değildi. Feodal dönemde genellikle Brahmanlar hayli eğitimli, Ksatriya aristokrasisinin altında kabul ediliyorlardı. Ksatriyaların üstünlükleri, toplumsal dengenin gücünde çeşitli karmaşık değişiklerin sonucuydu. Bu

---

173 Tarihçiler, Hintlilerin dinsel gelişmesini, alışıldığı üzere başlıca üç döneme ayırırlar: (1) M.Ö. 1000 civarında Aryan istilalarından başlayan Veda dönemi, (2) M.Ö. 1000'den Hristiyanlık çağının başlamasına kadar Brahmancılık, (3) o tarihten bu yana Hinduizm. Profesör W. E. Clark, Harvard Üniversitesi'nde verdiği dersler.

174 Kozmik düzene böyle "keyfi" müdahale fikri Hintlinin zihninde sarsıntı yaratırdı.

175 Religionssoziologie, C. II, s. 125. Karizma kavramı aşağıda açıklanacaktır.

değişikliklerin arasında, yönetimi babalarından miras alan yöneticilerin feodal güçlere karşı Brahmanlarla ittifak kurma eğilimi vardı. Uzun süren bir dizi istila, Ksatriya'nın durumunu derinden sarstı, savaşçı olarak bunun ceremesini çektiler. Müslümanların fetihleri, Brahman edebiyatını stereotip hale getirdi, etkiledi.[176] Babadan miras alınan yönetim, özellikle mali yönetim, var olan gruplar arasında dayanışmayı güçlendirdi.[177]

Bütün gelenekçi sistemi, muhtemelen çökertebilecek olan ve aslında Batı'da çok önemli rol oynayan güç, yani şehirdeki tüccar ve esnaf sınıflarının etkisi, bunu yapamadı. Aslında bu sınıflar loncalar halinde örgütlendiler ve zaman zaman güçlü ve zengin oldular. Ama bir yandan, Ortaçağ'daki Batı gibi kasabaları bağımsız askeri üslerle bağımsız tüzel birimler haline getirmeyi başaramadılar. Öte yandan, büyüyen babadan kalma devletler onları ezdi, güçleri bu devletler için tehlikeliydi.[178]

Brahman teorisi, özellikle yabancı fatihlerin rejimi için otoritenin benzersiz güzellikte istihkâmıydı. İktidarın ve etkinin denetim gücü olmaksızın kastlar gelişmezdi,[179] Brahmanlar bu gücü ellerine geçirdilerinde din felsefesi işi yapacak fırsatı buldular. Buna uyarlanan başka unsurlar zaten vardı, eski Ksatriyalarla loncaların tehlikeli rekabeti kırıldı, böylece kast sisteminin oluşmasına neden olan, değişmez doğrultudaki fikirlerin baskısının uzun ve yavaş süreci devam edebildi. Çok sayıda din dışı koşul olmaksızın Brahmanların dinsel fikirleri etki yapamazdı.[180] Ama aynı şekilde, bu tuhaf fikirler sistemi olmaksızın, bu koşulların hiçbiri, hatta kutsal rahipliğin üstünlüğü dâhil, hepsibirleşse bile kast sistemini oluşturmazdı. Bu fikirler sisteminin "herhangi bir iktisadi koşulun değil, rasyonel etik düşüncenin ürünü" olduğu açıklanmalıdır.[181]

Genel panteist dayanakla karma ve ruh göçü, Hint din felsefesinin başlıca akımlarının hepsinin ortak temelini oluştururken, dinsel çıkarlar yeniden doğuş döngüsünde bireyin beklentilerini iyileştirmesiyle hiçbir

---

176 Bütün bu konular için bkz. *Religionssoziologie*, C. II, s. 125.

177 *a.g.e.*, s. 127.

178 *Religionssoziologie*, C. II, s. 127-128. Weber Batı şehrinin, yani polis'in ve Ortaçağ kasabasının ortak özelliği olan ama Doğu'da bilinmeyen bağımsız tüzel niteliğini çok vurgular. Özellikle son derece ilginç çalışmaya bkz. "Die Stadt", *Wirtschift und Gesellschaft*, Kıs. II, Böl. VIII.

179 *Religionssoziologie*, C. II, s. 131.

180 Burada söz konusu edilen fikirlerin rolü konusunda genel teori için yk. bkz. Böl. XIV'e eklenen not.

181 *Religionssoziologie*, C. II, s. 131.

şekilde sınırlı değildi. Tam tersine, kitlenin kaygısı buyken, seçilmiş olan, yüzyıllardır çok daha radikal anlamda "kurtuluş" sorunuyla ilgileniyordu. Ama kurtuluş, insanın kurtulacağı şey anlamına gelebiliyordu, zira bu ancak, altında yatan metafizik görüşle anlaşılabilir.[182]

Belirtildiği gibi, ilahiliğin içkin panteist anlayışı radikal kötülük ilkesini imkânsız duruma getiriyordu. Ancak "kusur" işlenebilirdi. Aynı şekilde bu, sonlu erdemlerin ve hataların sonsuza kadar ödüllendirilmesini ve cezalandırılmasını da imkânsız duruma getiriyordu. Hristiyanlığın bu fikirleri, Hintlinin zihnine saçma gelirdi. Hristiyanlıktaki anlamıyla "günahtan" kurtuluş ya da sonsuza kadar mutluluk olamazdı. Kurtuluşun karmadan farkı oldukça radikaldi. Hint kötümserliği her dünyevi şeyin anlamsızlığı ve geçiciliği inancı üzerine inşa edilir. En erdemli davranışın bile eninde sonunda sonucu, tanrı olarak yeniden doğmak olabilirdi ve bu da geçiciydi, ölüme ve bütün sürecin tekrar edilmesine mahkûmdu. Kalıcılığa, temel tutarlılığa, "sonsuz yaşama" ancak her şeyden, sadece bu yaşamdan değil, mümkün olan diğer her "yaşamdan" kaçarak ulaşılabilirdi.

Hindistan'da kurtuluşa giden birçok yol, ama tek bir hedef vardır. Sadece daha iyi bir yeniden doğuş beklemektense, "daha büyük" dinsel amaçlar beslediğinde, herkes bu dünyaya tamamıyla dâhil olmaktan kaçmaya yöneltilir, bu özgül anlamda, hepsi uhrevileşir.[183]

Yararlanılan yol çoktur ama iki büyük kategoriye ayrılabilir: Çilecilik ve mistiklik. Son söz edilen ağırlıklı eğilimdir ve en yüksek değerini tefekkürde bulur, bu dünyadaki şeylere karşı bu eğilimde tutum, ilke olarak ilgilenmeme tutumudur. Bu dünyanın önemi o kadar radikal küçümsenir ki ideal adına dünyayı bu kaynaktan yeniden yaratma güdülenimine imkân yoktur. Doğru çıkarlardan sapılan bir kaynak olması dışında, dünyayla tehlikeli diye mücadele edilmez. Şeyleri olduğu gibi edilgence kabul etmekten başka, dünyayla olumlu bir ilişki olanağı artık yoktur.

Hindistan, çileciliğin klasik ülkesi diye bilinir. Ama bu çilecilik, ister istemez her zaman, Weber'in uhrevilik dediği bu temele dayanır. Çileciliğinbedenle savaşı, bedenin, ruhu mutlak olanla ilişki kurmaktan saptırma gücünü yok etmek adınadır. Beden, araç olarak kullanılabilsin diye değil, zararsız hale gelebilsin diye denetlenmelidir. Temel Hint görüşünde, Protestan etiğinin özünü oluşturan etkin "dünyevi" çilecilik güdülenimi yoktur.[184]

---

182 Bu kurtuluş öğretileri *Religionssoziologie*, C. II, Altböl. II'de genel olarak ele alınır.
183 *Religionssoziologie*, C. I, s. 359.
184 *a.g.e.*, C. II, s. 360.

Bir anlamda Budacılık, Brahman'a ve kasta karşıt bir harekettir. Ancak karşıtlığı, temel Hint görüşünden Batılı doğrultuda ayrılmasında değil, onu Brahman felsefesinden daha da radikal sonuçlara taşımasında yatar.Tefekküre dalan mükemmel bir tipi temsil eder. Dünyaya aşırı kayıtsızlığında ve tam nitelikli kişinin, yani keşişin, bir yoldan adeta dünyaya katılımını yasaklamasında herhangi bir sistemin doğrudan yaptırımına başvurmuyordu ama özgül olarak asosyaldi. Ama tam da bu nedenle rasyonel iktisat etiğinin dayanağı olamadı.[185]

Sistematik Din Tipolojisi

Weber'in karşılaştırmalı din toplum bilimi, modern Batı'dan başka bir yerde kapitalizmin gelişmesini engelleyen din unsurlarını ortaya çıkarmaya yarayan bir dizi "örneği" tek tek incelemeyi içermez sadece. Ağırlıklı olarak kapitalizmin sorunuyla ve buna odaklanan başlıca teorik çerçeveyle ilgilenir. Ama bundan, genel bir din tipolojisi çıkar, kapitalizmin sorununun dinsel yönü perspektifine nihai genişliğini verir. Önceki sunumu tamamlamak için burada başlıca kavramların bazılarının basit bir şemalarını vermek mümkündür.[186]

Weber'in aşağıda daha ayrıntılı ele alınacak[187] tarihsel gelişme konusunda genel anlayışına atıfta bulunulmaksızın bu sistematik teolojiyi şemayla sunmak bile imkânsızdır. Weber'in, analiziyle bağlantılı görüşünde, dinin gelişme süreçlerinin ortak başlangıç noktası gibi bir şey, genel bir "ilkel din" vardı. Bu durumda, "gelişmiş" din sisteminin birçok mümkün tipinin ortak başlangıç noktasından farklılaşma sürecinde doğduğu düşünülmeliydi. Bunlar büyük ölçüde karşılıklı dışlanan ihtimalleri temsil eder. Ancak şimdiki ilgi alanı tarihteki uygulamalar değil, farklı tip unsurların mantıksal ilişkisidir.

---

185 Hindu kült dininin daha sonraki popüler gelişmelerinin ele alınması yer darlığı nedeniyle buraya alınmamaktadır. Bu gelişmeler kapitalizmle genel ilişkiyi hiçbir şekilde temelden etkilemedi. Weber'in konuyu ele alış biçimi için bkz. *Religionssoziologie*, C. II, s. 316 vdd. Budacılığın popülerleşmesi için de aynısı geçerlidir. bkz. *a.g.e.*, s. 251 vdd.

186 Bunun en sistematik ortaya koyulduğu yerler şunlardır:"Zwischenbetrachtung", *Religionssoziologie*, C. I, s. 536-573 ve "Religionssoziologie" altbölümü, *Wirtsch. u. Ges.*, Kıs.II, Böl. IV.Ayrıca Asya dinleri için bkz. *Religionssoziologie*, C. II, s. 363-378 ve genelinde "Einleitung", *a.g.e.*, C. I, s. 237-275.

187 Böl. XVII.

Weber, "ilkel" tip için, dinsel ve dindışı unsurların bu haliyle ya da "amaçların" niteliğinin rasyonelliğine dayanarak, farklılaşmasının imkânsız olduğunu düşünür. "Amaçlar" genellikle dünyevidir ve seküler teknikler kadar din ve büyü eylemleri için de nispeten belli bir rasyonellik geçerlidir. Bu koşullarda ayrım daha çok modern doğa görüşüne bakış açısından ortaya çıkan bir ayrımdır, ilkel malzemede bulunmaz.[188] Verimli başlangıç noktası daha çok, seküler eylemlerden farklı olarak dinin, özel bir tutum takınılan ve özel bir değer yüklenen, sıradanlıktan (*ausseraltäglich*) çıkmış, olağanüstü nitelik, güç vb. içerdiğini gözlemektir. Bu olağanüstü niteliğe Weber, *karizma* der.[189] Bu anlayışlarda mana* buna örnek gösterilir.

Bu "ayrı tutulan" şeyler anlayışından ve gündelik yaşamın sıradan işlerinin içerdiğinden farklı bir varlıklar "dünyası"-sadece ve sadece bu anlamda bir "doğaüstü" dünya- anlayışı kolayca doğabilir. Bu varlıkları ve "doğal" dünyayla ilişkilerinin niteliğini anlayabilmenin yolları çok çeşitlidir. Örneğin, "şahsi" ya da "gayrişahsî" diye ayrım yapılabilir ama Weber, şimdiki amaçlar doğrultusunda bu ayrımları çok vurgulamaz; önemli olan, bu varlıklardan her ne anlaşıldıysa, onlara yönelik tutumun gündelik şeylere yönelik tutumdan farklı olmasıdır. Bu yollar, iki tür varlık bulunduğu sonucuna götürme eğilimindedir; bu doğaüstü dünya, bireyin kişiliğini içerdiği ölçüde "ruh" olur, bireyin dışındaysa "tanrılar" ya da "cinler" olur. Kavramların insan biçiminde olup olmaması ikinci derecede önemlidir. Bu varlıkların insanlarla ilişkilerinin düzenlenişini Weber, dinsel eylem âlemi olarak adlandırır.[190]

Bu karmaşanın başka bir unsuru da önemlidir. Bu özel ayrı tutmanın niteliği, yani karizma, başka bakımlardan gündelik yaşama ait ya da onunla yakından bağlantılı olan şeylerde genellikle nesnelere, edimlere, insanlara yüklenir. Bir anlamda bu nitelik, bu doğaüstü güçlerin ya da varlıkların tezahürüdür. Bu somut şeylerde doğalla doğaüstü unsurlar arasında ayrım zorunludur. İki unsurun ilişkisinin mümkün olan yorumları arasında ilk söz edilenin ikincisini sembolize etmesi vardır. Weber'in dediği gibi, "Ya-

---

188 Ama yukarıda aktarılan Malinowski'nin görüşüne bakın, s. 433.

189 *Wirtsch. u. Ges.* s. 227. Weber'in türettiği bir terim. Bu kavramın Durkheim'ın *sacre*'sine [kutsal] benzerliği ikisinin de bu sorunlara genel yaklaşımı kadar çarpıcıdır. Bu benzerliğin teorik önemi aşağıda ayrıntılı tartışılacaktır (bkz. Böl. XVV).

* Mana: Kişide ya da kutsal bir nesnede bulunduğuna inanılan doğaüstü güç. Yüksek toplumsal statü ve ritüel gücüyle bağdaştırılır, aktarılabildiğine ve kalıtım yoluyla elde edilebildiğine inanılır. - ç.n.

190 *Wirtsch. u. Ges.* s. 229.

şamda sadece orada bulunan ve meydana gelen şeyler değil, 'anlamlı' olan ve bu anlamı nedeniyle orada bulunan şeyler de rol oynar. Bu durumda, güçlerin doğrudan eyleminden çıkan büyü, sembolizm olur."[191] Bunun "yerli" yorumu bizim özbilinçle yaptığımız sembolizmden ne kadar farklı olabilse de burada temel öneme sahip bir unsur vardır.

Weber bu temel fikirden yola çıkarak önemli tezlerinden birini yazar, iktisadi eylem dâhil, eyleme geçen "dinsel fikirlerin" ilk etkisi -her yerde var olan etki- ticaretin stereotipleştirilmesine izin vermektir.[192] "Açıkçası yararı 'kanıtlamış' her büyü prosedürü, doğal olarak başarıyla tekrar edilir. Bu, sembolik anlamı bulunan bütün eylemler âlemine yayılır. Onaylanmış normdan en küçük bir sapma, eylemi geçersiz kılabilir. İnsan etkinliğinin her dalı, bu sembolik büyünün etki alanına sokulabilir."[193] Bu, Durkheim'ın terimiyle "dindışı" özgül edimler ve eylem karmaşaları olsa da, önemli davranış, iktisadi ya da siyasi faaliyet, sevgi ya da savaş alanlarının hiçbirinde geçerli değildir. Bunlar karizmatik güçlerle ilişkiye geçirildiğinde gelenekselleşir. Weber'in dediği gibi, "özgül, bir şekilde değiştirilemez olan kutsaldır".[194]

Yukarıdaki belirgin özellik, sadece "ilkel" dinin çok geniş temelinin belirgin özelliğidir. Bu genel temelin üzerinde farklı açılardan farklı tipler ve farklı doğrultularda farklı gelişmeler olabilir. Weber bunları, en azından sistematik sınıflandırmanın başlangıçlarıyla birlikte, oldukça uzun ele alır. Burada karmaşıklıkların sonuna kadar gitmek için yerimiz yoktur. Ancak söz konusu doğaüstü varlıkların karakterlerinde, birbirleriyle, farklı sınıflardan insanlarla ve insanın dışında kalan dünyayla ilişkileri büyük çeşitlilikler gösterebilir. Bu kutsal geleneklerin sözlü ya da yazılı olarak sürdürülüp aktarıldığı biçimler farklı olabildiği gibi, kişinin kutsal şeylerle ilişkisinin yoğun olup olmamasına bağlı olarak uzmanlaşma derecesi ve büyücü, rahip gibi uzmanların diğer sınıflarla ilişkileri de çeşitlilik gösterebilir.

Bu farklar başka bağlamlarda her ne kadar önemliyse de, Weber için önem taşıyan şey, gelenekçilikten çıkış yolu konusuna temas etmez. Bu düzeyde din, genelde toplumsal topluluğun bir yönü ve bütün yaptırımlar-

---

191 *a.g.e.*, s. 230.
192 *a.g.e.*, s. 231.
193 *a.g.e.*, s. 230.
194 a.g.e., 231. Bunun teorik açıklamasıyla ilişkili noktalar daha önce yukarıda tartışılmıştır (Böl. XI), aşağıda da üzerinde durulacaktır.

da bu topluluğun genel yapısı ve ritüel dahil, uygulamaları olarak kalır.[195] Eksik olan, yaşamın önemli dinsel taraflarına yönelik rasyonellikle sistemleştirilmiş tutumdur.

Sembolizm düzeyine bir kez ulaşıldı mı, bu dünyadaki şeylerin ve olayların "anlamı" nedir, sorusu sorulur. Bu anlam sorusu gündeme geldiğinde bu farklı anlamların tutarlı bir sistemde rasyonelleştirilmesi, bir bütün halinde dünyanın ve dünyada insanın yerinin dahil olduğu yorum aklın "içkin" gereksinimidir. Ciddi ciddi en çok sorulan konulardan biri, Weber'in acı çekme sorununu kötülük sorunundan böyle daha geniş, daha çok vurgulamasıdır.[196] Rasyonelleştirme süreciyle bu, önemli anlayışların, kötülüğün var olmasına karşın Tanrı'nın iyiliğinin ve adaletinin doğrulanmasının önünü açar.[197] Ama gelenekçilik bu rasyonelleştirmeyi son derece engeller. Zira gelenekçilik durumu, tek bir rasyonel sistemde hepsinin kabul edilemediği çok farklı unsurları, kaçınılmaz olarak özümsemiş ve bunlara geleneksel onayını vermiş olacaktır.[198]

Dolayısıyla rasyonelleştirme sürecini belli bir noktanın ötesine götürmek, gelenekçilikten kopmayı ve gelenekçilikten her keskin kopuş da tam tersine, rasyonelleştirmeyi içerir. Zira gelenekten kopan kişinin bu edimi, onu, koptuğu şeye yönelik tutumlarını belirlemek zorunda bırakır. Gelenekten kopuş, din unsurları içerdiği zaman, yani kopan kişi karizmatik otorite iddiasında bulunduğunda, Weber bu sürece "peygamberlik", bunun kişisel temsilcisine de "peygamber" adını verir.[199] Weber'in din toplum biliminin ana bölümü, peygamberlikle, içerimleriyle ve etkileriyle ilgilenir. Peygamber, dünyanın "anlamının" ve insanların buna yönelik alacağı tutumların yorumunda büyük süreci başlatan kişi olarak önemlidir. Weber, insanların alabilecekleri mümkün tutumların bu süreçten kaynaklanan fikirlerin yapısıyla devam edeceğini savunur.

Belirtildiği gibi Weber, toplumsal gelişmede *farklılaşan* unsurlar olarak dinsel fikirler sistemleriyle ilgilenir. Bu ilginin altını çizen, dini rasyonelleştirme sürecini belli *bir* doğrultudaki içkin doğasının önceden belirlemediği ama bu sürecin sınırlı sayıda muhtemel doğrultuda çeşitli koşullara

---

195 Bu, Profesör A. D. Nock'un "kültürel" din dediğine çok benzeyen tiptir.

196 *Religionssoziologie*, C. I, s. 241 vdd.

197 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 246 vdd.

198 Bu, Weber'in geniş bir olgusal kanıt yığınıyla kanıtlandığını öne sürdüğü bir teoremdir.

199 *a.g.e.*, s. 250 vdd.

göre devam edebildiği konusundaki temel tezidir. Çok sayıda alttip olsa da, başlıca doğrultular ikiye, Weber'in bu konudaki her çalışmasında yer alan ikiciliğe indirilebilir. Weber'in bu konudaki her çalışmasında yer alan ikicilik.

Weber, peygamberi "'görevi' gereğince bir din öğretisini ya da ilahi emri vaaz eden, tamamıyla şahsi[200] karizmaya sahip biri"[201] diye tanımlar. Peygamber her zaman kendini özellikle "doğaüstü" bir varlık ya da düzenle yakın ilişkide hisseden görevli biridir. Bir insanın aracılığıyla yetki almaksızın görevini üstlenir, aslında bütün bu aracılıklara karşıt olduğunun bilincindedir. İsa'nın tam tersine "... yazılmıştır ama *ben* size diyorum ki ...." sözleri tipiktir. Görevin iki tarzından biri olan emir, anlam ifade edecekse bir öğretiye işaret eder ama öğretinin herhangi bir emre işaret etmesi gerekmez.

Weber, buna dayanarak peygamberliği iki temel tipe ayırır. Ya peygamber ilahi iradenin aracı olduğunu hisseder, Tanrı'nın adını, insanların etik yükümlülükle boyun eğecekleri somut bir emir ya da norm haline getirir. Bu, etik peygamberliktir[202] (Muhammet, İsa). Ya da peygamber, örnek oluşturarak dinsel kurtuluşa giden yolu başkalarına gösteren biridir (Buda). Weber buna örnek olunan peygamberlik adını verir. Ama hangi tip söz konusu olursa olsun, peygamberlik her zaman "önce peygamber sonra da müritleri için, düşünülerek edinilmiş anlamlı bir duruşla kazanılan, yaşama yönelik pekiştirilmiş bir tutum"demektir.[203] Dinsel çıkarların gerçekleşmesi için insanın eylemi böyle bir duruşta işaret edilen dünyanın uygun anlamıyla uyumlu olmalıdır.

Etik anlayışa sahip peygamber, ilahi iradenin aracı olduğunu hisseder. Bu durumda görevinin bir bölümü, insanlara uymalarının beklendiği etik normlar vermektir. Doğaları gereği bu normlar, var olan geleneksel gidişattan farklıdır. Bu durumun rasyonelleştirilmesi, belli bir doğrultuda gider. Peygamberin araç olduğu irade, yeni normların kaynağı, dünyanın içkin düzeninin tezahürü olamaz. Ancak, var olan kozmik ve insani düzenle ilgilenen ama özünde bu düzene dâhil olmayan aşkın bir kişisel Tanrı anlayışı etik peygamberlik için yeterli olabilir. Bu, böyle bir Tanrı anlayışının

---

200 Peygambere hiçbir yetkili insan, özellikle de gelenek ya da "makam", meşruiyet vermez.

201 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 250.

202 *a.g.e.*, s. 255.

203 *a.g.e.*, s. 257.

sadece etik anlayışa sahip peygamberlerin "rasyonelleştirmesiyle"[204] ortaya çıktığını ya da bu rasyonelleştirmenin bu Tanrı anlayışını ortaya çıkardığını değil, bunların birbirinden bağımsız olgular olduğunu söylemektir. Dolayısıyla Weber, Hindistan'da ve Çin'de panteist anlayışların bir kere sıkıca oturdu[205] mu, etik peygamberliğin gelişmesini yeterince engellediğini savunur.

Öte yandan"ilahilik, düzenin içkin ilkesidir"anlayışı, örnek peygamberin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Dünyayı değiştirme normu ya da emri söz konusu değildir, dünyada uyum içinde yaşama çabası söz konusudur. Bu "uyumun", geleneksel başarma tarzlarının eleştirisi dışında tutulmasının özde bir nedeni yoktur; aslında kuşkusuz tutulmaz da. Kurtuluşa giden yol açısından, örnek peygamberin geleneğin dışında yeni bir öğretisi olabilir ve başkaları onu örnek alırlar ve öğretiyi öğretişinin izinden gidebilirler.

Peygamberin ortaya çıkışının doğrudan bir toplumsal içerimi vardır. Peygamberliği etkileyiciyse, etrafına havari topluluğu[206] toplar. Peygamberliğin gelenekçilikten kopmayı içermesi hem peygamberin hem de müritlerinin ortaya çıktıkları toplumla ilişkisinin, özellikle de toplumda dinsel geleneği destekleyenler ve başka unsurlar için de hayli sorunsal olması demektir. Dahası bu topluluğun, yani *Gemeinde*'nin, gelişmesi sırasında kendi içinde değişimlere uğraması kaçınılmazdır, özellikle de liderlik kurucudan ardıllarına geçtiğinde. Peygamberin karakterine, öğretisine ve koşullara göre, bütün bu konularda çok sayıda farklı imkân herkese açıktır. Ama asıl olgu, peygamberin dininin, geleneksel düzenin içkin gelişmesinden bağımsız bir toplumsal örgütlenme kaynağı olmasıdır. Din tekrar gelenekselleşebilir ama bu gerekli değildir. Dolayısıyla din, toplumsal topluluğun sadece bir yönü değil, temeli haline de gelir.

Peygamberlik hareketinin *Gemeinde*'nin hem içinde hem de dışında toplumsal içerimleri, peygamberin karakteriyle ve içerdiği fikirler sistemiyle ilişkili olarak, dinsel çıkarların gerçekleştirilmesi için tutulan yola bağlıdır. Bunlar yine, Weber'in çilecilik ve mistiklik dediği başlıca iki tipten oluşan bir ikiliğin kapsamındadır. Ancak bunların önemi, Weber'in daha önce belirtilen, *hiçbir* geleneksel düzenin, tamamıyla rasyonelleştirilmiş dünyanın anlamı anlayışlarından *hiçbirinin* isterlerine tam olarak uygun bir duruma getirilemeyeceği görüşü temelinde anlaşılabilir. Dolayısıyla,

---

204 Aşağılayıcı anlamda.

205 "Oturmak", Pareto'nun terimiyle, "tortulanmak" anlamına alınmalıdır.

206 "Gemeinde", *Wirtsch. u. Gen.*, s. 267 vdd.

dünyevi düzenin en azından bazı unsurlarının dinsel değerlere ters düşmesi kaçınılmazdır.[207] Aslında "kurtulma" gereksiniminin temelini oluşturan, bu ters düşmedir.

İlke olarak bu ters düşmede, genellikle tutarlı bir rasyonel görüşle uyumlu muhtemel iki tutum vardır. Dünyanın basitçe "kabul edilemediği" besbellidir. Bu durumda, dinsel fikir adına dünyevi şeyler olabildiğince denetlenebilir, bunların üstesinden gelinebilir. Ya da öte yandan, bunlar radikal bir şekilde değersizleştirilir, sıradanlaştırılır. Weber'in terminolojisinde ilk söz edilen çilecilik, ikincisi mistikliktir.[208] Her biri dünyevi[209] ve uhrevi tipler diye altbölümlere de ayrılabilir.

Ancak azınlığı oluşturan din virtüözleri[210] bu ikisini radikal bir şekilde başarırlar. İnsanların eşit olmayan dinsel nitelikleri, Weber'in çok vurguladığı bir olgudur.[211] Kurtuluşun çileci tipi etik peygamberlikle bağdaştırılır. Birey kendini Tanrı'nın iradesinin aracı gibi hisseder. Dolayısıyla, ikinci söz edilenin çerçevesinde, radikal eleştirinin geleneksel etik koduna bağlı kalmalı, "iyi" insanlar kitlesininkinden bile çok daha üstün idealler edinmelidir. "Dünya" günahkâr, aşırılık durumunda ise radikal bir şekilde kötü, savaşılması gereken, imkân varsa denetlenmesi gereken bir şey olur.

Koşullara göre bu, iki doğrultudan birinde gidebilir. Savaşılacak ve üstesinden gelinecek "dünya" sadece kişinin içinde olabilir. Böyle bir kişi için bunun dışında hiçbir olumlu görev yoktur. Bu durumda çileci dünyadan kaçar, münzevi ya da keşiş olur. Ya da Protestanlıktaki gibi, bu dünyadan elini çekmek toplum tarafından dışlanır; başvurulacak tek yol kişinin sadece kendini değil, yine de hâlâ günahkârlığa devam eden dünyanın geri kalanını da denetlemesidir. Uhrevi çilecilik, müdahalede bulunan arzuların ve bedenin ilgilerinin üstesinden gelmenin, dolayısıyla onları zararsız hale getirmenin yolu olarak, panteist geçmişle de uyumludur.

Öte yandan kurtuluşun amacı, "mistik deneyimle olağanüstü yüksek bir duruma" ulaşmak olabilir. Buna ancak sistematik bir teknik, "tefekkür" tekniği, kullanarak azınlık ulaşabilir. Dünyadaki ilgi alanları ancak taciz

---

207 *Wirtsch. u. Ges.* s. 330 vdd; *Religionssoziologie*, C. 1, "Zwischenbetrachtung".

208 *Wirtsch. u. Ges.* s. 310 vdd.

209 Burada "dünyevilik", "dünya" mallarına içten bağlı olmak değil, toplumun düzenini devam ettirmek demektir. Öte yandan, "uhrevilik" gündelik sosyal düzenden kopmayı gerektirir.

210 Weber'in sık kullandığı bir terim.

211 *Wirtsch. u. Ges.* s. 310.

gibi gelebilir. Böyle bir deneyim edinen birinin böyle ilgi alanlarıyla hiçbir olumlu ilişkisi olamaz; ancak bunlardan sakınılabilir. Sonuç dünyaya kayıtsız kalmaktır, bu sonuca ya mümkün olduğunda sakınarak -"uhrevi mistik"- ya da dünyada yaşayıp dünyadan olmadan, dünyaya içten bağlanmaya hiç fırsat tanımadan- "dünyevi mistik"- varılır. Bu tutumun gayrişahsî, içkin Tanrı anlayışıyla bağlantısı besbellidir.

Kurtuluşa götüren bu farklı yolların, toplumsal yaşamın farklı unsurlarıyla ilişkileri hiçbir şekilde basit değildir ve burada analiz edilemez. Ama genellikle durumun mistik yanı ne kadar ileriyse tutarlı bir toplumsal örgütlenmenin gelişmesinin o kadar güç olduğu söylenebilir. Ve dinsel fikirler sisteminin toplum yaşamındaki etkisinin, stereotipleştirilen gelenekte dolaylı olması dışında az olduğu söylenebilir. Budacılık bu doğrultuda en uç noktayı temsil eder.[212]

Öte yandan, durum çilecilik doğrultusunda ne kadar ileriyse bazı koşullarda o kadar tersi doğrudur. Uhrevi çilecilik radikal bir biçimde antisosyal olabilir ama Protestanlığın dünyevi çileciliği, rasyonelleştirilmiş dinsel ideal imgesinde, bu dünyada yaşamın örgütlenmesine mümkün olan en uç noktada ilgiyi temsil eder.

Weber, bu rasyonelleştirilmiş dinsel fikirler sisteminin "maddi" koşulların yarattığı bir sistem olarak anlaşılabildiği görüşüne şiddetle karşı çıkar.[213] Tam tersine bu dinsel fikirler, dünyanın anlamı sorununu farklı başlangıç noktalarından çözmenin içkin *Eigengesetzlichkeit*'ının sonucudur.Ancak Weber, dindışı etkenlerin geliştiği ve gelişmenin yöneldiği belirli doğrultulardaki somut süreçlerde, bu etkenlerin önemli rolünü kabul eder.Belli başlı birkaç ilişki belirtilebilir.

Birincisi, peygamberin ortaya çıkması, dolayısıyla bütün sürecin başlaması, büyük ölçüde toplumsal durumlara atfedilmelidir. En önemlisi, geleneksel değerlerin sarsıldığı ve aleni görüş ayrılıklarının baş gösterdiği yerde "bir görüşü benimseyip savunmak" için güçlü bir uyarı gelir. Aslında peygamberler toplumsal görüş ayrılıklarıyla sık ilişkilendirilmişlerdir. İkincisi, topluluk farklılaştığında dünyanın anlamı sorunları toplumun her sınıfı için her yönüyle aynı olmayacaktır. Dinsel fikirler sisteminin toplumsal öneminin çıkarların yöneltilmesinde yatması gibi, insanın başvuracağı fikirlerin türü, karşılaştığı sorunların türüne bağlıdır. Sınıfın çıkarlarını

---

212 Yani asosyal nitelikte. Brahmanların Hinduizm'i gibi "alaylı" gelenekçiliğe çok güçlü bir yaptırım getirmemiştir.

213 Bunu defalarca ifade eder.

dinsel fikirlerin belirlediği anlamında değil, bazı sınıfsal durum tiplerinin, belli bir dinsel düşünce çizgisini- ya da kurtuluş düşüncesini- üyelerine diğerinden daha kolay kabul ettirmesi anlamında.[214] Üçüncüsü, muhtemelen, belli bir din öğretisinin bir kültürde ağırlıklı duruma gelmesi, sınıfın toplumsal "güç dengesinde" öğretiyi destekleyen başlıca kişilerin durumuna bağlıdır. Yukarıda bu, Brahmanlar örneğinde açıklanmıştır.

Öte yandan Weber'in, dinsel fikirler sisteminin pratik yaşamı ve bunun aracılığıyla toplumsal yapıyı etkileme tarzından ne anladığı yeniden netleştirilmelidir. Toplum hiçbir anlamda dinsel fikrin sadece bir "türüm" ürünü değildir. Tam tersine süreç hayli karmaşıktır. Önemli teorik kavram dinsel "ilgi" kavramıdır. Fikirler eylemde etkilidir, çünkü ilgilerin peşine düşülebilecek pratik etkinliğin doğrultularını bunlar belirler.

Ama aynı ilgi kavramı başka bir etmene de işaret eder. İnsanın eylemi sadece "ideale" değil, gerçek koşullara da bağlıdır. Dahası, bu din sistemlerinin belirgin özelliği olan rasyonelleştirme, toplumsal kurumları az çok oluşturan pek çok potansiyel değerden vazgeçmeyi gerektirir. Öyleyse süreç, bu çeşitli unsurların arasında hayli karmaşık bir etkileşim sürecidir. Süreçte, din sisteminin gelişmesi sırasında en azından ayıklayıcı bir etki yapılabilir. Sonuçta, özellikle dinsel çıkarlarla dünya arasında, Weber için kesinlikle temel niteliğe sahip potansiyel görüş ayrılığı unsurları sürecin hayli dinamik olmasını garantiye alır. Weber, dinsel fikirlerin, bunların etkileme tarzına dair naif bir tekçi "türüm" teorisinin toplumsal öneminde ısrar ettiği için, onu suçlamak kadar adaletsizlik olamaz.

Protestan etiği artık dini, Weber'in, karşılaştırmalı olarak ele aldığı geniş perspektife oturtulabilir. Çin ve Hindistan birbirinden ne kadar farklıysa da, ikisinde de dinin gelişmesinde bazı temel özellikler ortaktı. İki örnekte de dinin rasyonelleştirilmesi, ritüel güçlerin, taonun ve ritanın* gayrişahsî düzeni anlayışından başlayarak, içkin, gayrişahsî ve panteist bir doğrultuda gitti. İki gelişmede de, geleneksel düzene karşıt etik standartlar getiren bir *etik* peygamberlik hareketinin ortaya çıkmaması, bununla bağlantılıdır.

İki alanda da rasyonelleştirilmiş dinsel fikirleri, eğitimli, entelektüel sınıfların yaratması, Weber'in çok vurguladığı başka bir koşuldur.[215] İkisinde de, sınıfın statüsü ve en yüksek dinsel faydası "bilgiye" bağlıydı. Bu,

---

214 Bkz. *Wirtsch. u. Ges.* s. 267 vdd.

* Rita: Sanskritçe "hakikat" ya da "düzen". Vedalarda söz edilir.- ç.n.

215 Hristiyanlığın tersi.

modern Batı biliminin ampirik bilgisi değil, tamamıyla farklı bir düzenin bilgisiydi. Ağırlıklı olarak, Çin'deki gibi, ya edebiyat geleneği bilgisiydi ya da mistik gnosisti.[216] İki örnekte de Hristiyanlıktaki anlamında iman dışlanıyordu. Bu bilgiye ancak eğitimli birkaç kişi ulaşabildiğinden, seçkinlerin gelişmiş diniyle kitlelerin dini arasında büyük uçurum vardı. Son söz edilenin büyülü gelenekçilik durumu sarsılmadı; "ilkelliğini" sürdürdü.

Çin'de Konfüçyüs geleneğini destekleyen mandarin sınıfının niteliğine uygun olarak rasyonelleştirme süreci, tamamıyla dünyevi bir doğrultuya yöneldi. Metafiziğe giren her spekülasyon sertçe savuşturuldu. Ama tam da bu nedenle, dünyanın anlamı radikal bir şekilde rasyonelleştirilmedi. Rasyonelleştirme, belli bir düzene uymakla sınırlı kaldı. Düzen; ritüel ve büyü unsurları dâhil, sorgulanmadan bırakıldı. Dolayısıyla düzenden kaçarak kurtulma güdülenimi ve aynı şekilde düzenin radikalce yeniden yapılandırılmasının üsteleneceği bir Arşimet noktası yoktu. Konfüçyüs'ün rasyonelliği sağduyulu muhafazakârlığın, belli bu düzene uyum sağlamanın rasyonelliğidir. Gelişmiş zihinler bu dünyevilikten, dünyevi çileciliğin değil, Hint akımlarındaki benzeri Taocu mistikliğin doğrultusunda ayrılıyorlardı.

Öte yandan, Hindistan'da radikal rasyonelleştirme, eğitimli entelektüellerin ellerinde gerçekleşti. Bu süreç, karma ve ruh göçü öğretilerini getirdi. Kast hiyerarşisine bağlı kitleler için, sadece gelenekselleşmiş en uç noktada devinimsizlikle sonuçlandı; Weber'in dediği gibi, "Şimdiye kadar ortaya çıkmış bir "organik" toplum teorisinin tamamıyla mantıklı, tutarlı bir biçimi".[217] Öte yandan, seçkinler için kurtuluş, sadece mistik tefekkürde ve uhrevi çilecikte bu dünyadan uzaklaşmakta yatabilirdi. Geleneksel düzen ya Budacılıktaki gibi el değdirilmeden bırakıldı ya da Hinduizm'deki gibi radikal bir onay gördü. Weber'in sözlerini kullanırsak, iki dinde de,

> ... gnosisten, dolayısıyla, en yüksek dinsel hedeften yoksun bırakılan ya da kendi adına bunu reddeden, ruhban sınıfından olmayan [Çin'de, edebiyat eğitimi görememiş] kişi, gündelik çıkarlarının peşinden giderek ritüelci ve gelenekçi davranır. Asyalının sınırsız açgözlülüğünün benzersizliği her yerde ünlüdür ve genelde doğrudur. Ama bu, mümkün olan her kandırma yoluyla ve her yerde büyüye başvurmanın yardımıyla işe yarayan "kazandıran itkidir". Batı'da iktisadi yaşamı belirleyen şey -kazanmanın bu itki oluşturma niteliğinin rasyonel disiplini ve dünyada bunun rasyonel

---

216 *Religionssoziologie*, C. II, s. 364 vd.
217 *a.g.e.*, s. 367.

etik davranış sistemiyle birleştirilmesi- orada kesinlikle yoktur. Protestanlığın "dünyevi çileciliği" tamamına ermek için birkaç eski başlangıcı beraberinde getirerek bunu gerçekleştirdi. Böyle bir gelişim için gereken unsurlar Asya dinlerinde yoktu.[218]

Protestanlığın çilecilik etiğinin Çin'deki ve Hindistan'daki din etiklerinden farkları artık netleşmiş olmalıdır. Weber'in tipolojisinde bu, Budacılığın, daha genelde Hint mistisizminin son derece mantıklı bir antitezidir. Çin, arada yer alır. Protestanlık, radikal Kalvenci tarzda dünyayı rasyonelleştirirken aşağıdaki unsurları birleştirir: (1) aşkın Tanrı, (2) bireyin, mistik tefekkürünün gnosisi dâhil, kendi çabalarıyla kurtulmaya tamamıyla son vermesine neden olan önceden belirleme, (3) idealle gerçek arasında mümkün olan en radikal gerilime yol açan bedenin günahkârlığı, (4) insanın, Tanrı'nın Yeryüzündeki Krallığı'nı, bir ideal adına etkin çileciliğindünyaya hâkim olması yönünde dinsel çıkarlara yol gösterme eğilimiyle birlikte kurmak için Tanrı'nın iradesinin bir aracı olduğu anlayışı ve sonuncusu (5) özellikle büyü, ritüel ya da sembol açısından gelenekçiliğin kesin değer kaybettiğine işaret eden dünyanın tamamıyla bozulmuşluğu. *Herhangi bir* dinsel fikirler sistemi etkin bir toplumsal güç oluştursaydı, kuşkusuz bu oluştururdu.[219]

Protestanlık ve Kapitalizm: Şematik Özet

Weber'in, Batı'da rasyonel burjuva etiğinin gelişmesinde tek başına değilse de, öncelikli temel etkenin Protestan etiği olduğuna dair özgün tezini "kanıtladığını" hangi anlamda söylediği sorusu, sonuçta tekrar sorulabilir. Yukarıdaki kaçınılmaz uzun tartışmanın sonucunda Weber'in görüşüne dair aşağıdaki sonuçlar doğrulanmış gibidir:[220]

1. Başka uygarlıkların tersine, modern Batı'nın farklı toplumsal yapısının belli başlı unsurları, rasyonel bürokratik örgütlenme ve bununla yakından ilişkili düzenlemelerdir.

---

218 *a.g.e.*, s. 372.

219 Kalvencilik ve Budacılık, Weber'in ampirik materyalinin gittiği yere kadar yaptığı sınıflamanın antitetik uç noktalarını temsil eder. Bunların, daha genel bir teorik anlamda maksimum olup olmadığını tartışmak gereksizdir.

220 Karş. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, s. 287 vdd'daki açıklama. Burada belirtilen görüşün büyük bölümüne Dr. von Schelting'ten bağımsız varılsa da, açıklamaya onun çalışmasının yardımı oldu ve Weber'in elinde ne bulunduğuna ve ne kanıtladığına dair iddiasının genel yorumuna katılmak çok sevindiricidir.

2. Çileci Protestanlık etiğiyle modern Batı kapitalizminin ve *Geist*'ının bürokratik rasyonel unsuru arasında uyum vardır.

3. Asya'daki başlıca dinlerin etik içerimleri kapitalizmin ruhuyla uyumlu değildir. Bu dinler, seküler toplumsal yaşamı etkilediği ölçüde uyum, rasyonel burjuva kapitalizmi doğrultusunda gidemezdi. Protestan etiği böyle bir etki yapabilen tek din etiğidir tezinde, Yahudiliği, Müslümanlığı ve Hristiyanlığın Protestanlık dışında kalan dallarının ele alınmadığı sunumda boşluk kalır. Weber ölünce çalışmasının bu bölümü bitmeden kalsa da,kesinlikle bu boşluğu hiç doldurmadan bırakmadı. Kuşkusuz bu boşluğu tamamıyla doldurmayı planlıyordu. Genelde, destekleyen kanıtları sunmaksızın bu üç din etiğinin hepsinin, Asya dinlerinin kapitalist gelişimi için daha az elverişsiz olduğu söylenebilir, özellikle aşkın Tanrı onların ortak anlayışı olduğu için. Ama her biri de Protestan düşünce tipinin bütün gücü için ciddi engeller içeriyordu. Ama sonuçta Protestanlık, Yahudiliğin ilk dönemlerinden beri sürekli uzun bir gelişme sürecinin ürünüydü.

4. Genelde, "ideal-tipik" yapılanma temelinde, burada ele alınan üç din etiğinin somut toplumsal etkisinden beklenenle edimsel ampirik gidişat arasında büyük ölçüde örtüşme vardı. Kanıtlama yükümlülüğünü sorgulayana yükleyerek bu, bu etkinin gerçekliğinin prima-facie sağlam kanıtıdır.

5. Weber, alanın hepsinde değilse de, önemli bir bölümünde edimsel süreçlerin ve muhtemelen bu etkiyi yapan mekanizmaların izini sürebilmiştir. Bu, 4. maddede söz edilen prima-facie örneğini büyük ölçüde güçlendirir.

6. Weber, hem din etiğinin somut gelişme sürecine, hem de bunun somut toplumsal durumlara etkisinde önemli ölçüde payı bulunmayan dinsel unsurlardan başkasına yer vermemiş, yer vermek istememiştir.[221] Tam tersine böyle bir yorum, Weber'in toplum bilimdeki bütün temel görüşüne terstir. Görüleceği gibi bu, iradeci eylem teorisidir, idealist türüm teorisi değildir. Weber'in, dâhil edilecek dindışı unsurları savunduğu farklı yolların tipik örneklerini açıklama girişiminde bulunulmuştur. Ama bu sadece bir örnektir. Weber'in çalışmasını dikkatli okuyan biri, onun sadece çok basite indirgeyen naif biri olduğuna kolayca inanabilir.

---

221 Çok açıkça söylemese de Profesör Sarakin'in dili sıklıkla, bu yanlış yorumu akla getirecek kadar inandırıcıdır. Örn., bkz. *Contemporary Sociological Theories*, s. 678, 680, 682.

7. Diğer etkenlerin karşısında, isnadın dinsel niceliği meselesinde Weber, sonuca gitmemiştir (modern kapitalizmin nedeninin yüzde 47'sinin Protestanlık olması gibi), bunu yaptığını iddia da etmemiştir. Aslında yöntem bilim temelinde, Weber'in ilgilendiklerine benzeyen sorunlarda böyle bir iddianın anlamı yoktur. Bir fenomen, açıklanması için kullanılan belli "değişkenlerin" oranında "bilişim haline getirilmez". Bu değişkenlerin değerleri bile toplumsal alanda daha çok, sayısal terimlere değil, Pareto'nun tortuları gibi sınıflamaya indirgenir.

Ama bu, Weber'in çalışmasının dinsel fikirler, eylem ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiler konusunda bilimsel bilgimizi artırmadığı anlamına gelmez. Zira Weber'in dindışı unsurlar kümelerinin net elverişliliği ya da elverişsizliği tahminleriyle birleşen yukarıdaki noktalar, kapitalist gelişmenin başlıca unsurunu Protestan etiğinin oluşturduğu, bu etiğin yeterli değilse de gerekli koşul olduğu ve daha genelde, büyük uygarlıkların niteliklerinin birbirinden farklılaşmasında din etiğinin başlıca etken durumuna geldiği sonucunu doğrular.

Total dindışı durumun elverişliliği ve elverişsizliği yargılarının kesin kanıtlar değil, tahminler olduğunu ilk itiraf eden Weber olacaktı. Ama böyle bir analitik prosedürle böyle bir kapsamın analitik yargısı buna varmalıdır.[222] Weber kanıtları yorumlayarak bize, Doğu ülkeleri, özellikle de Çin lehine kapitalizme genel yatkınlığın bilançosunu bıraktı. Weber'in görüşüne zarar vermek için, bilançoyu başka doğrultuya epeyce döndürmek gerekirdi. Weber'in yargılarının dayandığı ampirik kanıtların ayrıntılı eleştirel incelemesiyle herhangi bir olayda bu yapılabilir ve konuyla ilgili daha çok kanıt artık bulunabilir. Bu, bu çalışmanın tamamıyla kapsamı dışındadır ama Weber'in genel görüşünü eleştirenlerin hiçbirinin bunu yapmadığı görüşü eleştiriyi göze alarak belirtilebilir. Kanıtlama yükümlülüğü onlara kalır.

Öyleyse Weber'in, Protestanlıkla kapitalizmin ilişkileri teorisinin bu temelde kabul edilmesi, bir tek anlamda haklı bir zemine oturtulmuş gibidir, o da teorinin bilimsel teori olarak kabul edilmesinin haklı bir zemine oturtulmasıdır. Teori, iddialarının sınırları içinde, bu kitabın yazarının bildirdiği bütün olgulara uygundur. Eleştiri literatüründe karşısına çıkarılan olgular, hem olgusal doğrulukları, hem de Weber'in problemleriyle ilgileri ve önemleri açısından incelemeyi desteklemeyecektir. Eleştirmenlerin

---

222 Weber analitik olabilirlikleri kuşkusuz bütünüyle ele almadı. Yöntem bilim sorunu bir sonraki bölümde tarşılacaktır.

açıkça öne sürdüklerinin dışında, bu kitabın yazarının fikrine göre hiçbiri, Weber'in görüşüne zarar verecek kadar ileri gitmemiştir. Kuşkusuz bu, başka bir bilimsel teoriden çok Weber'in teorisinin gün ışığına çıkabilen yeni olgularla sürekli yeniden test edilmekten muaf tutulacağı anlamına gelmez. Ancak bu olguları bulma girişimi açıkçası bu kapsamın dışında tutulacaktı. Bu tartışmada, ampirik temelde teorinin durumuyla ilgilenilmiştir. Teoriyi, önemli tezinin geçerliliği açısından değil, ifade tarzı ve bazı içerimler açısından etkileyen yöntem bilimsel düşünceler, bir sonraki bölümün ikinci yarısında tartışmaya açılacaktır.

Weber'in dini ve kapitalizmi ele alma biçiminin bu tartışması uzun tutulmasına karşın, en iyimser görüşle, özgün çalışmanın olağanüstü zenginliğinin yerini alacak kötü bir dublördür. Weber'in görüşünün ana hatları belirtilmeye çalışılmıştır. Ama destekleyen kanıtların büyük bölümü ve konuyla ilgili birçok düşünce, zorunlu olarak dışarıda bırakılmıştır. Bu tartışma "ideal tipin" "ideal tipidir".Weber, birçoğu bu çabanın doğasında bulunan tartışma yetersizliklerinden dolayı suçlanmamalıdır. Artık tartışma Weber'in ampirik araştırmasının temelinde yatan yöntem bilimi görüşüne yönelmektedir.

16. Bölüm
Max Weber-3: Yönetim Bilimi[223]

Weber, yöntem bilim sorunuyla Pareto'dan, hatta Durkheim'dan daha çok ilgilendi. Bu bağlamda bu, önemli pek çok noktayı açıkça ortaya koyduğu için şanslı bir durumdur, yoksa bunları analizle ortaya çıkarmak gerekecekti. Burada Weber'in toplumsal bilimleriçin yöntem bilimsel ya da başka bir yanının *total* öneminin eleştirel değerlendirilmesine başka düşünürlerden daha çok girişilmeyecektir. Ama Weber'in yöntem bilim çalışmasının büyük bölümünün özgün bir anlamı vardır.

Bu kitaptaki diğer başlıca kişilerin, aslında bilimin en yaratıcı zihinlerinin[224] çalışmaları gibi, Weber'in yöntem bilim çalışmasının büyük bölümünde de belirgin bir polemik unsuru vardır. Ama belki Weber'in durumunda bu, diğerlerinden bile daha ön plandadır; öyle ki yöntem bilimsel görüşlerin çoğu düpedüz polemik denemelerinde gelişiyordu. Aslında yöntem bilimsel görüşünün çok kısa bir tarzın[225] dışında genel açıklamasını asla yazmadı, onun da içeriği doğrudan polemik sayılmazsa. Bu olgu, bu yöntem bilimsel görüşün bütünüyle güç olduğunu anlatır ve çok

---

223 Bu bölümün amaçları doğrultusunda mükemmel bir ikincil çalışmanın, daha önce söz edilen Dr. Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftlehre*'nin bulunması gerçekten bir şanstır. Bu nitelikte bir ikincil çalışma, bu çalışmanın kapsadığı alanda üzüntü verecek kadar enderdir. Yazar, Dr. von Schelting'in birçok konuyu ele alış biçimine çok şey borçludur ve özellikle bölümün ilk yarısında onu yakından takip edecektir. Genelde, Dr. von Schelting'le olabildiğince yakın bir görüş birliğine varılmasına karşın, ortaya çıkacağı gibi, Weber'in şimdiki amaçlarımız doğrultusunda çok önemli olan "yöntem biliminin kendini yorumlamasının" bazı sınırlarını görmezlikten gelir gibidir. Ayrıca bkz. yazarın *American Sociological Review*, Ağustos 1936'da Dr. von Schelting'in kitabı hakkında eleştirisi.

224 Adeta bilim "peygamberleri".

225 En önemlisi, *Gesammelie Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (bundan sonra *Wissenschaftslehre* olarak anılacaktır), s. 503-523'te yeniden basılan *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın I. Bölümü'ndedir.

yakın zamana kadar gerçekte yetkili bir ikinci yorum bulunmadığından[226], ortaya çıkan yanlış anlamaların ve uyuşmazlıkların büyük çoğunu açıklamaya yarar.

Weber'i "idealist" gelenekle bağlantılı ele almanın gerekçesi, onun görüşü idealizme girmese de, polemiğinin başlangıç noktasında bu okulun en yaygın yöntem bilim öğretilerinin bazısına karşı çıkmasıdır.[227] Saldırdığı öğretiler kabaca iki başlık altında sınıflandırabilir, Dr. von Schelting'in izinden giderek bunlara nesnellik ve sezgicilik denebilir.[228]

Bütün tartışmanın altında yatan, yukarıda söz edilen,[229], "doğa" bilimleriyle insan eyleminin ve kültürünün ele alındığı bilimler arasındaki yaygın Alman ayrımıdır, bu ayrımın izi Kant'ın ikiciliğine kadar sürülebilir. Olumlu etki açısından Weber, görüşünü en çok Rickert'e borçludur.[230] Ancak burada bunun doğuşunun ayrıntılarını değil, sadece ana çizgilerini incelemek gerekecektir. Dolayısıyla, bunun öncelleri ancak Weber'in başladığı durumu anlamanın bir yolu olarak konuyla ilgilidir.

İdealist geleneğin arka planının yukarıdaki tartışmasında, ideal toplumsal düşüncenin başlıca iki doğrultuda gitme eğilimi belirtildi.[231] Weber'in saldırdığı sosyal bilimler grubundaki iki dizi yöntem bilim öğretisi, bu ikisiyle kabaca örtüşür. İkisinin de ortak zemini, doğa bilimlerinde sorgusuz sualsiz statü edinenlerin mantıksal nitelikli "genel yasalarından"[232] toplumsal ve kültürel bilimlerin yararlanabildiğinin yadsınmasıdır. İki okul arasındaki fark, öne sürülen bu olgunun nedenleri olarak göz önünde tuttuklarını aşar. Aslında Weber'in ikisiyle de kavgası bu konuyu aşar. Weber, doğa bilimleriyle ve toplumsal bilimler arasındaki ayırımı hâlâ savunurama bu ayrımın ikinci söz edilenin genel açıklayıcı kavramlarının dışlanmasına dayanabildiğini radikal bir şekilde yadsır.

---

226 Dr. von Schelting'in kitabı 1934'te yayımlandı.

227 Durkeheim'ın polemiğinin başlangıç noktasının "faydacı" görüş olması gibi.

228 Weber'in bu bağlamda polemiği özellikle, *Wissenschaftslehre*'ye yeniden basılan *Roscher und Knies und die Logischen Probleme der historischenNationaloekonomie*,s. 1-145'te bir dizi denemede belgelenir.

229 Böl. XIII.

230 HEINRICH RICKERT, özellikle *Über die Grenzen der naturwissenbchaftlichen Begriffsbildung*.

231 Böl. XIII, s. 539.

232 Rickert'in "genel fizik ve mantık yasaları" bilgisi dediği.

Nesnelcilik

Başlıca iki idealist eğilimden biri tarihsel "tikelcilik" doğrultusundaydı. Bu görüşte tarih ve toplumsal bilimler sadece insanın tikel eylemleriyle ilgilenecek, herhangi bir genel teori geliştirmeye çalışmayacaktı. Weber, ne ayrıntılı tarih araştırmasının çekiciliğini[233] ne de toplumsal bilimlerde öne sürülen sistematik teorinin tikel sistemlerinin, örneğin, klasik iktisadınkinin, meşru ampirik eleştirilerinin olabilirliğini yadsıdı. Onun saldırdığı daha çok, bu "eğilimin", sistematik teorik düşüncenin toplumsal alanda meşru kullanılamadığı bir yöntem bilim dogmasına yükseltilmesiydi. Aslında bu görüşü eleştirmekten bir adım daha ileri gitti, tarih açıklamasıyla ilgili kanıtlanabilir her yargının açıkça değilse de, örtülü olarak, böyle genel teorik kavramlara dayandığını savundu.

Bu dogmaya dayanak arayışı, bu dogmanın temelinin, toplumsal bilimler konularının nesnel doğasının, genelleme yapmayı imkânsız duruma getirmesinde yattığı görüşüne neden oldu. İnsan eylemlerinin, doğa fenomenleri gibi kurallara bağlı olmadığı savunuluyordu. Genel kavramlar, bu kuralları formül haline getirdiği için, böyle bir konuya uygulanamazdı. Dolayısıyla, araştırmanın tikel bir tanımla sınırlı tutulması ve açıklamanın, şayet girişildiyse, genel ilkelere atıfta bulunmadan sadece belli bir olayın tikel geçici öncellerini içermesi gerekiyordu.[234]

Bu görüş, tarihsel gerçeklik "irrasyoneldir" şeklinde belirtildi.[235] Öte yandan, genel kavramlar rasyoneldir ve ikisi buluşamaz. Tamamıyla somut tarihsel gerçekliksonsuz çeşitlilikte ve karmaşıklıktadır, öyle ki soyut kavramlardan oluşmuş bir sisteme dayanarak, onun somutluğu ve bireyselliğinin tüm zenginliği kavranamaz, önermesini Weber önce kabul eder. Ama bunun hem onun doğa bilimlerinden farkının nedenini oluşturduğunu, hem de bilimsel kategorilerin *mantıksal* yapıdaki sorunlarıyla herhangi bir ilişkisi olduğunu yadsır. Her "ham" deneyim bu niteliktedir. Bilimsel "doğa" yasaları diye formülleştirdiğimiz şey, insan "deneyimleyebilse" bile total somut gerçeklik değil, somut kavramlarla belirtilen bazı tikel yönlerdir.[236] İnsanın eylemi konusunda da bire bir aynısı geçerlidir. İki bilim

---

233 Kendisi bunun seçkin bir katılımcısıydı.

234 Bu bir doğrultuda radikal ampirizmin, diğerinde ise "sezgiciliğin" zorunlu içerimidir. Aş. bkz.

235 Bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 64 vdd; von Schelting, *a.g.e.*, s. 182 vdd.

236 Weber, otuz yıl önce yazdığı doğa yasalarının mantıksal yapısının bu antiampirik yorumunda o tarihten beri ağırlıklı olan bir akımın öncüsü oldu.

grubu arasındaki (Weber bir grup olduğuna inanır) farkın dayanağı her ne olursa olsun bu düzlemde yer almaz, ilkelerde yer alır. Belli bir bilimsel amaç doğrultusunda önemli olan "olgular", gerçekliğin "deneyimlenebilen" unsurları arasındanbu ilkelere göre ayıklanacaktır. Weber'in görüşünde bu dayanak, bilimin ele aldığı "gerçekliğin" nesnel doğasında değil, bilim insanının "öznel" ilgisi doğrultusunda konuyla mantıksal ilişkisinde yer alır.

Bununla bağlantılı önemli iki konu daha vardır. Birincisi, belli bir alanda "yeterli" bilginin hedefi asla "bütün olguları", yani total somut gerçekliğibilmek olamaz; böyle bir hedef imkânsızdır.[237] Yeterli bilginin standardı eldeki bilimsel amaçla ilgili olmalıdır. Bu, her neyse "bütün olgulara" yetmez. İkincisi, bu düşüncelerden, doğa bilimleri ve toplumsal bilimler, çok sık uygulanan standart, yani öngörülebilirlik açısından *mantıksal* olarak aynı durumdadır, sonucuna varılır. İki durumda da gelecekteki gidişatı her somut ayrıntısıyla öngörmek imkânsızdır. Weber, fırtınada düşüp parçalanan büyük kaya parçalarının dağılmasını örnek gösterir.[238] İnsanın bildiği hiçbir bilim, fırtınadan önce elde edilen verilerden, fırtınadan sonra her parçanın bire bir büyüklüğünü, biçimini ve konumunu öngöremez. Kimse bilmek de istemez. Anlaşılan, doğa bilimlerinde öngörülebilirlik fazladır, çünkü ağırlıklı olarak, doğa olaylarının bilinen soyut yasalarla açıklanabilen yönüyle *ilgileniriz*. İnsan ilişkileriyle ilgimiz genellikle farklı düzeydedir. Her halükârda öngörülebilirlik, soyut genellemenin ölçüsüne bağlıdır ve genellemenin arkasından öngörülebilirlik gelir. Weber, edimsel toplumsal yaşamın ne kadarının, başkalarının belli bir uyarıya tepkilerini mantıklı bir kesinlikle öngörebilmeye tamamıyla bağlı olduğuna işaret ederken dikkatlidir. Örneğin, subaylar emre itaat etmeye bağlı olamasalardı, yani emirler verildikten sonra askerlerinin davranışlarını öngöremeselerdi, "militarizm" ne kadar mümkün olurdu? Aslında Weber'in özel ilgi duyduğu, toplumsal yaşamın görülebilen yönütam da buydu.

Ama nesnelci, bu görüşten hareketle başka bir görüşe el atabilir, insanlarda ve eylemlerinde belli bir gizem olduğunu söyleyebilir. Bilim insanı için doğanın hiçbir sırrı yoktur; doğada hiçbir gizem yoktur; ama insanın eylemi "anlaşılabilir" değildir;[239] bu açıdan "irrasyoneldir".

---

237 Pareto'nun da aynı görüşü belirttiği hatırlanacaktır. Bkz. Böl. V, s. 202.
238 *Wissenschaftslehre*, s. 65, 67.
239 *Wissenschaftslehre*, s. 67 vdd; von Schelting, *a.g.e.*, s. 185-187.

Weber durumu tersine çevirerek bunu yanıtlar. Doğa bilimlerinin anlaşılabilirlik üstünlüğüne sahip olması bir yana, ilkede tersi doğrudur. Zira doğada ancak olayların dış seyrini gözlemleyip benzer unsurları keşfedebiliriz. Bu, insan davranışı için de aynı derecede mümkündür ama bilim insanı ayrıca insanlara güdülenimler yakıştırabilir, onların eylemlerini ve sözlerini bu güdülenimlerin ifadeleri olarak "yorumlayabilir". Yani eylemin öznel yönüne ulaşırız. İnsan eyleminin olguları buna ulaşmayı sağladığından, bu olgular özel bir nitelik taşır (*Evidenz*).[240*] Weber'in yöntem biliminde temel öneme sahip *Verstehen* kavramı ilk kez burada ortaya çıkar.[241]

Bu olgu, iki bilim grubunun konuları arasında çok önemli nesnel bir fark oluşturur. Aslında Weber bu unsurların somut bir konuya dâhil edilmesi ve diğerinden katıca dışlanması açısından bunu mutlak, katı bir fark haline getirmez, bu Weber'in düşüncesine oldukça yabancı bir ampirizmi içeren görüştür. Tam tersine, biyolojik hatta belki psiko-kimyasal fenomenlerdeki gibi erekselci unsurlara doğru yavaş yavaş bir dönüşüm vardır.[242] Ama analitik ayrım hiç de daha az önemli değildir.

Aynı zamanda Weber, tartışılan sorunlar için bu farkın iki bilimgrubunun *mantıksal* ayrımının dayanağını oluşturmadığında ısrar eder. *Begre-*

---

240 Çünkü bunlar birer sembol olarak yoruma imkân tanır. Fazlası daha sonradır. Weber'in görüşünün burada da Pareto'nunkine çok benzediği belirtilmelidir.

* "Almanca *Evidenz* teriminin asıl anlamı, bir bilgin ya da düşünürün bir öneriyi doyurucu ölçüde kesin ya da kabul-edilebilir bulduğu durumu anlatır. Weber'in de belirttiği gibi bunun iki temel yönü vardır. Kimi kez belli öncülleri mantıksal ya da matematiksel olarak ya da başka türden bir anlamlı ilişki biçimi nedeniyle belli bir sonucun izlediği 'görülür'. Bu anlamda olmak üzere bir aritmetik sorusunun çözümünü ya da bir geometri teoreminin kanıtlaşının doğruluğunu 'görürüz'. Öbür yön ise görgül gözlemle ilgilidir. Eğer bir gözlem işlemi gereğince yapılmışsa, onunla ilgili betimleyici önermenin doğruluğu da, benzer bir anlamda olmak üzere, 'görülür'. *Evidenz* terimi atıf işlemini değil, onun sonucunun niteliğini, yani gözlemcinin belli bir bildirimde bulunurken kendisini haklı görüşünün temelini ilgilendirmektedir. Bundan dolayı, kimi durumlarda 'kesinlik', kimilerinde 'açıklık' daha başka kimi durumlarda da 'doğruluk', uygun karşılıklar olmaktadır. 'Sezgi' denemez, çünkü bu, işlemin kendisini değil, sonucunu ilgilendirmektedir (T[alcott] P[arsons]), Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 13, dn. 6-ç.n.

241 Hemen anlaşılabilen eylem güdülenimini görmenin imkânsızlığı, bu anlamda başlıca zihinsel anormallik standartlarımızdan biridir (bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 67). Ancak, anormal davranışın anlaşılabilir güdülenimlerini psikanaliz gibi daha derin analiz düzeyinde keşfetmek mümkün olabilir.

242 *Wissenschaftslehre*, s. 91.

*ifen*kadar *Verstehen*[243] alanında da genel kavramların yeri vardır, geçerli ampirik kanıt bunların örtük ya da açıkça kullanılmasına bağlıdır. Bu, daha sonra döneceğimiz tartışmayı yaratır.

Son olarak, insan eyleminin "irrasyonelliği"[244] iradenin özgürlüğüne atfedilebilir –özellikle Knies'in yararlandığı, kökeni Kant'a epeyce giden bir argüman.[245] Weber bunu yine durumu tersine çevirerek yanıtlar ve bu süreçte çok ilginç bir argümandan yararlanır. Bu doğru olsaydı, der, özgürlük duygusunun öncelikle duygusal patlamaları ve benzerleri içeren "irrasyonel" eylemlerle ilişkilendirilmesini beklerdik. Ancak tam tersine, bunun tersi doğruya çok daha yakındır. Çok rasyonel davrandığımızda kendimizi çok özgür hissederiz ve sonuç göz önüne alınırsa tuhaf olan, rasyonel eylem göze çarpacak derecede hem öngörülebilirdir, hem de genel kavramlar açısından analiz edilebilirdir. Bu durumda, özgürlük duygusu[246] duygusal unsurların kısıtlanmadığı duygudur.

Weber'in görüşünün doğruluğundan kuşku duyulamaz ve anlamı geniş kapsamlıdır. Zira bu anlamda rasyonel eylem analizine dâhil olan genel kavramlar, araçların ve amaçların genel ilişkilerini formülleştirir (Weber'in deyişiyle, *Zweckrational*). Mantıklı bir doğası bulunan bu kavramlar fizik biliminin genel yasalarıyla tam anlamıyla karşılaştırılabilir, aslında teknoloji gibi alanlarda bu yasaların bu kavramlara büyük ölçüde doğrudan uygulanması dahildir. Dolayısıyla, bütün bu çalışmayı başlatan kavram, bilimsel genelleme açısından doğrulanabilen araç-amaç ilişkilerini içeren rasyonel eylem tipi kavramı, Weber'in yöntem bilim çalışmasının bu erken kritik evresinde ortaya çıktı.Weber için de, bu anlamda rasyonellik, tözellik kadar yöntem bilim açısından da önemli rol oynar. Rasyonelliğin yöntem bilimsel rolünün, idealist bir teoriye eleştirel muhalefette ortaya çıkması özellikle ilginçtir.

Böylece Weber, rasyonel eylemin genel nedensel analize yatkınlığını vurgulayarak, "irrasyonel" eylemin anlaşılamaz (*verstehbar*) ya da böyle bir analize de tabi tutulamaz olduğu izlenimini hiçbir şekilde bırakmak

---

243 Almanca *Verstehen*, öznel olarak güdüleyen ya da sembolik bir atfın söz konusu olduğu durum için kullanılmıştır; *Begreifen* ise ayrıca böyle bir kanıt bulunmadığında benzerliklerin "dışarıdan" kavranması için kullanılır.

244 *Wissenschaftslehre*, s.64 vdd; von Schelting, s. 189 vdd.

245 Dr. von Schelting'in işaret ettiği gibi bu, özgürlük duygusunun ilişkilendirildiği tek tip değildir.

246 Bunu eski güzel tutku açıklar – bu "yenik düştüğümüz" bir şeydir, bunun karşısında denetimimizin dışındaki güçlerin bizi çaresizce sürüklediğini hissederiz.

istemez. Tam tersine, böyle olduğunu çok üzerinde durarak belirtir. Öncelikle, rasyonel eylemden özgürlük argümanıyla özel ilişkisi nedeniyle yararlanır.[247]Weber, en azından özgür iradenin var olduğunu yadsımakla ilgilenmez –özgür irade, ancak doğa bilimleriyle toplumsal bilimler arasındaki *mantık* farkının dayanağı, daha özgülce, genel kavramların ikinci söz edilenden dışlanmasının dayanağı olabilir.[248]

"Nesnelciliğin"[249] eleştirel tartışması sadece genel kavramların toplumsal bilimlerde[250] kullanılmasını savunmadı, Weber'in ikinci söz edilenle ilgili yöntem bilim teorisinin birkaç önemli unsurunu da ortaya çıkardı. Birincisi, Weber (bu çalışmanın terminolojisiyle) radikal ampirik görüşe saldırarak, bu genel kavramların soyut doğasında, dolayısıyla, bunların oluşumunda deneyimlenen gerçekliğin düpedüz "yansımasından" başka bir terimle atıfta bulunmak gerektiğinde ısrar etti. Weber, bilim insanının "öznel" doğrultusunun genel düzeninin bu olduğunu gördü.[251] İkincisi, *Versthen*'in nesnesinin ortaya koyduğu gibi eylemin öznel yönü ve üçüncüsü, araç-amaç ilişkisine dâhil olan eylemin rasyonelliği kavramının önemli rolü... Bu sonuncusu özellikle önemlidir. Weber, bunun ilişkisinin sadece tözel olmadığını, toplumsal bilimin en derin yöntem bilimsel köklerine kadar gittiğini gösterir. Eylemin rasyonelliğiyle sistematik bilimsel teori, birbirine ayrılmazca bağlıdır. Bilimin gelişmesi bir eylem süreci, eylem ise kısmen bilimin uygulanmasıdır.

Sezgicilik

Dr. von Schelting'in[252] izinden giderek, sezgicilik teriminin altında hayli farklı yöntem bilim öğretileri gruplandırılabilir. Onun analizindeki gibi bu şemada da, bu öğretileri şu ya da bu yolla destekleyen büyük felsefe

---

247 Burada rasyonel ve irrasyonelin anlamları açıkça diğer iki bağlamdakinden daha dardır.

248 Bu, Weber'in kendi yöntem bilimi bağlamında önemsiz bir metafizik sorun olduğunu böylece gösterir.

249 Weber'in değil, Dr. von Schelting'in ilk kez daha önceki çalışmasında ortaya attığı terim.

250 En çarpıcı ifadelerden biri şudur: "So ist eine gültige Zurechuhg irgend eines individuellen Erfolges ohne die Verwendung 'nomologischer' Kenntnis der Regelmässigkeiten der Kauselen Zusämmenhänge, überhaupt nich möglich." *Wissenscnafislehre*, s. 179.

251 Değişkenlerin seçilmesini içererek.

252 von Schelting, *a.g.e.*, s. 195. vdd.

sistemlerinin hakkı veriliyormuş gibi yapılmaz. Daha çok, yöntem biliminin tek bir konusuyla ilgilenilir - bu öğretilerin,genel kavramlara atıfta bulunmadan, insan eylemiyle ilgili fenomenlerin geçerli bilimsel bilgisininolabilirliğini belirlediğini iddia edip edemediğiyle. Weber'in saldırdığı bu iddiadır.[253]

Ağır basan eğilimiyle sezgici teorilerin, Alman tarih düşüncesinin kolektivist dalının yöntem bilimini rasyonelleştirdiği genellikle savunulabilir.[254] Bunun, total kültürel *Gestalten*'in benzersiz bireyselliklerinde birer bütün halinde kavranmasıyla ilgilendiği hatırlanacaktır. Dahası, kültürel-toplumsal alanda bu, *Verstehen* teorisiyle ilişkilendiriliyordu. Bu kültürel totalliklerin özü, somut olgularının bir ifade ya da bir tezahür oluşturduğu bir tür "anlamlı" sistemde görülüyordu. Bu eğilimin yöntem bilimsel bir dogmaya yükseltilmesi mantıkta birbirine ayrılmazca bağlı olmayan başlıca iki önermeyi içeriyordu. Biri, insan ilişkileri alanında "genellemenin" ancak bu kültürel totalliklerin benzersizlikleri ve bireysellikleriyle kavranması anlamına gelebilmesidir. Diğeri, bu kavramanın hemen bir "sezgi"[255] halini almasıdır –herhangi bir kavramın müdahalesi olmadan anlamın doğrudan kavranması. Weber'in doğrudan saldırdığı ikinci söz edilen, daha radikal bir önermedir. Weber'in diğeriyle bağlantısı daha karmaşıktır.

Bu bağlamda Weber'in ortaya attığı birkaç argüman vardır. Üçü bu tartışma için çok önemlidir. Birincisi, sezgicilerin iki farklı şeyi birbirine karıştırdığını iddia eder. (1) Geçerli bilgiye ulaşılan süreçlerle (2) bilginin geçerliliğinin mantıksal zemini.[256] Önemli tarihsel ilişkiler konusunda bilgimize, bilinen gerçeklerden mantıksal tümdengelim yoluyla özelde, hatta genelde ulaşılmadığında, "içgörü şimşeklerinin" önemli rol oynadığına tamamıyla katılır. Ama öncelikle bu olgu *Verstehen* yönteminin uygulanabildiği fenomenlerle ya da insan eylemi bilgisinin doğuşuyla hiçbir şekilde sınırlı değildir; genelde doğrudur. İkincisi, bilgi parçasının kökeninin (öznelden çok) psikolojik kipi, geçerliliği zemininde mantıklı olarak gayet heterojendir. İkinci söz edilen gereksinme ancak bir önermenin doğrulu-

---

253 Weber'in uğraştığı başlıca adlar Wundt, Münsterberg, Lipps, Simmel, Croce'dir.

254 Bkz. Böl. XIII, s. 541.

255 Almanca en yaygın terimlerden biri *Einfühlung*, diğeri *Nacherleben*'dir.

256 *Wissenschaftslehre*, s.96; von Schelting, *a.g.e.*, s. 200. Aslında bu bölümdeki tartışmanın açıklamalarında, temelde anlamı değiştirmeden, bazı açılardan Weber'in sınıflandırmasının ve sistemleştirmesinin ötesine geçen,Dr. von Schelting'in izinden gidilmektedir.

ğunu kanıtlamak gerektiğinde açıklığa kavuşur.[257] Bu sonuncusunun genel kavramlara dâhil olduğu her zaman görülecektir.

İkincisi, sezgiselci, "deneyimin ham verilerini" "bilgiyle" karıştırır.[258] Bu konu, argümanı önceki nesnelcilik tartışmasına geri götürür. Seçilip öne sürülen "bütünün", doğrudan belirtilen deneyimin asla basit bir çoğaltması olmaması bu tikel bağlamda önemlidir. Bu, bu deneyimin unsurlarının ayıklanmasını ve sistemleştirilmesini içerir.[259] Bu ayıklama ve sistemleştirme ham deneyimin hangi *unsurlarının* bütün için önemli olduğu yargısına dayanak işlevi gören genel kavramlar dâhil, kavramlarla deneyimi ilişkilendirmeyi içerir. Bu, doğa bilimleri kadar toplumsal bilimler için de geçerlidir.

Sezgicinin iddia ettiği dolaysızlık yaklaşımıyla açıkça kavranabilen bir fenomen tipi -eylemin rasyonelliği- bulunduğunu belirtmek ilginçtir. Ama kavramsal unsur sezgi unsurunu zaten *açıkça* içerdiği için bu aynen böyledir.[260]

Weber'in katıldığı nokta, insan ilişkileri konusundaki açıklamalarımızda kavramsal unsurun çok kez örtük kalması ve ifadelerin doğrudan sezgiyi öneren bir biçim almasıdır.[261] Bunun nedeni, bu alanda belli bir yere kadar gelen ortak bilgidir ve en önemlisi de, ortak bilgi, toplum bilimcinin ilgilendiği o kadar çok yönü kapsar ki bunları açıklamak gereksizdir; bunlar "tutumlu davranma" gerekçesiyle atlanmaktadır, der Weber. Ama bu, bunların geçerliliğinin mantık açısından konunun dışında kaldığı anlamına gelmez.

Temel konu, "doğrudan deneyimin" çok ayrıntılı olması ve açıkça-formülleştirilememesidir. Bu açıklık ancak kavramlar aracılığıyla kazanılır. Burada Weber, ayıklamanın ve sistemleştirmenin yapılabildiği ve yapıldığı bir ilke önerir- "değer ilişkisi" (*Wertbeziehung*) ilkesi.[262]

Sonunda Weber *Verstehen*'i kendisinin ele alma biçimine döner. Anlamlı içeriği olan deneyimde özel bir doğrudan kesinlik (*Evidenz*) niteliği

---

257 *Wissenscnaftslehre*, s.111.

258 *Erleben* ve *Erkannen*. *Wissenscnaftslehre*, s.105 vdd; von Schelting, *a.g.e.*, s. 201.

259 Weber bir adım daha ileri giderek deneyimin bu anlamda asla "ham" değil, kendi içinde "kavramsal şemaya göre" olduğunu belirtebilmiştir. Ham deneyim, bir bilgi *unsurunun* soyutlanmasıdır.

260 Bu durum, kavramların doğasının "kurgusal olduğu" görüşüne karşı güçlü bir noktadır (aş. bkz.).

261 Yine bu, Weber'inkinden çok daha açık olan Dr. von Schelting'in açıklamasıdır.

262 *Wissenscnaftslehre*, s.124; von Schelting, *a.g.e.*, s. 204.

bulunduğuna katıldığı ya da daha çok bunu savunduğu hatırlanacaktır. Bu, doğa olaylarının duyu verilerinde bulunmayan bir şeydir. Sezgici teorilerin bu olguyu çok vurguladığı çok açıktır. Ancak burada Weber onları başka bir şeyi daha karıştırmakla da suçlar. Bilginin geçerliliğinin kanıtlanlanmasında, anlam algısının doğrudan kesinliği çok çok *tek* bir unsurdur ve sadece ona güvenilemez. Rasyonel açıdan tutarlı kavramlar sistemine atıfta bulunarak sınanmalıdır.[263] Bu sınama yapılmadan doğrudan kesin bir sezgi, bitip tükenmeden birbirini art arda izleyen, gerçeklikten gittikçe uzaklaşan "sezgisel yargılar" dizisine yol açar.

Bu durum da fizik bilimlerinde var olandan hiç farklı değildir. Orada doğrudan duyu izlenimlerine teorik, kavramsal eleştiri yapılmadan güvenilemez. Durgun su havuzuna sopa sokulduğunda, gözlemcinin, sopanın suyun seviyesinde eğrildiğini "gördüğünden" kuşku duyulamaz; onun duyu izlenimi "eğrilmiş sopa" izlenimidir. Gözlemci, sopanın "gerçekte" eğrilmediği, bu izlenimin bir optik yanılsama olduğu yargısına vardığında bu, onun anlattığı şeyi gerçekten görmediği anlamına gelmez, anlattığının genel teorik bilgi sistemine atıfta bulunarak düzeltildiği anlamına gelir.[264]

Verstehen alanında da aynıdır. Bu durumda anlam konusundaki doğrudan sezgilerimiz gerçek ve doğru olabilir. Ama sezgilerin yorumu rasyonel açıdan tutarlı kavramlar sistemini dışlayamaz. Ancak kavramlar böyle bir eleştiriyle aynı düzeyde olduğunda sezgiler bilgi oluşturabilir. Böyle bir eleştiri yoksa denetlenemeyen ve doğrulanamayan birkaç iddiaya kapı açılır. Weber'in bu konuda çok derin ve güçlü bir etik duygusu vardı; Weber için sezgisel görüş bilimsel yargıların sorumluluğundan kaçmayı mümkün kılıyordu.

Ancak Weber eleştirilen görüşlerdeki her şeyi yine gözden çıkarmaz. Bir yandan toplumsal bilimlerin, insanın eylemiyle ve eylemin öznel bakış açısından güdülenimiyle ilgilendiği, öte yandan özneli anlamakta özgül bir dolaysızlık niteliği bulunduğu gerçektir.[265] Weber'in yöntem bilim çalışmasının geriye kalanının büyük bölümü bu gerçeklerin sonuçlarının ayrıntılarına girilmesiyle ve bunların sistematik teorik düşünceyle ilişkisiyle ilgilidir.

---

263 *Wissenschaftslehre*, s. 67 vdd, 88 vdd. ve daha başka birçok yerde; von Schelting, *a.g.e.*, s. 211 vdd.

264 "Gerçekten" eğrilmemesine karşın, aslında sopada bir eğitlik görmeseydi, görme duyusunda sorun olurdu.

265 *Wissenschaftslehre*, s. 89, 126; von Schelting, *a.g.e.*, s. 211 vdd.

Bu gelişmeye geçmeden önce bir an durup Weber'in eleştirel görüşünün, buraya kadar çalışmanın genelinde yer alan yöntem bilim sorunlarıyla ilişkisine işaret etmek iyi olur. Weber'in radikal ampirizm yöntem biliminin büyük bölümüne saldırdığı söylenebilir.[266] Weber, entelektüel ortamının belli özellikleri nedeniyle bunun belli iki biçimine saldırdı, üçüncüye değil. Daha önce belirtildiği gibi[267] genellikle ampirizm, pozitivist temelde klasik fizik ya da klasik iktisat gibi belli teorik sistemlerin "maddeleştirilmesini" içeriyordu -Profesör Whitehead'in dediği gibi, "yanlış yere oturtulan somutluğun yol açtığı yanılma".

Kantçı ikicilik ve sonuçları, ampirizmin bu biçiminin Almanya'da toplumsal bilimlerde önemli rol oynamasına imkân vermiyordu, çünkü bunlar ağırlıklı olarak idealist gelenekteydi. Dolayısıyla, Weber bu temelde radikal ampirizmin mümkün olaniki biçimiyle -tikelci ve kolektivist *Historismus*- doğrudan ilgileniyordu. Eleştirisinde doğa bilimlerini ve doğa biliminin toplumsal bilime model olmasını tamamıyla bir kenara bıraktı.

Ancak eleştirisinin çok önemli bir sonucu vardı -eleştiri, idealist yöntem bilimin doğa bilimleriyle toplumsal bilimlerin arasında *mantık* bağlamında yarattığı uçurumun üzerine köprü kurmaya doğru çok yol aldı. Weber, ikisinin de genel teorik kavram sistemleri içermesi gerektiği sonucuna vardı, zira bunlar olmadan mantıklı bir kanıta yaklaşan bir şey söz konusu değildir. Ama iki durumda da ham deneyimin total somut gerçekliğini, bu kavramlar sisteminin kelimenin tam anlamıyla temsil ettiği, muhtemelen düşünülmeyebilirdi. Dolayısıyla Weber'in eleştirel görüşü doğa bilimlerinin yöntem bilimine tepki gösterdi. Burada, ortak bir *mantıklı* buluşma, zeminde pozitivist temele dayalı yöntem bilim hareketiyle belirli bir çakışmayı belirtmek ilginçtir, bu çalışmanın konuları arasında bu, en açık şekliyle Pareto'da görülür. Pareto'nun, doğa bilimleri ya da toplumsal bilimler olsun, açıklayıcı her ampirik bilim için ortak genel bir yöntem bilim taslağı yaptığı hatırlanacaktır. Ama Pareto'ya göre, doğa biliminin yöntem bilimini toplumsal bir konuya uygulanabilir hale getirmek için, eski yöntem bilimlerin bazı pozitivist-ampirik içerimlerini çıkarmak gerekiyordu. Weber, başka taraftan aynı sonuca ulaştı ve doğa bilimleri için de aynı içerimleri gördü.

İdealist gelenekte doğa bilimleriyle toplumsal bilimlerin arasındaki yöntem bilimi uçurumu, aslında idealist geleneğin *iki* dalında da ağır ba-

---

266 Böl. XIII'te tartışılan iki idealist biçimde, maddeleştirmeninkinde değil, gerçi o da laf arasında eleştirilmiştir.

267 Böl. XIII.

san ampirizmin sonucuydu. Sezgici teoriler, pozitivist eğilimde olanlara her ne kadar belirsiz ve metafizik gelse de, kesinlikle *ampirik* teoriler olduğu unutulmamalıdır.[268] Anlamlı bütünlerin kolay yadsınamadığı algısının var olduğunu da...[269]

İki taraftaki ampirizm göz önüne alındığında, uçurumun temel nedeni bellidir -yıldızların ve insanların davranışlarıyla ilgili somut fenomenlerin arasında temel tözel farklar vardır. İkinci söz edileni, pozitivist bir formüle uydurma çabası her zaman aynı şekilde başarısızlığa uğramıştır. Weber'in başarısı, olgu düzeninin bu tözel farklarını, bilimsel teorinin mantıksal niteliğiyle ilgili düşüncelerden ayırmak olmuştur. Birincisi temelde değişirken, ikincisi aynı kalır.

Alman yöntem bilimi düşüncesine Kantçı-idealist ikiciliğin ve bizim pozitivist tekçiliğimizin egemen olmasının tarihsel yararları yok değildir. Eylem teorisinin bazı temel unsurları ancak sancılı bir süreçte pozitivist gelenekten ortaya çıkmıştır. Ama idealist gelenekte bu unsurlar baştan beri sahnedeydi. Weber'in görevi bunların meşruiyetini doğrulamak değil, yöntem biliminin statüsünü ve bilimsel teorinin mantıksal yapısıyla ilişkisini aydınlatmaktı.[270] *Verstehen*, değer ve araç-amaç şeması insan eylemine özgü temel elemanlardır, Weber için bunlar, eleştirel analizinden geriye kalanlardır. Soru, Weber'in bunlarla ne yaptığıydı. Tamamıyla doyurucu bir görüş edinmediği bellidir. Başlıca iki güçlük baş göstermiştir.

Doğa Bilimleri ve Toplumsal Bilimler

Önemli ilk soru, toplumsal bilimler kavramları için önemli olan unsurları ham deneyimin total akışından ayıklamak amacıyla Weber'in getirdiği standartlar sorusudur, çünkü ham deneyimden farklı olarak böyle bir ayıklama, *bilginin* gereken mantıklı önkoşuludur. Başlangıç noktası, Weber'in, bu standartların bilim insanının öznel "ilgisi doğrultusunda" olacağı ifadesidir. İki bilim grubunda da bu ilginin doğrultusunun belirleyici etkenlerinin neler olduğu yorumlanırken, Weber'in görüşü tamamıyla net ve tutarlı değildir, dolayısıyla, görüşüyle ilgili ilk ciddi yöntem bilim güçlüğü burada baş gösterir.

---

268 Meslektaşım Profesör O. H. Taylor bu görüşe, çok yerinde olarak "romantik ampirizm" der.

269 Gestaltçıların algı üzerine yaptıkları çok miktarda çalışmaya bakın. Malzeme K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*'de özetlenmektedir.

270 Bu nedenle Almanya'da çok geniş kitlelerce ona pozitivist denir.

Doğal fenomenlere olan ilgimizin, bilimsel ilgi olduğu ölçüde,[271] fenomenlerin somut bireyselliğine değil, soyut genellikleri yönüne odaklandığını savunur. Dolayısıyla doğa bilimlerinin amacı, evrensel kabul görebilen genel yasaları formül haline getirmektir. Zira bilimsel bilimlerde genel kavramlar başlı başına bir amaç oluşturur. Öte yandan, toplumsal bilimlerde böyle değildir. İnsanların ve kültürel başarılarının soyut genelliğine değil, bireysel benzersizliklerine ilgi gösteririz. Bizim için bunlar genel yasaların "örnekleri" değildir.[272] Bir erkeğin sevdiği, "kadın" değil, belli bir kadındır; hoşlandığı, "resimler" değil, belli tablolardır. Toplumsal alanda somut bireysellik yönüyle ilgilenildiği için genel kavramların bu ilgiyle ilişkisi aynı olamaz; bilim insanının işinde, bunları açıklamak ve doğrulamak başlı başına bir amaç olamaz; bunlar sadece belli, benzersiz ve bireysel fenomenleri aydınlatmanın ve anlamanın aracıdır. Formül budur. Weber, iki bilim grubunun temel yöntem bilimsel farkını ele alarak ilerler. Bunun doğrulanma nedeni daha çok analiz edilebilir mi?

Weber'in görüşünde bu nokta, net göründüğü kadarıyla; "insanın doğal fenomenlere ilgisinin ortak bir temeli vardır, yani denetleme." Soyut genel kavramlar açısından formül haline getirilebilen yönleriyle bu mümkündür; bilimin teknolojiye uygulanmasında doğa güçleri, insanın amaçlarına hizmet etmeye tabidir. Dolayısıyla bunların genel yönlerine ilgi duyulur ve bu her zaman, her yerde, ortak amaç olabilen tek tip ilgidir. Bu denetleme ilgisinin dışında, bilim nesnesi olarakdoğal fenomenler insani değerler açısından farksızdır.

Ama doğal fenomenlerle toplumsal örnek arasındaki fark tam da burada yatar. İnsanlar, eylemleri ve kültürel başarıları, bir ölçüde değer tutumu takınmamız gereken değerin cisimleştirilmiş halidir. Dolayısıyla bunların değerlerle ilişkisi ilgimizi doğrudan belirler, ya bilim insanı bu değerleri paylaşır ya da bu değerler, bilim insanının değerleriyle uyuşarak veya çatışarak onun için önemli bir hale gelir. Toplumsal bilimlerin ampirik malzemesinin ayıklayıcı örgütlenmesi[273] ilkesini oluşturan bu değer ilişkisidir (*Wertbeziehung*).[274]

---

271 Estetik ilgi, doğa fenomenleri, dolayısıyla günbatımının kendine özgülüğü gibi başka ilgilerimiz de olabilir.

272 *Wissenscnaftslehre*, s. 175-176, 178-179, 193. Bu, Weber'in görüşüdür, yazarın değil. (aş. bkz. s. 651 vdd(Türkçe??)

273 Weber için kuşkusuz başkaları da vardır.

274 *Wissenscnaftslehre*, s. 178.

Bu durumda bile ilgimizin odaklandığı somut bireyselliğin, "ham deneyimin" somut bireyselliği olmadığını belirtmek önemlidir. Doğal fenomenler deneyimimiz için böyle bir bireyselliği yadsımanın nedeni yoktur. Daha çok bu, yapılandırılmış, seçilmiş bir bireyselliktir. Deneyimlenen unsurlar, değerle ilişkisi açısından önemli, ayıklanmış, sınırlı sayıda unsurdur. Bu süreç Weber'in tarihsel birey dediği yapılandırılmış somut bir fenomenle sonuçlanır.

Şimdi, doğa bilimi örneğinden farklı olarak, ilginin doğrultusundaki önemli unsurlar burada bütün insanlık için ortak değildir. Zira Weber'in temel teoremlerinden biri değer sistemlerinin çeşitliliğidir; mümkün olan farklı sistemlerin çoğulluğu vardır. Şöyle ki malzemenin ayıklanmasını bu sistemlerle ilişkinin belirlemesi gibi, aynı somut malzemeler tek bir tarihsel bireye değil, bu anlamda, bunu inceleyecek olabildiğince çok bakış açısına neden olacaktır. Genel kavramlar tarihsel bireyin analiz ve başkalarıyla karşılaştırma sürecinde oluşur. Öyleyse sürecin son derece tek tip bir genel kavramlar sistemi yaratmayacağı, değere bakış açıları ya da bilgi için önemli başka bakış açıları kadar çok sayıda sistem yaratacağı sonucu çıkar. Toplumsal bilimlerde geçerli tek bir evrensel genel teori sistemi olamaz.[275] Weber'in ideal tip öğretisi için çok önemli olan toplumsal bilim kavramlarının doğasının "kurgusal olduğu" görüşüne vardığı başlıca yollardan biri budur.[276]

Ancak bunu tartışmadan önce, bununla ilişkili birkaç konuyu aydınlatarak zemin hazırlamak gereklidir. Birincisi, değer sistemlerinin göreliliği ilkesiyle birleştirilen değer ilişkisi ilkesi, bunların nesnellik iddiasını şiddetle sorgulayan toplumsal bilimlere bir görelilik unsuru katar. Bu, değer sistemlerinin sözde bilgiden oluşan yapılarını sadece "duyguların tezahürlerine" indirgemez mi?

Öncelikle Weber değer ilişkisinden hareketle, bilimsel ilginin (dolayısıyla, bilimsel çalışmanın doğrudan nesnelerinin, tarihsel bireylerin) belirlenimiyle değer yargılarının uygulanması arasında dikkatle ayrım yapar. Değer yargıları (*Wertungen*) bilimin nesnel gerçekliğini iddia edemez, bilim bir yöntem bilim ideali olarak bunlardan arındırılmalıdır. Bilim malzemesinin ayıklanmasına bir değer unsuru girse bile, bu malzeme bir kez belirtildi mi, değer yargılarından arındırılmış belli fenomenlerin nedenleri ve sonuçları hakkında geçerli sonuçlara nesnellikle varmakmümkündür, dolayısıyla hakikate ulaşmak isteyen biri için, savunduğu diğer öznel değerlere bakmaksızın bağlayıcıdır.

---

275 *Wissenschaftslehre*, s. 184.

276 Diğerleri aşağıda tartışılacaktır, s. 653-654.

Bu mümkündür, çünkü birincisi, somut bir fenomen tanımlanırken bile bilimsel analizin konusunu, fenomenin deneyimlenebilen eksiksiz totalliği değil, ayıklanması oluşturur; yapılandırılırken,tarihsel bireye dâhil edilen olgular nesnel, doğrulanabilir olgulardır. Olgu ifadesinin doğru olup olmadığı sorusu, değer için bunun önemli olup olmadığı sorusundan açıkça ayırt edilebilir. *Wertbeziehung*'un göreliliği birinci soruya değil, sadece ikinci soruya değinir. İkincisi, bir fenomen tanımlayıcı bir şekilde ortaya koyulursa, onunla ya öncelleri ya da sonuçları arasında nedensel ilişkiler kurmak, ancak bilimsel hakikatin değerinin dışında, bir değer sisteminden bağımsız kanıtın formel şemasının örtük ya da açıkça uygulanmasıyla mümkündür.[277] Bu formel şema her ampirik bilimin temelidir ve nedensel ilişkiler iddiasında bulunan bilimsel yargılar ancak bununla uyumluysa geçerli olabilir. Bu arada tarihsel bireyi aşan genel kavramların kullanılması bu şemaya dâhildir.[278] Dolayısıyla, *Wertbeziehung* kavramının ortaya attığı göreliliğe karşın Weber, hem değer yargılarını nesnel bilimsellik iddiasında bulananlardan mantıksal olarak uzak tutmanın mümkün olduğunu, hem de bütün değer yargılarının özünde bulunan nesnellikten kaçarak ikinci söz edilen yargılara güvenle varılabildiğini savunur.

Weber'in görüşü buraya kadar kabul edilebilirdir. Ne var ki doğa bilimleriyle toplumsal bilimlerin yöntem bilimsel ilişkilerine bakışını kabul etmek imkânsızdır. Nesnelci ve sezgici yöntem bilimlere getirdiği eleştirinin Kantçı ikiciliğin yarattığı iki disiplin grubu arasındaki uçurumun üzerine köprü kurmak için uzun bir yol gittiğine daha önce işaret edilmiştir. Bu yöntem bilim görüşünün başlıca iki eleştirisi vardır. Birincisinde çok ileri gitmedi ama bu ayrımda Rickert'in izinden giderek yolun yarısında istikrarsız bir noktada durmaya çalıştı.[279] Saf *mantık* yönünden hiçbir fark bulunmadığı görüşüne bütünüyle katılmış olmalıydı. Bütün farklar tözel düzeydeydi.

Anlaşılan, birinci güçlüğün kaynağı, Weber'in iki bilim grubunun her birinde bilim insanının öznel ilgisinin doğrultuları arasındaki farkı çok katı belirtmesiydi. Anlaşılan, doğa fenomenleriyle ilgili olarak, denetlemegüdüleniminin öneminden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Ama hem doğa bilimi alanına duyulan ilginin benzersiz, hatta baskın güdü-

277 Bkz. von Schelting. *a.g.e.*, s. 255 vdd.

278 Weber'in tarihsel bireyi, düpedüz basit bir birim ya da bir referans çerçevesinde teorik amaçlarla yeterince tanımlanan bir birleşimdir.

279 İkincisi aşağıda ele alınacaktır (bkz. s. 657.

sünden hem de Weber'in içerim yoluyla öne sürdüğü kadar sosyokültürel alanda önemsiz olduğundan kuşkulanmak mümkündür. Aslında ikinci söz edilen durumda Weber'in bu görüşü edinmesi tuhaftır, zira çalışmasının başından sonuna kadar belli başlı tezlerinden biri, insan ilişkilerinde bilimselliği doğrulanabilen bilginin, rasyonel eylemin kılavuzu olarak önemidir. Dahası, tam da bu bağlamda genel, teorik bilgi gereksinimini şiddetle vurguluyordu. Toplumsal çalışmaların göz önüne alındığı bağlam buysa, anlaşılan, bilişsel düzeyde araştırmanın nihai amacı, ortaya çıkabilen her soyut duruma aynı derece uygulanabilecek bir ya da daha çok sayıda geçerli genel teori sistemlerinin oluşturulması olurdu.

Aslında hem doğa hem de eylem ve kültürle ilişkili olarak, bilişsel ilginin bilimsel olmayan başlıca iki tipi ayırt edilebilir. Biri, "araçsal" ilgidir. Eylem durumunun unsurlarını araç olarak kullanma ya da eylemi koşul olarak bu unsurlara uyarlama sorunu ne zaman baş gösterse bu ortaya çıkar. Ama kuşkusuz rasyonel eylemde genellikle, toplumsal çevre en azından doğal çevre kadar büyük görünür. Özellikle Weber'in öncelikle düşündüğü alanda, yani siyasi eylem alanında, durum böyle gibidir. Bilişsel ilginin bilimsel olmayan başlıca öteki tipi, "ilgilenilmeyen" değer tutumu denen tip olabilir. Bu, şeyleri kullanma meselesi değil, birinin şeylere yönelik tutumunu şeylere göre tanımlama meselesidir. Somut bireysellik unsuru en çok burada ön plana çıkar ve Weber'in formülleştirdiği değer ilişkisi ilkesi burada uygulanır. Toplumsal durumda, bu unsurun çok daha nicel önemi olduğunu yadsımak için bir neden yoktur. Ama bu doğru olsa bile, iki bilim grubu arasında radikal bir yöntem bilimsel ayrımın temelini oluşturduğunu doğrulayacak yeterli bir neden değildir.

Bu anlamda bir değere duyulan ilgiyi, doğa bilimleri alanından radikal şekilde dışlamanın aslında hiçbir nedeni yoktur. Teorik bilim sistemlerinde görelilik unsurunun temelini değer ilişkisi oluşturduğuna göre, bu göreliliğin doğa bilimi alanına Weber'in sezdirdiğinden çok daha büyük boyutta girdiğinden kuşku duyulabilir. Aslında büyük ölçüde farklı değer sistemleri olan, farklı kültürlerde görülen doğa yorumlarını karşılaştıran kapsamlı bir çalışma, bu göreliliğin şaşırtıcı bir boyutta var olduğunu neredeyse kesinlikle açıklardı.[280]

Dahası, bir değere olan ilginin, denetleme ilgisinden farklı olarak, ille de her zaman somut bireysellik yönüne yoğunlaşan bir ilgi olduğuna

---

280 Bu nitelikte önemli bir çalışma için bkz. M. Granet, *La pensée chinoise.*

inanmanın hiçbir nedeni yoktur. Aslında Weber *Protestan Ahlakı*'nda, Püritenlerin döneminde doğa bilimlerinin ilerlemesinde dinsel güdülenimin var olduğunun birçok ipucunu verir, daha sonraki çalışmalarında doğruluğu kanıtlanmış bir görüş.[281] Bu dürtü, yani Tanrı'yı yaptıklarıyla bilmek, fiziksel dünyada düzen unsuruna, dolayısıyla düzenin soyut ve genel terimlerle açıklanabilen yönlerine doğrultuluyordu. Aslında Weber'in geliştirdiği katı ayrımın, yazarın kendine özgü değer tutumunu gösterdiğinden kuşku duyulabilir. İnsanların yerlerini benzersiz kişiliklerinden çok, gayrişahsî yeteneklerinin ve işlevlerinin belirlediği bürokrasinin, insanları dişlinin çarklarına uydurma eğilimine bunun karşı çıktığı savunulmuştur. Ayrıca Weber'inorada bulunan görelilik unsurlarını görmesini engelleyen Kant'ın ampirizmiyle ilgili düşüncesinin süregiden kalıntıları, muhtemelen onu her doğa biliminin tekliğine dair abartılı bir görüşe yönlendirdi.

Weber başka bir unsuru yeterince göz önüne almamış gibidir. Bu, başlangıçta ilgiyi ne güdülerse güdülesin, alanı ne olursa olsun her bilimin teorik yapısının özünde mantıklı birer kapalı sistem haline gelme eğiliminin bulunmasıdır. Öyleyse toplumsal alanda araçsal bir ilgi bulunduğuna göre, bu ilginin genel kavramsal ürünleri, değer yönünden meydana gelenlerle aynı sistemlerde bütünleşme eğilimi gösterecektir. Bir kez bu, fark edilebilir bir derecede meydana geldi mi, bu çalışmanın tamamında vurgulandığı gibi, somut fenomenlere duyulan ilginin -teorik sistemin yapısından gelen- bir ikincil temeli olacaktır. İlginin bu boyutu teorik sistem için önemli olan somut olayların bu yönlerine doğrultulacaktır.

Aslında Weber, bilimsel bilginin, sadece "ham deneyimin" muhtemel verilerinden yapılan bir ayıklamayı içermediğini, deneyimlenen şeyi kısmen sahip olduğumuz bilimsel bilginin, her şeyden çok da, geliştirilen genel kavram şemalarının belirlediğini, başından sonuna kadar yeterince vurgulamamış gibidir. Gözlem her zaman kavram şemasına göre yapılır.

Bu durumda bütün bu konularda, doğa bilimleriyle toplumsal bilimler arasında bireyselliğin ve genelliğin rolleri açısından ilkede radikal bir fark bulunduğunun dayanağı yok gibidir. Niceliksel derece farkları olabilir ama bunlar, böyle bir ayrımı doğrulamaya yetmez.

Değer ilişkisi ilkesi bilimsel yöntem bilimde görelilik ilkesini açıklamaya yardım eder ama iki bilim grubuna da uygulanabilir, sadece birine değil.

---

281 Özellikle bkz. R. K. Merton, *Science. Technology and Society in Seventeenth Century England* çalışması.

Anlaşılan, bilimleri sınıflandırmak için Weber'in geliştirdiği yöntem bilim argümanları temelde iki gruba ayırmaya işaret eder, aslında önerdiği çizgilere dayanarak, bir yandan bir tarihsel bireyin ya da tarihsel bireyler sınıfının somut bireyselliğine, öte yandan soyut genel ilkeler ve yasalar sistemine yönelik ilginin baskın bir doğrultusu vardır. Ama bu ayrım doğa bilimleriyle toplumsal ve kültürel bilimler arasındaki ayrımla çakışmaz.[282] Tersine, iki alanda ikisinin de örnekleri vardır. Birinci gruba, tarih bilimleri denebilir, tarih bilimleri dikkatini belli somut fenomenlere yoğunlaştırır, fenomenlerin nedenlerini ve sonuçlarını olabildiğince bütünüyle anlamaya çalışır. Bunu yaparken, her nerede varsa oradan kavram yardımı isterler. Doğa bilimleri alanına giren örnekler jeoloji ve meteoroloji; sosyal alana girenler ise hepsinden önce tarih ama genellikle akla geldiği gibi antropolojidir. Diğer grup, yani "analitik" bilimler, öncelikle kanıtlanabilen ve geniş bir somut fenomenler yelpazesine uygulanabilen genel teori sistemlerini oluşturmakla toplumsal ilgilenir. Onlar için bireysel fenomen bir "örnek"tir. Doğa biliminde önde gelen örnek fiziktir ama kimyayla genel biyoloji de dâhil edilebilir; toplumsal bilimle açık arayla en çok gelişen teorik iktisattır ama teorik sosyal bilimle diğer bazılarının da onun yanında bir yer edineceği umulmalıdır.[283]

Bu iki tip bilim somut fenomenlerin alanlarına uygulandığında birbirini geçer. Aynı tarih bilimi, kömür gibi organik yatakların oluşumunu açıklarken farklı birkaç analitik bilimden, örneğin, jeoloji, fizik, kimya ve biyolojiden ister istemez yardım alacaktır. Tarih aynı şekilde biyoloji, psikoloji, iktisat, toplum bilimi ve başka bilimlerden yararlanırdı. Öte yandan analitik bilimin geliştirdiği teorik sistem farkı normalde birkaç somut fe-

---

282 Weber bunu kısmen kabul eder ama iki bilim grubunu tanımlamakta daha da ileri gider.

283 Bu durumda, tarih bilimleri için teorik kavramlar somut tarihsel bireyi anlamanın aracıdır. Öte yandan, analitik bilimler için tersi doğrudur; somut tarihsel bireyler araçtır, "örnektir", teorik sistemin geçerliliği bunların "doğrulamasıyla" sınanabilir. Bundan çıkan sonuca göre, "teori" teriminin sıklıkla birbirine karıştırılan muhtemel iki anlamı vardır. Bir yandan, belli bir somut fenomenin, tarihsel bir bireyin ya da bireyler sınıfının total açıklanmasından "teori", dolayısıyla "tutulmalar teorisi" ya da Weber'in "modern kapitalizm teorisi" olarak söz ederiz. Öte yandan, terimi böyle genel kavram sistemlerine, dolayısıyla "Newton fiziğine" ya da "klasik iktisada" uygulayabiliriz. Çok doğru olarak Weber bir teorinin ikinci anlamda *tek başınatekil* bir ampirik olguyu açıklayamadığına işaret eder. Somut bir açıklama ya da öngörü için, ampirik açıdan her zaman benzersiz, somut tarihsel bireyin bir parçası olan *veriler* gerekir. Bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 171-172.

nomen sınıfına uygulanabilecektir, örneğin, fizik gök cisimlerine, karadaki nesnelerin davranışına; iktisat pazar yerindeki insan davranışlarına ve daha az can alıcı bir rolde kiliseye ve devlete. Doğa bilimleriyle toplumsal bilimler arasındaki ayrım iki düzeyde mümkündür. Tarihsel düşünüldüğünde, ikinci söz edilen grup, toplumsal gruplarda insan yaşamındaki somut olaylarla, analitik olarak da ancak bu somut konuya uygulanabilen kavramsal unsurlarla sınırlıdır.

Ama tarihselle analitik arasındaki temel ayrım doğa bilimleriyle toplumsal bilimler arasındaki ayrımla bir tutulmamalıdır. Aslında ayrımı, somut fenomenlerin herhangi bir sınıflandırılmasıyla bir tutmak hiçbir şekilde mümkün değildir, zira analitik bilimler ister istemez bütün sınıflandırmaları aşar. Bu bakış açısından, yukarıda tartışılan çeşitlerin üçünde de ortak olan, burada ampirizm denen şeyin tamamındaki temel safsatanın tarihselle analitiği bir tutmak olduğu söylenebilir. Değişmeyen sonuç, ikilemdir. Bir yandan söz konusu somut fenomenler sistemi analitik bilim yöntemiyle ele alınabilir. O zaman sonuç "maddeleştirme", yanlış yere oturtulan somutluğun bütün sonuçlarıyla birlikte safsatası olur. Ya da öte yandan bu, sadece tarih bilimi yöntemiyle ele alınabilir, bu durumda sonuç, teorik düşünüldüğünde irrasyonalizm, genel kavramlaştırmanın geçerliliğinin reddi olur. Ampirik temelde bu ikilemden kaçış yoktur. Weber bunun çözümünü büyük ölçüde buldu, ancak son adımı atamadı.[284]

Tartışmanın bu evresini bitirmeden, Weber'in yöntem bilim çalışmasının, yöntem bilim düzleminde bilim ve eylem için önemli olan, aslında ikisi arasında çok yakın dayanışma oluşturan sentezleme unsurlarında önemli ölçüde başarılı olduğu belirtilmelidir. Geleneksel bilim, yöntem bilimi, bunu eylemden tamamıyla soyutlayarak düşünme eğilimindeydi. Dolayısıyla ikisinin birbirinden olgusal bağımsızlığı her ne zaman dikkate sunulsa, bilimsel kuşku dalgasıyla sonuçlanma eğilimi gösteriyordu. Weber, çok gereksinilen görelilik unsurunu yöntem bilimine katmayı başardı, böylece yöntem bilimini saldırıya ve eleştiriye açık bir konuma getirecek ampirik mutlaklık iddiasında bulunma zorunluluğundan kurtardı. Aynı zamanda yöntem bilimi gereğince yeterli olan nesnellik iddialarını da kanıtladı. En önemlisi nesnelliğin standartlarını, kanıt şemasını, görelilik unsurlarından mantıklı bir şekilde bağımsız kıldı.

Sonunda, eylemin analizi için çok önemli unsurlar -değer unsurları-bilimde göreliliğin başlıca unsurlarının arasından çıkar. Bu durumda,

---

284 Weber'in, miras aldığı felsefi önyargıları nedeniyle, öncelikle bununla uğraştığı doğrudur.

bilimsel araştırma, bir kenara ayrılmış bir eylem sınıfından çok, bir diğeriyle aynı terimlerle analiz edilecek bir eylem tarzı olarak yerini alır. Aynı zamanda bilimin gelişmesini, nesnellik iddiasını yerle bir etmeden eylemin bağlamına oturmak mümkün olmakla kalmaz, kanıtlanabilir bilginin eylemin vazgeçilmez unsuru olduğu da çok açıkça görülür. Zira araç-amaç ilişkisinde rasyonelliğin içsel normu, eyleme kılavuzluk edecek geçerli bilgi yoksa, anlamdan yoksundur. Dolayısıyla bu ikisi, aynı temel karmaşanın unsurlarıdır; eylem bilgisi ve unsurları, bilimin yöntem bilimini temellendirmek için vazgeçilmezdir ve aynı şekilde bilimsel bilgi eylemin analizi için vazgeçilmez bir unsur oluşturur. Bu içgörü bu çalışma sırasında ortaya çıkan analitik sistemin temelidir.

Weber'in ortaya attığı görelilik unsurunun bilimsel bilginin nesnelliği için ne anlama geldiğini yine vurgulamak uygundur. Birincisi bu, bilimin belli bir eylem grubuna ilgisinin, tamamıyla bilinebilen olguları, hatta araştırılan somut fenomenleri değil, ikinci söz edilenin ayıklanmış bazı unsurlarını kapsadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, belli bir zamanda bilginin total hacmi insanla ilgili bilinebilen gerçekliğin tam bir yansıması değildir. Ama bu göreliliği dengelemek için ilginin doğrultusu belirlenip konuyla ilgili tarihsel bireyler yapılandırarak doğru tanımlandığında önermeler sistemi, mantıksal kanıt şemasının isterlerini karşıladığı kadarıyla doğrulanabilir ve nesneldir. Buradan değerler ve onlarla birlikte bilimsel ilginin doğrultusu değişse bile, eski araştırma geçerli bilgiyi sağlıyorsa geçerli, yani sürecin her zaman geçerli bir sonucu olarak kaldığı sonucu çıkar.[285] Böyle bir bilginin formülleştirildiği kavramsal şemalar birbirinden ne kadar farklı olsa da, birbirlerine ya da daha büyük bir şemaya "tercüme edilebiliyorsa" geçerli olmalıdır. Görüşün bütününü yıkabilecek tamamıyla göreli bir sonucu önlemek için bu içerim gereklidir.

Dahası, Weber'in temel teoremlerinden biri, mümkün olan nihai değer sistemlerinde çoğulluk varsa da aslında bunların sınırlı sayıda olduğu yönündedir. Bundan, Weber'in ilkelerine dayanarak, bir yandan tarihsel bireyleri aynı somut nesnelerin deneyimiyle yapılandırma olanağının, öte yandan teorik kavramlar sisteminin sınırlı sayıda olduğu sonucu çıkar. Ayrıca bundan, ilkede insanın mümkün olan bilimsel bilgisinin totalinin sonlu olduğu sonucu da çıkar.

---

285 Daha sonra bunun bir bölümüne duyulan ilginin hiç duyulmaması doğruluğunu azaltmaz.

Bu totallik bile hiçbir şekilde kavranabilir nesnel gerçekliğin tam yansıması olmayacaktı[286] ama Weber'in sık sık belirttiği üzere, her nesnel bilgi gibi onunla işlevsel bir ilişkisi olacaktı. Yani bilimsel bilginin gelişmesine, sınıra asimptot bir yaklaşım süreci diye bakılmalıdır. Belli bir zamanda ya da öngörülebilir bir gelecekte edimsel çakışmanın somut imkânsızlığıyla ilkeyi etkilemez. Dolayısıyla, Weber'in değer ilişkisi ilkesi, bilimsel yöntem bilime (her ampirik görüşle karşılaştırıldığında çok gereksinilen) bir görelilik unsuru katsa da, gerçek radikal göreliliğin kaçınılmaz sonucu olan kuşkuculuğu içermez.[287]

İdeal Tip ve Genellenen Analitik Teori

Ama bu, bilimsel kavramların gerçeklikle ilişkisine dair bazı konuları, hâlâ hayli sorunsal durumda bırakır. En iyisi, bu konuları Weber'in ideal tip teorisiyle bağlantılı tartışmaktır.

Dr. von Schelting daha önceki bir çalışmasında[288] Weber'in bu konuyu ele alma biçiminin her yönüyle doyurucu olmadığını, aynı terim altında topladığı farklı çok sayıda kavramı birbirinden ayıramadığını gösterdi. Burada bu olgu önemsiz değildir. Bu kavramların mümkün olan farklı tiplerini birbiriyle ilişkilendirmek ve Weber'in ele alma biçiminin doyurucu olmayan bazı özelliklerini açıklamak için bu kavramları birbirinden ayırmak önemlidir.[289]

Weber'in ideal tip kavramına yaklaşımını anlamaya çalışmanın en verimli yolu, bunu, onu oturtulduğu polemik durum açısından anlamaya çalışmaktır. Tartışılan diğer kategoriler gibi[290] bu tipin de, başka şeylerin tersine olumsuz tanımlandığı, dolayısıyla tortu kategorisi olduğu buradan ortaya çıkacaktır. Bu durumda, daha fazla analizde homojenliğinyokluğunun ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bu tartışmayla en çok ilişkili unsurlar şunlardır:

---

286 Ancak tam da o nedenle bu, bilimsel bilgi anlamında bir deneyim nesnesi değil, içerimle varılan bir soyutlamadır. Bunun, Kant'ın *Ding on sich*'iyle mantıklı bir benzerliği vardır.

287 Aynı şekilde Durkheim'ın toplum bilimsel epistemolojisini de içerir, Mannheim'in *Wissenssoziologie*'si ve başka birçok düşünce eğilimi.

288 *Max Webers Wissenschaftslehre*, s. 329 vdd'da özetlenen "Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber ..." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 49.

289 Yer darlığı nedeniyle metnin tamamını eleştirmeden.

290 Özellikle Pareto'nun mantıkdışı eylemi.

1. Weber, bilimsel kavramların somut gerçekliği bütünüyle ele almadığını, ayıklanmayı içerdiğini, dolayısıyla bu anlamda gerçek dışı olduğunu baştan beri vurguluyordu.

2. Weber'in, doğa bilimleriyle toplumsal bilimler arasındaki mantıklı ayrım ısrarında, toplumsal bilimler kavramları için bunu şiddetle vurguluyordu. Zira bu çalışmanın amacı her zaman ve özellikle somut tarihsel bireyleri anlamaksa, bu kavramlar ancak araç olabilir. Değer ilişkisi ilkesinin özünde bulunan görelilik, bunların, bilimin mümkün olan mantık sınırları içinde bile nihai kavramlar olarak düşünülmesini engeller.[291]

3. Weber'in genel polemik eğilimi idealist felsefeden, her şeyden çok da sezgici teorilerinden türeyen yöntem bilimsel görüşlere yöneldi. Aynı zamanda Weber *Verstehen*'i sosyal bilimlerin temel yöntem bilimsel postulatı haline getirdi. Bu, eylemin öznel yönünü, her şeyden önce de fikirlerini, normlarını ve değer kavramlarını ele almayı içeriyordu. Bu polemik durumunda en yakın tehlike Weber'in görüşünün bu değer unsurlarını bilimsel açıdan bilinebilen somut gerçekliğin totalliğiyle özdeşleştiren ya da son söz edilene böyle fikirlerin türümü diye bakan idealist durumla karıştırılmasıydı. Bu durum Weber'i bu unsurların formülleştirildiği çerçevede kavramların gerçek dışı olduğunda ısrar etmeye şiddetle sürükledi.[292] Weber bu polemik bağlamda haklıydı; ama başka bir bağlamdaaçıklamaları durumuyla ilgili talihsiz izlenimlere yol açabilirdi.

4. Son olarak, daha genel bir nokta daha önce belirtilmişti. Weber özellikle "nesnelci" görüşe karşı polemiklerinde, özellikle toplumsal bilimlerdeki kavramların sonsuz çeşitlilikte ve karmaşık olan "ham deneyimin" totalliğini yansıtmadığını haklı olarak yine fazlasıyla vurguluyordu. Bu durumda, ampirik olgunun her somut gözlemin, en önemlisi de dikkatli her bilimsel gözlemin, kavramsal şemaya göre gerçekleştiği resmin diğer yanınıen aza indirgemek zorunda kaldı. Weber'in anladığı "ham deneyim" somut edimsellik değil, yöntem bilimsel soyutlamadır. Dolayısıyla, yine kavramların gerçek dışılığı vurgulanır.

Bu dört unsurun birleşiminin, Weber'i toplumsal bilim kavramlarının mantıklı yapısı ve işleviyle ilgili kurgusal bir teorinin doğrultusuna şiddetle çekmekten ve savaştığı ampirik görüşlerin birini ya da hepsini birbirine karıştırma tehlikesini göze alan her tür gerçekçilikten onu aynı şiddetle engellemekten başka etkisi olamadı. Dolayısıyla bunun, öznel atıfı olan

---

291 Wissenschaftslehre, s. 207.

292 *Karş.* Böl. X, yk. bkz. 406

unsurları içermekten öte, Weber'in anlattığı ideal tipin[293] tek olumlu belirgin özelliği, birleşik bir kavramsal örüntü oluşturmak için bir araya getirilmiş, somuttan soyutlanmış unsurlardan oluşan bir yapıdır. Bu, somut gerçekliğin bazı yönlerinin tek yanlı abartısını (*Steigerung*) içerir ama somut gerçeklikte,yani tamamıyla rasyonel eylem gibi çok özel birkaç örnek dışında somut bir şekilde var olarak bulunmamalıdır. Bu, Ütopyadır.[294] Öte yandan Weber, bunun ne olmadığı konusunda çok nettir: (1) Somut bir şekilde doğrulanabilen somut gerçeklikle ilgili bir öneri anlamında, bu bir hipotez değildir.[295] Somutluğun bu anlamının tam tersine, soyuttur. (2) Şayet bu, örtüştüğü süreç ya da var olan somut bir şey anlamına geliyorsa, gerçekliğin tanımı değildir. Bu anlamda da soyuttur. (3) Ortalama insan ağırlığı 70 kilodur, dediğimiz anlamda ortalama[296] değildir bu (bir anlamda *Galtungsbegriff*). Bu ortalama insan, ideal tip değildir. (4) Sonuncusu, örneğin, sakalın kadınlardan farklı olarak erkeklerin ortak özelliği olması gibi bu, somut şeyler sınıfının *ortak* somut özelliklerinin açıklaması da değildir - ikinci anlamında bu *Gattungsbegriff*'tir.

Weber'in ideal tip terimine, kavramları genellenen ve bireyselleştiren gayet heterojen iki kategori dâhil ettiğine ilk işaret eden Dr. von Schelting'ti.[297] Dr. von Schelting daha sonraki çalışmasında[298] ilk söz edilenin iki alt kategorisi arasındaki temel ayrımı da geliştirdi. Bir yanda önceki iki bölümde tartışılan fenomenlerin -modern rasyonel burjuva kapitalizmi, Hindistan'daki kast sistemi, Çin'de babadan oğla geçen bürokrasi- arasındaki gibi neden analizi *nesnelerini* oluşturan somut tarihsel bireyler vardır. Burada soyut "gerçek dışılık" unsurunun, temelde, bilimsel ilginin seçiciliğinin sonucu olduğu söylenebilir. Tam olarak bu, açıklama amacıyla *ilgilenilen* somut durumun yönlerinin ana hatlarının ifadesidir. Tarihsel birey, neden analizi yapabilecekse analiz çok basitleştirilmelidir; önemsiz

---

293 Weber'in anlattığı ideal tiple ilgili asıl tartışma şu denemededir: "Die objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis", *Wissenschaftslehre*, s. 146 vdd. ama özellikle s. 185 vdd. Ayrıca bkz. *Wirtsch. u. Ge.*, Böl. I'den yeniden basılan s. 505 vdd.

294 Bunların hepsi için özellikle bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 190.

295 *Wissenschaftslehre*, s. 190.

296 *a.g.e.*, s. 201.

297 VON SCHELTING, "Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschften von Max Weber", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 49, *Max Webers Wissenschaftslehre*, s. 329 vdd'da özetlendi; ayrıca bkz. s. 333 vdd.

298 VON SCHELTING, *Max Webers Wissenschaftslehre*, son bölüm. Daha önceki çalışması bu ayrımı içermiyordu.

olan atlanarak önemli olana indirgenmelidir. Dolayısıyla, Hindistan'daki kastta, kast yapısının hiyerarşik yönlerinin karmaşık ayrıntıları göz ardı edilir, sadece Brahmanlarla hiyerarşik ilişkisi göz önünde tutulur. Ama basitleştirilmesine karşın ve tek yanlı değer ilişkisi içerdiği anlamında böyle bir kavram kuşkusuz hâlâ *bireyseldir*; Hindistan'da tek kast sistemi vardır. Tarihsel bireylerin böyle yapılandırılmasının neden analizi için malzemeyi hazırlama ve düzenleme işlevi vardır. Bu, gerçekliği tam olarak yeniden oluşturma anlamında tanımlayıcı olmadığı gibi, somut gerçekliğe uygulanmasının bu haliyle hiçbir şey *açıklamaması*, ancak açıklanacak olanı belirtmesi anlamında da tanımlayıcı değildir. Öte yandan, açıklama genel kavramları içerir.

Birey kavramının ikinci kategorisinin mantığı buna çok benzer ama içeriği farklıdır. Birincisi en azından gerçek fenomenlerin unsurlarını - zaman içindeki şeyler ve olaylar- toplumsal olgu unsurlarını içeriyordu. İkincisi başka bir nesne düzenini -fikirler- içerir. Örneğin, Kalvenci teoloji, Brahmanların karma ve ruh göçü felsefesi böyledir. Kuşkusuz bunlar gerçek süreçle ilişkilidir -yoksa bu çalışma bunlarla ilgilenmezdi- ama Hegelcilik dışında bunlar gerçek süreçle bir tutulamaz. Aslında bunların ilişkileri sorunu tam da Weber'in somut toplum bilimsel çalışmasının odaklandığı sorundur.

Ama ikisi de bütün Kalvencilerin ya da Brahmanların zihinlerinin somut edimsel içeriği değildir, her kastın her üyesinin Brahmanların otoritesini açıkça reddetmediğinden söz edilmez bile. Buna karşın, ikisi de abartıdır, söz konusu çevrelerde görülen dinsel düşüncenin genel eğilimlerinin en kolay anlaşılan ve en tutarlı gelişimleridir. Örneğin, Kalven'in *Institutes*'ü gibi bir belgede fikirler sisteminin apaçık olması gibi, ideal tip de burada fiilen somut bir şekilde var olabilir.[299] Ama yöntem bilim açısından bu zorunlu değildir, en önemlisi, Kalven'in teolojisinin kitlesel etkisinin, Kalven'in ifade ettiği teolojik sistemin mantıklı yapısını düşünsel olarak çok net kavrayan kimselerle sınırlı kalamayacağı kuşkusuzdur. En azından toplum bilimsel uygulamada bu kavramlar bir anlamda gerçekdışıdır.

Tartışmanın bu evresinde başka bir tür "ideal tip", genelleyici bir kavram önemlidir. Dr. von Schelting'den[300] alıntı yapılırsa "Bireysel bir olayın

---

299 Zira tamamıyla rasyonel bir edim, aslında aynı nedenle sezgiyle kavranabilir. Yk. bkz. s. 641.

300 *Max Webers Wissenschaftslehre*, s. 329-330.

nedensel açıklaması, bazı varsayımsal, dolayısıyla gerçek dışı ama yine de 'mümkün'[301] olan tahminlerde ne olurdu, sorusuna yanıt gerektirir" denebilir. Genel ideal tip, olayların varsayımsal akışının böyle yapılandırılmasıdır, başka iki belirgin özelliği vardır: (1) soyut genelleme ve (2) ampirik gerçekliğin ideal tip abartısı. Bu son iki unsurdan ilki olmadığında, kavram ancak tek bir tarihsel duruma uygulanabilirdi;[302] ikincisi olmadığında sadece ortak özellik ya da istatistik ortalama olabilirdi. İdeal tip bunların ikisi de değildir, *tipik* bir eylem biçiminin ideal yapılanması ya da somut örneklerin sonsuz çoğulluğunun analizine uygulanabilen ve çok sayıda durumun anlaşılmasıyla ilişkili bazı unsurların saf, mantık açısından tutarlı formüle edilen ilişki biçimidir. *Bunlar* ampirik kanıtın mantığını ister istemez içeren genel kavramlar olduğundan, yöntem bilimsel statüleri önemlidir.

Ortodoks iktisat teorisinin genel kavramlarından örnek vermek Weber'in hoşuna gidiyordu. Bu, bu çalışmayı zaten ilgilendiren bir örnek[303] olduğu ve sorunun biri dışında bütün unsurlarını kolayca anlaşılır bir biçimde içerdiği için, tartışmanın başlıca dayanağı olarak kullanılacaktır. Asıl konu,[304] anlaşılan ne Weber'in, ne de Dr. von Schelting'in iktisat teorisinin bu kavramlarının yöntem bilimindeki statüsünde önemli bir sorun görmesidir.[305]

Bu örnek, Weber'in ideal tipi için gerekli diye baktığı toplumsal bilimler alanından alınmakta ve *Verstehen*'i içermektedir; doğa bilimleri kavramlarıyla ilişkisi başka meseledir. İktisat teorisi kavramlarının hepsi bu temelde -genellikle iktisadi rasyonelliğin postulatı atfında bulunulan- normatif bir unsur içerir. *Aslında* eylem bu normun beklentilerine yaklaştıkça ancak iktisat ilkeleriyle açıklanabilir, önermesinde genel bir görüş birliği vardır.[306] Bundan sapmasının nedeni iktisadi etkenlerden başka olmalıdır. Bütün bunlar ortak nedendir. Sorun burada baş gösterir; iktisat teorisi kavramlarının, bu norma tamamıyla uyan eylem tipini belirttiği, somut olarak

---

301 Weber'in "nesnel olarak mümkün" anlayışı aşağıda tartışılacaktır, s. 661.

302 Bkz. VON SCHELTING, *a.g.e.*, s. 330 dn. Aslında Weber bu nitelikte bazı yapılanmalara ideal tip atfında bulunur.

303 Yk. bkz. özellikle Böl. IV, V, VI.

304 Bu araştırma için.

305 Bu, Talcott Parsons, "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics", *Quarterly Journal ofEconomics*, Mayıs 1934'te biraz daha ayrıntılı geliştirilmiştir.

306 Ortodoks çevrelerde.

gözlemlenen bir gidişatı değil, *varsayımsal*[307] somut bir eylemi belirttiği savunulabilir. Bu norma belki tam olarak hiç ulaşılmamış olması,[308] aslında ulaşılamaz ve bu anlamda gerçek dışı olması sorun değildir. Bu -tıpkı fizikte mekanik enerjiyi ısıya dönüştürmeye dâhil olmayan sürtünmesiz makine kavramı gibi- sınırlayıcı bir örnek anlamına gelebilir. Öte yandan, bu kavramlar genellenmiş bir eylem sisteminde bazı *analitik unsurları* belirtebilir.[309]

Analiz, teori açısından ideal deneysel koşulları içermeyen durumlara uygulandığında, ilk türde bir kavramla sınırlı kalırsa ikileme yol açar: Ya nesnelci ya da sezgici görüşlerin ampirik irrasyonalizminden gerçekten uzak durmadığı bilimde, kavramların rolünün "kurgusal" teorisi ya da *tek* bir teorik sistemin mantık dışı maddeleştirilmesi ikilemine. Daha özgül olarak, Profesör Robbins'in yukarıdaki makalede[310] analiz ettiği örnekte bu, maddeleştirmeye yol açar.[311] Weber de, genel ideal tiplerinin çoğu bu niteliği taşıdığı için, aynı ikileme girer ama daha büyük yöntem bilimsel çok yönlülüğü, ampirik bilgisi ve içgörüsü nedeniyle, onunki daha hafif bir örnektir. Weber, Robbins gibi naif bir tekçi değildir. Ama ideal tiplere maddi varlık atfederek onun "çoğulculuğu" böyle bir analizin özünde var olmayan bir şekilde, hem somut tarihsel bireylerin, hem de tarihsel sürecin organik bütünlüğünü parçalama eğilimindedir. Maddeleşme evresinde bu, bunların farklı atomlardan oluştuğunu düşünerek, "mozaik" kültür ve toplum teorisi denebilen sonucu doğurur.[312] Weber'in rasyonel normu kullanmasıyla bu, ampirik çalışmasının çok göze çarpan özelliği olan rasyonelleştirme sürecinin demir kadar sert niteliğinin ve çok kez onun karşı çıkılabilir "rasyonalizmi" atıfta bulunulan şeyin kaynağıdır. Weber'in görüşünün önemli yöntem bilimsel güçlüğü budur ve onun ampirik teorilerinde bulunabilecek ciddi güçlüklerin altını herhangi bir olgusal yanlıştan daha çok çizer.

İki tip kavramın farkı ve en önemlisi de bunları sırayla kullanmanın sonuçları daha önce gösterilmişti. Hür teşebbüs normunu Marshall

---

307 Yapılanmayla bire bir örtüşecek somut olaylarının akışının beklendiği anlamında değil, fiilen, tam da tanımlandığı gibi gözlemlenmeyen olayların akışını tanımladığı olumsuz anlamda varsayımsal.

308 Total eylem sisteminde.

309 Somut bağlamda ikisi üst üste gelebilir, *Karş.* Böl. I, s. 61, dn. 1

310 Yk. bkz. s. 657

311 Onun derin laissez-faire önyargısında apaçıktır. Bkz. Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science.*

312 İdeal tip birimleri olarak tanımlanan.

gibi başlıca yardımcı kavramlarıyla birlikte kullanmak yukarıdaki iktisadi rasyonellik postulatıyla örtüşür. Marshall için hür teşebbüs, insanların fiilen bu norma göre yaşayacakları varsayımsal bir durumdur. Ama Marshall'ın düşündüğü gibi, bu varsayımsal duruma birden çok analitik unsurun[313]dâhil olduğu aynı ölçüde bellidir. Burada *ikisi* -fayda ve faaliyet- önemlidir[314] ama ikisi de varsayımsal bile olsa somut eylem tipi olarak düşünülemez. Analizin bütününde, iktisadi fayda kavramının bir yandan sadece nihai amacı olan *belli* bir sisteme, öte yandan başka unsurlar kadar belli bir durumun unsurlarına dayanarak anlam taşıdığı gösterilmiştir. Ancak bu diğer unsurların değerlerinin faydası bağımsız düşünüldüğünde, varsayımsal eylemi "en büyük fayda düşüncelerinin belirlediğinden" söz etmek bile mümkündür; yani fayda unsuru diğerlerinden bağımsız düşünülmelidir. Ama aynısı faaliyet unsuru için de doğrudur.[315]Marshall'ın düşündüğü, açıkça farklı somut bir durumla karşılaştırıldığında görüleceği gibi, bunun fayda unsurundan analitik olarak ayrılamadığı çok bellidir. Örneğin, Weber'in geleneksellik başlığı altında ele aldığı,[316] ücret oranında artışın *daha az* çalışmaya yol açtığı, böylece eskisiyle aynı miktarın kazanıldığı durum, Marshall'ın aklından geçen faydanın maksimizasyonu örneğinden hiç de daha önemsiz bir örnek değildir. Biraz farklı söylersek, faydanın maksimizasyonu kavramı kendi başına tamamıyla anlamsızdır. Nihai olanın doğasının gerektirdiği gibi, mantık açısından farklı unsurları işe karıştırmadan maddeleşmez.[317] Ama farklı varsayımsal (ideal-tip) örneklerin çoğulluğuna, örneğin, Weber'in gelenekçiliğine ve Marshall'ın hür teşebbüsüne aynı faydanın rasyonel maksimizasyonu unsurunun dâhil olması ve kavramdan *mantıksal olarak ayrı tutulamaması*, bu fayda unsurunun gelenekçilik ve faaliyetlerle ilgili bağımsız bir değişken olduğunu kanıtlar. Faydanın maksimizasyonunun, mantık açısından ya (Weber'deki anlamıyla) gelenekçiliğin ya da (Marshall'daki anlamıyla) etkinliğin mak-

313 Önceki tartışma açısından.

314 Bu fenomenlerde ayrım yapmak için sadece bu iki değişkenin her amaç için çok önem taşıdığı anlamında alınmamalıdır bu. Başka değişkenlerin seçilmesi bunu geçebilir. Şimdi sadece unsurlarla birimler arasındaki mantıksal ayrımı açıklamakla ilgilenilmektedir.

315 Marshall şu andaki amaçlar için bunu her ne kadar yetersiz tanımlasa da.

316 Yk. bkz. Böl. XIV, s. 573.

317 Dolayısıyla, rastlantı kavramın faydacı görüşte rolü biter. Unsurun değeri, varoluşu birim halinde ayırabilir. Argüman bu *olmalıdır* şeklindeki örtük varsayıma karşı yöneltilir.

simizasyonunu belirtmesi anlamında, iki unsur bir diğerinin terimine indirgenmez.

Marshall'ın örneğinin Pareto'yla ilişkisi düşünüldüğünde bu açıkça ortaya çıkar. Aslında Marshall'ın fayda unsurları olarak ele aldığı aynı unsurlar Pareto'nun genellenmiş sisteminde en azından "çıkarların" bir bölümü olarak ortaya çıkar. Ama Pareto'nun, çıkarları, tortulardan ve dışa vurdukları duygulardan bağımsız bir değişken olarak ele aldığı çok bellidir. Örneğin bu çıkarlar, birleşimin tortularının özellikle güçlü olduğu bir sistemdeki gibi, belirgin özelliği, dayanıklılık tortularının ağır basması olan bir sistemde de etki yapar ama somut sonuç iki sistemde çok farklı olacaktır. Marshall, iktisadi rasyonelliğin maksimizasyonunu belli bir tortu sınıfıyla, faaliyetlere katılanlarla ilişkilendirerek değişkenin bu bağımsızlığını aşar. Diğer üçünün; Pareto, Weber ve Durkheim'ın çalışmalarında görüldüğü gibi bu, olgularla uyumlu olmayan örtük bir teoremi içerir.

Ama benzer katılıkla ilgili bu ya da başka bir teorem, bir teori sisteminin *bütün* analitik kavramları, bağımsız varolduğu düşünülebilen somut sistemlerin birimleriyle örtüştürmelidir, tarzındaki örtük yöntem bilimsel görüşün kaçınılmaz mantıklı sonucudur. Önceki tartışmada iktisadi unsur böyle bir birim olarak düşünülemediğinden eylem sistemlerinin yapısından ayrılarak incelenmiştir. Karmaşıklığın minimum belli bir derecesi dışında bu sistemlerdeki birimlerin ilişki tarzıdır, bunun sayesinde birimlerin ortaya çıkan bazı özellikleri vardır. Ancak yukarıda verilen örnek, aynı sistemin diğer bazı unsurlarıyla, yani değer unsurlarıyla bunun bağımsız değişken bir ilişki olduğunu gösteriyordu. Robbins'in rotası, bunun somut bir eylem tipini yeterince anlattığını varsayarak, değer unsurunu somut sistemden tamamıyla çıkarmaktır; amaçlar rastlantısal duruma gelir. Dolayısıyla, iktisat unsurlarıyla değer unsurlarının birbirinden bağımsızlığı hesaba katılamaz. Öte yandan Marshall, iktisadi rasyonelliği değer karmaşasının belli bir değerine bağlıyordu. Weber yine de üçüncü safsata, yukarıda tartışılan "mozaik" atomculuk suçu işleme, eğilimindedir. Bu rotaların hiçbiri doyurucu değildir.

Weber'in yola çıktığı görüşlerin tamamıyla ampirik nitelik taşıdığı ve başlıca görevinin de açıklamalı bilimde genel kavramların kullanılmasının *pek de* mantıksal bir zorunluluk olmadığını kanıtlamak olduğu hesaba katılırsa, bu kavram tiplerinin ayrımına açıkça varamaması hiç de şaşırtıcı değildir. Her şeyden önce, idealist yöntem bilimlerle polemik ilişkisi hesaba katılınca, açıkça formülleştirmelerinde ampirik tanıma en yakın olanda, yani eylemin ya da ilişkinin varsayımsal somut tipi olan genel kavram tipinde, durması tuhaf değildir.

Ampirik Kanıtın Mantığı

Weber'in düşüncesinde durumun mantığının izi en iyi şekilde, nesnel olarak mümkün kategoriler ve yeterli açıklama geliştirdiği ampirik önermelerin nesnel kanıtının koşullarını ele aldığı çerçevede sürülebilir.

Öncelikle, Weber'in kanıt ve neden isnadı tartışmalarının, belli bir tarihsel bireyin bazı özellikleriyle ondan önce var olmuş bazı ampirik olgular arasında neden ilişkisinin var olduğunu kanıtlamak nasıl mümkündür, sorusuyla doğrudan ilgili olduğu hatırlanmalıdır. Bu sorunun mantığını araştırmasının sonucunda genel kavramların rolünü analiz etmeye yöneldi.

Dr. von Schelting, neden isnadı prosedürünün içerdiği mantık adımlarının yararlı bir özetini verir.[318] Bu, tarihsel bireyin -açıklanacak şeyin- tanımlayıcı yapılanmasını ve doğrulanmasını varsayar. Sonraki zorunlu[319] adımlar şunlardır: (1) Bu karmaşık fenomenin (ya da sürecin) analizi, şöyle ki, bu nitelikteki unsurlar ayrışsın, her unsur bir genel yasa (*Regel des Geschehens*) altında toplanabilsin. (2) Bu genel yasaların gerektirdiği bir ön bilgi koşulu vardır. (3) Sonuç için, bunun (ya da bunların) nedensel önemini gündeme getirmesi, istenenle ilgili olarak sürecin bir ya da daha çok etkeninin varsayımsal elenmesi ya da değiştirilmesi. (4) *Bundan sonra* (eledikten ya da değiştirdikten sonra) beklenen olayların nasıl akacağının varsayımsal yapılandırılması (nesnel olarak mümkün kategorisine başvurulması). (5) Mümkün bir gelişmenin (aslında bazı şeyler farklı olsaydı bu mümkün *olurdu*) varsayımsal kavramının, olayların edimsel akışıyla karşılaştırılması. (6) Bu karşılaştırmaya dayanarak nedensel sonuçlar çıkarılması. Genel ilke ikisinin, yani edimsel olayla mümkün olan olayın akışının farklılığı ölçüsünde, farkın "vazgeçilen" ya da değiştiği düşünülen etkenlere nedensel olarak isnat edilebilmesidir. Öte yandan bu varsayımsal değişim fark yaratamazsa söz konusu etkenlerin nedensel olarak önem taşımadığı yargısı doğrulanır.

Şema[320], sorunun bütün ana unsurlarını içerir. Baş gösteren asıl sorun yorumdadır: Varsayımsal yapılandırma amaçları doğrultusunda elendiği ya da değiştirildiği düşünülebilen sorunun unsuruçerçevesinde etken nedir?

---

318 VON SCHELTING, *a.g.e.*, s.. 262.

319 Dr. von Schelting katıla*bilecek* dört adım daha ekler; yer darlığı nedeniyle bunlar burada göz ardı edilebilir.

320 Bu, Weber'in görüşünün diğer görüşlerinden çok daha elverişli, mükemmelce geçerli bir ifadesidir.

Bunun, altında toplanacağı genel yasalar (*Generelle Erfahrungsregeln* ya da *generelle Regeln des Geschehens*) nelerdir? Son olarak da, bilimsel bilginin görünüşte aynı derecede zorunlu olan bu iki unsurunun birbiriyle genel ilişkilerinin niteliği nedir?

Yapılacak ilk açıklama, bu şemanın amaçları doğrultusunda, etken, somut olguya dair açıklamaları içeren bir varlıktır. Nedensellik sorusu, belli total koşullarda bu olguların var olduğu yer ve zamanda var olmasından kaynaklanan olayların birbirini izleyen akışının sonuçları sorusudur. Dolayısıyla, Dr. von Schelting'in Weber'den verdiği örneklerin etkenleri (*a*) Perslerin ilerlemesinin belli bir süre Marathon'da durdurulduğu *olgusu*, (*b*) genç annenin aşçısıyla tartıştığı *olgusu*[321] ve (*c*) Weber'in çileci Protestanlık etiği adını verdiği tutumlar karmaşasının Batı Avrupa'da belli bir zamanda çok sayıda insanın arasında var olduğu *olgusudur*.[322] Bunlar, nedensel önemleri sınanacak etkenlerdir. Her örnekte özgül somut gidişata ya da olaylara atıfta bulunurlar.

Ama bunların her biri tarihsel bireyin "parçasını" da oluşturur. Marathon savaşı sırasında Yunanistan'ın toplumsal durumu, çağdaş Mısır'ın toplumsal durumu olsaydı rahiplerininki gibi dinsel, geleneksel sertlikten gelen Yunan kültürünün özgürlüğünü savaşın sonucuna atfetmek ya da Batı Avrupa'nın toplumsal durumu aynı dönemdeki Hindistan'ın toplumsal durumu olsaydı kapitalizmin gelişmesinin bir bölümünü Protestan etiğine atfetmek saçma olurdu.

Nedensel önemin dayandırılacağı (ya da reddedileceği) etken de meydana geldiği durum da nesnel fenomenlerdir. Nesnel analizi ilgilendiren fenomenler "gerçek bir süreç" oluşturur. Sorun, söz konusu etkenin daha önceki bir evrede olagelmesiyle ya da var olmasının daha sonraki aşamada somut bireyselliğin belirlenmesinde oynadığı rol sorunudur. Etkenin belli bir somut durumda işlerlik kazandığı düşünülürse, bu sorunun ancak belli bir anlamı olabilir. Dahası, bir etkenin nedensel önemi konusunda yargıya varmanın tek yolu, söz konusu etken olmasaydı ya da değiştirilmeseydi, yani Persler Marathon'da hiç durdurulmasaydı ne olurdu, diye sormaktır. İlkede bunun deney mantığından başka bir şey olmadığı bellidir. Pratikteki zorluklar başlangıçtaki durumun yeniden oluşumunu ve söz konusu etkenin değişmesini, sonra da ne olacağını görmemizi fiilen imkânsız duruma getirdiğinde zihinsel bir deneye, olayların akışına, nesnel bir şekilde imkân tanıyan yapılandırmaya başvurulmalıydı.

---

321 VON SCHELTING, *a.g.e.*, s. 280.
322 *a.g.e.*, s. 281 vdd.

Ama ilginin odaklandığı etken dâhil, böyle bir tarihsel birey organik bir birimdir ve (deney mümkün olmadığında) ancak bu haliyle gözlemlenebilir. Dolayısıyla, bununla karşılaştırılan şey, bir "yapılandırma" olmalıdır.[323] Her anlamda bütün süreci belirlediğine göre fiilen de vardığı gibi sonucavarmalıydı. Bu durumda farklı koşullarda meydana gelecek olanın yapılandırılması, durumun bazı unsurlarının nasıl gelişeceğini bilmeyi gerektirir. Öyleyse, şemada belirtildiği gibi bu, fenomenin unsurlarının analizini ve her unsurun gelişme eğiliminin az çok kesin tahmin edilebilmesini içerir. Genel yasaların içerdiği eğilimlerin, bu ikinci söz edilen öndeyişinin gereklimantıklı önkoşulu budur.

Ama söz konusu tarihsel bireyin analiz edilecek diğer unsurları nelerdir? Marathon[324] örneğinde bu, bir yandan o tarihte Yunanistan'ın durumunun ve toplumsal yapısının bazı özellikleridir; öte yandan, Perslerin çıkarları ve muhtemel politikasıdır. Bunlar şöyle belirtilebilir: O tarihte Yunanistan'ın dinsel durumunda aile kültleri dışında başlıca iki yapısal unsur vardı: (1) yönetimi sıradan devlet kurumuna benzeyen şehir kültleri, babadan oğla geçen profesyonel rahip sınıfının egemenliğine hiç benzemeyen bir durum; (2) özellikle Delphoi gibi ama polisin yapısının *dışında* kalan kehanet merkezlerindeki profesyonel unsur. Birinci unsur sekülerleşme doğrultusunda gelişmeye devam edecek miydi, yoksa dinsel güç dengesinin başka bir unsura kaydırılmasıyla bu eğilim etkisizleştirilip bastırılacak mıydı, önemli sorudur. Weber, Eduard Meyer'le birlikte, Pers zaferinin büyük ihtimalle bu ikinci söz edilen sonucu ortaya çıkardığını öne sürer. Başlıca sonuçlar şunlardır: (1) Polisin siyasi özerkliğini ve bunun yanı sıra "devlet diniyle" bağlantılı vatandaşlığın bütün gelişimini ortadan kaldırmış olmalıydı; (2) profesyonel din unsuru, ehlileştirme aracı olarak Pers rejiminin çok işine yaramış, dolayısıyla ikinci söz edilen ilk söz edilenin etkisini artırmak için her şeyi yapmış olmalıydı (Yahudiye'de böyle oldu).

Tarih sorusunun peşine daha çok düşülemiyor. Şimdiki konu mantıksal kanıt şeması için önemli olan genel yasaların ve unsurların ne anlama geldiği. Weber'in konuyu ele alış biçiminden ancak tek bir şey kesin olarak toparlanabilir: Bunlar *genel* kavramlar ya da kategorilerdir. Belli bir tarihsel

---

323 Sadece analojinin bunun dışında olduğu belirtilmelidir.

324 Weber, Marathon savaşına her şeyden önce belirleyici diye bakıyordu, çünkü savaş Atinalılara bir donanma oluşturup Salamis'e geri çekilmeleri için zaman tanıdı. Ancak buradaki asıl konu, Perslerin Yunanistan'da kalıcı bir siyasi denetim kuramamalarıdır.

bireyde ya da zamandaki öncelinde etkenin değiştirildiği ya da elendiği düşünüldüğünde, değişen ancak özgül olgular olabilir. Atfta bulunulanunsurlar bir anlamda genel kategoriler,söz konusu olguların özel içerik oluşturduğu formlar olmalıdır. Değişim, aynı formun bağlamlarından biri olmalıdır. Öyleyse, mantık terminolojisinde soru, tümel nedir ki söz konusu özgül olgular ondan tikeli oluşturur, sorusudur.

Yukarıda tartışılan ikiciliğin konuyla bağlantı yeri burasıdır. Tümelin somut durumun tikel olgularıyla ilişkisinde bir değil, iki genel kategori tipi bulunabilir. Weber, ikisinden hangisinin kast edildiğini ya da ikisinin birbirini beslediği ilişkileri belirtecek ayrımı yapamaz. Weber'in düşüncesinin içerimlerini açıklamak için burada onun analizinin ötesine geçmek gerekir.

İnsan kavramının birey insanla ilişkili olması gibi, tümelin bir tipi de nesneler sınıfının[325] tikelleriyle ilişkilidir. İnsan bir anlamda soyutlamadır. Ampirik olarak burada insan diye bir şey yoktur ama sadece tikel insanlar ve insan topluluğu vardır. Ama kavramda belli sayıda ölçüt, insanlarda bir araya getirilir, öyle ki tümünü bir tutabilmek açısından somut varlık, belli bir değişiklik sınırı içinde aynı özellikleri paylaşan diğer bütün somut varlıklarla ortak bir insan sınıfına yerleştirilebilir. Weber'in analizinde görüldüğü gibi, bu sınıfın niteliğinin genel kavramlarının, bu sınıfa giren somut varlıkların totaliyle ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu birtakım farklı yollar vardır. Sınıf, belli bir değişim yelpazesinde ortalama olarak formüle edilebilir, öyle ki yelpazeye giren tikellerin sınıfa ait olduğu söylenebilir. Dolayısıyla insan ortalama boyu ya da vücut ağırlığı gibi bir özelliğine atıfta bulunarak tanımlanabilir. Ya da ikincisi, insanın saç ya da ten rengine, kafatasının eniyle boyu arasındaki orana vb. değil, belli tip beyin yapısına, dik duruşuna, başparmağının kıvrılmasına ve benzerlerine atıfta bulunularak tanımlanması gibi, tikellere özgü özelliklere atıfta bulunularak sınıf tanımlanabilir. Sonuçta ideal bir tip olarak tanımı yapılabilir.

Weber'in kanıt şemasında, değişebilen etkenin tikel olgularının uyduğu tümelde başrolü oynayan unsurların, bu anlamda birer sınıf kavramı olduğundan kuşku duyulamaz. Yukarıda söz edilen diğerlerindense, ideal tipin formül haline getirildiği tarz,başlıca iki nedenle seçilir: Birinci neden, bunların bilimsel işlevi, eylemin normatif yönelimini anlamayla bağlantılıdır. Bu amaç doğrultusunda, söz konusu normun tamamıyla gerçekleştiği anlaşıldığında örneği ele almak uygundur; Weber'in sıkça belirttiği gibi

325 Mantıksal anlamda.

bu, somut örneğin normun gerçekleştiği durumdan ayrılmasında diğer etkenlerin rolünü belirlemenin en kolay yoludur. İkincisi, bu kavramların uygulanacağı somut tarihsel bireyler organik fenomenlerdir. Dolayısıyla bunların parçalarını ya da birimlerini birbirinden ayırmak her zaman böyle bir prosedürü içeren soyutlamayı beraberinde getirir. Sınıf kavramı somut fenomenleri yeterli tanımlayamadığından bunların her halükârda soyut olması gerektiği için, ideal tip kavramı diğer iki türden daha uygundur.

Çoğu kez Weber, ideal tipin doğru açıklamasının başlıca ölçütü olarak, onun belirgin özelliğini ortaya koymak için kullanılan özelliklerin birleşimi, öyle olmalıdır ki bir arada ele alındığında anlamlı olmalı, anlam taşımalıdır, kuralını koyar. Bunun ne anlama geldiği bellidir. Bunlar potansiyel somut bir varlığı, Weber'deki anlamıyla nesnel olarak mümkün bir varlığı, referans çerçevesi içinde yeterli tanımlamalıdır. Kuşkusuz, tiple bire bir örtüşen somut varlığın fiilen var olduğu kanıtlanabilmelidir, anlamında değil, somut bir varlığın bütün önemli parçalarını içerdiği anlamında.[326] Dolayısıyla, mekanikte kütlesi ve hızı olan ama mekânda yeri olmayan bir cismi tanımlamanın anlamı yoktur. Benzer şekilde, araçları ve amaçları olan ama araç-amaç ilişkisini yönetecek normu olmayan bir eylem sistemi anlamsızdır. Öyleyse bu bağlamda ideal tip varsayımsal somut bir varlık, gidişatın, sürecin ya da bunlardan birinin bir birimidir.Bazı özelliklerinin kurgusal basitleştirilmesi ve abartılmasıyla bir yapılandırma olduğu anlamında idealdir sadece. Weber'in sıklıkla verdiği örnekler "esnaf", "bürokrasi", "feodalizm", "kilise" ve "mezhep"tir.

Bu tür ideal tipin, terimin bu çalışmada kullanıldığı anlamda analitik unsur olması gerekmediği bellidir. Unsur, tümel ya da somut bir varlığın ya da gidişatın tanımlayıcı olgularının, bunların tikelleri olabildiği bir birleşimdir de. Ama tümel bir sınıf olması hiç gerekmez. Bu, öndeyi denebilen şey olabilir. Somut fenomenlerin genel özelliklerine ya da niteliklerine atıfta bulunabilir, bunların değerleri fenomenlerin tanımlayıcı olgularıdır. Dolayısıyla mekanikte kütle, bu anlamda bir unsurdur. Ancak somut benzeri, mekanik sistemin bir birimi değil, tikel bir cismin kütlesidir. İkisi de bir ölçüde böyledir, çünkü bunlar tikel değil, tümeldir. Ama içerdiği soyutlamanın iki kavramda da farklı bir tür olduğu bellidir. Kavramla örtüşen tikel somut bir varlıktır, George Washington *insandı*. Diğeriyle örtüşen tikelin somut varlık olması gerekmez ama böyle bir varlığın somut özelliği

326 Kullanılan referans çerçevesinin gerekliliklerinin tanımladığı gibi önemli.

ya da niteliği olabilir. Güneşin belli bir kütlesi *vardır* (güneş, *kütle* değildir). Ancak, ikinci söz edilen, birimin yeterli tanımı için gereken bütün olguları içeren tümelleri kapsadığında ikisi çakışır.

Somut varlık kendisiyle ilgili birtakım öndeyilere göre her zaman tanımlanabilir. Bunların neler ve ne kadar olduğunu, tanımlandığı referans çerçevesi belirleyecektir. Böyle bir referans çerçevesi için, her zaman bir grup genel özellik birlikte ele alındığında somut bir birimin ya da varlığın yeterli tanımını oluşturan değerler vardır. Dolayısıyla, klasik mekanikte bir parçacığı ya da cismi yeterli tanımlamak için kütlesini, hızını, mekândaki konumunu ve hareket yönünü belirtmek gerekir. Bunlardan birini ya da daha çoğunu atlamak tanımı belirsizleştirir.

Bu düşünceler, ideal tip tümelle analitik unsur tümel arasındaki bazı genel ilişkileri belirmeye imkân verir. Birincisi hakiki tümeldir, dolayısıyla, tikel örneklerin sonsuz çoğulluğuna uygulanabilir. Dolayısıyla, formül haline getirildiğinde, sınıfın tikellerinin tanımıyla ilgili unsurların bir dizi özgül değerini içeremez. Somut olguları kapsamaz.

Kapsadığı, (muhtemelen belli sınırlar içindeki değişiklik dâhil) bu değer unsurlarının bir dizi sabit ilişkisidir. Ancak bu ilişkiler devam ettirildiği ölçüde söz konusu tipin var olduğu ya da analiz edilen somut durumla ilişkili olduğu söylenebilir.

Bu, önceki açıklama tersine çevrilerek çok iyi ortaya koyulabilir. İktisatta rasyonelliğe, eylem sistemlerinin böyle bir genel özelliği diye bakılabilir. Bu, Weber'in gelenekçilik diye tanımladığı eylem tipinin özelliğidir. Aslında bu tip, temel bir öndeyi olarak iktisatta rasyonelliğin maksimizasyonunu içerir. Ama tek başına iktisatta rasyonelliğin maksimizasyonu Weber'in düşündüğü eylem tipinin yeterli tanımı değildir. Bu, sabit geleneksel yaşam standartıyla ilgili rasyonel bir iktisadi eylemdir, yani belli *bir* amaçla ilgili değildir, geleneksel sabitlik özelliğinin en yüksek düzeye çıkarıldığı bir amaçlar sistemiyle ilgilidir. Bu tipi tanımlayan bu özgül iki özelliğin *birleşimidir*. Ama bu koşul getirildiği sürece, amaçların somut içeriğinde ve durumların belli özelliklerinde olduğu gibi, somut örneklerde başka açılardan da geniş bir değişikliğe yer vardır. Silezyalı orakçılar örneği, bu tip eylemin mümkün olan birçok örneğinden sadece biridir. Aynı derecede bu tip, sabit geliri güvence altına almakla ilgilendikleri ölçüde,tüketim alışkanlıkları ve durumları çok farklı olan Amerikalı madencilere de uygulanabilir.

Yukarıda unsurların ideal tipte belli bir birleşimde birbirleriyle bağlantılı olduğu belirtildiğinde, söylemek istenen budur. Gelenekçilik[327] ancak, iktisadi rasyonellik maksimum düzeye çıkarıldığında aynı zamanda yaşama standardının sabitliği de maksimum düzeye çıkarılırsa var olur. Tipin formül haline getirilmesi için önem taşıyan analitik unsurların değerleri arasındaki ilişkiler, bunların ve diğer unsurların tikel değerleri ne olursa olsun her zaman aynıdır. İdeal tipin analizi bu sabit ilişkilerin katılığını kırmanın bir yolunu sağlamaz.[328]

Aslında, söz konusu ilişkilerin her zaman somut gerçeklikte var olduğu doğru olsaydı hiç karşı çıkılmazdı ama ille de böyle değildir. Marshall'ın daha önce tartıştığı faaliyetlere ayarlı gereksinimler örneğiyle karşılaştırıldığında bu, göz alıcı bir şekilde ortaya çıkıyordu. Orada iktisatta rasyonelliğin özelliği maksimum düzeye çıkarılır ama maksimizasyonu yaşam standardının, ihtiyaçların standardının sabitliğiyle birleştirilmez; buna karşılık, yaşam standardının giderek yükselmesiyle ilişkilendirilir. Dolayısıyla, Marshall'ın hür teşebbüsünün belirgin özelliği, iktisatta rasyonelliğin maksimizasyonunun yukarıda uzun uzadıya tartışılan faaliyetlerin maksimizasyonuyla birleştirildiği başka bir eylem tipi olur, bunun bir yönü giderek artan ihtiyaç skalasıdır.

İki tip eylemde de, iktisatta rasyonellik unsurunda hiç fark yoktur; tipler arasındaki fark, bu unsurun diğerleriyle, bu örneklerde nihai değer karmaşasının unsurlarıyla ilişki kurma şeklidir. Bu olgunun temel yöntem bilimsel önemi vardır. Weber'deki anlamıyla ideal tip dâhil, sınıf kavramının formül haline getirilmesi kaçınılmaz bir prosedürdür. Ama bilimsel analizin burada durması genellikle imkânsızdır. Bunu yapmak bir tip atomculukla sonuçlanır, her tip kavram kendi başına bir analiz birimi olur. Ama gerçekte bu birimler birbiriyle sistematik ilişkilidir. Bu doğrudur, çünkü bunlar çok daha sınırlı sayıda değerin özellikleri arasındaki ilişkilerin birleştirilmesiyle açıklanır, her özellik birtakım farklı tip kavramın öndeyisi olur.

Her şeyden çok, ilgili genel kavramların değerleri her zaman bir tip kavramı içerek şekilde tikel bir yolla birleştirilmez; bunlar, daha geniş bir

---

327 Weber'in bu terimi, çok daha geniş anlamda kullandığı belirtilmelidir. Bu konuda bir tartışma için sonraki bölüme bakın.

328 Kırıp kırmamak bilimselliğe uygun bir sorudur. Birleşim, unsurlarının bağımsız değişme imkânını göz ardı ederek, en iyisi, bir birim olarak ele alınırsa, tip kavramı unsur işlevi de gör*ebilir*. Öte yandan onu kırmak için de uygun olur.

yelpazede bağımsızca değişir. Bir örnekte bu kanıtlanmıştır. İktisatta rasyonelliğin maksimizasyonu, ihtiyaçların sabitliğine sıkı sıkıya bağlı değildir, ampirik açıdan kuşkusuz ihtiyaçların esnekliğine de değişik biçimlerde uyar. Analizde sadece tip kavramını kullanmak bağımsız değişikliğin bu imkânlarını karanlığa gömmektir.

Dahası, tip kavramını böyle kullanmak bilimsel iktisadın temel yöntem bilim kuralını çiğnemektir. Zira unsur analizinde bütün bu tipleri çok daha sınırlı sayıda unsur kavramından türetmek mümkünken, tip temelinde, konuyla ilgili unsurların değerleri arasındaki ilişkilerin mümkün olan her birleşimi için ayrı bir genel kavram olması gerekir.

Aslında aynı zamanda en azından örtük olarak daha genel bir teorik sistem geliştirmeden ideal tipleri sistematik sınıflandırmaya çözüm bulmak imkânsızdır. Zira sınıflandırmada tiplerin arasındaki ilişkiler ancak böyle genellenmiş bir sistemi kapsayan kategorilerin kullanılmasıyla belirtilebilir. Dolayısıyla iktisatta rasyonelliğin maksimizasyonunun bunlara özgü olması nedeniyle gelenekçilik ve hür teşebbüs, bazı nedenlerle aynı sınıfa girer.

Ama görüldüğü gibi, bu daha genellenmiş teorik sistemleştirme mümkün olan kavramsallaştırmanın farklı iki türünü içerir. Bu çalışmanın ağırlıklı olarak ilgilendiği tür, herhangi bir toplumsal eylem sistemine uygulanan yapısal kategorilerin genellenmiş sistemidir. Diğer tür, değişkenler sistemidir. Weber'deki anlamıyla ideal tipler bile kimi zaman değişken unsurlar olarak ele alınabilir, çünkü bunlar gerçek tümellerdir. Bu tartışmada ilgilenilen yapısal kategoriler için de aynısı geçerlidir. Ama unsurları bunların ikisiyle de bir tutmak gerekmez. Örneğin, Pareto'nun tortular kategorisi bunlarla bir değildir.

Weber'in terimi kullandığı gibi, ideal tip her zaman toplumsal sistemin genellenmiş bir birimi değildir. Ama çoğu zaman, genellenen yapı sistemimizin kategorilerinden herhangi birinden daha özgül ve somut bir nitelik taşır. Örneğin Weber, rasyonel birimin edimini büyük ihtimalle böyle bir birimin ediminden çok ideal tip olarak ele alabilirdi. Ama bu anlamda birimin edimi, ideal tip *olabilir*. Ancak bazı başka yapısal kategoriler için aynısı geçerli değildir. Bunlar, eylemin karmaşık sistemlerinde birimlerle unsurlarının ilişki tarzlarını tanımlar ve diğer yapısal unsurlardan ayrı ve bağımsız var oldukları düşünülemez bile. Bunlar somut sistemlerin yapısal yönleri denebilen şeyi oluşturur ve sistemin bunlara bağımlı özellikleri ortaya çıkan özelliklerdir. Yeterli bir birim, yeterli tanımından yoksun öndeyinin tümeli olan unsurla birlikte bunların, nesnel olarak mümkün

varlıklar sınıfıyla örtüştüğü düşünülmez. İçsel araç-amaç zincirinin iktisadi sektörü böyle bir yapısal yöndür.

Tartışmanın bu evresini bitirmeden önce, bunun zorunlu kıldığı daha genel analitik kavramların değerleri arasında ilişkilerin sıkıca birleşmesiyle, bu kavramların yerine ideal tip kavramlarını kullanmanın, ampirik yorumun başlıca önyargı kaynaklarından biri olduğu belirtilebilir. Dikkat çeken iki örnekten söz edilebilir. Birincisi, Marshall iktisatta rasyonelliğin artışına insan eyleminin özündeki eğilim yorumunu getirirken haklıydı.Ama bu eğilimin hür teşebbüs sonucunu doğurması gerekmediğini göremedi; örneğin, Hindistan'daki kast sistemine kesinlikle aykırı değildir bu. İkinci söz edilen, iktisadi tahmin yelpazesinde belirtilen düşünceler kapsamında hür teşebbüsten farklı olabilir ama tipik bireyin, iktisatta rasyonellik normunun kendisine hiç uygulanmaması kapsamında bu norma ulaşma derecesinin farklı olması gerekmez.[329] Marshall'ın yaptığı, iktisatta rasyonelliğin değerini, niteliğin ilerici gelişmesi olarak özetlediği bütün diğer unsurlar karmaşasıyla ilişkilendirmektir. Bu, Marshall'ın hür teşebbüsle sonuçlanan çizgisel evrimciliğinin mantıklı en son temelidir ve onun ikinci söz edilenin kaçınılmazlığı görüşünden sorumludur. Sonuç, türünün en mükemmeli bir ampirik hatadır.

Profesör Robbins'in[330] görüşlerinin uygun bir örnek oluşturduğu başka bir iktisat okulunun teorisinde biraz daha farklı bir durum vardır. Orada açıklanan amaç, soyut bir iktisat bilimini yapılandırmaktır. Ama bunları sadece reddederek iktisat teorisinde formül haline getirilen unsurların eylem sisteminin diğer unsurlarıyla ilişkileri sorusundan kaçmak mümkün değildir. Bu ilişkileri tamamıyla görmezlikten gelmek, bunların iktisatla rastlantısal ilişkili olduğu örtük varsayımıyla eşanlamlıdır. Nihai amaçlara atıfta bulunarak bu sonuç, Profesör Robbins'i doğrudan faydacı bir konuma getirir. Düzen sorununa Hobbesçu anlamda bakılmadığı için, burada ilgilerin doğal özdeşliğiyle ilgili başka bir örtük varsayım devreye girer. Sonuç, Profesör Robins'in başka çalışmalarında dikkati çeken bir şekilde ortaya çıkan büyük bir laissez-faire önyargısıdır.[331]

---

329 Örneğin, Batılılar için meslek seçimi bu kapsamdadır. Hindistan'da kastlarda meslek babadan oğula kaldığından, ister istemez kapsama alınmaz. Şu andaki anlamında değilse de, bir anlamda bu, Batılılara iktisatta daha fazla rasyonellik dayandırma nedenidir.

330 L. ROBBINS, *a.g.e.*, Ayrıca bkz. Talcott Parsons, "Some Reflections on 'The Nature and Significance of Economics'", *Quarterly Journal of Economics*, Mayıs 1934.

331 *Karş.* L. ROBBINS, *The Great Deppression.* Buradaki tezde çöküşün bütün nedeninin rekabet sisteminin çalışmasına dıştan keyfi müdahale edilmesi olduğu öne sürülür.

Özetlersek; kanıt şemasının elenmesini ya da değiştirilmesini istediği etken her zaman somut tarihsel bireyleri tanımlayan bir dizi somut olgudur. Somut tarihsel bireyin farklı somut unsurlara ayrıştırabildiği düşünülür, öyle ki bu unsurlardan birinin değerinin diğerlerinden bağımsız olarak değiştiğini düşünmek mümkündür.

Ama bu prosedürün nedensel ilişkiyi kanıtlamanın yolunu göstermesi için bu olguları genel kavramlar altında toplamak mümkün olmalıdır. İşte, güçlük burada baş gösterir. Bu genel unsurların hepsi tek bir tür değildir; üç tür mümkündür. Weber'in ideal tipi bu türlerden birine girer: Bu, söz konusu tarihsel bireyin varsayımsal somut bir birimi ya da parçasıdır, bunun genel özelliklerinin birleşimi diğer somut tarihsel bireylerin sayısız çoğulluğuyla paylaşılır.

Her sınıf kavramı gibi bu da soyutlamadır, çünkü mantık açısından tikel değil, tümeldir. Ortak özelliklerin ortalaması ya da paketi değil, ideal tip olduğu için de soyuttur. Diğer kavram türleri daha genellenmiş analitik düzlemdedir. Bunların birim olması gerekmez. Örtüşen tikeller ayrı bir somut varlık olarak tanımlanabilir ama böyle bir ya da daha çok varlığın tek bir özelliğinin öndeyisiyle de sınırlanabilir ya da sistemin yapısal yönüyle tanımlanabilir. Bu kavramlar tümel oldukları anlamında da soyuttur ama ideal tiple aynı anlamda değil.

İdeal tiplerle örtüşen tikeller dâhil bütün somut fenomenler, ancak analitik unsurların değerlerinin özgül birleşimine göre tanımlanabilir. İdeal tip tümel olarak özgül değerlerin birleşimini içermez ama analitik unsurların değerleri arasında bir dizi sabit ilişkiyi içerir. Yine de bu unsurlar, tiplerin tanımının olanak verdiği yelpazenin dışında çoğunlukla birbirinden bağımsız değişkenlerdir. Dolayısıyla genel kavramsallaştırmayı ideal tiplerle sınırlamak, yöntem bilimde atomculukla sonuçlanabilen bir katılık unsurunu ortaya çıkarır. Bu tipler maddeleştirildiği ölçüde sonuç ya "mozaik" tarih teorisi ya da evrimci katı şemadır.[332] Bu temelde iki içerime karşı tek savunma, tip kavramlarının kurgusal niteliğinde ısrar etmektir.[333]

Etkenlerin altında toplanacağı genel yasaların anlamı farklı örneklerde farklı olabilir. İdeal tipunsurlarının birer birim olarak belli koşullarda tipik davranış biçimleri olduğu sanılabilir. Bu durumda söz konusu yasalar bu

---

332 Ancak Weber rasyonelleştirme sürecinde mevcut evrimci bir unsurla ilk söz edilen alternatife olumlu bakar.

333 Aynı derecede ciddi güçlüklere yol açtığı için bunun gerçekte yardımı olmaz.

davranış biçimlerinin genellenmesidir. Önceki tartışmadaki[334] anlamıyla bunlar, ancak ideal tip kavramanın özündeki kurgusal soyutlama unsurunun nitelediği "ampirik genellemelerdir". Bunlar, edimsel açıdan olup bitenlerin genel ifadeleri değildir, olup biteceklerin ideal tipe tamamıyla uygun edimsel olgular olduğunun ifadeleridir. Dolayısıyla, Weber'in aktardığı bir örnekte Gresham Yasası insanların farklı değerde iki para unsuruyla ilgili somut davranışlarının genellemesidir.[335] Bu örnekte olayların edimsel akışının genellikle yasaya çok uygun olmasıiktisadi rasyonelliğin ampirik öneminin kanıtıdır. Çünkü yasa, bunun maksimizasyon varsayımına dayanarak formül haline getirilir.

Öte yandan, analitik yasa iki ya da daha çok analitik unsurun değerleri arasında tek tip bir ilişki biçimini belirtir. Dolayısıyla, muhtemelen bu bir ideal tip yelpazesinin dışında uygulanacaktır.[336] Aynı zamanda biraz önce tartışılan ideal tip birimlerinin davranışını genellemeye genellikle bir analitik yasaya değil, ancak birçoğuna birlikte başvurarak ulaşılabilir.

Bu ifadenin başlıca istisnası ideal deney koşulları adı verilenin bulunduğu yerdir. Söz konusu somut fenomenlerde belli bir değişiklik, o sırada açıkça gözden geçirilen bir unsurun ya da unsur grubunun değerindeki değişikliğe atfedilebildiğinde bu koşullar vardır. Ancak bu, somut ilişkisi olan diğer hepsinin değerleri, incelenen süreç boyunca sabit olarak ele alındığında ya da değerleri belli bir yelpaze sınırının içinde kaldığında doğrudur. Dolayısıyla, düşen cisimler yasası havanın direnci ya da sürtünmesi sürekli sıfırken koşulsuz geçerlidir.

Yukarıda anılan tartışmanın aydınlatmaya çalıştığı temel ayrımların doğa bilimleriyle toplumsal bilimler arasındaki ayrımla ilgisi yoktur. Daha önce öne sürüldüğü gibi, bu ayrımlar genellikle iki bilim grubunun hiç farklılaşmadığı ampirik bilimin kuralcı mantığına girer.Weber'in genel teori ve genel teorinin uygulanması için bunların ayrımlarını ve sonuçlarını açıklığa kavuşturamamasının büyük ölçüde nedeni, anlaşılan, iki grubun arasına çizmeye çalıştığı yöntem bilim çizgisinin katılığıdır. Doğa bilimlerinde genelleme teorisi şu andaki anlamında geçmişte çok geliştirilmiştir, yaptığı katı ayrım Weber'in bu alandaki yöntem bilimsel kazanımlarını en mümkün şekilde kullanmasını önlüyordu. Bu açıdan Pareto, Weber'den açıkça üstündü.

---

334 Yk. bkz. s. 59-60

335 "Aşırı değerlendirilmiş para tedavülden kalkacaktır."

336 Her ne zaman unsurlar tiplerle özdeş değilse.

Bu temel *mantığa* göre, fizik bilimleriyle toplumsal bilimler arasında hiç fark yoktur. Bu çalışmayla ilgili göründüğü kadarıyla bunlar sadece üç açıdan farklıdır, hiçbiri mantıksal değildir, hepsi tözeldir. (1) Hem yapısal hem değişken unsurların özgül nitelikleri birbirinden farklıdır, dolayısıyla yasalar da farklıdır. Edimin kütlesi olduğundan söz etmek, yıldızın rasyonelliğinden söz etmek kadar anlamsızdır. Aslında, analitik anlamda teorik sistem birbiriyle ilişkili unsurlardan oluşan böyle bir bütünü içerdiğinde, başka bir diziye dayanarak ilişkileriyle ifade edilemeyen, örtüştüğü genellenmiş yapının somut sistemine atıfta bulunan bir birim olarak tanımlanabilir. (2) Uygulamada bunlar, ampirik kanıtın niteliğinde farklılık gösterir. Öznel bakış açısı, birinin kanıt kaynağının diğerinin kanıt kaynağı olmadığı yönündedir. Bu, bir dizi tanımlanabilir işleme imkân verir. (3) Bunlar, ele almaları gereken somut tarihsel bireylerin organikliği derecesinde farklılık gösterir.[337] Ancak bu bile içsel farktan çok, bilginin somut amacıyla ilgili bir yeterlilik meselesidir.[338]

Somut, hatta varsayımsal somut bir edim ya da eylem karmaşası eylemin *bütün* unsurlarını içerebilir.[339] Yukarıda belirtildiği gibi, analitik bilimlerin tarih bilimlerini geçmesinin nedeni budur. Ama bir nokta daha vurgulanmalıdır. Somut edim tipi eylemin bütün unsurlarını içerebilir ama değer ilişkilerinin özgül birleşiminde. Ama tam da bu unsurların değerlerinin birbirinden bağımsız değişebildiği ölçüde -ve onları birer unsur olarak ayırt etmenin başka nedeni yoktur- tipin içerdiği belli birleşim bu bağımsız değişimi önler.

Katılığın üstesinden gelmenin, ideal tip teorisinin "bağlarını" kapsayan anahtarı, bir yandan her somut edimin eylemin birçok unsurunu içerdiği, öte yandan bunların birbirinden bağımsızca diğerini değiştirebildiği ifadesinde verilir. Bu bağlamda değişimin özgül bir anlamı vardır. Tarihsel bireyler sınıfının mümkün olan her tipinin (ya da bunların somut diye düşünebilen tipinin parçalarının)[340] yasalara göre farklı birleşimlerinin aynı analitik ve yapısal unsurların örneğini oluşturduğu düşünülünceye kadar tam bir bilimsel teoriye ulaşılmaz. Bağımsız değişme burada bir unsurun

---

337 Yani somut tip unsurları, temel özelliklerini bozmadan bağlamlarından ayırma imkânında. *Karş.* Aristototeles, canlı bir bedenden ayrılan el ancak kuşkulu anlamda bir eldir.

338 Bkz. Son bölüm.

339 Temel özelliklerle ortaya çıkan özellikler arasındaki ayrımla sınırlanır. Birimin edimi ancak ilk söz edileni içerir. Bkz. Böl. XIX, s. 776

340 Profesyonel rahipliğin Yunan toplumunun bir unsuru olduğu anlamında.

değerinin, diğerlerinin değerleri aynı şekilde ve orantılı olarak değişmezken, değişebilmesi demektir.[341] Öyleyse iki düzlemde de genellenen bir teori oluşturmanın tek yolu, gözlemlenebilen özellikleri açısından farklı olan eylemleri ve eylem karmaşalarını karşılaştırmalı incelemektir. Yeterince uzun ve emek isteyen böyle bir karşılaştırma sürecinde bazı açılardan benzeyen, bazı açılardan farklı örnekleri ele alarak değişen unsurları açıklamak mümkündür. Gelenekselliğe karşıt eylemlerde aracın amaca rasyonel tahsis edilmesinin iki örneğe de*özgü* bir özellik olduğu, oysa amaçların özgül niteliğinin bu özelliği taşımadığı bellidir. Böyle bir unsur bir kez açıklandı mı, diğerleriyle mümkün olan değişik birleşimlerde işlerliğinin somut sonuçlarını yapılandırmak mümkündür.

Açıklamanın Yeterliliği

Yapılandırmaya bu atıfla, tartışmada, Weber'in ampirik genellemenin analitik yasayla ilişkisine dayanan "yeterli açıklamasını" ele almaya geri dönülür. Tez (1) yeterli açıklama elde etme amacıyla ampirik genellemeden analitik yasaya geçmek için gereken düzeyin belli bir ampirik sorunla ilgili ve (2) gerekirse, genellenen sistemin hem analitik hem yapısal unsurlarının tanımını elde etme sürecinde Weber'in ideal tiplerini "ampirik soyutlamanın" gerekli bir evre[342] olduğu yönünde genişletilebilir.

Yukarıda verilen örneğe dönersek: Bir ev kadını patatesi sadece on beş dakika kaynattıktan sonra kocasına servis eder. Kocası patatesin sert olduğunu belirtir, "yeterince pişmemiş" diye ekler. Bu, amaca yönelik, mükemmelce yeterli bir neden isnadıdır. Koca, damak tadı açısından patatesin sadece göreli sertliği ya da yumuşaklığıyla ilgilenir. Patatesin yumuşaması için kırk beş dakika kadar kaynaması gerektiği "genellikle bilinir". Bu amaç doğrultusunda konu, kaynama sürecinde patateste meydana gelen kimyasal değişiklikler karmaşasının ya da bunların izlediği yasaların açıklamasını bilmek değildir. Açıklamayı geçerli ve yeterli bir duruma getirmek için yasa çok yeterlidir. Açıklamayı doğrulayabilir. Aynı şekilde, eylem alanında, Cambrigde Harvard Meydanı'ndan Boston Güney İstasyonu'na gitmenin en kısa yolunu soran birine, bu yolun metroya binmek olduğu söylenebi-

---

341 Sistemdeki değişkenlerin birbiriyle işlevsel ilişkisi vardır. Dolayısıyla, birinin değişmesinin diğerlerini etkileyeceğini sistemin yasaları tanımlamaktadır. Ama bunlar birbirine öylesine "bağlı" değildir. Hem bağımsız hem de birbirine bağımlıdırlar.

342 Konunun yukarıdaki anlamda önemli ölçüde organik olduğu yerde.

lir. Bu ifadenin her unsuru, (Boston'lıların) gündelik deneyimleriyle ilgili, genellikle bilinen yasalarla doğrulanabilir. Aslında her rasyonel eylem bu genel yasalar olmadan düşünülemezdi. Dahası bunlar, bilimsel yasalarla harfi harfine karşılaştırılabilir, aslında *kullanıldıkları amaçlar doğrultusunda* tamamıyla yeterli bilimsel yasalardır.

Termodinamiğin ikinci yasasına göre, sağduyunun bu kutbundan ölçeğin diğer ucundaki bu kavramlara aşamalı bir geçiş vardır. Geçiş, (1) yeterli açıklama yargısına varırken hesaba katılması gereken verilerin giderek artan karmaşası, (2) böyle bir yargıya varırken dâhil edilen varsayımsal yapılandırmaların ne ölçüde sağduyuyu aştığı, genelde neyin bilindiği ve unsurların teknik formülasyonlarına oldukça dâhil edilen ihtimal yargılarının ne olduğu ve bazı olguların mantıklı sonuçlarının dâhil edildiği, dikkatli bir tümdengelim meselesidir. Somut ihtimal yargılarına varırken, bir sorunun unsurlarının, somut kesinlik elde etmenin imkânsız duruma gelecek kadar çok olduğu yerde hedefe kısa sürede ulaşılır.

Sorunların karmaşası böyle artarken kavram yardımı açıkça gerekir. Birincisi, mümkün olan verilerin sayısı o kadar çok, bunların uygunluğu sorunu o kadar güçtür ki tasarlayarak bir tarihsel birey yapılandırmak gerekir, açıklanacak şey oolur. İkincisi, onu tanımlarken parçalarını, tikel bir örnek dışında uygulanabilirlik yelpazesinin tip kavramlarına atfedebilmeliyiz. Dolayısıyla Weber, modern kapitalizmi tanımlarken bürokrasi kavramını kullanır. Son olarak, nesnel olabilirlik yargılarımızda bu unsurların tipik gelişim çizgilerini açıklamaya çalışmalıyız. Weber'in çalışmasında ideal tip yapılandırmasının bu üç türünün hepsi ön plana çıkar, bu tamamıyla uygun ve gereklidir.

Ama hepsi bu kadar olamaz. Bu kadar olursa, bütün açıklayıcı kavramlar ampirik açıdan doğru olmadığı için, talihsiz sonuç bu kavramların sadece birer kurgusal olduğunu savunmaktır, bu da hiçbir şey açıklamaz. Bu durumda, bu kuşkuculuk ve bunun edimsel durumun hakkını verememesi karşısında, somut toplumun "mozaik" teorisi sonucuyla birlikte tepki, yani maddi varlık atfetme gelir. Bunun nedeni, ideal tipte eylemin unsurlarını özgül birleşimler halinde birbirine bağlayan "bağların" katılığıdır. Bu durumda tarih, ideal tiplerin birer *birim* olarak ayak direme süreci olur. İdeal tipin yararlı bir kurgusal olacağına, uzun bir süreçte sürekli somut bir unsur olarak var olduğu savunulur. Mozaiğin katılığını kuşkuculuğa başvurmaksızın kırmanın tek yolu, ideal tipte tikel unsur birleşimlerini kıran ama bu birleşimlerde, birbiriyle sürekli ilişki tarzında sıradan unsurların tezahürünü görerek, daha esnek ama aynı zamanda daha gerçekçi bir temele bilgi aktaran genellenmiş teoridir.

Weber'in gerçekte kendini ideal tip teorisiyle sınırlamadığı daha önce belirtildi. Aslında Weber, tiplerini birbiriyle tamamıyla bağlantısız bırakmadan yapamazdı. İdeal tiplerinin sistematik sınıflandırmasını yapılandırmak için çalışmasının başlıca teorik yönünü oluşturan çabası, genellenen analitik teorinin içerimiyle onu gerçekten meşgul ediyordu. Weber'in toplum bilim teorisi, ne biri ne de öbürüdür ama ikisinin karışımıdır.

Bu karışımın nedenleri net olmalıdır. Weber için yöntem bilim açısından genel kavramlar tortu kategorisiydi. Çünkü Weber'in polemiğe eğilimliliği, bunların rolünü tamamıyla yadsıyacak olanlara karşıydı. Mümkün olan genel kavramların başlıca üç kategorisi vardır: Varsayımsal somut tipler, genellenmiş yapısal kategoriler ve değişken unsurlar.[343] İlki ya eylem ya da ilişki tipleri olabilir. Weber'in *Historismus*'u, kültürlerin ve kültür fenomenlerinin bireyselliğine dair güçlü duygusu[344] göz önüne alınırsa, ilişkilere yoğunlaşması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla sistematik teorinin gövdesi, çalışmasının en dikkat çeken yanı, toplumsal ilişkinin mümkün olan tiplerini sınıflandırmaktır. Muhtemelen bu, literatürdeki en mükemmel ve sistematik çalışma, somut araştırma için vazgeçilmez bir yardımdır. Ama bu çalışmanın asıl ilgi alanı bu değildir, büyük bölümü bununla örtük bir şekilde birbirine geçmiş ve bekleneceği gibi büyük ölçüde bunun mantık temellerini oluşturan eylem sistemlerinin genel açıklamasıdır.

Genel teorinin mantıksal yapısıyla ilgili bu tartışma bazı güç sorunları içermektedir. Bu sorunların hepsinin açıklığa kavuşturulduğu- kesinlikle- iddia edilmemektedir. Bu çalışmada da bunları daha ileri götürmeye çalışmak bile önerilmemektedir. Bunun gerekçesi çalışmanın genel başlangıç noktasında yer alır. Baştan sona kadar prosedür, teknik bilginin iyi bilinen ve açıkça formül haline getirilebilen "adalarından" -hepsinden çok da bilim anlayışının eylemin rasyonelliğiyle ilgisinden- bilinmeyene doğru yavaş yavaş temkinli ilerleme prosedürü olmuştur. Yol gösteren iki ilke vardı: Çözülmemiş yöntem bilim sorunlarının çözülmesi çalışma için önem taşımayı vaat ediyorsa (metafizik olduklarını bahane ederek) bunları göze almayı asla reddetmemek ve gerektiğinden fazla ileri gitmemek. Bu çalışmanın başlıca konusunu oluşturan eylemin yapısal unsurları şemasının, *ancak* genellenmiş sistem teorisinin bir yönü olarak düşünüldüğü zaman,

---

343 Özgül bağlamda üst üste binebilen.

344 Örneğin, tarihi dikkate almayan klasik iktisatçılardan farklı olarak. Bu, somut bireyselliğin çok ön plana çıktığı işlevden çok, yapısal yönde bulunduğu için Weber bunu yapar.

mantıklı bir anlama geldiği sonucundan kaçınılamaz. Dolayısıyla, ampirik nedensel açıklamayla ve aynı bağlamda konuyla ilgili başka teorik kavramlarla sürdürdüğü ilişkiyi belirlemek için, genel teorinin yöntem bilimdeki statüsünü yeterince incelemek gerekmiştir. Şu andaki amaçlar doğrultusunda bundan daha ileriye gitmek gerekli değildir. Gelgelelim, Weber'in eylem sistemlerinin yapısı şemasının ana hatlarına geçmeden önce, yanlış anlamaları önlemek ve analizin bazı doğrultularına işaret etmek için birkaç özel noktayı belirtmek yararlıdır.

Birincisi, tartışma neden isnadı şemasına dönebilir. Bu şemanın zorunlu talepleri arasında şunların aktarıldığı hatırlanacaktır: (1) tarihsel bireyin, her biri genel yasanın altında toplanabilecek unsurlarının analizi ve (2) bu yasalara dair bilgi. Yukarıda anılan analizin sonucu, kavramlar unsurunun ve yasanın, fark edilmesi gereken farklı şeyleri gerçekten gizlediğini kabul etmeye zorlamaktır. Bir yandan -bürokrasi, rahiplik, esnaflık vb gibi- tip-birimler vardır. Öte yandan eylemin rasyonelliği gibi genellenmiş teorik kategoriler vardır. Buna bağlı olarak yasalar, bu somut tip unsurların bazı belli koşullarda muhtemel davranışına dair yargılar olan ampirik genellemeler ya da analitik unsurların tikel değerlerinden bağımsız olarak, bu değerlerin karşılıklı ilişkilerinin genel tarzlarını ifade eden analitik yasalar olabilir.

Neden isnadıyla ilgili yeterli yargıların sadece somut tip-birimlere ve ampirik genellemelere varması pekâlâ mümkündür. En sağduyulu yargılardaki gibi, önemli soru, tip-birimin ilgili koşullarda davranışına dair ampirik bilgimizin söz konusu bilimsel bilgi için yeterli olup olmadığıdır. Bu sadece gündelik yaşamda değil, tarih isnat edilen örneklerin büyük çoğunda böyledir. Ancak örnekler giderek karmaşık bir duruma gelirken, bu tiplerin -ideal tipler olarak- çok daha net ve mükemmel açıklamalarına başvurmak ve gelişim çizgilerini daha net yapılandırmak gerekir. Sonuçta, bu tek başına yeterlilik gereksinmelerini karşılamadığında daha genellenmiş kavramlara ve yasalara başvurmak gerekir. Ancak bu, başka tür kavramdan vazgeçmek zorunda bırakmaz. Bunlar sıklıkla,genellenmiş teorik sistemlerle somut gerçekliğin arasındaki eklemlenme noktalarını açık ve isabetli formülleştirmek için gerekli hazırlık önlemleridir. Ancak, doğal olarak analitik teori de genel ampirik kavramları formülleştirmenin en önemli sınayıcısı işlevini görür. Somut neden isnadı için, analitik açıdan düzeltilen bu ampirik kavramlar yeniden kullanılmalıdır.

Weber'in önemli başka bir yöntem bilim kavramının rolü, neden isnadında yeterlilik sorusuyla yakından ilişkilidir, kısaca söz edilmesi gere-

kenbu kavram ihtimaldir (*Şans*). Protestan etiğinin modern kapitalizmle ilişkisindeki gibi, neden isnadıyla ilgili çok karmaşık bir yargıya varmak gerektiği zaman,söz konusu tarihsel birey daha çok sayıda tip-birime analiz edilmelidir.[345] Bunların her biri, ilgili koşullarla gelişim çizgisine göre ihtimal yargılarına tabi olmalıdır. Bu yargılar yapılandırmaya dayanır. Dolayısıyla unsurların totalliğinden hiç söz etmesek de, her unsurun yapılandırılması durumunda, nesnel olarak mümkün varsayımsal somut durumun öngörülebilirliği, doğal olarak hataya eğilimlidir.[346] Dolayısıyla nesnel ampirik kesinlik, söz konusu değildir; yargı ancak ihtimale dair yargı olabilir. Belli bir tarihsel bireyi etkilemiş olabilen nedensellikle bağlantılı tip-birimlerin büyük çoğu, belli bir tez için elverişli olduğu zaman, Weber bu anlamda yeterlilikten söz eder. Durum bu olduğunda, elverişsiz birkaçına bu anlamda beklenmedik[347] diye bakılarak göz ardı edilebilir.

Böylece, modern kapitalizmin durumunda, Protestan etiğiyle kapitalizmin ruhu arasında, ikinci söz edilenle diğer din etiklerinin olumsuz ilişkileri kadar olumlu ilişkiler de kuruldu. Gelişirken, ara evrelerin kanıtlarının desteklediği Protestan etiğinin etkisinin yapılanması, gözlemlenen olgularla örtüşür. Sonra nesnel ihtimal kategorisinin uygulanması gelir. Weber bunu tipik bir örnekte ağırlıklı olarak analojilerin yardımıyla yapar.[348] Durumlar var olmadığı yerde analiz edilerek Protestan etiği etkeninden vazgeçilir.[349] Bu, geri kalan etkenler kümesinin (maddi etkenler) söz konusu tarihsel birey (modern Batı kapitalizmi) için analojik örneklerde, özellikle Çin ve Hindistan'da, Batı'dakinden genellikle daha az elverişli ol-

---

345 Bürokrasi, rasyonel yasa, devlet, bilim vb.

346 Kuşkusuz olumlu yapılandırma (total somut durumun yapılandırılması) her zaman kesinlikle gerekmez. Söz konusu unsurun değişmesinin yarattığı *farkın* olumsuz yapılandırılması, sıklıkla yeterlidir. Bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 286; von Scheltung, *a.g.e.*, s. 267.

347 *Zufällig*. Bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 286; von Schelting, *a.g.e.*, s. 312 vdd. Weber'in bu açıklaması analitik teorisinin hatalı gelişmesinin yol açtığı sıkıntıyı açıkça gösterir. Bu, bütün unsurların eşit nedensel değerinin böyle açıklandığı varsayımına dayanır. Önemli bir olumlu ölçütün yokluğunda bu, başka bir varsayımdan daha güvenilirdir. Ama doyurucu değildir. Böyle olumlu ölçütler aslında analitik teoriden türetilmiş olabilir. Bu durumda iktisat teorisi kuşkusuz, iktisadi düzenin işlev görmesi için, bu koşullarda merkez bankacılığı politikasını belirleyenlerin kararlarının tamamıyla yerel işlemler yapan bir grup iş adamının kararından daha önemli olduğunu söyler. Weber'deki anlamda ikisi de unsurdur.

348 Dr. von Schelting listesinde sayı 10. *a.g.e.*, s. 262.

349 Yani dinin iktisadi etiğinin tip-biçiminin farklı bir olgusal unsurunun bulunduğu yerde.

mayacağı ihtimaline dayanan bir yargıyı içerir. Weber'in, bunun belirgin bir şekilde daha az elverişli olmadığına dair ihtimal yargısı, Protestan etiğine önemli bir rol biçtiği tarihsel isnadını doğrular.

Burada "ihtimal" ancak tamamıyla kesin ampirik bilgi elde edemediğimizin ifadesi anlamına gelir. Bir etkenin "beklenmedik" olması, matematik teorisinde ihtimal anlamına gelen mutlak şansla karıştırılmamalıdır.[350] Bu, tamamıyla eldeki somut sorunla ilgilidir.

Weber bu ihtimal kavramını[351] tip kavramlarının tanımlarına taşır. Bu durumda, *Ekonomi ve Toplum*'da bunların çoğunu "... ihtimalinin bulunduğu çerçevede bir toplumsal ilişki" diye tanımlar. Belli bir soyutlukla tanımlanmış bir davranış ya da ilişki normu yapıştırılacaktır. Zira bir yandan bu, varsayımsal somut bir birimi ya da parçayı belirttiği anlamında tanımlayıcıdır; öte yandan bu birim, teorik saflığında gerçekten var olmadığı için soyut ya da gerçek dışıdır. Bununla olguların arasındaki boşluğun üzerine ihtimal kavramı köprü kurar. Böyle kavramlarda her zaman ampirik açıdan kesinlik bulunmadığı için bu bir tedbirdir ve Weber'i maddeleştirme tehlikesinden korur. Öte yandan, analitik kavramların kuralcı teorik açıklanmalarında bu niteliği gerektirmediği; bu kavramların aynı anlamda birer kurgusal olmadığı belirtilmelidir.

Bu noktada yukarıda anılan analizin, Weber'in kapitalizmi ele alma biçimine uygulanmasıyla ilgili birkaç söz söylenmelidir. Weber'in genellediği teorik sistemin rolünü açıkça fark edememesinden, ele alma biçimindeki belli bir atomculuk sorumludur. Bunun gün gibi ortada olduğu en önemli nokta, bir yandan rasyonel burjuva kapitalizmiyle öte yandan maceracı kapitalizm arasında yaptığı *somut* tip-birimler ayırımının katılığıdır. Kuşkusuz Weber'in ayrımı, tamamıyla sağlıklı bir içgörünün ve hepsinden önemlisi, Weber'e yapılan en Anglo-Amerikan eleştirilerde[352] ikinci söz edilenin tamamıyla maddeleştirilmesinin aksine, gündeme getirdiği sorunların anlaşılmasına büyük yarar sağlamasının sonucudur.

Yine de somut bir olgu olarak ikislnin, Weber'in kabul ettiği kavramsal şemadan daha yakın kaynaştığı neredeyse kesindir. Kapitalizmin somut

---

350 *Wissenschaftslehre*, s. 204.

351 Bana öyle geliyor ki Profesör Abel (*Systematic Sociology in Germany*, Böl. IV) bu ihtimal kavramına Weber'in sosyal bilimler yöntem bilimine *başlıca* katkısı diye bakarak kavramın önemini belirgin bir şekilde abartır. Böylece Weber'in görüşünü pozitivizm yönüne çarpıtır, bariz biçimde bu bir yanlış yönlendirmedir ve Weber'in kavramlarının kurgusal niteliğini vurgular.

352 *Karş.* Robertson'ın iktisadi bireycilik.

tipleri yerine, somut kapitalist faaliyetlerde eylemin farklı unsurlarının göreli değerlerine göre ayırım yapılsaydı bu kaynaşma daha iyi açıklanabilirdi. Bu durumda maceracıların kapitalizminde *Zweckrationalität* unsurunun değeri tarafsız ahlaki yükümlülüğe göre yüksektir[353], oysa genellikle rasyonel burjuva kapitalizminde tersi doğrudur. Asıl konu, modern kapitalizmin iki değil, bir sosyo-iktisat sisteminin bulunmasıdır. Ne yazık ki sorunu burada tartışmak imkânsızdır. Ancak bu eleştirinin Weber'in teorisinin ana ampirik tezine, gayrişahsî görevin ahlaki yükümlülüğü anlamında tarafsız çileciliğin modern iktisadi düzende rolüne değinmediği yine vurgulanmalıdır.

Aslında, aynı düşünceler Profesör Sorokin'in, Weber'in genel din toplum bilimine getirdiği yöntem bilim eleştirisi için belli bir gerekçe unsuru ortaya koyar. Özü şudur[354]: Dinin iktisat etiği (ideal tip formülasyonunda) somut bir fenomendir. Bunun doğuşunda din etkeni ancak birçok ihtimalden biridir. Örneğin, iktisadi etkiler de olacaktır. Dolayısıyla iktisat etiğinin somut iktisadi yaşama etkileri, dinin özel ürünü değildir. Profesör Sorokin buradan, "Weber'in analizi *Wirtschaftsethik*'in oluşmasında din etkeninin ve buna bağlı olarak, iktisat fenomenleri alanında ikinci söz edilenin şartlandırıcı etkilerinin payının ne olduğunu, deneme amaçlı bile olsa göstermez. Bu durumda, Weber'in çalışmasından sonra dinsel etkenin etki derecesi konusunda eskisi kadar cahiliz" sonucuna varır.[355]

Yöntem bilim konusunun özü doğrudur (Weber'in tamamıyla kabul ettiği gibi). Ancak bu, sonuçların doğru olduğunu göstermez. Birincisi, Weber somut tip-birimler yoluyla analiz düzeyinde kuşkusuz büyük iş başardı.[356] Weber'in, somut iktisadi yaşamda dinden beklenebilecek mantıklı etkinin türü sorusunu son derece aydınlığa kavuşturduğunu söylemek yeterlidir; bu soru, özellikle Weber'in dinsel çıkarlar ve bunların fikirlerle ilgisi öğretisine dayanarak açıklığa kavuşturulur. Bu, din etkeninin etkisinin genel teorisine gerekli bir giriştir. İkincisi, bunu iddia ettiği tek örnekte (Protestanlığın kapitalizme etkisi örneğinde) Weber, eleştirinin hiçbir şekilde sarsamadığı yüksek derecede yeterlilikle, tarihsel isnat yargısına var-

353 Öğelerin arasındaki bu ayrım, dolaysız/hemen şu andaki amaç doğrultusunda ad hoc formüle edilmektedir. Nihai sonuç değildir. Weber'in *Zweckrationalität* kavramı bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

354 P. A. SOROKIN, *Comtemporary Sociological Theories*, s. 690-691.

355 *a.g.e.*, s. 691.

356 Bu, Böl. XV'in sonunda özetlenmiştir, burada tekrarlamak gereksizdir.

mıştır. Bu, yüzdeli terimlerde bire bir nicel önem yargısı değildir, böyle bir yargı anlamsız olurdu. Ancak bu, bu etkenin yeterlilik derecesi konusunda çok şey anlatır, bu etken olmadan tarihsel gelişmede kesinlikle radikal bir fark olurdu.

Aslında Profesör Sorokin bu eleştiriyi getirerek, Weber'in çalışmasını bu çalışmaya uygulanamayan bir standartla ölçer. İlkede, Protestan etiği gibi somut tip-birime hükmeden ampirik yasalar çerçevesinde açıklanabilen bir somut olgu için bu, sınırlayıcı bir örnek dışında imkânsızdır. İlkede, Weber'in yöntemiyle bunun bire bir nicel önemini belirlemeye imkân yoktur. Weber, bu mantıksal durumun çok farkındaydı ve bunu, ihtimal çerçevesinde isnat ve yeterlilik yargılarıyla karşıladı. Bu düzeyde başka hiçbir prosedür mümkün değildir. Gelgelelim, bu kusurların bazısına çare bulmak ve dolayısıyla daha kesin bir yargıya varmak, analitik düzeyde mümkün olurdu. Bu, Weber'in varsayımsal somut dinini ve iktisadi etken tiplerini unsurlarına göre analiz etme ve bu analizin sonuçlarına başvurma biçimini alır. Burada yer darlığından dolayı bu kadar ilerliye gidemiyoruz, gerçi bir sonraki bölümde bazı önerilerde bulunulacaktır.

Weber'in analitik kavramlarını ve bunların rolünü yöntem bilimin özbilinçlilik yelpazesine neden açıkça taşımadığı sorusunun biryönünü belirtmek ilginçtir. İlk açıklama, Weber'in genel kavramların rolü sorusuna yaklaşımı, radikal bir ampirik saldırı karşısında onları savunma yaklaşımıydı ve dikkatini özellikle bu konuya o kadar yakın odakladı ki onun için bunlar yeterince analiz edilmeyen bir tortu kategorisi olarak kaldı. Doğa bilimlerinde ve sosyal bilimlerde genel kavramların rolünü yanlış karşılaştırması, ikinci söz edilenle bağlantılı olarak, kurgusal yapılandırmalar olan bu kavramların başlıca önemini vurguladığı koşul, bununla yakından bağlantılıdır. Weber'in yaklaşımında bu da, pratik eylem aracı olarak bilimsel bilginin önemiyle yakından ilişkilidir (Dolayısıyla soyutlamayı çok daha uzağa götürme duygusuyla).[357]

Ama Weber'in genellenmiş bir sistem teorisini özbilinçlilikle geliştirememesinin bütün nedeni, soyutlamanın pratik olmayan aşırı uçlarına gitmek istememesi değildi. Tam tersine, Weber'in toplumsal bilimlerde bireyselliğin rolü anlayışıyla bağlantılı olarak, soyutlama sorununun bazı yönlerinin kesinlikle yanlış anlaşılması vardır. Yani Dr. Schelting'in açıklamasında Weber, "Tarihsel kültürel gerçekliğin genellenmiş bilgisi giderek

357 Bkz. VON SCHELTING, a.g.e,, Kıs. I. Weber'in etik görüşü *Verantwortungsethik* dediği görüştü.

sınırsız genel kavramların ve yasaların peşinde koşamaz. Zira içerdiği somut sayısal gerçeğin 'bireysizleştirilmesine' ve 'atomlaştırılmasına' göreli sınırlı olanak tanıması dışında bunu yapamaz" görüşünü savunuyordu.[358] Yani *Wertbezeihung*'taişaret edilen bireyselliğe ilgi ve yasalarla unsurların genelliği, genelleme bu kadar ileri götürülürse mantık açısından çelişkilidir.

Bu, genellemenin farklı düzeylerini birbirinden ayıramamaya dayanan bir yanlış anlama gibi gelir. Genel kavramları her zaman *tip*[359] kavramları olarak düşünmekten kaynaklanır. Bunlar ne kadar genişse -yani ne kadar çok bireysel örnek içerirse- o kadar soyut ve boş olur.[360] Dolayısıyla, genellemeyi belirsizce bu yöne çekmek, gerçek fenomenlerin somut bireyliğiyle temas etmeyen, giderek daha çok sayıda soyut kavrama neden olur. Bu, atomlaştırma olur.

Ama bu argüman, genel kavramların diğer iki tipinin de soyutlamada aynı doğrultudaki tip-parça kavramından öte bir basamak daha oluşturması gerekmediğini, bunların farklı anlamda soyut olduğunu belirtmez. Burada somut fenomenlerin parçalandığı unsurların genel sisteminin doğrultusu farklı düzeydedir, unsurların parçalar olması gerekmez. Dahası, belli somut fenomenler özgül bir odak noktasından görüldüğünde, analitik soyutlamanın fenomenleri zorlamadan itebildiği ölçünün kesin bir sınırı vardır. Yani odak noktamıza göre ilgi alanımız belli bir teorik *sistemle* ilişkili somut fenomenin veçheleri olacaktır.[361] Güdülenen insanın eyleminde, bu çalışmanın ilgi alanına giren sistem budur, "eylem teorisi" sistemidir. Dr. von Schelting, toplumsal bilimlerde genellenen soyutlamanın sınırını, *Verstehen* postulatının koyduğunu belirtirken, anlaşılan, bunun anlamını tam anlamadan bu olguyu rastlantı sonucu bulmuştur.[362] Öznel bakış açısı olmadan eylem teorisi anlamsızlaşır. Anlaşılamayan, diğer kategori sistemleri (biri ya da daha çoğu) çerçevesinde analiz edilebilir ama bu sistemde değil.

Bunu görmemek ampirik-tekçi bir safsatayı içerir. Soyutlamayı yete-

---

358 Bkz. VON SCHELTING, a.g.e., s. 339.

359 Tip terimi analitik unsuru değil, varsayımsal somut unsuru öne sürer.

360 VON SCHELTING, a.g.e., s. 241.

361 Ya da biraz farklı söylersek, somut fenomenlerin alt bölümünün birimi, referans çerçevesiyle sınırlıdır. Referans çerçevesine göre birimin somut bir varlık olarak oturtulabildiği noktanın dışında birim analizi, söz konusu teorinin amaçları için anlamsızdır. Eylemin referans çerçevesinde bu, birim edimin unsurudur (araç, amaç, koşul, norm), bu da son derece önemli bir birimdir. Bu, atomlarına ve benzerlerine bölünerek daha çok altbölüme ayrılabilir ama eylem sisteminin birimleri böyle bölünmez.

362 VON SCHELTING, a.g.e., s. 342.

rince zorlayarak ulaşılan ve nihai gerçekliği bir şekilde savunulan somut gerçekliğin nihai unsurlarının tek bir sistemi "vardır". Weber'in bu argümanında böyle derinlemesine bir şeytan çıkarma gibi görünen maddeleştirme, dikkat çekmeden arka kapıdan sürünerek geri gelir. Weber'in genel teori sisteminin rolünü,yöntem biliminin ilgi merkezine getirememesi, gerçekte ampirik safsatanın üstesinden tamamıyla gelememektir. Gelgelelim, bunun üstesinden bir kez gelindi mi, bireysellik kavramıyla tezatlığı nedeniyle analitik soyutlamadan korkmaya gerek kalmaz. Zira teorik sistemin referans çerçevesinin öz yapısı, ilgi odağının belli bir tipinin yelpazesine bir şekilde girebilen ya da girmesi mümkün olan soyutlamanın önemine göre sınır koyar. Bu sistemlerin yapısı *Wertbeziehung*'la çok yakından ilgilidir.

Eylem ve Anlam Karmaşaları

Dr. von Shelting, kitabının son bölümünde[363] Weber'in yöntem bilim yorumunun başka bir sınırını analiz eder, bir sonraki bölümde ele alınacak bazı konularla ilgisi nedeniyle bu, burada kısa bir yorumu gerektirir. Dr. von Shelting'in dediği gibi bu, Weber için aslında sorunsuz olan *Verstehen* kavramıyla ilgilidir. toplumsal bilimlerin temel postulatıdır, hepsi bu.

Weber bunu neredeyse tamamıyla eylemin nedensel analizi bağlamında ele alıyordu. Dolayısıyla Weber için zamanda gerçek bir süreç olarak bu, başka insanların eylemlerinin öznel yönüne ulaşılabilmek demekti aslında. *Verstehen*'in amacı güdülenimleri açığa çıkarmaktır.

Kuşkusuz Weber birkaç yerde iki tür *Verstehen* arasında ayrım yapmaya çalıştı. En çok dikkati çeken, *aktuelles*'le *motivationsmässiges Verstehen* arasındaki ayrımdır.[364] İlk başlıkta bir matematik önermenin (2 x 2 = 4) anlamını anlatırken, anlaşılan somut güdülenimlerin soyutluğunda zamandışı anlamlar dünyasına atıf vardır. Ama baltayla odun kesen bir adam gördüğümüzde, Weber "adam ne yapıyor" anlayışını aynı kategoriye dâhil edince bu ayrım çizgisi yine hızla kaybolur. Son örnek kuşkusuz somut güdülenim unsurları içerir. Gözlemlenen amaçla ilgili hareketleri bağlı bulunduğu amaca atıfta bulunmadan yorumlamak imkânsızdır.

Aslında bu ayrımın analizi, anlaşılan Weber'in bunu pragmatik bir ayrım diye düşündüğünü gösterir. Sıradan günlük deneyim çerçevesinde, *aktuell* şeylerin sadece gözlemlenerek gün gibi ortada olduğunu anlarız.

---

363 *a.g.e.*, s. 353 vdd.
364 *Wissenschaftslehre*, s. 504 vdd.

İlkokul düzeyinde aritmetik bilen biri için 2 x 2 = 4'ün gün gibi ortada olması kadar, balta dediğimiz nesneyi belli bir şekilde kullanan birini gördüğümüzde onun odun kestiği de gün gibi ortadadır. Öte yandan, bu doğrudan olgulardan 2 x 2 = 4 önermesinin o tarihte ve orada neden belirtildiği (bir okul gösterisi mi, anlatılanların tasviri mi ya da başka bir şey mi) ya da adamın neden odun kestiği (jimnastik yapmak ya da hayatını kazanmak için mi) belli değildir. *Motivationsmässiges Verstehen* tikel bir somut gözlemlemede gün gibi ortada olmayan ama sorunsal kalan güdülenim unsurlarını anlamaktadır.

Böylece Weber önemli bir ayrımı gözden kaçırmıştır. Bu, zamanda gerçek bir süreç diye düşünülen güdülenimle böyle zamandışı anlam karmaşaları (*irreale Sinngebilde*) arasındaki ayrımdır. Dr. von Schelting'in belirttiği gibi, Rickert sadece ikinci söz edilenin *Verstehen*'e muktedir olduğunu savunuyordu. Ama Rickert'in aşırılığına kaçmadan da ayrım, hiç de daha az önemli değildir ve Dr. von Schelting bunu vurgulayarak iyi bir hizmet yapmıştır.

Bu ayrım, bu çalışmadaki sorunlarla ilgilerini daha etkili ortaya çıkaracak şekilde yeniden ifade edilebilir. Somut güdülenim, eylem karmaşasındaki anlamlı unsurlarla diğerleri arasında içsel bir ilişkiyi içerir. Rasyonel eylemi içeren bir anlam sistemi; amaç, anlam ve koşullar arasında en azından varsayımsal içsel ilişkileri ifade eden geçerli bir bilimsel bilgidir. Zamanda gerçek bir süreç diye düşünülen güdülenimde, anlamlar bunun içsel ilişkilerinden ya da benzer niteliğinden ayrılamaz.

Öte yandan, gözlemlenebilen gerçek şeylerin ya da olayların somut özelliklerinin hiçbir içsel anlam taşımayan *sadece* birer sembol anlamı olabilir. Bu durumda *Verstehen*, gerçek dünyada hiçbir içsel ilişkiye atıfta bulunmadan böyle sembollerin anlamlarıyla ister istemez sınırlıdır.

Bu ikisi kutup tiptir ve somut gerçeklikte doğallıkla birbirine dönüşür. Ama ayrım analitik açıdan önemlidir. Eylemin analizi için, böyle anlam karmaşaları başlıca iki konuda önemlidir. Dr. von Schelting, bunları güdülenimden soyutlayarak anlamanın, Weber'in iki konuda yaptığı ampirik araştırmada önemli rol oynadığını açıkça gösterir.

Kalvenci teoloji, Brahman felsefesi vb. gibi somut güdülenimle ilgili fikir sistemlerinin ideal-tipik açıklamasını gerektiren Weber'in çalışma tarzına daha önce dikkat çekilmiştir. Bunlar birbiriyle ilişkili önerme sistemleridir ve böyle anlaşılmalıdır. Bunlar ancak böyle anlaşıldığında, dinsel çıkarları yönlendirme tarzının somut güdülenimle ilişkileri de anlaşılabilir.

Daha güç algılanan ikincisi, Weber'in böyle somut eylem karmaşalarını da bir dereceye kadar anlamlı sistemler kabul etmesidir. Yani araç-amaç bağlamında somut edimler içsel anlamlarıyla değil, anlamlar sisteminin sembolü olarak ele alınır. Burada örnek verilmeye çalışılmayacaktır. Durkheim'ın daha sonraki çalışmasında bunun sembolizmin rolüyle bağlantısı nasılsa gün gibi ortadadır. Bu sembolik ifade tipinin eylemin yapısal unsurları sistemiyle bazı ilişkileri bir sonraki bölümde belirtilecektir. Burada, çalışmanın genel yöntem bilimsel temeliyle bunun eklemlenme noktalarını belirtmek gerekir sadece. Bilimle eylemin dayanışması konusunda iki sonuç önerilebilir; Weber'in yöntem bilim çalışması, bilimsel yanı aydınlığa kavuşturmak için çok şey yapmıştır. Birincisi, *Wertbeziehung* ilkesinden kaynaklanan bilimsel bilginin göreliliği sorununu içerir. Bu görelilik mantıklı, nesnel kanıtın formel şemasından vazgeçmeyi gerektiren bir uç noktaya götürülemez. Somut bilimsel bilgiyi oluşturan göreli özgül önermeler kütlesine düzen getirmek için gereken, göreli olmayan atıf noktası budur.

Bilimsel bilginin rasyonel eylemle dayanışması, somut bilginin göreliliğinden aynı anlamda muaf tutulan eylem unsurlarının formel şemasının var olduğuna işaret etmez mi? Anlaşılan bu, Weber'in çalışmasının başında yer verdiği pasajın meşru yorumudur.[365] Araç-amaç şemasının başlıca formel ana hatları en azından eylem kavramından *ayrılamazdır*. Eylemin kavramsal şeması hiç kullanılmadıkça, göreliliğe ancak formel şemada değil, uygulandığı özgül tarzlarda, değerler çerçevesinde vb. başvurulabilir.

İkincisi, Weber bilimin değer yargılarından özgürleşmesinin önemini vurguladı, şiddetle saldırılan bir görüş. Bu kitabın yazarına öyle geliyor ki Weber tamamıyla haklıydı. Değer yargılarıyla nesnel olgu yargılarının arasındaki mantıksal temel ayrım, hem bilimin hem de eylem teorisinin temelidir. Bu olmadan bilim duyguların tezahüründen ayrılamaz, araç-amaç ilişkilerinin rasyonelliği de kurulamaz. Ama bilimle eylemin dayanışması burada daha da ileriye gider. Şematik ifade edersek, belirtildiği gibi eylemin normatif yönünü eleyen pozitivist temelde böyle bir ayrım imkânsızdır, zira anlamlı yargıların hepsi bilimsel olur. Öte yandan, idealist temelde ayrım aynı şekilde elenir, bütün yargılar değer yargısı olur. Burada göz önüne alınan üç sistemden sadece iradeci eylem teorisi, ayrımı anlamlı -ama gerekli- hale getirir.

---

365 *Wissenschaftslehre*, s. 179.

Yukarıda kapitalizm teorisinin ve din toplum biliminin ele alınış biçimi gibi, Weber'in yöntem bilimiyle ilgili bu tartışma da düşüncesinin neden olduğu çeşitli sorunların hakkını sınırlı vermiştir. Ancak bu amaçlar doğrultusunda aslında bazı önemli noktaları ortaya çıkarmıştır. Her şeyden çok, Almanya'da neredeyse yalnız olan Weber, toplumsal bilimlerde ağırlıklı olan idealist ampirizmin tamamen üstesinden gelmeye yaklaştı. Geçerli ampirik bilgi için genel kavramların mantık açısından gerektiğini kanıtlamayı başardı. Bu büyük başarının yanında, genellenmiş teori sisteminin rolünü anlayamaması bile önemsiz bir meseledir. İdealizme gösterdiği eleştirel tepki, sonunda onu burada temel öneme sahip bir doğrultuya yönlendirdi (eylemin iradeci teorisine). Bir sonraki bölümde bunun yapısal yönünün ana hatlarının geliştirilmesiyle bu çalışmanın asıl görevi tamamlanacaktır. Çakışma süreci kanıtlanmış olacaktır.

17. Bölüm
Max Weber-4: Sistematik Teori

Weber'in yöntem biliminde başlıca ilgi alanının toplumsal tarih bilimlerinde genel teorik kavramların gerekliliğini kanıtlamak olduğu, XVI. Bölüm'de görüldü. Ama apaçık bir yöntem bilimsel açıklama getirdiği tek genel kavram türü, kendisinin genel ideal tipiydi. Görüldüğü gibi bu, eylem sistemi ya da toplumsal ilişkiler birimi işlevi gören varsayımsal somut tiptir. Ama yöntem bilim düzleminde, genellenmiş teorik sistemin başlıca iki yönüyle, yani eylem sistemlerinin yapısal ana hatlarıyla ya da unsurlar sistemiyle, açıkça ilişkili değildi. Ancak Weber bu çalışmanın bütününde ele aldığına yakından benzeyen bir eylem sisteminden yola çıkarak, ideal tiplerin sistematik sınıflandırmasını[366] oluşturmaya çalıştı. Bu tipler, ampirik açıdan doğrulandığı ve sınıflandırmaları mantık açısından tutarlı olduğu ölçüde, sınıflandırmanın temelini oluşturan kavramların genel çerçevesinin bu haliyle yöntem bilimsel statüsü açıkça doyurucu olmasa da, genellenen teori sistemiyle yakından ilişkili olması gerektiği mantıklı bir hipotezdir. Bu bölümün görevi, Weber'in, zihinde zaten geliştirdiği genel eylem sistemi şemasıyla birlikte, sınıflandırmasının mantıksal çerçevesinin sistematik analizini yaparak bu tezi sınamak olacaktır.

Toplumsal Eylem Tipleri

Weber'in mantıksal başlangıç noktası eylem kavramıdır: "Aktör ya da aktörler öznel bir anlamı (*Sinn*) tutum ya da faaliyetle birleştirirse ve birleş-

366 Sistemin bütünü *Wirtschaft und Gesselschaf*'ın [*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*] 1. Kısmı'nda bulunur. Ancak bunun önemini anlamak için sadece soyut açıklamaları okumak değil, bunları onun hem yöntem bilim hem de ampirik çalışması bağlamında görmek gerekir. Son söz edilenin, *Gesammelte Aufsätze zur Religonssoziologie* kadar *Wirtschaft und Gesselschaf*'ın diğer kısımlarında da hacmi geniştir.

tirdiği ölçüde insanın tutumuna ya da etkinliğine (*Verhalten*) (içten ya da dıştan edimler içerip içermediğine, edimde bulunamadığına ya da edilgen uysallığına bakmadan) 'eylem' (*Handeln*) adı vereceğiz."[367] *toplumsal* eylem, "aktör ya da aktörler için geldiği öznel anlama göre, başkalarının tutumlarını ve eylemlerini içerir, rotası onlara yöneliktir."[368] Sonuçta toplum bilim, "sosyal eylemin rotasının ve etkilerinin nedenini açıklamak için bu eylemi yorumlayarak anlamaya (*deutent Verstehen*) çalışan bir bilimdir."[369]

Weber'in bu ünlü temel tanımları kısa bir yorum gerektirir. Weber'in eylem kavramını, erişilebilir öznel yönüyle *Verstehen* postulatıyla doğrudan birleştirdiği bellidir. Aktörün öznel bakış açısıyla insan "davranışı",[370] böyle bir anlayışa ulaşamadığı ölçüde eylem değildir ve Weber'in sistematik toplumsal teorisinin formülasyonuyla ilgisi yoktur. Bu çalışma, bu olumsuz sınırlamayla çekişmez. İkinci nokta, Weber'in davranışın anlaşılabilen yönleriyle yani rotasının ve etkilerinin nedensel açıklamasıyla ilgili olduğu ölçüde eylemle ilgilenmesidir. Bu durumda Weber'in ilgilendiği kavramlar normatif[371] ya da ilgili başka bir disiplinin değil, ampirik açıklayan bilimin kavramlarıdır. Sonuncusu, Weber'in, *Verstehen*'in rasyonel örnekle kısıtlı olduğunu düşünmediği, önceki bölümde yer alan tartışmadan bellidir. Görüleceği gibi son sözü edilen, onun şemasında temelde önemli rol oynar ama tek bir rol oynamaz. *Verstehen*'in *Evidenz*'i, der Weber,[372] ya rasyonel ya da duygusaldır (kimi zaman *affektuell* der). Örneğin, aktörün durumu açısından kesinlikle irrasyonel görülse de öfke patlamasını anlayabiliriz.

Zira öznel olmayan süreçler ve nesneler, eylem biliminde göz önüne alınırken hep birlikte dışlanmaz ama insan eyleminin durumunu kolaylaştıran ya da engelleyen fırsat, koşul, sonuç olarak bunların yeri vardır.[373] Belli bir araştırmacıya öznel terimlerle açıklanabilir gibi gelen şeylerin öznel olmayan sistemlerin yasalarının ürünü[374] olduğunun sonunda ortaya

---

367 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 1. "Ölçüde", Weber'in fenomenler sınıfıyla değil, soyut bir sistemi ele aldığını akla getirir.

368 *a.g.e.*

369 *a.g.e.*,Bu bölümde Weber'in toplum bilimin kapsamına dair tikel kavramıyla ilgilenilmeyecektir. Bkz. Böl. XIX. Bu bölümde aktarılan Weber'in metinlerini yazar çevirmiştir.

370 Weber'in *Handeln*'ini çevirirken "eylem" daha çok tercih edilmeliydi, çünkü Pareto'nun kullanışına uyar ve Profesör Abel'in (*a.g.e.*) kullandığı davranış teriminin çağrışımları yoktur. Burada davranış daha geniş bir kategori olarak anlaşılabilir.

371 Örneğin, Weber sistematik hukuk bilimini böyle yorumluyordu.

372 *Wirtsch. u. Ges.* s. 2.

373 *a.g.e.*, s. 3

374 *a.g.e.*, s. 3

çıkması, yani anlamlı yüzünün gölge olay olabilmesi mümkündür. Nesnel açıklamanın, örneğin, yeterli güdülenimin keşfedilemediği yerde kurallara geri dönmek mümkün olabilir, kuralların doğruluğu ihtimali ne kadar büyük olabilse de yine de *unverstehbar* kalır. Güdü, "aktöre ya da gözlemciye tutumlarının ya da eylemlerinin yeterli (*Sinnvoll*) nedeni gibi gelen anlamlı karmaşadır (*Sinnzusammenhang*).[375] Somut eylemin doğru nedensel yorumu, "dıştan görülen rotayla güdünün doğru kavrandığına, bunların birbiriyle ilişkisinin 'anlaşılabilirliğine'" işaret eder.[376]

Şimdiki amaçlarımız doğrultusunda Weber'in eylem kavramının net yöntem bilimsel temeline inmek gereksizdir, çünkü yukarıda anılan, aslında bunun bu çalışmanın tamamında ele alınan kavram olduğunu göstermeye yeterlidir. Weber, tiplerinin sistematik ayrılmasının başlangıç noktası olan diğer eylemden yola çıkarak toplumsalı da sınıflandırmaya hemen girişir. Konuyla ilgili yazı[377] tamamıyla şöyledir:

Her toplumsal eylem gibi bu da şöyle belirlenebilir: (1) *Zweckrational*[B78] -dış çevredeki nesnelerin ve başka kişilerin davranış beklentileriyle ve bu beklentileri, rasyonellikle tartılan, peşine düşülen rasyonel amaçların "koşulları" ya da "araçları" olarak kullanarak. (2) *Wertrational*[B79*]- belli bir

---

375 *a.g.e.*, *s. 5*

376 *a.g.e.* Eylemin öznel ve nesnel yönleri arasında hata ve/veya başka iletişim tarzlarının bulunmaması çoğu kez kuşkusuz anlaşılabilirdir.

377 *a.g.e.*, s. 12.

378 Bu terim bilerek çevrilmeden bırakıldı. Anlamlarının tartışma sırasında netleşeceği umulmaktadır.

379 Bu terim bilerek çevrilmeden bırakıldı. Anlamlarının tartışma sırasında netleşeceği umulmaktadır.

* "Bu iki terim (*zweckrational* ve *wertrational*), Weber'in kuramında temel bir önem taşır, ama aynı zamanda çevirmenin karşısına en güç sorunlardan birini de çıkarır. Bu ikisini ayırt etmede kilit görevini görecek olan, belki de *Wertrationalitaet*'te söz konusu olan değerlerin saltık biçimde alınmış olmasıdır. Edimcinin önemle göz önünde tutacağı tek şey, söz konusu değerin gerçekleştirilmesi olmaktadır. Amaçları ilgilendirdiği ölçüde de, verimlilik düşünceleri gibi ussal ölçüler araçların seçiminde söz konusu olmaktadır. Ama ne şu amacın başka amaçlar karşısındaki ağırlığını tartmak söz konusudur, ne de saltık amacı elde etmekten başka herhangi bir olası sonucun göz önünde bulundurulması anlamında 'maliyetin hesaplanması' diye bir şey söz konusudur. Buna karşılık Weber, *Zweckrationalitaet* durumunda etkinliği, hiçbiri saltık olmayan, görece birbirinden bağımsız çok sayıda amaçların güdülediği anlayışındadır. Bundan dolayıdır ki ussallık, bir yandan bu amaçların gerçekleşmesinin göreli önemini saptamayı, öte yandan da istenmeyen kimi sonuçların, tasarlanan edim sürecinden elde edilecek yararları bastıracak boyutlarda olup olmadığına ilişkin düşünceleri birlikte getirmektedir.

"Yine belirtmek gerekir ki, Weber'in çözümlemesi ilerledikçe bu terimlerin anlamın-

davranış tarzına sonuçlardan tamamıyla bağımsız, sadece kendisi adına, *kendi içindekimutlak değere* -etik, estetik, dinsel ya da başta türlü yorumlansın yorumlanmasın- bilinçliinanarak. (3) "Duygulanım"[380] -özellikle, belli etkiler ve duygu durumlarıyla duygusallık. (4) Geleneksel- uzun zaman yapmakla edinilen alışkanlıkla.

Weber bu dört kavramı eylemin belirlenebildiği yollar olarak ortaya atar, bu yolların yöntem bilimsel statüsünü askıda bırakır. Weber'in bu kavramları kullanma tarzı, tanımda bunların öncelikle somut eylemin ideal tipleri olduğu genel sonucuna neden olur ama daha sonra kullandığında farklı bir bağlama oturtma eğilimindedir. Kafaların çok karışmasının kaynağı bu durumdur.

Öncelikle, aktarılan yazıda belirtildiği gibi, ilk ikisi arasındaki ayrım kesinlikle somut eylem tiplerine atıfta bulunur gibi değildir. İlk bakışta *Zweckrationalität* sanki önceki analizin içsel araç-amaç zincirinin aracı sektörüne, buna karşın *Wertrationalität* nihai amaçların unsurunaatıfta bulunuyor gibi gelir. Ancak bu, Weber'in tanımlarını karşılamayacaktır, çünkü bunların her biri hem araç-amaç ilişkileri hem nihai amaçlar dâhil eksiksiz bir eylem tipini tanımlar. İkisi de ideal tip kavramıdır.

Weber'deki anlamın anahtarı, Dr. von Schelting'in tartıştığı,[381] Weber'in *Verantworthungsethik* ve *Gesinnungsethik*[382] dediği etik tutumun mümkün iki "formel" tipi arasındaki ayrımda verilir. Mantık açısından, *Zweckrationalität* birinci söz edilen görüşün, *Wertrationalität* ikinci söz edilen görüşün işaret ettiği normatif eylem tipidir. Aslında ayrım şöyledir: Aktör ya değer ediniminin meşru doğrultularının çoğunu, belki bu doğrultular aynı derecede önemli olmasa da kabul eder ya da total eylemini tek bir özgül değere, örneğin kurtulmaya yöneltir ki bu, bu önemli değeri elde etmek için, diğer bütün potansiyel değerlerin ancak birer araç, koşul, mümkün yardımlar ya da engeller olduğu anlamına gelir.[383]

---

da bir değişme görülmekte, öyle ki *Wertrationalität*, saltıklık ölçüsü ne olursa olsun, bir üstün değerler dizgesini anlatma noktasına gelmekte, *Zweckrationalität*ise asıl olarak örneğin para gibi araçların ve daha ileri amaçlara araç olan amaçların seçiminde söz konusu olan düşünceleri anlatmaktadır (...)",Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme* Kuramı, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, s. 44-45, dn. 38.- ç.n.

380 *Affektuell.*

381 VON SCHELTING, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Kıs. 1. Bu, Weber'den alınmıştır. Bkz. "Politik als Beruf", *Gesammelte Politische Schriften.*

382 Bu terimleri çevirmek güçtür, belki deneme amaçlı olarak "sorumluluk etiği" ve "mutlak değer etiği" diye çevrilebilir.

383 Başka değerlerle başka ilişki de mümkündür: Bunlar, buna doğrudan antagonist olan

Birinci örnekte insan tikel bir amacın -bu ikisinde de ortaktır- sadece araçlarını seçmekle ilgilenmemelidir, belli bir eylem biçiminin, sadece hemen yakınındaki edinimle bağlantısı olmayan ama dolaylı ya da dolaysız kanallarla başka değerler üzerindeki mümkün etkilerini ve değerleri, yani nihai amaçları da birbiriyle tartmakla ilgilenmelidir.[384] Dolayısıyla, bu konumdaki insanın nesnel bilgi dürtüsü özellikle güçlüdür, zira bu rasyonel yargılara ancak nesnel bilgi edinilerek varılabilir. İnsanın eylemi uyum edinimine, bazı alanlarda bu alanların göreli acilliğine göre değer ediniminin maksimizasyonuna yönelmelidir. Bu konuda Weber, mümkün olan farklı değerler arasında gerçek görüş ayrılığına girmeden önverili bir uyuma inanmaktan aslında çok uzaktı. Buna karşın, mümkün olan farklı değer alanları arasında çok derin görüş ayrılıklarının var olduğu savunup[385] eylemin beklenmeyen dolaysız etkilerinin (*Schicksal, die Paradoxie der Folgen*) trajik etkisini özellikle vurgulayarak duruma trajik bir açıdan baktı.

Diğer görüş, söylendiği gibi sadece tikel mutlak değer edinme aracı ya da koşulu olarak eylemin koşullarıyla ilgilenir. Kuşkusuz aktör, mümkün olan her çabayı göstererek böyle bir mutlak değerin peşinden koşmak zorundadır ama eyleminin başarısıyla (*Erfolg*) ilgilenmez. Başarı gösterip gösterememesinin deneyip denememesiyle ilgisi yoktur; zira başarısızlıkla rekabet edecek ya da onu tazmin edecek başka bir değer yoktur. Öte yandan, (kendisi ya da başkaları için) eyleminin başka değerleri gerçekleştirme beklentisi üzerindeki etkisiyle hiç ilgilenmez; zira başka değerler bunu hesaba katmaz ya da katarlarsa, üstün değerde tehlikeli rakipler diye bakılır onlara.[386] Nesnel durumda başarı imkânsızsa, kabul edilebilir tek yol "şehitliktir". Eyleminin sonuçları meselesi Tanrı'ya kalır,[387] aktörün sorumluluğunda değildir.

---

en büyük değerle bağdaşmaz, öyle ki işaret edilen tutum ön yargısız ahlak düşmanlığı tutumudur. Dolayısıyla, dogmatik din için, dinsel değerlere aykırı düşüncelerle savaşmak görevdir.

384 Bkz. *Wirtsch. u. Ges.*, s. 13.

385 *Karş. Religionssoziologie*, C. 1, s. 554 vdd. Başka değerlerle ilişkili olarak rasyonelleştirilmiş dinsel görüşün *Spannungen*'i hakkında. Ayrıca *karş.* Weber, *Politische Schrifen.*

386 Mistik din görüşünün çileci uygulamalarının temeli.

387 Bu ayrımın ve Weber'in iki tip rasyonel eylemiyle ilişkisinin aydınlatılması konusunda yazar, Dr. von Schelting'le yaptığı özel görüşmelere çok şey borçludur. Ancak burada ifade edilen görüşlerden Dr. von Schelting sorumlu değildir. Bu ayrımla Pareto'nun kuşkuculuk ve iman arasında yaptığı ayrımın benzerliği şaşırtıcıdır. Ancak anlamlı farklar da vardır. Yk. bkz. Böl. VII, s. 299.

Bu nedenle, bu çalışmada kullanılan terimlerde iki tip rasyonel eylem arasındaki ayrımın, nihai sonuç sistemlerinin iki kutup tipi arasındaki ayrıma dayandığı kabul edilecektir. Kuşkusuz bunların arasında mümkün olan her tür geçiş tipi, özellikle tek bir değerin uç noktadaki mutlaklığının katılığının yumuşamaları vardır. Her değer hiyerarşisi bir *Gesinnungsethik*unsuru içerir, oysa örneğin, karşıt uç noktası Bentham'ın ünlü "Raptiye oyunu şiir kadar iyidir" formülündeki görüşüdür. Sadece her birey değil, her değer de "biricik" sayılır.

Araç-amaç ilişkisinin farkı, mantıklı niteliğinde değil, "kapsamlılığındadır". *Zweckrational* tip eylem için önemli olan araç-amaç ilişkisine dair bazı düşünceler *wertrationel* kutupta tamamıyla yersiz kaçar. Ama Weber'in tiplerinde yukarıdaki rasyonel eylemin yapısal unsurları şemasına ters düşen hiçbir şey yoktur. Ayrımı, özellikle somut nihai amaç sistemindeki tiplerin farklarıyla ilişkili bu yapı analizinin ötesine geçer. Burada ayrımı eleştirmekle ilgilenilmemektedir, tam tersine, ayrım çok yararlıdır, sadece bu çalışmada geliştirilen şemada farklarına işaret edilmektedir.[388]

Weber bunu iki tipe ayırsa bile, rasyonel eylemi olumlu yönde tanımlanan normatif unsurlar içerir. Weber'in kavramları varsayımsal eksiksiz somut tiplere atıfta bulunduğu, dolayısıyla nihai amaç ve koşullar kadar nihai amaç unsurunu da içerdiği için, Pareto'nun "mantıklı eyleminden" farklıdır. Pareto'nun (yukarıda açıklanan) kavramı gibi, araç-amaç ilişkisinin bu durumuyla sınırlı değildir. Dolayısıyla Weber için eylemin tortu unsurları varsa -vardır- bunlara Pareto'nun ele alacağından biraz farklı bir yolla yaklaşılacaktır. Ama Weber'in iki rasyonel tipinin dışındabir norm tipini daha -geleneksel- tanımlamasıyla mesele daha da karışır. Tortu unsurları konusunu ele almadan önce bunu tartışmak gerekir.

Weber'in ampirik toplum bilim çalışmasında gelenekçilik kavramının çok önemli rol oynadığı daha önce gösterildi. Yukarıda aktarılan pasajda Weber bunu son derece baştan savma bir tanımla belirtir. Geleneksel olarak eylem,"uzun zamandır yapılarak edinilen alışkanlıkla (*durch einglebte Gewohnheit*)" belirlenir. Bu, Weber için gelenekçiliğin ancak alışkanlığın psikolojik mekanizmasının ifadesi olduğunu bile akla getirebilir. Ama

---

388 Weber'in fiilen kullanışı hiçbir şekilde tutarlı olmayacak gibidir. *Zweckrationalität*çok defa, nihai amaçların soyutlanması olarak düşünülegelir. Ama yukarıdaki, Weber'in tanımından çıkarılabilen tek net anlamdır. Buradan yola çıkma nedeni, tipler kadar genellenmiş sistemin yapısını da ortaya çıkarmak için mantıksal durumun özündeki baskılar olarak yorumlanabilir. Ay. bkz. s. 705.

alışkanlık geleneksel düzenin *mekanizmalarının* açıklanmasında ne kadar önemli olabilse de, anlaşılan bu yorumun kendi başına kabul edilemez olduğu gayet açıktır. Birincisi, son bölümde verilen kapsamlı örnek, gelenekçilik saplantısının, eylemin total karmaşasını kapsaması gerekmediğini gösterir. Terim düpedüz "atomculuğu" belirtmez, sadece bazı *normatif* yönleriyle bu örnekte sabit yaşam standardıyla ilişkilidir. Geleneksel eylem açıkça total eylem tipidir, gelenekçiliği bazı esasların değişmezliğini, bu esasların rasyonel ya da başka bir eleştiriden muaflığını içerir.

Weber, *geleneksel eylemin* böyle tam tanımını hiçbir yerde yapmaz. Ancak daha genelde, gelenekçilik kavramının konuyu aydınlatabilen daha çok özelliğini verir. Weber meşru düzen kavramı tartışmasında,[389] aktörlerin geleneğe dayanarak düzene meşruiyet atfedebildiğini savunur.[390] Bu durumda gelenek, toplumsal sistemin kesinlikle ve açıkça normatif yönü olan şeyi onaylama işlevini görür. Böyle bir alışkanlıkta kesinlikle normatif bir şey yoktur. Alışkanlık, insanların edimde bulunacakları tarz değil, edimsel davranışın ya mekanizması ya da somut örüntüsüdür.

Dahası, Weber'in otorite tipleriyle (*Typen, der Herrschaft*) ilgili önemli tartışmasında *meşru* otoritenin başlıca üç tipinden biri geleneksel tiptir. Weber'in tanımının tamamı aktarılabilir: "Otoritenin meşruiyeti düzenin kutsallığına (*Heiligkeit*) dayandığı, düzenin ve düzendeki otorite konumlarının kutsallığına geçmişten geldikleri [her zaman var oldukları] için inanıldığı ölçüde otoriteye geleneksel denecektir."[391] Şimdiki amaç doğrultusunda ilginç olan nokta, meşruiyetle birleştirilen kutsallık teriminin yine normatif yönünü ortaya koymasıdır. Bu durumuyla hiçbir alışkanlık kutsal değildir. Bu, Durkheim'ın düşüncesinde çok önemli olduğu görülen ahlaki yükümlülük tutumunu akla getirir. Sonuçta, Weber'in ilkel din tartışmasında gelenekçilik, sembolizm ve ritüel arasında yakın bağlantı kurduğu hatırlanabilir.[392]

Bütün bunlardan gelenekçiliğin birincisi, teoride psikolojik alışkanlık kavramıyla ilgisinin az, ikincisi de eylemin normatif yönüyle ilgisinin çok olduğu sonucunu çıkarmak meşrudur. Kuşkusuz bunu meşruiyetle ve kutsallıkla yakın ilişkisi belirler. Ancak, bu kavramlar ve karizmayla yakından

---

389 *Wirtsch. u. Ges*, s. 16 vdd. Şu andaki amaçlar doğrultusunda bu kavram temel öneme sahip olduğundan, aşağıda kapsamlı tartışılacaktır.

390 *a.g.e.*, s. 19.

391 *a.g.e.*, s. 130.

392 Yk. bkz. Böl. XV, s. 620-621.

ilgili kavram göz önüne alınıncaya kadar bu sorunun peşine düşmenin yararı yoktur. Yine de, anlaşılan gelenekçilik, eylem sistemlerinin temel yapısal (ya da diğer) unsurlarından biri değildir. Daha çok, daha tanımlayıcı düzeyde formülleştirilir. Dahası, geleneksel eylem *tip* olarak tanımlanır, gerçi bu durumda bu prosedürün güçlükleri, iki rasyonel tipinkinden bile daha çok bellidir. Weber'in edimsel kullanışında genel kavramlar daha çok başlıca iki bağlamda ortaya çıkar gibidir: (1) Geçmişten gelen (geleneksel)normların rasyonel eleştirilmeden devralınan somut içeriği ve (2) bazı somut eylemlerin ya da ilişkilerin niteliği ya da özelliği (parça başı çalışan orakçıların ya da otoritenin gelenekçiliği). Muhtemelen Weber'in tanımladığı "alışkanlık" önerisini açıklayan normları içerdiği çerçevede, *total* somut eylem sistemini tek bir geleneksel terimle yeterli tanımlamanın özünde bir güçlük var gibidir.

Son olarak, duygusal eylem kategorisiyle ilgili birkaç söz edilmelidir. Bunu somut ideal tipin yeterli tanımı olarak göz önüne almanın güçlükleri "geleneksel" teriminin içerdiği güçlüklerden bile daha büyük gibidir. Açıkçası Weber, aktörün belli durumundaki çıkarları açısından "irrasyonel" görünen öfke patlaması gibi örnekleri düşünüyordu. Bu örneklerin bulunduğundan ve bu örneklere dâhil edilen özgül irrasyonel eylemin ideal tiplerini yapılandırmanın mümkün olduğundan tabii ki hiç kuşku yoktur. Ama iki rasyonel tiple aynı düzeyde bulunması için bu ideal tipler olumlu yönde tanımlanmış olmalıydı. Weber'in "geleneksel" tanımı gibi buradaki tanımının da iki rasyonel tipi ele almasıyla belirgin bir tezat meydana getiren, çok baştan savma ve belirsiz olması önemli bir olgudur. Dahası, Weber'in ampirik çalışmasının hiçbir yerinde kavramı, gelenekçiliği kullanmasıyla bile karşılaştırılamayacak kadar olumlu yönde *kullanmaması* daha da önemlidir.

Anlaşılan, duygusal eyleme tortu kategorisi olarak bakılacağı sonucu apaçıktır. Büyük ihtimalle böyledir, çünkü Weber dört eylem tipinin sınıflandırılmasını ayrıntılı ele alma amacı gütmediğini hiçbir yerde belirtmez. Muhtemelen, vardığı yolda bu kavram şöyle tanımlanabilir: Pareto'nunki gibi Weber'in de gerçek başlangıç noktası, eylemin rasyonelliği kavramıydı. Aynı zamanda yöntem bilim görüşü onu tip kavramlarını formülleştirme doğrultusuna itti. Formel etik tutumun mümkün olan iki tipi rasyonel eylemin iki tipini ayırmasına neden oldu(her biri normatif ideal olsa da, eksiksiz tip diye düşünülen).

Açıkçası, eylemin bazı yönlerini ve ilişkileri geleneksel stereotipleştirme aslında Weber'in somut araştırmalarında sürekli karşılaştığı etkile-

yici ampirik bir olguydu. Weber'in yöntem bilimsel yaklaşımı bunu genellenmiş eylem sistemiyle ilişkilendirmesini imkânsızlaştırınca, kesinlikle basitleştirilemeyen bir olgu olarak ele aldı. Ampirik kullanmasıyla büyük ölçüde çelişerek, bunu eylem tiplerinin mantıksal simetrik şemasına çok başarılı olmasa da uydurmaya çalıştı. Bu, eylemin ne rasyonel ve aynı zamanda ne de geleneksel olan bazı yönlerini ortada bıraktı. Weber'in, anlaşılabilirliğin rasyonel olanla sınırlı olmadığı görüşünde bunlara olumlu yönde yaklaştığı görülecekti.[393]Gözlemci için, duygu ulaşılabilirdi; örneğin, öfke patlaması gibi. Dolayısıyla bu rasyonel ve geleneksel olmayan tortu dördüncü eylem tipinin ayırt edilebilen ölçütü olarak formülleştirilir. Hangi unsurların buna dâhil edileceğini görebilmek için burada daha ileriye gitmeye çalışılmayacaktır. Ancak, özellikle kavramın tortu niteliği göz önünde tutulduğunda, kavgacılık içgüdüsünü ifade eden öfke patlaması durumunda bununpsikolojik irrasyonelliği belirttiği sonucuna atlamanın, örneğin, gelenekçiliği alışkanlıkla bir tutmak kadar gayrimeşru olduğu uyarı olarak belirtilebilir. Her şeyden önce, temelde önemli bir kavram olan karizmanın dört tip eylemde kendini hiç göstermediğini fark etmek ilginçtir. Bu, duygusal eylemin yorumuyla ilgili olabilir.

Weber, dört eylem tipinden toplumsal ilişki kavramına gider.[394] Bu şöyle tanımlanır: "Çoğu kişinin tutumlarının (*Sichverhalten*)[395] durumu, öznel anlamlarına göre birbiriyle karşılıklı ilişkili ve bu olgu nedeniyle birbirine yöneliktir. Bu durumda toplumsal ilişki tamamıyla ve özellikle bir ihtimali *içerir*, bu ihtimalin nedenlerine atıfta bulunmaksızın, bazı koşullarda anlamlı bir şekilde önceden kestirilebilen türde bir toplumsal eylem meydana gelir." Burada bu tanımın analizini yapmak gerekmez, ancak onunla ilgili birkaç şeyi belirtmek gerekir. Eylem şemasının kapsadığı aynı olgulara bakmanın başka bir tarzını içerir; aslında bu, bazı eylem karmaşalarına bakma tarzıdır. Önemlidir, çünkü daha sonra Weber'in daha karmaşık kategorilerinin çoğunu üzerine inşa edeceği birimdir. Bu rota, bu katı eylem şemasından ayrılmayı kapsar, gerçi dolaylı olarak onu kapsar.[396]

Ama Weber toplumsal ilişkileri ele alma biçiminde, tanımlanabilir bir ilişki oluşturmak için meydana gelen bu tür eylemlerin anlamlı bir ihtimali olabilsin diye, eylemde düzen unsurlarının varlığına işaret eder.

---

393 Yk. bkz. s. 687.

394 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 13.

395 *Verhalten* ve *Sichverhalten* çevrilmesi son derece güç terimlerdir. Kabaca çevirisi "tutum"dur.

396 Bu, Weber'de eylem sistemlerinin yapısı şemasının örtük kalmasının önemli bir nedenidir.

Eylemin Yönelim Tarzları

Kurallılık unsurları arasında Weber'i ilgilendirenler öznel kategoriler çerçevesinde anlaşılabilen unsurlardır. Weber daha sonra dikkatini eylemin "yönelim tarzları" adını verdiği şeyle sınırlayarak düşünce yelpazesini daraltmakla ileriye doğru bir adım daha atar. Bu ifade şekli, ilginin, eylem sistemlerinin normatif yönüne odaklandığını fazlasıyla akla getirir, eylem sorunlarına Weber'in yaklaşımının genel karakterinin güçlendirdiği bir izlenim.

Weber'in bu bağlamda öne sürdüğü üç kategoriden ikisinin durumu açıkça budur. Eylem, der, (a) göreneğe (*Brauch*)*, (b) çıkara (*Interessenlage*)** ya da meşru düzene göre yöneltilebilir.[397] "Çıkar", aktörlerin benzer beklentilere rasyonel (*zweckrational*) yönelimi çerçevesinde benzerliklerin anlaşılabildiği kategoridir. Öte yandan meşruiyet kavramı, böyle bir düzenin norm olarak var oluşunun aktörleri açısından eylemin fikre (*Vorstellung*) yönelmesini içerir. Bu iki kategoriyle ilgili başka birkaç görüş burada sıralanmaktadır. Çıkara dayanan eylemin kurallılıklarının istikrarı, eyleminde başkalarının çıkarlarını göz önünde tutmayan aktörün bu nedenle onların direnmesine yol açmasında, bunun da onun amaçlarına ulaşmasını engellemesinde yatar, der Weber.[398] Meşru düzene yönelim, düzenin kurallarının ulaştığı boyutlarla sınırlı değildir, bunlardan kaçmayı ve karşı koymayı da içerir. Konu kuşkusuz, düzenin var oluşunun eylemi *farklılaştırması* ve bu farkın anlaşılabilir güdülere isnat edilebilmesidir.

Kurallılığın bu iki unsurunun normatif niteliği bu nedenle bellidir: Bir açıdan belli amaçların ardından giderken rasyonellik normuna atfedilir; başka bir açıdan meşruiyet ya da zorunluluk unsurunu içeren kurallara atfedilir. Üçüncü kategorinin, yani görenek kategorisinin statüsü bu bakımdan daha kuşkuludur. Aslında, Weber'in çok kısa formülleştirmesi bunun normatif olmayan unsurlar sepeti olduğunu akla getirir. We-

---

* "'Görenek' Brauch'ı en iyi karşılayacak sözcüktür, çünkü Weber'in kendi tanımına göre, temel ayırt edecisi 'yerleşik kalıba uymak için yapıldığıdır'". (Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme*, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 52-53, dn. 42.- ç.n.

** "Kişisel çıkara yönelik güdülenme ve durumun sunduğu fırsatlara yönelme" (Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme*, Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 52-53, dn. 42.- ç.n.

398 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 15.

398 *a.g.e.*, s. 16.

ber, "edimsel uygulama meselesi olarak alındığı ölçüde" (*durch tatsächliche Uebung*) göreneğin tek tip eylemi içerdiğini söyler. Bu, Weber'in aslında alışkanlığın psikolojik mekanizması konusunu düşündüğünü akla getirir. Ne var ki Weber'in edimsel ele alış biçimi, normatif unsurların buraya da dâhil edildiğinin su götürmediğini gösterir. Ama bunlar henüz analizi yapılmamış bir tarzda bu çalaşmaya dâhil edilir. Dolayısıyla, bu kategorinin yorumlanmasını açıkça tartışmak, yukarıda anılan tartışmaya daha yakından ilgili ikisi ele alınıncaya kadar ertelenecektir.

Bu üç kavramın tamı tamına mantıklı durumu, Weber'in ele alış biçiminde çok net değildir. İkisi, onun "ölçüsünde" ifadesiyle yaptığı tanımlarda nitelenir. Üçüncüsü, sadece "Eylem ... meşru düzen fikrine yöneltilebilir" sözleriyle belirtilir. Bunları, eylemin ideal üç *tipi* olarak düşünmek mümkündür. Ama ikisiyle ilişkisinden ya da ikincisinin neden gerektiğinden tek söz etmeden, bunların, birincinin yanı sıra neden ikinci bir sınıflandırması yapılmalıydı? Akla en uygun yorum, Weber'in yaptığı, ideal tip sınıflandırmasının genel çerçevesi olarak, anlaşılan, eylem sistemlerinin genellenmiş yapısının ana hatlarını ortaya koymaktı. Bu yorum doğruysa, genelde bunların hiçbiri varsayımsal somut eylem tiplerinin bile tanımlaması anlamına gelmezdi.[399]

Bu bağlamda görenek ilk bakışta sadece olumsuz yönde tanımlanmış gibi gelir. Bu ancak "şeyleri eylemenin" bir yoludur. Weber'in tek söylediği, yapılanlar arasında bir fark bulunduğudur, çünkü "her zaman böyle eylenir" (*Sitte*), "eyleminin en son yolu budur" (moda). Ama belirgin özelliği olan tanımlamada özgül bir güdü -araç-amaç ilişkisi-[400] dâhil ediliyor gibi değildir. Bu, güdülenimin karmaşaları sonucunda bu tek tiplerin anlaşılabilirliğinin ortaya çıkmayacağını söylemekle hiç de aynı şey değildir.[401]

Diğer ikisi özgül normlar içerir; bir yanda aracın amaca etkin uyarlanması, faaliyet normları; öte yanda meşruiyet ya da ahlaki yükümlülük normu. Görenek kadar bu ikisinin de aynı somut duruma dâhil edilmemesi için bir neden yoktur; aslında bunlar o kadar sık dâhil edilir ki herhangi birinin somut eylem karmaşasında hiç yer almamasına sınırlayıcı bir durum diye bakılır. Kafa karışıklılığını önlemek için meşru düzene *yönelim*

---

399 Son bölümde üstü kapalı anlatıldığı gibi, bu kavramları ortaya atmanın başlıca güdüsü, muhtemelen Weber'in ideal tiplerini sınıflandırırken bir çerçeveye gereksinmesiydi. Burada çıkar bağlamında ne yaptığının önemine gelince, anlaşılan, yöntem bilim açısından Weber çok açık değildir.

400 Ancak Pareto'nun *la besoin d'uniformité* adını verdiği, güdü değil, yaygın bir varlık gibi bir unsur var gibi gelir.

401 Yk. bkz. Durkheim'le ilgili Böl. X.

olgusuyla bununla ilgili edimde bulunma güdüleri arasındaki ayrım belirtilmelidir.[402] Çıkar ve meşruiyet unsurları karmaşık bir şekilde birbirine geçer. Düzenin, toplumun büyük bölümünün gözünde meşru olması, *birey* düzenin meşru olduğunu savunsun savunmasın, onu *ipso facto* bireyin *Interessenlage* unsuru haline getirir. Meşruiyetini savunmadığını varsayarsak, mantıklı olmak için eylemi yine de bu düzene yönelmelidir. Durkheim'ın tartışmasında bu neden kapsamlı incelenmiştir.

Anlaşılan, bu durumda bu kavramlarla ilgili yapılabilecek en iyi yorum, bunların eylemin yapısal çerçevesinin bir parçası olduğudur. Ancak Weber'in yaklaşımı, Pareto'nun analizinde geliştirdiğinden biraz farklıdır. Durkheim'ın yaklaşımına daha yakındır. Yani, Durkheim'ın ahlaki yükümlülüğüyle doğrudan örtüşen meşruiyet unsuru önce tikel araç-amaç zincirinin nihai amacı biçiminde ortaya çıkmaz, tikel eylemlerin yöneltildiği ama eylem birimiyle aracın ya da amacın ilişkisinden çok "koşulun" ilişkisini destekleyen *düzenin* bir özelliği, yani normlar sistemi olarak ortaya çıkar. Aktörün bu normlara tutumu değişebilir; yani bu tutumlar bir yandan, aktörün teknik aracın yararlanılabilirliğine yönelmesi gibi, eylemini yönelttiği nötr ahlaki koşullar olabilir, öte yandan, "ahlaki" bir kabullenme tutumu olabilir. Dolayısıyla aktör, bu normlara göre yaşama yükümlülüğüne girer ya da reddeder, normlarla mücadele etmekle örtüşen bir yükümlülüğe girer.

Bütün esaslarıyla bu, Durkheim'ın aynı fenomenlere yaklaşımıyla aynıdır. Önceki terminolojinin[403] izinden gidersek, Pareto'nun doğrudan eylem-unsur yaklaşımından farklı olarak buna kurumsal yaklaşım denebilir. Bu durumda, bu yaklaşımla üç unsur ortaya çıkar: Görünüşte normatif değil, sadece olgusal olan düzen unsuru, yani görenek, verimlilik normu unsuru ve meşruiyet normu unsuru. Total somut düzen normalde üçünü de içerir.[404] Şimdi asıl görev, bunun daha çok unsura indirgenebilirliğini ve bu unsurların zaten gelişmiş olan eylem yapısı şemasına hangi açıdan dayandığını görmek için her birini analiz etmektir. Ama bu analize başlamadan önce Weber'in bundan sonraki rotasının niteliğini belirtmek uygundur.

Weber, toplumsal ilişkide ideal tipler sistemini adım adım geliştirmeye çalışır.[405] Üç temel ilişkiden -çatışma (*Kampf*), *Vergemeinschaftung* ve

---

402 Weber bunu çok netleştirir. Karş. *Wirtsch. u. Ges.*, s. 16.

403 Yk. bkz. Böl. X, s. 409.

404 Karş. özellikle *Wirtsch. u. Ges.*, s. 17.

405 Çarpıcı ana hatlar için bkz. Wirtsch. u. Ges., s. 20-30 ama Kıs. I başından sonuna kadar daha özgül açılardan ele alınır.

Vergesellschaftung[406]- başlayarak, bu kavramları kilise ve devletle zirveye çıkan, giderek daha karmaşıklaşan yapılar halinde geliştirir. Bunun bugünkü anlamda genellenmiş bir teori değil, kavramsallığı genellemenin -ideal tip kavramları sisteminin- diğer ihtimalinin gelişimi olduğunu söylemek neredeyse gereksizdir. Bu sistemleştirmenin birimi toplumsal ilişkidir. Sonuç, toplumsal yapının "nesnel olarak mümkün" tiplerinin şemasıdır. Bu haliyle anıtsal bir çalışma, alanında ve kapsamında kendi türünde benzersiz, hemen her ampirik araştırma için neredeyse bir madendir. Weber'in kattığı ampirik kullanımlarla, kurumların yapısal farklılaşmasını açığa çıkarmak gibi önemli bir sonucu vardır. Durkheim'ın, kurumların sadece işlevsel yanını, bireysel eylemin belirlenimiyle bunların ilişkisini açıkça gördüğü yerde, Weber, geniş bir "arkitektonik" panoramada bunların yapısal yönünü gördü. Bu, idealist geleneğin tarihsel göreliliğinin en güzel ürünüydü. Burada, bu olağanüstü tip sisteminin sonuna kadar gitmek için yerimiz dardır. Bazı yönleri daha sonra, alternatif analizlerin sonuçlarının önemi açıklanırken tartışılacaktır. Ama şimdi başlıca ilgi alanı ikinci söz edilendir.

Verimlilik normu adı verilenin analizinin üzerinde uzun uzadıya durmak gereksizdir. Ama bazı noktaların, her şeyden çok da yukarıda söz edilen analizde ortaya çıkan yapısal unsurların, Weber'in biraz farklı biçimde bile olsa yaptığı belli başlı bütün ayrımları belirtilmeye değerdir. Birincisi, Weber'in *Interessenlage* tanımı onu *Zweckrationalität*'la doğrudan ilişkilendirir. Bu, nesnel standartlara göre, çıkarın, sadece aracın belli amaçlara uyarlanmasını kapsadığı ölçüde eylemi belirlediği anlamına gelir. Verimlilik normlarına yönelmenin bu olduğu söylenebilir. Weber'in *Zweckrationalität* kavramının doğrudan nihai amaç unsurundan soyutlanmadığı doğrudur. Ama *bu* bağlantıda Weber'in bunu kullanması nihai amaç sisteminin herhangi bir özgül tipini ya da özgül rolünü içermez. Nihai amaçlar ne olursa olsun, tamamıyla, belli bir durumda araç-amaç ilişkisinin niteliğine atıfta bulunulur. Bu çalışmanın amaçları doğrultusunda bunların birer değişken olduğu düşünülmez. Dolayısıyla bu yapısal *unsurun*, tam da nihai amaçların niteliğinin düşünülmemesiyle *zweckrational tipten* farklılaştığı sonucuna varılabilir. Bu durumda, orta düzeyde içsel araç-amaç sektörüyle eşit[407] duruma gelir.

---

406 Bu iki kavrama dair net düşünce bu bölümün sonuna Toennies'le ilgili not eklenince ye kadar ertelenecektir.

407 Herhangi bir *özgül* durumun niteliğinden de soyutlandığı için.

Ama hepsi bu değil. Yukarıda incelenen bu sektörün iç farklılığın ana hatları da Weber'de görülür. Bekleneceği gibi bunun, Weber'in iktisadi unsurun statüsü tartışmasıyla bağlantısı çok nettir. Eylem, der, "öznel anlamına göre, 'faydalar' (*Nutzleistungen*) arzusunu karşılamayla ilgilendiği ölçüde iktisada yönelir",[408] "İktisadi eylem (*Wirtschaften*) öncelikle iktisada yönelen gücün barışçıl uygulanmasıdır (*Verfügungsgewalt*)".[409] İkinci tanımın özellikle güçlü bir somut tip eğilimi vardır. Ama birincisi, iktisadi eylem aracı olarak gücü -muhtemelen başka baskı tarzlarını da- açıkça dışlar. İkincisi, fayda sağlama yönelimi yukarıdaki analizle bire bir örtüşür. Weber'in bu fayda arayışındaki unsurun nihai amaçlarının özgül yapısını açıkça dışladığını fark etmek ilginçtir; "çıplak kazancı" göz ardı ettiği için, bunun tüketim ihtiyaçlarıyla sınırlı olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Önemli olan, faydaların fiilen rağbet görmesidir, nedeni değildir.[410] Kapitalizmi ele alma biçiminde bu ayrımın önemi bellidir. Kapitalist kazanım veonun sınırsız özgül karakteri, sadece iktisadi temelde açıklanamaz.

Dahası Weber esasında, yukarıda iktisadi ve teknolojik unsurlar arasında yapılan aynı ayrımın üzerini çizer.[411] Şöyle der: "Araç açısından rasyonel olan her eyleme iktisadi eylem denmemelidir. Her şeyden önce 'iktisat', 'teknolojiyle' aynı değildir."[412] Rasyonel teknik, deneye ve deneyin analizine bilinçli yöneltilen aracın kullanılmasıdır. Dolayısıyla, her eylemin bir tekniği vardır,[413] yani teknik bir unsurdur, eylem tipi değildir. Ancak belli bir amaca yönelik alternatif araçlar kıtsa, aralarında seçim yapma durumuna gelindiğinde iktisat unsuru devreye girer. Her zaman bu, teknolojiye ilaveten düşünülür, teknolojinin yerine değil. Bu, belli amaç için belli aracı kullanmanın maliyetinin göz önüne alınması demektir. Bu, bunların göreli acilliğinin bu ve alternatif amaçlar için de dâhil edilmesi demektir.[414] Dolayısıyla temel iktisadi olgular, az bulunurluk, araçları alternatif amaçlara uyarlama ve maliyettir. İktisat unsuruaz bulunan belli araçların farklı kullanımının göreli acilliğini ölçüp tartmayı içerir, teknoloji ise içermez.

---

408 *Wirtsch. u. Ges.* s. 31.
409 *a.g.e.*
410 *a.g.e.* Ne yazık ki Weber fayda kavramını daha çok geliştirmez.
411 Böl. VI.
412 *a.g.e.*, s. 32.
413 Örneğin, dua ve mistik tefekkür dâhil.
414 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 33. Fırsat maliyeti öğretisinin görünüşte bağımsız bir versiyonunu bulmanın kesinlikle hiç beklenmediği bir yerdir burası.

Bu, ayrımın bütün ana çizgilerini verir. Şiddetle öne sürülmesine karşın, ayrımın statüsünün yapısal unsurlar meselesi olarak aydınlatılmaması tek sınırlamadır. Bu, son bölümde belirtilen olguyla ilişkilidir. Weber, iktisat teorisi kavramlarına genel ideal tipin başlıca, dolayısıyla bu kavramın özünde bulunacak bütün yöntem bilim kavramlarını içeren, örneği diye bakıyordu. Ama bu ve Weber'in başlangıçta iktisada, tarih okulunun anti-teorik önyargılarıyla yaklaştığı göz önüne alındığında, iktisat teorisinin mantıklı statüsünün yöntem bilimsel aydınlatılmasını dikkate değer ölçüde başardı (günümüzün ortodoks iktisatçılarının çoğundan belirgin bir üstünlükle denebilir).

Weber'de baskıcı iktidar statüsünün iktisat etkeniyle ilişkisi, teknoloji unsuruyla ilişkisinden daha karmaşık bir konudur. Yine de, oldukça net tanımlanabilen bir çizginin farkına varılabilir. Birincisi, görüldüğü gibi Weber, "iktisadi eylemi" barışçıl araçlarla sınırlayarak zor kullanmayı açıkça dışladı.[415]Sistematik ele alma biçiminin geri kalanını, İktisat Yaşamının Sosyal Bilimsel Temelleri[416]ve Otorite Tipleri[417] olarak açıkça farklı bölümlere ayırdı. Bu durumda, Weber'in bir iktisat kategorisi olduğunu açıkça düşünmediği otorite (*Herrschaft*) kavramı, incelenmeye değerdir. Otoriteyi, "belli bir insan grubunun özgül emirlere itaat edilmesini güvence altına alma ihtimali" olarak tanımlar.[418] Bu, "toplumsal ilişkide bir kimsenin muhalefete karşı bile olsa amaçlarını güvence altına alabilme ihtimali" olan iktidar (*Macht*) kavramından daha dar bir kavramdır.[419] En geniş anlamında güç, ilişkilerde iktisat unsurundan kesinlikle dışlanmaz, otorite dışlanır. toplumsal ilişki, iktisadi düşünceleri kapsadığı ölçüde bu, anlaşma meselesidir, emir değil; öte yandan itaat meselesidir.

Kuşkusuz bu anlamda anlaşma, iktidar pazarlığının eşitsizliğini, dolayısıyla baskıyı kesinlikle dışlamaz.[420] Aynı zamanda, gönüllü anlaşmayla otoriteye boyun eğmeyi içeren bir ilişkiye girmek pekâlâ mümkündür. Bu durumda Weber, kapitalist girişimde disipline boyun eğmenin en katı anlamda otoriteye itaat etmek olduğunu -sınırlı bir yelpazede olsa da- şid-

---

415 Ayrıca bkz. *Wirtsch. u. Ges.*, s. 32.
416 *a.g.e.*, s. 31 vdd.
417 *a.g.e.*, s. 122 vdd.
418 a.g.e., s. 28, 122. İtaat eden kimsenin emrin tikel içeriğini beğenip beğenmediğine bakmaksızın.
419 *a.g.e.*, s. 28.
420 *a.g.e.*, s. 123.

detle vurgular. Çalışan, emirlere itaat etmelidir.[421] Ama bütün bunlar otoritenin, baskı ihtimali dahil, iktidar uygulamanın özgül bir biçimi olduğuna dair önemli bir olguyu etkilemez. Weber, "siyasi" kavramını, bir yandan belli bir coğrafi bölgede uygulanan, öte yandan ihtiyaç duyulduğunda fiziksel baskı uygulamayı ya da baskı tehdidini içeren otoriteye bağlayarak yine daha da daraltır.[422] Siyasi ve iktisadi unsurlar arasındaki önemli ayrım, şimdiki amaçlar doğrultusunda, iktisadın bu önemli ilgi alanından uzakta bulunamaz.

Otorite kavramı, Weber'in, iktisadi gücün durduğu noktaya çizdiği net bir çizgi[423] kabul edilirse, geriye şu durum kalır: Faydaların elde edilmesinin ve bölüşülmesinin peşinden koşarken toplumsal ilişkileri içeren bir durumda bir kez faaliyetlerde bulunuldu mu, somut faaliyetlere katılanların ilişkilerinin gücünü belirleme sorunu baş gösterir. Anlaşılan önceki klasik iktisatçıların,[424] başlangıç noktası olan iktidar pazarlığının tam eşitliği durumundan başlayarak, bu ilişkideki taraflardan birinin diğer taraflarla ilişki kurabilmesi için baskı yapma ihtimalinin seviyesi derece derece artar. Bu iktidar ilişkilerinin kabaca iki tipi ayırt edilebilir. Bir yandan, tam bir iktisadi normdan ayrılmanın nedeni, iktisadi olmayan araçlar denenin kullanılması olabilir. Bunlar zor, sahtekârlık ve (Weber'deki anlamıyla) otorite kullanma diye tanımlanabilir. Weber'in ele alma biçiminin sonucu, bu koşullarda, otoriteyi bu araçların en "ılımlısı" kabul ederek, iktisadi olan ve olmayan iktidar arasına çizgi çekmek gibiydi.[425] Öte yandan, daha büyük üretimin doğrudan sonucunda değil, tekel vb. gibi daha iyi bir durumdan ya da iktisadi araçların kullanımında, yani mal ve hizmet mübadelesinde gönüllü anlaşmaları güven altına alarak daha çok açıkgözlülükten ve ileri görüşlülükten yararlanmanın sonucunda, ortaya çıkan iktidar eşitsizlikleri ihtimalini hâlâ açık bırakır.[426]

---

421 *a.g.e.*

422 a.g.e., s. 29.

423 Weber için otorite uygulama, ya yararlılıkları güvence altına almayla ilgili *Wirtschaftsorientiert* ya da toplulukta yararların bölüşülmesini etkileyen *Wirtschaftsrelevant* olabilirdi ama bu durumuyla *Wirtschaften* değildi. Bu üçü arasındaki ayrım somut araştırma için çok yararlıdır.

424 Profesör F. H. Knight'ın dediği gibi, bu gelişmenin temelinde yatan büyük keşif karşılıklı mübadele yapma avantajıdır. Bkz. "Freedom as Fact and Criterion" *International Journal of Ethics*, C. 39, s. 129 vdd.

425 Weber bu kavramsal çerçevede sahtekârlıkla pek ilgilenmemiş gibidir. Burada bu konuya girmek imkânsızdır.

426 Weber'in yerinde olarak, "çıkarlar kümesiyle egemenlik" dediği. *Wirtsch. u. Ges.*, s. 604-606.

İktidar unsurunun rolüne ilişkin farkların iktisadi düşünce tarihinde oynadıkları başrol bu konuyu aşar. Bir kutupta "çıkarların doğal benzerliği" postulatına dayanan başlıca klasik görüş -baskı unsurunu tamamıyla eleyen görüş- durur. Diğer kutup Marx'ın iktisat teorisi tipidir, bunu *önemli* bir unsur yapan birçok teoriden biridir. Weber, ilk söz edilen okuldan çok, ikinci söz edilen okula yatkındır.[427] Şimdiki amaç (eylemin başlıca yapısal unsurlarını ayırt etme) doğrultusunda konu, temel ilkelerden çok uygunluk konusudur. *İktisat* teorisi sisteminde, değişkenlerin konumlarından iktisadi olmayan araçların dışlanması açıkça belirtilmiş gibidir.[428] Öte yandan, çıkarların doğal benzerliği postulatına dayanarak böyle bir sistemi formül haline getirmek açıkça mümkündür. İktisadi baskı unsurları ister aynı sistemi alanını genişleterek tanımlamada kullanılsın, ister ayrı bir sistematik formülleştirme gerektirsin, bu unsurlara ancak ilk söz edileni yapmak için edimsel çabalarının sonucunda karar verilebilir. Burada, hangi çabaların gösterildiğinin eleştirel analizini yapacak yer yoktur.

Bu arada, baskıyı dışlayan bir iktisat teorisi sisteminin mantıklı basitliği konusunda düşüncelerinin, edimsel iktisat yaşamında baskının büyük ampirik önemini karartmaya fırsat vermeyeceği net olarak vurgulanmalıdır. Liberal iktisatçıların büyük çoğunun çalışmasında dikkat çeken durum buydu.[429] Weber bu eleştiriye maruz kalmadı. İnsan ilişkilerinde baskının önemi konusunda neredeyse trajik denecek kadar aşırı bilinçliydi. Siyasi yazılarından herhangi biri, buna ikna etmeye yeterlidir.[430]

Meşru Düzen, Karizma ve Din

Meşru düzen kavramına ya da yukarıda belirtildiği gibi, eylemle ilgili meşru normlara dönmenin zamanı geldi. Weber'in bunu ele alma biçimi çok ilgi çeker. İlk olarak iki sınıflandırma yapar, bunların arasındaki ayrım ilk bakışta bellidir. Birincisi,[431] "düzenin meşruiyetinin garantiye alınabildiği"

---

427 Weber, Marx'ın iktisat teorisinin emek-değer teorisi, artı değer vb. gibi özgül teknik ayrıntılarıyla kuşkusuz hiç ilgilenmedi.

428 Weber'in dediği gibi, "Das Pragma der Gewaltsamkeit ist dem Geist der Wirtschaft sehr stark Entgegengesetzt." *Wirtsch. u. Ges.*, s. 32.

429 Özellikle Robbins ve Souter'le ilgili bu konudaki görüşleri *karş.* Talcott Parsons, "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics" *Quarterly Journal of Economics*, Mayıs 1934. Marshall, dikkati çeken başka bir örnektir.

430 Bkz. Weber, *Gesammelte Politische Schriften.*

431 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 17.

tarzlarla ilgilidir. İkincisi,[432] bağlayıcı meşruiyeti aktörlerin düzene atfetmelerinin nedenleriyle ilgilidir.

Ayrımın temeli, sınıflandırmaların edimsel içeriği düşüncesinden ortaya çıkar. Birincisiyle bağlantılı olarak söz edilen garanti düpedüz öznel (*innerlich*) olabilir, bu durumda (a) duygusal, (b) *wertrational* ya da (c) dinseldir. Ya da dışsal olabilir, "çıkar" çerçevesinde bu, dışsal sonuçlardan bazı beklentiler demektir. Burada kullanılan terminoloji biraz karşı çıkılabilir gibidir ama asıl anlamı nettir. Bu, söz konusu düzenin normlarına edimsel bağlılığın açıklanacağı güdü tiplerinin, dolayısıyla zorlamaların sınıflandırılmasıdır. Bu çalışmanın terminolojisinde bu güdülerin tarafsız ve çıkarcı olarak sınıflandırılabildiğini söylemek tercih edilebilir. Bir örnekte düzene, değerlerin ifadesi, dolayısıyla yaşanabilir diye bakılır, çünkü düzenkendi başına ya da ifade ettiği değerler için değerlidir.[433] Diğerinde, varlığı edimde bulunulan durumun bir parçasıdır. Aktörün amaçları için ahlaken nötr araçların ya da koşulların rolünü üstlenir. Bu durumda, konuşma özgürlüğüne inanmayan bir komünist, cezaevine girmemek için mahkemede konuşma özgürlüğü hakkını talep edebilir. Onun, amaçlarının aracı olarak kullandığı böyle bir hak[434] mevcut toplumun meşru düzeninin parçasıdır. Weber'in, düzen için çıkarlar ahlak açısından gayet nötr olabilse de, çıkarların yine de bunu garanti edecek, yani düzenin işlevini sürdürecek bir rol oynayamadığına işaret ettiği yorumu yapılabilir.

Diğer sınıflandırma farklı bir düzlemdedir; eylemde düzeninin neden savunulduğunun değil, düzene *meşruiyet* atfeden güdülerin sınıflandırmasıdır bu. Olumsuz yönden dikkati çeken olgu, çıkardan tamamıyla vazgeçilmesidir. Çıkar, düzene uymak için çok önemli bir neden olabilse de, düzene meşruluk -ya da gayrı meşruluk- atfedilmesiyle ilgisi yoktur. Burada sadece tarafsız güdü unsurlarının yeri vardır. Ama Weber'in bunları altsınıflara ayırması yukarıdakinden biraz farklıdır. Bu alt sınıflandırma (a) geleneksel, (b) duygusal ve (c) *wertrational*'dir, (d) meşruiyetini olumlu bir kuruluş (*Satzung*) savunur. Burada Weber'in neden dinsel güdüleri eleyerek gelenekselliği eklediğini sorgulamak çok önemli gibi görünmez. Bu sonuncusuna dayanarak, sadece Weber'in şunu söylediği belirtilebilir: "Geleneğin *kutsanmasından* ötürü meşruiyet her yerde en tümel ve özgün

---

432 *a.g.e.*, s. 19.

433 Ya da tarafsız güdülerle mücadele edilir.

434 Bazı kısıtlamalarla.

örnektir."[435] Gelenekçiliği *kutsallığa* böyle bağlamak, Weber'in ilk söz edileni kapsamlı ele alma biçiminin dikkati çeken bir özelliğidir.

Daha önce *Zweckrational*'de belirtilenle doğrudan örtüşen *Wertrational*'in özgün anlamının değiştiğini burada belirtmek ilginçtir. Mutlak terimi geçse de,[436] anlaşılan içerikte önemli olan mutlaklık değil, değerin (bu çalışmadaki anlamında) "nihailiğidir". *Zweckrational*'in çıkarla özdeşleştirilmesinden bu bellidir (bir şey ya da kişi araç olarak kullanılabildiği ya da doğası gereği konuyla ilgili bir koşul kabul edilmesi gerektiği ölçüde, bu şeyle ya da kişiyle ilgilenmek). Öte yandan, *Wertrational* burada, bir şeyi sırf kendi adına, doğrudan bir ifade ya da nihai değerin somutlaşması olarak değerlenmekle ilgilenmeyen, dolayısıyla onun araç olarak kullanılamadığı tutumla özdeşleştirilmiş olur. Başka bir deyişle, aslında rasyonel eylemin varsayımsal somut tiplerinden biri olan *Zweckrational*'le *Wertrational* arasındaki ayrım, eylem sistemlerinin, tutumların özellikleri olarak bilinen yapısal unsurlarından biri haline gelmiştir. Göründüğü bağlamda ortaya çıktığında anlamsız olamaz.

Mevcut bakış açısından dördüncü kategoriye, meşruiyeti savunulan olumlu kurumların normlarına, türetilmiş meşruiyet kategorisi diye bakılabilir. Meşruiyetinancı, oluşan kuruluşun böyle normlar oluşturmaya hakkı olduğuna işaret eder. Weber için bu, iki alt tipe ayrılır: Anlaşma ve dayatma (*Oktroyierung*). İlk söz edilen durumda çıkarı olan kişilerin anlaşmaya varmasının yeterli olmadığı belirtilmelidir. Meşruiyet olabilmesi için anlaşma koşullarını yerine getireceği varsayılan yükümlülük olmalıdır. Bunun, diğer üç unsurun birini ya da daha çoğunu, hepsinden çok da (yeni anlamda) *Wertrationalität*'ı, içerdiği görülecektir. Bunun, Durkheim'ın sözleşme ilişkileri analiziyle bağlantısı açıktır. Anlaşmalarda meşruiyetunsuru Durkheim'ın "sözleşmeye dayalı olmayansözleşme unsurunun" bir parçasıdır.[437] Bu nedenle, meşruiyet unsurunun minimuma indirildiği yerde tamamen iradi anlaşma sınırlayıcı bir durumdur. Ama bu, anlaşmanınhiçbir şekilde saf dışı edildiğine işaret etmez.

Şu anda daha ileriye, gelenek, duygulanım ve (bundan sonra kullanılacak *ikinci* anlamında) *Wertrationalität*'ın karşılıklı ilişkilerine gitmek önerilmez. Ama analiz bazı sonuçları doğrulayacak kadar zaten ileri gitmiştir. Weber için meşruiyet, düzenin, yani davranışa yol gösteren ya en azın-

435 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 19.
436 Hem burada hem de *Wirtsch. u. Gesch*, s. 17'deki sınıflamada.
437 Yk. bkz. Böl. VIII.

dan eylemin yönelebildiği (ya da yönelmesi gereken) normlar sisteminin niteliğidir. Bu niteliğe, onunla ilgili edimde bulunanlar düzen isnat ederler. Bunu yapmak, içerdiği normlara yönelik belli bir tutum tipini edinmeyi içerir, belirgin özelliği ilgi duymadan kabul etmek olabilir. Meseleyi biraz farklı belirtirsek, düzenin meşruiyetini savunan biri için düzenin kurallarına göre yaşamak, o ölçüde bir ahlaki yükümlülük haline gelir.

Bu nedenle Weber, kısıtlamaya ahlaki otorite yorumunu getirdiğinde Durkheim'ın vardığı aynı noktaya gelmiştir. Dahası Weber, konuya aynı bakış açısından, eyleminin koşullarını oluşturan kurallar sistemine dayanarak davranışta bulunmak gibi bireysel bir düşüncenin bakış açısından yaklaşmıştır. İkisinin de çalışmasından böyle bir düzenin kurallarına yönelik tutum unsurlarının aynı, yani ilgili ve ilgisiz ayrımı ortaya çıkmıştır. İki örnekte de meşru düzen, denetimsiz çıkar oyunu örneğine terstir.[438] İki yazar da, ikinci söz edilen unsura dikkatini özellikle yoğunlaştırmıştır. Böyle bir benzerlik muhtemelen tamamıyla rastlantı sonucu değildir.[439]

Ama benzerlik daha öteye gider. Weber'in sınıflandırmasında söz edilen üçünün[440] çoğulculuğunda meşruiyet içeren güdü unsurlarını analiz etmeyi bırakmak gerekir mi, yoksa üçü birbiriyle ilişkiliyse, daha genel bir birleştirici kavramın bir göstergesini Weber'de bulmak mümkün müdür, sorusu gündeme gelir. Böyle birleştirici bir ilke kuşkusuz karizma kavramında vardır.

Weber bu kavramı oldukça keskin vurgu farkları içeren biraz farklı bağlamlarda[441] ele alır. Ancak karizmanın meşruiyet kavramıyla ilişkisini bire bir içeren, bunların hepsinin içinden geçen belli bir süreklilik silsilesi vardır. Bunun izini sürmek basit bir açıklamadan öte bir yorum gerektirecektir ama bu durumda bundan kaçınılamaz.

Kavram, Weber'in din tipolojisiyle bağlantılı olarak zaten kısaca ele alınmıştır.[442] Orada Weber'in rutinle (*Alltag*) çelişkiyi hareket noktası olarak aldığı belirtiliyordu. Bu durumda karizma, şeylerin ya da kişilerin, sayesinde sıradanlıktan, gündelikten, rutinden ayrıldıkları özgül

---

438 *Karş.* Wirtsch. u. Gesc., s. 648.

439 Muhtemelen ikisinin de hukuk eğitimi almasının, Pareto'nun yaklaşımından farklı olan yaklaşımlarının benzerliğiyle ilgisi vardır.

440 Gelenek, duygulanım, *Wertrationalität*.

441 Başlıca konular şunlardır: *Wirtsch. u. Ges.*, s. 140-148; 227 vdd; 250-261; 642-649; 753-778; *Religionssoziologie*, C. 1, s. 268-269.

442 *Yk. bkz.* Böl. XV, s. 619.

niteliktir.[443] Weber'in karizmayı iktisadi unsurla defalarca özgül bir şekilde karşılaştırdığını belirtmek ilginçtir. Bu durumuyla bu, "*spezifisch wirtschaftsfremd*" dir.[444]

Karizmatik şeylerin ya da kişilerin belirgin özelliği bu ayrımdır. Dolayısıyla, bu haliyle eylemle doğrudan ilgili değildir; somut şeylerin, kişilerin, edimlerin vb niteliğidir. Ama eylemle ilgisinin ipucu, insanların karizmatik şeylere ya da kişilere yönelik takındıkları tutumda verilir. Weber birkaç terim kullanır ama aralarından ikisi seçilebilir. Kişi için geçerli olduğunda karizmatik nitelik örnektir (*vorbildlich*)[445], taklit edilecek bir şeydir. Aynı zamanda bunu prestij ve otorite veren olağanüstü bir nitelik olduğunu kabul etmek görevdir.[446] Karizmatik lider, iddiaları kapsamında kendisine direnenlere ya da yok sayanlara asla görevini ihmal eden kimseler olarak davranmaz. Bu ayırt edici özelliğe dayanarak, anlaşılan karizma özgül bir saygı tutumu anlamına gelir ve bu saygı geçerli bir göreve borçlu olunan saygı gibidir, sonucuna varmak meşrudur. Açıkçası bu, Durkheim'ın ritüel tutumudur: Karizmatik otorite ahlak otoritesinin bir evresidir.

Başka bir deyişle, karizmanın meşruiyetle doğrudan bağlantısı aslında Weber'in sisteminde genelde meşruiyetin kaynağının adıdır. Kavramın başlıca güçlüğü Weber'in bunu eylem yapısının şemasıyla ilgili bu genel terimlerde ifade etmemesinden ileri gelir. Daha çok bu, çok daha özgül toplumsal *değişim* teorisi çerçevesinde düşünülür ve buradan gelişir. Teorinin, Weber için en önemli ampirik örneğin, yani peygamberin rolünün çerçevesinde gelişme fırsatı zaten vardı.[447]

Başlıca bağlam geleneksel düzenin kırılması bağlamıdır. Dolayısıyla, karizma kavramının en önde gelen yönlerinden ikisi, devrimci karakterinin gelenekçilik karşıtlığıyla bağlantısı[448] ve özgül bir kişiyle, bir liderle özgül yakın bağlantısıdır. Bu nedenle peygamber, geleneksel düzene - ya da düzenin yönlerine- bilinçli olarak açıkça karşı çıkan, ilahi irade gibi görüşünü açıkladığı terimler ne olursa olsun, görüşü için *ahlaki* otorite iddiasında bulunan liderdir. İnsanların görevi onu dinlemek, emirlerine

---

443 Burada rutin, açıkça alışkanlıkla yapılan değil, daha çok "dindışı" demektir. Her gün edilen sabah duaları *Alltag* değildir.

444 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 142. Karş. Durkhaeim'ın yukarıda Böl. XI'de aktarılan "Emek mükemmel bir dindışı faaliyettir" ifadesi.

445 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 140.

446 *a.g.e.*

447 Yk. bkz. Böl. XV., 567 vdd.

448 *Wirtsch. u. Ges.*, s. 759.

uymak ya da onu örnek almaktır. Bu bağlantıda, peygamberin yeniden doğmayı düşünen biri olduğunu belirtmek de önemlidir. Peygamber, getiri hesabının güdülenim sağlayabilmesiyle itaat edilen ya da kurulmuş bir otoriteden daha yüksek bir otorite kaynağının aracı olduğu ya da bu kaynakla temas kurduğu için başka insanlardan niteliksel bir farkı vardır.

Karizma kavramı bu tikel bağlama yöneldiğinde temel sorun, peygamberin karizmasının gündelik yaşamı yöneten düzenin meşruiyetiyle ilgisidir. *Bu* devrimci anlamda Weber, karizmanın durumun doğasındaki geçici fenomen olduğunu savunur. Peygamberin mesajı, kalıcı ve gündelik yapıya dâhil olmak ve kurumsallaşmak için temel bir değişime uğramalıdır. Bu süreçte peygamberin kişisel *karizması* sayesinde uyguladığı otorite iki doğrultudan -gelenekselleşmiş ya da rasyonelleşmiş yapı- birinde gelişebilir.[449]

Somut gelişmede can alıcı nokta ilk karizmatik liderin ölümünde, ardılı konusunda ortaya çıkar. Durumu az çok başarıyla çözülebilecek çeşitli somut yollar bulmak gerekir. Sadece başlıca iki sonuç belirtilecektir. Birinde, mümkün olan birkaç kuraldan birine göre, karizmatik nitelik somut bir kişiden (ya da bir grup kişiden) başka birine aktarılır. Kesinlikle mümkün olan tek yol değilse de en alışıldık örnek, kalıtımla geçen karizmadır (*Erbcharisma*).[450] O zaman kutsallık unsuru, yani bazı işlevler için yeterlilik, doğuşundan ötürü somut tikel bir kişiye miras kalır, belli bir alanda bir edim *kişi* yaptığı için meşru duruma gelir.

Bunun karşılığı peygamberin görevinin içerdiği normun tanımıdır. Bu durumda görev, yöneten kişiyle aynı kutsallık, karizma niteliğini taşıyan gelenekselleşmiş normlar sistemi (kutsal yasa) biçimini alır. Weber için geleneksel otoritenin belirgin başlıca iki özelliği, bu yolla ortaya çıkar.[451]- kutsallığı, değiştirilemezliği savunulan geleneksel normlar bütünü ve normlarla yorumlarının tanıdığı imkânın açık bıraktığı özgürlük payının *içinde*, yöneticinin çoğunlukla karizmatik kişisel niteliğinin meşruiyet kazandırdığı kişisel otoritesinin keyfi alanı. Bu süreçte karizma, özgül bir devrimci güç olmaktan çıkar, tam tersine devinimsiz gelenekçiliğin özgül onayı haline gelir.[452]

---

449 Bkz. *a.g.e.* genellikle Kıs. III, Böl. X, *Die Umbilding des Charisma.*
450 *Gentilcharisma* bunun alt tipidir.
451 *Kat. Wirtsch. u. Ges.*, s. 130 vdd.
452 *a.g.e.*, s. 774.

Bu rutinleşme tarzının alternatifi, karizmatik niteliğin nesneleştiğini, dolayısıyla somut tikel kişiden koparılabildiğini düşünmeyi içeren bir gelişim çizgisidir. Bu durumda (a) aktarılabilir ya da kişi kendi çabalarıyla ele geçirebilir ya da sonunda (c) kişisel niteliklere atıfta bulunulmadan, bu durumuyla kişinin değil, görevin ya da kurumsal yapının nitelikleri haline gelir.[453] Tikel kişiler bağımsız peygamberler olmasalar ya da peygamberlerin kanından gelmeseler bile, ilk ikisi bunu hâlâ onlara bağlar. Ne var ki üçüncü durumda karizma sadece görevde ya da nesnel kurallar sisteminde miras haline gelir. Meşruiyet standardı olarak bürokratik örgütlenmeye ve "meşruiyete" bu yoldan gitmek gerektiğini belirtmek pek gerekmez. Asıl konu, meşruiyetin kaynağını, ister havarilerin halefleri, açıklanan yasa (Kalven'in *Cenevre*'si), ilahi hak yoluyla olsun, ister genel irade yoluyla olsun aramanın her zaman geriye, bir karizmatik unsura götürmesidir.

Bu nedenle, devrimci peygamberden geleneksel ya da rasyonel gündelik otoriteye dönüşümü değiştirenin, aslında karizmanın niteliğiyle değil, somut cisimleşme tarzları[454] ve tikel somut karmaşa unsurlarıyla ilişkisi olduğu bellidir. Aslında Weber'in meşruiyeti bütünüyle ele alma biçimi[455] karizmatik unsur olmadan meşru düzenin olmadığı konusunda kuşkuya yer bırakmaz. Gelenekçilikte bu her zaman geleneğin kutsallığında gösterilir.[456] Bu, şeylerin belli bir tarzda *eylene geldiği* ve insanların buna aynı tarzda devam etmenin "iyi" olduğunu düşünmelerinden ibaret değildir. Geleneksel tarzda eyleyecekleri kesin bir *görev* vardır. Aynı şekilde, rasyonel bürokratik yapının düzeninde her zaman meşruiyet kaynağı olmalıdır, son tahlilde bu karizmatiktir. Sonuçta peygamberlerden önceki gelenekçilik için de aynısı geçerlidir.[457]

Bu nedenle, tanımlanan karizma genellikle din adı verilenden çok daha geniş bir alanı kaplar. Ama Weber'in zihninde kavramın muhtemel doğuşunun çok daha özgül bir dinsel anlamda peygamberin rolüyle başladığı daha önce belirtilmiştir. Öyleyse bunun dinle ilgisi nedir? Bu soruyu yanıtlamak için geriye, ilkel dinde karizmanın yerine gitmek gerekir. Belir-

---

453 *a.g.e.*, s. 771.

454 Değişken diye bakılan unsur, aslında farklı değerler yelpazesi sayesinde değişmeden kalır.

455 *a.g.e.*, s. 642 vdd. Çalışmadaki birçok bölüm gibi bu bölüm de muhtemelen bitmemiştir.

456 Weber gelenekçilikten söz ederken neredeyse her zaman kutsal (*heilig*) terimini kullanır.

457 Yk. bkz. Böl. XV, s. 620-621.

tildiği gibi,[458] bu bağlamda karizmanın farklı özel niteliği yukarıdaki tartışmanın özgül anlamında doğaüstü varlıklar dünyası kavramıyla ilişkilidir.[459] Aslında bu doğaüstünün anlamı ideolojik saygı tutumu ilişkisinden ibarettir. Hem Durkheim'ın hem Weber'in düşüncesinde bulunan tutumun ikiciliğiyle örtüşen ahlak açısından nötr olan faydacılıkla ahlaki ya da ritüel saygı arasındaki tutum"dünyalardan" ya da varlık sistemlerinden biridir (bu en genel anlamında doğanın ya da doğaüstü olanın).[460]

Weber dinsel eylemi, böyle anlaşılan doğaüstü varlıklarla ilgili bir eylem olarak tanımlamıştır. Bu durumda mümkün olan en geniş anlamda dinsel fikirler, insanların bu doğaüstü varlıklardan ve onların insanla, doğayla ilişkilerinden edindikleri görüşler olarak tanımlanabilir. Bu durumda anlam konusu sembolik düzeyde dâhil olmaya başlar. Olaylar sadece "vukua gelmez" ve insanların "başına gelmez", eylemleri, iradeyi ya da doğaüstü varlıkların başka yönlerini simgeleştiren ya da ifade eden bir anlama geldikleri yorumu yapılabilir.

Zinciri tamamlamak için bir mantık halkası daha gerekir. Durkheim'ın dini ele alma biçimi tartışması, insanların evrenin ampirik olmayan yönlerine yönelik etkin tutumunun önemli rolünü ortaya koydu. Weber'in fikirleri çerçevesinde bu ilişki biraz daha analiz edilebilir. Weber'in dinsel "çıkarlarının",[461] bu etkin tutumların başka bir adı olduğu savunulabilir. Dinsel eylem unsurları insanların doğaüstü varlıklarla ilişkileriyle ilgilidir. Dinsel çıkarlar, bu faaliyetlerin, insanların bu edimlerle yerine getirmeyi umabildikleri amaçların yönünü belirler.

"İlkel" düzeyde dinsel eylemler, tikel çıkarlar arayışında birbiriyle az çok bütünleştirilmeyen bir dizi edim olarak kalır. Doğaüstü varlıklar dünyası tamamıyla rasyonel bir sistemle bütünleşmez.[462] Bunlar ortaya çıkarken, yaşamın gerekliliklerine ve geleneksel kültürde sağlanan doğaüstü

---

458 Yk. bkz. Böl. XV, s. 620.

459 Dikkat edin, *sadece* bu özgül anlamda.

460 Durkheim, doğaüstü şeylerle ilgili din tanımını kabul etmediğinde, doğaüstü kavramı burada kullanılandan farklıydı. Görüleceği gibi, ikinci söz edilen Durkheim'ın teorik görüşüne tamamıyla uygundur.

461 Bu terimin hem bu bağlamda hem de ilgisizlikle çelişki oluşturduğu yukarıdaki bağlamda kullanılması kafa karıştırıcıdır. Weber kullandığı için burada bırakılmıştır. Ancak, din bağlamında ilgi yukarıda tartışılan aşkın amaçların ve nihai değer tutumlarının karışımına eşittir.

462 Doğal olarak bu derece meselesidir. Hiçbir şekilde birleşmemiş bir sistem ender olarak din oluşturur. *Karş.* Durkheim'ın tanımı.

kolaylıklara göre bu çıkarlar tanımlanır ve ardından gidilir. Burada dinsel fikirlerin etkisi[463] konusu güç bir konudur. Muhtemelen en güvenli yol fikirlerden, çıkarlardan, değer tutumlarından ve edimlerden, üstünlük ilişkileri kurmanın son derece güç olduğu tek bir karmaşa olarak söz etmektir. Weber bu konuya çok büyük katkıda bulunmaz.

Gelgelelim Weber peygamberler düzeyinde ilişkileri aydınlatmaya çok büyük katkıda bulunmuştur.[464] Dünyanın anlamını rasyonel açıdan tutarlı bir sistem olarak belli bir doğrultuda rasyonelleştirme girişimi bir kez başladı mı, bu rasyonelleştirme sürecinin içkin bir diyalektiği bulunduğunu göstermiştir. Bu, az çok hızlı bir tempoda gidebilir; bir ya da daha çok açıdan belli bir gelişme az çok radikal sonuçlar ortaya koyabilir ya da farklı noktalarda durdurulabilir. Ama ana hatlar nettir. Ayrışmış ayrıcalıklı imkânların sayısı sınırlıdır.

Durkheim tartışmasında dinsel fikirler, aslında dünyanın ampirik olmayan olumsuz yönleriyle ilgili fikirler olarak ele alınıyordu. Weber'in sonuçları bunları daha yakından tanımlama imkânı verir. Bunlar, dünyanın hem *nasıl* hem de ereksel anlamda *neden* çalıştığıyla ilgili fikirlerdir; dünyanın "anlamıyla" ilgilidirler. Bu bakış açısından, dinsel fikirler insanların çıkarlarına ayrılmazca bağlıdır, insanların ilgileri de onlara bağlıdır. Weber kötülük sorununun, özellikle de kederin, anlam konusunun formülleştirilmesinde önemli bir başlangıç noktasını nasıl oluşturduğunu göstermiştir. Buna karşılık, insanların ilgilerinin ne olabildiği, dünyanın anlamı çerçevesinde tanımlanagelir.

Bu karşılıklı ilişki hiç eksiksiz göreceli bir daire değildir. Genelde, ne tür bir anlamı ve çıkarı içerdiğini söylemek mümkündür. Anlam, yukarıdaki ereksel çerçevenin içerdiğidir. Bir arkadaş, otomobil kazasında ölürse bilimsel açıdan doyurucu bir çerçevede "nasıl" genellikle bellidir. Ölümün fizyolojisi konusunda bilgimizin hiçbir şekilde eksiksiz olmadığı doğrudur. Ölenin arkadaşı bu bilginin birazından daha çoğunu bilmeyebilir. Ama onun için sorunsal olan bu değildir. Daha çok, değerler sistemiyle ilgili "neden"dir. Soru, onun ölümünün hangi amaca ya da değere hizmet edebildiğidir. Bu çerçevede, böyle bir olay özellikle anlamsız hissedilir.

Bu durumda söz konusu "anlam", bilimsel açıklama bağlamıyla değil, ereksel değer bağlamıyla ilgilidir. İlgiler, kendimizle özdeşleştirdiğimiz nihai değer edinme ilgileridir. Bu bağlamda, Weber'in öncelikle ilgilendiği

---

463 Ağırlıklı olarak bunlar "mit" düzenindedir. *Karş. yk. bkz.* Böl. XI, s. 433.
464 Karş. yk. böl. XIV'e eklenen not.

dinsel fikirlerin, sadece bu tarz değer fikirleri ya da eylem amaçları olmadığı belirtilmelidir. Bunlar, eksiksiz bir metafizik sistem dâhil, dünyanın anlamının oldukça rasyonelleştirilmiş yorumlarıdır. Bu durumda, bu temel metafizik postulatlardan insanlar için dünyanın gelebildiği anlam ve insanların hangi nihai değerlerinin "anlamlı" olabildiği türetilecektir.

Bu fikirler daha çok dinsel çıkarları yönlendirir. Dolayısıyla, nihai amaçları tanımlar ve bu amaçlar aracılığıyla eylemi etkiler. Bunların işlevsel rolünün, kurumların rolüne benzediği düşünülebilir.[465]

Bu fikirler eylemin amaçlarını değil, daha çok, amaçların peşine düşülebilecek ideal koşulların çerçevesini oluşturur. Hangi somut amaçların anlamlı olacağı, bu çerçevenin yapısının ne olduğuna bağlıdır. Ama eylemde etkili olabilmesi için insanların bazı tipik ilgilerinin önvarsayımında bulunur. Bu bağlamda, insanların yaşamlarını anlamlandırmakla ilgilenmeleri önde gelir. Her insanın bazı kutsal şeylere saygı göstermesi ya da onları savunması, bununla bağlantılıdır. Farklar bu temel olguda değil, kutsalın somut içeriğindedir.

Dünyanın anlamı arayışı muhtemel metafizik görüşlerden birine neden olsa da, saygı tutumunun ya da insanın böyle bir teoriye ilgisinin metafizik varlıklar anlamına geldiği yorumu çok vurgulanarak yapılmamalıdır. Bu arayışlar açıkça gözlemlenebilen ampirik olgulardır. İnsanın, doğasıyla ve içinde bulunduğu konumla ilgili olarak, dünyasını metafizik yorumladığı bilinen bir varlıktır. Ama bu tür bir varlık olması ya da bu tür bir durumda bulunması metafizik bir konu değil, olgu konusudur. Özellikle Durkheim'dan ve Weber'den türetilen, burada ele alınan görüş eleştirilmeli ve ampirik zeminde savunulmalıdır.

Karizmayı yeniden yorumlamak artık mümkündür. Karizma insanlara ve şeylere, "doğaüstüyle" ilişkilerine, yani insanların edimlerine ve dünyadaki olaylara ereksel "anlam" verdiği ölçüde, gerçekliğin ampirik olmayan yönleriyle ilişkilerine dayanarak atfedilen niteliktir. Karizma metafizik bir varlık değil, insanların edimleri ve tutumlarıyla ilgili olarak, insanların ve şeylerin açıkça gözlemlenebilen ampirik niteliğidir.

Alışıldık anlamda dinden daha geniş kapsamlı olsa da kavramın özünde dine atıf vardır. Yani insanlar bu özgül anlamda doğaüstü anlayışlarına ayrılmazca bağlı olan durumun nihai değeriyle ilgilenirler. Dolayısıyla, bu dinsel atıfla karizma, meşruiyet kaynağı hizmeti görebilir. Demek ki saygı duyduğumuz şeylerle (bunlar kişiler ya da soyutlamalar olabilir) içsel

---

465 Weber'in terimleriyle "meşru düzen biçimleri" diye tanımlanabilir.

ilişkileri ve eylemleri yöneten ahlak kuralları arasında özde bir dayanışma vardır. Dayanışma, bütün bunların doğaüstüne, bu doğaüstünün kavramlarıyla ilişkili kendi nihai değerlerimizin ve ilgilerimizin kavramlarına yaptığı ortak atıfla bağlantılıdır. Meşruiyetle karizma arasındaki ayrım, genel terimlerle şöyle belirtilebilir: Meşruiyet daha dar bir kavramdır, kişilere, şeylere ya da "hayali" varlıklara değil; düzenin normlarına isnat edilen niteliktir; eylemin, ağırlıklı olarak da içsel yönlerinin düzenlenmesine atıfta bulunur. Bu nedenlemeşruiyet, karizmanın *kurumsal* uygulanması ya da cisimleştirilmesidir.

Bu tartışmayı bitirirken, Durkheim'ın hem bu sorunlar yelpazesine yaklaşımının hem de bunları ele alma biçiminin açıkça Weber'e olağanüstü çok benzediğine işaret etmek ilginçtir. Temel kavramsal çerçevede vardıkları sonuçlar neredeyse aynıdır, gerçi farklar da vardır. Weber'in toplumsal dinamiğin sorunlarına yoğunlaşması, Durkheim'ın bunlara neredeyse bütünüyle kayıtsız kalması, Weber'in eylemle, Durkheim'ın gerçekliği bilmekle ilgilenmesi gibi... Benzerlik en azından iki noktada geçerlidir: Eylemin normlarla ilişkili ahlaki ve ahlakdışı güdülerin ayırımında, bu normların nitelikleriyle (Weber -meşruiyet; Durkheim - ahlak otoritesi) bunun bir "tezahür" olduğu daha büyük unsur arasındaki ayrımda (Weber - karizma; Durkheim - kutsallık). İkisinin de zıt düşünce kutuplarından başlaması daha çarpıcı bir benzerliktir (Weber'in tarihsel idealizmden, Durkheim'ın hayli içine kapanık pozitivizmden). Dahası, birbirinden etkilendiklerinin hiçbir izi yoktur. İkisinin de çalışmalarında diğerine tek bir atıf yoktur. Bu görüş birliğinin en kolay açıklamasının, aynı sınıftan olguları doğru yorumlama meselesi olduğu öne sürülebilir.

Sonuncusu, bu benzerlik toplum bilimsel teoreme, sadece teoreme de değil, teoremin tikel ifade tarzına kadar gider. Durkheim'in bu konudaki görüşlerinin "Almanya'da üretilmekle" suçlandığı hatırlanacaktır. Buna hiç ihtimal olmadığı daha önce belirtilmiştir. Ama bu bağlamda, Weber'in, çok sert eleştirdiği sezgici yöntem bilimle büyük ölçüde özleştirdiği Alman sosyal teorisine hâkim olan organikliğin büyük bölümünün bilincinde olduğu ve açıkça buna başkaldırdığı bu konuyla ilgili bir olgudur. Bu eğilimin gerçekçiliğine karşı olduğu kadar, neredeyse militan bir toplumsal nominalciydi. Almanların ona karşı polemiklerinin büyük çoğu bu olguya dayanıyordu.[466]

---

466 En aşırı örnek Spann'ın *Wirtschaft und Gesellschaft* eleştirisidir. Tote und lebendige Wissenschaft'ına bakın.

Weber, çalışmasından ampirik olmayan bütün varlıkları acımasızca çıkardı. Ancak, çok ilgileneceği *Geist*, eylemin anlaşılabilir güdülenimiyle doğrudan ilişkili olabilen gözlemlenebilir ampirik tutumlar ve fikirler meselesidir. Ama bu olguya karşın Weber açıkça toplum bilimciliği seçer. Zira Weber'in en temel sonuçlarından biri, büyük toplumsal hareketin ya da bütün toplumun üyelerinde *ortak* olan dinsel fikirlerin ve değer tutumlarının hâkim sosyal rolüdür (özgül cisimleştirmeler ya da karizma değerleri). Aslında, sadece karma ve ruh göçü öğretilerinden türetilmiş tutumlar, bütün Hindularda ortak olduğu için kast meşruiyet kazanır ve sadece Protestan etiği, geniş kalabalıklarda ortak olduğu için rasyonel çileciliğin gündelik yaşama hâkim olması için yeterli güdülenim vardı. Toplum ancak meşru düzene tabi olur, bu nedenle, ancak toplumda *ortak* değer tutumları bulunduğu ölçüde, ilgilerin güç dengesinde biyolojik olmayan bir düzeyde başka bir şey olabilir.

Durkheim'ın toplumsal gerçekliğin mümkün olan anlamı yorumuyla ortaya çıktığı yer yine tam burasıdır. Weber'in Alman idealist düşüncesinin tarihsel organikliğinin eleştirisinden *geriye kalan* budur. Weber, peygamberin rolüyle bağlantılı olarak karizmaya, bireysel ele alma biçiminde bu temel noktaya hiç dokunmaz. Bu ele alma biçimi sadece Durkheim'ın toplum bilimsel pozitivizmde kalması nedeniyle kendi ifadesinde bulunan başlıca hatayı düzeltmeye yarar. Bu, değer unsurunun ampirik rolünün kurumsal statükoyu onaylamakla sınırlı kalan içerimiydi. Buna karşılık Weber, peygamberlik ve karizmanın rutinleşme süreci teorisiyle resmin başka bir yanını daha gösterir. Görüşü, Durkheim'ınkiyle kesinlikle çelişmez, ancak Durkheim'ın geliştiremediği uygulamanın başka bir uzantısını sağlar. Her şeyden önce bu gelişmenin nedeni Weber'in karşılaştırmalı perspektifi ve toplumsal değişim sorunlarına benzer ilgisiydi.

Bu karizma kavramını geride bırakmadan önce başka iki konudan daha söz edilmelidir. Weber'in,karşılaştırmalı din analizinde ilgilendiği tamamıyla rasyonelleştirilmiş fikirler sisteminin, bunlardan fiilen etkilendiğini iddia ettiği geniş insan kitlelerinin zihinlerinde, açıkça formülleştirerek öne sürdüğü ideal tip formunda bulunduğunu savunmadığı daha önce belirtilmiştir.[467] Bu rasyonelleştirmeler, kitlenin tutumlarında örtük anlamlı eğilimlerin kutup tipi örneklerini -neredeyse "abartılarını"- oluşturur. Bu durum, Weber'in fikirler ve değer unsurlarının rolü konusunda

467 Bkz. Böl. XVI, s. 657

görüşlerinin yorumunun genel doğrultusununipucunu verir. Weber'in, düzene meşruiyet atfetme güdüleri[468] arasından duygusalla *Wertrational*'i ayırt ettiği hatırlanacaktır. İkinci söz edilen, rasyonel tip örneğinin formülleştirilmesi olarak yorumlanabilir. Duygulanım kategorisinin tortu karakterine uygun olarak, en azından duygusal güdü, değer unsurları eksiksiz ve tutarlı bir rasyonel formülleştirmeyi karşılamadığı ölçüde, bu unsurları dâhil etmek diye yorumlanabilir.

Belirgin özelliği oluşturan "duygusallık" ve karizma[469] terimleri arasındaki yakın ilişki özellikle buna işaret eder. Bu açıdan, Weber'in "duygulanımının", Pareto'nun "duygusunun" dengi ve bu çalışmada kullanılan nihai değer tutumu olduğu sonucunu çıkarmayı meşru duruma getirir. Bu kavramla *Wertrationalität* arasındaki ayrım, Pareto'da açıkça formülleştirilen apaçık ilke olan "tortunun" kutup tipiyle "duygu" ya da burada kullanılan terminolojiyle nihai amaç ve nihai değer tutumu arasındaki ayrımın dengidir. Bu ayrımın başlıca önemi, Weber için de değer unsurlarının rolünün, metafizik fikirlerin ve nihai amaçların net, mantıklı formülleştirilmesinin kuraldışı örneğiyle sınırlı olmadığı anlamına geldiğini belirtmektir. Rasyonel normlardan ayrılmak psikolojik etkenlerin rolünün kanıtı gibi *ipso facto* yorumlanmamalıdır. Aslında karizma kavramı bu sınırlamayı özellikle içermeyecek bir şekilde formülleştirilir.

Ne yazık ki Weber söz konusu ilişkilerin hiçbir geniş çaplı analizini belirtmez. Kuşkusuz bir dereceye kadar fikirlere, tutumlar ve edimlerle aynı temel unsurların tezahürleri diye bakılmalıdır. Ama bunlar duyguların eksiksiz işlevi değildir. Bilişsel unsur her ne kadar kusurlu rasyonelleştirilse de kuşkusuz bağımsız unsurdur. Gerçekliğin sadece hayali yönlerinin değil, hakikatin de işlevidir. Ama bilimsel fikirler örneğindeki kadar değilse de *tamamıyla* budur. Weber'in belirttiği gibi, dünyanın anlamıyla ilgili sorunları ifade etme tarzları ve ilgi doğrultusunda öznel bir unsur işe karışır. Buna çözüm bulurken *Wertbeziehung* kavramı işe karışır. Weber'in bilimsel yöntem biliminde *Wertbeziehung* kavramının bilimsel fikirlerden birinin başlangıç noktası olması gibi, aslında metafizik ve dinsel fikirlerin *Wissenssoziologie*'sinin başlangıç noktası da budur. Ampirik olmayan gerçeklik (anlamın ereksel sorununa tikel atıfla birlikte), bu gerçeklikle ilgili bilişsel kavramlarımız, rasyonelleştirilmemiş değer tutulmamız ve edimde

---

468 Yk. bkz. s. 704

469 "Duygusal iman" "yeni açıklananın ya da örneğin geçerliliğine" beslenir. *Wirtschaft. u. Ges.*, s. 19.

bulunduğumuz, düşündüğümüz durumların yapısının birbirinden bağımsız unsurlar olduğu en genel açıklamadır. Ama bu, çözümden çok açıklamadır. Böyle bir çözüm bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır. Bu, gelecekteki analitik ve ampirik bir çalişmanın en temel alanlarından biridir.[470] Weber'in önemi, bunu ortaya koymasında ve sorunun unsurlarını elle tutulur sonuçlara götürmeyi vaat edercesine formülleştirmesinde yatar. Bu, onun düşüncesinin sınırlarına yüklenir.[471]

Ritüel

Ritüel, Weber'le Durkheim'ın dini ele aldıkları temel toplumsal kategorilerin kayda değer benzerliğin çok dışında kalır. Durkheim için çok önemli olan bu unsura Weber'in kavramlar sisteminde açıkça yer vermemesi gayet tuhaftır. Aslında Weber ritüelin ampirik olgularını tamamıyla göz ardı etmiş ya da bunlara Durkheim'ınkine radikal bir şekilde uymayan bir yorum getirmiş olsaydı, bu iki insanın kavram şemasının temelde benzediği tezine bu ciddi bir darbe indirirdi.

Ancak durum bu değildir. Tam tersine, Weber bir ritüel teorisi oluşturmak için bu unsurları açıkça bir araya getirmese de, Durkheim'ınkine çok yakın bir teorinin belli başlı bütün unsurlarıyla ilgili düşüncesinde bunlar vardı. Tartışmanın daha önceki bölümlerinde bunların hepsiyle karşılaştık. Burada geriye, bunların bu tikel fenomenle ilişkilerini tartışmak kaldı.

Birincisi, Weber'in yukarıda karşılaştırmalı din toplum bilimini ele alma biçimine bakıldığında, onun ampirik olguları, en başta da büyüyü, hiçbir şekilde göz ardı etmediği, büyüyle son derece ilgilendiği hemen görülecektir. Weber'de rasyonelleştirmenin iki doğrultusundan biri büyü unsurlarını çıkarmaktır.[472] Hem Çin'de hem Hindistan'da din etiğinin, pratik davranışı kusursuzca geliştiremediği tartışmasında, seçkinler katılmaktan uzak dursalar bile, iki ülkenin de geniş kitlelerin popüler büyüsüne saldıramadığını çok vurgular. Öte yandan, Püriten etiğinin belirgin özelliği, özellikle büyüye ama genelinde ritüele de kök salmış karşıtlıktır. Başvurulan araca kutsallık atfetmek putperestlikti ve büyü Tanrı'nın iradesini ifa-

---

470 Burada başka bir analize girişilmeyecektir. Fikirlerin rolü sorunu, yukarıda Böl. XIV'ün eki olan notta kapsamlı açıklanmaktadır.

471 Duygulanım kavramının tortu niteliğinde görüldüğü gibi.

472 *Entzauberung der Welt*. Özellikle bkz. *Religionssoziologie*, C. 1, s. 512, 513.

de eden ilahi düzenin kesinliğine başkaldırıyordu. Ancak buna müdahale etmek, önceden belirlenmiş azizlerin eylemlerindeki gibi, ilahi vahiyle bildirildiği yerde üstlenilecekti. Sürmesine izin verilen ritüeller, ilahi vahiyle doğrudan onaylandığı düşünülenler, yani vaftiz ve komünyondu.[473]

İkincisi, ritüelin, özellikle büyünün kökünü kazıyamamak, Weber'in zihninde gelenekçilikten kopamamakla kuşkusuz çok yakından bağlantılıdır.[474] Bu durum o kadar bellidir ki Weber'in düşüncesinde geleneksel eylemin ana kategori olduğundan kuşku duyulabilir, ritüelin burada saklandığı görülür. Ama bu sadece kuşku mudur yoksa kanıtları da var mıdır?

Kanıtlar kuşkusuz vardır. Birincisi, Weber'in gelenek için kutsal[475] sıfatını sık kullandığı defalarca belirtildi. Aslında bu atıfta bulunulmadan, gelenekçilikten Weber'in düşüncesinin bir unsuru diye söz etmek pek mümkün değildir, zira ancak bu unsurla bu, *meşru* düzen biçimi haline gelir. Weber'in analitik şemasında da ancak bu bağlantıda önemli rol oynar. Durkheim için ritüel pratikler "kutsal şeylerle ilgili uygulamalardı". Kutsallık ya da ritüel tutumu, ritüelin temel belirgin özelliği olduğu için, geleneğin kutsallığının kaynaklarından birinin, onun bu parçası olabilmesi en azından ritüel gelenektir.

Ama analiz daha da ileri götürülebilir. Kutsallığın neredeyse diğer adı ya da kaynağı olan karizma kavramı hem peygamberlik hem de peygamberlerden sonraki gelenekle doğrudan ilişkilidir. Peygamberin öğretisini ya da mesajını gelenekselleştirme, tamı tamına karizmatik niteliğin peygamberin şansından gelenekselleştirilmiş normlara ve otorite sahiplerine aktarma sürecidir. Karizmayla gelenekselcilik çok yakından bağlantılıdır. Bunun ritüel için de geçerli olmamasının hiçbir nedeni yoktur.

Ama zincirin son bir halkası vardır. Birinciden sonra, karizmanın cisimleştirilmesinin mana* evresinde anlam sorunu ortaya çıkar ve onunla birlikte sembolizm resme girer. O zaman, anlamlı şeyler ve olaylar bu amaç doğrultusunda, doğaüstü varlıkların sembolik temsilcileri olarak yorumlanır. Bu kutsal şeylerin kutsallığının kaynağı budur. Bu olgu nedeniyle bunlar *karizmatik* nitelik kazanır. "Doğaüstü" varlıkların anlamlı sembolleri olan bunlara ve olaylara, kuşkusuz *eylemler* dâhildir. Bu durumda, bu-

---

473 Asya'da din etiğinin aşkın büyüsü olabilir. Bu dinler kökünü kazımak için asla ona cephe almamıştır.

474 Hristiyanlığın farklı dallarında bu ilişki çok daha çarpıcıdır.

475 *Heilig.*

* Bkz. s. 656 dn.¡.-ç.n.

raya kadar bu bire bir Durkheim'ın ritüeli, "kutsal şeylerle ilgili eylemler" tanımı değil midir? Aslında bu, Weber'in "kutsal şeyin" yerine "doğaüstü varlığı" -yani sembolü sembol yapan şeyi- koymasının dışında, dinsel edim tanımıdır.[476] Dahası, Weber'in görüşünün temeli, Durkheim için en önemli şey olan sembolik ilişkinin rolüdür. Bundan daha yakın benzerlik pek aranamaz.

Sonuncusu, Weber sembolizmin duruma katılmasının birinci ve evrensel etkisinin, geleneğin stereotipleştirilmesi olduğunu savunur. Dolayısıyla, gelenekçiliğin bu halkasıyla daire kapanır. Ama ritüel, sembolizm ve gelenekçilik arasındaki bu yakın işbirliği nedendir? Ritüel hem sembolizmi hem de kutsallığı içerir. Kutsallık unsuru edimin sıradan avantaj hesapları faydacılığına girmesini yasaklar, sadece bu nedenle kutsallığı biter.[477] Dolayısıyla, bir pratiğin yararı bir kez "kanıtlandı mı" hemen stereotipleşir. Dahası, sembolik unsur, özellikle araç-amaç ilişkisine girdiği ölçüde, rasyonel eleştirinin içsel koşullarına tabi olmayı pek de hoşa gitmeyen bir duruma getirir. Zira ilişki sembolik olduğu ölçüde, doğası gereği bu eleştiriyi karşılayamaz.

Özünde çabanın amaca ulaşacağına işaret eden eylem bağlamında, hangi amaçların kullanıldığının önemsizliği fikrinin aktöre hiç zıt düşmediği, güvenle tahmin edilebilir.[478] Rasyonel teknikler alanında araç-amaç ilişkisinin içsel nesnel unsurlarıyla araçların ve amaçların niteliği istikrar unsuru sağlar. Aynı zamanda, bu içsel ilişkiler bilgisinin giderek artması karşlığında bu tekniklerin değiştirilmesi için *özde* hiçbir engel yoktur. Ritüel unsurlar devreye girdiğinde farklı bir durum vardır. Kutsallık ya da kutsal şeylerin anlamı, bunların ampirik gözlenebilen içsel özelliği değil, üst üste konmuş bir şeydir, sembolik anlamıdır. Aynı şekilde, araç-amaç ilişkisi sembolik olduğu ölçüde, istikrarı sağlayan *hiçbir* içsel unsur yoktur. Bu semboller ancak anlaşma kabul edildiğinde işlev görebilir, yani gelenekçilik onları uygun birer stereotip haline getirdiğinde. Gelenekçilik sembolik ilişkilerin istikrarını sağlayan unsurudur.[479]

---

476 Mümkün olan bir sembolik ilişkide. Yk. bkz. Böl. V, s. 211; XI, s. 429

477 Karş. yukarıda *Wirtschaft u. Ges.*, s. 231'den aktarılan "Kutsal, özellikle değiştirilemeyendir".

478 Durkheim'ın söz ettiği "*vie sérieuse*"le [ciddi yaşam] bağdaşmayan bir ciddiyetsizlik olur bu. *Formes élémentaires*, s. 546. [*Dini Hayatın İlk Şekilleri*, Çeviren: İzzet Er, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 2009]

479 Başka her şeydeki gibi dilde de.

Bilimle din arasındaki görüş ayrılığının ana temelinin bir felsefe öğretisinin bağdaşmazlığı değil, bu olduğu öne sürülebilir. Bilimin ruhu, içsel ampirik koşullarda doğası gereği eleştirel kuşkuculuğun ruhudur; öte yandan din sembolizmsiz yapamaz.[480]

Ama her ne kadar böyle olabilse de, Weber'in sisteminde karizmayı içeren, aynı zamanda da, her şeyden önce tikel yollardan simgesel unsurlar içermesiyle, içsel sıradan araç-amaç analizinin dışında kalan eylemin yapısal unsuruna kuşkusuz yer vardır. Bunlar, Durkheim'ın eylemin yapısını analiz etme amaçları doğrultusunda ritüeli ele alma biçiminin temel özellikleridir. İkisi arasındaki benzerlik tamdır.[481]

Weber'in, ritüelin işlevine dair Durkheim'inkiyle karşılaştırılabilir bir teori geliştirmediği doğrudur. Bu işlevin ve analitik yerinin açıktan çok örtük olmasının başlıca nedeni, Weber'in ampirik ilgi odağıyla ilgilenmesiydi. Yani Weber, öncelikle karizmanın iki veçhesinde cisimleştirilmiş dinin (peygamberde cisimleşme) dinamik veçhesiyle ve rasyonalizasyonla ilgileniyordu. Bu bağlamda, gelenekçiliğin anlamı aslında olumsuzdu. Bu dinamik güçlerin yolunda duran oydu. Weber "neden"le özel olarak ilgilenmiyordu; gelenekçiliğin bu etkiyi yaptığını saptamak amaçları doğrultusunda yeterdi. Dolayısıyla, gelenekçiliğin analizinin çok ötelere kadar peşine düşmedi. Yukarıdaki yorum için malzeme oluşturan düşünce silsilelerinin ağırlıklı olarak, Weber'in dini sistematik tartışmaya çalıştığı *Wirtschaft und Gesellshaft*'taki din toplum bilimiyle ilgili bölümden alınması anlamlıdır. Weber, genellenen teori sistemi temelinde bunun peşine daha çok düşseydi, bu ritüel kavramı kuşkusuz gün gibi ortaya çıkardı. Ama peşine düşmedi. Din etiğiyle kapitalizmin ilişkileri konulu ampirik araştırmasının amaçları doğrultusunda buna gereksinmedi. Bu analizin sonuçları, sadece bağlamdaki yargılarını onaylamaya yaradı, değiştirmeye değil.

Burada ele alınan diğer yazarlar gibi Weber için de, öznel olmayan terimlerle formül haline getirilebilen etkenlerin, yani kalıtım ve çevrenin, somut eylemin belirleniminde rol oynadığını söylemek neredeyse gereksizdir. Bu hem eylemin nihai amaçlarının ve koşullarının, hem de cahillik ve hata kaynaklarının -ulaşılamayan rasyonellik dışı psikolojik etkenlerin ve rasyonel normlardan sapmaların- rolü için geçerlidir. Hiçbir yerde Weber,

---

480 Bunun Pareto'nun döngülerine uygulanabilirliği açıktır. Yk. bkz. böl. VII.

481 Durkheim'ın ritüelle toplumsallık arasında kurduğu ilişkinin, yani ortak değer unsurunun Weber için de geçerli olduğu bellidir. Yukarıdaki karizma tartışması yeterli kanıttır.

bu unsurların önemli edimsel rolünün mümkün olduğunu inkâr eden uç bir görüşte değildir. Ancak dikkatini bu rolün analizine değil, tartışılan diğer unsurların analizine odaklar. Sadece eksik bırakmamak ve bunların rolünü inkâr etmek gibi asılsız bir suçlamaya karşı Weber'i korumak adına burada bundan söz edilmektedir. Weber bunların herhangi bir tikel sorunu açıklamanın önemli unsurları olması ihtimali konusunda açık fikirliydi.[482]

Zevk Meseleleri

Son olarak, tartışmanın bu bölümünü dikkate sunmadan önce hem şimdiki analizin hem de bu araştırmada ele alınan bütün yazarların sınırında yer alan başka bir konuya da dikkat çekilebilir. Burada sadece giriş yapılacaktır; bu bölümün sonuna eklenecek Toennies'le ilgili notta biraz daha göz önüne alınacaktır. Weber'in sistematik teorisinin bu başlıca analiziyle başlayan şemasının hem iki unsuru, yani rasyonelliğin yeterlilik normlarını ve meşruiyet normlarını, hem de üçüncü unsuru, yani göreneği (*Bruach*) içerdiği hatırlanacaktır. Bu sadece şans eseri bir formülleştirme midir, yoksa incelemeye değer midir? Açıkçası, Weber'in ilgi merkezinin dışında olmak onun başlıca kavramları ya da sonuçları açısından önemli değildir. Buna karşın, bununla ilgili bir düşünce silsilesini kısaca geliştirmeye değerdir.

Yukarıdaki iki norm tipinden ikisinin de eylemin tek tipliliklerini içerdiği savunulmadığında, görenek teriminin eylemin tek tipliliğine atıfta bulunmak için kullanıldığı hatırlanacaktır. "Sadece edimsel uygulamayla"[483] tek tiplilik ihtimali kabul edilir. Yani bu, duygusal ve geleneksel eylem tanımları gibi biraz belirsiz bir formülleştirmedir.

Bunun öncelikli olarak "atomculuğun" tek tipliliklerı, içgüdünün, alışkanlığın vb. sonuçları için geçerli olduğu görüşüne varılabilir. Ancak Weber'in kavram şemasını, öznel anlaşılabilen güdülere, yani Weber'deki teknik anlamında eyleme atıfta bulunabildiği ölçüde, çok açıkça eylemle sınırlaması, anlaşılan bu yorumu dışlar. Görenek, der Weber, çok açıkça "*toplumsal eylemin* yöneliminde tek tiptir".[484] Bu kurallılığın meşru düzene yönelenlere fark edilmeden geçtiğini itiraf edecek kadar çok açık sözlüdür (bu örnekte "töre").[485]

---

482 Özellikle bkz. *Wirtschaft. u. Ges.*, s. 6 vdd.

483 *a.g.e.*, s. 15.

484 *a.g.e.*

485 Weber'in, özel dayatma yetkisi verilen *temsilcisinin* baskı yaptırımlarıyla dayattığı, "yasaya" ters düşen, ayrıntılı "doğru bulmama" yaptırımlarıyla dayatılan düzen biçimi ayrımını yaptığı.

Ama bu, sorunu hâlâ çözmeden bırakır. Weber'in kullandığı başlıca örnek, zamana, tarza ve beslenme koşullarına göre "zevk" örneğidir. Almanya'da "Avrupa kıtasına özgü kahvaltı" görenektir. "Genellikle edilen" bu kahvaltıdır. İstenirse tütsülenmiş domuz etiyle yumurta ya da kahvaltılık tahıl yemeyi önleyen hiçbir şey -görenekten sapana uygulanacak hiçbir yaptırım- yoktur. Toplumun meşru düzenince kabul edilebilen ve "verimlilik" gereksinmelerine uygun, yani aşırı pahalı olmayan, fizyolojik açıdan yeterli yiyecek sınırları içinde "zevk meseleleri" denebilen kurallılık unsurları vardır.

Bu unsurun *normlara yönelimi* de içerdiği belirtilmelidir. Toplumda eylemin (Weber'in formülleştirmesinin işaret eder gibi göründüğü) sadece olgusal kuralları yoktur, "zevkliliğin standartları" da vardır. Olgusal kuralların, varlıklarını sürdürdükleri ölçüde, ortak normlara yönelen ortak (ya da benzeri) yönelimden kaynaklandığı yorumu yapılmalıdır. Bu unsurun toplum yaşamında yaşamda geniş ölçüde uygulandığını düşünce gösterecektir. Sadece yemek, elbise, günlük kişisel alışkanlıklar ve benzerlerine uygulanmaz; "sanat", "eğlence" ve benzerlerinin de çok öne çıkan unsurudur.

Mevcut şema çerçevesinde nasıl yorumlanacaktır bu? Birincisi, sadece bu normatif yön "doğalcı" yorumu radikalce dışarıda bırakır. Değer unsurlarının dâhil olduğuna inanmak için her neden vardır. Öte yandan bu, buraya kadar göz önüne alınanlardan açıkça farklı bir niteliğin normatif yönüdür. En çok dikkat çeken fark, normların belli bir "bağlayıcı" niteliğinin bulunmamasıdır (en azından aynı anlamda).

Verimlilik normlarıyla meşruiyet normları özgül anlamda eylem normlarıdır. Bu normlar belli bir bağlamda araçlarla amaçların "doğru" ilişkilerinin ya da bağlayıcı değerlere dayanarak bir şey yapmanın "doğru" tarzlarının standartlarını belirtir. Öznel yönden ritüele de açıkça özgül amaçları hayata geçirme aracı diye bakılmalıdır. Ritüel güdümlemeler, amaca ulaşmanın "doğru" -sadece "doğru"- yolunu, oluşturduğu çerçevede bağlar. Ama pratikte başlıca bağlamı ister genelde faydacı ister ritüel olsun, her somut edimde zevk standartlarına atfedilebilen bir güzellik unsuru bulunmalıdır.

Bu, acaba bu iki alanın her birinden örnek verilir mi, sorusunu aydınlatmaya yarar. Yeni Zelanda'daki antik Maoriler için[486] kapanla kuş avlamak başlıca geçim tarzlarından biriydi. Kuş kapanlarınınözenli tahta

---

486 *Karş.* R. FIRTH, *Primitive Economics of the New Zealand Maori.*

oymacılığıyla süslendiği, kuş avlarken bunun, kapanın verimliliğiyle açıkça hiçbir ilgisi bulunmadığı evrensel bir olgudur. Bunun ritüel bir yönü vardır, çünkü oymaların büyü anlamı vardı ama bir sonraki örnekte göreceğimiz gibi bu, sorunu bütünüyle ele almaz. İkincisi Katolik ayini tipik bir ritüeldir. En sade papaz giysileri, tahta sandıktan sunak, en kaba çömlekten kaplarla en ilkel koşullarda yapılabilir. Ya da büyük bir katedralin bütün lüksü ve debdebesinde zengin, lüks giysiler içinde bir papaz, hayli süslü bir sunak, mücevher kakmalı altın kaplarla vb. yapılabilir. Konu, iki örnekte de bu haliyle ritüel unsurunun bire bir aynı anlaşılmasıdır. Donanım farkları tam olarak zevk meselesidir. Katedralin debdebesi, sınır ya da misyon kilisesinin yalınlığından bir nebze bile daha verimli değildir.

Sonuçta, "zevk" unsurunun ağır bastığı yerde, bir yandan sanatsal yeniden yaratımdan ve anlamadan, öte yandan eğlenceden normal olarak söz edilen bütün bir somut edimler sınıfı vardır. Bu eylemlerin hepsinin "teknik" içerdiği doğrudur; belli bir zevk normu bir kez göz önüne alındı mı, bunu başarmaya koyulmanın doğru ve yanlış yolları vardır. Bu durumda, bu teknikler sıradan araç-amaç analizlerine tabi tutulabilir. Ama zevk normu yukarıda tartışılan öbür iki norm sınıfıyla aynı nitelikte bağlayıcı değildir.

Bu norm niteliğinin değer unsuruna işaret ettiği daha önce belirtildi. Eylemin diğer yapısal unsurlarıyla ilişkisi nasıl anlaşılmalıdır? Anlaşılan, en iyisi burada faaliyetlere ve faaliyetlerin unsurlarına, değer tutumlarının ifade tarzları diye bakmaktır. Bu eylemlerin ve ürünlerin yeterli bir ifade oluşturması için, ifade ettikleri değerlerin niteliğine bir anlamda uygun olmaları gerektiğinden, normatif unsur dâhil edilir. Ama bu uygunluk -ifade eden faaliyet total karmaşa olarak göz önüne alındığında, söz konusu teknikten ya da araca hükmeden normlardan soyutlanan- araçlar ya da koşullar rolünde ne özgül amaçlara tabi olma ne de meşru düzenin[487] kuralları biçiminde düşünülür. Yani bu unsurların birlikte *Sinnzusammenhang*'a ait olduğu yorumu yapılmalıdır, öyle ki bir yandan somut faaliyetlerle ürünler -sanat eserleri, vb.- bu anlamda uyumlu bir *Gestalt* oluştursun, öte yandan bunların güdülenimini yorumlarken, söz konusu tutumları ifade eden yeterlilikleri göstermek dâhil edilsin. Gotik mimari ancak ve ancak bu anlamda, örneğin, Aquinalı Thomas'ın *Summa* [Savunma] kitabında formülleştirildiği Ortaçağ Katolik *Geist*'ının ifadesi diyeyorumlanabilir.[488]

---

487 Ahlaki yaptırımları içeren.

488 Profesör Sorokin'in buna "yapboz yöntemi" demekten hoşlandığını sanıyorum.

İlkede bütün tutumlar, bu anlamda zevk normları çerçevesinde ifade edilebilir ve eylem bu tutumlara yöneltilebilir. Ama değer tutumlarının[489] ve her şeyden çok da ortak nihai değer tutumlarının, özetlenen eylemle diğer ilişkilerindeki kadar bu tarzda da genel ifadesini bulacağı besbellidir. Buna karşılık, her somut eylemin bu nitelikte bir unsur içerdiği görülebilir, bu hiç de popüler anlamda "sanatla" sınırlı değildir.

Bu sonuç çok önemli bir yöntem bilim konusunu içerir. Böl. XV'in sonunda Dr. von Schelting'in bir yandan somut güdülenim süreci anlayışıyla (*Verstehen*) öte yandan zamandan bağımsız *Sinnzusammenhäge* anlayışı arasında yaptığı ayrımdan söz edildi. Dr. vor Schelting, Weber'in, yöntem bilimde dikkatini açıkça ilk söz edilenle sınırlı tuttuğunu ama aynı zamanda da ampirik araştırmalarında ikinci söz edileni fiilen kullandığını gösterdi.

Bunun, fikirler sisteminin dışında çalışırken böyle kullanılmasının bu bağlamla ilgisi yoktur ama eylemin somut karmaşalarına uzanmasının vardır. Aslında bu, zevk normlarının ampirik rolünün yöntem bilimsel benzeri ve bu normlara yönelen eylem karmaşaları olarak elbette yorumlanabilir.[490] Weber'in hem analitik hem de yöntem bilimsel asıl ilgisi bu fenomenler değil, diğer iki tip normdu. Ama bu, Weber'in düşüncesinin merkezinin dışında -ampirik konuyu yorumlamanın mantıklı gerekliliklerıyle- iki düzlemde ortaya çıktı.

Eylem sistemlerinin bu veçhesinin yeri -zira böyle denmeyi tamamıyla hak eder- diğer bağlamdaki ortak nihai değerlerin yerinin yanı sıra sezgici-türümcü toplumsal teorilerde hakikatin tohumudur. Bu teorilerin toplumsal yaşamın bu veçhesini her zaman özellikle vurgulaması ve diğer bütün veçheleri aynı şemaya oturtmaya çalışması rastlantı değildir. Weber'in bunu unutması, öncelikle bu teorilere polemik saldırısı ve sonuçta bu teorilerin açıkça yanlış yorumladığı eylemin veçhelerine yoğunlaşması çerçevesinde açıklanmalıdır. Weber'in çalışmasında bunun yeniden ortaya çıkması bu nedenle daha anlamlıdır.

Bu taslağın, zevk normlarının rolünü bütünüyle ele alıyormuş, yeterince açıklıyormuş ya da sanat gibi somut olguları anlamak için uygulandı-

---

489 Kuşkusuz somut tutumların değer unsurları olarak anlaşılır. Bu unsurlar, mantıklı-anlamlı bir bütünlükte birbirine aittir. Bkz. P. A. Sorokin, "Forms and Problems of Culture Integration", *Rural Sociology*, Haziran ve Eylül, 1936. *Social and Cultural Dynamics*'inin C. 1, Böl. 1'i olarak yeniden basıldı.

490 Gerçi sadece bunların değil. Başka bir uygulama için bkz. bu bölümün sonuna eklenen *Gemeinschaft* tartışması notu.

ğı özellikle belli olan yeterli bir anahtarı pek de sağlıyormuş gibi bir havaya girmediği vurgulanabilir. Taslağın amacı, önceki analizin ilgilendiklerini doğrudan etkileyen eylemin yapısının bir bölümünün özelliklerini belirlemek olmuştur. Çalışmanın genel yöntem bilimsel niteliğine sadık kalarak bunun önceki kategorilerle bire bir *ilişkileri* ele alınmıştır. Bu olgu ona kaçınılmaz bir tortu niteliği verir ki okur bu zamana kadar bunun muhtemelen temel ayrımların üzerini örttüğünden kuşkulanmayı öğrenmiş olmalıdır. Ancak anlaşılan bu noktada analize daha çok baskı yapmaya çalışmak, uygun değildir. Ancak bu bölüme eklenen notta, aynı tip başka bir unsurun da dikkat çekecek kadar dâhil olduğu somut fenomenler sınıfıyla ilgili bir şeylerden, *Gemeinschaft* kavramıyla bağlantılı olarak söz edilecektir. Yukarıdaki taslak bu ele alış biçiminin girişi olarak işe yarayacaktır.

Weber'in sistematik ideal tip şemasında fark edilebilen ya da bu şemadan doğrudan ayrılan eylemin yapısal unsurlarının kataloğu artık tamamlanmıştır. Daha önceki analizin, özellikle de Pareto ve Durkheim'ın çalışmasını inceleyerek elde edilen tek tek her unsurun, genel şemada net ve kesin rolünü belirlemek ve kararlaştırmak mümkün olmuştur. Dahası, bu unsurların her biri onların çalışmasında kolay anlaşılır bir şekilde ortaya çıkıyorsa formül haline getirilebilir, bu formülleştirme hem üç yazarın teorik şemalarına, hem de ampirik yorumlarına uyar ve unsurların özenle analiz edilebildiğine dair en iyi yoruma göre, bu yazarların teorilerinde söylemek istediklerinin hakkı verilir.[491] Çalışmanın göstereceği başlıca amaç olan çakışmayı, en sonunda kesinlikle bu ortaya koyar. Sonuçta, Weber'de bir yapısal unsur daha, yani öbür şemalarda bırakılan boşluğu dolduran zevk normlarının ifade biçimlerinin yönelimi ortaya çıkar.

Genel teori sistemlerinin yapılandırılması sorunu için, bu eylem yapısının genellenen şemasının saptanmasının içerimlerine girmek burada önerilmemektedir. Bu doğrultuda muhtemel bir denemeye son bölümde girişilecektir. Üçünü daha çok karşılaştırmanın peşine düşmek ya da şemanın ana hatlarını yeniden özetlemek de önerilmemektedir. İki sonuç bölümünün ilkinde buna girişilecektir.

Weber'in ele alma biçiminin sonuna gelirken, herhangi bir kuşku ihtimaline yer bırakmayacak şekilde bir şeyi yeniden vurgulamak ve açıklamak gereklidir. Yani Weber'in bütün görüşü pozitivist ya da idealist teori değil, temelde kesinlikle iradeci eylem teorisidir. Her temel konuda bunun doğru olduğu görülmüştür.

---

491 Biraz farklı söylersek, ilgi odaklarının değiştiğini hesaba katarak üç kavram şeması, temelde anlamı değiştirmeden her birinin diline doğrudan tercüme edilebilir.

Birincisi, Weber'in kapitalizmi, Protestanlık ve kapitalizmi, daha genelde dinsel fikirlerin toplumsal rolünü ele alma biçimi ancak bu temelde anlaşılabilir. İki fikrin ve ikisiyle ilişkilendirilen nihai değerlerin rolü, Weber'in düşüncesinde esastır. Ama bu unsurların tek başına değil, bağımsız başka etkenlerle karmaşık karşılıklı ilişkileri bulunduğu da aynı derecede esastır. Kalıtımdan ve çevreden bağımsız olmadan, nihai değerlerin, fikirlerin, tutumların, farklı türde normların birbiriyle, kalıtımla, çevreyle karmaşık karşılıklı ilişkileri olmadan, somut toplumsal yaşam ve eylem, ampirik olarak bildiğimiz ve Weber'in de ele aldığı gibi, hayal edilemez ya da düşünülemez.

İkincisi, Weber'in yöntem biliminin tartışması, ampirik çalışmasının bu yorumunu tamamıyla doğrulamıştır. Weber'in yöntem bilimsel ilgisinin daha çok, "doğayı" ya da anlam karmaşalarının zamandan bağımsızlığını değil, eylemi anlamak için önemli olan bilim mantığının bu yönlerine odaklandığı görülmektedir.[492] Daha da anlamlısı Weber, herhangi bir anlamda nesnel bilimsel bilgi, herhangi bir ampirik konu anlayışının hem eylemin normatif yönünün hem de normların gerçekleştirilmesinin önündeki engellerin gerçekliğine sağlam bir şekilde bağlı olduğunu göstermiştir. Bilimin, *Wertbeziehung* ilişkisinde değer unsuruna atıfta bulunmadan yöntem bilimde dayanağı olamaz. *Konuyla ilgili* veriler, dolayısıyla, nesnel bilgi bu olmadan "bilinç akışından" kesin ayıklanamaz. Aynı bilim anlayışı eyleme işaret eder.[493] Dahası, bütün bu çalışmanın başlangıç noktasının nihai gerekçesi eylemle bilimin bu temel dayanışmasıdır, bilimsel doğrulanabilen içsel araç-amaç ilişkisi çerçevesinde rasyonellik normunun eylemde rolüdür. Bu durumda, bilim olacaksa eylem olmalıdır. Eylem bilimi olacaksa bu anlamda içsel rasyonellik normunu içermesi *gerekir*; aslında bu döngü noktasının etrafında dönmelidir. Bu temel ilişkiyi iki tarafın yadsıması, eninde sonunda hem bilimi hem sorumlu eylemi kaçınılmazca baltalayan öznelciliğe ve kuşkuculuğa yol açar.[494]

Weber'in yöntem biliminin, bu bağlama doğrudan giren konuya kısaca değinen başka bir veçhesi de vardır; yani ideal tipin asıl veçhesi normatif niteliktedir. Kuşkusuz bu, gözlemleyen için bir norm değildir; göz-

---

492 Bkz. XIX, s. 745.

493 Belirtildiği gibi bu, pragmatizmde doğrunun tohumudur.

494 Bu temel hakikatin her zaman açıkça olmasa da kabul edilmesi Profesör W. Y. Elliott'ın ilginç *Pragmatic Revoltsin Politics* kitabının başlıca erdemlerinden biridir. Bu paragrafa tam bir bilimsel argümandan çok, felsefi bir çelişki diye bakılabilir.

lemleyen, kısmen eylemi, ikinci söz edilenin eylemi için aktöre bağlayıcılık isnat etmesinin kanıtı olan normlar çerçevesinde anlar. Weber, açıklayıcı amaçlar doğrultusunda daha çok rasyonel tip örnekleri ama her halükârda saf tip örnekleri kullanır, bu da normun tam olarak varsayımsal gerçekleşmesine işaret eder. Weber'in sezgici teorilere polemikle karşı çıktığında, ideal tiplerinbu anlamda *gerçek dışılığını* vurgulamaya çok özen gösterdiğini hatırlamak da öğreticidir.

İdeal tip konusunda Weber'le yukarıdaki görüş ayrılığı bu normatif niteliği hiç etkilemedi ama sadece, Weber somut normları (varsayımsal somut tip unsurunu) genellenen eylem teorisinin normatif unsurlarından ayırt edemedi, yöntem bilimde dikkatini besbelli ilk kategoriyle sınırladı. Ama bu bakış açısından, bunların gerçek dışılığında ısrar etmesi çok sağlıklıydı veiradeci eylem teorisi çerçevesinde ele alması, mümkün olan en güçlü bulguydu. Zira normatif unsurlar eylemden kesinlikle ayrı tutulamazken, bunların tek başına olmadığı, anlamlarını ancak normatif olmayan unsurlarla ilişkilerinden edindiği de aynı derece doğru ve önemlidir; bu ideal tiplerin, yani normatif unsurların maddeleştirilmesi, eylemi *ipso facto* bir kenara atar, teori idealist olur.[495]

Üçüncüsü, bu bölümdeki tartışma, en azından bu analizin ilerlediği yere kadar Weber'in kavram şemasında belirlenebilen eylem sistemlerinin yapısının tam bir açıklaması bulunduğunu göstermiştir. Weber'in yöntem biliminin, genellenen teori sisteminin mantıklı doğasını aydınlatmamasına karşın bu doğrudur. Bu yapısal unsurların total sistemi, eylemin iradeci teorisinin bağlamı dışında anlam kazanamaz; öte yandan, böyle bir yaklaşımın kaçınılmaz olarak bir şekilde bu unsurlara götüreceği de savunulmalıdır.

Sonuncusu, Weber'in teorisinin ortaya çıkan başka bir yönü de belirtilebilir, onun ilgi merkezinde bulunmadığı için daha önce bunun üzerinde durulmamıştı. Gelgelelim bu yön, bu bağlamda hayli anlamlıdır, aslında Weber'in görüşünün hem iradeci bir eylem teorisi hem de bu teorinin kaynağının bir zamanlar üzerine inşa edildiği bazı ampirik sonuçlar olduğunun kanıtını, en sonunda perçinler. Yukarıdaki toplumsal değişim sorununun ele alınışının ardından Weber'in, peygamberliğin, rasyonelleştirmenin ve gelenekselleşmenin karşılıklı ilişkilerine duyduğu büyük ilgi geldi.

Ancak toplumsal değişimin başka bir yönü, Weber'in çalışmasında fark edilecek farklı radikal bir açıklaması vardır, buna "sekülerleşme" de-

---

495 Karş. yk. bkz. Durkheim'la ilgili Böl. XI.

nebilir. Bunun belirtildiği en önemli nokta, Weber'in maceracı kapitalizm anlayışıdır. Bu fenomenin ortaya çıkma nedeni, etik denetimden kurtulma, normatif sınırlamaların geleneksel ya da rasyonel etik çıkarlarından ve itkilerinden özgürleşmedir. Bu, Protestan etiğinin daha sonraki evrelerinde katı çileciliğin yumuşamasıyla –genelde, hem Protestanlığın hem Katolikliğin esaslarında uzlaşma sürecinde- ortaya çıkar. Weber'in *Protestan Ahlakı*'nda çok vurguladığı "zenginliğin sekülerleştiren etkisi"ne atıfta bulunduğu noktada ortaya çıkar.[496] Sonunda, iktisattan başka alanlarda, örneğin erotik zevklerin güzel sanata dönüşmesinde ortaya çıkar.[497]

Bu, "çıkarların ve arzuların" merkezkaç "bombardımanı", bunların daha önce ayrıntılı atıfta bulunulan denetimden kaçma eğilimidir. Temelde bu, Pareto'nun, süreklilik tortularının egemenliğinden bileşim tortularına,[498] aynı şekilde, Durkheim'ın dayanışmadan ya da birleşmeden *anomie*'ye[499] geçiş sürecine dâhil olan süreçtir. Bu, böyle bir iradeci eylem anlayışının özünde mümkün olan süreçtir. Weber'in bunu hiç düşünmemesi, yukarıdaki analizin doğruluğundan kuşkuya kapılmak için ciddi bir neden olmalıydı. Ama Weber düşünür. Ancak ritüelin apaçık rolü gibi Weber'in ampirik ilgisinin özellikleri, bunu da dikkatinin önceliği olmaktan çıkarır.

Pareto'dan farklı olarak Weber, toplumsal alanda genellediği bir teori sistemi kurmak için harekete geçmedi. Aslında bunun yapılması imkânına ya da yapılabilseydi yararına dair net bir anlayışının olduğunun pek kanıtı yoktur. Weber daha çok, özgül ampirik sorunlara derinden gömüldü ve teoriyi doğrudan ampirik araştırmaya yardım diye düşündü; teorinin asla teori olduğu için değil, sadece doğrudan göz önündeki ampirik görevlerin yapılacağı âletleri kalıba dökme aracı olarak peşine düşülecekti. Ama Weber'in ampirik araştırması muğlak ve ezoterik sorunları inceleyen sıkıcı bir titizlikle devam etmedi. Çok az kişinin sahip olduğu bir perspektif yelpazesi ve imgesel kapsamla, bulabildiği en anlamlı konulara saldırdı. Aslında, tam bilincinde olmasa da bunu yapmasının, genellenen teorik sistemin en azından esas yönlerinden birinin ana hatlarını geliştirmesine neden olması anlamlıdır. Çalışmasında genellenen eylem sisteminin yapısal ana hatları, şimdiye kadar rastlanan hiç eksiksiz ana hatlardır. Doğru

---

496 *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, özellikle s. 174.
497 Karş. *Religionssoziologie*, C. I, özellikle s. 556 vdd.
498 Yk. bkz. Böl. VII, s. 284-285.
499 Yk. bkz. Böl. VIII ve X.

anlaşıldığında genel teorinin verimsiz diyalektik bir argüman değil, ampirik sorunları yorumlamak için en büyük sonuç olduğu daha önce defalarca vurgulanmıştır. Max Weber'in çalışması, tam tersine ampirik araştırmanın, dönemin derin sorunları için gerçekten önemli bir amacı ve hayal gücü varsa, yöntem bilim açıkça niyet edilsin edilmesin genellenen teoriye doğrudan götürdüğünü çok çarpıcı göstermektedir. Bu çalışmanın başlıca tezlerinden biri olan genel teoriyle ampirik bilginin dayanışması, daha etkileyici gösterilemezdi pek.

Gemeinschaft ve *Gesselschaft* Üzerine Notlar[500]

Son bölümde ilgi, meşru düzen ve görenek konusunda eylemin yönelim tarzlarının analizinin asıl başlangıç noktasını oluşturan sınıflandırmayı ortaya koyduktan sonra Weber daha sonraki ilişki tipleri sisteminin asıl temeli olan üçlü bir sınıflandırma daha yapmaya devam etti: *Kampf* (çatışma), *Vergemeinschaftung* ve *Vergesellschaftung**. Buradaki gibi, Weber eylemi doğrudan göz önüne almaktan toplumsal ilişkileri göz önüne almaya geçtiğinden, yukarıdaki analiz bu noktaya kadar gelemedi. Dahası, bu göz önüne alınmadan, şimdiki amaçlar doğrultusunda teorik anlamı olanın üzerinde duruldu. Ancak açıklığa kavuşturulması gereken bir nokta vardır. toplumsal sistemlerin, yukarıda tutumların ifade tarzı adı verilen yönü,

---

500 Pratikte bu terimlerin Almancası uluslararası duruma geldiğinden bunları çevirmeye çalışmak anlamsız gibi gelmektedir.

* "Weber'in kendisi bu bölümde ayırt ettiği iki tür ilişkiyi *Vergemeinschaftung* ve *Vergesellschaftung* diye adlandırıyor. Bu kullanış, Toennies'in ünlü Gemeinschaft ve Gesellschaft terimlerinin bir uyarlamasıdır ve doğrudan doğruya Toennies'in yapıtından etkilenmiştir. Bu terimler İngilizce'de çok tartışılmış olmakla birlikte, Toennies'in terimlerinin İngilizce'de doyurucu karşılıklarının bulunamamış olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle 'community' (topluluk) ve 'society' (toplum) ya da 'association' (dernek) doyurucu değildir, çünkü bu terimler İngilizce'de oldukça değişik anlamlara gelmektedir. Ama Weber'in bu terimleri azıcık değiştirerek kullandığı bağlamda, başka bir deyişle bir toplumsal ilişki içindeki faaliyet bağlamında, sıfat biçimleri olan 'communal' (topluluksal) ve 'associative' (derneksel) kabul edilebilir görünüyor. Tam doğru anlamları Weber'in tanımlama ve yorumlarından anlaşılmaktadır (T[alcott P[arsons])" Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çeviren: Prof. Dr. Ozer Ozankaya, s. 72, dn. 65.- ç.n.

"Weber açıklamalarını sürdürürken *Vergemeinschaftung* (topluluklaşma) ve *Vergesellschaftung* (toplumlaşma) terimlerini karşıtlıktan çok, bir süreklilik anlamında kullanmakta, böylece Toennies'in Topluluk-Toplum karşıtlığından kendini uzak tutmaktadır. a.g.e., s. 73, dn. 66a.- ç.n.

zevk meseleleriyle sınırlı değildir, kurumsal alana da yayılır. Alman sosyoloji literatüründe geliştirilen *Gemeinschaft* kavramının belirttiği fenomenler, bunu gösterme amacına uygundur. Ama Weber'in izini sürmektense kendisininkine örnek aldığı kavramı ortaya atan Toennies'in formülleştirmeleri çerçevesinde bu fenomenleri tartışmak daha uygundur.Toennies, toplumsal ilişkileri sınıflandırmasının temeli olarak bu ikiliği kullandı.

Hem *Gemeinschaft*'a hem de *Gesselschaft*'a kimi kez toplumsal ilişkilerin olumlu tipleri, yani bireyleri bir araya getiren tiplereatıfta bulunulur. Dolayısıyla iki tip de çatışma unsurlarını özellikle dışlar. Aslında belirtildiği gibi, Weber çatışmayı ilişkinin üçüncü temel unsuru yaptı. Bu konuyla ilgilenmek gereksiz olacaktır.

Toennies için *Gesellschaft* faydacı toplumsal düşünce okulunda formülleştirilmiş toplumsal ilişki tipidir. Toennies'in, teorisine neden olan kişisel tarihte Hobbes'ın düşüncesinin, kafasını çok kurcalaması ve Hobbes'a ilginin canlanmasına yardım ettiği için büyük övgü hak etmesi anlamlıdır. Aslında, *Gesellschaft* kavramını formülleştirmesinde onu en çok etkileyen yazarların Hobbes ve Marx olduğu düşünülebilir. Bu etkilerin yanında Sir Henry Maine'in sözleşme kavramı da vardır.

Gesellschaft'ın dayanağı, "bireyin kendi çıkarının ardına rasyonel düşmesi"dir. Öznel olarak ilişkiye, bireyin amaçlarına ulaştığı araç diye bakılabilir. Böyle bir ilişkiye girmenin güdüsü, o durumda bunun, kişinin amacına uygun en etkin yol olmasıdır. Bütünüyle bu, tarafların kendi amaçları ya da değerleri açısından temelde ilişkide *ayrıldıkları* önvarsayımında bulunur. En azından, ilişki *Gesellschaft* tipi olduğu ölçüde, tarafların doğrudan söz edilen özgül unsurların dışında kalan ortak yanları, bu kavramsal analizin dışındadır. *Gesellschaft* tipine bire bir yaklaşan ilişki sisteminin totali böyle ortak unsurlar olarak anlaşıldığı ölçüde aslında dikkate alınmayabilir.

Toennies, ilişkileri kabaca bir yanda eşitler. (*Genossenschaftlich*) arasındaki, öte yanda otorite (*herrschaftlich*) içeren ilişkiler diye ikiye ayırır. İlk söz edilen sınıfa giren tipik *Gesellschaft* ilişkileri mübadele ve amacısınırlı iradi dernek[501] ilişkileridir. Mübadele örneğinde taraflar birbirlerinin amaçlarının araçları olarak edimde bulunurlar. *A*, *B*'nin istediği bir şeyi sağlayabilir ve *B* de aynı şekilde. Dernek ilişkisinde ortak doğrudan amacı paylaşırlar ama sadece bu sınırlı özgül amaçla doğrudan ilgili konularda

501 Alman terminolojisinde *Verein*.

çıkarlar ortaktır, denebilir. Sonuncusu, *Gesellschaft* temelinde otorite, sınırlı özgül bir alanda hiyerarşik ast üst ilişkisi biçimini alır. Weber'deki anlamında bürokratik otorite örnek tiptir.

Bu üç örneğin her birinde *Gesellschaft*'ın belirgin özelliği, *olumlu yönde tanımlanan* özgül bir alanda çıkarların birleşmesidir. Bu, bu alanda tarafların çıkarlarında "uzlaşmalarını" içerir ama aslında el sürülmeden kalan, daha derinde yatan ayrılıklarını sadece yumuşatır. Toennies, Hobbes'un izinden gider, gizli bir çatışmanın sürdüğünü, bu sınırlı özgül alanda ancak uzlaşmanın bunu ortadan kaldırdığı söyleyecek kadar ileri gider.[502]

Toennies *Gesellschaft* kavramını kurumsal unsurları dışlayarak açıklamaz. Tam tersine, düşüncesinde Marx'ın etkisi özellikle bu bakımdan göze çarpar. *Gesellschaft*'ta uzlaşmalara kurallar çerçevesinde varılır ve bunlar, Spencer'in sözleşme ilişkileri çerçevesinde *ad hoc* saf görüş birliği değildir. Ama kurumsal kurallar çok önemli bir anlamda söz konusu ilişkilerin dışındadır, bu ilişkileri dışarıdan düzenler. Bu kurallar, insanların mübadele yapmaları, ortak amaç için işbirliğine girmeleri ya da otoriteye boyun eğmeleri gereken koşulları oluşturur.

Gesellschaft'ta kurumsal unsurun rolü ve genelde *Gemeinschaft*'ın rolü, göz önüne alınarak Toennies'in faydacı toplumsal düşünce okulunun mensubu olduğu kuşkusuz düşünülmemelidir. Ama faydacı görüşün hesaba kattığı eylem unsurlarının, kurumsal unsuru hesaba katmak için gereken niteliklerle birlikte onun teorisinde başlıca formül haline geldiği yer *Gesellschaft* kategorisidir.[503] Toennis, nihai amaçlar *aslında* rastlantısaldır, postulatını ortaya atmaz, ancak ilişkiler *Gesellschaft* tipi ilişkiler olduğu ölçüde, taraf olan bireylerin nihai değer sisteminin doğrudan içerdiklerinin dışında ulaşabildikleri diğer amaçlar konu dışıdır, postulatını ortaya atar. Bir adam yabancı bir şehirde alışveriş yapmak için bir dükkâna girdiğinde tezgâhın arkasındaki tezgâhtarla tek ilişkisi mallar, fiyatlar vb. konusuyla ilgilidir. İkisiyle ilgili başka bütün olgular önemsenmeyebilir. Hele hele bu dolaysız alışveriş dışında ikisinin ortak ilgi alanlarının bulunup bulunmadığını bilmek bile gerekmez.

Toennis, bunun karşısına *Gemeinschaft*'ı koyar. Belirgin özelliklerini göstermek için burada ancak birkaçının kullanılması gereken birtakım

---

502 Bu bağlamda Toennies'in saptadığı belirgin özelliklerle Durkheim'ınkilerin benzerliği çarpıcıdır. Toennies'in kitabı (1887) *Division of Labor*'dan (1893) daha önceye tarihlenir.

503 Toennis için *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* ilişkinin somut tipleridir. Dolayısıyla, içsel araç-amaç zincirinin ara sektörü de *Gemeinschaft*'a dâhil edilir ama farklı bir yolla.

terimler kullanır. Her şeyden önce bu, yaşamın ve ilgilerin hayli belirsiz genel alanında daha geniş bir dayanışma ilişkisidir. Bu, kader (*Schicksal*) topluluğudur. İlişki alanında tarafların bir dayanışma birimi gibi edimde bulunduğu ve ele alındığı söylenebilir. Ortak yararları ve aksilikleri paylaşırlar, paylaşımın eşit ölçüde olması gerekmez, çünkü *Gemeinschaft* ilişkileri hem işlevsel hem hiyerarşik farklılıkları çok iyi kabul eder. Ama bu, komünizmin herkese gereksinimine göre, herkesten yeteneklerine göre ilkesinin uygulandığı özgül alandır.

Bu bağlamda Toennis böyle bir ilişkiye gayri iradi bağlılığın niteliğini vurgular, sözleşme ilişkisine iradi girmenin tersine, örneğin, anne babayla çocuğu örnek tip alır. Bu, ayrımın önemli bir çizgisi gibi gelmez, daha çok konuyu karmakarışık eder, çünkü toplumumuzda dostluğa ve evliliğe çok defa iradi başlansa da *Gemeinschaft* tipi en kesin "ideal" ilişkidir.

Başlıca ölçüt, başka bir düzlemde tarafların ilişkiye girmekte ya da bağlı kalmakta bir "amacı" bulunduğundan söz etmenin mümkün olduğu bir düzlemde yatar gibidir. *Gesellschaft* örneğinde bu, sınırlı özgül bir amaç, özgül bir mal ya da hizmet mübadelesi ya da ortak savunulan özgül bir doğrudan amaçtı.[504] Bir tarafın, uğruna ilişkiye girdiği ya da uğruna var olduğu "amaçtan" söz etmek mümkünse, bunun niteliği farklıdır. Birincisi, çok sayıda ama birçoğu henüz tanımlanmamış özgül amacı içeren, genel, belirsiz bir niteliktedir. Birine, "Neden evlendin?" diye sorulursa soruyu alışıldık ereksel terimlerle yanıtlamak genellikle son derece güç gelir. Öte yandan, belli bir dükkâna neden gittiği sorulsaydı duraksamadan "Sigara almak için" derdi. Ama evlilik örneği (belki âşıktır); evi, çocukları, dostu, bunları tamamlayan "ruhsal güvencesi" olsun istiyordur, ortak girişimi sürdürürken yararlar sağlamak ve kendi hissesinden sorumlu olmanın karışımı...

İradi bir anlaşmayla böyle bir ilişkiye girildiğinde bu, yaşamın az çok iyi tanımlanmış belli bir genel alanında çıkarları birleştirme anlaşmasıdır. Bu çıkarlar kesinlikle minimum konular diye anlaşılmaktan çok, genellikle bellidir. Bu durumda evlilikte cinsel ilişki olmalı, ortak aile sürdürülmelidir. Ama sözleşme örneğinde, bunlar bile ilişkiyi tarafların özgül amaçlarıyla aynı anlamda tanımlamaz.

Kuşkusuz *Gesellschaft* kadar *Gemeinschaft* ilişkilerinin de kurumsal yönü vardır. Ama en az iki önemli açıdan özgül ve tipik bir fark vardır. *Ge-*

---

504 Kuşkusuz bunlar kutup tiplerdir, bu nedenle aralarında geçiş vardır.

sellschaft ilişkisinde ilişkideki tarafların öncelikle ahlaki yükümlülüklerinin bulunduğu savunulur ama gerektiğinde yaptırım dayatılır. Ama bu örnekte yükümlülükler tipik olarak sözleşme koşullarıyla sınırlıdır, yani ilişkiye giren taraf bazı özgül, olumlu yönde tanımlanmış yükümlülükler üstlenir.[505] Her şeyden önce, yeni bir yükümlülüğün "sözleşmede bulunduğu" ya da sözleşme koşullarına işaret ettiği belirtilemiyorsa, tahmine neden olabilen yeni bir durumda kapsama alınması aykırıdır.[506] Kanıtlama yükü, yükümlülüğü yerine getirmeyi besbelli açıkça üstlenmek istemeyenindir.

Öte yandan *Gemeinschaft*, yükümlülükleri özgülleştirilmemiş ve sınırlanmamış tipik yükümlülüklerdir. Özgülleştirilirse de en geniş terimlerle özgülleştirilir. Dolayısıyla, evlilik yemininde tarafların her biri "zenginlik ve yoksullukta, hastalıkta ve sağlıkta sevmek ve değer vermek" yükümlülüğünü üstlenir. Bu, ortak yaşamda beklenmedik bir durum ortaya çıkarsa genel bir yardım yükümlülüğüdür. Kanıtlama yükü, böyle beklenmedik bir durumda ortaya çıkan yükümlülükten kaçınan kişinin üzerindedir. En çarpıcı örneklerden biri hasta bakmaktır. Sözleşmeye dayanan ilişkiler temelinde, genelde hastalanan ve kendi kaynakları yetmeyen çalışana, iş arkadaşına ya da müşteriye bakma yükünü üstlenme yükümlülüğü hissedilmez. Üstlenilirse, böyle bir iş ilişkisinin özünde bulunan güdüyle değil, dostluk ya da yardımseverlik duygusu gibi başka güdülerle üstlenilir. Ama birinin kendi ailesinin bir üyesine bakması, bakılan nesne bunu hak edecek bir şey yapmamış ya da şahsen beğenilmiyor olsa bile birinci yükümlülüktür.

Bir *Gemeinschaft*'a atfedilen yükümlülükler özgülleştirilmemiş ve yukarıdaki anlamda sınırsız olsa da bir başkasında sınırlıdır. Ama bu, *Gesellschaft* ilişkisinde açıklanandan tamamıyla farklı tür bir sınırlamadır. Aynı kişinin *Gemeinschaft* ilişkilerinin çoğulluğunda ve etik yükümlülükler içeren başka ilişkilerinde sebat etmesinin sonucudur. Dolayısıyla, bir kimsenin talepleri başkalarının potansiyel çatışan talepleriyle sınırlıdır. İma edilen bir değerler hiyerarşisi vardır. *Gemeinschaft* ilişkisinde diğer tarafın talep ettiği yükümlülüğü geri çevirmenin *geçerli*nedeni, bu talebin daha büyük yükümlülüklere uygun düşmemesidir. Bu durumda koca, eşinin zaman ve ilgi taleplerini geri çevirebilir, çünkü bu talepler bir doktor olarak onu hastalarının çıkarlarını ihmal etmeye zorlar. Ama konu, burada daha büyük

505 Gesellschaft ilişkileri kesinlikle, daha önceki tartışmanın *sadece* "ortak" güdülerini içermez.

506 Durkheim'ın tartıştığı düşüncelerle nitelediği.

yükümlülüğü açıkça istemek gerektiğidir; *Gesellschaft* örneğinde böyle düşünceler konu dışıdır. Dükkân sorumlusu faturada kendisine borçlu olunandan daha fazlasını almaya çalışırsa, o buna "gereksinirken" borçlunun gereksiz ya da hatta zararlı şeylere fazla para harcaması bile mesele değildir. Önemli olan topluluğun, standartlarına göre, dükkân sorumlusunun parayı ondan daha iyi değerlendirip değerlendirmeyeceğini bile sorgulamadan ahlaki yaptırımının, borçlunun daha çok para ödemeyi kabul etmemesini desteklemesidir.

Kurumsal yönün ikinci önemli farkı, kurumsal normların geçerli olduğu noktada yatar. *Gesellschaft* ilişkisinde kurumsal normlar beklenmedik kuralların bütününü oluşturur. *Şayet* anlaşma yaparsanız koşullarını sadakatle yerine getirmekle yükümlüsünüzdür. Sahtekârlık, baskı ve benzerlerinden uzak durmak için, bunları yapacak güçte olsanız bile, diğer tarafın onayını güven altına alırken belli sınırlar içinde kalmakla aynı ölçüde yükümlüsünüzdür. Bütün bu kurallar, eylemlerin ya da eylem karmaşalarının özgül araçlarına, amaçlarına ve koşullarına değinir.

Gemeinschaft ilişkisi aslında farklıdır. Her şeye karşın bu alanda kurumsal denetim sistemi vardır. Ama genelde bu ilişkide eylemin özgül amaçlarını, araçlarını ve koşullarını doğrudan düzenleyen normlar biçimi yer almaz. Bunun meydana geldiği yer genellikle merkezin dışıdır. İlişkinin var olması için bazı şeylere vazgeçilmeyen minimumlar diye bakılacaktır. Bu nedenle, evlilik örneğinde, kocasının kendisine cinsel yönden yaklaşmasına izin vermeyen kadın ve terk eden ya da desteklemediği için suçlu olan kocası, genelde kabahatli izlenimi bırakacaktır. Ama genelde ve bu örnekler gerçekte istisna değildir, kurumsal yaptırım özgül edimlerden çok tutumlarla ilgilidir. İkinci söz edilen aslında bu tutumların ifadesi olarak değerlendirilir. Özellikle dedikodunun bu konularda bir toplumsal denetim tarzı olarak göz önüne alınmasından bellidir. Öncelikle bizden istenen "sevgi", "saygı", "aileye saygı" ve benzeri tutumlardır. Formel olarak yasaklanan edimler ise "doğru düzgün" tutumlara özellikle uymadığı savunulanlar, böyle bir tutumu minimum ifade etmesi, formel olarak istenenlerdir.[507] Öte yandan *Gesellschaft* ilişkisinde tutumlar, özellikle konu dışıdır. Bu ilişki "formel meşruiyet" alanıdır.

Bu, önemli konunun mevcut içeriğini ortaya koyar. *Gesellschaft* örneğinde, kurumsal normlar çerçevesinde özgül ilişkiler,*ad hoc* özgül edimler

---

507 Bunların başka bir yönünden birazdan söz edilecektir.

ya da eylem karmaşaları içindir. Bu anlamda bu ilişkilere doğrudan eylem unsurlarının sonuçları diye bakılmalıdır. Toennis'in sık belirttiği gibi, ilişki belli bir anlamda mekaniktir. Öte yandan *Gemeinschaft* ilişkisi, aynı anlamda özellikle organiktir. Zira özgül edimleri anlamak için, bu edimlere, tanımı gereği bu tikel unsurları aşan taraflar arasındaki daha geniş total ilişki bağlamında bakılmalıdır.

Bu durumda ilişkiye sadece bu doğrudan unsurların sonucu değil, bu unsurların içinde yer aldığı daha geniş çerçeve kapsamında bakılmalıdır. İlişkiyi taşıyan tek başına alınan bu *ad hoc* unsurlar değil, unsurların ifadesi olduğu savunulabilen göreli kalıcı ve kökleşmiş tutumlardır. Bu nedenle, *Gemeinschaft* ilişkisinde edimin arkasındaki tutumu her zaman diğer örnekte sorgulamadığımız kadar sorgularız.

Gemeinschaft kategorisi bir anlamda açıkça "formeldir". Geniş bir içerik farkını içerebilir. Örneğin, bugün bile ailede evi ortak geçindirme hizmetlerde önemli ölçüde iktisadi mübadelevardır. Ama bu, sıradan piyasa örneğinde olabildiği gibi, içine oturduğu daha geniş ilişkiler ve tutumlar çerçevesinden tecrit edilemez. Ama bu, analizin iktisadi kategorilerinin böyle bir duruma uygulanamadığı değil, sadece bu kategorilerin tek başına alınamadığı anlamında düşünülmelidir. Aslında iktisatçılar bunu oldukça geniş ölçüde kabul etmişlerdir.

Aynı zamanda, nedeni ne olursa olsun güçlü ahlak duygularının *Gesellchaft* bağlamına radikalce taşınmasını engellediği, normalde *Gemeinschaft* çerçevesinde ortaya çıkan bazı somut eylem tipleri vardır. Bu, en azından toplumumuzda özellikle cinsel ilişki konusunda doğrudur. Fahişe teriminin edindiği yananlamlar bu bakımdan özellikle çarpıcıdır. Özgün atfında fahişelik böyle daha geniş bir ilişki bağlamından tam anlamıyla soyutlanmış cinsel ilişkiye *-ad hoc* alışveriş olarak- atıfta bulunur. Tarafların ne kadar "dürüst", ne kadar düşünceli, birbirini sömürme arzusundan ne kadar uzak olduğu önemli değildir. Güçlü bir "işçilik", ilgi duymadan hizmet etme unsuru bulunabilir ama yine de fahişeliktir.

Aynı örnek başka bir şeyi daha ortaya koyar. Özellikle arkadaşlık bağlamında kurulan ilişkilerden bunu ayrı tutarız. Törelerimizde dostluk her ne kadar şiddetle kınanabilse de fahişelikle asla aynı kefeye koyulmaz. Çünkü dostluk da *Gemeinschaft* tipi bir ilişkidir.

Bundan, eylemler böyle bir *Gemeinschaft* ilişkileri sistemine girdiği ölçüde, daha derinde yatan, daha kalıcı tutumların tikel ifade arzını oluşturur, sonucu çıkar. Bu, eylemlerin içsel anlamın yanı sıra sembolik anlam da edindiği anlamına *ipso facto* gelir. toplumsal yaşamda bu olgunun

büyük öneminden kuşku duyulamaz. Duygular, bu eylemlerin çevresinde kümelenir, eylemde bulunanlar için anlam kazanır. Bunları ayrıntılı tartışabilmeden önce bir iki özgül uygulamadan söz edilebilir.

Birincisi, görünen o ki muhtemelen ağır işleri, göreli kolayca kabul etmenin büyük bölümünü bu açıklar. Ev işi yapan kadına, özünde ilginç olmayan görevleri, ailesinin gerekli bakımının bir bölümü olduğunda göreli dayanılabilir gelecektir. Kadın başka birinin evinde çalışan hizmetli olsaydı muhtemelen aynı görevler düpedüz çok daha ağır gelirdi.[508]

Cinsel ilişki biraz daha farklı bir yönü ortaya koyar. Burada sembolik yönü, daha kapsamlı bir ilişki, örneğin, evlilik çerçevesinde cinsel ilişkiye, kuşkusuz insanları evlenmeye teşvik etmek için genelde gerekmeyen bir "anlam" verir. Ama bu çerçeve, üstesinden zor gelinen güçlü itkileri denetleme tarzı olarak çok önemli bir işe yarar. Hem evlilikte, hem dostlukta bu itkilerin, denetimin etkisiölçüsünde, hazcılıkla doyurulmasının her şeyi soğuran tehlikeli kiplerde gelişmesi önlenir, özgül doğrultulara yönlendirilir.[509]

Başka bağlamlardaki gibi burada da sembolizmin rolü gelenekçiliği içerir. Toennies, *Gemeinschaft*'la gelenekçilik arasındaki yakın bağlantıyı sık belirtir. Bağlantının nedenleri önceki bölümde yer alan analizden anlaşılmalıdır. *Gemeinschaft*'la din arasında özellikle yakın ilişki vardır. Bunun öncelikle nedeni, belli bir tutum, çıkarların bir alana yayılmasını içeren bağlılık tipi ve sembolizmin ön plandaki rolü ikisinde de ortaktır. Din ve aile ilişkilerine, yani *Gemeinschaft* ilişkilerinin kesinlikle tek olmasa da, başlıca somut alanına atıfla bu göze çarpan bir netlikte ortaya çıkar. Ampirik bir genelleme olarak, dinin ve ailenin çıkarlarının birbiriyle çok yakından bütünleşebildiği ya da tam karşıt olabildiği belirtilebilir;[510] bunlar birbiriyle kesinlikle ilgisiz değildir.

En önemli nokta, burada *Gemeinschaft* fenomenlerinde eylemlerin özgül amaçların araçlarından çok, tutumların ifade tarzı olarak en iyi şekilde

---

508 Bkz. konuyla ilgili bir örnek için Roethlisberger ve Dickson'ın çol ilginç monografisi, *Technical vs. Social Organization in an Industrial Plant*, Harvard School of Business Administration, Studies in Industrial Researchs, 1934. Ayrıca bkz. T. N. Whitehead, *Leadership in a Free Society*.

509 Bu bağlamda romantizme cinsel ilişkilerin bu sembolik yönünün abartılması diye bakılabilir.

510 Daha önce bu başka bir yerde belirtildi. Bkz. Talcott Parsons, "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", *International Journal of Ethics*, Nisan 1934, s. 312.

yorumlanabildiği yerde başka bir örnek bulunmalıdır.[511] Bu durumda, *Gemeinschaft* normları Weber'in *Brauch* kavramıyla bağlantılı olarak tartışılan zevk normlarına yakından benzeyen normlardır. Ancak bunlar benzerdir, özdeş değil. Zira Weber meşru düzenle *Brauch*'u ayırdığında ahlak unsurunu tamamıyla meşru düzen kategorisine sokar. Ancak bu gayet doğal olsa da, Weber ağırlıklı olarak içsel araç-amaç şemasının kurumsal yönü çerçevesinde analiz ediyordu.

Örneğin, topluluğun evlilik âdetlerinin çiğnenmesine yönelik tutumlarının doğasının kesinlikle kanıtladığı gibi, *Gemeinschaft*'ın ahlak unsurunu içerdiği gerçi çok açıktır. Bu durumda, bu ölçüte göre bu kesinlikle kurumsaldır ama başka bakımlardan zevk normuna yakındır. *Gemeinschaft* ilişkileri çerçevesinde açıklanan tutumlar somut tutumlar olsa da değer unsuru içerir, bunun başlıca bileşeni aynı topluluğun üyelerinin ortak değer tutumları unsurudur. *Gemeinschaft* ilişkilerini düzenleyen normlara bağlılık, kesinlikle zevk meselesi değildir.

Bu durumda "ifade tarzları" kategorisi, içsel ve sembolik araç-amaç ilişkileri için önemli olan aynı unsurları farklı bir ilişkide içerecek şekilde genişletilmiştir. Bunun yöntem bilimsel bir içerimi vardır, *Gemeinschaft* bağlamında bir eylem zevk normlarına yönelen eylem gibi, yapboz yöntemiyle anlaşılmalıdır. Somut güdülenim unsurları bir bütün halinde, ilişkiler ya da ilişkiler karmaşasının daha geniş bağlamına oturtulmalıdır.

İlişki şemasının bu bağlamında öneminin temel nedeni budur. Olguların bu şemanın terimleriyle belirtilmesi, fenomenlerin organik yönlerini, eylem şemasının vurgulamadığı şekilde hemen doğrudan vurgular. Bu durumda, eylem şemasıyla özellikle ilgilenmekten kaynaklanabilen önyargılı perspektifler için önemli bir düzeltici haline gelir.

Ama ilişkiler şemasının bu öneminin aslında analitik değil, tanımlayıcı olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. Toennies için *Gemeinschaft* ve *Gesellscahft, somut* ilişkinin ideal tipleridir. Toennies'in şeması bu anlamda sınıflandırılmalıdır. Buradaki önemi, olguları şu andaki analitik amaçlar için hayli önemli olan noktaları özel açıklık getirerek ortaya koyacak şekilde belirtip sınıflandırmasında yatar. Her şeyden önce bu, tek başına alınan her tikel edimin durumu ve doğrudan amaçları çerçevesinde eylem karmaşası anlayışlarının sınırlandırılmalarını gösterir.

---

511 Son bölümde tartışılan örnekteki gibi, böyle eylemlerin tekniğini her zaman hesaba katarak.

Ama en önemlisi, *Brauch* kadar *Gemeinschaft*'ın da açıklanması için genellenen teorinin eylem şemasının geliştirilmesiyle türetilmesidir. İfade tarzları kavramı, eylem yapısı şemasının reddedilmesi değil, bu şemanın, tortu kategorilerinde daha az genişletilen biçimlerine doğru *genişletilmesidir*. Her şeyden önce, "ifade edilen", en büyük teorik çıkarın bileşeni olarak nihai değer tutumlarıyla birlikte daha önce karşılaşılan aynı tutumlardır. Yöntem bilimde bunun, iradi eylem teorisinden başka teorilerin, yani idealist teorilerin en çok kullandığı kanallara yönelmesine hayret ve itiraz edilmemelidir. Görüldüğü gibi, başka açılardan olduğu kadar bunda da bu çalışmanın ilgilendiği (ama aynı fikirde olmadığı) iki genel görüş, başka bir şemaya dâhil edilmesi mümkün, hem ampirik hem de yöntem bilimsel geçerli kalıcı sonuçlar bırakmıştır. Burada yararlanılan bu unsur idealist ya da pozitivist bir teorinin ortaya atılmasını sağlamaz.

Belirtildiği gibi Weber, Toennies'in *Gemeinschaft*'ıyla yakından bağlantılı bir kavram kullanıyordu. Ancak bunu ağırlıklı olarak tanımlayıcı düzeyde kullanıyordu ve şimdiki amaçlar için önemli olan içerimleri, Toennis'in örneğindeki gibi açıkça ortaya çıkmıyordu. Bu durumda, bu tartışmanın temeli olarak Toennies'in çalışmasını kullanmak tercih edilir gibi gelir. Ama bu çalışmanın başlıca sonuçları Weber'e[512] doğrudan uygulanabilir ve bu çalışmanın daha önceki analizine bağlanabilir.

Ama bu *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* tartışmasının, bu kavramların açıkça toplumsal ilişkilerin genel sınıflandırılmasının temeli kabul edilebildiği ya da aslında sadece iki tipin *herhangi bir* ikiliğinden başlamanın mümkün olduğu anlamına geldiği sanılmamalıdır. Bu temel tipler ikiye hatta Weber'in kullandığı üç tipe indirgenemez. Böyle bir sınıflandırma şeması geliştirmeye çabalamak bu çalışmanın alanının kesinlikle dışında olurdu. Ancak böyle bir çaba Toennies, Weber ve diğer bazılarının şemalarını eleştirel incelemeyi başlıca görevlerinden biri haline getirmeliydi.

Ne var ki bu tartışmada ilgilenilen Toennis'in sınıflandırmasının veçheleri, böyle bir şema için temel öneme sahip ayrımları içerir; dolayısıyla bu veçhelerin, ifade edilme biçimleri muhtemelen çokça değişikliği içerecek daha geniş bir şemaya dâhil edilmesi gerekirdi. Ancak şimdilik amaç, tutumların ifade tarzı kavramının başka bir uygulanışını göstermek olduğu için, bunların Toennies'in terimleriyle formüle edilmesi yeterli olmuştur.

---

512 Kuşkusuz Weber bu sorunların tartışmasında Toennis'e çok şey borçluydu

Dördüncü Kısım
Sonuç

18. Bölüm
Ampirik Olarak Doğrulanan Sonuçlar

Birinci bölümde bu çalışmanın, bilimsel düşüncenin geliştiği süreç teorisini, orada ana hatları belirtilen teoriyi, tikel bir örnekte ampirik olarak doğrulama çabası diye göz önüne alınması gerektiği belirtildi. Konu burada mümkün olan her vurguyla tekrar edilebilir. Bu çalışmanın başından sonuna kadar ampirik monografi olması için çaba gösterildi. Olgularla ve olguları anlamakla ilgilenildi. İleri sürülen önermeler olgulara dayandırıldı, bu olguların kaynaklarına doğrudan atıflar baştan sona kadar dipnotlarda verildi.

Çalışmada ilgilenilen fenomenlerin, bazı yazarların savundukları başka fenomenlerin teorileri olması, meseleleri değiştirmez. Tartışılan teorileri burada yorumlandığı gibi savunup savunmamaları, başka herhangi bir konu gibi aynı yöntemle, yani gözlem yöntemiyle doğrulanmalıdır. Bu durumda, bu yazarların yayımlanmış çalışmalarındaki olgulara atıfta bulunulur. Bunlar zorunlu olarak bir hayli tartışılmış olgular, dilsel ifadeler sınıfına girer. Bu fenomenler sınıfının gözlemi bu çalışmalarda kullanılan dilsel sembollerin anlamlarının yorumunu içerir. Kabul edilmelidir ki bu bir ampirik gözlemdir, aksi takdirde sadece bu çalışmanın değil, burada tartışılan yazarların bütün çalışmalarının ve eylemin öznel yönünü içeren diğer hepsinin bilimsel statüleri yadsınmalıdır. Önceki bölümlerdeki tartışmadan sonra bu konuda daha çok ısrar etmeye gerek yoktur. Ama malzemenin, radikal ve tutarlı davranışçılık dışında, gözlemlenebilen ampirik olgu statüsünde olduğundan pek kuşku duyulamaz.

Bu çalışmanın teorilerle sadece ampirik birer olay olarak ilgilenmediği doğrudur; kendi hesabına da apaçık teoriler oluşturmuştur. Ama burada savunulan bilim görüşüne göre, ampirik monografi olarak bu hem doğru düzgündür hem de her yönüyle gereklidir. Olgular öykülerini anlatmaz; çapraz sorgulanmaları gerekir. Dikkatle analiz edilmeli, sistematikleşti-

rilmeli, karşılaştırılmalı ve yorumlanmalıdır. Bütün ampirik araştırmalar gibi, bunun da özgün olguların belirlenmesi kadar bazı olguların içerimlerinin geliştirilmesiyle de ilgisi olmalıdır. Gözlem ve teorik analiz birbirine bağımlılığın yakın ilişkilerini doğruluyordu. Bu yazarların en çok vurgulanan teorilerindeki bu olguların birçoğunun, yorum teorisi olmadan önemi olmazdı ve olgular gözlenmeseydi hiçbir teorik sonuca varılmazdı. Ama aynı şekilde gözlem, teoriyi sürekli doğrulamasaydı, teori verimsiz kalırdı. Kuşkusuz, çalışmanın gelişme sürecinde teoride sürekli değişiklik yapıldı, başka şekilde ifade edildi. Bu çalışmalarda olageldiği gibi, ancak son versiyonu fiilen ifade edildi.

Sonucu belirten görüşler bu çerçevede iki bölüme ayrılacaktır. Bu bölüm, yukarıda anılan çalışmada açıkça ampirik temeller üzerine oturtulduğunun savunulacağı bazı sonuçların kanıt bildirisine ayrılacaktır. Bundan sonraki son bölümde bunların yöntem bilimsel birkaç içeriminin geliştirilmesiyle ilgilenilecektir. Şimdi görülebildiği kadarıyla bunlar, varılan ampirik sonuçların meşru içerimleridir. Ama aynı anlamda, ampirik kanıtın bunları belirlediği iddia edilmemektedir. Dolayısıyla, iki sonuç grubu açıkça birbirinden ayrı tutulmalıdır.

Eylemin Yapısının Ana Hatlarının Özeti

Ama ampirik olarak kanıtlandığı iddia edilen birinci grup sonuçları belirtmeden önce, çalışmanın analitik argümanının ana çizgisini bir bütün halinde son kez özetlemek iyi olacaktır. Böylece kanıtların bütün ana noktaları, okurun zihninde tazelenecek ve okur belirtilen bu tezlerin yeterince kanıtlanıp kanıtlamadığı yargısına daha iyi bir konumda varacaktır.

Rasyonellik ve Faydacılık

Hem tarihsel hem mantıksal başlangıç noktası, eylemin içsel rasyonelliği kavramıdır. Bu, rasyonel eylemin, temel "amaç", "araç", "koşul" unsurlarıylailişkinin içsel araç-amaç normunu içerir. İkinci söz edilenin çerçevesinde eylemin rasyonelliği, söz konusu verilere uygulanan ve Pareto'nun belirttiği gibi, "sanal" biçimde belirtilen bilimsel teoriden[513] türeyen beklentilerle, durumun koşullarına uygun araçların seçilmesiyle ölçülür.

513 Her ne kadar basit ve ampirik olsa da.

Edimsel durumun koşullarında, kullanılan araçların, aktörün amaç olarak beklediği gidişatı ortaya koyacağının ya da gelecekte sürdüreceğinin bilimsel doğrulanabilme ihtimali[514] çerçevesinde eylem rasyoneldir.

Tarihsel olarak her zaman açık ve net belirtilmeyen bu eylemin rasyonelliği kavramı pozitivist geleneğin faydacılık denen dalında önemli rol oynamıştır. Rasyonel eylemin etkilediği çevrenin, durmadan değişen varsayımlar nedeniyle farklılıklarına karşın asıl yapısında, burada göz önüne alınan düşünce sistemlerinin değişmez yapısal bir unsuru yer almıştır. Ancak pozitivist kutupla ilgili iki radikal görüş, esaslı bakımlardan bunun statüsünü değiştirir. Rasyonelci görüş, rasyonel eylemin amaçları, araçları ve koşulları arasındaki ayrımları silerek bunu yapar; eylemi ancak belli koşullara ve koşulların gelecekteki durumlarıyla ilgili öngörülere uyum sağlama süreci haline getirir. Gerçek radikal biçimde anti-entelektüelci görüş, rasyonelliğin statüsünü daha temelden değiştirir; aslında, karşıt uçta bunu bütünüyle saf dışı bırakır. Ancak, radikal iki görüş de aşılması güç –yöntem bilimsel ve ampirik- zorluklar içerir.

Faydacı tip teori araç-amaç ilişkisinde yoğunlaşıyor ve amaçların niteliğini hiç araştırmadan bırakıyordu. Bu sağlıklıydı. Ama pozitivist temelde kapalı sistem olma eğilimi ölçüsünde, amaçların eylem unsurlarının belirlenimiyle pozitivist ilişkisinin rastlantı olduğu varsayımına zorluyordu. Buna dayanarak bu rastlantısal değişime düzen getirme çabası radikal pozitivist determinizm doğrultusunda gidiyordu. Hazcılık, doğal ayıklanma vb. örneklerinde bu çabaların çoğu, yeniden gözden geçirildi ve doyurucu sonuçlar verdi. Rastlantısal amaçların belirgin ya da örtük yararcı varsayımı, eylemin iradi niteliğini, kalıtım ve çevre açısından amaçların ve eylemin yapısının diğer normatif unsurlarının determinizmden bağımsızlığını, pozitivist temelde desteklemenin mümkün olan tek yoludur.

Faydacı geleneğin ve bu geleneğin radikal pozitivist kutup doğrultusundaki değişimlerinin yelpazesinde, radikal pozitivist teorilerde formülleştirilen bütün ana ilişkiler, yani kalıtım ve çevre ortaya çıkar.[515] Bunlar başlıca iki bağlamda görülebilir. Eylem, araçların amaçlara rasyonel uyum sağlaması süreci olarak anlaşıldığı ölçüde, bunlar eylemin nihai araçları ve koşulları rolünde görünür. Belli bir somut aktörün araçlarının ve koşul-

514 Bu ifade tarzı ulaşılabilen nesnel bilginin sınırlılığı nedeniyle hatayı hesaba katar.

515 Öznel olmayan kategoriler çerçevesinde, formül haline getirilebilen eylemle ilgili bu unsurların, uygun bir özeti olarak tanımlandığı Böl. II'deki teknik anlamda burada kullanıldığı hatırlanacaktır.

larının başka bireylerin, başka eylem unsurlarının büyük ölçüde sonuçları olabilmesi, "nihai" nitelemesini gerektirir. Döngüde akıl yürütmekten kaçınmak için, genelde eylemin nihai analitik koşullarını tikel bir somut eylemin somut koşullarından soyutlayarak düşünmek gerekir. Bu ayrımı açıkça yapamamanın, bereketli bir kafa karışıklığı kaynağı olduğu gösterilmiştir. Aynı tür başka bir uyarı da tekrar edilebilir. Aynı kalıtım ve çevre unsurları, eylemin somut amaçlarının belirleniminde rol oynar. Böyle bir somut amaç, beklenen somut bir gidişattır, dış çevre ve kalıtım unsurlarını içerir. Hazcılık bu durumu açıkça örnekler. Eylemin amacı olarak zevk akla yakındır, çünkü bazı koşullarda zevk duyguları oluşturan psikolojik mekanizmaların, aslında arzu edilen keyfiyete giden süreçte etkinleşmesi beklenir. Ama bunun genellenen sistemin bir bölümü olarak analitik kavramla ilgisi yoktur. Bazı yollarda etkinleşeceğini hesaba katabileceğimizi, dolayısıyla analitik açıdan eylemin koşullarıyla ilgili olduğunu bildiğimiz organizmanın bir özelliğidir. Amaçları zevk mekanizmasının belirlediğinden söz etmek, amaçları genellenen teorik sistemden o ölçüde elemektir.

İkincisi, aynı kalıtım ve çevre unsurları rasyonel norma ulaşılamadığında da ortaya çıkar. Nesnel bakış açısından bu unsurlar daha çok, eylemin yetersiz kalmasının ya da normdan sapmasının nedenleri olarak ortaya çıkar, sırasıyla bunlara dirençli ve sapan etkenler denir. Aynı etkenler aynı rolde öznel cehalet ya da hata kaynakları olarak ortaya çıkar. Bu anlamda hata rastlantı değildir. Daha çok, tikel doğrultuda hata önyargısının var olması, rasyonellik dışı bir sapma etkeninin geçerliliğinin *ipso facto* kanıtıdır. Her şeyden önce pozitivist bir çerçevede rasyonel normdan sapmalar, öznel bakış açısından ya cehalete ya hataya ya da her ikisine de indirgenebilir olmalıdır.

Son olarak, davranışı rasyonel norma uygun ama iradeci eylem kavramının temeli olan aktörün bağımsız aracılığı olmadan "harekete geçen" kalıtsal unsurlar bulunabildiği unutulmamalıdır. Bu doğru olduğu ölçüde, öznel yön ne olursa olsun, kapsamlı bir araştırmada eylemin, öznel olmayan sistemler çerçevesine indirgeneceği ortaya çıkacaktır.[516] Sınama her zaman, özüne öznel atıfta bulunulan kavramlarda formülleştirilen unsurlaraatıfta bulunmadan ulaşılabilen söz konusu somut davranışın yeterli açıklanabilip açıklanamamasıdır.

Bu durumda, az önce ana hatları belirtilen üç tarzın hepsinde de hem içsel rasyonellik normu, hem de kalıtım ve çevreyle ilişkisi radikal pozitivist

---

516 Yukarıda Böl. XVII, s.689. Weber'in bunu açıkça hesaba katığı belirtildi.

kutba girmedikçe pozitivist teori sisteminin genel çerçevesinde bütünüyle yeterli formüle edilebildiği görülür. Ancak faydacı görüşün özünde istikrarsız olduğu ve pozitivist çerçevede istikrar sağlamak için, burada analiz edilen örneklerde, çıkarların doğal özdeşliği postulatı formunu almış aşırı pozitivist, metafizik dayanak kullanması gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla, pozitivist görüşün içerimleri ne kadar dikkatli ve sistemli gerçekleşirse, pozitivist çerçevede yeterli formüle edilebilen eylemin normatif unsurlarının statüsü, o kadar istikrarsızlaşmıştır.

Aslında, insanın eylemi araştırmasına pozitivist yaklaşımın daha uzak içerimlerinin giderek dikkatli sistemleştirilmesinin artan baskısı, bu çalışmada ilgilenilen düşünce hareketinde önemli rol oynamıştır. Buradaki birinci ilgi alanının formu, "faydacı ikilemin", yani ya gerçekte pozitivist ya da apaçık faydacı görüşün giderek açıkça sunumudur. Birinci rota, araç-amaç şemasının vazgeçilmez analitikliğini tamamıyla bırakmayı içeriyor, ikincisi ise bilimdışı metafizik varsayımlara giderek bağımlılık anlamına geliyordu. Genelde, pozitivist görüş durumunda "katı" bilimsel saygınlığın bütün ağırlığı, radikal pozitivist yanda yer alır gibidir. Ama aynı zamanda faydacı ilkelerle kolayca açıklanamayan sağlıklı ampirik içgörüye dayanıyordu. Dolayısıyla sahne, ikilemi tamamıyla aşacak radikal teorik yeniden yapılandırmaya hazırlanıyordu. II. Kısım, bu yeniden yapılandırmanın ortaya çıkardığı farklı üç sürecin analiziyle ilgiliydi. Bunlara kısaca göz atılabilir.

Marshall

Marshall[517] sadece bir adım attı ve ne yaptığının net bilincine varmadan attı. Faydacı geleneğin kavramsal şemasını miras aldı. Faydacılığın, bu çalışmanın ilgilendiği tam da bu unsurları, Marshall'ın kendi fayda teorisinde bu şemayı daha çok geliştirmesi için önemliydi. Fayda, marjinal fayda kavramları ve ikame ilkesi, tamamıyla araç-amaç şemasına, rasyonel seçime ve amaçların analitik bağımsızlığına bağımlıdır. Sadece bu, Marshall'ın, döneminde çok önemli olan radikal pozitivizm eğiliminin izinden gidemediğini açıklamaya yeter.

Ama aynı zamanda Marshall, iktisadi yaşamın hür teşebbüs fenomenleriyle ilgilibazı olgularını açıklamak için katı bir faydacı görüşün yetme-

517 Böl. IV'te analiz edildi.

diğinde çok netti. Tuttuğu yolu, sağlıklı ampirik içgörüsü, kısmen de etik tercihleri belirledi. Faydacı iktisadi yaşam teorisinden başlıca iki noktada kesinlikle ayrıldı. Birincisi, iktisat teorisinin bulgulayıcı amaçları için bile arzuların bağımsızlığı varsayımını kabul etmeyi reddetti. Bu varsayımın ancak fazlasıyla küçümseyici bir yananlamla "yapay" arzular dediği bir arzular sınıfına uygulanabilirliğini savundu. Zira öncelikle ilgilendiği "faaliyetlere uyarlanmış arzular" sınıfı devam etmezdi. İkincisi, iktisat yaşamının somut eylemlerinin, iktisadi nedenlerle bile olsa, sadece doyum arzusunun aracı olarak düşünülmesini kabul etmeyi reddetti. Bu eylemler aynı zamanda "yetileri uygulama" ve "karakteri geliştirme" alanlarıdır.

Faydacı şemadan bu iki kopuş, faaliyetler başlığı altında toplanır. Marshall bunu çok net tanımlamaz; aslında miras aldığı kavram şemasıyla bağlantılı olarak bu, temelde tortu kategorisidir. Yine de bununla ilgili birkaç şey söylenebilir. Öncelikle, kalıtım ve çevre unsurlarının yeni bir ifade biçimi olmadığı çok bellidir. Faaliyetlere ayarlanmış arzularla biyolojik gereksinimler arasındaki net ayrım bu yorumu bir yönden dışlar; Marshall'ı hazcı gibi göstermenin açıkça imkânsızlığı, bunu ikinci yönün de dışında bırakır; anti-rasyonalist psikoloji adına eylemin rasyonelliğini hiç sorgulayamaması da üçüncü yönden dışlar.

Faaliyetlerin değer yönünden tortu kategorisini oluşturduğundan kuşku duyulamaz. Bu çalışmanın çerçevesinde hem faaliyetlere ayarlanmış arzulara, hem de faaliyet tarzlarına değer tutumlarının göreli iyice bütünleşmiş tek sisteminin tezahürleri olarak bakılmalıdır. Bu tutumların, Weber'in kapitalizmin ruhunun içeriğine, özellikle çilecilik yönüne olağanüstü yakından benzediği belirtilmiştir.

Marshall için "faaliyetler", bu anlamda iktisadi düzenin önemli bir ampirik unsuru haline gelir. Rasyonelliğin ve ampirik bilgi birikiminin artmasıyla beraber bu değer sisteminin gelişmesi Marshall için toplumsal evrimin birinci itici kuvveti halini alır. Ama Marshall burada durur. Rastlantısal amaçlardan farklı olduğunu düşündüğü bütünleşmiş değer sistemleri bu tek sistemle sınırlı kalır. Başka toplumlarda bulunan başka mantıklı imkânları geliştirmez. Teorisini doğrudan etkileyen iki konu dışında bu sistemin somut eylemle ilişkisinin teorik imkânlarını da geliştiremez. Bu nedenle gelenekten kopmasının ve bu yönde daha da gelişmenin ampirik içerimlerinin önemi, hem kendisinden hem de izinden gidenlerden gizli kalır. Ama bu sınırlamaya karşın önemli bir adım atar, radikal ya da pozitivist çerçevede yer almayan, kalabalıkların ortak bütünleşmiş değerleri sistemini ortaya atar.

Pareto

Pareto, ele alma biçiminde aynı sorunları başka bir bakış açısından göz önüne alıyordu. Birincisi, Pareto'nun genel yöntem bilimsel görüşü iradeci eylem teorisinin açıkça gelişmesinin yolunu açtı. Zira Pareto'nun kuşkuculuğu, bir teori yöntem bilimsel olarak kabul edilecekse pozitivist olmalıdır, içeriminin bilimsel yöntem biliminden kurtulmuştu. Aslında, dört yazardan Pareto, bilimsel teorinin genel yöntem bilimsel isterlerinde[518], bu çalışmanın amaçları doğrultusunda kabul edilebilirliği düşünülebilen görüşü, formüle etmeye çok yaklaştı. Her şeyden önce, pozitivist toplumsal teorinin adımlarının izinden çok ısrarla giden yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatasını bütünüyle bıraktı.

Pareto seçkin bir iktisatçıydı, bu nedenle Marshall'ın geliştirdiğiyle aslında aynı tür bir fayda teorisi geliştirdi. Dahası, iktisat alanında bile bunun somut insan eyleminin bilimsel açıklanmasına yetmediği kanısını Marshall'la paylaştı. Ama bu durumu Marshall'dan farklı biçimde ele aldı. İktisat teorisini fayda unsuruyla katıca sınırlayarak, daha geniş bir sentetik toplum bilim teorisiyle tamamlamaya girişti.

Pareto, belirgin kavramsal şemasında bunu, tortu kategorilerini iki misli kullanarak yaptı. Başlangıç noktası, olumlu yönde tanımlanan mantıklı eylem kavramıdır. Bu, hem aktörün, hem de dışarıdan gözlemleyen kişinin bakış açılarından "onların amacıyla mantıklı bir şekilde birleşen faaliyetleri" içerdiği *ölçüde* somut eylemdir. Öte yandan mantıksız eylem, kesinlikle tortu kategorisidir (herhangi bir nedenle eylem mantık ölçütünü karşılayamadığı ölçüde). Sonuçta, mantıklı eylem kavramı açıkça iktisattan geniştir ama iktisat dışında kalan mantıklı unsurlar, olumlu yönde sistemli ele alınmaz. Bu unsurlar tek tek sayılır, tanımlanmaz. Pareto'nun çalışmasındaki başka analizlerin birinci görevi, yapısal bağlamda bu iki tortu kategorisine ne olduğunu, sonuca vardırmakta yatar.

Önce Pareto'nun belirgin mantıksız eylem analizi özetlenebilir.[519]Bu tümevarımsaldır ve iki somut veri sınıfını – açık edimler ve dilsel ifadeler- ayırt etmekle başlar. Pareto, ikinci söz edilenle doğrudan ilgilenir ve bu anlamda, bilimdışı "teorilerin" analizi sonucunda tortu ve türem kategorilerine, sırasıyla, bu teorilerin göreli değişmez ve değişken unsurlarına varır. Bu nedenle, tortu *önermedir*.

---

518 Eylem teorisine özgü olandan farklı olarak.
519 Böl. V'te ele alındı.

Pareto, yapı sorununa açıkça atıfta bulunmadan, tortular ve türemler kavramını doğrudan teorik sistemde değişken unsurlar olarak geliştirdi. Daha sonraki bir evreye kadar somut eylem sistemlerini göz önüne almaya çalışmadan, kavramları tanımladıktan sonra değerlerini sınıflandırmaya girişti. Bir yandan, bu çalışmanın ilgi alanı, Pareto'nun unsurlar analizinin uygulanabildiği sistemlerin yapısını ele alış biçiminin içerimlerini çözmek olmuştur.

Birincisi, Pareto'nun kavramlar tanımının bu çalışmadaki başlıca ikiliği, yani eylem sistemlerinin normatif ve koşullu yönlerini ayırt etmeyi aştığı belirtildi. Özellikle tortuların, bu unsurlar kategorisinin birini değil, ikisini de ortaya koyduğu savunulmalıdır. Pareto'nun kendi ifadesiyle sonuç, onun bu tortular sınıflamasını kullandıklarının ötesinde başka bir temele oturtmak olacaktı. Pareto'nun ikincil yorumcuları, onun "duygularının" aslında anti-rasyonalist psikolojinin dürtüleri ya da içgüdüleri olduğunu savunmuşlardır. Ama Pareto'nun analizine yaklaşımı incelendiğinde, bu kendine özgü yorumla ilgili görüşünün hiçbir mantıklı zemine oturmadığı ve çalışmasının bazı önemli özellikleriyle, özellikle Toplumsal Darwinizmi ve "Tortular olgularla örtüşüyor mu?" sorusunu ele alma biçimiyle özgül bağdaşmazlığı görülmüştür.[520]

Yapısal unsurların böyle genelde iki kola ayrılması daha başka analizlerin de temelidir.[521] Mantıklı eylem kavramı, "Yer aldığı total eylem sisteminin yapısı için içerimleri nelerdir?" genel sorusunun sorulmasının başlangıç noktasıydı. Birincisi, tortularda bir unsur, tamamıyla rasyonelleşmiş kutupta açıkça formül haline getirilen, eyleme yol gösteren, belirsizliğe yer bırakmayan ilke,[522] içsel araç-amaç zincirinde eylemin nihai amaçları unsurudur. Nihai amaçların mantıksız kategorisine girmesi, mantıklı eylemi içsel araç-amaç zincirinin ara sektörü olarak tanımlamayı mümkün kılar. Pareto'nun, kümelerin kararlılığının tortularında "imana" verdiği rol çerçevesinde, tortuların bir unsuruyla ilgili bu yorumu doğrulamak mümkün olmuştur. Bu kitabın yazarının bildiği başka hiçbir hipotezde Pareto'nun döngüsel teorisinin bu yönü anlaşılabilir değildir.

İkincisi, çok net görünen o ki bu tikel tip, tortuların unsurları değer unsurunu bütünüyle ele almaz, ama bu rasyonelleştirilmiş kutup tipi

---

520 Böl. VI, s. 237.

521 Yk. bkz. Böl. VI, s. 246

522 Pareto'nun bir konuda belirttiği gibi, "Le principe qui existe dans l'homme" [İnsanda var olan ilke].

durumudur. Bu eksiklik nedeniyle, başka tortularda, türemlerde ve açık davranışta çeşitli şekillerde tezahür eden duygularda fark edilebilen daha az belirli, daha çapraşık bir değer unsuru vardır. Bu unsuru belirlemek ve Pareto'nun duygularının içerdiğini diğerlerinden ayırt etmek için nihai değer tutumları terimi ortaya atılmıştır. Aynı şekilde, rasyonel eylemin hâkim ilkelerini oluşturan tortuları diğerlerinden ayırt etmek için bunlara nihai amaçlar denmiştir. Burada, Marshall'ın faaliyetler kategorisi kapsamına girmeyen daha geniş değer kategorisinde, iki unsur arasında ayrım vardır.

Üçüncüsü, mantıksal eylemin ya da içsel ara araç-amaç sektörünün, eylem sistemlerinde yapısal açıdan homojen olmadığı ama altbölümlere ayırmak gerektiği ortaya çıkmıştır. Böyle sistemler için Pareto'nun mantıklı eylem kavramının içerimlerinin analizine dayanarak ara sektörün bu üç unsuru arasında ayrımlar yapılmıştır. Belli bir edimin daha geniş ilişkilerini geri kalan eylem sistemine aşamalı uygulamak ilkesine dayanarak teknolojik, iktisadi ve siyasi alt sektörler ayrımı yapılmıştır. Bu ayrım çizgilerini en çarpıcı tarzda Pareto'nun toplumsal fayda teorisi çerçevesinde doğrulamak da mümkün olmuştur. Pareto'nun fayda sorununun göz önüne alınabildiğini savunduğu hiyerarşik farklı düzeyler dizisi, aynı ayrımların biraz farklı bir ifadesidir. Pareto'nun sadece münferit birim eylemleri göz önüne aldığı belirgin analitik şemasında eylem sistemleri bulunmazken, bu sistemleri bir bütün halinde göz önüne aldığı çalışmasının sentetik bölümünde bu ayrımların ortaya çıkması anlamlıdır. Bu durumda, mantıklı eylemin içeriğinin dökümü yerine konuyla sistematik ilgili yapısal unsurlar ortaya koyulmuştur.

Sonuçta, aynı toplumsal fayda teorisiyle bağlantılı olarak hiyerarşiyi taçlandırmak için bir toplum bilim teoremi versiyonunun ortaya çıktığı görülmüştür. Pareto'nun ilgilendiği rasyonelleştirilen kutupta bu, "toplumun mantıklı ve deneysel akıl yürütmeyle peşinden gideceği amaç" kavramı biçimini alır. Bu, toplumun üyelerinin faaliyetlerinin bu üyelerin ortak nihai değerleriyle bütünleşmiş tek bir sisteme önemli ölçüde yöneldiğini bir kez daha ifade edebilir. Daha genelde, hem nihai amaçlar hem de değer tutumları biçimindeki değer unsuru, toplumun üyelerinde önemli ölçüde ortaktır. Bu olgu, toplumsal sistemlerin temel denge koşullarından biridir.

Bu durumda, Pareto'nun besbelli pozitivist olmayan yöntem biliminin ve ampirik görüşlerindeki tarihsel göreliliğin bu kadar yüksek olmasının sonucunda, eylem sistemlerinin yapısal unsurlarında Marshall'ın getirdiği noktanın çok ötesinde bir ayrımı örtük olarak düşündüğü görül-

melidir. Marshall, analizde içsel rasyonellik normunu değer unsurundan açıkça ayırt etmiyordu bile, onun hür teşebbüs kavramında bunlar birlikte ele alınıyordu. Pareto'da bu ayrım belirgindir (biri mantıklı, öbürü mantıksızdır). Nihai amaç unsurunun ara araç-amaç sektöründen net ayrımı buna uygundur. Son söz edilen, üç alt sektöre ayrılır, bu ayrımın çizgileri Marshall'da hiç de net ortaya çıkmıyordu. İktisat kategorisinde bunların hepsini faaliyetlerle kaynaştırma, bu nedenle de, baskıcı iktidar unsurun bütünüyle bastırma eğilimindeydi. Bu durumda, nihai değer unsuru fark edilebilir üç yöne ayrılır: Böyle nihai amaçlar, değer unsurları ve toplumun üyelerinde ortak olduğu ölçüde ikisi de. Sonuçta, henüz açıkça analiz edilmemiş ama Pareto için büyük ampirik öneme sahip, Durkheim için de analitik açıdan merkezi olan bir fenomen, yani ritüel ufukta belirir. Bu durumda, Pareto'nun başlangıç noktası Marshall'ınkinden çok farklı olmasa da, geldiği evre analiz edildiğinde, mevcut bakış açısından, Marshall'dan daha büyük bir ilerleme kaydetmesi mümkündür.

Durkheim

Durkheim, Pareto'yla bağlantılı olarak, çakışmanın ilk etkileyici örneğini verir. İkisinin de daha baştan beri birbiriyle yakından ilişkili bir dizi sorunla ilgilendiği bir anlamda doğrudur. Ama bu sorunlara yaklaştığı terimlerde o kadar radikal fark vardı ki bu çalışmadan önce onların toplum bilimcilik dışında pek az ortak noktası bulunduğu düşünülmüştür.

Durkheim iktisat teorisi konularını teknik anlamda hiç ele almadı. Ama daha önceki ampirik çalışmasında iktisadi bireycilik konularıyla çok ilgilendiği görülmektedir. Dahası, Durkheim'ın bu sorunları ele aldığı teorik terimler faydacı görüşün statüsüyle çok yakından ilgiliydi. Ama doğrudan benzerlik burada biter.

Durkheim bir anlamda eylem şemasıyla yaklaşır ama bu şemayı tuhaf bir şekilde kullanır. Hem *Division of Labor** hem de *Suicide*'da** faydacı teorilere getirdiği ampirik eleştirinin yöntem bilimdeki benzeri bu teorilerin sağlıksız bir erekselliğe dayandığı savıdır. Bu çalışmanın terimleriyle bu, aslında Durkheim'ın faydacı ikilem çerçevesinde düşünmesi ve faydacı çözümü kararlılıkla reddettikten sonra yeniden radikal pozitivist alternatife

---

* *Toplumsal İşbölümü*, Çeviren: Prof. Dr. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları, 2006.-ç.n.

** *İntihar*, Çeviren: Zühre İlkgelen, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.-ç.n.

savrulması demektir. Öznel terimlerle bu, belirleyici etkenlerin aktöre dış dünyanın olguları, dolayısıyla eyleminin koşulları gibi gelmiş olması demektir. Sosyal olguların ölçütleri olan "dışsallık" ve "baskı"nın doğuşudur bu.

Ama *İntihar*'da, ampirik eleştirisinin faydacı görüşten kalıtım ve çevre etkenlerini içeren bütün bir teori grubuna yayılmasıyla bir dizi sorun daha gelişti. Zira aktör içinbu unsurlar birer olgu olarak dışsallık ve baskı ölçütlerine açıkça dâhildi. Toplumsal olgular, elenerek varılan bir tortu kategorisi oldu. Eylemin faydacı olmayan yönleri bunlara dâhildi (yani aktör için kalıtım ya da insan dışındaki çevre meselesi olmayan olgular). Dolayısıyla, bunlar başka bir çevresel etken, *milieu social*'i oluşturdu.

Durkheim'ın adına hâlâ çok geniş ölçüde atfedilen formüller -"toplum *sui generis* bir gerçekliktir", "ruhsal" bir varlıktır, "kolektif temsilcilerden" oluşur- görüldüğü gibi bu tortu kategorisini tanımlama çabası çerçevesine alındı. Bütün bu çabalar ama özellikle sentez argümanı, Durkheim'ın başlangıç noktası olan eylem şemasından ortaya çıkan gelişmelerden çok, soruna dolaylı saldırıların ürünüdür.[523] Bu nedenle Durkheim güç durumda kaldı.

Sonunda bu güç durumu atlattı. Toplumsal baskıyı doğal nedensellikten ayırmak belirleyici adım oldu. Toplumsal ortam belli bir somut bireyin denetiminin dışında bir dizi koşul oluşturur ama bu koşullar genelde insanın eylemliliğinin dışında değildir. Aslında bu bakış açısından, bunun en göze çarpan yanı yaptırımlarla desteklenen bir normatif kurallar sistemi olduğunun ortaya çıkmasıdır.

Durkheim bu noktaya kadar faydacı erekselliği kabul etmedikten sonra, aktörün durumunun koşullarını inceleyen bilim insanı analojisine dayanarak, aktörün hâlâ edilgen olduğunu düşünür. Eylemin iradi yönünü ve amaçların rolünü hiç göz önüne alamaz. Ancak bir sonraki adım, durumu radikal bir biçimde değiştirir. Bu adım, kurumsal normlara bağlanmakta yaptırım korkusunun ancak ikinci güdü, birincisinin ise ahlaki yükümlülük duygusu olduğunu kabul etmektir. Bu durumda, baskının ilk anlamı ahlaki yükümlülüktür ve Toplumsal baskıyla doğal olguların ara-

---

* *Toplumsal ortam.*- ç.n.

524 Kolektif temsilcilikler kavramının bu şemadan doğduğu ama Durkheim'ın ona Böl. VI'da geliştirilen gibi araç-amaç analizinden çok tikel rasyonelci bir biçim verdiği belirtilmiştir.

sında kesin bir ayrım yapılır. Toplumsal gerçeklik salt bir tortu kategorisi olmaktan çıkar.

Ama görünüşe bakılırsa bu, Durkheim'ı, faydacı görüşü reddetmesiyle bıraktığı eylem şemasının iradi yönüne geri döndürdü. Bu, hem tezi hem de antitezi, kelimenin tam anlamıyla aşan sentezdir. Zira norma yönelik ahlaki yükümlülük duygusu, yukarıdaki anlamda açıkça değer tutumudur. Dahası, Durkheim için Toplumsal ortam bu normların bütünleşmiş sistemini içerdiğinden, onun görüşünde nihai değer tutumlarının ortak sisteminin var oluşunu içerir. Faydacı görüşün bireyciliği aşılmıştır, ama bu aşıldıktan sonra değer unsuru geri dönebilir. Durkheim, başlangıçta toplum bilim teoremini açıkça belirttikten sonra, bu teoremi aşama aşama yeniden yorumlama sürecinde aslında Pareto'nunkiyle aynı versiyona gelmiştir; sosyal unsur, ortak değer sisteminin var oluşunu içerir.[524]

Ancak önemli bir fark vardır. Araç-amaç şemasının doğrudan gelişimiyle ve rasyonel kutupta genellenmesiyle soruna yaklaşan Pareto, toplumsal unsuru "toplumun peşinden gideceği amaç" olarak formülleştirdi. Durkheim'ın yaklaşımı farklıydı. Eylem sistemleri için araç-amaç sistemlerini genelleştirmektense toplumsal çevrede bireysel edimi düşündü ve bu çevrenin unsurlarını analiz etmeye devam etti. Burada, bunun başlıca özelliklerinden biri olan normatif kuralların ortak sistemiyle karşılaştı. Önce bireyin belli bir kurala itaat etme güdüsü olan ahlaki yükümlülük duygusuna geldi, sonunda da ortak kurallar sisteminin devam etmesinin bir dizi ortak değere dayandığını anladı.

Bu durumda Durkheim eylem sistemlerinin kurumsal yönünü aydınlattı, Pareto'nun ampirik çalışmasında bu yönün rolüne dair sağlam önermeler bulunmasına karşın, analitik düşüncesinde gizli kalmıştı. Ama Durkheim, içsel araç-amaç şeması çerçevesinde yaklaşılan eylem sistemleri yapısının farklı bir özelliği olarak bunu açıkça ortaya koyar. İçsel araç-amaç zincirinde, Weber'deki gibi, eylemin, en azından hem yeterlik hem de meşruiyet normları olarak iki normatif yönelimi bulunduğunu bu ortaya çıkarır.

Bu yeni yönelimin, faydacı unsurları, merkezden uzaklaşarak normatif denetimden kaçma eğilimi gösteren "çıkarlar" biçiminde resme yeniden dâhil etme etkisi de vardır. Durkheim'ın çalışmasındabu anlayışın şimdiye kadar en çok dikkat çektiği düşünülen formülasyonu *anomie*[525]

---

524 Böl. X, s. 392
525 Yk. bkz. böl. VIII, s. 346

kavramıdır. Bu, Pareto'nun, birleşimlerin tortularıyla bağlantılı "çıkarlar" kavramıyla çarpıcı bir benzerlik gösterir. Ama genelde Durkheim dikkatini bu tarz içsel araç-amaç şemasına, en önemlisi de, bu şemanın ara sektörüne az yoğunlaştırdı. Dolayısıyla, Pareto'nun çalışmasında örtük olduğu görülen ikinci söz edilen unsurlar, Durkheim'ın çalışmasında gizli kaldı. Durkheim'in eylem şemasını geliştirmesi devrim niteliğindeydi ama Pareto için bu, başka doğrultuda, teknik konuşursak, gizli kalan yönlerde yatıyordu.

Bu önemli yeni gelişme Durkheim'ın dinle ilgili çalışmasında ortaya çıktı.[526] Daha önce öznel bakış açısını tuhaf kullanışı göz önüne alınırsa, hangi "gerçeklik" sorusuyla, yani aktör için dinsel fikirlerin altında yatan olgular sınıfına ampirik atıfla başladı. Ama sorusunu aynı eski terimlerle formül haline getirse de, yanıtının sonuçları devrimciydi. Kurumlar sorununa dair toplumsal ortam yorumunda, bunu bir dizi "doğa" olgusu diye düşünmekten, giderek bir dizi ahlaki yükümlülük kuralı diye düşünmeye yöneldi. Ama böyle kurallar hâlâ ampirik olgulardır, bunların önemi denetim organları olarak eylemle içsel ilişkilerinde yatar.

Ancak dinsel fikirlerin özgül nesnelerinin ortak özelliğe sahip varlıklar olduğunu buldu (onlar "kutsaldı"). Öncelikle, bu din teorilerinin ilgilendiği aslında "hayali" varlıklar, tanrılar, ruhlar ve benzerleriydi. Ama Durkheim, büyük somut nesnelerin ve bazı koşullarda eylemlerin, insanların ve benzerlerinin de bu özelliği paylaştığını gördü. Bu durumda, "Kutsallığın ortak özelliğini açıklayan bütün kutsal şeylerin arasında ortak ne var?" sorusu gündeme gelir. Önceki çaba bu özelliğin içsel kaynağını bulmaktı. Durkheim farklı, radikal bir rota izler. Bütün kutsal şeylerin tek ortak özelliği kutsallıktır ve bu onların içsel özelliklerinde yatmaz, insanların onlara yönelik özgül tutumu, "saygı" tutumu nedeniyle kutsallık edinirler.

O zaman bu doğruysa, insanlar kutsal şeylere onlardan ötürü değil, saygı duydukları başka bir şeyle ilişkilendirdiklerinden ötürü saygı duyuyorlardı. Öyleyse, bu ilişkinin niteliği neydi? Bu ilişki, kutsal şeylerin içsel özelliklerinden türeyemez, semboliktir. Kutsal şeyler kutsaldır, çünkü kutsallığın kaynağına ortak bir sembolik atıfta bulunan sembollerdir. Bu sembolik ilişkiler, buraya kadar göz önüne alınan eylem teorisinde yepyeni bir şeydir.[527]

---

526 Böl. XI'de ele alındı.

527 Pareto tartışmasında öne sürüldü ama Pareto açıkça bunu sistemli teorik bir bağlam da göz önüne almadı.

Bu durumda, bu ortak atıf nedir, sorusu gündeme gelir. Bu, özgül anlamda saygı duyabildiğimiz bir şey olmalı ve bu anlamda *sadece* ahlaki otoriteye saygı duyarız, der Durkheim. Dolayısıyla, kutsal şeylerin kutsallığının kaynağı zorunlu ahlak kurallarının kaynağıyla aynıdır. "Toplumdur." Daha önce, insan yaşamının apayrı yönleri diye bakılan şeyin bu sentezi, Durkheim'ın- devrimsel öneme sahip- dehasının darbesiydi.

Ama bu görüş Durkheim'ın ağır ağır kaybolan pozitivizminin bıraktığı güçlükleri gidermek için başka bir yoruma gereksinir. Bu bağlamda toplum somut bir varlık değildir; her şeyden önce, insanların, birbirlerine göre somut totalliği değildir. "Ahlaki gerçekliktir." Başka analizler, Weber'in çalışmasında *özgül* anlamda "doğaüstü" denen, dünyanın ampirik olmayan bazı yönleriyle insanların bilişsel ilişkilerinin dinsel fikirlerle ilgisini göstermiştir. Bu fikirlerle bağdaşan, Profesör Nock'un verdiği adla bazı "etkin tutumlar" vardır. Bu tutumları, kısmen bu fikirler belirler, kısmen de bu tutumlar fikirleri belirler. Bu etkin tutumların, önceki tartışmadaki nihai tutumlar olduğu ortaya çıkar ve Durkheim'daki anlamında bunlar "toplumu" oluşturduğu ölçüde ortak değer tutumlarıdır. Kutsallığın *kaynağı* doğaüstüdür; bunun sembollerle yaptığımız tasvirleri kutsal şeylerdir; ahlakiyükümlülüklerle birlikte bunlara saygı tutumu, nihai değer tutumlarımızın tezahürüdür, bu tutumlar ortak olduğu ölçüde toplumsaldır.

Ama hepsi bu değil. Dinsel fikirlerle bağdaşan etkin tutumlar sadece fikirlerde değil, bazı eylemlerde ya da "davranışta" da tezahür eder ve bu eylemler kutsallık niteliğini paylaşır, kutsal varlıklarla ilişkileri içerir. Durkheim bütün bu "kutsal şeylerle ilişkili eylemler" sınıfına ritüeller der. Bunlar, en bire bir anlamda eylemlerdir, aktörün özgül amaçlarına ulaşma tarzlarıdır. Durkheim'ın belirttiği gibi, ritüeller *vie sérieuse*'ün bir parçasıdır.[528] Ama ritüeller analizin daha önce ilgilendiği eylemlerden iki temel açıdan farklıdır. Ritüeller kutsaldır, dolayısıyla ancak özel koşullarda yerine getirilir. Özellikle avantajın sıradan faydacı hesaplarından ayrılır, bunlar "ritüel tutumuyla" yapılır. Dahası, kutsal sembollerin, sembolik araç-amaç ilişkisi denen güdümlemesini içerir. Bu açıdan rasyonelliğin içsel norm standardıyla ölçüldüğünde, *ir*rasyonel değil, rasyonellik dışıdır. Bu standartta yer almaz.

Sonuçta, Durkheim için ritüel, hem değer tutumlarının, hem de din dışı faaliyetler sırasında genelde az çok gizli kalan ortak değer unsurları-

528 Bkz. *Formes élémentaires*, s. 546.

nı canlandırma ve güçlendirme tarzı olan toplumsal "dayanışmanın" büyük işlevsel öneminin tezahürüdür. Bu bağlamda, "çıkarların" merkezkaç eğilimleri, Durkheim'ın düşüncesinde çarpıcı bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Ritüel, *anomie* eğilimi karşısında toplumun temel savunma mekanizmalarından biridir.

Bu durumda, Durkheim'ın toplumla ilgili düşüncesinin istikrarlı bir gelişme süreci vardır. Somut gerçeklikten, sadece "bireylerin zihinlerinde var olan" eylemin karmaşık eylemlerine dönüştü. İnsanın eyleminin koşullarındaki rolünde "doğa olguları" kategorisinden ampirik olmayan bir atıf içeren ortak değer sistemine dönüştü. Bu son söz edilen eğilim Durkheim'ın toplum bilimsel epistemolojisiyle sonuçlandı. Bu, pozitivizmin yöntem bilimden son kopuşunu oluşturdu ama kendi güçlüklerini de beraberinde getirdi. Durkheim'ınson evresinde iradeci eylem teorisiyle savaşankesinlikle idealist doğrultudaki düşünce eğilimini temsil etti. İradeci eylem teorisi çerçevesinde yeniden yorumlandığında bunun temel hakikati, Weber'in *Wertbeziehung* kavramında çok daha kabul edilebilir bir biçimde ortaya çıkan, görelilik unsurunu bilgiye katan, aynı zamanda gelişiminde toplumsal etkenlerin analizi için bir hareket noktası sağlayan hakikattir.

Bu bağlamla ilgisi açısından, Pareto'nun teorilerinde Weber'inkilerle ve Weber'in teorilerinde Pareto'nunkilerle bağdaşmayan önemli *hiçbir şey* bulunmadığı vurgulanmalıdır. Eylemin yapısının unsurlarını farklılaştırdıkları değişik noktalarda yer alan farklılıkları birbirini tamamlar. Durkheim ortaya koymazken Pareto, ara içsel sektörün ve ortak sistemle bütünleşmediği ölçüde nihai değer unsurunun farklılık gösterdiğini ortaya koydu.[529] Öte yandan Durkheim, içsel araç-amaç zinciriyle ilgili olarak, kurumsal unsurun rolüne açıklık getirdi, Pareto için tortusal kalan nihai değer sisteminin yapısının ve tezahür tarzlarının farklılaşmasını çok daha ileri götürdü.

Bu, kutsal olan, sembolizmin rolü ve bunların ritüel eylemle ve işleyiviyle ilişkileri kavramlarında yapıldı. Kutsal kavramında nihai değerlere ampirik olmayan örtük bir atıf vardır, dolayısıyla değer tutumlarının "fikirlerle" ilişkisi Pareto'dakinden çok daha belirgindir. Dahası, doğaüstünün tasvirlerinde önemli olan sembolik ilişki, kutsallık kavramıyla birlikte, bütün bir eylem sınıfını yani ritüeli anlamak için gereken analitik anahtarı sağlar. Pareto için bu, ampirik açıdan hayli önemliydi ama sistematik teo-

529 Toplumsal fayda teorisinde.

risinde tortusal kalmıştı. Durkheim'ın bu kavramlarına Pareto'nun mantıkdışı eylem ve duygu kategorilerinin içeriğinin başka bir tanımı olarak bakılmalıdır.

Pareto'nun ve Durkheim'ın çalışmasının analizi sırasında farklılık gösteren kavramsal unsurların gerçekten *aynı* teorik sisteme ait olduğu ve ikisinin çalışmasının gerçekten bir noktada birleştiği sonuçta doğrulanır; çünkü Weber'in çalışmasında *hepsinin* ve bir başkasının bulunduğunu göstermek mümkündür. Weber'in çalışmasının diğer ikisinin çalışmasından bütünüyle bağımsız olmasına ve yöntem bilim görüşünün, genellenen teorik sistemin durumunu ciddi ciddi karartmasına karşın bu doğrudur. Her şeyden önce, tarihsel okuldan bir Alman iktisatçının, iktisat unsurunun yeri konusunda yeni klasikçi Pareto'yla neredeyse aynı anlayışa varması, (geçmişinde) idealist olan Weber'in dinsel fikirler, kurumlar, ritüel ve değer tutumlarıyla ilgili yapısal kategorilerin farklı karmaşık sisteminde açık sözlü pozitivist Durkheim'la *noktası noktasına* örtüşmesi dikkat çekicidir. Bu esaslar açısından, çakışmanın sadece önerilmediğini ya da muhtemel gibi gösterilmediğini, ampirik olgu meselesi olarak *doğrulandığını* savunmak meşrudur. Ancak, üçünün çalışmasının burada radikal bir şekilde yanlış yorumlandığı ileri sürülerek bundan kuşku duyabilir ve bu bir olgu meselesidir.

Weber

Weber'in çalışması okurun zihninde yeterince tazedir; bu nedenle, çok kısa bir özetten daha fazlası gereksizdir. Weber'in ampirik açıdan başlıca saldırısı Marx'ın tarihsel materyalizmiydi. Görüldüğü gibi, analitik düşünüldüğünde tarihsel materyalizmin ana hatları tarihsel bağlama oturtulmuş faydacı görüşün versiyonuydu. Weber bunun karşısına, dinsel çıkarların birleşimi şeklinde değer unsurlarının rolünü, yani metafizik sistemlerle ilişkilerinde değer tutumları teorisini çıkardı. Ancak bu, idealist türümcülüğün değil, iradeci eylem teorisi bağlamına oturtuldu. Weber'e göre değer unsurları, basitçe "gerçek olarak" değil, eylem sisteminin diğer unsurlarıyla karmaşık etkileşim sürecinde etki gösterir. Bunun hepsi, Weber'in dinsel etiğin iktisat yaşamıyla ilişkileri konulu ampirik çalışmalarında çok ayrıntılı ortaya koyuldu.[530]

---

530 Böl. XIV ve XV'te ele alındı.

Weber'in, dinsel fikirlerin toplumsal etkisine türüm süreci olarak bakmayı reddetmesinin yöntem bilimde dengi, idealist felsefeden gelişen yöntem bilimsel görüşlere saldırısıydı.[531] Bunların ortak belirgin özelliği insanın eylem alanında genel kavramların olabilirliğini ya da geçerliliğini yadsımaktı. Bunlara karşı çıkarak Weber, herhangi bir alanda herhangi bir ampirik nesnel önermeyi kanıtlamak için genel teorik kavramların vazgeçilmezliğini net olarak doğruladı.

Bunların sosyal bilim mantığına dair görüşlerini net olarak reddederken, kendi tözel görüşü için temel öneme sahip belli unsurları hasara uğramaktan kurtardı. İdealist sezgi teorilerinin eylem teorisinin öznel referansını, nesnel bakış açısının vazgeçilmezliğini öne sürmesi sağlıklıydı. Özgürlük tartışması sezgisel rasyonellik normunu, eylemin temeli olarak bırakıyordu. Sezgiciliğin organik yönü, değer ilişkisi kavramını çifte ilişkisinde, *Wertbeziehung*'ta bırakıyordu; yöntem bilimde bundan vazgeçilemezdi ve eylem için önemliydi. Her şeyden önce, genel kavramları yöntem biliminin doğrulaması, eylem kavramı için esastı, çünkü bilim ve eylemin rasyonelliği birbirine ayrılmazca bağlıydı.

Bu bakış açısından, Weber'in yöntem bilim görüşünde, gözden geçirilen koşullar nedeniyle ciddi iki sınırlama da vardı. Birincisi, burada savunulmaz olduğu öne sürülen, doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin *mantıksal* niteliği arasındaki ayrım çizgisini savunmak için Weber, genellenen teori sisteminin temelde kurgusal olmayan rolünü gölgeleme eğilimi gösteren bu alanlarda genel kavramların doğasına dair kurgusal bir görüşe yöneldi. İkincisi, bu ve genel kavramların Weber için bir tortu kategorisi olduğu koşullar, bir yandan onun varsayımsal somut tip kavramları ve bunların ampirik genellemesiyle, öte yandan genellenen teori sistemi kategorileri arasındaki bu çalışma için çok önemli olan ayrımı gölgeledi. Sosyal alanda sadece ilk söz edilenler kurgusaldır, konunun organikçiliğinin önemi ölçüsünde bir olgudur.

Bu durumda, bu apaçık sistematik teorikleştirme şu andaki asıl ilgiden, sosyal ilişkide yapısal ideal tiplerin sistematik sınıflandırılmasından, çok farklı bir doğrultuda gitme eğilimindeydi.[532] Ama bu yöntem bilimsel sınırlamalara karşın, Weber'in çalışmasının en stratejik noktalarında görülen genellenen eylem sistemi yapısının kesin şemasını, analizle ortaya koymak mümkün oldu ve Weber mantıklı yapısını açıkça kabul etmese de

---

531 Yk. bkz. böl. XVI, s. 636.

532 Bu, Simmel'deki anlamda formel sosyolojidir. Bkz. G. SIMMEL, *Soziologie*, Böl. I.

bu şema hem ampirik hem teorik özel sonuçları için kesinlikle esastır. Bu durumda, Weber'in mevcut sistematik teorikleştirmesinin, doğru analizden beklenen farklı tipleri, *aslında* içerdiği kanıtlanarak, önceki analizin doğrulanmasıyla, genel kavramlar kategorisindeki karmaşalar gün ışığına çıktı. Bu genellenen sistemin yapısının ana hatlarını ve Marshall ve Pareto gibi Weber'in de bu sistemin unsurlarına böyle ayrıntılı vardığı yolu tekrar etmek gereksizdir. Mantıklı başlangıç noktası yine verimlilik normuna dâhil olan içsel rasyonellik standardıdır. Bu, her örnekte var olduğu görülen kalıtım ve çevreyle aslında aynı ilişkileri içerir. İçsel araç-amaç zincirinin ara sektörü, aslında Pareto'nun çalışmasında ortaya koyulan aynı yolla farklılaşır.[533] Teknik unsurlarla iktisadi unsurlar arasındaki çizgi, daha önce çizilen çizginin aynıdır ve çok belirgindir. İktisadi ve siyasi unsurların arasındaki ise daha karmaşık konuları içerir ama Weber'in çizdiği gibi otorite kavramı kullanılarak çizildiğinde, hem çeşitli yollarla uygulanan baskıcı iktidarın öneminin açıkça kabul edildiği, hem de bunların sıradan iktisat analizi kategorilerine oturtulabildiği boyutun belli bir sınırı olduğu kabul edilir.

Nihai değer unsuru, önce dinsel fikirlerle bağdaşan değer tutumları sistemleriyle birlikte Weber'in çalışmasına girdi. İçsel araç-amaç zincirinin nihai amaçlarının rolünde statüsü, teoride, rasyonel eylem tipleriyle, *zweckrational* ve *wertrational*'le ilişkisinde ortaya çıkar. İçsel araç-amaç zinciriyle kuramsal ilişkisi, Durkheim'ın ahlaki otoritesi bulunan kurallarının doğrudan dengi olan meşru düzen kavramıyla ifade edilir. Bunun ampirik olmayan "dinselliğe" atıfta bulunması, Durkheim'ın kutsalıyla örtüşen karizma kavramında formül haline getirilir. Weber'in bu bağlamda genellikle dinsel çıkarlar dediği değer tutumlarıyla dinsel fikirler arasındaki karşılıklı ilişkiyi aydınlatmak bunun analiziyle mümkündür. Bu fikirler "anlam" sorusunu, dünyadaki şeyler ve olaylar çerçevesinde düşünmek sembolizmin önemli rolüne götürür. Weber için, hem karizmayı hem de sembolizmi büyük ölçüde içeren bir eylemler sınıfı, yani ritüel vardı. Bu, Durkheim gibi açıkça analiz edilmedi ama Durkheim'ın analizindeki bütün unsurlar vardır.

Bütün bu açılardan, Weber'le Durkheim arasında dikkat çeken, noktası noktasına bir örtüşme vardır.[534] Bu konuların yelpazesinde başlıca üç fark vardır, hiçbiri aykırılık değildir, hepsi birer vurgu farkıdır. Durkheim

533 Yk. bkz. böl. XVII, s. 689.
534 Yk. bkz. böl. XVII, s. 706.

için apaçık ve önemli olan ritüelle ilgili kategoriler, Weber için büyük ölçüde örtüktü. Öte yandan, Durkheim'ın görüşünden çıkarsamayla elde edilmesi gereken değer tutumlarıyla doğaüstüne dair fikirlerin karşılıklı ilişkisi, Weber'de, Durkheim'ın görüşünden yapılan çıkarsamaları doğrudan doğrulayacak şekilde gayet açıktır. Üçüncüsü, Durkheim'da neredeyse tamamıyla gizli olan statükonun dinamik değişim sürecinde değer unsurlarının rolü, Weber'in peygamberlik teorisinde sahneye çıkar; bu durumda, Durkheim'ın çalışmasını bırakırken verdiği tek taraflı ciddi izlenimi düzeltir.

Sonuçta, Weber'de eylem sistemlerinin başka bir yönünün geliştiği görülmelidir, değer tutumlarının "ifade tarzı" denen bu yön başka hiçbir yerde bulunmaz. Hem yöntem bilim, hem de teorik düzeylerde geliştiği ortaya çıkar. Weber'in çalışmasında bu, bir bağlamda eylemin zevk normlarına yönelimi bağlamında analiz edilmiştir. Ama Toennies tartışmasında, söz konusu normların ahlak unsuru içerdiği ve sadece birer zevk meselesi olmadığı, *Gemeinschaft* örneğindeki kurumsal olgulara aynı tür analizin yapıldığı görülür.

Ana hatları bu şekilde belirtilen genellenen eylem sistemi yapısının, göreli iyi tanımlanmış üç gruba ayrıldığı görülür. Birincisi, öznel bir şekilde eylemin nihai araçları ve koşulları, cehaletin ve "belli" hatanın kaynakları olarak görülen kalıtım ve çevredir. Bunlar öznel bir atıf içermeyen kategoriler çerçevesinde mümkün olan bilimsel anlayışın unsurlarıdır.[535]Bu unsurlar bilimsel eylem için veriler oluşturur.[536] Bu unsurların doğasına ve davranışına dair bilgi, radikal pozitivist toplumsal teorilerin geride bıraktığı insan eylemi teorisi için "sürekli geçerli sonuçtur".

İkincisi, ara içsel araç-amaç sektörüne dâhil gruptur. Bu grup faydacı teorilerin sürekli geçerli olan sonucunu oluşturur. Faydacı düşüncenin atomcu niteliği, bu sektörün içsel farklılığının açıkça ortaya çıkmasını önledi ama çizgiler fark edilebilirdir. Hepsinde ortak olan eylemin rasyonelliğine dair genel kavram teknolojik unsuru formülleştirir. Faydacı teoriler, çıkarların doğal özdeşliği postulatında iktisat unsurunu toplumsal düzeyde formülleştirmiştir. Kavram arıtımında bu, Jevons ve Marshall'dan beri modern iktisat teorisinin marjinal-fayda analizinde en son noktaya erişmiştir. Sonuçta, baskıcı iktidar unsuru Hobbes'la faydacı temelde klasik formülasyonunu aldı ve o tarihten beri çıkarların doğal özdeşliği postulatının her yıkılışında çeşitli biçimlerde ortaya çıktı.

---

535 Gelecek bölümde tartışılacak psikolojik unsurlar olarak nitelenen.
536 Gelecek bölüme bakın.

Üçüncüsü, nihai değer sistemi bütünleştiğinde ve faydacılığın rastlantısal amaçlarına indirilemediğinde, bu sistemin çevresinde toplanan bütün bir unsurlar grubudur. Görüldüğü gibi bu, pozitivist gelenekten ortaya çıkar; ortaya çıkış süreci, pozitivist geleneğin iradeci eylem teorisine geçişinde yıkılma sürecidir. Her zaman bir şekilde idealist geleneğe özgü olmuştur ve eylem teorisinin gelişmesi için bu sürekli geçerli bir sonuçtur. Ama son zamanlara kadar modern toplumsal düşüncenin pozitivist-idealist ikiliği, hem yöntem bilimde hem de teoride kapsamlı tek bir genel sistem tanımında bunun başka unsurlarla bütünleşmesini engelleyen bir uçurum yaratmıştır. Ancak Weber'in çalışmasında izi sürülen idealist yöntem biliminin benzer yıkılışı, bu uçurumla iki gelişimin çakışmasının birleştirilmesine imkân vermiştir.

Sonuçta, bu durumuyla bu üç yapısal grubun hiçbirine girmeyen ama daha çok bunları birbirine bağlamaya yarayan bir unsur vardır. Değişik noktalarda rastlanan ve "çaba" denen budur. Bu, eylemin normatif ve koşullu unsurları arasındaki ilişki etkeninin adıdır. Normların kendilerini otomatik değil, ancak eylemle fark etmesi, bir dereceye kadar fark edilmelerini gerektirir. Bu, eylem teorisindeki analitik statüsünün fizikteki enerjinin statüsüne muhtemelen çok benzediği unsurdur.

Doğrulanan Sonuçlar

Yukarıdaki ana hatlara ve kısa bir özetini oluşturdukları çalışmanın bütünündeki tartışmalara dâhil edilen önermelerin, belirtilmesi gereken beş tezin bir istisna dışında yeterli kanıtını oluşturduğu öne sürülebilir. Tek istisna, tartışılan teorilerin dayanağının her ampirik kanıtını, bu çalışmanın kapsamına dâhil etmenin imkânsızlığıydı. Yukarıdaki ana hatlara hiçbiri dâhil edilemedi ama çalışmanın bütününde bu kanıtın doğru bir örneğini öne sürmeye ve yeterince ilgilenen okurun diğer kanıtlar için yazarların çalışmalarına başvurabilmelerine çalışıldı. Beş tez şunlardır:

1. Burada ele alınan başlıca dört yazarın çalışmalarında *bütün esaslarıyla* belirtilen şeyin ana hatları genellenen *aynı* toplumsal teori sistemidir, bunun yapısal yönüne iradeci eylem teorisi denmiştir. Bu yazarların arasındaki farklar teoride üç koşula indirgenebilir: (*a*) Terminoloji farkları, aynı şeye farklı adlar (örneğin, Weber'in "rasyonel" dediğine Pareto "mantıklı" der). (*b*) Belli başlı her unsurun belirgin ayrımına ulaşmak için yapısal analizlerin yürütüldüğü noktada farklar. Bu açıdan Marshall'ın temsil ettiği, faydacı görüşün dışında bir ilerlemenin başlangıcından ibarettir. Ama

bu, öyle bir stratejik noktanın başlangıcıdır ki burada çok ilgi duyulur. (*c*) Farklı yazarların farklı ampirik ilgi odakları ve teorik yaklaşımları nedeniyle farklı ifade tarzları. Bu durumda ahlak unsuru Pareto'ya önce tortuların bir unsuru olan nihai amaçlar, Durkheim'a kurumsal normlar gibi gelir.

2. Burada ele alınan yazarların genellenen bu ortak teorik kategoriler sistemi, total sistem olarak bakıldığında, teorinin *yeni* bir gelişimidir ve bu sistem, bu kategorilerin üzerine inşa edildiği gelenekleri basitçe devralmaz. Bu sistem, *ex nihilo** var edilmez, eski sistemlerin bazı yönlerinin ve unsurlarının eleştirel olarak yeniden incelendiği aşamalı bir süreçte bu sisteme gelinir; bu sürecin ampirik gözlem ve doğrulamayla çok yakın ilgisi vardır. Aslında, başlangıç noktalarının farklılığı düşünülürse, esasında aynı sistem eski sistemlerden basitçe devralınmaya imkân vermez. Her şeyden önce, sadece daha önceki geleneklerin hepsinin ortak unsurlarını içermez. Bu sistemin belli başlı eylem gruplarından her birinin, diğer geleneklerin en az birindeki yeri, tortu kategorisinin bir parçası olmaktan ibaret değilse de, kavramsal unsurların özgül total yapısı olarak bakılan sistemin bütünü için bu geçerli değildir. Tamamlanan yapı, önemli bir noktada bu eski sistemlerin her biriyle bağdaşmaz.

3. Her örnekte, bu teorik sistemin gelişiminin, söz konusu yazarın formül haline getirdiği başlıca ampirik genellemelerle çok yakın ilgisi vardı. Olumsuz yönde olan birincisi, Marshall'ın ampirik görüşlerinin faydacı geleneğe hâkim görüşlere yakınlığı, ancak bunların teorik sisteminden göreli bir şekilde yola çıkmasıyla mümkündür. Önemli bir örnek vermek gerekirse, Marshall ortak değer sisteminin rolüne kendi içgörüsüyle bakarakfarklı değer sistemlerinin imkânlarını anlasaydı, çizgisel evrimi böyle destekleyemezdi. Pareto ve Durkheim örneklerinde öngörü kabul edilen çizgisel evrimcilik, *laissez faire*, toplumsal Darwinizm, din ve büyü gibi belli başlı bütün pozitivist ampirik teorilerden yola çıkmaları, iradeci eylem teorisiyle çok yakından ilişkiliydi. Bu teoriyi geliştirmelerinin nedeni kısmen, yeni ampirik buluşlarının ve içgörülerinin sonucunda pozitivist teoriyi eleştirmeleriydi; kısmen de, yeni teorik fikirleri olgusal yeni içgörülere yönlendirdi. Aynısı Weber için de geçerlidir; iki cephede savaşması ise istisnaydı (bir yanda idealist, türemci görüşler ve bunlarla bağdaşan ampirik teorilere; öte yandan Marx'ın tarihsel materyalizminin pozitivist eğilimlerine karşı).

---

* Hiç yoktan.- ç.n.

Her şeyden önce, üç düşünürün hiçbirinin önemli ampirik yorumları yeterince gelişemedi veya pozitivist ya da idealist bir kavram şeması çerçevesinde belirtilemedi. Bu anlamda "teorilerinin" "Toplumsal değişim bazı açılardan döngüsel örüntü izler", "İntiharın toplumsal etkenleri vardır" ya da "Protestan etiğinin Batı'nın iktisadi gelişmesinde önemli bir etkisi vardı" gibi cesur önermeler olmadığı hatırlanmalıdır. Bütün bu önermeler başka şemalara oturtulabiliyordu.

Burada söz edilen "ampirik yorumlar" düşünürlerin en genel yorumlarının altını çizen söz konusu fenomenlerin unsurlarının tarzlarının, süreçlerinin ve ilişkilerinin özgül anlatımlarıdır. Bunlarla ilgili açıklamalarının ayrıntılarına ne kadar çok girilirse iradeci eylem teorisi kategorileri o kadar önemli olur.

4. İradeci eylem teorisinin ortaya çıkmasındaki başlıca etken, toplumsal yaşamın ampirik olgularını, özellikle bu yazarların polemik itirazlarda bulundukları teorileri savunanların gözlemlere yaptıkları düzeltmeleri ve ekleri doğru gözlemlemektir. Bu çalışma kapsamında, her yazarın inceleyip öne sürdüğü ya da ortaya atılabilen her ampirik kanıtı sunmak tabii ki imkânsız olmuştur. Dolayısıyla bu önermenin ampirik kanıtının imkânları, bütünüyle ele alınmamıştır. Ancak sunulan kanıt yeterlidir. Birincisi, bu kanıtın önemli bir miktarı alıntı yapılmış ve bütünüyle sağlıklı bulunmuştur. İkincisi, bu ampirik teorilere getirilen çeşitli eleştiriler göz önüne alınmış ve inandırıcılıktan yoksun bulunmuştur. Sonuncusu, çok etkileyici bir çakışma vardır, yazarların belirgin farklılıkta bakış açılarından başlayan bu çalışmaları tek bir teoride çakışır.

Bu çakışmanın hiç var olmadığı, ama bu çalışmada ortaya çıkmasının bu kitabın yazarının hatalı yorumlarının birikiminin sonucu olduğu, kuşkusuz akla yakındır. Pek ihtimal olmasa da, çeşitli teorisyenlerin rastlantısal hatalarının birikimi olması da akla yakındır. Değişik unsurların sayısının ve bunların birleşiminin hesaba katılacağı düşünülerek, bu ihtimallerin ikisini de göz önüne almanın oluşturabileceği ihtimalleri hesaplamak yol gösterici olur.

Bu insanların, birinci bölümde belirtilen açılardan çok farklı oldukları göz önüne alınırsa, saf kişisel duyguların uyumu nedeniyle bu çakışmanın meydana gelmesi hayli ihtimal dışıdır. Örneğin, Durkheim'ın kişisel değerlerinin temelinde yer alan ruhban sınıfına karşıt, radikal insancıllık Pareto'nun iğneleyici ironisinin en sıradan hedefiydi. Sonuçta, kavram şemaları olarak bireyci pozitivizm, toplum bilimsel pozitivizm ve idealist toplumsal teorilerin farkları, daha önceki teorik sistemlerin içkin gelişme-

sinin yeterli açıklaması olarak olgulara atıfta bulunmadan saf dışı bırakılmayacak kadar büyüktür. Bu teorik sistemlerin her biri çok çeşitli yollardan birinde gelişebilmiştir (iradeci eylem teorisi lehinde genel bir önbelirlenim yoktu). Faydacı görüş her şeyden önce, radikal pozitivizm, özellikle de doğal ayıklanma teorisi ve psikolojik anti-entelektüellik doğrultusunda gelişebildi, gelişti. Aynı şekilde, Marx'ın tarihsel materyalizminin, "fikirlerin" rolü lehinde eleştirisi radikal idealist türemci teori doğrultusunda çok iyi gelişebildi, Sombart'la böyle gelişti.

Öyleyse, çakışma konusunda geriye iki muhtemel açıklama daha kalır. Biri, teorilerin olgular için yeterliliğiyle çakışmayı belirlemektir. Öbürü, bilim insanlarının gözlemledikleri olgulardan bağımsız ama burada göz önüne alınan bütün entelektüel geleneklerde ortak olan iradeci eylem teorisinin ortaya çıktığı Avrupa'daki total düşünce hareketinin bazı özelliklerinden ötürüdür. Bu, ikinci söz edilen unsurun kesinlikle dâhil edilemediğini öne sürmez –kuşkusuz dâhildir- sadece, kendi başına ele alındığındabenzersiz ya da yeterli bir açıklama olamadığını öne sürer.[537] Daha önce sunulan kanıta ek olarak şu belirtilebilir: Eylem teorisinin ana hatlarıyla atıfta bulunduğu olgular arasında rastlantı sonucu uyum yoksa teorinin gelişmesinde önemli bir unsur olan olguların gözlemini saf dışı bırakmak gerçekte eylemi saf dışı bırakmak demektir. Zira bu anlamda eylem, olguların gözlemlenmesinde bir derece doğruluk yoksa akla yatkın değildir. Bu tikel bilimsel fikirler dizisinden hiç söz edilmese bile bu, bilimin doğası sorununu bütünüyle burada kabul edilen görüşten radikal bir şekilde farklı bir temele oturturdu ki bütün çalışma yerle bir olurdu.[538]

---

537 Büyük ihtimalle, böyle bir teorik uzlaşmanın temeli olan *Wertbeziehung*'a benzeyen ortak kaynaktır.

538 Bu çalışmada ele alınan teorisyenlerin, toplumsal eylemin genellenen aynı yapısında çakışmaları o kadar önemlidir ki tekrarlarla okuru sıkma pahasına, bunun kanıtlandığı ana evrelerin başlıca noktalarına burada atıfta bulunulabilir. Birincisi, Marshall'ın çalışmasındaki başlıca iki unsurun, yani Marshall'ın ele aldığı biçimde, serbest girişimin gelişmesinde birbirine bağlı olmaktan çok gerçekten birbirinden bağımsız olan fayda teorisiyle faaliyetlerin ayrımını Böl. VI, s. 279.Pareto'nun sistemine uygulanan yapısal analizlerin sonuçları doğrular. Böl. IX'da 355. öznel bakış açısından, bilimin yöntem bilimsel şeması çerçevesinde, eylemin analizinin Pareto kadar Durkheim için de geçerli olduğu görülür. Aslında, Durkheim'ın teorik gelişme analizinin bütün ana silsilesi bu terimlerle ifade edilmiştir. Bunun izinden giderek, değer unsurlarının içsel araç-amaç zincirinin ara sektöründeki unsurlardan bağımsız olmasının Durkheim'ın daha sonraki görüşünü yorumlamak için gerekli bir dayanak olduğu belirtilmiştir. Yazarlardan bağımsızca gelişen içsel araç-amaç zincirinin içindeki farklılaşmanın analizi Pareto'nun sosyal fayda analiziyle örtüşmesiyle doğrulanıyordu (Böl. VI, 258.)

Öyleyse, çalışmanın temel tezi budur. Bütün yapı bunun üzerinde durmalı ya da yıkılmalıdır. Başlıca unsuru, olguları doğru gözlemleyip yorumlama önermesini içermeyen tek bir teorik sistemle bu çakışmanın oluşturduğunu açıklamanın imkânı yoktur.

Bu sonuç özellikle şu nedenle önemlidir: Bu doğruysa ve kanıtlandığını düşünmek akla uygunsa, o zaman iradeci eylem teorisi kavramları, sağlıklı teorik kavramlar olmalıdır. Bunların, mevcut formülasyonda nihai olduğu ve daha fazla asla gelişmeyeceği kuşkusuz iddia edilmez. Ama bunlar sınanmış ve bunların ampirik araştırmada kullanılabilir bir kavram şeması oluşturduğu kanıtlanmıştır. Dolayısıyla, başka bir teori çalışması için elverişli bir başlangıç noktası sağlarlar, çünkü bilim her zaman belli

---

Durkheim'ın dinsel fikirleri ve ritüeli ele alma tarzı ve geldiği sosyoloji teoreminin versiyonunun, Pareto'yla ilgili olduğu düşünülen aynı unsurlarla tutarlığı belirtiliyordu. Ancak Pareto, birinci bağlamda başlıca ayrımları açıkça geliştirmedi (Karş. Böl. VI, s. 271.)ve Böl. XI, s. 424.) Ayrca bkz. Böl. X, s. 396.) Sonuçta, Böl. XVII'de Weber'in içsel araç-amaç sistemi analizinin Pareto'yla ilişkili olarak geliştirilip doğrulananla doğrudan örtüştüğünü (Böl. VI), dini ele alan genel kategorilerin ise Durkheim'da bulunanlarla noktası noktasına örtüştüğünü (Böl. XI) ayrıntılarıyla belirtmek mümkün olmuştur. Bu çalışma için önemli olan bazı yapısal unsurlar bazı yazarlarda, başkaları da başka yazarlarda apaçık olsa da, geçişe faydacı görüşten pek de başlamayan Marshall dışında, bir yazarın diğer yazarların şemasına oturtulamayan şemasında hiçbir unsurun belirlenmediği ve doğrulanabilir gibi görülmediği söylenebilir. Üçünden hepsinin yorumları bir anlam ifade ettiği ölçüde, bu çalışmadaki önemi açısından, üç yazarın genellenen aynı sistemi kullandığı sonucu çıkar. Ancak açıkçası, bu sonuca varmak için bazılarının çalışmasının bazı yönlerini göz ardı etmek gerekmiştir.

Muhtemel yanlış anlamayı önlemek için kanıt kelimesinin muhtemel anlamıyla ilgili bir söz söylenebilir. En kesin anlamda, (1) her ifadenin mantıklı olarak dayandığı olgu tamamıyla kesin, belirsizliğe yer vermeyen bir işlemle doğrulanabildiğinde ve (2) mantıklı çıkarsamanın her adımına matematik kesinlikle gelindiğinde sonucun kanıtlandığı söylenebilir. Bu çakışmanın bu çok kesin anlamda kanıtlandığı öne sürülemez. Söz konusu yazarların yazdıkları iddia edilen şeyi edimsel olarak yazdıkları çok kesin bir işlemle doğrulanabilir – metinlerini okumakla. Ama konuyla ilgili olgu ifadelerinin toplam sayısı çok büyüktür ve ne yazık ki bu olgulardan mantıklı çıkarsamalar yapmak için matematik yöntemlerine başvurmak imkânsızdır. Sorun, bu olguları anlam ifade eden genel örüntüye oturtma sorunudur. Matematik kanıtın eksikliği nedeniyle, burada sunulan genel örüntüyle ilgili olguları görmeyi reddederek bunun yanlış bir yorum olduğunu inatla öne süren eleştirmeni ikna etmenin hiç yolu yoktur. Amaciddi ciddi göz önüne alınabilen bu olgular hep birlikte ele alındığında, başka hiçbir yorumun öne sürülmediği, gerçi bazısının başka şemalara iyi oturabildiği iddia edilir. Burada kullanılan şema çerçevesinde bakıldığında, olgular çakışma kanıtının yeterli olduğu istikrarlı bir örüntüde yer alır.Bütün olguları *bu şemayla ilişkili olarak bir arada* düşünen hiç kimse bu sonuçtan kaçınamaz.

bir teorik noktadan hareketle gelişir. Bu durumda, bu şemayı kullanmayı savunmak toplumsal bilimlerin yapması gereken ama asla yapmadığı Ütopyacı programdan vazgeçmek değildir.Tam tersine bu, geçmişte yararlı olduğunu kanıtlamış ve önemli ampirik sonuçlara ulaşılmasına büyük katkıda bulunmuş şeyin gelecekte kullanıldığı ve geliştiği sırada da muhtemelen bunu yapmaya devam edeceği görüşünü edinmektir.

5. Yukarıdaki beş sonucun bir arada ele alınması, bu tikel örnekte, birinci bölümde belirtilen bilimsel teorinin gelişme teorisinin beklenen ampirik doğrulanmasıdır. Aslında, başka bir temelde kanıtlanan bilimsel değişim sürecini anlamak imkânsızdır. Özellikle (*a*) önceki teorik sistemlerin yapısının özünde bulunan çıkarın doğrultusundan ve sorunların ifadesinden bağımsızca varılan ampirik olgunun yeni bilgisinin, birikim sürecinin sonucu olduğunda; (*b*) olgulara atıfta bulunmadan, önceki teorik sistemlerin saf, "içkin" gelişi sürecinden kaynaklandığında; (*c*) sadece yazarların kişisel duyguları, sınıfsal görüşleri,[539] milliyetleri[540] vb. gibi tamamıyla bilimin dışındaki unsurların sonucu olduğunda, bu değişimin yeterince anlaşılamadığı görülmüştür. Bu, teorik sistemlerin yapısının, olgunun gözlemlenmesi ve doğrulanmasıyla karşılıklı bağımlılığını, hiçbir şekilde kendine özgü olmasa da çok önemli bir konumda bırakır.[541]

Son sonuç özellikle diğer dördüyle birlikte kabul edilirse, bu çalışmanın hem bazı toplumsal teorilerin ve gelişim süreçlerinin anlaşılması, hem de toplumsal dinamiklere katkısının göz önüne alınması için meşru bir iddiada bulunduğu belirtilmeye değerdir. Zira çalışmanın bütününün ana temasını oluşturan rasyonel eylemle bunun giderek artan yakın ilişkileri göz önüne alındığında ampirik bilginin gelişmesinin toplumsal değişimde çok önemli bir etken olduğu düşünülmelidir; rasyonalist pozitivistler sadece buna özellikle baskın bir önem vermekle hata ettiler. Bu, doğa bilgisi kadar insan eylemi bilgisi için de doğrudur. Dolayısıyla bu bilginin,

---

539 Bir Marxçı, hiçbir proleter dâhil edilmediğinden bu unsurun saf dışı bırakılmadığını söyleyebilir. Kabul; ama bu genel sonuçta hiçbir fark yaratamazdı. Sınıfsal görüşten başka unsurların önemine dair çok sayıda olumlu kanıt vardır.

540 Dört yazarımızın farklı milliyetlerden olduğunun hatırlatılması pek gerekmez.

541 Bu sonucun "Şema ampirik olarak geçerlidir.", tezini aştığı açıkça belirtilebilir. Bu, şemanın ampirik olarak geçerliliğinin, gelişme nedeninin açıklanmasında önemli *bir* etken olduğunun kanıtlandığını savunur. Kuşkusuz başka birçok etken dâhildir ama burada iddia edilen odur ki yazarlar doğru gözlemleyip gözlemlerini ikna edici bir şekilde muhakeme etmeselerdi teori burada sunulduğu gibi gelişmezdi. Sadece bu tez nedeniyle, çalışmanın toplumsal dinamiklere katkıda bulunduğu öne sürülebilir.

özellikle de bilim halinde gelişim sürecinin türünü anlamak, sosyal rolünü doğru kavramak için vazgeçilmez bir başlangıçtır. Bu çalışma kuşkusuz bu sorunları çözmemektedir ama çözülmesine katkıda bulunduğunu iddia edebilmektedir.

19. Bölüm
Deneysel Nitelikte Yöntem Bilimsel İçerimler

Ayırt edilebilir unsurlar, aralarındaki ilişkiden hiç söz edilmeden tek tek sayılsa bile, son bölümde sunulan eylemin yapısının ana hatlarınıntamamlandığını savunmak aslında acelecilik olur. Ancak teorinin uzun süre fiilen bilimsel kullanılarak sürekli test edilmesi sonucunda tamamlandığına karar verilebilir. Burada kesin bir ifadeye ulaşıldığı iddiasında bulunmak için gelişmenin bu evresi, bu iki açıdan henüz erkendir. Bu çalışmada bu konuları daha ileri götürmeye çalışmak önerilmemektedir. Bunun için belirlenen sınırlı görev zaten yerine getirilmiştir.

Ancak çağdaş toplumsal bilimcilerin düşüncesindeön plana çıkan sistemlerden, özellikle de değişerek gelişen diğerlerinden farklı bir sistem olarak kimliğini kesin bir şekilde belirlemek için, bu sistemin gelişmesinin izi yeterince sürülmüştür. Mevcut durumuyla mantıklı bir kapalı sistem olup olmadığını ancak zaman ve çok önemli analizler söyleyebilir.[542] Her şeyden önce buradaki başlıca ilgi alanı yapısal unsurların tanımlanmasıydı. Doğallıkla bu, karşılıklı ilişkilerine çok sayıda atfı içeriyordu. Ama son söz edilen konunun sistematik araştırılmasına kesinlikle hiç girilmedi, bu yazarların çalışmalarının aydınlatabileceği boyutta bile. Bu, mantıklı bitirme konusu yapısal düzeyde bile olsa çözümlenmeden önce gerekirdi.

Bunun hepsi geleceğe kalmalıdır; bu çalışmanın kapsamını aşar. Ancak, bitirmeden önce iki şey yapmaya çalışmak doğru olacaktır. Birincisi, çalışmanın bütününde bazı yöntem bilimsel konular gözden geçirilmiştir. Bu konular, çalışmanın tamamında yer alan meselelerin daha sistemli bir

542 Eşzamanlı denklemler sistemi olarak belirtilebilseydi bunu söylemek kolay olurdu. Ama değişkenler doyurucu bir şekilde tanımlanabilse de, aralarındaki ilişki tarzlarının yeterli sayıda kanıtlanmasının böyle bir testi sağlayacağını belirtmeye çalışmak tamamıyla başka bir şeydir. Bu çalışma, böyle bir ifadede bulunmaya bile çalışmadan bazı ön bilgilerle sınırlı tutulmuştur.

ifadesi biçiminde bir araya getirilirse okurda daha net bir izlenim bırakılacaktır, çünkü orada o tarihte göz önüne alınan doğrudan yorum konularıyla bağlantısı, bu meselelerin her birinin tartışılmasını sınırlanmıştır. İkincisi, çalışmanın ilk bölümlerinde başlıca toplumsal bilimlerden birinin -iktisat teorisinin- kavram şemasının statüsü sorunu göz önüne alınıyordu. Bunun statü sorununun yöntem bilimde can alıcı bir öneme sahip olduğu görülüyordu. Başka toplumsal bilimlerin statüsüyle ilgili çeşitli başka konulardan başka yerde söz ediliyordu. Dolayısıyla, her kanıt sunulduğuna göre, bu meselelerin daha sistemli aydınlanması için bir dayanağın bulunup bulunmadığını sormak yol gösterici olacaktır.

Ampirizm ve Analitik Teori

Bunun felsefi değil, bilimsel bir çalışma olduğunun ileri sürülmesine karşın, birinci bölümde tartışılan nedenlerle bazı felsefe sorunlarını göz önüne almaktan kaçınmak mümkün olmamıştır. Bu sorunların çeşitli yerlerde değinilen bir grubu, epistemolojik sorunun, bilimsel kavramların gerçeklikle ilgisi evresidir. Özellikle, ampirizm terimi altında toplanmış bir grup görüşü talihsiz ampirik içerimleri çerçevesinde eleştirmek gerekmiştir.

Bu başlığın altına farklı üç görüşün dâhil edildiği hatırlanacaktır. İlkine pozitivist ampirizm deniyor ve klasik mekaniğin mantıklı tipinin genel teorik sistemlerinin maddeleştirilmesini içeriyordu. Bu, ya sistemin kategorileri çerçevesinde teorinin uygulandığı somut fenomenlerin özel bir şekilde anlaşılabildiğinin savunulduğu ya da daha az radikal versiyonunda, sistemin değişkenlerinin değerleri bilindiğinden bu fenomenlerdeki bütün değişiklikleri önceden tahmin etmek gerektiği anlamına gelir. Son görüşte bazı değişmezlere, yani teorinin somut uygulanması için gereken varsayımlara yer verilir. Ama ampirik görüş benimsendiğinde, bu değişmezler hem eldeki doğrudan bilimsel amaçlar için, hem de söz konusu fenomenlerin "doğasının" bir parçası olarak savunulmalıdır. Başka bir deyişle bu teori, ancak "yasalarından" öndeyilerin somut bir kesinlikle gerçekleştiği "deneysel sonuçlar" belirlendiğinde geçerlidir. Düşen cisimler yasasının sadece boşlukta geçerli olduğu savunulur. Toplumsal alanda bu maddeleştirmenin en dikkat çeken örneği klasik iktisadın sadece mükemmel rekabet rejiminde geçerli olmasıdır. Bu durumda, maksimum doyum öğretisi için gereken bulgusal varsayımlar, uç örnekte somut gerçeklikle ilgili gerekli hakikatler olduğu öne sürülen değişmezler haline gelir.

Ampirizmin diğer iki tarzı, söz konusu somut fenomenlerle ilgili bir amaç için, bu anlamda genel teorik kavramların geçerliliğinin reddini içerir. Bir biçimi, tikelci ampirizm denen, sadece nesnel bilginin somut şeylerin ve olayların ayrıntılarına dair bilgi olduğu öğretisidir. Bunların arasındaki genel kavramlar çerçevesinde, analiz edilebilen nedensel ilişkileri belirlemek imkânsızdır. Bunlar ancak gözlemlenebilir, tanımlanabilir ve zamansal ardışıklığa oturtulur. Bunun Hume'un epistemolojideki kuşkuculuğunun yöntem bilimdeki benzeri olduğu açıktır. Böyle bir görüşün burada kabul edilemezliği çok açıktır, çünkü bu çalışmanın, ampirik geçerliliği, kanıtlanabilen genel teorik kategoriler sisteminin ana hatlarını ortaya koyma amacına bütünüyle hasar verirdi.

Ampirizmin üçüncü biçimi (Dr. von Schelting'in izinden giderek) sezgici ampirizm denendir. Toplumsal bilimde kavramsal unsura olanak verir ama sadece bireyselleştiren nitelikte olabileceğini savunur; bu unsur kişi ya da kültür karmaşası gibi, somut bir olayın benzersiz bireyselliğini formül haline getirmelidir. Bu fenomeni genel kategoriler altında toplayabilen unsurlara parçalamaya çalışmak, bu bireyselliğe hasar verir ve geçerli bir bilgiye değil, gerçekliğin karikatürüne götürür. Bu çalışmanın amaçları doğrultusunda bu görüşün kabul edilemezliği de aynı şekilde açıktır, çünkü onu bilimsel hedef olan önemli meşruiyet görevinden yoksun bırakır.

Birinci biçim, yani maddeleştirme, başka bir nedenle de kabul edilemez. Genel teorik kavramların bilimsel meşruiyetinde ısrar etmek doğrudur ama somut gerçeklikle ilgili olarak bunların statüsünün yorumu yanlıştır. İnsanın eylemini anlamanın bu çoklu teorik sistemleri içerdiği görüşü doğrultusunda bu çalışmada bol bol kanıt sunulmuştur. Fizik bilimleri sistemlerinin insan eylemine uygulanabilirliğinden kuşku duyulamaz ama bunun açıklamasını bu terimlerle bütünüyle ele almanın yararı kalmamıştır. Toplumsal bilimlerin genel amaçları doğrultusunda, iktisattaki *laissez faire* teorisi için gereken varsayımların, bütün toplumsal sistemlerin değişmez özellikleri sayılamadığını ama bu sistemlerin başka bir çerçevede, eylem teorisinin iktisadî olmayan unsurları çerçevesinde analize tabi olma yollarının değiştiğinin anlaşıldığını göstermek için daha kısıtlı kesin kanıtlar sunulmuştur. Bu durumda, tek bir iktisat teorisi sistemi daha geniş bir teorik iş için yeterli değildir.

Bu çalışmada karşılaşılan bilimsel kavramlar ve bu kavramların gerçeklikle ilişkisine yönelik dördüncü tutum, bunların gerçekliğin yansımaları değil, "yararlı kurgusallar" olduğudur. Başlıca örnek, Weber'in ideal tip kavramlarının statüsü formülasyonu, az önce ana hatları verilen ampirik

min her üç biçimine bilinçli bir tepkiyle varılan formülasyondur. Bu açıdan, belirtildiği gibi bazı kavram tiplerine uygulandığında ama Weber'in uygulamaya eğilimli olduğu gibi, toplumsal ya da başka bir bilimin genel kavramlarına uygulandığında bir hakikat unsuru vardır, bu da savunulamazdır.

Savunulamayan bu dört görüşün karşısına bu çalışmanın başından sonuna kadar işaret ediliyor gibi görünen epistemolojik görüş - analitik gerçekçilik- çıkarılabilir. Kurgusal görüşün tersine, bilimde genel kavramların en azından bazısının kurgusal olmadığı, nesnel dış dünyayı yeterince "kavradığı" savunulur. Bu, burada analitik unsurlar denen kavramlar için geçerlidir. Dolayısıyla, burada edinilen görüş epistemolojik anlamda gerçekçidir. Aynı zamanda bu, ampirik gerçekçiliğin karşı çıkılabilir içerimlerini de önler. Bu kavramlar, somut fenomenlerle değil, içlerindeki diğer unsurlardan analitik olarak ayrılabilen unsurlarla örtüşür. Böyle bir unsurun ya da mantık açısından tutarlı bir sistemin içerdiği her unsurun değerinin, somut tikel bir şeyi ya da olayı tamamıyla tanımladığının içerimi yoktur. Dolayısıyla gerçekçilik terimini "analitikle" nitelemek gerekir. Bu, kurguculuğa başvurmayı gereksiz kılan bu nitelemeyi yapma imkânıdır.

Gelgelelim, bu çalışmanın bulgularında işaret edilen genel görüşün ifadesi ve reddedilen diğer ihtimallerle ilişkisi yeterli değildir. Burada geliştirilen teorik sistemin ayrıntılı göz önüne alınan kavramsal yapısına, iradeci eylem teorisine ve ampirik araştırma sorunlarına nasıl uygulanacağının ayrımına varılması gereken çeşitli tür kavramlara uygulandığında analitik gerçekçiliğin ne anlama geldiğini, daha çok göz önüne almak gerekir. Bu, birinci bölümde başlanan kavram tipleri tartışması zincirine devam etmeyi içerir.

Eylemin Referans Çerçevesi

Bu çalışmanın başından sonuna kadar eylem şemasının belli başlı her özelliğiyle birlikte kullanılabildiği, farklı iki düzeyi birbirinden ayırt etmek gerektiği görülmüştür; bunlara tanımlayıcı düzey ve analitik düzey denmiştir. Teorinin uygulanabildiği somut bir olay, somut anlamda eylem sistemi olarak tanımlanabilir. Böyle bir sistem her zaman parçalara ya da daha küçük alt sistemlere ayrılabilir. Parçalara ayırmanın, yani analizin bu düzlemde yeterince peşine düşülürse eninde sonunda birim edim denen şeye varılır. Bu, somut eylem sisteminin parçası olarak hâlâ anlam ifade eden eylem sisteminin "en küçük" birimidir.

Bu birim, edim eylemin alt sistemi olarak düşünülebilen nihai birim olsa da, eylem teorisinin bakış açısından yine de analiz edilemeyen bir varlık değil, bir karmaşadır. Eylemin "somut" unsurlarından oluştuğu düşünülmelidir. Eksiksiz birim edimin, somut sonucun, somut koşulların, somut araçların ve amaca ulaşılacak araçların seçimine hâkim olan bir ya da daha çok normun bir araya gelmesi için belli sayıda somut unsur gerekir. Bu kavramların hepsi daha önce tartışıldı, tekrar etmek gereksizdir. Bunların her biri bir anlamda somut bir varlık olsa da, birim edimin ya da bu edimler sisteminin parçası olarak düşünülemiyorsa eylem teorisiyle ilişkisi yoktur. Örneğin, fiziksel bağlamda sandalye, molekül ve atomlar karmaşasıdır; eylem bağlamında "oturulacak bir şey" demektir.

Eylem teorisinin somut kullanımını bu anlamda analitikten ayırt etmek önemlidir. İkinci söz edilen anlamda amaç, gelecekte beklenen somut gidişat değil; aktör, edimde bulunmaktan kaçınırsa olacak olanın farkıdır ancak. Nihai sonuçlar, belli bir somut aktörün durumunun denetimi dışındaki bu somut özellikleri değil, genelde eyleme isnat edilemeyen durumun bu soyut unsurlarıdır. Araçlar, somut aletler ya da enstrümanlar değil, şeylerin yüzleri ya da özellikleridir; aktörler bunları bildikleri ve denetleyebildikleri için istedikleri gibi değiştirebilirler.

Eylem teorisinin bu farklı iki uygulamasının temel ayrımı, bunların birbiriyle ilişkileri sorusunu gündeme getirir. Çok genel olarak bu, bunların ortak bir referans çerçevesi içerdiği söylenerek belirtilebilir. Bu referans çerçevesi, temelde bu unsurlar arasındaki ilişkilerin indirgenemeyen çerçevesine dayanır ve unsurlar kavramında belirtilir. Bu kavram iki düzeyde de ortaktır ve bu kavram olmadan eylemden söz etmek hiçbir anlam ifade etmez. Bu referans çerçevesinin başlıca özelliklerinin ana hatlarını belirtmek iyi olur.

Birincisi, yapısal unsurlar, amaç, araç, koşullar ve normlar minimum farklılaşır. Bir taneciğin bazı minimum özelliklerinin olması, bunlardan birinin atlanmasının tanımı belirsiz bıraktığı gibi, dördünün hepsini özgülleştirmeden edimin anlamlı bir tanımını elde etmek imkânsızdır. İkincisi, bu unsurların ilişkisinde eylemin normatif yönelimine, ereksel niteliğine işaret edilir. Eylemin her zaman unsurların normatif ve koşullu olarak farklı iki düzeni arasındaki gerilim durumunu içerdiği düşünülmelidir. Aslında eylem süreci, koşullu unsurların normlara uygun doğrultuda değişme sürecidir. Normatif yönü tamamıyla saf dışı bırakmak eylem kavramını saf dışı bırakır, radikal pozitivist görüşe neden olur. Koşulları ve o yanlıklı gerilimi saf dışı bırakmak, eylem ve sonuçları türümcülükte aynı şekilde

saf dışı bırakır. Bu durumda, koşulların bir kutupta, amaçlar ve normatif kurallarınöbür kutupta bulunduğu ve araçlarla çabaların da aralarındaki bağlantı halkası olduğu düşünülebilir.

Üçüncüsü, özde zamansal bir atıf vardır. Eylem, zamanda bir süreçtir. Ereksel niteliğin bağıntısı normatif olan ve olmayan unsurların arasındaki zaman koordinasyonudur. Amaç kavramı her zaman geleceğe atıfla beklenen gidişata işaret eder ama ille de bu, aktör müdahale etmeden var olmayacaktır. Aktörün zihninde amaç, durumla eşzamanlı olmalı ve "araçların kullanılmasından" önce gelmelidir. İkinci söz edilen sonuçtan da önce gelmelidir. Bu unsurların birbiriyle ilişkileri ancak zamansal terimlerle belirtilebilir. Sonuçta yukarıdaki tartışma anlamında özünde özneldir. Bunun en iyi göstergesi normatif unsurların sadece aktörün zihninde "var olduğunun" düşünülebilmesidir. Gözlemci için bunlar ancak gerçekleşme yoluyla başka bir formda ulaşılabilir hale gelir, bu da onların eylemle nedensel ilişkisinin analizini imkânsız kılar. Her eylemin sadece nesnel bakış açısından "mantıklı" olduğu hatırlanacaktır.

Eylem şemasının burada "referans çerçevesi" denen bu belli başlı özellikleri, ampirik sorunun "verilerini" oluşturmaz; bunlar somut bir eylem sisteminin "bileşenleri" değildir. Bu açıdan, fiziğin mekân-zaman çerçevesinin benzerleridir. Her fiziksel fenomen, mekânda yeri saptanabilen taneciklerde olagelen zaman sürecini içermelidir. Fiziksel süreçten başka bir terimle söz etmek imkânsızdır, en azından klasik fiziğin kavram şeması kullanılıyorsa. Aynı şekilde, az önce tartışılan bütün içerimleriyle araç-amaç ilişkisi içermeyen terimlerle eylemden bile söz etmek imkânsızdır. Eylem alanında her değişimin ve sürecin kavrandığı ortak kavram şeması budur.

Bu durumda eylemin referans çerçevesinde, birçok kişinin Husserl'in[543] izinden giderek "fenomenolojik" statü dediği şeyin bulunduğu söylenebilir. Bu, değişime tabi, "vazgeçilebilen" somut veriler içirmez. Ampirik anlamda fenomen değildir. Eylemlerin fenomenlerini tanımladığımız ve düşündüğümüz zorunlu mantık çerçevesidir.[544]

Bu, somut eylem sistemlerinin bileşenleri ya da analitik unsurlarının değerleri, amaçların özgül içeriği ve benzerleri için geçerli değildir. Bunlar var oluşun ampirik düzenidir, nedensellik ve somut ampirik süreç çerçevesinde analize tabidir. Eylemin referans çerçevesiyle somut veriler arasındaki ayrım önemlidir.

---

543 E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen.*

544 Burada yararlanılan kavram şeması kullanıldığı sürece.

Genel eylem şeması, her nerede kullanılırsa bütün fenomenlerin bu ortak referans çerçevesinde tanımlanması, hangi analiz düzeyi kullanılırsa kullanılsın bütün eylem sistemlerinin yapısının ortak olması demektir. Bu çalışmanın başlıca görevi bu ortak yapıyı analiz etmekti. Nihai birim her zaman birim edim ve onu oluşturan unsurların temel yapısıdır. Bu durumda, referans çerçevesinin özünde, bir sistemde çeşitli birim edimleri arasında belli sayıda "unsura dayalı" ilişkiler vardır. Bunlar aslında, aynı sistemde başka birimlerin var oluşunun, birimin analiz edileceği durumun zorunlu bir özelliği olmasından türetilir. Sonuçta, sistemlerde ortaya çıkan ilişkiler vardır. Bunlar, mantıksal olarak böyle bir sistem kavramının özü değildir, belli karmaşıklık dereceleri dışında sistemlerde var oldukları ampirik açıdan gösterilir. Aslında, faydacı sistemin tersine bu, idareci eylem teorisinin belirgin özelliği olan total sistemlerin ortaya çıkan bu yanlarının ampirik öneminin öncelikle tanınmasıdır. Önceki analizin öncelikli ilgi alanı bunlardı.

Eylemin referans çerçevesinin, sistemlerin yapısıyla ilişkisindeki statüsüne getirilen bu açıklama, bu sistemlere ve bileşenlere uygulandığı gibi, somut terimin gereken niteliğini belirtme imkânı da sağlar. Bu, bilimin verilerinin doğası ve teorik sistemle ilişkileri konusunda bazı soruları gündeme getirir. Hatta eylem sistemlerinin somut bileşenleri, birim edimleri, parçaları ve kümeleri, söz konusu fenomenlerin bilinebilen bütün olgularını içermez ama sadece eylemin referans çerçevesiyle ilgili olanları içerir. Ama bu olgular, eylem teorisinin verileri bile iki sınıfa ayrılır. Sınıflar arasındaki ayrım ve ilişkiler aynı fenomenle, mekân-zaman ve eylem fenomeniyle ilgili olguları ifade etmek için, alternatif iki referans çerçevesinin karşılıklı ilişkilerini gösteren örnek çerçevesinde en iyi şekilde açıklanabilir.

Köprüden atlayarak intihar etme örneğini ele alan *toplum* bilimci bunu "edim", fizik bilimci "olay" diye tanımlardı. Toplum bilimci için bunun "somut" bir amacı -boğularak ölme- vardır, aktör "suda öleceğini" umar. Araç "atlamaktır". "Koşullar" köprünün yüksekliğini, suyun derinliğini, düşme noktasının kıyıdan uzaklığını, çarpmanın fizyolojik etkilerini, akciğerlerin suyla dolmasını vb. içerir. Aktör, fizik mekân şeması çerçevesinde anlaşılabilen fenomenlere yönelir. *Şayet* atlarsa düşeceğini, *şayet* yüzmezse boğulacağını bilir. Olgular, eylem şeması çerçevesinde belirtildiğinde bu fiziksel olgular birer veri sayılır. Ama bu veriler *dikkate alındığında* toplum bilimciyi bekleyen sorunlar yukarıda italikle yazılan "şayet"lerde yatar. *Şayet* atlarsa, düşmesinin nedeni sosyal bilimciyi ilgilendirmez. O

sadece adamın düşmesiyle, intihara özenen kimsenin bunu ve kendisi için muhtemel sonuçları bilmesiyle ilgilenir.[545]

Bu tikel fenomeni inceleyen *fizik* bilimcinin dikkati, düşme "olayına" odaklanır. Bunu düşen cisimler yasasına vb. uygulayacaktır. Ona göre, adamın atlaması *belli* bir olgudur, nedenini sorgulamaz. Ya da "güdü" çerçevesinde sorgularsa artık "fiziğin" referans çerçevesinde konuşmuyordur. Yani verilerini tikel teorik sistemle, fizikle ilgili terimlerle tanımlamıyordur.

Bu durumda somut eylem tanımları, eyleminkinden başka teorik sistemlerle ilgili olguları içerir. Eylemin referans çerçevesinin tanımlayıcı şema işlevi görebildiğini göz önüne almak gerekse aslında böyle olmalıdır. Ama başka teorik amaçlar için yapılmış başka şemalardaki ifade tarzından farklı ifade edilirler. Bu fark daha ayrıntılı şöyle ifade edilebilir: Tanımlayıcı referans çerçevesinin bilimsel işlevi, fenomenleritanımlama imkânı sağlar, fenomenlerle ilgili olan ve onları açıklayan olguları böyle olmayan olgulardan belli bir teorik sistem çerçevesinde ayırt ederek bunu yapar. İkinci söz edilen, "veriler" sınıfı olarak tanıma girer. Toplum bilimci için bu, konuyla ilgili ama sorunsal olmayan bir olgudur, intihar eden kimse atlarsa düşer. Sorunsal olan, onun *neden* atladığıdır. Öte yandan fizikçi için, intihar edenin *gerçekten* atlaması, konuyla ilgili ama sorunsal olmayan bir olgudur. Onun için sorunsal olan, intihar edenin atladıktan sonra bu ivme oranıyla, hızla ve suya çarpma momentiyle vb. neden düştüğüdür. Bu anlamda "veriler" ifadesi için tek bir ister vardır, veriler bağlam için yeterli olmalıdır. Hem toplum bilimci, hem de intihar eden kimse, atlamanın muhtemel sonucunun ölüm olacağını tahmin edebilecek kadar "fiziksel yönü" gayet iyi bilmelidir. Aksi halde intihar terimini edime uygulamak anlamsız olur. Buna, fiziksel verilerin "güdülenime uygun yeterliliği" denebilir. Aynı şekilde fizikçinin, atlayan kimsenin köprüyle bağlantısını fiilen kestiğini ve düş*eceğini* bilmesi için atlamayı gayet iyi bilmesi gerekir. Bu, fizik probleminin eylem verilerine dair bilginin fiziğe uygun yeterliliğini oluşturur. Ampirik açıdan geçerli sonuçlar elde etmek için her teorik sistem, bu verileri bu anlamda "yeterli" olgular olarak tanımlayabilmelidir. Ama bu yeterliliği saptamanın dışında, verilerin neden böyle olduğunu sorgulamanın peşine düşmek gerekmez.[546]

Ancak, bununla kast edilen belli bir referans çerçevesinde tanımlanabilen somut fenomenle ilgili gözlemlenen bütün olgularsa, genel görenek

---

545 Karş. Durkheim'ın bu anlamda tam bir "edim" olan intihar tanımı.

546 *Onun* teorik amaçları doğrultusunda.

olduğu üzere bu, bilimin verileri kategorisini bütünüyle ele almaz. Daha çok, fizik bilimde genellikle problemin değişmezleri olarak atıfta bulunulan şeyi içerir. Ayrıca değişkenlerin değerleri de vardır. İntihar örneğinde fizikle ilişkili değerler, atlanılan yerin suyun çizgisinden uzaklığı ve benzerleridir. Toplumsal bilimle ilişkili değerler, aktörün durumunun bazı tikel özellikleri, amaçları ve benzerleridir.[547] Değişmezler gibi bu veriler de somut tikel bir durumda her zaman belirtilir. Teorik kavramlardan bunların çıkarsaması asla yapılamaz, gözlemle belirlenmelidir. Teoriden yapılan her çıkarsama, farklı veri dizilerinin birbiri için içerimlerine bakarak bu dizileri karşılıklı doğrulamamıza yardım eder. Örneğin, belli bir örnekte sistemin dört değişkeninden üçünün değerini biliyorsak, mantık ya da matematik tekniğinin gereğini göz önüne alarak dördüncünün değerinin çıkarsamasını yapabiliriz.

Bu durumda, bir somut sorunun verileri iki sınıfa ayrılır: "Değişmez" veriler ve değişkenlerin değerleri. Referans çerçevesinin en önemli sonuçlarından biri, ayrımın yapılabilmesidir.[548] Değişmezler *ancak* bu referans çerçevesinin terimleriyle tanımlanabilir; daha ileri analizleri farklı bir dizi terim gerektirir. Öte yandan, değişkenlerin değerlerinin tanımı analizin başlangıç noktasıdır.[549] Bu, tartışmayı bir adım ileri götürür.

Eylem Sistemleri ve Birimleri

Bu, bir yandan somut tarihsel bireylerin referans çerçevesinde yapılanmasıyla ve onların parçalara ya da birimlere muhtemel farklı ayrılma tarzlarıyla, öte yandan bu birimlerin giderek daha da karmaşık yapılarda muhtemel nesnel birleşmeleriyleilgilenir. Bu bağlamda, burada yeterince tartışmaya başlamanın bile imkânsız olduğu son derece karmaşık çok sayıda yöntem bilim sorunu ortaya çıkar. Bu tartışma kapsamlı bir yöntem bilim tezi gerektirirdi. Ancak şimdiki bağlam için önemli birkaç noktaya burada değinilebilir.

Birincisi, yukarıdaki atıf noktasının temel rolü görüşü doğruysa, böyle bir şemanın ölçütünün, fenomenlerin birimler ya da parçalar halinde yararlı altbölümlere ayrılmasına kesin bir sınır getirdiği sonucu çıkar. Böy-

---

547 Bunlar Durkheim'ın monografisinde analiz edilir. Ayrıca yk. bkz. Böl. VII.

548 Ancak Marshall'ın deneyinde görüldüğü gibi, yeterli değildir.

549 Dolayısıyla, ayrım yapmak için değişkenler, yani analitik unsurlar da tanımlanmalıdır.

le bir birimin, diğer parçalardan ayrı somut bir varoluş diye düşünülebilen fenomenin bir "parçası" olması gerektiği hatırlanmalıdır; pratikte ayrılığı *in concreto** gerçekleştirmesinin mümkün olup olmaması, yöntem bilim açısından önemli değildir. Klasik fizikte en azından madde birimini fiziksel kütle, tanecik olarak düşünmek gerektiğini söylemek yerindedir. Birim anlamında bütün fiziksel kütlelerin bu taneciklerden oluştuğu düşünülmeli ve her fiziksel süreç bu parçalarda ya da bunların birleşimlerinde "meydana gelen" değişimler olarak anlaşılmalıdır.[550]

Eylem şeması açısından tanımlanabilen fenomenler örneğinde, somut bir biçimde var olduğu düşünülebilen "en küçük" birim "birim edimdir". Ayrıca bu, söz edilen minimum "somut unsurları" içerir [somut amaç, somut araç, (kurumsal kurallar dâhil) somut koşullar ve araç-amaç ilişkisini yöneten somut norm]. Bunlar bir anlamda somut birimlerdir ama edimin[551]unsurları ya da parçaları dışında eylem şemasıyla ilişkili, kimliği bu tikel edimlerin her birini aşan "aktöre" yani "kişiliğe" işaret eden bir biçim olarak düşünülemez.

Bu unsurları ya da daha da altbölümlere ayrılmış parçalarını eylemle ilişkilerinden, bu anlamda tecrit eden terimlerle aynı fenomenleri tanımlamak eylem şemasıyla ilgisine zarar verir; öyle ki olgular herhangi bir bilimsel teoriyle ilgiliyse bu, eylem teorisinden başka bir teorik sistem olmalıdır. Bu durumda, intihar örneğinde birçok açıdan edimin koşulunu oluşturan köprü fiziğin bakış açısından kuleler, askı kabloları ve benzerlerinden başlayarak daha büyük ölçekli düzeyde çelik ve betondan meydana gelen kimyasal tözlerinin moleküllerine ve atomlarına kadar parçalara "ayrılabilir". Bu birimler ancak, "köprü" dediğimiz tikel somut bileşimde eylem şemasıyla ilişkilidir. Aslında, her konuşmada köprü kelimesi birinci anlamını eylem şemasıyla bire bir ilişkisinden alır. Bu, su kütlesinin ya da başka bir bariyerin üzerinde bulunan, üzerinden insanların ya da araçların geçebildiği bir yapıdır. İşlevi eylemle ilişkisine göre tanımlanır, fizik açısından yığışım ya da atomların belli bir yapısı olarak değil.

---

* Somut olarak.- ç.n.

550 Bu kitabın yazarı kuantum teorisinin bu açıdan nasıl bir değişiklik yapabildiğini söyleyecek kadar kendini uzman görmemektedir. İzlenim şudur ki fiziksel kütlelerin ve süreçlerin tanımlanması açısından hem maddenin birimi hem de referans çerçevesi kavramlarında ***karşılıklı*** bir değişim vardır. Bu doğruysa, burada sunulan genel görüşü olumlar.

551 Bundan soyutlanarak bunların hepsi başka bir tanımlayıcı referans çerçevesine yerleştirilebilir. Bu durumda, eylem şemasında "araç" olan bir alet fiziksel nesne diye de tanımlanabilir.

Bu, yukarıda söz edilen soyutlamaya tek yönde getirilen sınırlama değildir.[552] Somut olayların bilimsel açıdan birimler ya da parçalar olarak yararlı altbölümlere ayrılmasına kesin sınırı, bunların referans çerçevesiyle ilişkileri koyar. Eylem teorisinde bu, onların eylemler ya da eylemin somut unsurları diye düşünülme imkânıdır. Bu imkânın başlıca ölçütü nesnel bakış açısından yararlanabilmektir. Weber'in soyutlamaktan bu kadar korkmasının, dolayısıyla genellenen bir teorik sistem geliştirmeye bile çalışmamasının başlıca nedenlerinden biri, bunu görememektir.

Somut olguları bu anlamda parçalara ya da birimlere ayırmanın soyutlama süreci olup olmadığı sorulacaktır. Yanıt, söz konusu fenomen organikse kesinlikle böyledir. Bu çalışmada ele alınan eylem sistemleri için bu, en üst düzeyde geçerlidir. Son tahlilde bu sistemlerin hepsinin birim eylemlerden "oluştuğu" doğrudur. Ama bunun ne anlama geldiğini yorumlarken dikkat etmek gerekir. Bu birim edimin total sistemle ilişkisi, kum tanesinin, bir parçası olduğu yığına yakından benzediği anlamına gelmez. Zira eylem sistemlerinin, birim edimlerin birbiriyle ilişkilerinin ancak belli bir karmaşa düzeyinde ortaya çıkan özellikleri bulunduğu belirtilmiştir. Bu özellikler, aynı sistemde diğerleriyle ilişkileri dışında düşünülen tek bir birim eylemde saptanamaz. Birim edimin özelliklerinin doğrudan genellenme süreciyle türetilemez.[553] Bu doğru olduğu ölçüde, birim edimin ya da birim edimlerin birleşimlerini oluşturan diğer parçaların kavramsal tecridi, soyutlama sürecidir. Bu, Weber'in ideal tiplerine atfettiği, gerçekten ister istemez kurgusal olan kavram tipidir. Eylem sistemlerinin organikliği, önermenin doğal sonucu olan bu sistemlerin ortaya çıkan özelliklerinin yeri ve bu önermeleri göz önüne almayı atlayan birim ya da parça kavramlarının soyutluğu konularını daha çok açıklamak gerekir.

En iyisi, bu tartışmada rastlanan, ortaya çıkan özelliğin en basit örneğinden başlamaktır. Açıkça tanımlanmış tek bir doğrudan amaçlatek bir rasyonel edimi ve belli koşullar ve araçlarla tikel bir durumu tanımlayan

---

552 Yk. bkz. Böl. XVI, s. 680.

553 "Doğrudan" genelleme, birden çok birim varsa, birimler arasındaki bazı ilişkilerin referans çerçevesinin özünde bulunmasından türetilebilen aynı somut sistemde birimlerin çoğulluğunun içerimleri anlamında kabul edilebilir. Sadece bu genelleme unsurlarıyla birim edimlerden oluşan sistem atomcu sistemdir.
Birinci bölümde (dn. 1. s. 58.) belirtildiği gibi, mekanik sistemlerin bir bütün halinde özelliklerinin bulunduğu, parçalarının tecrit edilmediği doğrudur. Ama böyle bir durumda bütün özellikler (entropi gibi) az önce tartışılan düşüncelerin yardımıyla birimlerin özelliklerinden türetilebilir.

verilerden bunun iktisadi açıdan rasyonel olup olmadığını ya da ne ölçüde olduğunu söylemek imkânsızdır. Soru anlamsızdır, zira iktisat kategorisi tanımı gereği ender araçların çoklu farklı amaçlarla ilişkisini içerir. Bu durumda iktisadi rasyonellik, ancak genelde çoklu birim edimleri bütünleşmiş bir eylem sisteminin dayanağı olarak ele alındığında gözlemlenebilen eylemin ortaya çıkan özelliğidir. Birim analizini, birim edimin kavramsal tecridi noktasına kadar götürmek, sistemi parçalamak ve ortaya çıkan bu özelliğe hasar vermektir. Eylemin rasyonelliğinden söz ederken analiz birim edimle sınırlı tutulduğunda rasyonelliğin özelliğinin teknolojik yönünden başka bir şeyi kast etmek imkânsızdır.

Bu durumda, bir yandan formül haline getirilen birimin kullanılan referans çerçevesiyle ilişkisi birimin analizini sınırlar. Öte yandan, bu analiz tarzının kullanılması organik fenomenlere uygulanmasıyla aynı anlamda sınırlı değildir, ancak bir tür soyutlama içerdiğinden ihtiyatla kullanılmalıdır. Parçalara ayırma daha da ileri götürüldüğünde bu soyutlama, daha karmaşık sistemlerin ortaya çıkan özelliklerinin aşama aşama saf dışı bırakılmasını içerir. Bu durumda, somut fenomenin gözlemini birim eylemde yeri olan özelliklerle ya da alt sistemle sınırlı tutmak, karmaşık sistemlere ampirik olarak uygulandığında teoride belirsizliğe yol açar. Bu belirsizlik, yani ampirik yetersizliğin bir biçimi, organik fenomenlere uygulandığında atomcu teorilerin temel güçlüğüdür. Bunlar, "böyle eylemin", yani tecrit edilen birim edimlerin ya da atomcu sistemlerin değil, belli bir karmaşıklık derecesi dışında, sadece eylemin organik sistemlerinin özellikleri olan iktisadi rasyonelliğin özelliklerine hakkını veremez.

Dolayısıyla yöntem bilimsel sorun, birim ya da parça kavramının, sistemlerin analiziyle ilişkisi meselesidir. İlk söz edilenin içerdiği soyutlama, ikinci söz edilenin belli özelliklerini ve bu birimlerle sadece bunların arasındaki gereksiz basit temel ilişkiler çerçevesinde bunlardaki somut etkileri hesaba katmanın imkânsızlığını kapsar. Çalışmanın başında yararlanılan bir mecazın tersine döndürülmesiyle sorun çok daha iyi aydınlatılabilir. Rasyonel eylemin bütünleşmiş sisteminin ana hatları belirtildiğinde, beraber dokunmuş iplikler "ağı" mecazının kullanıldığı hatırlanacaktır. Bu, eylem sistemlerinin organik niteliğiyle ne kast edildiğini göz önüne getirmeyi sağlar. Bu sistemin atomcu anlamda birim edimlerden oluştuğunu düşünmek, ağı somut bir şekilde ayrılabilen iplikler halinde çözme imkânını içerirdi. Metafor bir kenara bırakılırsa, araç-amaç ilişkileri ancak amaca giden tek bir eylemler dizisi aracılığıyla belli bir somut edimle nihai amacın bağlantısı olarak belirlenirdi. Gelgelelim, aslında aynı doğrudan somut

amaç, değişik nihai amaçların aracı diye düşünülebilir, öyle ki bu noktadan başlayarak "iplikler" birtakım farklı doğrultularda dal budak salar.[554]

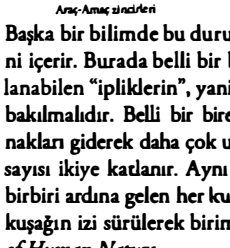
Bu durumda belli bir somut birim edim, "düğüm" olarak düşünülmelidir; bu ipliklerin büyük çoğu ancak yeniden ayrılmak üzere bir an için bir araya geli.Bu devam ederken her biri, daha önce ancak birkaçının birleşip girdiği farklı başka düğümlere girer.[555]

Ancak burada bile metafor bir açıdan yanlış yönlendirebilir. Somut iplikler ağı, aslında çözülebilir, iplikler birbirinden ayrılabilir. Bu durumda, Profesör Jennings haklıysa genetik örnekte bu, kavramsal olarak bile yapılamaz. Ağın hiçbir şekilde somut, ayrılamayan birimlerden değil, ancak analitik oluştuğu düşünülmelidir. Çözme, *analitik* ayrımlar yapma ve unsurların değerlerinin ilişkilerini takip ederek somut örneğe varma sürecidir.

Ama organik sistemlerin ortaya çıkan özelliklerini tanımlayarak bu unsurların ancak bazısına değer verilebiliyorsa bunların bilimsel teoriye

---

554 Grafik olarak bu şöyle gösterilebilir



555 Başka bir bilimde bu durumun mantığının yakından benzeri genetikte ayırma ilkesini içerir. Burada belli bir bireysel organizmanın kalıtsal oluşumuna, analizde tanımlanabilen "ipliklerin", yani kuşaklar boyunca göreli değişmez genlerin buluşması diye bakılmalıdır. Belli bir bireyden geriye doğru bakıldığında bu gen unsurlarının kaynakları giderek daha çok unsura ayrılır, analizde geriye gidilen her kuşakta unsurların sayısı ikiye katlanır. Aynı şekilde, bireyin çocuklarından ileriye doğru bakıldığında birbiri ardına gelen her kuşakta bunlar *yeniden ayrılmış olacaktır*. Ancak yeterli sayıda kuşağın izi sürülerek birimler belirlenebilir. Bkz. H. S. Jennings, *The Biological Basis of Human Nature*.

Profesör Jennings açıklamasında benzetmenin daha da genişletilmesini önerir. Kalıtım teorisinin birim niteliği dediği, bu gen unsurlarını, olgun organizmanın somut bedensel nitelikleriyle özdeşleştirerek maddeleştiriyordu. Bu, Profesör Jennings'in çok net ortaya koyduğu "mozaik" gelişme teorisinin mantıksal güçlüklerine yol açar. Az önce uyarıda bulunulan atomculuk, bunun kesin benzeridir. Birim edimlerin somut eylem unsurlarıyla analitik eylem unsurlarının *özdeşleştirilmesini* içerir; mantık açısından aynı tür maddeleştirmedir. Sonuç aynı şekilde eylem sistemlerinin mozaik teorisidir. Weber'in de benzer bir "mozaik" safsatasına düştüğünü gördük (yk. Böl. XVI). Fark, onun birim edimden çok daha karmaşık bir birim kullanmasıdır.

dâhil edilmesinin ampirik dayanağı nedir? Sadece bilimlerin gerçekte var olduğu doğru değil midir? Yanıt, bağımsız değişim olgusunda bulunacaktır. Rasyonelliğin teknolojik unsurlarından iktisadı ayırt etmenin dayanağı bu unsurların değerlerinin birbirinden bağımsız değişmesidir. İkisinden birinin maksimizasyonu diğerinin örtüşen maksimizasyonuna işaret etmez. Ama bu bağımsız değişim nasıl kanıtlanır? Ancak farklı somut örnekleri karşılaştırarak mümkündür. Karşılaştırmadan, bağımsızca formül haline getirilebilen birimin tanımı için geçerli değildir bu.

Unsurları ayırtetmekte, karşılaştırmanın rolü en iyi şekilde tikel bir örnekle ortaya konur. Karşılaştırılabilen teknolojik koşullar göz önüne alınırsa Colorado Nehri'nde (Boulder Barajı) ve örneğin, Pittsburgh yakınında Ohio Nehri'nde, su gücüyle üretilen elektrik enerjisinin teknolojik verimliliği arasında esaslı bir fark yoktur. Ama Pittsburgh büyük bir kömür yatağında yer alırken Boulder Barajı'nın kömür kaynaklarından çok uzakta bulunması Pittsburgh yakınında buharla elektrik enerjisi üretiminin daha ucuz olmasına yansıtılır. İki örneği kesinlikle karşılaştırılabilir duruma getirmek için daha başka nitelemeler yapılmalıydı ama ilke nettir. Bu örneklerin her birinde amaca ulaşmanın kabul edilebilir iki teknolojik yöntemi vardır: Su ya da buhar gücüyle elektrik enerjisi. İki farklı örnekte, farklı zeminde, teknolojik değil iktisat zemininde seçim yapılabilir. İktisatla doğrudan ilgili olgu, kömürün maliyetinin bir yerde ucuz, diğerinde pahalı olmasıdır. Boulder Barajı'nda su gücünden elektrik üretmek için, kömürden üretilen elektrikten daha az para harcanarak buharla aynı miktarda elektrik üretilip aynı noktaya ulaştırılabiliyorsa, diğer gereksinimleri karşılamak için daha az özveri söz konusudur. Bu karşılaştırma, eylemin rasyonelliğinin teknolojik ve iktisadi yönlerinin bağımsız değişkenini kanıtlar.

Bu durumda bütün analitik bilimlerde hem karşılaştırma yönteminin zorunluluğunun, hem de geçerliliğinin yöntem bilimsel dayanağı görülebilir. Aslında deney, karşılaştırılacak örneklerin denetimli koşullarda sipariş üzerine üretildiği yerde karşılaştırma yönteminden ibarettir. Örneğin, Sombart'ın genetik yönteminin tersine, Werner'in karşılaştırmalı çalışma ısrarı bu durumda son derece semptomatiktir. Karşılaştırma yöntemi olmadan analitik unsurların değerlerinin bağımsız gelişiminin hiçbir ampirik kanıtı olamazdı.

Eylem bilimlerinde tanımlayıcı birim ya da tip-parça kavramının statüsü konusunu bitirmeden önce, toplum bilimcinin karşılaşmasının beklenebildiği bu kavramların bazısı ve birbiriyle ilişkileri kısaca açıklanabilir. İki ön fikir uygundur. Birincisi, Weber'le bağlantılı olarak görüldüğü gibi,

her zaman bu nedensel açıklama bir yandan tarihsel bireyin yapısal birimlere ya da parçalara, öte yandan da belki analitik unsurların değerlerine parçalanmasını içerir. Fenomenin kesinlikle bölünemezliği ölçüsünde, bu iki anlamdan birinin ya da ikisinin bilimin yanına yaklaşamadığı düşünülmelidir. İkincisi, toplumsal alanda sistemlerin hayli önemli derece organik olduğu, dolayısıyla ancak daha temel birimlerin yeterince karmaşık birleşimleri varsa bazı özelliklerinin belirlenebildiği belirtilmiştir. Bu göreli karmaşık birleşimlere bakmanın farklı yolları gibi, insan toplumuna uygulanacak farklı muhtemel tanımlayıcı şemalar da ayırt edilebilir.

Eylem şemasıyla yine de ilgili olan insan eyleminin en küçük temel biriminin birim edim denen şey olduğu daha önce belirtilmiştir. Bu birim edimlerin giderek daha karmaşık somut eylem sistemleri oluşturmak için birleştiği düşünülebilir. Bu sistemler, ortaya çıkanyapısal ve analitik önemli özellikleri bulunması açısından organiktir; sistemlerin birimlere ya da parçalara ayrılması yeterince ileriye götürüldüğünde bu özellikler kaybolur. Aynı eylem sisteminde bunların başka edimlerle organik ilişkileri dışında, ne iktisadi rasyonellik ne de değer bütünleşmesi birim edimin özelliğidir. Ama bu organik niteliğe fırsat vererek, eylem şeması, somut eylem sistemlerinin karmaşasının kavranabilen en yüksek derecesine kadar tanımlayıcı bir şekilde götürülebilir.

Ancak, belli bir karmaşıklık derecesine ulaşıldığında, sistemi eylem şeması çerçevesinde tam olarak açıklamak, bir derece ayrıntıya girmeyi içerirdi ki bunu yapmak çok zahmetli ve sıkıcı olurdu. Tanım "tipik" birim edimlerle sınırlı tutulsa da tamamıyla somut eylemlerin ayrıntılı karmaşık değişimlerine aldırılmasa da bu doğrudur. Neyse ki belli derecelerde karmaşıklığa ulaşılırken olguları tanımlamanın başka yolları ortaya çıkar; karmaşıklıktan yararlanmak, çok sayıda bilimsel amaç için yeterli uygun bir "steno" oluşturur.

Bu, somut eylem sisteminin "tanımlayıcı yönleri" denebilen şeyle dikkati sınırlandırma biçimini alır. Bu yönlerin işlevsel olarak somut eylem sistemine bağlı olduğu savunulabilir, öyle ki belli sınırlar içinde bunların yerine tam somutluğu koymak hata kaynağı değildir. Tanımlayıcı yönlerin bu tecridi, başlıca iki doğrultuda meydana gelebilir; bu tikel örnekte[556] bunlara "ilişkisel" ve "kümesel" denebilir. Bunlar benzersiz değildir, birbirini tamamlar.

---

556 Belki daha genelde. Bunu araştırma çabasına girilmeyecektir.

Birincisi, Weber'le bağlantılı olarak daha önce ele alınmıştır. Orada, farklı bireyler birbirlerine karşılıklı yöneldikleri ölçüde edimlerinin ve eylem sistemlerinin toplumsal ilişki oluşturduğu görülmüştür. Bireylerin eylem sistemlerinin bu etkileşimi, sürekli ve düzenli olduğu ölçüde bu ilişkiler tanımlanabilir, göreli değişmez bazı özellikler ya da yönler kazanır. Biri, yapısaldır.[557] Diğeri *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ın göreli önceliğini içerir. Burada ona özellik olarak özgül bir ad verme çabasına girişilmeyecektir.[558]

Toplumda insan yaşamının olgularını gözlemek ve tanımlamak için yeterli gözlemlerin standardını, yararlanılan ilişki şemasının belirlemesi önemlidir. İlişkideki tarafların *bütün* edimlerini, bütün tutumlarını vb. gözlemek gereksizdir, sadece eldeki amaçlar doğrultusunda ilişkinin "niteliğini" belirlemek yeterlidir. Bu gözlemi olabildiğince kolaylaştırmak gerektiği için, konuyla ilgili her tanımlayıcılık yönünden tipler, uygun ölçütlerle sınıflandırılmalıdır; öyle ki gözlemci, gözlemlerini kavram şemasına oturtabilsin. Bu sınıflandırmalar kesin olarak saptanıp doğrulandığında, gözlemi az sayıda "belirleyici" olguyla sınırlamak mümkündür. Ancak, belirlemek için ne kadar gözlem gerektiğine a priori kural getirilmez, söz konusu alanda tikel olgulara ve bilginin güncel durumuna bağlıdır. Ama bilimsel ilerlemenin eğilimi, bunları sürekli *azaltmaktır*. Bu, iki süreçte meydana gelir. Birincisi, bazı olgular konu dışı diye elenebilir. Bu durumda, yerçekimi teorisinin amaçları doğrultusunda cismin yoğunluğu konu dışıdır, ölçmek gerekmez. İkincisi, konuyla ilgili olgular arasında bağlantılar kurmak mümkündür; öyle ki bazıları gözlemlendiğinde başkalarının da var olduğu sonucuna, gözlemleme zahmetine girmeden varılsın. Bu durumda, bir nesnenin biyolojik anlamda "insan" olduğunu belirlemek için, fiilen insan beyni taşıyıp taşımadığını görmek amacıyla kafatasını açmak gerekmez.

Bu durumda, toplumsal ilişki şeması gibi, bu ikincil tanımlayıcı şemanın birinci işlevi, bilimsel iktisat gözlem emeğinin ve yeterli yargılara varmadan önce gereken doğrulamanın miktarını azaltma işlevidir. Daha önce belirtilen ikinci işlev, birim analizini, konuyla ilgili ortaya çıkan özelliklere hasar verecek noktaya vardırmayı önleyecek bir şekilde olguları belirt-

---

557 Simmel'in "biçimi".

558 Nicelik olarak değişken analitik unsurları tanımlamanın ilk evresinde eğilim, değişimin *kutuplarına* farklı adlar vermektir. Bu durumda cisimler "hafif" ya da "ağırdır". Bilim, bunun yerine tek bir varlığı, değer yelpazesinde değişebildiğini düşündüğü "kütleyi" koyma eğilimdedir.

mektir. İlişki şemasının eylem şemasına göre ikincil olduğunu şu düşünce kanıtlar: Birim edimlerini toplumsal ilişkiden (kavramsal olarak) tecrit etmek pekâlâ mümkündür. Ama toplumsal ilişkiyi tarafların eylemlerinden kavramsal bile olsa tecrit etmenin hiç imkânı yoktur. Bu, bireylerin ve edimlerinin çoğulluğunu içeren eylem sistemlerinin tanımlayıcı yönüdür.

Eylem şemasının aktöre işaret ettiğine daha önce dikkat çekilmiştir. Bilen özne varsayımının bilginin temeli olması kadar bu da eylem kavramının temelidir. "Bilgiyi" öznenin *bildiği* bir şey olmasının dışında düşünmek bile imkânsızdır. Aynı şekilde eylem de bir ya da çok aktörün bir dizi edimidir. Mevcut amaçlar doğrultusunda, benlik ya da kendilik kavramlarıyla ilgili son derece güç felsefe sorunlarına girmek gerekmez. Mevcut bağlamda birkaç düşünce yeterli olacaktır.

Birincisi, bu eylem kavramının içeriminin yine eylem sistemlerinin organik özelliklerine işaret ettiği belirtilebilir. Mevcut bakış açısından, aktörün içerimi farklı birim edimlerin birbiriyle ilişki tarzını oluşturur. Bunun savunduğuna göre, kavramsal olarak tecrit edilmiş birim edimin içsel özelliklerine dair bilgi, bunu anlamaya yetmez. Ayrıca bu edimde kimin bulunduğu ve aynı aktörün diğer edimleriyle ne ilgisi olduğu da gerekir. Bu durumda, belli bir somut eylem sistemini tanımlarken birimlerin tanımlayıcı örgütlenmesinin muhtemel bir ilkesi, bunları bu edimlerde bulunan aktöre göre gruplandırmaktır.

Bu durumda, birey ya da kişilik kavramı ortaya çıkar. Buradaki durumun mantığı, temelde az önce tartışılan örnektekinin aynıdır. Öyleyse, mevcut amaçlar doğrultusunda "kişiliğe", insan eyleminin olgularını belirten tanımlayıcı referans çerçevesi diye bakılmalıdır. Bu anlamda kişilik, tek bir aktörle ilişkileri bağlamında tanımlanan gözlemlenebilir birim edimlerin totalinden ibarettir. Ama bu, az çok organikeylem sistemidir ve bu haliyle, toplamında atomcu kabul edilen birim edimler sisteminden çıkarsama yapılamayan, ortaya çıkan unsurları vardır.

Bu doğru olduğu ölçüde, ilişki şemasıyla bağlantılı kullanılan aynı tür tanımlayıcı bir "steno" kullanmak mümkündür. Söz konusu kişinin bütün birim edimlerini gözlemlemek gerekmez, sadece onu teoride belli bir kişi olarak belirlemek yeterlidir. Bu belirleyici özelliklere nesnel açıdan karakter özellikleri, öznel açıdan tutumlar atfedilebilir. İlişki şemasındaki gibi bunlar, sınıflandırma çerçevesinde belirlenecektir. Bu durumda mevcut

amaçlar[559] doğrultusunda kişilik şeması, eylemin başka bir ikincil tanımlayıcı şemasıdır. Bu, birim edimlerin aynı aktöre ortak atıfta bulunmasıyla bir araya getirilen örgütlü sistemdir. Ancak bu "kümelenme" süreci bir adım daha ileriye götürülebilir. Eylem sistemleri, çoğul aktörleri içerdiğinde gruplar diye tanımlanabilir; yani daha geniş bir kümenin, bu sistemlerin birimi kadar insanlardan da oluştuğu düşünülebilir. Bu bağlamda insan, grubun üyesi olur. Bu anlamda grupların da, grup üyeliğinden kavramsal olarak tecrit edildiği kabul edilen bu kişilerin özelliklerinden türemeyen, ortaya çıkan özellikleri bulunduğundan kuşkulanmak için neden yoktur. Herhangi bir olayda grubun özellikleri, üyelerinin bütün karakter özellikleri ve tutumları ele alınmadan kuşkusuz tanımlanabilir, dolayısıyla daha başka bir tanımlayıcı iktisada ulaşılır.

Birey kişinin, grubun yapısının bileşiminin birimi olduğu doğrudur. Ama bundan, aynı kişinin aynı zamanda çoğul grupların üyesi olamadığı sonucu çıkmaz. Tam tersine, aynı zamanda genellikle birçoğunun üyesidir. Bu durumda, kişiliği bütünüyle herhangi bir gruba dâhil değildir. Aynı zamanda farklı gruba üyeliklerin uygunluğunun kuşkusuz sınırları vardır. Bir kimse aynı zamanda hem Katolik kilisesinin hem de Vaftizci kilisenin üyesi olamaz. Bu, tikel somut grupların ya da grup tiplerinin ve niteliklerinin birbiriyle ilişkileri konusudur.

Aynı zamanda bu bağlamda grup şemasına da, eylem şemasına göre ikincil diye bakılmalıdır. Grubun eylem *sistemlerinin* özelliklerine indirgenemeyen özellikleri ve grupların eylem teorisinin terimlerine tercüme edilemeyen analitik teorisi yoktur. Durkheim'ın örneği en çarpıcı örnektir. Toplumsal grupların doğasını analiz etmesi, doğrudan eylem şemasına ve genellenen eylem teorisine götürdü.

Bunları söyledikten sonra, bütün bu düzeylerdeki bu birim ya da parça kavramlarını[560] genellemesinin, uygun önlemler gereğince sınırlı amaçlarla birçok şeyi açıklamaya yeten ampirik genellemeleri sağlayabildiğinde ısrar etmek gereksizdir. Başlıca iki uyarı vardır. Ancak bu kavramlar, "pratik nedenlerle, somut bir örnekte bu tip kavramların temsil ettiği unsurların analitik değerleri arasındaki tikel değişmez ilişkiler kabul edilebilir hata payını aşacak ölçüde gerçek dışı olmayacaktır" varsayımını çürütecek kadar çok büyük olmayan koşulların değişim yelpazeleri için savunula-

---

559 Her şeyden önce bunun psikolojideki kişilik kavramıyla aynı olması gerekmez.

560 Yani hem birim edimler, hem de sosyal ilişkiler, kişiler ve gruplar, sosyal sistemlerin birimleri işlevi görebilir.

bilir. İkincisi, bütünün tamamıyla organikliği ölçüsünde, parçalarının ya da birimlerinin gerçek varlıklar değil, soyutlamalar olduğu tekrar tekrar belirtilmiştir. Dolayısıyla bunların kullanılması, maddeleşmeyi önlemek için özellikle büyük ölçüde ihtiyat ister, bu unutulduğunda ve bu birimler çapraşık değişim süreçleri sayesinde değişmez gerçek parçalar olarak ele alındığında, maddeleşme yavaşça içeri süzülür. Sonuç, organik bütünleri birim parçaların "mozaiğine" indirgemektir.

Karmaşıklığın bütün bu düzeylerinde birim kavramının, eylemin referans çerçevesiyle çok yakın ilişkisini göstermek için yeterince konuşuldu. İkinci söz edilenin çerçevesinde eylemin somut unsurlarını, bir bileşendeki birim edimleri tanımlayamıyorsa bu kavramların eylem teorisi için hiçbir anlamı yoktur. Olgular doğrudan eylem şeması çerçevesinde değil, ilişki, kişilik ya da grup şemaları çerçevesinde belirtilse bile bunun doğruluğu görülecektir. Zira burada üçünün de belirtilen anlamda eylem şemasına göre ikincil olduğu savunulmaktadır. Referans çerçevesinin isterleri, tarihsel bireylerin birim parçalara anlamlı bölünmesine kesin bir sınır getirir, zira bunlar eylem teorisinin referans çerçevesiyle bağlantıyı kaybeder etmez bu teori için anlamlılıkları biter. Bu anlamda, referans çerçevesi soyutlamaya sınır getirir.

Analitik Unsurların Rolü

Yukarıdaki tartışmanın birkaç noktasında analitik unsurların rolünün evreleriyle karşılaşıldı. Ancak bu konudan biraz söz etmek gerekir. Birincisi, unsur analizinin ve birim analizinin bilimsel soyutlamanın aşamaları değil, iki farklı düzlemde iki farklı *tür* soyutlama olduğu vurgulanarak tekrar edilmelidir. Simmel'ın mecazını kullanırsak bunlar "olgularla çizgiler" çizer, birinci soyutlamanın, aynı çizginin somuta en uzak sektör, ikincinin en yakın sektör olduğu anlamına gelmez bu, çizgiler paralel de değildir, birbirini geçer. Başka bir mecaz yaparsak, birim analizi ampirik gerçekliğin çözgüsünü, unsur analizi ise atkısını söker.

Unsur analizine bakış açısından, somut ya da kavramsal olarak tecrit edilmiş her birim ya da parça, bir ya da daha çok analitik unsurun tikel değerinin özgül *bileşimini* oluşturur. Her "tip" bu değerlerin değişmez ilişki dizisidir. Öte yandan bu unsur tümel olabilir: (1) Tikel biriminin tamamı tikeldir, (2) tanımlayan bir ya da daha çok olgusu tikeldir, (3) bu birimlerin karmaşık bileşimlerinin ortaya çıkan bir ya da daha çok özelliğiyle örtüşür. Sadece birim edimde ya da başka bir birimde belirlenebilen özelliklerle

uğraşan atomcu sistem, zorunlu olarak ikinci söz edilen unsurları yeterince ele alamayacak ve karmaşık sistemlere uygulandığında belirsiz olacaktır.

Ortaya çıkan terimin burada kullanıldığı anlamla ilgili bir söz de söylenmelidir, çünkü başka yerlerde farklı yananlamlar kazanmıştır. Burada, tamamıyla ampirik anlamda kullanılmıştır, ampirik olarak tikel değerleriyle belirlenebilen ve karşılaştırmalı analizde bu tikel değerlerinin diğerlerinden bağımsız olarak değişiklik gösterdiği belirtilebilen karmaşık fenomenler sistemlerinin genel özelliklerini belirtir. Buraya kadar bunların diğer genel özelliklerden hiçbir farkı yoktur. Ortaya çıkanı temel özelliklerden farklı kılan, *sadece* söz konusu sistemin birim analizinde bir noktadan sonra bunların buharlaşıp artık gözlemlenemez olmasıdır. İktisadi rasyonellik örneğinde bunun bol bol örneği verilmiştir. Bu anlamda, ortaya çıkan özelliklerin var oluşu ve ampirik önemi, görüldüğü gibi sistemin organikliğinin ölçüsüdür. Temelde bunlar eylem sistemleri için önemlidir.

Her şeyden önce, temel özellikleriyle birlikte sadece ilgili nihai birimin, bu örnekte birim edimin bir anlamda "gerçek", ortaya çıkan özelliklerin de bir anlamda "türemiş" ya da "kurgusal" olduğu sonucuna varılmamalıdır. Bu, bilimin ampirik temellerinden kesinlikle ayrılmak olurdu.[561] Analitik unsurları ayırt ederken olgular, bulundukları gibi alınmalıdır. Her zaman ölçüt, değerlerin ampirik doğrulanabilen bağımsız değişimidir. Bunun kanıtlandığı yerde temel ya da ortaya çıkan olsun "gerçek" bir unsur vardır. Aslında bilimde gerçeklikten başka ölçüt yoktur. Tıpkı birim edimin kurgusal olduğunu öne sürme imkânı gibi. Aristoteles'in el kavramı gibi birim edim, "ancak kuşkulu anlamda" eylem sisteminin "gerçek parçasıdır". Bu ortaya çıkma kavramında herhangi bir mistisizm yoktur. Sadece gözlemlenebilen olguların bazı özelliklerini belirtmedir.

Analitik unsurların tartışılan diğer iki tür kavramlaştırmayla bağlantısı artık anlaşılabilir. Referans çerçevesine göre tanımlanan her edimsel ya da varsayımsal somut varlığın özellikleri olmalıdır. Ampirik gerçekliği, yani bir fenomenolojik olguyu düşünmenin nihai zorunluluklarından biridir bu. Belli bir referans çerçevesinde, bir araya getirildiğinde söz konusu fenomeni tanımlamaya yeten[562] bu özelliklerin sınırlı sayıda olduğu görülecektir. Bunların yeterlilik için gerekli sayısı, organik fenomenlerde, fenomenlerin karmaşıklığıyla artabilir.

---

561 *Metafizik* atomculuk.

562 Yeterliliğin standardını, eldeki sorunun teorik sistem çerçevesinde kesin çözümüne ulaşmak için yanıtlanması gereken sorular belirler.

Analitik açıdan bakıldığında somut olgularda düzen unsuru, bu olguların tikel değerlerinin değişken özellikleri olsa da, değerlerinin birbiriyle ilişkilerinde değişmeyen bazı tarzları bulunmasına dayanır. Düzen, bu ilişki tarzlarına, ilaveten teorik çerçevenin unsurlarının tanımının değişim yelpazesinde değişmezliğine dayanır.

Analitik unsurların değerleri, somut veriler, gözlemlenen olgular ya da olguların bileşimleridir. Bunların değişim süreçleri zamanda somut değişim süreçleridir. Dolayısıyla, analitik unsurlar çerçevesi biçiminde eylem şeması, tanımlayıcı şemadakinden farklı bir anlama gelir. Unsurlarının herhangi birinin değerinin değişmesinin, diğerlerinin değerleri için de sonuçlar ortaya koyması anlamında nedensel önemi vardır. Her şeyden önce araç-amaç şeması, eylemin nedensel açıklamasının önemli çerçevesi haline gelir. Dahasıbu şemanın tikel özelliği, nesnel atfıdır. Aktörün zihninin dışı kadar zihninde de gerçek bir süreci içerir.

Bu durumda eylem şeması, önemli araç-amaç bileşeni dâhil fenomenolojikten ibaret olmaz, hem tanımlayıcı hem de nedensel önem edinir ve bunu yapmakla güdülenimin "gerçek öznel sürecine" atıf içerir. Husserl'deki anlamıyla "psikolojik"[563] olur. Ama referans çerçevesi olarak fenomenolojik yönü kaybolmaz; eylem şeması kullanıldığında örtük kalır. Tanımlayıcı eylem şemasıyla analitik eylem şemasını birbirine bağlayan aslında bu unsurdur. Açıklama amaçları doğrultusunda analitik eylem teorisi, olguların, tanımlayıcı eylem şeması ya da bu şemadan türetilmiş ikincil eylem şemaları çerçevesinde belirtilebildiği sistemlere ve birim analizinde en sonunda birim edimlere ve bu edimlerin sistemlerine bölünebilen fenomenlere uygulanır. Bu durumda üç tür kavramsallaştırmanın hepsi, birbirine çok yakından bağlıdır.

Bu çalışmanın, eylem teorisinin analitik yönlerinin bu anlamda ne olduğunu sistematik ele almaya çalışmadığı defalarca belirtilmiştir. Çalışma daha çok, böyle bir analitik teorinin uygulanabileceği genellenen eylem sistemlerinin yapısal ana hatlarını ortaya çıkarmakla sınırlı tutulmuştur. Ancak, iki tarz kavramsallaştırma çoğu kez üst üste gelir, bu nedenle de-

---

563 Karş. HUSSERL, *a.g.e.* Kuşkusuz bu anlam, psikoloji biliminin analizde ayırt edilebilen tanımına dâhil edilebilen bir anlam değildir. Sadece (1) fenomenlerin var oluşunun, örneğin, matematik önermeninki gibi "ideal" değil, ampirik, (2) bu çalışmanın tamamında yararlanıldığı anlamda öznel kategoriler çerçevesinde bunların analize açık olduğuna işaret eder. Husserl'deki anlamında, psikolojiyi psikolojik fenomenler bilimi haline getirmek, onu bütün eylem bilimlerinin sentezi haline getirmek olurdu.

değişkenlerden, analitik unsurlardan çok söz etmek gerekmiştir. Ama bir değişkenler *sistemi* kurma sorunu göz önüne alınmaya çalışılmamıştır. Diğeri, ikinci söz edilenin dâhil edilmesinin yol açacağı ek pürüzler olmadan, yeterince zorlu bir iş olmuştur. Dahası bu, diğer işi sistematik sürdürmek için gereken bazı hazırlıkları sağlamıştır. Diğerlerinin yanı sıra genellenen sistem kavramının yapısal yönden yararını göstererek, unsurlar ve bunların ilişkileriyle ilgili benzer bir sistem kurmanın mantık açısından imkânsız olmadığını kanıtlamıştır.[564]

Okurda, burada ortaya koyulan sisteme dayanan analitik yasaları formül haline getirmenin yapısal bağlamda imkânsız olduğu izlenimini bırakmamak için, geniş kapsamlı ve hayli önemli böyle bir yasayı formül haline getirmenin zaten dayanağı bulunduğunu, deneme niteliğinde önermek yararlı olabilir. Yasa, aşağıdaki gibi deneme niteliğinde bir formül haline getirilebilir: "Değişim süreci ancak,somut eylem sisteminde, içsel araç-amaç ilişkisi çerçevesinde formül haline getirilen bu unsurlar çerçevesinde açıklanabildiğinde, sistemdeki aktörlerin üzerinde bağlayıcı olduğu düşünülen rasyonel normların gerçekleşmesine yönelik bir yaklaşım doğrultusunda gider." Yani daha kısacası, böyle bir eylem süreci ancak mülkün değerinin rasyonel artması doğrultusunda gidebilir.

Böyle belirtildiğinde bu, hemen termodinamiğin ikinci yasasıyla çarpıcı benzerliğini akla getirir. Bu da sistemde, bu kez fizik sisteminde değişimin yönlülüğünün ifadesidir; değişim, artan entropi doğrultusunda olmalıdır. Potansiyel enerji, fiziksel anlamda kinetik enerjiye, eyleme dönüşür. Eylem sistemlerinde rasyonellik, fizik sistemlerindeki entropiye benzeyen mantıklı bir konum işgal eder (en azından klasik fizik teorisi temelinde). Eylem sürecinde güç enerjisi, amaçların gerçekleştirmesine ya da normlara uygunluğa dönüşür. Rasyonellik en azından değişiklik sürecinin belli bir noktasında *belli* bir sistem için ölçülecek bu değişimin boyutu çerçevesindeki özelliklerden biridir.

Eylem sistemlerinin temel genellemesi olarak bu artan rasyonellik yasası kavramı, özgün değildir. Weber'in çalışmasından, rasyonelleştirme süreci kavramından, çıkan en esaslı genelleme budur. Weber'in görüşüne göre eylem sistemi, bu temel niteliğiyle ters düşmez. Weber başlıca iki farkı dikkate alır: Eylemin rasyonelleştirilen gerçekleştirmeye yönelik amaçların ve normların somut içeriği ve sürecin ilerlemesinin önündeki engellerin

564 Weber'in karşı görüşü savunduğu belirtilmiştir.

büyüklüğü. Gerçi Weber'in ağırlıklı olarak gelenekçilik kavramında formül haline getirdiği son söz edilen farkların, rasyonelleştirmenin doğrultusuna değil, sadece rasyonelleştirme sürecinin *hızına* değinen farklar olduğu belirtilmelidir.[565]

Weber'in rasyonelleştirme süreciyle termodinamiğin ikinci yasası arasında ilginç bir paralellik daha vardır. Klasik fizik çerçevesinde bu yasa, fiziksel evrenin "çarpışıp parçalanmasıyla" ilgili kaderci sonuçların dayanağı haline getirilmiştir. Weber'in rasyonelleştirme sürecinin hem kendisi hem de yorumcuları tarafından kaderci sonuçlara yol açacağının düşünülmesi, çarpıcı bir olgudur. Bu sonuçlar paralellik biçimini almıştır; Weber'in terimleriyle karizmatik enerji stoku, rasyonelleştirme süreci sırasında adeta tüketilme sürecindeydi ve sonunda, ardında bir "ölü mekanizma" bırakacaktı.

İki örnekte de kaderci sonuçların teorik sistemlerin maddeleşmesine, aynı nedenler düzenine, geri döndüğü çok deneysel düzeyde önerilebilir. Profesör Whitehead, klasik fizikte bunun etkilerini, yanlış yere oturtulan somutluk safsatasını belirtmiştir. Weber'in ideal tip kavramlarını benzer maddeleştirme eğilimi yukarıda görülmüştür. Bu eğilimle rasyonelleştirme sürecinin kaderci yorumu arasındaki bağlantıdan pek kuşku duyulmaz. Bu ilginç paralelliği burada daha çok tartışmak için ne yazık ki yerimiz yoktur.

Eylem Teorisinin Genel Statüsü

Bu çalışmanın sonuçlarında işaret edilen, analitik gerçekçilik denen genel epistemolojik görüşü belirttikten ve teorik kavramsallaştırmanın çeşitli biçimlerine uygulanmasını tartıştıktan sonra, yöntem bilim tartışmasının bu bölümü, burada göz önüne alınan bilimsel teori tipinin, çok kez ontolojik denen en genel felsefi statüsüyle ilgili kısa ve öz iki çift sözle bitirilebilir.[566] Görüş, teknik epistemolojik anlamda gerçekçidir. Buradaki, birey insanın zihninin yaratmadığı, ampirik gerçeklik denen bir dış dünya vardır ve felsefi anlamda ideal düzen çerçevesine indirgenemez, görüşünün felsefi içerimi budur.

---

565 Weber'in genellemesi nitelendirme gerektirir, zira içsel araç - amaç ilişkisi genelinde eylem sistemlerine hâkim olan tek norm değildir.

566 Bu tartışma açıkça bu çalışmanın kapsamı dışındadır ama burada benimsenen görüşün muhtemel felsefi içerimleriyle ilgilenen okur, bununla üzerinde durulan felsefi evren arasında daha iyi ilişki kurabilsin diye dâhil edilmektedir. Çalışmanın ampirik sonuçlarından hiçbiri aşağıdaki düşüncelere bağlı değildir.

Göz önüne alınan bilimsel teori sistemleri açıkçası bu dış gerçeklik değildir, ne de gerçekliğin doğrudan ve harfiyen temsilcisidir; öyle ki böyle tek bir temsilci herhangi bir anlamda geçerli olsun. Tersine, gerçeklikle işlevsel ilişkileri vardır; öyle ki bazı bilimsel amaçlar doğrultusunda bu sistemler, gerçekliğin yeterli temsilcileridir. Bu ilişkinin birkaç özelliğini belirtmek mümkündür.

Birincisi, bilimsel teorinin bu ilişkiye uygulanabilmesi, ampirik gerçekliğin bu anlamda kurgusal bir düzen olduğuna işaret eder. Dahası bu gerçekliğin düzeni, bir anlamda insan mantığının düzeniyle uyumlu nitelikte olmalıdır. Bu düzendeki olaylar mantıklı düzeni olumsuzlama anlamında rastlantı sonucu meydana gelemez. Zira her bilimsel teorinin ortak özelliği, önermelerin arasındaki ilişkilerin mantıklılığıdır.

Ama ikincisi, bilimsel teori ampirik bir varlık değildir; ampirik fenomenlerin ya da bu fenomenlerin yönlerinin ideal temsilcisidir. Bu nedenle bu olgunun özündeki kısıtlamalara tabidir. Mantık dediğimiz şey gibi gerçeklik de bilimsel evresinde insan zihnine ulaşan türde ideal sistemlerle uyumluluğunun bütünüyle ele alındığı haklı bir zemine oturtulmuş varsayım değildir. Aynı tür argüman, insanın elinde bulunan gözlem mekanizmalarının özündeki sınırlamalara da uygulanabilir. Terim gayet geniş yorumlanırsa, kurgusal unsurların, ancak insanın bunları belirleyebileceği muhtemel bir işlem varsa bilimde yer bulabildiğini söylemek doğrudur. İnsanın gözleminin tabi olduğu sınırlamaların, dış gerçekliğin totaliyle ilişkisinde tamamıyla rastlantı sonucu olduğu görülebilir.

Bu iki nedenle, insanın mümkün olan bilgisinin, bu insani sınırlamalardan azade bir zihne göre muhtemelen mümkün olan şeyle özdeşleşmediği sonucu çıkarılabilir. Aynı zamanda bilimsel teorinin "işe yaradığının" doğrulanması, insan biliminin önermeleri sınırlı olsa da tamamıyla keyfi değil, gerçekliğin önemli yönleriyle yeterince ilgili olduğunun kanıtıdır. Sınırlayıcı bir kavram olarak mümkün olan insani bilginin totalliği vardır ve olmalıdır, bu "dışsal gerçekliğin" değil, önemli bir bölümü için yeterli bilgidir. Bilim ilerledikçe edimsel bilgi, bu sınıra asimptotik yaklaşır.

Ama insanın ortak sınırlamalarının gerektirdiği eksiksiz gerçekliğin sınırlamalarının yanında, herhangi bir alanda herhangi bir zamanda bilginin insan için mümkün olan bu totallikten daha az olduğunu belirleyen başka sınırlamalar da vardır. Bunun iki düzeni bulunduğu söylenebilir: İnsan zihninin bilişsel yönlerinin doğasının özündekiler ve bu bilişsel yönün diğer yönlerden asla tamamıyla tecrit edilmemesi nedeniyle bulunanlar; insan asla sadece Homo sapiens değildir.

Birinci bağlantıda, bilim insanlarının ele aldıkları somut varlıklar, insan için mümkün olan anlamda asla "tamamıyla" somut bile değildir, Weber'in tarihsel birey dedikleridir. Bunlar yapılandırmayı, kullanılanreferans çerçevesinin yapısının belirlediği yapılandırılmış varlıklardır. Dolayısıyla somut varlıkların tanımının gerçekçiliği, bu tanımlayıcı ayıklama unsuru hesaba katılarak değiştirilmelidir. İkincisi, bu anlamda tanım total somut sisteme değil, sistemin bağlamlarından tecrit edilmiş parçalarına ya da birimlerine uygulandığından, sistem organik olduğu ve ortaya çıkan özellikleri bulunduğu ölçüde araya başka bir soyutlama unsuru girer. Bu sistemler karmaşıklıkta çoğaldığı için, ortaya çıkan önemli özelliklerin sayısına sınır getirmenin a priori nedeni yoktur. Sonuçta, analitik unsur kavramına dâhil bir soyutlama vardır. Böyle bir kavramın ampirik referansının yukarıdaki göreli anlamda bile somut bir fenomen olması gerekmez ama fenomenin bir yönü olabilir; genel kavramla örtüşen tikeller söz konusu fenomenle ilgili araştırılabilen birçok olgunun ancak küçük bir bölümünü oluşturabilir.

Dolayısıyla belli bir genellenen teori sistemi, insanın mümkün olan total bilgisinden yapılan bu üçlü soyutlama ışığında yorumlanmalıdır. Bu, sadece belli bir referans çerçevesinde önemli olguları ancak kısmen açıklayabilir. Diğerleri, yani değişmezlerin değerleri, açıklanabilirse ancak diğer analitik sistemler çerçevesinde açıklanabilir. Ama belli bir referans çerçevesinde önemli olan olgular hiçbir şekilde somut fenomen konusunda bilinebilenler değildir. Ancak bilinen bütün referans çerçevelerinin terimleriyle yeterince tanımlandığında, bütün veriler bir sistemin analitik kavramları altında toplandığında ve analizin bütün bu farklı yolları birbiriyle sistematik ilişkilendirildiğinde, dönemin bilimsel bilgisinin durumunun imkân verdiği kadar bire bir açıklandığı söylenebilir. Ama soyutlamanın bu çeşitli düzeyleri kurgusal anlamında bir gerçek dışılığa işaret etmez. Farklı düzeydeki analiz sonuçlarının, ana hatları belirtilen gerçekçi içerimlere bütünüyle sahip tutarlı bilgi hacmiyle, çeşitli referans çerçevelerinin terimlerinde vb. bütünleştirilebilmesi bunu kanıtlar. Böyle olunca da, bu bilgi hacminin çeşitli parçaları bir diğerini pekiştirmeye ve buradaki herhangi bir önermenin lehine kanıtı güçlendirmeye yarar.

Aynı zamanda bu çalışmada, bilimsel bilginin insan eyleminde bağımsız bir değişken olsa da diğer değişkenlerle birbirine bağlı olduğunun kanıtı sunulmuştur. Söz edilen gerçekliğin bilinmesinde insanın sınırlılığını diğerleri belirlese de onlar zaten hesaba katılmıştır. Ama aynı zamanda başka sınırlamalar da vardır. Değer sistemleri açısından bilimsel ilginin

doğrultusuna ve sınırlamalarına bağlı olanlar belki en önemlilerdir. Bu etkenlerin ampirik çıkar yelpazesini aslında sınırladığı ölçüde insanın ampirik fenomenlere mümkün olan yaklaşımlarının bütünüyle ele alınmadığı sonucu çıkarılabilir. Ama insanın değerlerinin mümkün olan değişimine fiilen yaklaştıkça bilim yelpazesi de genişler. Bilimde bu görelilik unsuru kuşkulu sonuçlara yol açmıyorsa mümkün olan bakış açılarının bu anlamda sınırlı sayıda olduğu postulatını getirmek gerekir. Değer deneylerinin birikimiyle bilginin totalliğine, asimptotun yaklaşır.

Eylem teorisi sisteminin tikel ontolojik statüsü, bu genel düşüncelerin özel uygulanması olarak anlaşılmalıdır.

Birincisi, eylemin referans çerçevesi, kuşkusuz insan eyleminin bazı olgularının bazı bilimsel amaçlar doğrultusunda yeterince tanımlanabildiklerinden biridir. Doğru olan bir tek bu değildir. Bu çalışmanın kritik sonuçları, bilimsel açıdan meşruiyeti düşünülebilen bazı amaçlar doğrultusunda, bunun, doğa biliminin mekân-zaman şeması ve idealist şema gibi burada göz önüne alınan herhangi bir alternatif referans çerçevesinden daha yeterli olduğunu gösterir. Eylem sorunlarının değişmez verilerinin statüsünü göz önüne alarak diğer bu iki referans çerçevesine eklemlenme noktalarını sistematik ortaya koymak, bu referans çerçevesinde mümkün olmuştur. Dahası, eylem sisteminin bakış açısından değişkenler diye düşünülmesi gereken yelpazede, göreli bağımsız alt sistemleri oluşturan birçok alt grup bulunduğu da kanıtlanmıştır. Somut amaçlar doğrultusunda bütün bunları hesaba katma zorunluluğu belirtilmiştir.

Bu çalışmada elde edilen formülasyonda bu teori sisteminin tamamlandığı ya da toplumsal sistemlerin daha da gelişmesiyle, kendisinin ortaya çıktığı sistemlerden ayrılması gibi, radikal farklı bir sistemin de onun yerine geçebileceği savunulamaz. Ama bu çalışmada anlatıldığı gibi, bu teori sisteminin öyle bir ampirik yararı vardır ki hükümsüz kılınırsa ve kılındığında, yine uygun bir ifadeyle, gelecekte daha geniş bir sistemle bütünleşeceğini, muhtemel bilginin sürekli geçerli önemli bir sonucunu geride bıraktığını söylemek çok yeterlidir. Ampirik gerçekliğin geçerli bilgisini bize onun verdiği iddiasının anlamı yalnızca budur.

Eylem Bilimlerinin Sınıflandırılması

Bu çalışmanın bulgularında işaret edilen somut fenomenlerle teorik kavramların ilişkisine dair genel görüşe, analitik gerçekçilik adı verilmiştir. Bir açıdan bu görüş, teorik sistemlerin ampirik maddeleştirilmesine ters düşer.

Son söz edilen görüş belli somut fenomenler sınıfını anlamak için ancak *tek bir* analitik kategori sisteminin uygulanabildiğine işaret eder. Bu içerimin tam tersine burada benimsenen görüş, birçok somut fenomenin yeterince anlaşılması birden çok sistemden, belki çeşitli sistemlerden çıkarılan analitik kategorilerin kullanılmasını gerektirebilir, teoremini içerir.

İkincisi, bu çalışma maddeleştirme sorununun daha bilimsel bir tartışmada, ortodoks iktisat teorisi tartışmasında, bu anlamda akut duruma geldiğine atıfta bulunarak, bir teorik sistemin tikel örneğini enine boyuna göz önüne almıştır. Pareto'nun haklı olarak gördüğü gibi, varılan sonuçta bu, daha geniş somut eylem sisteminde sınırlı bir analitik unsur grubunun ilişkilerinin formülasyonu olarak yorumlanmalıdır. Somut fenomenler, arz talep terimleriyle tanımlanabilenler bile, iktisat teorisi sistemine dâhil edilmeyen başka değişkenler içerir. Bu noktayı, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kanıtlamak için yeterince bol ampirik kanıt sunulmuştur. Dahası, somut toplumsal fenomenlerin çoğu arasında bir tek bu unsur grubunun soyut olduğunu belirtmekten daha da ileriye gitmek mümkün olmuştur. Pareto'nun ve Marshall'ın teorisinin bir bölümünde kullandıkları anlamda buna, burada eylem denen daha geniş bir sistemin yapısındaki diğer unsurlarla mantıklı sistematik ilişkilerde yer verilmiştir.

Daha geniş sistem, yani iradeci eylem teorisinin başka bir farklılık derecesinde aynı tür soyutlama içerdiği anlaşılmıştır. Özellikle, bunun somut uygulanmasının tanımlanabilen değişmez veriler içerdiği ama eylemin referans çerçevesinin terimleriyle analitik açıklama içermediği görülmüştür. Bu bir dizi veri, fenomenleri mekân-zamanla ilişkili şeyler, olaylar diye tanımlayan, en geniş anlamda "fiziksel" denen çağdaş bilimlerin daha geniş başka bir referans çerçevesine oturur. Aslında buradaki analizde ilgilenilmesi gereken kutup durumlardan biri, eylem şemasının açıklayıcı bağlantıyı tamamıyla kaybedip sadece tanımlayıcı bir hale geldiği durumdur. Bu gerçekleştiğinde, bütün verileri yukarıdaki anlamda değişmezlere dönüştürür. Bir kutupta bu verilerin radikal pozitivist, analitik ele alınması, fiziksel referans çerçevesini içerir; bunun olumlu ölçütü mekânsallık, olumsuz ölçütü öznel kategorilerin analitik bağlantısızlığıdır. Eylem teorisinin bazı koşullarda radikal pozitivist teoriye bu geçme eğilimi, bunun karşı kutba, idealist kutba, geçme eğilimini tamamlar. Eylem teorisinde fikirlerin, aynı yöntem bilimsel anlamda fizik verileri gibi değişmez veriler olduğu söylenebilir. Bu durumda fikirler eylem sisteminin değişkenleri değildir.

Sonuçta Weber'in yöntem bilimini tartışırken, bilimsel çıkarın bir doğrultuda böyle somut fenomenleri, başka bir doğrultuda genel geçerliliğin teorik sistemleri anlayışının çatallaşmasıyla karşılaşılmıştır.

Bu çalışmanın kavramsal yapısının ayrıntılarına girmek için bütün bu konuları göz önünde tutmak gerekmiştir. Dahası, birçoğuyla bağlantılı olarak, özgül bilimin teorik yönünü oluşturduğuna geniş ölçüde atıfta bulunulan çok daha kısıtlı kavram şemasının statüsünün bütünle ilişkisi gündeme gelmiştir. Bu durumda, söz konusu iktisat teorisi, iktisat biliminin teoride birleşik bir disiplin olarak düşünülmesidir. Eylem sistemlerinin fiziksel verileri sorusu da doğa bilimlerinin ve toplumsal bilimlerin ilişkisi sorusunu şu ya da bu anlamda içerir.

Bu çalışmanın biraz düzen getirmeye çalıştığı kafa karışıklığının büyük bölümünün nedeni, akademisyenlerin bu çeşitli kavram şemaları arasında açıkça ayrım yapmamaları ve bunların karşılıklı mantıklı ilişkilerini yeterince sorgulayamamaları olmuştur. Bir ampirik sorunda, bunların birden çoğunun dâhil olduğu yerde, sorunu araştıran kişinin ne yaptığını bilmesi, açıklık adına gerekir; bir şemadan ne zaman, başka bir şemadan ne zaman yararlanacağını ve birinden ötekine geçmenin ne anlama geldiğini bilmelidir. Bu tartışmanın eylem alanında, ampirik sorunların büyük oranda bu teorik sistemlerin birden çoğunu içerdiğine dair temel teoremi kabul edilirse, bunların ilişkileriyle ilgili soruların geçiştirilemediği sonucuna varılır; bunlar en bire bir anlamda bilimsel önemi olan sorulardır.

Bunun ne anlama geldiği açıktır: Bu ilişkileri incelemek, ampirik bilimlerin sistematik sınıflandırılmasını geliştirme çabasıdır ve bununanahatları, bu çalışmanın sorunlarıyla ilgilisi ölçüsünde üstlenilecek nihai görevdir.

Bilimlerin arasına sınırlar koyma, bilimleri düzgün bölümlere ayırma çabalarına günümüzde büyük ölçüde karşı çıkılıyor. Bilginin tek ve ilerlemenin yolunun bölmek değil, bölmeleri kaldırmak olduğu bize söyleniyor. Genelde bu karşı çıkma ruhunu desteklemek mümkündür. Somut ampirik araştırma için düzgün ayrılmış alanlara saplanmak açıkça imkânsızdır. Ampirist bilim insanı, sorunlarının götürebildiği yere kadar peşinden gidecek ve üzerinde "Yabancı Bölge" yazan tabelaların caydırıcılığını kabul etmeyecektir. Aslında bu çalışma, aynı ampirik alanın karmaşıklıklarını çözmek için farklı kavram şemalarına ne ölçüde başvurmak gerektiğini göstererek böyle bilimsel bir *Wanderlust*'u* savunmanın haklı zeminini belirtmiştir. Ama aynı zamanda bilimlerin sınıflandırılmasına dâhil edilen teorik sistemlerin sistematik ilişki sorunlarını tartışmayı bile kabul etmeyerek aşırı

---

* Dünyayı dolaşarak keşfetmek için duyulan güçlü arzu ya da itki. – ç.n.

uca götüren bu tutum, teorik sorunları bir tür ampirik geçiştirmenin örneği haline gelir, bunun bilimsel açıdan zararı tekrar tekrar belirtilmiştir. Birçok ülkeye gitmek harikadır ama gittiği ülkelerin yerel özelliklerini ve âdetlerini dikkate almayan gezginin muhtemelen başı derde girer. Birçok gezgin bunları hiç bilmediği için hayatını kaybetmiştir. Öyleyse, böyle bir çaba titizlik değildir; genel "Ne yaptığını bilmek iyidir" bilimsel ilkesinden çıkarsamadır. Bu çalışmanın çeşitli noktalarında bu sorunlara kısım kısım değinilip bu bağlantıların bunun için önemli olduğunun belirtilmesiyle çaba daha da haklı bir zemine oturtulmuştur. Bunları sistematik olarak ele almak, çalışmanın bütünüyle asıl sonucu olarak ortaya çıkan kavramsal yapının ana hatlarından önce daha anlaşılır bir şekilde ortaya koymaya fırsat verecektir. Sonuçları, önceki bölümün içerdiği özette ulaşılabilenden daha net bir perspektife oturtulacaktır.

Yararlanılacak bütün ayrımlarla zaten karşılaşılmıştır; sadece bunların bu bağlamla ilişkilerini belirtmek gerekmektedir. İlkinin tarihsel ve analitik bilimler arasındaki çizgi olduğu hatırlanacaktır. Birinci grubun amacı, somut tarihsel bireyler sınıfını ya da bu sınıftan birini mümkün olduğunca iyi anlamaktır. Bu ayrım söz konusu bireyin doğal bir nesne ya da olay, birey insan, edim ya da edimler sistemi, toplumsal ilişkiler sistemi ya da toplumsal grup olduğuna bakılmaksızın geçerlidir. Her örnekte söz konusu açıklama açıkça değilse ima yoluyla[567] bir ya da daha çok analitik bilimin teorik kategorilerine atıf içerecektir. Eldeki tikel bilimsel amaca, fenomenin yönlerine, kaçının ve hangilerinin bağlı olacağı değişir, bu da açıklama gerektirir. Böyle bir sistem yeterli olabilir ama bu yeterliliğin hiçbir şekilde a priori varsayımı yoktur. Bütün analitik bilimlerin bütün teorik kategorilerinin tam açıklamaya dâhil olduğu görülebilir.

Öte yandan, analitik bilimler vardır. Bunların hedefi genel analitik teorinin mantık açısından tutarlı sistemlerini geliştirmektir. Bu bilimlerin atıf birimi tikel tarihsel birey ya da bunların sınıfı değildir. Söz konusu bilimin amaçları doğrultusunda bunun temelde aynı olduğu düşünülebilir ama kapalı sistem teorisidir. Başka bir sistemin terimlerine tercüme edilemeyen böyle kapalı sistem her nerede varsa bağımsız bir bilimden söz etmek mümkündür.

---

567 Ampirik yeterlilik için yapısal analizin ya da birim analizinin ötesine geçmenin gerekip gerekmediğine bağlı olarak. Ancak geçmek gerekiyorsa dâhil edilen analitik sistemlerin ayrımı belirgin olmalıdır.

Referans çerçevesi denen şeyin rolü, bu sınıflandırmada güçlüğe yol açar. Zira kullanılması, iki veri sınıfı arasında imalı ya da açık bir ayrım gerektirir (sırasıyla, örtüşen analitik sistem, değişkenlerin ve değişmezlerin değerleri konusunda sorunsal olanlarla olmayanlar). En iyisi bu temelde, "tam" ve "göreli" tarih disiplini arasında ayrım yapmaktır. Örnek verirsek: Tarihin büyük bölümü, eylem şemasının ve ikincil türevlerinin terimlerinde yazılır. Örneğin, coğrafi çevrenin verileri, sorunsal olmayan veriler kabul edilir, belirtilir ve sonuçları, zihindeki tikel tarih süreci doğrultusunda geliştirilir. Bu, göreli tarihsel prosedürdür. Bir tarihçi bu verilerdeki değişikliği, örneğin, kalıtım, ırk, doğal ayıklanma terimleri kadar jeoloji, iklimbilim vb. terimleriyle açıklamaya çalıştığında tam tarihsel bir prosedür olur. Bu anlamda güncel tarih disiplinlerinin çoğu tam tarihten çok göreli tarihtir. Bu durumda genellikle tarih, sorunlarını eylem şemasıyla ilgili verilerle, meteorolojiyle, fizik ve kimya şemalarıyla ilgili verilerle sınırlar. Örneğin, meteoroloji uzmanı büyük bir şehrin içinde ya da yakınındaki dumanın oradaki iklimi önemli ölçüde değiştirdiğini anlarsa, bölgedeki duman üretimini iktisadi ya da toplum bilimsel açıklamasına girmeye çalışmadan bir olgu olarak kabul eder. Uzman sadece bunun meteorolojik sonuçlarını ortaya koyar.

Böyle birim ya da parça kavramları bağımsız bilimlerin temelini pek oluşturamaz. Tanımlayıcı ve analitik olamayan açıklayıcı kullanılışında bunlar, tarihsel bilimlerin tamamlayıcılarıdır. Öte yandan, bunların daha çok analiz edilmesi analitik bilimlere götürür. İkisi arasında başlıca kavram bağlantısını birim ya da parça kavramları oluşturur.

Ampirik yöntem bilimin (1) somut sistemlerinele aldığı sınıflara göre, bilimlerin genel sınıflandırılmasını "tarihsel" temelde yapmayı, (2) teorinin gelişmesini tip-parça kavramıyla ve bunun ampirik genellemesiyle sınırlandırmayı tercih ettiğini görmek güç değildir. Ampirik temelde bir analitik teori girişimi teorik sistemin maddeleştirilmesine yol açar. Fizikteki gibi, incelenen başlıca somut tarihsel bilgilerin, böyle bir teoriyle, örneğin yıldızlarla ve laboratuarlarda devam eden atom araştırmaları süreçleriyle ilgisi açısından insanlara bilimsel olarak neredeyse tamamıyla ilginç geldiği yerde sonuçlar, analizin ilerleme aşamasına kadar ciddi olmayabilir. İnsan davranışı alanındaki gibi, böyle birtakım sistemlerin uygulanması için neredeyse her somut tarihsel bireyin buluşma zemini olduğu yerde, sonuçlar erken bir aşamada ciddi olabilir. Kurumsal eleştiriyle karşılaşılan ortodoks iktisat teorisinin kaderi, etkili tipik örnektir. Ampirik temelde tam bir kördüğüm vardır.

Analitik temelde, teorik sistemlerin bu çalışmanın tamamından çıkarak üç büyük sınıfa ayrıldığını görmek mümkündür. Bunlardan doğa, eylem ve kültür sistemleri diye söz edilebilir.[568] Ayrıca ayrımın somut tarihsel bireyler sınıfının değil, teorik sistemin ayrımı olduğu da belirtilmelidir. Alışıldık anlamda sadece ilk ikisi *ampirik* bilimsel teori sistemidir; üçüncüsü özgül bir statü işgal eder.

Bunun nedeni, ampirik bilimin *zaman içindeki süreçlerle* ilgilenmesidir. Hem doğa hem de eylem sistemleri teorilerinin sorunsal verileri, bu süreçlerle ilgilidir; kültür sistemlerininkiler değildir. İlk ikisinin arasında çizilebilen ayrım çizgisinde, referans çerçevesinde, doğa sistemleri mekânla bağlantılı, eylem sistemleri de araç-amaç şemasıyla bağlantılı zaman içerir. Fiziksel mekân-zamanda olayların ilişki tarzı, eylem zamanı ise araçlarla amaçların ve diğer eylem unsurlarının ilişki tarzıdır. Anlaşılan, bilinen *her* bilimsel ampirik teori bu iki temel referans çerçevesinden birini ya da öbürünü, yani fiziksel mekân-zamanı ya da eylemin araç-amaç şemasını içerir. Eylem mekândan *bağımsızdır*[569] ama zamansaldır.

Kültür sistemleri *hem* mekândan *hem de* zamandan bağımsız olmakla diğer ikisinden ayırt edilir. Bu sistemler, Profesör Whitehead'ın dediği

---

568 Bu sınıflandırmaya en yakın yaklaşım Freyer'in (*Soziologie als Wirklichkeitswissenchaft*) *Naturwissenschaft* ve *Wirklichkeitswissenchaft* sınıflandırmasıdır. Bu formülasyon bazı açılardan farklı olsa da Freyer'in şemasına çok şey borçludur.
Bu son sınıflandırmada eylem teorisine uygulandığı şekliyle "iradeci" niteleme sıfatı bırakılmıştır, doğa ve kültür bilimlerinden farklı olarak, düpedüz eylem bilimlerine atıfta bulunulur. Bu çalışmada pozitivist eylem teorisi anlayışının kullanıldığı ve teorilerin analizine ve sınıflandırılmasına yarar sağladığı doğrudur. Bu anlayış eylem şeması çerçevesinde belirtilen teorilere uygulanmıştır ama pozitivist içerimleri vardır. Yine de burada amaç, başkalarının teorilerini analiz etmek değil, şu anda elde edilebilen doğruya en yakın sınıflandırmayı yapmaktır.
Bu çalışmanın analizinden, bağımsız nedensel önemi bulunduğu anlamında, son tahlilde, radikal pozitivist eylem teorisi diye bir şey olamaz, sonucu meşrudur. Olguları eylemin referans çerçevesi bakımından belirtmek her zaman mümkündür ama tanım ve birim analizinden unsur analizine ilerlendiğinde eylem kategorilerinin analitik açıdan önemli olmadığı ortaya çıkar. Nedensellikle ilgili değişkenler her zaman doğal bilimler sisteminin terimleriyle yeterince belirtilebilir. Bu anlamda pozitivist görüş, eylemin açıklamasını her zaman doğal bilimlerin terimlerine indirger.
Bundan, eylem teorisi bağımsız analitik sistem statüsünde olacaksa, örneğin, doğasında bir iradeci teori olmalıdır, sonucu çıkar. Dolayısıyla, bu çalışmanın ilgilendiği sistemi pozitivist teoriden ayırt etmek için, başta ortaya atılan niteleme sıfatı gereksiz olur ve son sınıflandırmada bırakılabilir.

569 Kuşkusuz her somut olay mekânda da meydana gelir. Ama bu olgu, analitik eylem *bilimleri* için sorunsal olmayan bir veridir.

gibi, ebedi ve ezeli teriminin en bire bir anlamında, ebedi ve ezeli nesnelerden, süresi belirsiz olmayan ama zaman kategorisinin uygulanamadığı nesnelerden oluşur. "Sürece" dâhil değillerdir.

Somut mekânsal nesnelerin ve zamansal olayların bu anlamda kültürel yönü olabilir ama bunlar fiziksel açıdan anlaşılabildiği ölçüde, ancak birer sembol olabilir. Ebedi ve ezeli nesneler sembollerin anlamlarını oluşturur. Nesneler gibi, bunlar da ancak bireylerin "zihinlerinde" var olur.[570] Dış gözlemlebunların kendileri değil, sadece sembolik tezahürleri görülür.

Ancak bununla nesnel kanıtlanabilen önermeler grubu kast ediliyorsa, kültür sistemlerinin bilim statüsünde bulunduğu inkâr edilemez. Zira gerektiği gibi, sembollerin anlamlarının gözle görülebildiği kabul edilirse, ebedi ve ezeli nesnelere dair doğrulanabilen bilginin bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Ama bu, olayları nedensel anlama biçimini alamaz. Tecrit edilmiş tikel sembolün doğrudan anlamı kavramanın ötesinde, ezeli ve ebedi nesnelerin anlamlı sistemlerdeki karşılıklı ilişkilerini kavrama anlamına gelir sadece.

Bu sistemlerin birçok türü deneyimimize sunulur, burada bunu analiz etmek ve sınıflandırmak imkânsızdır. Ancak bu çalışmanın bu kadar yoğun ilgilendiği bilimsel teori sistemlerinin, bu sistemlerin arasında yer aldığı okura hatırlatılabilir. Bu durumda bu sistemler ne fiziksel nesnelerdir ne de olaylardır. "Fikirler", "sanat biçimleri" ve daha birçoğu gibi başka tür kültür sistemleri de vardır.

Kültür sistemlerinin eylemle ilişkisi hayli karmaşıktır. Burada sadece, bu sistemlerin bir yandan eylem süreçlerinin *ürünleri*, öbür yandan, örneğin, bilimsel ve diğer "fikirler" için geçerli olduğu gibi başka bir eylemin koşullandıran unsurları diye düşünülebildiğini belirtmek gerekir. Eylem bilimleri, "fiziksel" olgularla ilgilenmekten kurtulduğu için bunlarla ilgilenmekten kurtulamaz. Ama mantıken ilgi temelde aynıdır. Bunlar, sorunsal olmayan verileri oluşturur, somut sorunların çözümünde bu bilgi esastır.[571]

İki tarafta da birer istisna vardır. Bu üç tür sistem birbirinden açıkça ayrılabilse de hepsi nesnel bilginin tutarlı bütününün parçalarını oluşturur. Dolayısıyla, önemli karşılıklı ilişkilerin bulunduğu varsayılır. Çok sayıda fiziksel nesnenin kısmen eylem süreçlerinin ürünleri[572] diye düşünülebil-

---

570 Ya da anlaşılmasının zihne işaret ettiği semboller sisteminde "somutlaştırılır".

571 Fiziksel fenomenlerin sıklıkla eylemin ürünleri olduğu da belirtilmelidir.

572 Genellikle *insan elinden çıkma nesneler* denen.

diğini söylemeye gerek yoktur. Yani eylem fiziksel dünyadan koşullandığı gibi fiziksel dünyayı değiştirir de. Kültür sistemleri de aynı şekilde koşullandıran eylem gibi kısmen[573] eylemin ürünleridir. Sınır çizgisindeki bu iki örnek doğallıkla sınır çizgisindeki disiplinleri meydana getirir. Eylemle kültür arasındaki sınır çizgisinde zaten, Almanya'da genellikle *Wissenssoziologie* diye bilinen çok iyi gelişmiş ve geçerliliği kabul edilmiş bir disiplin vardır. İlgi alanı eylemin ürünleri olan kültür sistemleri, eylem unsurlarının bunlara ve somut gelişme süreçlerine etkisidir.

Kültür "bilimleri"[574] bir yana bırakılırsa, bu durumda, ampirik analitik bilimler doğal bilimler ve eylem bilimleri olarak iki büyük gruba ayrılabilir. İkinci söz edilen, olumsuz yönden mekânsal referans çerçevesinin dışında kalmasıyla, olumlu yönden ise doğa bilimlerinin özellikle dışında kalan araç-amaç şemasıyla ve özne veçhesinin, dolayısıyla, *Verstehen*yönteminin[575] vazgeçilemezliğiyle ayırt edilir.

Bu grupların her biri bir anlamda büyük *bir* sistem oluşturur, çünkü ortak temel bir referans çerçevesi ve büyük ihtimalle bu referans çerçevesiyle bağlantılı bütün analitik ve yapısal her unsurun belli bir sistematik ilişkisi vardır. Ama bu grupların her birinde, birbirinden bir derece bağımsız, iyice belirgin alt sistemler gelişmiştir. Eylem grubunun alt bölümünün ana ilkesinin ne olduğu biraz açıkça, doğal bilim grubununki ise çok daha az açıkça söylenebilir. Ana ilke, somut sistemlerin karmaşıklığının giderek artmasıyla, daha temel sistemlerle ilgili olmayan yeni teorik sorunları meydana getiren, birbiri ardına ortaya çıkan yeni özelliklerolarak belirir. "Ortaya çıkma" öğretisinin bir şekilde benzerini biyologların oldukça çok savunduklarını belirtmenin dışında, burada doğa bilimleri konusuna girmeye hiç çalışılmayacaktır. Ortaya çıkma öğretisine göre, organizmaların fiziksel-kimyasal unsurlarında ya da parçalarında görülmeyen özelliklerinin yol açtığı sorunlar, biyoloji teorisine özgüdür. Fizik ve kimya grubuyla biyolojik grup arasındaki çizgi, kuşkusuz doğa bölümlerinin alt bölümlerinin en belirgin çizgisidir.

---

573 Nedensel bakış açısından, eylemle ilişkilerinde onlara belli bir *Eigengesetzlichkeit* vermeliyiz. Eylemin süreci *olan* düşünce sürecini mantıksal mülahazalar yönlendirir. Kültür sistemi olan mantık sistemi, somut sonucun nedensel unsurudur.

574 Mantık, matematik, sistematik hukuk vb. gibi. Büyük bir dal, kimi zaman normatif bilimler denen şeyi oluşturur. Bu terime yine de temkinli yaklaşılmalıdır.

575 Kültür sistemleri, besbelli sadece bu yöntemle anlaşılabilir. Eylem bilimlerinde hem *Verstehen*'i *hem de* "davranışın" gözlemlenmesini, yani olayların dış mekânda seyrini birleştiririz.

Ama eylem grubunda çok daha özgül olmak mümkündür. Bazı temel ilkeleri temel birim edimin yerine koymak gerektiği görülmüştür. Eylem sistemlerinin giderek artan karmaşıklığından kaynaklanan, ortaya çıkan ilk özellik, bir doğrultuda, iktisadi rasyonelliğin ortaya çıkan özelliğidir. Bu bağlamda, bu çalışmadaki bütün yöntem bilimsel tartışma, bu unsurun eylemin somut olgularıyla çeşitli ilişkilerinde ayrıldığı dalların iyice bütünleşmiş teorik sistemi, yani iktisat teorisini meydana getirmesiyle başlamıştır. Böyle bir unsur tutarlı teorik sistemin temeli haline getirilebilirse, başkaları varsa diğerlerinin de bulunmamasının, anlaşılannet bir prima faecia nedeni yoktur.

Zira analiz daha ileri götürülmüyorsa, iktisat teorisinin statüsü tartışmasının sonuçlarının anormalliği gün gibi ortada olmalıdır. Pareto'nun konuyu bıraktığı konum bunu iyi açıklar. Pareto saf iktisat dediği şeye soyut teorik sistem diye bakılması gerektiği konusunda oldukça nettir. Bu iktisadın statüsü tam da buradaki analitik sisteme uymaktadır. Ama Pareto bunu eyleme uygulanabilen, olumlu yönde tanımlanan bir analitik bilim olarak bırakır. Pareto'nun söz ettiği başka tek toplumsal bilim toplum bilimidir. Açıkça tanımlamayı kabul etmese de, anlaşılan iki yönü dâhil eder. Biri analitik yön, yani eylemin mantıksız unsurlarının analizi; diğeri sentetik yön, yani iktisat öğretisi dâhil, genelde somut eylemin total açıklamasıdır. Belli ki Pareto için toplum bilim, analitik anlamda tortu bilimi olarak düşünülmelidir, çünkü eylem unsurları tortu kategorisiyle ilgilidir.[576] Bu temelde, mekaniğin uzun zamandan beri olduğu gibi, bunun da kapalı bir sistem olacağı, kuşkusuz umulamaz. Buradan, ya Pareto'nun iktisat teorisinin statüsünü tanımlamak için tuttuğu yol yanlıştı ve tamamıyla farklı bir temel bulunmalıdır ya da Pareto'nun tek bir olumlu yönde tanımlanan analitik eylem bilimini içeren görüşünden analitik eylem bilimlerinin tutarlı bir sistemini yapılandırmaya devam etmek gerekir, sonucuna varmak meşru gibidir. Pareto'nun burada ele aldığı iktisat unsurunun burada geliştirilen eylem unsurlarının daha geniş şemasında belli yeri bulunduğu için ikinci söz edilenin, daha kapsamlı bir sınıflandırma şeması için uygulanabilir bir temel oluşturacağını düşünmek mantıklıdır. Doğal olarak bu çalışma, Pareto'nun, iktisadın statüsü görüşünü tamamıyla üstlenir.

---

576 Bu, ilk tahmin olabilir ve muhtemelen Pareto da böyle bakıyordu. Bu durumda, örneğin, Marshall'ın görüşü üzerinden büyük bir ilerlemeydi. Ne yazık ki ikinci tahmine devam etmek imkânsızdır.

Bu durumda yararlanılan ilke, analitik bilimleri sınıflandırmaktır, genellenen eylem sisteminin bir grup unsuru ya da yapısal unsuru, buna göre söz konusu bilimin ilgi odağını oluşturur. Bu yapısal analizin, analitik unsurların ya da değişkenlerin en uygun ayıklanmasıyla örtüşüp örtüşmediği hatırlanmalıdır. Bu durumda, iktisat örneğinde eylem teorisinin ilgili alt sistemi, bu sistemlerin iktisat açısından yoğun ölçüde rasyonel olmasına atfedilebilen eylemlerdeki değişikliklerin açıklanmasında en önemli değişkenlerin hepsini içerecektir. Bu değişkenlerden biri, aktörlerin, değişkenlerin durumu konusunda sahip olduğu bilgi olabilir. Ama aynı sistemler iktisattan başka, yani teknolojik ve siyasi sistemler açısından, rasyonel olduğu ölçüde, aynı değişken muhtemelen başka alt sistemlere dâhil edilecektir. Analitik sistemler birbirinden tamamıyla farklı olsa da tikel değişkenlerin seçiminde karşılıklı ayrıcalıkları bulunduğu sonucu çıkmaz. Tam tersine, üst üste gelecekleri neredeyse kuşkusuzdur. Bu çalışmanın ele aldığı eylem sistemlerinin farklılaşmasından başka, yapısal özellikleri eylemin somut fenomenlerinin en çok dikkat çeken özelliklerini oluşturduğu için, ana hatları belirtilen tarzda birbiriyle çok yakın ilişkili değişkenleringenel zeminde muhtemelen böyle bir dizi karşılıklı ilişkisi olacaktır. Çeşitli amaçlar doğrultusunda bunları bir sistem olarak ele almak uygundur. Eylem alanına sıkı sıkıya eklemlenen analitik sistemin, iktisat teorisi sisteminin aslında eylem sistemlerinin ayırt edilebilen bu başlıca yapısal yönlerinden birine çok yakından uyması, bu genel tahmini büyük ölçüde güçlendirir.

İktisat kavramı, ancak eylem sistemleri için anlam ifade eder ama tikel bireyin eylem sistemine de uygulanabilir – "Crusoe iktisadı".[577] Eylem sistemlerinin giderek artan karmaşıklığında kavramsal açıdan önemli bir sonraki adım aynı sistemdeki çoğul bireylerin dâhil edilmesiyle atılır. Bunun çifte sonucu vardır. Bir yandan, baskıcı iktidarın sistemdeki bireylerle ilişkilere girme ihtimalini ortaya koyar. Bu, iktisat kavramına dâhil edilmeyen bir özelliktir. Bireyin eylem sisteminin hem iktisadi rasyonelliği, hem de baskıcı rasyonelliği olabilir.

Ama bu baskıcı rasyonelliğin tuhaf bir belirgin özelliği vardır. Bireylerin çoğulluğunun dâhil olduğu *total* eylem sisteminin[578] özelliği olmayabilir; diğerleriyle *ilişkili* böyle bir sistemde ancak bazı bireylere ya da gruplara uygulanabilir. Baskı başkalarına güç uygulamaktır. Aynı zamanda bu baskı

---

577 Bütün temel kavramsal unsurları bu düzeyde bulunacaktır.

578 Bu açıdan iktisadi değer kavramına benzer. "Değerlerin genel düzeyi" fikri anlamsızdır, çünkü değer *göreli* bir kavramdır. Güç de göreli bir kavramdır.

ihtimali bir dizi yeni sorunu, Hobbes'un sınırsız güç mücadelesinin sonuçlarını keşfetmesi sonucunda klasik biçimde belirttiği toplumsal sorunu başlatır. Bireylerin çoğulluğunu içeren tutarlı bir eylem sistemi bulunabilsin diye, sistemdeki bireylerin ilişkilerinin güç veçhesinin normatif düzenlemesi olmalıdır; bu anlamda üleştiren bir düzen olmalıdır. toplumsal eylem sistemlerinin bu çifte yönüne güç ilişkileri ve düzen sorununa güç mücadelesinin çözümü diye bakılabildiğinde, eylem sistemlerinin göreli iyi belirlenmiş ortaya çıkan bir dizi başka özelliği görülür. Bunlara siyasi eylem unsurları denebilir.

Toplum Bilimin Yeri

Üçüncüsü, toplumsal eylem sistemlerinin diğer karmaşık özelliklerinin çoğulluğunun çözümü kadar, güç konusunun çözümünün de kurumsal normların meşruiyetinde, eylemin ortak nihai amaçlarında, ritüelde ve çeşitli ifade tarzlarında tezahür eden ortak değer sistemine göre bireylerin bütünleşmesine ortak bir atıf içerdiği anlaşılmıştır. Bütün bu fenomenler "ortak değerin bütünleşmesi" denebilen, toplumsal eylem sistemlerinin ortaya çıkan tek bir özelliğine atıfta bulunabilir. Bu, hem iktisattan hem siyasetten kolayca ayırt edilebilen, ortaya çıkan çok belirgin bir özelliktir. Bu özelliğe toplum bilimsel denirse, o zaman toplum bilim, "bu sistemlerin ortak değerinin bütünleşmesinin özellikleri çerçevesinde anlaşılabilen analitik toplumsal eylem[579] sistemleri teorisini geliştirmeye çalışan bilim" diye tanımlanabilir.

Bu durumda temel birim edime atfedilenlerden öte, eylem sistemlerinin ortaya çıkan özellikleri çerçevesinde ortaya çıkan iyi tanımlanmış üç düzeyi ayırt etmek mümkündür. Bir yandan bunların her biri, bu karmaşıklık düzeyinin ötesinde, birim analizi sistemi parçaladığında gözden kaybolan bir grup ortaya çıkan özellikle ilişkilendirilir; öte yandan bu sistemlerin yapılandırılması belli bir karmaşıklık evresinden öteye götürüldüğünde, artık bağımsızlaştığı düşünülemez. Bu durumda örgütlü eylem sistemlerinin üç analitik toplumsal bilimi, yani iktisat, siyaset[580] ve toplum bilim, bu sistemlerin ortaya çıkan bu üç özelliğinin ayrı ayrı ilişkileriyle mantıklı bir şekilde ayırt edilebilir.

---

579 Karşılıklı birbirinin eylemine yönelen aktörlerin çoğulluğunu içererek.

580 Bu kitabın yazarı, siyasetin yeri konusunda bu kavrama ulaşmasında Harvard Üniversitesi'nden Profesör C. J. Friedrich'le tartışmasından çok etkilenmiştir. Ancak yukarıdaki özgül formülasyondan o sorumlu değildir.

Bu, geride birim edimi bırakır. Temel özellikleri bağımsız analitik bir bilimin konusunu oluşturmaz. Bu özellikler, tersine, her eylem bilimin ortak yöntem bilimsel temelini oluşturur, zira bütün eylem bilimlerin ortak referans çerçevesini oluşturan, gerçekten bilim edimin karşılıklı ilişkilerindeki basit temel özelliklerdir. Birim edimin bağımsız bir eylem sistemini tanımlaması, bağımsız doğal bir mekân-zaman biliminin bulunmasından daha doğru değildir.

Aynı zamanda, az önce söz edilen üç sistematik bilimde eylemle ilgili sistematik teorileştirmenin bütünüyle ele alınmadığı iki nokta vardır. Birincisi, eylem unsurlarının ve süreçlerinin aktöre bir atıf içermesinden kaynaklanan sorunlardan hiç söz edilmemiştir. Bu, buraya kadar tartışılan, ortaya çıkan üç dizi özelliğe dâhil olmayan eylem sistemlerinin başka bir organik ürünüdür. Kişilik kavramını içeren eylem sistemlerinin kümesel örgütlenmesiyle bağlantılı olarak bundan zaten söz edilmiştir.

Düşünüş, somut kişiliğin bu üç toplumsal bilimin analitik sistemleri çerçevesinde kısmen açıklanabildiğini göstermektedir. Bu yöne kişiliğin toplumsal bileşeni denebilir. Ancak bu sosyal analizin uygulanması, eylemin referans çerçevesiyle bağlantılı sınırlarının içinde açıklanmayan bir tortu bırakacaktır. Somut amaçların ve birim edimlerin özgül çevresel içeriğinden soyutlanabildiği ölçüde bu tortunun kalıtıma atıfta bulunabildiği görülecektir. Bu durumda kişiliğin kalıtsal temeline göre, en azından kısmen anlaşılabilen eylem sistemlerinin ortaya çıkan bazı özellikleri vardır. Bu özelliklerle ilgili sistematik analitik bilimin önemli bir yeri vardır. Psikoloji, burada kullanılan genel şema çerçevesinden başka bir yolla tanımlamaz –tarihsel[581] değil, analitik bilim olarak. Öyleyse bu, eylem sistemlerinin kişiliğin kalıtsal temeline atıfta bulunmasından türetilen değişken özellikleriyle ilgili bir analitik bilim olurdu.

Bu, psikolojiyi kesinlikle bir eylem bilimi haline getirir ve kalıtımla ilgili ortak atfa karşın, psikolojiyle biyoloji arasına net bir çizgi çizer.[582] Psikolojinin kategorileri, kişiliğin alt şemasına özgül atıfla eylem sistemlerinin özelliklerine atıfta bulunur. Bu nedenle, bunlar mekânsal *değildir*. Organizmanın bütün halinde işlev tarzlarıdır. Ama toplumsal ilişkilerden, dolayısıyla sadece toplumsal düzeyde ortaya çıkan eylem sistemlerinin özelliklerinden soyutlanırlar.

---

581 Bizim anlayışımıza göre şimdiki tanımların ikisi, "davranış", "zihin" ya da "öznel süreçler" bilimleri gibi bunu çok kesin bir şekilde tarihsel bilim haline getirir.

582 Yk. Böl. II'ye eklenen not, s. 109-110.

İkincisi; iktisadi, siyasi ve toplum bilimsel düşüncelerden soyutlanan birim edimin genel özellikleri, doğrudan amaçların, normların ve bilginin somut içeriğine özgül atıfla incelenebilir. Birim edimin genel özellikleri, bağımsız bir analitik bilimin temelini oluşturmadığı ama daha çok bütün eylem bilimlerinin ortak temelini oluşturduğu için bu incelemeden, somut amaçlar sınıfına göre disiplinlerin çoğulluğu olan tek bir disiplin çıkmayacaktır.[583] Bu disiplinlere teknoloji denebilir. Bunlar, somut olarak hayli önemli olacaktır ama sistematik analitik eylem teorisine katkıları, göreli azdır.

Bu beş analitik disiplinin hepsinde hem tanımlayıcı, hem analitik düzeyde temel eylem şeması ortaktır. Bunlarla ilgili olguların hepsi referans çerçevesi olarak eylem şemasının terimlerine tercüme edilebilir. Ama aynı zamanda amaçlarının çoğu doğrultusunda, daha özgülleştirilmiş alt şemalarla çalışmak genelde elverişlidir. İktisat açısından bu, öncelikle arz talep şemasıdır. Siyasi disiplinde öncelikle güç ilişkilerinin özgül biçiminde toplumsal ilişki şeması, sonra da grup[584] şemasıdır. Toplum bilimde özellikle ilişkiler ve grup şemaları uygundur. Psikolojide kişilik şeması besbelli önemlidir.[585] Sonuçta teknolojiler, örneğin doğasını ancak temel araç eylem şeması çerçevesinde etkiler.

Tarihe öncelikle, insan eylemleriyle ilgili genel tarihsel bilim olarak bakılabilir.[586] Daha önce belirtildiği gibi bu, tam olmaktansa göreli bir tarih disiplini olma eğilimindedir. Dönemlere, somut toplumsal birimlere, halklara, uluslara vb. göre alt bölümlerinin yanında şu ya da bu analitik eylem bilimleriyle *tikel olarak* ilgili somut olgu sınıflarını inceleyen alt bölümlere de ayrılma eğilimindedir. Bu durumda iktisat tarihi, siyasi tarih, toplumsal (belki toplum bilimsel) tarih, biyografi ve çeşitli somut teknolojilerin tarihi vardır. Dinlerin tarihi belli nedenler doğrultusunda öncelikle toplum bilim açısından açıdan ilgili gruba dâhil edilebilir. Tarihin bu çeşitli dalları arasındaki ayrımın başlıca ölçütü, eylemin şu ya da bu tanımlayıcı alt şeması çerçevesinde olguları göz önüne almaktır. Bu durumda, biyografi bir kişiliğin tarihidir. Burada tarihin *ancak* ampirik bilimsel statü iddiasında bulunduğu kadarıyla ele alındığı belirtilmelidir; başka bir de-

---

583 Sanayi, askeri, bilimsel, erotik, ritüel, çileci, tasavvura dayalı, sanatsal vb. gibi.

584 Örneğin, siyasi çoğulculuk teorilerindeki gibi.

585 Bu durumda temel psikolojik kavram tutumlar kavramıdır. Ama somut tutumların özellikle psikolojinin ilgi alanı değil, bütün eylem bilimlerle ilgili olduğu çok açıktır.

586 Bir yandan, eski bir terimi canlandırarak doğa tarihi denenden, öbür yandan fikirlerin ve diğer kültür sistemleri tarihinden farklı olarak.

yişle, olgu ve nedensel ilişkiler konusunda ampirik açıdan doğrulanabilir yargılara varmaya çalıştığı ölçüde. Somut tarihsel eserlerin, örneğin, sanat eserlerinin başka bir yönü bu tartışmanın kapsamı dışındadır.

Net düşünmek için çeşitli analitik eylem bilimleri arasında mantıklı ayrımları savunmak gerekse de, bunların hepsi aynı büyük ve kapsayıcı teori sisteminin alt sistemlerini oluşturduğu için aralarındaki ilişkinin son derece yakın olduğu ve inceleyen bilim insanının bunları göz ardı edemediği yine de doğru ve önemlidir.[587] Her şeyden önce, diğerlerini çalışabilecek kadar bilmeyen bir insanın, bunlardan herhangi biriyle çalışarak yüksek düzeyde bir bilimsel çalışma yapması, anlaşılan imkânsızdır. Ortaya çıkışın daha yüksek düzeylerinde bu, özellikle doğrudur. Psikoloji, iktisat ve siyaset bilmeyen bir toplum bilimci, fizik ve kimya bilmeyen bir biyologun yapabildiğinden ampirik ya da teorik daha doyurucu bir çalışma yapacağını artık umamaz. Nedenler hemen hemen aynıdır. Toplum bilimcinin ilgilendiği süreçlerin "mekanizmaları" bu "daha alt" düzeylerde çok önemli unsurlar içerdiğini her zaman ortaya koyacaktır. Ampirist yöntem bilim bu olguyu ve eylem bilimlerinde analitik düşüncenin yakından ilgili temel düzeyini büyük ölçüde gölgelemiştir. Bunun karşısına, bu alanlarda sağduyunun hiç de ihmal edilebilir bir değer olmadığı olgusu koyulur. İyi bir sağduyu kötü teorik analizlerden sıklıkla daha iyi sonuçlar verir.[588]

Bu sınıflandırmada toplum bilime verilen yerin, onu iktisat teorisiyle aynı düzeyde özel bir analitik bilim haline getirdiği belirtilmelidir. Bu prosedür, meselenin yöntem bilimsel geleneğinin esas kısmına ters düşer. Eskiden egemen görüş, toplum bilimini yukarıdaki anlamda tamamıyla tarihsel bilim haline getiren ansiklopedik görüştü. Weber, toplum bilimi toplumsal eylem bilimi olarak tanımlayıp göreli bir tarih bilimi ya da iktisat ve siyaset dâhil, sentetik, analitik bir eylem bilimi haline getirecekti.

Bu sonucun varıldığı başlangıç noktası, Pareto'nun vardığı özel bir analitik bilim olan iktisat teorisi görüşüdür. Belirtildiği gibi, bu bir kez kabul edildi mi, ilk tahminden daha çok amaçla orada durup, eylem alanında böyle tek bir bilimden söz etmek çelişkilidir. Bu, özellikle doğrudur; zira aynı geniş sistemin parçası olan eylemin diğer yapısal unsurları, iktisat diye tanımlanmış ve yöntem bilimde eylem sistemlerinin ortaya çıkan

---

587 Bu karşılıklı ilişkiler fiziksel kimyaya ve biyokimyaya, örneğin toplumsal psikolojiye, sosyal iktisada vb. benzeyen sınırdaki alanları doğallıkla meydana getirecektir.

588 Bu, bunun sonuçlarının *iyi* teorik analizin sonuçlarından daha iyi olduğunu kanıtlamaz.

özellikleri olarak aynı mantıklı statüyü işgal etmiştir. Bu durumda, anlaşılan mantıklı rota, analizi, özel analitik eylem bilimlerinin bütün sisteminin ana hatlarını belirtme noktasına kadar götürmektir. Tek alternatif, önceki analizin sonucunda savunulmaz duruma gelen sınıflandırmanın ampirik temeline geri dönmek olacaktı.

Ancak buradaki prosedürün öncesi hiç yok değildir. Simmel'ink[589] toplum bilime bu anlamda özel bir bilim olarak temel sağlamak için belki ilk ciddi çabaydı. Simmel'in formülü burada incelenemeyecek nedenlerle kabul edilemez. Ama sağlıklı içgörü üzerine kuruluydu, az önce belirtilen görüşe göre buna sağlıklı unsurların daha kabul edilebilen terimlerle yeniden ifadesi diye bakılabilir. Simmel için asıl güçlük, diğer toplumsal bilimlerden edindiği görüşün, toplum bilim kavramını diğer analitik toplumsal bilimlerin aynı yöntem bilimsel düzeyiyle ilişkilendirmesini imkânsız kılmasıydı. Simmel için toplum bilim, toplumsal alanda tek soyut analitik bilimdi.[590]

Dahası, Durkheim'ın düşüncesi öyle bir noktaya doğru ilerliyordu ki eylem anlayışı iradeci doğrultuda gelişmeye devam etseydi, o da benzer sonuca varabilirdi. Mesleğinin sonuna gelmeden çok önce "*sui generis* gerçeklik" olarak toplum kavramı, artık somut bir varlık değil, sadece somut gerçekliğin soyut bir unsuru ya da bir grup unsuru diye düşünülebiliyordu. Durkheim'ın toplum anlayışı da yukarıdaki ortaya çıkma görüşüyle örtüşüyordu. Sonuçta, onun düşüncesindeki özgül içeriği, bunu ortak değer bütünleşmesinin ortaya çıkan özelliğiyle özdeşleştirmesini çok meşru duruma getirdi. Burada edinilen görüş Durkheim'ın tözel sonuçlarını eylemin yapısının sistematik sonuçlarına oturtan mantıklı bir sonuçtur.[591]

Böyle bir görüşün, genellenen eylem teorisinin nispeten tam gelişmesini neden beklemesi gerektiği kolayca anlaşabilir. Bu toplum bilim kavramı pozitivist temelde gelişmezdi. Zira bütün ampirik bilimler, radikal pozitivist kutupta yukarıdaki anlamda doğa bilimleri haline gelir. Kısacası eylem sistemleri, yararcı temelde ortak değer bütünleşmesi özelliğinin henüz ortaya çıkmadığı ya da somut uygulamada çıkarların doğal kimliği

589 SIMMEL, Soziologie, Böl. I.

590 Bu görüşü Pareto'nun şemasında iktisada verilen benzer statüyle karşılaştırmak ilginçtir.

591 Profesör Znaniecki *Method of Sociology*'sinde birkaç açıdan benzeyen başka bir görüş ortaya atmıştır.

gibi genellikle örtük varsayımlar biçimini alarak olsa olsa tortu kategorisine girdiği düzeylerde ancak göz önüne alınabilir. Psikoloji, iktisat ve Hobbes'un tipinde siyaset teorileri dışında her hangi bir tipe yer verilecekse bu, "sentetik" bilim olmalıydı.[592]

Öte yandan idealist temelde değer bütünleşmesi *olguları* açıkça görülebilirdi ama özünde eğilim, yukarıdaki anlamda bunları kültür sistemlerinde soğurmak, böylece bu tür türümcü teoriyle sonuçlandırmaktır. Freyer, yukarıda aktarılan kitabında bu eğilimi büyük dirayetle analiz etmiştir. Bu durumda toplumsal düşüncenin, pozitivist ve idealist sistemler arasında bölünmüşlüğü sürdüğü sürece, az önce tanımlandığı anlamda analitik toplumsal teoriye yer yoktu. Bu teoriye yer verme ihtimali, burada izi sürülen çakışma sürecinin neden olduğu toplumsal düşüncede büyük bir değişikliğin belki en ciddi semptomudur.

Son bir söz... Son zamanlarda, toplumsal bilim araştırmacılarının, özellikle de kendilerine toplum bilimci diyenlerin düşüncesinde yoğun bir kötümserlik akımı vardır. Sosyal bilimciler kadar çok sayıda toplum bilim teorisi teori sistemi bulunduğu, ortak bir temelin bulunmadığı, hepsinin keyfi ve öznel olduğu bize söyleniyor. Bu kitabın yazarı için, bu duygu akımının aynı derecede talihsiz iki içerimi vardır. Bu, bir yandan sosyal alanda teorinin yararına olmayan sağlıklı çalışmanın ancak ayrıntılı bir kurgusal olduğu görüşünü destekliyor. Öte yandan, bununla tatmin olmayan diğerleri için, bilimsel standartlara tamamıyla boş veren tehlikeli bir irrasyonalizmi destekliyor. Bize toplum bilim sanattır, toplum bilimin değeri sezginin ve ilhamın standartlarıyla ölçülmesindedir, toplum bilim katı mantık ve ampirik doğrulama kurallarına tabi değildir, denir.

Bu çalışmanın bu tehlikeli iki eğilimle savaşmaya katkıda bulunabileceği umulmalıdır. Bunu başlıca iki açıdan yaptığı ileri sürülebilir. Birincisi, kapladığı alanda farkların ilk bakışta göründüğü kadar büyük olmadığını göstermiştir. Bulmak için yeterince derin kazma zahmetine gireceksek, teorinin tözel ortak bir temeli vardır. Aslında çalışmaları incelenen insanlar ne kadar önemliyse o kadar seçkin olduklarının anlaşılacağı kanısı göze alınabilir. Buradaki dört kişiden bu anlaşmaya varılmamasının örnekleri diye söz etmek çok mümkündür. Burada sunulan kanıtlardan bunun yüzeysel bir yargı olduğu sonucunu çıkarmak meşrudur. Onların anlaşması, daha yüzeysel düzeylerde meydana gelen farklara ağır basar. Bu, insanların

---

592 Spencer'ın sistemi o kadar kesin faydacıydı ki toplum bilimine neden ansiklopedik bilim diye baktığını açıklamaya yarar.

zihinlerinde oluşan keyfi öznel yargıların örgütlenmemiş yığınının görünümü değildir. Bilimsel düşünce hareketinin büyük alt akıntısının bir parçasıdır. Burada göz önüne alınan birkaç kişinin çalışmasının çok ötesine uzanan büyük niceliklerin hareketidir.

İkincisi, burada formül haline getirilen bilimsel gelişimin doğası yorumu, sadece bu tikel örneğe uygulandığında bile kabul edilirse bir sonuç daha çıkar. İzi sürülen sadece büyük niceliklerin düşünce hareketi değildir, bilimsel ilerlemedir, aslında dikkate değer bir ilerlemedir. Başlıca yönlerinden biri, insan eyleminin olgularının geniş yelpazesinin daha net, daha sağlıklı anlaşılmasıdır. Burada gözden geçirilen bütün teorik çalışma bu başarıya yönelir ve başarı onu haklı bir zemine oturtur. Bu çalışmanın temelini ve konusunu oluşturan sistematik teorik düşünce olmadan bu yapılamaz.

Bu nedenle toplumsal bilimler, özellikle de toplum bilim konusunda yaygın kötümser yargıyla uyuşmak imkânsızdır. Dikkat sıradan bir başarının değil, bu örnekte tamamıyla haklı bir zemine oturtulduğu gibi, en iyi olanın üzerinde yoğunlaşırsa bilimimizden utanmamıza kesinlikle gerek yoktur. Hem ampirik hem de teorik düzeylerde dikkate değer ilerleme, bir kuşaklık kısa bir sürede kaydedilmiştir. Üzerine bina yapılacak sağlıklı temellerimiz vardır.

Kaynakça[1]

XIII. BÖLÜM. İDEALİST GELENEK

Cohen, Morris R.: *Reason and Nature*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1931.

DILTHEY WILHELM: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1883.

FREYER HANS: *Soziolozie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, B. G. Teubner, Leipzig, 1930.

VON GIERKE OTTO: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 C., Weidmann, Berlin, 1868-1913.

GRÜNWALD ERNST: *Das Problem der Soziologie der Wissens*, W. Braumüller, Viyana ve Leipzig, 1934.

VON JHERING RUDOLF: *Der Geist des Römischen Rechts*, 2 C., 2. bas., Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1866-1869.

MEINECKE FRIEDRICH: *Die Entstehung des Historismus*, 2 C., R. Olden- bourg, Münih, 1936.

PARSONS TALCOTT: "'Capitalism' in Recent German Literature: I, Werner Sombart," *Journal of Political Economy*, C. 36, s. 641-661, 1928.

ROTHACKER ERICH: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1920.

SOMBART WERNER: *Der Bourgeois; Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker und Humblot, Münih, 1913.

--- "Capitalism," *Encyclopedia of the Social Sciences*, C. Ill, The Macmillan Co., New York, 1930.

--- *Die drei Nationalökonomien*, Duncker und Humblot, Münih ve Leipzig, 1930.

--- *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1911.

--- Der moderne Kapitalismus, 3 C., 2. bas., Duncker und Humblot, Leipzig, 1916.

--- *Der proletarische Sozialismus*, 2 C., G. Fischer, Jena, 1924.

--- *The Quintessence of Capitalism*, çev. ve ed. M. Epstein, E. P. Dutton & Company, Inc., New York, 1915.

TROELTSCH ERNST: *Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften*'in 3. cildi, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922.
WHITEHEAD ALFRED N.: *Science and the Modern World*, The Macmillan Company, New York, 1925.
WINDELBAND, WILHELM: *Präludien*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1884.

XIV - XVII. BÖLÜMLER. MAX WEBER

A. Eserler

Weber'in eserlerinin tam kaynakçası Marianne Weber'in *Max Weber, Ein Lebensbild*'inde bulunmaktadır (aşağıdaki atfa bakın).

WEBER MAX: *General Economic History*, çev. F. H. Knight, George Allen & Unwin, Ltd., Londra, 1927.
--- *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 C, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1920-1921.
--- *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1924.
--- *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1924.
--- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1922.
--- *Gesammelte Politische Schriften*, Drei Masken Verlag, Münih, 1921.
--- *Grundriss der Sozialökonomik*. III. Abteilung: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 C., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1925.
--- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons, George Allen & Unwin, Ltd., Londra, 1930.
--- *Wirtschaftsgeschichte*, ed. S. Hellman ve M. Palyi, Duncker und Humblot, Münih, 1923,
WEBER MARIANNE: *Max Weber, Ein Lebensbild*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1926.

B. İkincil Kaynaklar

1. Din ve Kapitalizm

BARKER ERNEST: *Church, State and Study*, Methuen & Company, Ltd., Londra, 1930.
BRENTANO LUJO: *Die Anfänge des moderne Kapitalismus*, K. Bayrische Akademie der Wissenschaften, Münih, 1916.
--- *Der wirthschaftende Mensch in der Geschichte*, F. Meiner, Leipzig, 1923.
BRODRICK, JAMES: *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Oxford University Press, Londra, 1934.

FANFANI AMINTORE: *Cattolicisimo e Protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Societa editrice "Vita e pensiero," Milano, 1934.

--- *Protestantism, Catholicism and Capitalism.* Sheed & Ward, Londra ve New York, 1935.

FRIEDRICH CARL J. ve TAYLOR COLE: *Responsible Bureaucracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1932.

FULLERTON KEMPER: "Calvinism and Capitalism," *Harvard Theological Review*, C. 21, s. 163-195, 1928.

HALBWACHS M.: "Les origines puritaines du capitalisme moderne," *Revue d'histoire et philosophie réligieuses*, C. 5, s. 132-134, 1925.

HALL THOMAS C.: *The Religious Background of American Culture*, Little, Brown & Company, Boston, 1930.

HAUSER HENRI: *Les débuis du capitalisme*, F. Alcan, Paris, 1927.

HONIGSHEIM PAUL: "Zur Religionssoziologie des englischen Protestantismus," *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, C. 11, s. 401-411, 1932, 1933.

KNIGHT FRANK H.: "Historical and Theoretical Issues in the Problem of Modern Capitalism," *Journal of Economic and Business History*, C. 1, s. 119-136, 1928.

KRAUS JOHANN B.: *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*, Duncker and Humblot, Münih ve Leipzig, 1930.

MAURER H. M.: "Studies in the Sociology of Religion. I. The Sociology of Protestantism," s. 257-286, II. "Religion and American Sectionalism. The Pennsylvania German," s. 408-438, *American Journal of Sociology*, C. 30, 1924.

MERTON R. K.: *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, *Osiris History of Science Monographs*'ta yayınlanacak, C. IV, ed. George Sarton, Cambridge.

OFFENBACHER MARTIN: *Konfession und soziale Schichtung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1901.

PARSONS TALCOTT: " 'Capitalism' in Recent German Literature. II. Max Weber," *Journal of Political Economy*, C. 37, s. 31-51, 1929.

--- "H. M. Robertson on Max Weber and His School," *Journal of Political Economy*, C. 43, s. 688-696, 1935.

PIRENNE HENRI: *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, Hayez, Brussels, 1914.

RACHFAHL FELIX: "Kalvinismus und Kapitalismus," *Internationale Wochenschrift*, Bd. III, s. 1217-1238, 1249-1267, 1287-1299, 1319- 1334, 1347-1366, 1909.

ROBERTSON HECTOR M.: *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and His School*, University Press (John Wilson & Son, Inc.), Cambridge, İngiltere, 1933.

VON SCHULZE-GAEVERNITZ G.: "Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der anglo-amerikanischen Weltsuprematie, III. Die Wirtschaftsethik des Kapitalismus," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, s. 61.

SEÉ H. : "Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme modérne?", *Revue historique*, C. 154, s. 57-68, 1927.

--- *Les origines du capitalisme moderne*, A. Colin, Paris, 1926.

SOMBART W. : *The Jews and Modem Capitalism*, çev. M. Epstein, T. F. Unwin, Londra, 1913.

TAWNEY RICHARD H. : *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1926, 2. bas., 1929.

TROELTSCH ERNST: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Enstehung der moderne Welt*, R. Oldenburg, Münih, 1911.

--- *The Social Teaching of the Christian Churches*, çev. Olive Wyon, 2 C., The Macmillan Company, New York, 1931.

WOOD H. G.: "The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Wealth and Property," *Property; Its Duties and Rights, Historically, Philosophically and Religiously Regarded*, Oxford Piskoposu'nun (Charles Gore) giriş yazısıyla, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1913.

2. Yöntembilimsel ve Genel

ABEL THEODORE F.: "Systematic Sociology in Germany," *Studies in History, Economics and Public Law*, ed. the Faculty of Political Science of Columbia University, No. 310, Columbia University Press, New York, 1929.

BENNION, L. L.: *Max Weber's Methodology*, Tez, Kabul eden: Strasbourg Üniversitesi , Les presses modernes, Paris, 1933.

BIENFAIT, W.: *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, Ebering, Berlin, 1930.

ENGEL-REIMERS CHARLOTTE: "Der Methodenstreit in der Soziologie," *Schmollers Jahrbuch*, C. 56, s. 87-103, Şubat 1932.

FECHNER ERICH: "Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei Werner Sombart und Max Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft," *Weltwirtschaftliches Archiv*, C. 30, s. 194-211, 1929.

--- "Der Begriff des kapitalistischen Geistes und das Schelersche Gesetz vom Zusammenhang der historischen Wirkfaktoren (Vergleich und Ausgleich zwischen Sombart und Max Weber)," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 63, s. 93-120, 1930.

FREYER HANS: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig, 1930.

GINSBERG, MORRIS: "Recent Tendencies in Sociology," *Economica*, Şubat 1933.

GRAB HERMANN J.: Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers, *Sozialwissenschaftliche Abhandlungen*, C. III, Karlsruhe, 1927.

HALBWACHS MAURİCE: "Max Weber, un homme, une oeuvre," *Annales d'histoire économique et sociale*, C. 1, s. 81-88, Ocak 1929.

HINTZE OTTO: "Max Webers Soziologie," *Schmollers Jahrbuch*, C. 50, s. 83-95, 1926.

HONIGSHEIM PAUL: "Max Weber als Soziologie," *Kolner Vierteljahrshefte für Soziologie*, C. 1-2, s. 32-41, 1921.

--- "Der Max Weber-Kreis in Heidelberg," *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, C. 5-6, s. 270 vdd., 1925-1926.

JASPERS KARL: *Max Weber.* Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft veranstalteten Trauerfeier, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1921.

--- *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, G. Stalling, Oldenburg, 1932.

KELSEN HANS: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1928.

KLÜVER H.: "Max Weber's Ideal Type in Psychology," *Journal of Philosophy*, C. 23, s. 29-35, 1926.

LANDSHUT S.: *Kritik der Soziologie, Duncker und Humblot*, Münih, 1929.

--- "Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung," *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung.*, C. VII, s. 507-516, 1931.

LENNERT RUDOLF: *Die Religionstheorie Max Webers*, Kohlhammer, Stuttgart, 1935.

LIEBERT ARTHUR: "Max Weber," *Preussische Jahrbücher*, C. 210, s. 304-320, 1927.

LÖWİTH KARL: "Max Weber und Karl Marx," *Archiv für Sozialioissenschaft und Sozialpolitik*, C. 67, s. 53-99, 175-214, 1932.

MEINECKE, FRIEDRICH: *Staat und Persönlichkeit*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1933.

MEITZEL, E. P. C.: "Max Weber," *Handwörterbuch der Staatsunssenschaften*, 4. bas., C. VIII, s. 926, Lieferungen 102-112.

VON MISES L.: "Soziologie und Geschichte," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 61, s. 465-512, 1929 (on Weber, s. 470-497).

OPPENHEIMER HANS: *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1925.

PALYI MELCHİOR (ed.): *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 C., Münih: Duncker und Humblot, 1923.

PARSONS TALCOTT: von Schelting'in "Max Webers Wissenschaftslehre" yazısının değerlendirmesi, *American Sociological Review*, C. 1, s. 675-681, 1936.

RICKERT HEINRICH: "Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft," *Logos*, C. 15, s. 222-237, 1926.

SALOMON ALBERT: "Max Weber's Methodology," *Social Research*, C. 1, s. 147-168, 1934.

--- " Max Weber's Political Ideas," *Social Research*, C. 2, s. 368-384, 1935.

--- "Max Weber's Sociology," *Social Research*, C. 2, s. 60-73, 1935.

SCHELER MAX: *Schriften zur Sodologie und Weltanschauungslehre*, P. Reinhold, Leipzig, 1923.

VON SCHELTING ALEXANDER: "Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 49, s. 623 ff., 1922.

--- *Max Webers Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1934.
SCHUHMACHER H.: "Max Weber, Nationalökonom," *Jahrbuch der deutschen biographie*, Deutschen Verlags-Aust., s. 593-615, Stuttgart.
SCHÜTZ ALFRED: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Julius Springer, Viyana, 1932.
SOROKIN, PITIRIM A. : *Contemporary Sociological Theories*, Harper & Brothers, New York, 1928.
SPANN OTTMAR: *Tote und lebendige Wissenschaft*, 2. bas., Gustav Fischer, Jena, 1925.
STOLTENBERG H. L. : " 'Tote und lebendige Wissenschaft' (on Ottmar Spann and Max Weber)," *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, C. 85, s. 133-141, 1928.
TROELTSCH ERNST: *Der Historismus und seine Probleme, Gesamt melte Schriften*'in 3. cildi, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1922.
--- "Max Weber," *Deutscher Geist und Westeuropa*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1925.
WACH JOACHIM: "Max Weber als Religionssoziologe" (*Einführung in die Religionssoziologie*'sine ek), J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1931.
WALTHER ANDREAS: "Max Weber als Soziologe," *Jahrbuch für Soziologie*, C. II, s. 1-65, 1926.
WILBRANDT R. : "Max Weber als Erkenntniskritiker der Sozialwissenschaften," *Zeitschr. für die Gesamte Staatswissenschaft*, C. 79, s. 583- 674, 1925.
WOLF ERICH: "Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik," *Logos*, C. 19, s. 359-375, 1930.

C. Konuyla İlgili Diğer Eserler

BLUNT E. A. H.: *The Caste System of Northern India*, Oxford University Press, Londra, 1931.
DEVEREUX E. C., Jr.: "Gemeinschaft and Gesellschaft in Tokugawa Japan," basılmamış tez, Harvard University, 1934.
ELLIOTT, WILLIAM Y.: *The Pragmatic Revolt in Politics; Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State*, The Macmillan Company, New York, 1928.
GRANET M.: *La pensée chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris, 1934.
GRÜNWALD ERNST: *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wilhelm Braumüller, Vienna and Leipzig, 1934.
KNIGHT FRANK H.: "Freedom as Fact and Criterion," *International Journal of Ethics*, C. 39, s. 129-147, 1928-1929.
KOFFKA KURT: *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1935.
MANNHEIM KARL: *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929; çev. Louis Wirth ve Edward Shils, Harcourt, Brace & Company, New York, 1936.
PARSONS TALCOTT: "Some Reflections on 'The Nature and Significance of Economics,' " *Quarterly Journal of Economics*, C. 48, s. 511-545,1933- 1934.

RICKERT HEINRICH: *Uber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. bas., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929.
ROBBINS LIONEL: *The Great Depression*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1934.
ROETHLISBERGER F J ve W. J. DICKSON: *Management and the orker; Technical vs. Social Organization in an Industrial Plant*, Harvard School of Business Administration, Studies in Industrial Research, Boston, 1934.
SOROKIN PITIRIM A.: "Forms and Problems of Culture Integration," *Rural Sociology*, C. 1, s. 121-141, 344-374, 1936; *Social and Cultural Dynamics*'in I. Böl. olarak yeniden basıldı, 3 C., American Book Company, New York, 1937.
TÖNNIES FERDİNAND: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig, 1887.
VEBLEN THORSTEİN: *The Instinct of Workmanship*, The Macmillan Company, New York, 1914.
WHITEHEAD T. N.: *Leadership in a Free Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1936.

XVIII – XIX. BÖLÜMLER. SONUÇ

FREYER HANS: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, B. G. Teubner, Leipzig, 1930.
FRIEDRICH C. J.: *Constitutional Government and Politics*, Harper & Brothers, New York, 1936.
HUSSERL EDMUND: *Logische Untersuchungen*, 2 C, M. Niemeyer, Halle, 1900-1901.
JENNINGS HERBERT SPENCER: *The Biological Basis of Human Nature*, W. W. Norton & Company, New York, 1930.
SIMMEL, GEORG: *Soziologie, Duncker und Humblot*, Leipzig, 1908.
WHITEHEAD A. N.: *Science and the Modern World*, The Macmillan Company, New York, 1925.
ZNANIECKI FLORIAN. *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, Inc., New York, 1934

A
Acı çekme, 637
(Ayrıca bkz. Kötülük sorunu; Anlam sorunu; Kurtuluş)
Âdet, 553, 554, 752, 811
(Ayrıca bkz. Alışkanlık; Alıştırma; Gelenekçilik; Görenek)
Ahlak otoritesi, 723, 729
Ahlaki yükümlülük, 709, 713, 722, 748, 767, 768, 769
Aile örgütlenmesi, 615
Aileye Saygı, 616, 620, 622, 749
Akıl, 554, 760, 765
Aktör, 554, 561 611, 703, 704, 707, 714, 767, 769, 787, 788, 789
(Ayrıca bkz. Eylemin rasyonelliği; Bilim)
Alışkanlık, 666, 690, 692, 693, 694, 695, 721
(Ayrıca bkz. Gelenekçilik)
Alltag, 722, 723
(Ayrıca bkz. Karizma; Dindışı; rutin; Kutsallık)
Ampirik olmayan gerçeklik, 731
(Ayrıca bkz. Karizma; Anlam sorunu; Dini C1/Dinsel C2 fikirler; Kutsallık)
Ampirizm, 526, 531, 532, 555, 556, 559, 576, 579, 580, 651, 653, 659, 660, 665, 667, 701, 784, 785
(Ayrıca bkz. Soyutlama; Teorik sistemlerin kapanması; Historismus; Yanlış yere oturtulan somutluk safsatası; Maddeleştirme)
Analitik bilimler, 666, 667, 796, 811, 812, 817
(Ayrıca bkz. Teorinin sınıflandırılması; referans çerçevesi; Tarihsel bilimler; Bilim)
Anlam sorunu, 733
(Ayrıca bkz. Godwin William; Çıkarların özdeşliği; Locke John; Yararcı (1. C: Faydacı)
Sistem sembollerin anlamı, 620, 621, 684, 693, 717, 718, 719, 735, 755, 758
(Ayrıca bkz. Sembolizm)
Anlaşma, 606, 717, 721, 734, 749
anomie, 743, 768, 771
anti-entelektüel, 759, 779
Aristoteles, 802
arz talep, 809, 820
arzu, 525, 594, 760, 810
atfi, 767
Avrupa düşüncesinde, 523
ayırma ilkesi, 795

B
Baskı, 539, 574, 599, 716, 718, 719, 736, 740, 749, 767, 817
(Ayrıca bkz. Kuvvet; Düzen sorunu; Bask cı iktidar; Yaptırımlar)
Baskıcı iktidar, 717, 766, 774, 775, 817
(Ayrıca bkz. Sosyal denetim; Çıkarların özdeşliği; Bütünleşme; Düzen sorunu)
Begreifen, 654
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; Nesnel bakış açısı; Öznel bak ş açısı; Verstehen)
Bireycilik, 530, 535, 546, 602, 625, 694, 766
(Ayrıca bkz. Atomizm 1C/Atomculuk 2C; Sosyal etken)
Birim analizi, 697, 794, 798, 801, 802, 803, 811, 813, 818
(Ayrıca bkz. Atomizm 1C/Atomculuk 2C; Ortaya çıkan öğeler)

Birim edim, 697, 786, 787, 789, 792, 793, 794, 795, 797, 799, 800, 801, 802, 803, 816, 818, 819, 820
Biyografi, 820
(Ayrıca bkz. Bilimlerin sınıflandırılması; Referans çerçevesi; kişilik)
Biyoloji, 535, 666, 815, 819
(Ayrıca bkz. Uyum sağlama; Bilimlerin sınıflandırılması; Darwinizm C1/Darwincilik C2; Kalıtım ve çevre; Survival 1. C)
Brahmanlar, 627, 631, 642
(Ayrıca bkz. Çilecilik; Kast; Dinsel (1. C – dini)fikirler; Hindistan; Karma ve ruh göçü; mistisizm)
Budizm, 578
(Ayrıca bkz. Tipoloji; Weber'de din)
Bürokrasi, 582, 583, 585, 594, 617, 618, 671, 690, 692, 693
(Ayrıca bkz. Dünyevi çilecilik; Kapitalizm; Sosyal denetim; Disiplin; Değerunsurları)
Bütünleşme, 525, 665
Büyü, 529, 621, 624, 631, 635, 636, 643, 644, 732, 738, 777
(Ayrıca bkz. Çaba; Ritüel; Sembolizm)

C
Cehalet, 760
(Ayrıca bkz. Hata; Kalıtım ve çevre)
Ceza, 525, 601, 629
(Ayrıca bkz. Sosyal denetim; Suç; Yaptırımlar)
Cinsel ilişkiler, 751

Ç
Çaba, 525, 529, 534, 578, 611, 620, 753, 757, 769, 776, 811
Çağrı kavramı, 594
(Ayrıca bkz. Eylemler; Dünyevi çilecilik; Bürokrasi; Calvincilik; Kapitalizm; Çıkarlar; Ahlak unsurları; Robertson H. M.)
Çalışmanın sonuçları, 805
Çıkarların doğal özdeşliği, 761, 775
(Ayrıca bkz. Düzen sorunu)
Çilecilik, 597, 605, 608, 609, 610, 633, 639, 640, 641, 644, 762
(Ayrıca bkz. Kazandırıcılık; Kapitalizmin ruhu; Disiplin; Kötülük sorunu; Ahlak unsurları; Peygamberlik; Kurtuluş; Gelenekçilik)
Çin, 583, 588, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 623, 624, 625, 627, 628, 630, 639, 642, 643, 644, 646, 671, 693, 732

D
Davranışçılık, 757
Dayanışma, 616, 667, 729, 747
(Ayrıca bkz. Ortak değerler; Sosyal denetim; Kurumlar)
Değer tutumları, 586, 587, 726, 727, 730, 738, 739, 752, 753, 762, 765, 768, 770, 771, 772, 774, 775
(Ayrıca bkz. Ahlak unsurları; Normatif yönelim)
Değer unsurları, 610, 611, 670, 676, 730, 731, 739, 766, 770, 772, 779
(Ayrıca bkz. Ahlak unsurları; Normatif yönelim)
Değer yargıları, 662, 663, 700
(Ayrıca bkz. Ortak değerler; Sosyolojik teorem)
Değerlerle ilişki, 661, 707
(bkz. Wertbeziehung)
Değişim, 537, 560, 596, 677, 680, 723, 730, 742, 775, 778, 781, 792, 796, 800, 801, 803, 804
(Ayrıca bkz. Karşılaştırmalı yöntemler; Deney)
Değişmezler, 784
(Ayrıca bkz. Ahlaki otorite; Choses; Sosyal denetim; Dışsallık; Ahlaki yükümlülük; Yaptırımlar; Bilim ve eylemin rasyonelliği)
Deney, 678, 679, 687, 784, 796
(Ayrıca bkz. Karşılaştırma yöntemi; Kanıtın mantığı)
Dharma, 629, 630
Dışsallık, 629
(Ayrıca bkz. Choses; Baskı; Sosyal olgular)
Din, 577, 578, 581, 591, 593, 594, 595, 597, 603, 606, 607, 610, 613, 614, 615, 618, 621, 623, 624, 625, 627, 628, 629, 630, 632, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 644, 645, 646, 679, 693, 695, 701, 707, 709, 719, 722, 725, 726, 730, 732, 733, 735, 751, 769, 770, 777
(Ayrıca bkz. Karizma; Dini c1/Dinsel C2 fikirler; Anlam sorunu; Ampirik olmayan gerçeklik; Ritüel; Kutsallık)

Dindışı, 615, 635, 636, 641, 645, 646, 723
(Ayrıca bkz. Alltag; Avantaj hesabı; Karizma; Çıkarlar; Rutin; Kutsallık)
Disiplin, 529, 570, 582, 583, 590, 593, 601, 605, 619, 663, 810, 815, 820
(Ayrıca bkz. Bürokrasi; Baskı; Sosyal denetim; Kurumlar; Ceza)
Diyalektik, 535, 546, 558, 559, 567, 570, 744
(Ay ıca bkz. Sosyal değişim; Hegel G. W. F.;Marx Karl; Tarihsel materyalizm)
Dogma, 629
(Ayrıca bkz. 2CDinsel/1C dinifikirler; Fikirlerin rolü)
Doğaüstü, 635, 636, 638, 726, 728, 733, 770, 771
(Ayrıca bkz. Karizma; Anlam sorunu; Ampirik olmayan gerçeklik)
Doğrulama, 757, 823
Duyu verileri, 658
Düzen sorunu, 524, 525, 526, 818

E
Emek sömürüsü, 570
(Ayrıca bkz. Sınıf çatışması; Baskıcı iktidar)
Entropi, 793, 804
Eşzamanlı denklemler, 783
Etik, 557, 572, 575, 588, 589, 590, 591, 593, 594, 598, 602, 605, 610, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 632, 638, 639, 640, 642, 644, 645, 658, 696, 706, 710, 743, 748, 762
(Ayrıca bkz. Fikirlerin rolü; Meşruluk; Değerunsurları)
Etkenler, 542, 560, 568, 588, 604, 693, 760
(Ayrıca bkz. Unsurlar, analitik; İdeal tip; Birimler)
Evlilik, 747, 748, 749, 751, 752
Evrim, 559, 568, 572
Eylem sistemlerinin yapısı, 692, 711, 742, 789
Eylemin koşulları, 707, 760
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; Öznel olmayan kategoriler)
Eylemin normatif yönelimi, 525, 680, 787
(Ayrıca bkz. Rasyonellik; Öznel bakış açısı; Değer unsurları; İradeci eylem teorisi
Eylemin rasyonelliği, 639, 641, 675, 676, 694, 742, 746, 757, 780
Eylemin asyonelliği, 655, 657, 691, 692, 710, 758, 762, 773, 794, 796
Eylemler, 562, 636, 726, 733, 734, 750, 762, 770, 774, 793, 794
(Ayrıca bkz. İktisat teorisi statüsü; Freeenterprise (1. ciltte hür teşebbüs, 2. ciltte serbest girişim)
Ezeli ve ebedi nesneler, 814
(Ayrıca bkz. Kültür bilimleri; İdealizm; Fikirlerin rolü; Zaman)

F
Faaliyetler, 525, 574, 588, 592, 593, 602, 607, 762, 765, 770
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin stütüsü; Freeenterprise: Hür teşebbüs 1.C/Serbest girişim 2. C) Değerunsurları
Feodalleşme, 617
Fırsat maliyeti, 716
Fourier, 569

G
Geist, 554, 557, 558, 559, 560, 566, 569, 573, 574, 575, 576, 587, 591, 625, 645, 719, 730, 738
Gelenek, 532, 535, 553, 565, 566, 607, 618, 630, 638, 639, 709, 721, 722, 733, 734
Gelenekçilik, 589, 591, 594, 637, 643, 675, 682, 683, 684, 708, 709, 710, 723, 725, 734, 751, 805
(Ayrıca bkz. Otorite; Karizma; Meşruiyet; Peygamberlik; Ritüel; Sembolizm)
Geleneksel eylem, 709, 710, 733, 736
Gemeinde, 639
Gemeinschaft, 625, 739, 740, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 775, 798
Genel kategoriler, 680, 780, 785
Genelleme, 536, 537, 554, 651, 654, 673, 687, 697, 751, 793, 804
Genetik, 608, 610, 795, 796
Genetik yöntem, 796
Gerçekçilik, 786, 805, 808
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Kurgusal C1 /Kurmaca C2 kategoriler; Maddeleştirme)
Gesellschaft, 582, 625, 649, 729, 745, 746, 747. 748, 749, 753, 798

Gesinnungsethik, 706
Goldschmidt, 579
Görelilik, 559, 564, 571, 572, 580, 662, 664, 665, 667, 668, 670, 700, 771, 808
(Ayrıca bkz. Epistemoloji; Historismus; Sosyal tip; Wissenssoziologie)
Görenek, 712, 713, 714, 736, 744, 790
(Ayrıca bkz. Zevk meseleleri)
Görev, 543, 589, 617, 640, 714, 724, 725, 783

H
Hayır işleri, 593, 597, 599, 600, 607
Hazcılık, 608, 759, 760
(Ayrıca bkz. İktisat teorisi; Faydacılık 1C/Yararcılık 2.C)
Hindistan, 588, 615, 625, 626, 627, 628, 629, 633, 639, 642, 643, 644, 671, 672, 678, 685, 693, 732
Hinduizm, 578, 613, 625, 629, 631, 641, 643
(Ayrıca bkz. Brahmanlar; Karma ve ruh göçü)
Historismus, 553, 659, 691
(Ayrıca bkz. İdealist gelenek; Görelilik)
Hukuk, 558, 579, 704, 722, 815

I
Interessenlage, 715
Irk, 568, 631, 812

İ
İçsel, 534, 562, 564, 566, 571, 598, 599, 600, 601, 668, 685, 688, 699, 700, 706, 715, 728, 729, 734, 735, 741, 746, 750, 752, 758, 760, 764, 765, 766, 768, 769, 770, 771, 774, 775, 779, 780, 799, 804, 805
(Ayrıca bkz. Semboller)
İdeal tip, 553, 573, 585, 625, 647, 662, 669, 671, 672, 673, 674, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 695, 703, 706, 710, 713, 714, 715, 717, 730, 740, 741, 742, 752, 773, 785, 793, 805
(Ayrıca bkz. Birim analizi; Sistemlerin birimleri)
İdealist teoriler, 753
(Ayrıca bkz. İdealizm)
İdealizm, 51532, 557, 558
İdealler, 622, 640
(Ayrıca bkz. İdeoloji; Dinsel çıkarlar; Eylemin normatif yönelimi; Değer unsurları
İkame ilkesi, 761
(Ayrıca bkz. Fırsat maliyeti)
İkincil literatür, 547
İktisadi mübadele, 750
İlerleme, 532, 543, 620, 691, 766, 812, 824
(Ayrıca bkz. Sosyal evrim)
İman, 554, 598, 628, 643, 707, 731
(Ayrıca bkz. İnanç; Çaba; Fikirlerin rolü; Kümelerin sürekliliği; Ritüel; Şüphecilik 1. C/Kuşkuculuk 2. C.)
İnanç, 620, 628
(Ayrıca bkz. İman, Fikirler; Büyü; Yığınların direnci; Din; Teoriler)
İntihar, 531, 542, 766, 767, 789, 790, 791, 792
İradeci eylem teorisi, 523, 524, 562, 656, 645, 700, 740, 763, 771, 772, 776, 778, 779, 780, 809
İş bölümü, 534, 567, 584
(Ayrıca bkz. İktisadi bireycilik; Dayanışma; Uzmanlaşma)
İşçilik, 590, 602, 603, 750
(Ayrıca bkz. Faaliyetler; Çağrı)

J
Japonya, 624, 625

K
Kalıtım ve çevre, 735, 759, 760, 762, 767, 774, 775
Kanıtın mantığı, 673
(Ayrıca bkz. Nedensel ilişkiler; Genel kategoriler; Nesnellik)
Kapitalizm, 522, 534, 546, 566, 572, 575, 577, 578, 580, 581, 584, 585, 587, 588, 589, 592, 601, 603, 605, 606, 613, 623, 624, 628, 644, 666, 694, 701, 743
Kapitalizmin ruhu, 575, 587, 589, 590, 591, 594, 602, 603, 604, 608, 609, 610, 613, 762
(Ayrıca bkz. Bürokrasi; Calvincilik; İktisat unsuru; Serbest girişim (1. C: Hür teşebbüs); Historismus; İktisadi bireycilik; Marx Karl; Tarihsel materyalizm; SombartWerner)
Karizma, 631, 635, 719, 722, 723, 724, 725, 728, 729, 730, 731, 733, 735
(Ayrıca bkz. Peygamberlik; Din; Saygı tutumu; Kutsallık; Sembolizm)

Karma ve ruh göçü, 631, 632, 643, 672, 730
(Ayrıca bkz. Çilecilik; Uhrevi; Kast; Mistisizm; Panteizm; Gelenekçilik)
Karşılıklı bağımlılık, 564
Kast, 616, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 643, 671, 672, 680, 685, 730, 790, 794, 814
(Ayrıca bkz. Brahmanlar, Hinduizm; Ritüel; Gelenekçilik)
Katolik etiği, 587, 593
(Ayrıca bkz. Calvincilik; Kapitalizm; Dinsel (1. C- dini) Fikirler; Protestanlık)
Kazandırıcılık, 590
(Ayrıca bkz. Dünyevi çilecilik; Kapitalizm; İktisadi bireycilik; Çıkarlar; Marx Karl; SombartWerner)
Kilise, 595, 604, 681, 715
Klasik fizik, 553, 554, 659, 804, 792, 805
Konfüsyüsçülük, 621
Kötülük sorunu, 597, 629, 637, 727
(Ayrıca bkz. Anlam sorunu; Kurtuluş; Acı çekme)
Kuantum teorisi, 792
Kurallar, 626, 722, 725, 746, 749, 767, 768, 769, 792
(Ayrıca bkz. Baskı; Kurumlar; Normatif yönelim; Sosyal tip)
Kurtuluş, 595, 598, 608, 619, 621, 629, 633, 642, 643
Kurumlar, 527, 772, 769
(Ayrıca bkz. Ortak değerler; Sosyal denetim; Kurallar)
Kutsallık, 709, 724, 729, 732, 733, 734, 769, 770, 771
Kuvvet, 524, 542
(Ayrıca bkz. Fraud(1.C? – 2. C: Sahtekârlık; Düzen sorunu; Baskıcı iktidar)
Küme, 595
(Ayrıca bkz. Ortaya çıkan özellikler; Referans çerçevesi; Eylem sistemleri)

L
Laissezfaire, 777, 785
(Ayrıca bkz. Kapitalizm; Hür teşebbüs 1C/Serbest girişim 2C; İktisadi bireycilik; Maksimum doyum doktrini)
Loncalar, 617, 632
Lütuf durumu, 595, 598, 608
(Ayrıca bkz. Calvincilik; Önceden belirleme)

M
Maddeleştirme, 667, 698, 785, 805, 809
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Kurgusal C1/Kurmaca C2 kategoriler; İdeal tip; Yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatası; Analitik gerçekçilik)
Maddi etkenler, 579, 614, 693
(Ayrıca bkz. İdeal unsurlar; Fikirlerin rolü; Tarihsel Materyalizm)
Makam, 583, 638
(Ayrıca bkz. Bürokrasi; Çağrı)
Manastır, 593, 607
(Ayrıca bkz. Uhrevi çilecilik; Mistisizm; Kurtuluş)
Mandarinler, 617
Mantık, 561, 562, 586, 596, 650, 655, 657, 659, 663, 670, 673, 674, 675, 677, 679, 680, 686, 691, 695, 697, 701, 703, 706, 726, 763, 765, 786, 788, 791, 795, 804, 806, 811, 815, 823
(Ayrıca bkz. İktisat unsuru; Eylemin rasyonelliği; Bilim)
Mantıklı eylem, 708, 763, 764, 765
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; İrrasyonellik; Bilimsel olmayan fikirler; Eylemin rasyonelliği; Değerunsurları)
Meşru düzen, 709, 712, 713, 719, 722, 725, 728, 730, 733, 736, 737, 738, 744, 752, 774
Meşruiyet, 638, 709, 712, 713, 714, 720, 721, 722, 724, 725, 728, 729, 730, 731, 736, 737, 749, 785
(Ayrıca bkz. Karizma; Ortak değerler; Ahlaki unsurlar; Ahlaki yükümlülük; Saygı tutumu; Kutsallık)
Mistisizm, 802
Mit, 526, 727
(Ayrıca bkz. Dini C1/dinsel C2 fikirler)
Moda, 713
Mümkün olan, 622, 633, 635, 641, 643, 644, 659, 662, 668, 669, 670, 677, 682, 684, 688, 689, 690, 691, 698, 707, 708, 710, 724, 726, 730, 734, 742, 743, 757, 759, 775, 806, 807, 808

N
Nedensel ilişkiler, 561, 562, 608, 663, 821
(Ayrıca bkz. Karşılıklı bağımlılık; Kanıt mantığı; Bilimsel teori)
Nesnel bakış açısı, 760, 773, 788
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; Öznel olmayan kategoriler)
Nesnellik, 557, 579, 650, 662, 667, 668
(Ayrıca bkz. Davranışçılık)
Nihai amaçlar, 571, 685, 706, 707, 708, 715, 716, 728, 731, 735, 746, 764, 765, 766, 774, 777, 795, 818
Nihai değerler, 685, 715, 728, 729, 739, 741, 764, 765, 771
(Ayrıca bkz. Ortak amaçlar ve değerler; Değer unsurları)
Norm, 561, 562, 569, 638, 639, 668, 674, 681, 694, 697, 708, 712, 713, 714, 715, 736, 738, 741, 760, 770, 775, 792, 805
(Ayrıca bkz. Ahlak unsurları; Normatif yönelim; Eylemin rasyonelliği; Değer unsurları
Normatif olmayan unsurlar, 712
(Ayrıca bkz. Eylemin koşulları; Kalıtım ve çevre)

O
Olgu, 556, 563, 565, 573, 578, 581, 588, 614, 617, 620, 623, 627, 639, 649, 653, 656, 660, 663, 669, 672, 677, 686, 694, 696, 700, 711, 720, 728, 733, 740, 757, 765, 767, 772, 779, 780, 796, 803, 812, 813, 820, 821
(Ayrıca bkz. Nesnellik; Gözlem; Operations)
Ordular, 627
(Ayrıca bkz. Bürokrasi; Disiplin)
Ortaya çıkan özellikler, 684, 688, 793, 794, 795, 800, 802, 807, 818
(Ayrıca bkz. Atomizm 1C/Atomculuk 2C; Organiklik; Eylem sistemleri)
Ortaya çıkma, 575, 623, 639, 641, 642, 654, 669, 713, 714, 739, 743, 765, 767, 775, 778, 802, 815, 822
(Ayrıca bkz. Ortaya çıkan özellikler)
Otorite, 583, 600, 617, 637, 709, 717, 718, 722, 723, 724, 733, 745, 746, 774
(Ayrıca bkz. Meşruluk; Ahlak unsurları; Ahlaki yükümlülük; Baskıcı yaptırımlar; Değer tutumları; Değer unsurları)

Ö
Ölçü, 539, 760, 773
(Ayrıca bkz. Sınıflandırma)
Önceden belirleme, 593, 597, 598, 599, 601, 607, 644
(Ayrıca bkz. Calvinci teoloji; Fikirlerin rolü)
Öngörülebilirlik, 652
Öznel bakış açısı, 704, 760, 769, 779
Öznel bakış açısı, 688
Öznel olmayan kategoriler, 759
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; Kalıtım ve çevre)

P
Persler, 678
Peygamberlik, 623, 624, 637, 638, 639, 642, 730, 733, 775
(Ayrıca bkz. Karizma; Anlam sorunu; Rasyonalizasyon; Gelenekçilik)
Pozitivizm, 532, 560, 569, 571, 694, 761, 778, 779
Protestan etiği, 588, 594, 603, 604, 605, 606, 615, 619, 623, 633, 642, 644, 645, 646, 693, 694, 696, 730, 743, 778
(Ayrıca bkz. Kapitalizmin ruhu; Katolik etiği; İdeal unsurlar; Dini C1/Dinsel C2 fikirler; Fikirlerin rolü)
Psikoloji, 529, 535, 540, 762, 803, 821, 823
Putperestlik, 607
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; Sosyal Darwinizm C1/ Darwincilik C2; Kalıtım ve çevre; Bilim ve eylemin rasyonelliği; Faydacılık 1C/Yararcılık 2C)

R
Radcliffe-Brown, 535
Referans çerçevesi, 543, 554, 585, 663, 681, 682, 697, 698, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 799, 801, 802, 803, 807, 808, 809, 812, 813, 815, 819
Ritüel, 598, 616, 620, 626, 627, 628, 629, 631, 635, 637, 642, 643, 644,

709, 723, 726, 732, 733, 734, 735, 737, 738, 766, 770, 771, 772, 774, 820
Protestanlığın ve hümanizmin karşıtlığı (Ayrıca bkz. Karizma; Çaba; Kutsallık; Sembolizm; Gelenekçilik)
Roma hukuku, 558
Rutin, 723

S
Sanat, 561, 566, 622, 737, 738, 739, 814, 821
Sanayi toplumu, 530, 533
(Ayrıca bkz. Kapitalizm; Serbest girişimcilik C2/hür teşebbüs C1; İktisadi bireycilik)
Savigny, 558
Seçkinler, 643, 732
Sekülerleşme, 601, 679, 742
(Ayrıca bkz. Birleşme içgüdüsü; Sosyal denetim; Çıkarlar)
Sembolik ifade, 561, 562, 700
(Ayrıca bkz. Gemeinschaft; Zevk meseleleri)
Sembolizm, 636, 637, 709, 733, 734
(Ayrıca bkz. Karizma; Anlam sorunu; Saygı tutumu; Ritüel; Kutsallık: Semboller)
Semboller, 564, 734, 814
Sentez, 524, 767
(Ayrıca bkz. Atomizm 1C/Atomculuk 2C; Ortaya çıkan özellikler; Organiklik; Sosyal faktör)
Servet, 524, 616, 618, 619, 626, 628
Sezgi, 653, 656, 657, 658, 773
Sezgicilik, 650, 655
(Ayrıca bkz. Türümcü teoriler; İdealizm)
Sınıf çatışması, 568, 570, 571, 575, 582
(Ayrıca bkz. Marx Karl; Baskıcı iktidar)
Sinndeutung, 564
(Ayrıca bkz. Öznel bakış açısı; Verstehen)
Sinnzusammenhang, 561, 564, 705, 738
(Ayrıca bkz. Karmaşaların anlamı) Sistemler, somut anlamı
Siyasi unsur, 774
(Ayrıca bkz. Düzen sorunu; baskıcı iktidar)
Sonsuza kadar kurtuluş, 596
(Ayrıca bkz. Dini C1/Dinsel fikirler; Dinsel çıkarlar; Anlam sorunu)
Sosyal ilişkiler, 800
(Ayrıca bkz. Ortaya çıkan özellikler; Referans çerçevesi)
Sosyal olgular, 767
(Ayrıca bkz. Kolektif şuur; Ortaya çıkan özellikler; Sosyal çevre; Groupmind; Kolektif temsilcilikler; Sosyolojik teorem)
Sosyalizm, 530, 535, 537, 585
Sosyoloji, 527, 528, 529, 533, 545, 577, 581, 582, 780, 826
Sosyolojik pozitivizm, 526
Soyutlama, 554, 578, 585, 687, 689, 696, 793, 794, 801, 807, 809
(Ayrıca bkz. Analitik unsurlar; Ampirizm; İdeal tip; Yanlış konumlandırılmış safsata; Maddeleştirme)
Suç, 629
(Ayrıca bkz. Baskı; Sosyal denetim; Ceza)
Sürekli geçerli sonuç, 775
(Ayrıca bkz. Bilgi; Bilimsel görelilik; Bilimsel evrim teorisi)

T
Taklit, 584, 723
Taoculuk, 624
Tarih, 526, 537, 555, 556, 557, 558, 559, 566, 570, 571, 572, 579, 580, 651, 656, 666, 667, 679, 686, 688, 690, 692, 703, 717, 746, 812, 820, 821
Tarihsel bilimler, 812
Tarihsel birey, 662, 663, 666, 668, 670, 671, 672, 674, 677, 678, 679, 681, 686, 688, 690, 693, 791, 797, 807, 811, 812, 813
Teknoloji, 571, 575, 584, 576, 716, 820
(Ayrıca bkz. İktisat unsuru; Eylemin rasyonelliği; Bilim ve yelemin rasyonelliği)
Tikelcilik, 651
(Ayrıca bkz. Etik tümelcilik)
Tortu kategorileri, 737, 747
Tortular, 608, 609, 684, 753, 763, 764
(Ayrıca bkz. Mantıksız eylem; Duygular: Değer unsurları)
tutumlar, 587, 592, 608, 678, 714, 730, 731, 739, 749, 750, 752, 753, 770, 799, 820
Ayrıca bkz. Psikoloji; Öznel bakış açısı)

U
Uyum, 5525, 542, 589, 603, 604, 605, 619, 620, 621, 624, 630, 639, 643, 645, 707, 759, 779
(Ayrıca bkz. Fikirlerin rolü)
Uyum sağlama, 621, 624, 630, 643, 759
(Ayrıca bkz. Sosyal Darwinizm C1/ Darwincilik C2; Doğal ayıklanma; Survival of thefittest (1. cilt); Sosyal utility (1. ciltte faydacılık, 2. ciltte yararcılık)
Uzmanlaşma, 622, 636
(Ayrıca bkz. Çağrı; Sosyal farklılaşma; İş bölümü)

Ü
Üretim, 536, 567, 568, 570, 571, 582, 584, 586, 618

V
Veri, 763, 789, 791, 809, 812
(Ayrıca bkz. Değişmezler; Analitik unsurlar; Olgu; Sosyal olgular)
Verstehen, 563, 564, 653, 654, 656, 657, 658, 660, 670, 673, 697, 698, 699, 704, 739, 815
(Ayrıca bkz. Öznel bakış açısı)

W
Wertbeziehung, 613, 657, 661, 663, 698, 731, 741, 771, 773, 779
(Ayrıca bkz. Görelilik; Bilim ve eylemin rasyonelliği; Değer unsurları)
Wertrationalität, 706, 721, 731
(Ayrıca bkz. Mantıklı eylem; Eylemin rasyonelliği)
Wissenssoziologie, 559, 669, 731
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Epistemoloji Fikirlerin rolü; Tarihsel materyalizm)

Y
Yapılanma, 645, 791
Yapısal yönler, 817
(Ayrıca bkz. Sosyal ilişkiler; Eylem sistemlerinin yapısı)
Yaptırımlar, 636
(Ayrıca bkz. Baskı; Baskıcı iktidar; Ceza)
Yasa, 557, 564, 677, 687, 689, 693, 724, 725, 804, 805
(Ayrıca bkz. Kurumlar; Meşru düzen; Normatif kurallar)
Yaşam standardı, 589, 683, 709
(Ayrıca bkz. Faaliyetler; Nüfus ilkesi; Gelenekçilik)

Z
Zevk meseleleri, 737, 745
(Ayrıca bkz. İfade tarzları; Gemeinschaft; Görenek)
Zweckrationalität, 695, 706, 715
(Ayrıca bkz. İktisat unsuru; Mantıklı iylem; Rasyonellik)

Elinizdeki kitap, Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'ın Avrupa düşüncesinde toplumsal eylem teorisi etrafında yaşanan dönüşümü ele aldığı ***Toplumsal Eylemin Yapısı*** adlı eserinin ikinci cildini oluşturmaktadır. Parsons, bu dönüşümde büyük rol oynadığını düşündüğü Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber gibi dört Avrupalı düşünürün, farklı kavramsal şemalar ve farklı yöntemler kullanmalarına ve birbirinden çok farklı ilgi alanlarına sahip olmalarına rağmen ortak bir "toplumsal eylem teorisi" inşa ettikleri kanaatindedir. Bu eserde kendi tabiriyle "çalılıkları temizleyerek" bu ortak teorik şemayı ana hatlarıyla belirginleştirmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla, eserin ikinci cildinde Weber'in ortaya koyduğu teorik şema çerçevesinde "idealist gelenekten" hareketle "iradeci eylem teorisinin" ortaya çıkış sürecini açıklamaya çalışmıştır.

*"**Toplumsal Eylemin Yapısı** toplumsal olayların bilimsel analizinde büyük bir devrim ortaya çıkaran ve birbiriyle çakışan bir teorik gelişme sürecini tahlil etmiştir. Bu çalışmada ele alınan üç büyük yazar (Pareto, Durkheim ve Weber) kesinlikle münferit olarak değil bu gelişmenin "sosyolojik" tarafına katkı veren teorisyenler olarak değerlendirilebilir ve geçen on yılın bakış açısı onların bu akım içerisindeki zirve noktalar olarak önemini azaltmaz. Esasen burada sadece üç zirve değil bütünüyle yüksek bir alan söz konusudur, ancak bu üç zirve o yüksek alanda diğerlerinden çok daha yukarıda belirmektedir."*
Talcott Parsons (İkinci Baskıya Önsöz)

Takım 9 786055 077051
Cilt 2 9 786055 077075

THG 0148782 DDS

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
KÜLTÜR YAYINLARI