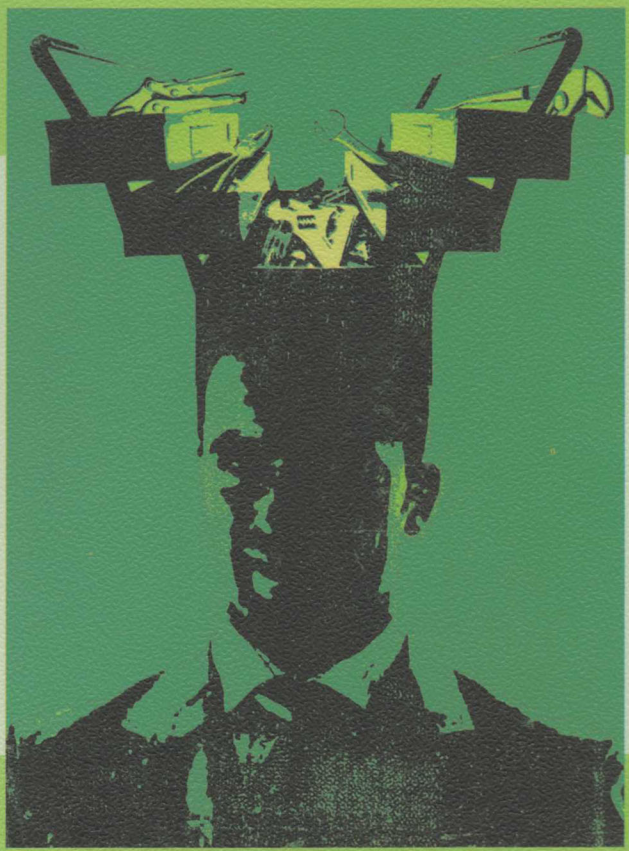
39
"Ağır"
Kitaplar

ALMAN SOSYOLOJİSİNİN FELSEFİ TARİHİ • Frédéric Vandenberghe

1018

Frédéric Vandenberghe

ALMAN SOSYOLOJİSİNİN FELSEFİ TARİHİ



Çeviren: Vefa Saygın Öğütle

AYRINTI

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE: Avrupa ve ABD'de pek çok farklı üniversitede çalışmış olup, halen The State University of Rio de Janerio'ya bağlı IESP'de (Institute of Social and Political Studies) sosyoloji profesörü ve araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Doktorasını Paris'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'den alan Vandenberghe'nin sosyolojik ve felsefi konularda geniş bir alana yayılan çalışmaları pek çok farklı dilde kitap ve makale olarak yayımlanmıştır. Roy Bhaskar, Pierre Bourdieu, Jurgen Habermas ve Luc Boltanski ile derinlemesine bir diyalogun ürünü olan en son kitap çalışması *What's Critical About Critical Realism?: Essays in Reconstructive Social Theory* adıyla yayımlanmış olan Vandenberghe, halen dünya sosyolojisindeki yeni arayışlar üzerine çalışmaktadır.

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE: 1993'te girdiği 9 Eylül Üniversitesi Maden Mühendisliği ve 1994'te girdiği Ege Üniversitesi Ziraat Mühendisliği bölümlerindeki eğitimini yarıda bırakarak müziğe ve sosyal bilimlere yöneldi. 2002'de Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi* başlıklı çalışması, Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlandı (2013). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve tercüme ettiği kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Güney Çeğin'le birlikte, Tan Yayınları, 2010) adlı bir telif eseri, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar* (Bekir Balkız'la birlikte, Doğu Batı Yayınları, 2010) ve *Karl Korsch Kitabı* (Notabene Yayınları, 2012) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

Ayrıntı: 1018
Ağır Kitaplar: 39

Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi
Frédéric Vandenberghe

Kitabın Özgün Adı
Une Historie Critique de la Sociologie Allemande

Çeviren
Vefa Saygın Öğütle

Yayıma Hazırlayan
Özge Altın

Son Okuma
Suat Hayri Küçük

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Hardie / Ikon Images / Getty Images Turkey

Kapak Tasarım
Orhan Deliorman

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *İstanbul, Eylül 2016*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-125-9
Sertifika No: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 - 01 - 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi

Frédéric Vandenberghe

AYRINTI

İçindekiler

Türkçe Çeviriye Önsöz: Boğaz'ın Öte Yakasında
Yabancılaşma ve Şeyleşme 7
Giriş: Şeyleşmenin Serüvenleri 15

Birinci Kısım
Klasik Alman Sosyolojisi

Birinci Aracı Mülahazalar 55
1. Karl Marx: Özne ve Nesnenin Üçlü Ters Çevriminin Eleştirisi 60
2. Georg Simmel: Marx ve Weber Arasında 109
3. Max Weber: Batı'da Formel Rasyonalite ve Kapitalizm 149
4. Genç Lukács 195

İkinci Kısım
Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi

İkinci Aracı Mülahazalar 233
5. Max Horkheimer: Toplumun Sahte-doğal Organikliğinden
Topyekûn Şeyleşmeye 238
6. Theodor W. Adorno: Karşısistem ve Şeyleşme 266

Üçüncü Kısım

Jürgen Habermas'ın Eleştirel Teorisi

Üçüncü Aracı Mülahazalar 305
7. Bilinç ve Özgürleşim Felsefelerinin Bir Sentezine Doğru 311
8. Eyleme Prosedürel-dilbilimsel Dönüş (1972-1981) 348
9. İletişimsel Eylem Teorisi 371

Sonuç: Eleştirel Bir Yapıcılığa Doğru 408
İngilizce Baskıya Not 420
Kaynakça 440
Dizin 467

Türkçe Çeviriye Önsöz: Boğaz'ın Öte Yakasında Yabancılaşma ve Şeyleşme

Frédéric Vandenberghe[1]

Türkiye'den bugünlerde gelen haberler, demokratlar ve cumhuriyetçiler için pek de neşe verici değil. Hiç kuşkusuz hepimiz 2013'teki Gezi Parkı Protestoları'nı hatırlıyoruz, fakat son zamanlarda, en azından Batı medyasında, Cumhurbaşkanı'nın "sultanlık" iştahına, yargının politikleşmesine, toplumun politik kutuplaşmasına, medyaya dönük yıldırma politikasına ve insan haklarının her gün ihlal edilmesine dair pek çok şey okumaktayız. Kürdistan'daki demokratik deneyleri destekleme cüretini gösteren (Noam Chomsky gibi) "sözde" entelektüellere karşı Cumhurbaşkanı'nın yönelttiği sövgüler, Türkiye'de akademik özgürlüğün geleceği açısından pek de iyiye delalet değil. Fakat tam anlamıyla demokratik, çoğulcu ve özgür bir toplum için gerekli dış koşullar henüz karşılanmamış olsa da –ve Robert K. Merton'la birlikte, sosyal bilimlerin diktatörlük koşulları altında serpilemeyeceğini hatırlarsak– buna rağmen Boğaz'ın öte yakasında sosyal teoriye dönük güçlü bir ilginin söz konusu olduğu ve ülke henüz Avrupa Birliği'ne katılmamışsa da Türkiyeli sosyal teorisyenlerin küresel söyleşiye katıldıkları görülüyor. Bu kitap vesilesiyle yerel tartışmalara katılmış olmaktan çok mutluyum ve bu yerel tartışmaların *fikirler cumhuriyeti*nin daha da kozmopolitleşmesine yol açabilmesini ümit ediyorum.

1. Eposta: frederic@iesp.uerj.br. Kişisel internet sitesi: http://frederic.iesp.uerj.br/

A Philosophical History of German Sociology'nin (Londra: Routledge, 2009) Türkçeye çevrilmesinin açıkça sevincini yaşamaktayım. İki ciltlik *Une historie critique de la sociologie allemande*'nin (Paris: La Découverte, 1997-1998) dipnotlarıyla ve herşeyiyle birlikte tam bir çevirisini tercih ederdim; fakat ne yazık ki ekonomik kısıtlamalar gerçek ve adını koymaktan çekinmeyelim, pragmatizm de aslında bir realizm biçimidir. Dahası, eğer vaktim ve boş zamanım olsaydı, Axel Honneth'in (2005) şeyleşmeyi kabul görmüş teorik terimlerle benlik, öteki ve dünya arasındaki yetersiz bir ilişki olarak yeniden-formüle etmesine dair ve yanı sıra yabancılaşma ve şeyleşme teorilerini yeniden canlandırmak için Honneth'ten ilham alan ve Heidegger'e (Haber, 2007; Fischbach, 2009) yahut Wittgenstein'a (Jaeggi, 2005; Stahl, 2013) geri dönen daha yakın dönem teşebbüslere dair ayrı bir başlık da eklemek isterdim.[2] [3]

Neoliberal/teknoendüstriyel kapitalizmin topyekûn eleştirilerinin hararetine karşın, Sol Hegelyan (Lukács ve Korsch'tan Honneth ve Frazer'a) ve Radikal Spinozacı (Althusser ve Deleuze'den Negri ve Virno'ya) Marksist geleneklerden gelen yazarların şeyleşme teorisini yenileme ve hayata geçirme teşebbüsleri korkarım ki çok geç kaldı. *Zeitgeist* başka yerlere gitti ve maalesef ütopik enerjiler büyük oranda tükenmiş görünüyor. Ağır metafizik yüklerinden (önvarsaydığı öz ve görünüş, form ve muhteva, parça ve bütün, teori ve pratik karşıtlıklarından) ve eskimiş bir tarih felsefesinden (Marksizm'in büyük özgürleşim anlatısından) temellenmiş olmasından dolayı şeyleşme teorisi güvenilirliğini yitirdi. Metafizik teminatlara sahip bir tarih felsefesi olarak Marksizm'in ölümü, seksenlerin bir yerinde gerçekleşti. Sartre'ın unutulmaz bir ifadeyle iddia ettiğinin aksine, Marksizm artık "zamanımızın aşılamaz ufku" değil. Tahakküme ve sömürüye karşı mücadele sürüyor elbette, fakat daha dağınık durumda ve artık nihaî zaferi temin ederken otoriter bir biçimde

2. Şeyleşme üzerine Almanya ve Fransa'daki yeni araştırmaları temsilen genel bir bakış için bkz. Friesen vd, 2012 ve Chanson vd, 2014. İlginçtir, dilbilimsel dönüşten sonra "dilin şeyleşmesi" üzerine bir düşünümde Rorty (1991) bizzat aynı yazarları cezp etmiştir. Rorty, deneyimin olanaklılık koşullarının aşkınlaştırılmasını eleştirmek için, geç dönem Heidegger'in mistisizmine karşı geç dönem Wittgenstein'ı ve erken dönem Heidegger'i devreye sokmuştur.

3. Şeyleşme teorisinin ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyete, politik cemaatlere, mülkiyet haklarına doğru bilindik yayılımdan ayrı olarak, şeyleşme kavramının yeni ve daha teknik bir kullanımı yakın dönemde bilgisayar bilimlerinde ("şeyleşmeye fonktörsel yaklaşım", "kompozisyonel şeyleşme"), yapay zekâda ("şeyleşmiş zamansal mantık") ve matematikte ("cebirsel akıl yürütmede işlemlerin işlevlere dönüşümü") ortaya çıkmıştır.

demokrasiyi devre dışı bırakan bir ana kategori etrafında birleştirilebilir değil. Kavram tarihçilerinin, hiç de uzak olmayan bir gelecekte, kavramın yirminci yüzyılın ortalarında doruk noktasına eriştiği ve yirmi birinci yüzyılda ise büyük oranda metruk hale geldiği sonucuna ulaşmaları pekâlâ mümkün.

Şeyleşme teorisi, teşhis koyma niyeti taşıyan kapsayıcı bir teori olarak, cemaat yitimine (anomi), anlam yitimine (büyübozumu) ve özgürlük yitimine (tahakküm) sebep olan sistemik metalaşma, sömürü ve yabancılaşma süreçleri ile modern benliğin yabancılaşması biçimindeki fenomenolojik tanım arasında bağ kurar. Küresel ve yerel, sosyal yapı ve yaşantılanmış deneyim, içsel ve dışsal arasında kurulan bağlantı problemlidir; fakat bilişsel potansiyellerini ve radikal referanslarını kanıtlamak isteyen genç bir sosyoloji öğrencisinin yazdığı hayli spekülatif bir denemenin bütün süslü koşum takımlarına sahiptir. Hiç kuşkusuz, sosyolojik bir Rorschach testinin muadili değildir; öte yandan "temellendirilmiş teori" de değildir. Eleştirel bir kategori olarak şeyleşme, yabancılaşma suçunu doğrudan sisteme isnat eder. Cehennem gibi, şeyleşme de *c'est les autres* [başkalarıdır]. Şeyleşme ithamı paradoksaldır: Nesnenin aslında bir özne olduğunu önvarsaydığı ölçüde tasdik ettiği şeyi (dünyanın gayriinsani olduğunu) reddederken, reddettiği şeyi (yani, hâlâ eyleyebilecek ve dünyayı değiştirebilecek bir öznenin var olduğunu) tasdik eder.

Ben daha çok reddiyenin tasdikiyle başlamayı ve öznenin dönüştürücü kapasiteleri üzerine bahse girmeyi tercih ederdim. Eleştirel teorinin alâmetifarikası haline gelen tahakküm ve baskı ithamı ezberine ikna olmamış birisi olarak, şimdiye dönük hiper eleştirilerden gitgide bıkmış usanmış durumdayım. Dünyanın mevcut halinin oldukça endişe verici ve iç karartıcı olduğunu reddetmek gibi bir niyetim yok. Avrupa'ya bakın! Türkiye'ye bakın! Suriye'ye bakın! Fakat griyi siyaha boyamak da bize pek yardımcı olmayacak. Doğrudur, teknokapitalist dünya, Max Weber'in *Protestan Ahlakı*'nın son sayfalarında açıkladığı üzere, bir "demir kafes" haline geldi; fakat bunun sebebi tam da bir kez daha "zor zamanlar"dan geçiyor olmamız ve dünya üzerinde küçük bir pencere açmaya ve kafesteki varlığımızı aydınlatmak için biraz ışık ve rengin içeri girmesine ümitsizce ihtiyaç duyuyor olmamızdır.

En son çalışmam olan *What's Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory*'de (Vandenberghe, 2014), Roy

Bhaskar'ın güçlü ontolojisini Jürgen Habermas'ın ahlaki duyarlılığıyla ve Alain Caillé'in ateşli müşterek yaşam savunusuyla (ki zamanımıza uygun bir ideolojidir) birleştiren metaeleştirel bir teorinin bazı argümanlarını kabataslak ortaya koymaktayım.[4] Geldiğim bu noktada artık sosyal teorinin eleştirel olmaktan ziyade inşacı, ümitsiz olmaktan ziyade ümitvar ve kasvetli olmaktan ziyade neşeli olması gerektiğini düşünüyorum. Dünyayı değiştirmek istiyorsak, Marx'ın izniyle, onun başka bir yorumunu sunmakla işe başlamamız gerekiyor. Tahakkümün bugün topyekûn ve totaliter olmanın eşiğine geldiğini göstermek için eleştirel teori binasına Luhmann'ın sistemler teorisinden ve Foucault'nun soykütüğünden bir çeşniyi eklemenin yapıcı bir tarafı yok. Bu, "sistemi kapatıyor". Parsons'ın Pitirim Sorokin'den (1947) ödünç aldığı üçlemeyi hatırlatır biçimde, kültürün, toplumun ve kişiliğin tümünün birden gerçek bir dönüşümüne giden bir patikaya işaret edebilirsek, belki o zaman kuşkunun hermeneutiğinden özgürlüğün başlangıç dersine geçebiliriz. Şeyleşmeye yönelttiğim metaeleştiride işaret ettiğim üzere, herşey teori inşasında nasıl bir eylem kavramının muhafaza edildiğine bağlıdır. Şayet eylem sembolik, normatif ve anlamsal boyutlarından soyundurulur ve geriye sadece araçsal-stratejik boyutu kalırsa, dolayısıyla eylem pratik bir faydacılık formuna indirgenirse, bu durumda şeyleşme ve halihazırda onun öncülleri içinde bina edilmiş olan sosyal patoloji teşhisi de zorunlu olarak peşi sıra gelecektir. Bu metateorik sonuç kanaatimce hâlâ geçerli. Bugün buna sadece şunu eklemek isterim: Ne tür bir bireysel ve kolektif eylem kavramının çalıştırıldığı nihayetinde ne tür bir kişi olunduğuna (ya da ne tür bir kişi olmak istendiğine) ve ne tür bir toplumda yaşanmak istendiğine (ya da fiilen ne tür bir toplumda yaşandığına) bağlıdır.

Centre de sciences sociales et humaines (CSH),
Yeni Delhi, Ocak 2016

4. Kitabın orijinal versiyonu, Bibliothèque du MAUSS'te (*Mouvement Anti-Utilitaire dans les Sciences Sociales*'in kısaltması) yayımlandı. Hem Habermas hem de Bhaskar'ın kitapta fazlasıyla kapsanıyor olmasına karşılık, Alain Caillé'in (2009) faydacılıkkarşıtı armağan antropolojisi için aynı şeyi söyleyemem ya da kesinlikle yeterince olmadı. Fransızca konuşan (aralarında Alain Caillé, Edgar Morin, Ahmet İnsel ve benim de olduğum) yaklaşık 50 entelektüel tarafından ortaklaşa yazılmış ve imzalanmış olan *Manifeste convivialiste* (Convivialistes, 2013) de yakında Türkçede erişilebilir durumda olacak.

KAYNAKLAR

Caillé, A. (2009) *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale.* Paris: La Découverte.

Chanson, V. vd. (2014) *La Réification. Histoire et actualité d'un concept critique.* Paris: La Dispute.

Convivialistes (2013) *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance.* Lormont: Le Bord de l'eau. Fischbach, F. (2009) *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation.* Paris: Vrin.

Friesen, H. vd. (2012) *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der kritischen Theorie.* München: Fink.

Gauchet, M. (2007) *L'avènement de la démocratie.* Cilt I: *La révolution moderne.* Paris: Gallimard.

Haber, S. (2007) *L'aliénation: Vie sociale et expérience de la dépossession.* Paris: PUF.

Honneth, A. (2005) *Verdinglichung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2005) *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems.* Frankfurt am Main: Campus.

Merton, R.K. (1968) *Social Theory and Social Structure.* Glencoe: Free Press.

Rorty, R. (1991) "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language", içinde *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers,* cilt 2, s. 50-65.

Sartre, J.P. (1960) *Critique de la raison dialectique.* Paris: Gallimard.

Sorokin, P. (1947) *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics.* New York: Harper & Brothers Publishers.

Stahl, T. (2013) *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken.* Frankfurt am Main: Campus.

Vandenberghe, F. (2014) *What's Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory.* London: Routledge.

Teşekkür

Bu kitabın öyküsü, 1994 yılında Paris'te, *Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales*'de savunduğum bir sosyoloji doktora tezi olarak başladı. Sözlü sınavın öncesinde, sonrasında ve sözlü sınav sırasında fikirlerimi ciddiyetle tartıştıkları için müteveffa Cornelius Castoriadis'e, Alain Touraine'e, Jean-Marc Ferry'ye, Michael Löwy'ye ve Paul Ladrière'e teşekkür etmek isterim. Tezimi yazarken beni Cambridge ve Frankfurt'a misafir öğretim üyesi olarak kabul eden Anthony Giddens ve Jürgen Habermas'a da ayrıca müteşekkirim. Öte yandan, yönettiği Editions de la Découverte'de MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* / Sosyal Bilimlerde FaydacılıkKarşıtı Hareket) dizisi içinde tezimi kitap olarak yayımlayan Alain Caillé'in desteği olmasaydı, bu kitap da olmayacaktı. Fransızca baskıya yazdığı derkenar için Jeff Alexander'a ve elinizdeki baskıya yazdığı arka kapak yazısı için de Ernesto Laclau'ya teşekkür ederim. Kitabın İngilizce çevirisinin Eleştirel Realizm dizisi içinde yayımlanması benim için büyük onur; Margaret Archer'a minnettarlığımı dile getirecek söz bulamıyorum. Yıllar içinde o kadar farklı ülkede ve o kadar farklı kurumda çalıştım ki, beni etkileyen ve derinden borçlu olduğum pek çok meslektaşımın adını anmayı unutmaktan korkuyorum. Joseph Gabel, Craig Calhoun, Donald Levine, Patrick Baert, Dennis Wrong, Mike Savage, Harry Kunneman, Dick Pels, Michel Freitag, Seyla Benhabib, Tom McCarthy, Ron Eyerman, Manuela Boatcă ve José Maurício Domingues; destekleriniz ve diyaloğunuz için çok

teşekkürler... Entelektüeller ve profesyoneller olarak zamanımızın çoğunu yalıtık bir biçimde okuyup yazarak ve başkalarının büyük fikirlerine kendi küçük fikirlerimizi ekleyerek geçiriyoruz. Fakat tekbenciliğin meslekî bir tehlike olarak yanı başımızda olmasından dolayı, var olduğumuzu doğrulamak için başka insanların yardımına ihtiyacımız var. Atlantik'in her iki yakasındaki yakın arkadaşların yardımı olmasaydı bu kitap kaçınılmaz olarak farklı birşey* olurdu. Luc Deprez, Kaat Deschepper, Jean Himpe, Hélène Cambier, Bernd Zattler, Gordon Connell, Kristina Toren, Fernando Suárez Müller, Marc Deleeuw, Christiane Girard, Myrian Sepúlveda dos Santos ve Cyntia Hamlin; sizlere minnettarım; iyi ki varsınız. Kitabın İngilizce çevirmeni Carolyn Shread'e, profesyonelliği, sabrı ve hoş mizacı için teşekkür etmek isterim.

Ve söz verildiği üzere, bu kitabı Helga Geyer-Ryan'a sonsuz aşkla adıyorum.

* Kitapta "şey" ve "şeyleşme" kelimeleri kavram olarak kullanıldığı için "birşey" ve "herşey" kelimeleri, kelimelerin sıradan kullanımını belirtmek amacıyla çevirmenin tercihiyle bitişik kullanılmıştır. (y.h.n.)

Giriş:
Şeyleşmenin Serüvenleri

> Felsefenin tamlığını dağılmaya sürükleyen sadece tek bir kavramdı; kısmî felsefelerin yalnızca bir veçhe üzerine inşa edildiklerini ve kavramın yalnızca tek bir yanını açığa çıkardıklarını göstermişti.
>
> Gaston Bachelard: *La Philosophie du non*

Düşünce tarihçilerinin sosyolojinin köklerini mümkün olduğunca uzağa, Platon'un *Devlet*'ine ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ine dek götürme yönündeki gayet anlaşılır eğilimlerine karşın, sosyolojinin iktisat ve siyaset biliminden ayrı, görece özerk bir disiplin olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı hususunda bugün genel bir mutabakat bulunmaktadır. Sosyoloji, toplumun görece özerk olduğunun keşfedilmesinden ayrı tutulamaz; ki bu da modernitenin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır: Bu yeni disiplin, daha başlangıcından itibaren, modern toplumların kendilerine dönük özdüşünümsel tutumlarının ifadesi oldu ve onlardan paçayı sıyırmanın yollarını dile getirdi. Sosyoloji, toplumun bir alt sistemi olan bilimin, bir alt sistemi olarak, işlevsel bakımdan farklılaşmış modern toplumların tarihselliğini ve olgusallığını açığa çıkarma uğraşı veren bir tür geniş ölçekli psikanaliz olarak görülebilir.

TOPLUMUN GÖRECE ÖZERKLİĞİ

Tarihsellik: Olumsallıkla Zorunluluk Arasında

Muğlâk biçimiyle "toplumun bilimi" olarak tanımlandığında sosyoloji, Fransız Devrimi'nin, Bilimsel Devrim'in ve Sanayi Devrimi'nin üçlü basıncına dayanamayarak çöken *Ancien Regime*'in ardından, moderniteyle birlikte ortaya çıktı [karş. Nisbet (1966), Touraine (1974), Bauman (1976), Elias (1984) ve Wagner (1994)]. Çağdaşlarının bu devrimlerden aldığı tek bir ders varsa o da tarihsellik ilkesi oldu; toplumun Tanrı veya hükümdar tarafından sosyalüstü bir biçimde teminat altına alınmış, değişmez bir bütün olmadığını söyleyen içgörüydü bu. Bilakis, toplum, tamamen olumsal ve insan yapımı bir şey olarak, ama aynı zamanda da görece özerk bir şey -kendi yasalarına riayet eden ve hatta yasalarını iradeleri dışında faillere dayatan bir inşa- olarak görüldü.[1] İşin doğrusu, başlangıcından itibaren tarihsellik ilkesinin keşfi, eşzamanlı olarak toplumun olumsallığı ve zorunluluğu ilkelerinin keşfedilmesini de beraberinde getirdi: Sosyoloji insanların, tarihi ister denetim altına alamamaları, ister dışsal yasalarını dayatması nedeniyle elinden kaçırsalar da özgürce yapma yeteneğine sahip olduklarını hızlıca kavradı. Dolayısıyla erken dönem sosyolojinin kurucu deneyimini şu içgörüyle özetlemek mümkündür: Toplum, "insanların eylemlerinin bir sonucudur ama beşerî bir proje değildir" (A. Ferguson). Çelişkili bir biçimde, birey ve toplum ancak birey kendi ürününe yabancılaşıp onun tarafından ezildiği zaman nesnel bir bilimin odak noktası haline gelebildi. Jean-Pierre Dupuy'in (1992: 38) tanımladığı kategorilerle söylenirse, yeni doğan bir bilim olarak sosyolojinin görevi ve meselesi, iki tür özerklik arasındaki bağlantıyı anlamak gerekliliğidir: Toplumu oluşturan öznelerin özerkliği ve özneler ne yaptıklarını bilmediğinden dolayı kendi yasalarını takip eden nesnelerin özerkliği.

1. Toplumun bireyler karşısındaki özerkliği, şu basit sebepten dolayı görecedir: Toplum, her bir tikel bireyle ilişkisinde tamamen bağımsız olsa dahi, herkesle ilişkisinde böyle değildir ve açıktır ki asla böyle olamaz. Durkheim (1970: 86), açılış töreni konuşmasında "bir bütün, parçalarının toplamıyla aynı şey değildir; fakat parçaları olmaksızın hiçbir şey olurdu" derken tam da bunu ifade etmiştir. Bu yorum her ne kadar gereksiz görülebilecekse de, toplumun görece özerkliği (ya da sosyal olguların görece indirgenemezliği) problemi, indirgemecilerle belirivermeciler [*emergentists* -ç.n.], nominalistlerle realistler arasındaki çoğu tartışmanın altında yatan son derece karmaşık bir yığın metafizik problemi içinde barındırır.

Öyleyse modernite insan yapımı bir faktörün doğumunu ilân etti: İnsanlar, toplumun doğal bir olgu ya da Tanrı'nın bir lütfu olmadığının, tam tersine kendi yaratıları, kendi eylemlerinin bir sonucu olduğunun farkına varır hale geldiler. Sosyal *poiesis* ile beşerî *praksis* arasındaki ilişkiye dair bu yeni farkındalık, bilinçli toplumsal dönüşümü amaçlayan ütopik projeleri ve yanı sıra toplumu daha kapsayıcı bir perspektiften hareketle planlamayı amaçlayan teknokratik projeleri (Saint-Simon, Marx) tetikledi. Bu insan yapısı yaklaşımının tamamlayıcısı olarak, modern toplumlar, toplumun özerkleşmesinin yarattığı ıstırapları da keşfettiler. İnsanlar toplumu yaparlar, fakat eylemleri ve tepkileri beklenmedik sonuçlar yaratır; bizzat kendi dinamiklerini çoğaltır, birbiriyle ilişkilendirir ve geliştirirken öyle şeyler yaparlar ki, önayak oldukları süreçlerin özerkleşmesine katkıda bulunurlar. Eylemsiz olgusallığı ve yapısal geçirimsizliğiyletoplum, gerçekte insanlar için bir "ikinci doğa"dır; zira planlarına karşı koyar ve onlara dışsal sınırlar dayatır. Yabancılaşmaya dair klasik görüş tam da budur: İnsan ürünleri nesneleşir, gayriinsanileşir ve nihayetinde üreticilerinin karşısına dikilir.

Toplumun Özerkleşmesinin Lehinde ve Aleyhinde

Yeni doğmuş bir disiplin olarak sosyolojinin kucağına düşen temel sorunsal, zorunluluğunu aktörlere birebir dayatıyor olmasa dahi, en azından onların manevra alanlarına göz ardı edilemez sınırlar koyma gücüne sahip kesin mekanizmalar uyarınca işlev gören ve kendi kendine göndermede bulunan sosyokültürel sistemlerin görece özerkliğiyle ilgili oldu (Elias, 1973: Bl. 1; 1984: 37 vd.). Toplumun özerkleşmesi kavramına karşı ve yana argümanlar söz konusudur. Özerkleşmeyi destekleyen ve tamamen değilse de esasen politik yelpazenin sağında yer alan yorumlara bakılırsa, muhafazakâr bir vurgu kurumların gerekliliğine odaklanırken; sözümona realist bir yaklaşım, sosyal alanınözerk alt sistemler içerisinde kaçınılmaz ayrımlaşmasına yoğunlaşır; ultraliberal bir yaklaşım ise kendiliğinden düzenin avantajlarının ve her tür sosyal planlamanın yaratacağı zararlı sonuçların altını çizer.

Arnold Gehlen'in (1981) felsefi antropolojisi, insanların doğuştan eksik olduğu görüşüyle (*Mängelwesen*) başlar. İnsanlar, hayvanlardan farklı olarak, eylemlerine yön verecek güdülere artık sahip değillerdir. Gehlen, denetim artık doğal biçimde insanın içinden

gelmediğine göre, bunun dışarıdan empoze edilmesi gerektiği sonucuna varır. Şayet insanlar itkiler ve duygulanımların kaosunda kaybolmak istemiyorlarsa, güdüler ile uyaranlar arasındaki kayıp halkayı, kendileri ile dünya arasında aracılık yapan kurumlar vasıtasıyla yeniden tesis etmek durumundadırlar. Kurumlar, insanın dünyaya dair anlayışına istikrar kazandırır ve eylem alanını hatırı sayılır derecede sınırlayan genel kurallar sağlar. Öznenin özerkliğini savunarak yabancılaşmayı eleştiren Fichte ve Marx gibi rasyonalistlerin anlayamadığı şey şudur: Doğa durumuna geri düşmekten kaçınmak için, insanların kendilerini kurumlar içerisinde yabancılaştırmaları ve kurumların kendilerini "tüketmesine" izin vermeleri gerekir (1983: 366-379).

Yabancılaşmanın insanlar için iyi birşey olduğunu iddia eden Gehlen'den farklı olarak, Niklas Luhmann'ın (1987; 1997: II) yaptığı, "eski Avrupa"nın entelektüel geleneğiyle ve bununla birlikte hümanist yabancılaşma mefhumuyla tüm ilişkiyi kesip atmaktır. Luhmann'a göre tüm sosyal sistemler (ekonomik, politik, bilimsel ve pedagojik sistemler dahil), karmaşıklık problemiyle yüz yüzedir. Çevrelerinin karmaşıklığını azaltmak için, toplumların, çevreyle girdikleri değiş tokuş ilişkisini denetim altına almaları, işlevlerini ayrımlaştırmaları, kendilerini bizzat kendi kriterlerine göre tanımlamaları, ikili kodlar geliştirmeleri ve kendilerini diğer alt sistemlerden veya tüm bir sistemler arası bütünleşmeden etkilenmeyen ve kendi kendilerine göndermede bulunan yalıtık dünyalar olarak sunmaları gerekir. Alt sistemlerin özerkleşmesi kaçınılmazdır; zira bu, aşırı-karmaşık toplumların işlevsel ayrımlaşması için zorunlu bir önkoşuldur. Sosyal alanın özerkleşmesine yönelik, Aydınlanma'nın o aziz *özerk özne* vizyonuna başvuran bir eleştiride nostalji duygusunun dışavurmasını engellemek elbette mümkün değildir; fakat sosyoloji, Luhmann'a göre, vadesi çoktan dolmuş ilkelere dayalı bir yaklaşımın sınırlılıklarını ortaya koymuştur. "Sosyoloji, bir uygulamalı *Aufklärung* [Aydınlanma] değildir", der Luhmann, "daha ziyade o, tortularından arındırılarak durultulmuş bir *Aufklärung*'tur [*nicht angewandte, sondern abgeklärte Aufklärung*]; Aydınlanma felsefesinin sınırlarını belirlemeye dönük bir girişimdir" (Luhmann, 1971a: 67).

İktisat alanında Nobel sahibi ve neoliberalizmin hâmisi Friedrich Hayek (1973-1979), Luhmann'dan çok daha açık bir biçimde ideolojiktir; yaklaşımı, insan aklının kaçınılmaz sınırlarının tasdik

edilmesine dayanır. "İnşacı rasyonalistler"e karşı attığı bir tiratta Hayek, fiziksel ve sosyal dünyaları ve bütünlükleri içerisinde bunlar arasındaki ilişkileri bilmenin imkânsız olmasından dolayı, bizlerin ancak üzerinde herhangi bir denetimimizin bulunmadığı soyut kuralları zımnen kabul ederek makul bir tarzda davranabileceğimizi iddia eder. Bir bireyin etrafındaki, hele toplum gibi karmaşık bir sistemdeki her şeye dair sinoptik bir bakış edinmesi nasıl ki mümkün değilse, bütünün işleyişiyle ilgili her şeye komuta edebilecek merkezî kumanda noktası gibi birşey de söz konusu olamaz. Toplum, teşkil edilmiş bir düzen (*taxis*) değil, kendiliğinden bir düzendir (*kosmos*). Hayek'e göre insanlar, piyasa ("politik mübadele" [*catallaxy*]) gibi kendiliğinden sosyal düzenlerin –mülkiyet yasalarına ve sözleşmelere uygun eylemlerde bulunan çok sayıda bireyin karşılıklı düzenlemelerinden kendiliğinden beliren bir düzen– var olduğunu fark ettiklerinde, eyleme kapasitelerini arttırırlar. Hayek'e göre olası tüm düzenler içinde en iyisi budur ve şu sonuca varır: Herhangi bir devlet müdahalesi, tanımı gereği, kendiliğinden düzenin dayandığı karşılıklı düzenlemeye sekte vurmasından dolayı ancak düzensizlikle sonuçlanabilecek bir cebir eylemidir.

Eleştirel gelenekte toplumun (görece) özerkleşmesi bir avantaj ya da zorunluluk olarak görülmez, hatta kaçınılmaz da değildir. Sosyalizasyonun bir dereceye kadar bilinçli olması gerektiği hipoteziyle (özne ile nesnenin özdeşliğine dair Fichto-Hegelyan modelin cezp ettiği bir hipotez) başlandığından, toplumun özerkleşmesi bir gayriinsanileşme, yabancılaşma ve şeyleşme formu olarak kıyasıya eleştirilir. Elinizdeki kitap, bu spesifik temayla ilişkisi içerisinde Alman sosyolojisinin eleştirel geleneğinin derinlemesine bir analizini sunmaktadır. Bu geleneğin entelektüel geçmişi, Hegel'in erken dönem çalışmalarında yatmaktadır ve geçici olarak vardığı yer de Jürgen Habermas'ın yakın dönem metinlerinde görülebilir. Toplumun yabancılaştırıcı özerkleşmesi probleminin analizine odaklanmak suretiyle, görünüşte ezoterik karakter arzeden şeyleşme (*Verdinglichung*) mefhumunun doğrudan sosyolojinin kalbine yöneldiğini göstermeyi ümit ediyorum. İster Marx, Weber, Simmel ve Lukács; ister Horkheimer, Adorno ve Habermas söz konusu olsun, hepsinin çalışmalarına biçim ve içerik veren merkezî tema olarak, *dünyanın şeyleşmesi* ve *insanın yabancılaşması* çifte sorunuyla karşılaşıyoruz.

ŞEYLEŞME ELEŞTİRİSİNİN İDEOLOJİK PATHOSU

Özerklik, Anomi, Yabancılaşma

Toplumun (görece) özerkliği tezi, sosyolojinin görece özerkliğini savunmada argüman olarak iş görecek bir *idée fixe*'ten ibaret değildir. Tenbruck (1981) ve Pels (1998: Bl. 5) gibi inşacıların görüşlerinin aksine, sosyolojinin nesnesi basitçe sosyolojik projenin bir yapıntısı değildir. Gerçekte, toplumun *sui generis* varlığı tezi, aynı anda hem modernitenin temel deneyiminin bir ifadesi hem de sosyolojinin kurucu *a priori*'sidir. Bir sosyolog, tanım gereği, "toplum"un ekonomiden ve politik olandan ayrı bir biçimde mevcut olduğunu ve özü gereği psişeye (ya da biyolojiye veya kimyaya) indirgenemez olduğunu kabul eder. Bu, Durkheim'in (1968) iddia ettiği üzere, sosyal olguların daima sosyal olgular tarafından açıklanması gerektiği anlamına gelmez; daha ziyade, sosyal olguların –yani sosyal kendiliklerin, ilişkilerin ve temsillerin– varlığa sahip oldukları ve psikolojik olgulara (ya da biyolojik, kimyasal, nörolojik olgulara) indirgenemeyecekleri anlamına gelir. Sosyoloğun sorunsallaştırmaması gereken iki temel önerme şunlardır: Toplum, bireyler karşısında görece özerktir ve sosyoloji, bu alanın mevcudiyetiyle ilgili aşkın bir önvarsayımda bulunur. Sosyal alanın özerkliği ya da görece indirgenemezliği tezini samimiyetle veya provokasyon olsun diye reddeden kişi, sosyolojinin özerkliğini reddetmiş ve bu münasebetle kendisini sosyologlar topluluğunun dışına çıkarmış olur. Bu kategorik önerme betimsel olduğu kadar edimseldir de. Toplumun görece özerkliği tezini aşkın bir biçimde anlamaktayım: Bu tez, görece özerk bir disiplin olarak sosyolojinin zorunlu bir koşuludur. Bu terimlerle formüle edildiğinde bu tez, sosyolojinin öznelci varyasyonlarını reddettiğinden daha fazla Durkheim Okulu'nun nesnelci öncüllerini kabul ediyor değildir. Bu tezin şartı basitçe şudur: Sosyolojinin görece özerkliği, üzerine çalıştığı nesnel alanın görece özerkliğiyle analitik olarak bağlantılıdır. Sosyal olguların –görece indirgenemez sosyal kendiliklerin, ilişkilerin ve temsillerin– varlığa sahip olmasından dolayı, sosyoloji görece özerk bir disiplindir.

Dolayısıyla, tipik Marksist bir ifade kullanılırsa, sosyolojinin *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a büyük geçiş –Hegelyan terimlerle özne ile nesne arasındaki, insanlar ile emekleri arasındaki tedrici "yarılma"yla tanımlanabilecek, sosyolojinin ise geriye dönük ve

düşünümsel bir biçimde onayladığı bir geçiş– anında tesis edilmiş olması tesadüf değildir; tıpkı şeyleşme (*Verdinglichung* ya da *Versachlichung*) mefhumunun modernitenin şafağında belirmesinin bir tesadüf olmaması gibi. Bununla beraber, şeyleşme mefhumu, düşünceler tarihinin kurucusu Lovejoy'a (1936: 10-14) selamla, spesifik bir "ideolojik pathos" olarak adlandırdığım şeyden ayrılamaz olsa da, şeyleşmeyi toplumun görece özerkliğiyle karıştırmamak gerekir. Toplumun görece indirgenemezliği, şeyleşmenin gerekli koşulu olmakla birlikte, yeterli koşulu değildir. Bunun kanıtı, bence, toplumun *sui generis* doğasını bu denli kuvvetli vurgulayan Durkheim'in bir şeyleşme ya da yabancılaşma teorisi geliştirmemiş olmasıdır. Aslına bakılırsa Durkheim, Marx gibi, modern toplumun kurumlarının ve egemen değerlerinin radikal bir eleştirmeni olmuşsa da, çalışmaları üzerine tartışacağım klasik Alman sosyologlarının kavrayışlarına pek çok bakımdan karşıt olan insan ve toplum kavrayışı, onu bu tür bir teori geliştirmekten alıkoydu (karş. Horton, 1964; Dawe, 1970, 1978; Lukes, 1977: 74-95). Manidar bir biçimde, *İntihar*'da "kaderci intihar"a, yani anomik intihardan farklı olarak sosyal denetimin yokluğunun değil aşırılığının sebep olduğu bir intihar biçimine oldukça marjinal bir yer (sadece küçük bir not) ayırdı (karş. Durkheim, 1960: 311, n.). Kabaca şöyle söylemek mümkündür: Durkheim'in merkezî problemi ahlaki anarşi olmuşsa da –bugün bireyin dışsal tahdit biçimleri tarafından tahakküm altına alınması olarak tanımlanan– şeyleşme problemini bir problem olarak değil, anominin çözümü olarak kavradı. Şeyleşme teorisi ve anomi teorisi farklı aksiyolojik sistemleri önvarsayarlar. Bu, Durkheim'in neden bir şeyleşme teorisi geliştirmediğini açıklamakla kalmaz; şeyleşmenin basitçe sosyal yapıların görece özerkliğinin yerine kullanılamayacağını da gösterir.

Aydınlanmış Aydınlanma Karşıtlığı

Şeyleşme mefhumunun içi ideolojik pathosla doludur. Bu pathos, tipik biçimiyle, Avrupalı entelektüellerin endüstriyelkapitalist burjuva toplumunun zaferi ve topluluğun temellerinin altını oyarak kendini tüm yaşam alanlarına dayatan formelaraçsal aklın önlenemez yükselişi karşısında tecrübe ettikleri romantik endişe ve büyübozumunun ifadesidir. Lovejoy'u izleyerek, "pathos" derken, metafizik bir duygululuğa yahut duyarlılığa atıfta bulunuyorum.

"İdeolojik" sıfatını Marksist anlamıyla kullanmamaktayım; ideoloji derken, bir sosyal teorinin içeriğinde yer alan ve empirikolmayan tüm politik, ahlaki ve antropolojik hipotezleri kast ediyorum. Robert Nisbet (1966: 266), aynı "kavram ailesi"nin üyesi olan ve sıklıkla bir arada kullanılan yabancılaşma gibi şeyleşme kavramının da "ilerlemenin antitezini veya tersine çevrilmesi"ni temsil ettiğini öne sürmüştür. Bu iddia belki doğrudur, fakat Nisbet'in sosyolojinin muhafazakâr kökleri mitini idame ve takviye ettiği göz önüne alındığında (Giddens, 1977: 212-218 ve 1982: 47-51; Birnbaum, 1971: 81-93), yabancılaşma ve şeyleşme kavramlarının muhafazakâr ve hatta reaksiyoner çağrışımlarla bir arada anılması nedeniyle bu tezi reddetmenin gerekli olduğuna inanıyorum. Her ne kadar şeyleşme, ilerleme fikrinin ve Aydınlanma'nın bir eleştirisini ihtiva ediyorsa da, Aydınlanmakarşıtı geleneğin homojen olmadığını akılda tutmak gerekir. Steven Seidman'ı (1983: Bl. 2) izleyerek, bu belirsiz Aydınlanmakarşıtlığı bulutu içerisinde üç farklı yaklaşımı ayırt edebiliriz: felsefi muhafazakârlık, burjuvakarşıtı romantizm ve devrimci radikalizm. Ele alınan yazarların hiçbirini, Almanların karşı-Aydınlanma (*Gegenaufklärung*) olarak adlandırdığı ve içinde Bonald, de Maistre ve Burke gibi düşünürlerin yer aldığı muhafazakâr Aydınlanma karşıtı düşünürler ailesine dahil etmek mümkün değildir. Geriye romantikler ve radikaller kalıyor. Simmel, Weber ve geç dönem Horkheimer bir yana konursa, çalışmalarını ele aldığım yazarların hepsi devrimci radikalizme meyillidir. Yine de, kanaatim odur ki şeyleşme eleştirisinin spesifik karakteri, devrimci düşünceyle bağından ziyade, muhtelif "romantizm" biçimleriyle arasındaki bağlantılardan ileri gelir (Lovejoy, 1948: 183-253). Bana kalırsa sosyolojinin kökleri, özellikle şeyleşme üzerine düşünen Alman sosyolojisinin kökleri, esasen romantizme, Löwy'nin (1979; Löwy ve Sayre, 2001) Lukács'ı izleyerek "antikapitalist romantizm" olarak adlandırdığı şeye dayanmaktadır.

Romantizm ile Alman sosyolojisi arasındaki bağlantılara dair bu tezin, Arthur Mitzman'ın analizine (1966, 1973: Kısım 1) teşekkür borcu vardır. Mitzman'a göre yargılar ve çözümler, eleştirmenin modern toplumu dünya hâkimiyetine dönük sonu gelmez bir savaşın karakterize ettiği "Faustçu" bir insanlık vizyonuna dayanarak mı; yoksa ahenge değer veren ve insanlarla doğayı uzlaştırmak için çabalayan "Apolloncu" medeni insanların vizyonuna dayanarak mı yargıladığına bağlı olarak değişkenlik gösterir. İlk durumda

modernite içkin bir biçimde "şeyleştirici" olarak görülür ve çözüm sosyaldir; ikinci durumda ise modernite içkin bir biçimde "yabancılaştırıcı" olarak görülür ve çözüm bireysel olanda aranır. Gelgelelim, bu analiz problemlidir. İlk olarak Mitzman, romantizmi antimodernist bir hareket olarak tanımlamak suretiyle, romantizmin yenilikçi, modernist etkisini ciddi oranda hafife almaktadır. Şeyleştirici olmayan bir modernizm arayışı içerisinde, romantik hareket ile modernite arasında, şeyleşmeyle arasında olduğu kadar bir karşıtlık yoktur. Dahası, sadece iki örnek verirsek, Marx veya Adorno'nun bu temelde nasıl sınıflandırılacağı hiç de açık değildir. Marx açıkça toplumsal çözümden yanaydı, ama klasik yabancılaşma teorisini formüle eden de kendisiydi; bunun tam tersine, şeyleşme fenomenine diğer pek çok düşünürün olmadığı kadar saplantılı olan Adorno, yabancılaşma teorisini reddetti ve Apolloncu kişiliğe değer verdi. Son olarak Mitzman, şeyleşme ve kendine-yabancılaşma teorileri arasında tesis ettiği ayrımın, bizzat romantizmin içinden çizilebilecek ve bir yanda bireyci, modernist ve yenilikçi hareketin; diğer yanda ise bütüncü, antimodernist ve muhafazakâr hareketin olduğu daha temelli bir ayrımı takip ettiğini görmemektedir (karş. Mannheim, 1982: 164-181; Gouldner, 1973: 323-366; bunların yanı sıra meseleyi neo-Kantçılıkla bağlantılandıran Ringer, 1969: 128-199; Arato, 1974; Shalin, 1986).

Romantizmin bireyci ve modernist kanadı Aydınlanma'nın eleştirel rasyonalizmiyle gitgide karıştırılır hale geldiği için, Seidman'ın yaptığı gibi onu Aydınlanma karşıtlığıyla ilişkilendirmek bir parça problemlidir. Yenilikçi romantizmin Aydınlanma'nın modernist ve rasyonalist momentiyle halihazırda bütünleşmiş olduğu ya da Mannheim'ın (1964: 454) muhafazakârlık üzerine ünlü makalesinde dediği gibi, onu "içererek aştığı" (*aufgehoben*) göz önüne alındığında, mesele Aydınlanma projesinden vazgeçmek değil, içerdiği özgürleşimci projeyi düşünümsel bir biçimde sürdürmek için *Aufklärung*'u aydınlatmak olmaktadır. Üstelik bu, Louis Dumont'un (1985) ifadesiyle, modernitenin "bireyci evrenselcilik" ideolojisini kayıtsız şartsız kabul eden romantizm içi yenilikçi hareketin Aydınlanma'nın bir alt hareketi olarak düşünülebilmesinin de sebebidir.

Şeyleşme eleştirisi, "Aydınlanmış Aydınlanma karşıtlığı" olarak adlandırdığım oldukça spesifik bir ideolojik bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlam bireycilikle, modernizmle ve hepsinden

önce Kantçı anlamda özerklikle ısrarla karakterize olmaktadır (Levine, 1995: Bl. 9). Şimdi, romantizmin yenilikçi, bireyci kanadı içerisindeki iki farklı (ama birbirini dışlamayan) duyarlılık yapısı arasında, yani ideolojik aktivizm eğilimi ile geçmişe nostaljik-trajik bağlılık arasında bir ayrım yaparsak, elinizdeki çalışmada şeyleşme teorileri tartışılan yazarları aktif iyimserliğe ya da bozgunculuğa yatkınlıklarına göre sınıflandırabiliriz: Bu durumda Marx, Lukács, Marcuse ve Habermas birinci kategoriye; Simmel, Weber, Horkheimer ve Adorno ise ikinci kategoriye girer.[2] Şeyleşme kavramının ortaya çıkışını ve cazibesini açıklamak için modern bir özerklik anlayışına atıfta bulunmak, ama bu atfı kelimenin dışsal sınırların yokluğu biçimindeki tamamen negatif anlamına değil, kendi kaderini tayin etme biçiminde pozitif anlamına yapmak gerekir (Berlin, 1969: 118-172). Kendi konumlarından ve faaliyetlerinden dolayı özerkliğe bilhassa değer verme yatkınlığında olan entelektüeller, modern toplumu şeyleşme kavramı aracılığıyla eleştirirler; çünkü insan hâkimiyetini aşan özerk insan yaratıları olarak sosyal oluşumlar, insanların karşısına dikilirler ve özerkliklerinin altını oymak suretiyle onları ezmekle tehdit ederler. İnsanların pek çok şeyin yanı sıra sözde-doğal yasaların dayattığı dışsal belirleyenlere de tabi olan yaderk nesneler değil de,özerk özneler, yani kendi eylemlerinin sorumluları olduğunu söyleyen hümanist ve bireyci öncüller olmasaydı; sosyal formların ve oluşumların yabancılaştırıcı özerkliği olarak anlaşılan şeyleşme, bir sorun olarak algılanamazdı ve algılanmayacaktı da.

Madem modern toplum, bireysel özerkliği kaçınılmaz bir biçimde sınırlandıran işlevsel karşılıklı bağlantılardan müteşekkil görece özerk bir sistemik yapı oluşturmaktadır, o halde şeyleşmenin modern insan durumunun basit bir parçası olup olmadığı sorusunu pekâlâ sorabilirdik. Nihayetinde, ileri modern toplumların ayırt edici özellikleri; sistem ile yaşam dünyası arasındaki ayrışma,

2. Bu, yazarların sadece baskın eğilimlerini yansıtan kaba bir sınıflandırmadır. Lukács her ne kadar ilk kategoride sınıflandırılmışsa da, erken dönem metinleri trajik pathosla doludur; kezâ Horkheimer gençliğinde devrimci aşırı-solcu bir pozisyona eğilim göstermişse de ikinci kategoride yer almıştır. Dahası, Habermas'ın Marksist devrim ve karşıdevrim modeliyle tüm ilişkisini kesmiş olmasından dolayı, bu kategoriler, devrimci aktivizme mi yoksa radikal reformizme mi atıf yaptıklarına göre yeniden elden geçirilmeyi de gerektirmektedir. Alman sosyolojisindeki nostalji hakkında bkz. Lenk (1987: 57-75), Connerton (1980: 120-131) ve Stauth ve Turner (1988: 27-59).

kendi kendini düzenleyen alt sistemlerin işlevsel farklılaşması ve yukarıda ima edilmiş olan yaderkliktir. Bu önemli bir itirazdır; zira şunu kanıtlar: Eğer şeyleşme kavramı eleştirel sivri kenarını muhafaza edecekse ve eğer eleştiri "şeyleşmenin matemi"ni (Adorno) tutan felsefi bir muhafazakârlığa düşmekten kaçınacaksa, bu durumda eleştirinin kendi sınırlarını tayin etmesi ve bu sınırlara riayet göstermesi gerekir. Bu, nesnel idealizmden vazgeçmek ve toplumun sistemik yapılarının görece indirgenemezliğini kabul etmek anlamına gelir. Sistemin yaşam dünyasına görece indirgenemezliğini tanıyarak nesnel idealizmden vazgeçmenin ima ettiği şey, sistem ile yaşam dünyası arasındaki birliği, parçalanmış bir etik bütünlüğe dair Fichto-Hegelyan modele göre kavramamak gerektiğidir (bu hususa Marx, Lukács ve Habermas bölümlerinde geri döneceğim). Şeyleşme eleştirisi, ne saati geri almayı istemek anlamına gelir, ne de toplumun söz konusu sistemik niteliklerini feshetme çağrısıdır; daha ziyade o, bireysel özerkliği yapay bir biçimde kısıtlayan sistemik sosyal yapılarla boğuşma ihtiyacıdır. Başka bir deyişle, eğer özerklik bir muhakeme ölçütü olarak değerini ve anlamını muhafaza ve idame edecekse, şeyleşme sadece toplumun "aşırı baskıcı" (Marcuse), gereksiz yabancılaşma dayatan ve modern toplumların işlevsel farklılaşması yitirilmeksizin mevcut koşullar altında bertaraf edilebilecek sistemik nitelikleriyle ilgili olmalıdır. Dolayısıyla şeyleşme eleştirisinin zımnî meselesi, özerklik için mümkün olduğunca optimal koşulları elde etmektir.

SOSYAL ŞEYLEŞME VE METODOLOJİK ŞEYLEŞTİRME*

Epistemolojik Tartışmalar

Teorik, bilimsel ve teknik anlamıyla şeyleşme (*Verdinglichung*), Marksist düşüncenin gelişimiyle yakından bağlantılıdır. Gelgelelim, Marx'ın tüm çalışmalarının değilse de *1844 El Yazmaları*'nın merkezî kavramı olan yabancılaşma (*Entfremdung*) kavramından farklı olarak şeyleşme, tartışmasız ve kanonik bir kökene sahip değildir. Yorumcunun (Meszaros, 1972a; Rose, 1978; Pitkin, 1987) kim olduğuna ve eğilimlerine bağlı olarak kavram Kant'a, Nietzsche'ye, Hegel'e, Marx'a, Simmel'e, Weber'e veyahut da Lukács'a atfedilir. *Ebedi*

* Yazar burada, "reification" ile "thingification" terimleri arasında teorik bir ayrıma gitmektedir. Bunlardan ilki "şeyleşme", ikincisi ise "şeyleştirme" olarak karşılanacaktır. (ç.n.)

Barış'ta Kant (1964a, IX: 197), "*Verdingung*" kelimesini "sözleşmeyle satış"ın eşanlamlısı olarak kullanır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche (1955, II: 585), *verdinglichen* fiilini genel olarak kavramların, bilhassa da nedensellik kavramının gerçeklik sayılmasıyla alay etmek için kullanır. Hukuk felsefesinde Hegel (1970, VII: 144), *Verdingung* kelimesini mülkiyetin yabancılaşması/devredilmesi (*Entäußerung*) anlamında ve bu bağlamda kullanır. Asıl terim olan *Verdinglichung* ise sadece Marx'ta kendisini gösterir; fakat bildiğim kadarıyla, Marx'ın yazılarında da sadece iki kez, ikisi de *Kapital*'in üçüncü cildinde ("Üçlü Formül" üzerine kısımda [MEW, XXV: 838] ve dağıtım ve üretim ilişkileri üzerine bölümde [MEW, XXV: 887]) olmak üzere karşımıza çıkar. Fakat "resmî", ortodoks ve kanonik açıklamalarda kavramın, aslında bulunmuyorsa da, nedense ilk kez *Kapital*'in birinci cildinde, meşhur "Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı" bölümünde yer aldığı varsayılır. Daha sonra Georg Simmel *Verdinglichung*'u *Para Felsefesi*'nde (1900) kullanmış, Max Weber de *Ekonomi ve Toplum*'da (1914-1921) *Versachlichung* terimini sürekli zikretmiştir; ama bu ikisinin terimin kullanımına katkıları o kadar az bilinir ki bazı yorumcular (Pitkin, 1987: 246; Feuerlicht, 1978: 12), Simmel ve Weber'den dolaysızca etkilenmiş olan Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923) kavramı bulan kişi olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Şeyleşme teorisinin klasik versiyonu ise gerçekten de genç Lukács tarafından, söz konusu makaleler derlemesinde, derlemenin "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" başlıklı temel bölümünde formüle edilmiştir.[3]

Bilebildiğim kadarıyla *reificatio* kelimesi, herhangi bir Latince sözlükte bulunmamaktadır. Etimolojik olarak bakıldığında, 1860 yılı civarlarında ortaya çıkan bu neolojizm, Latince *res* ve *facere* kelimelerinin birleştirilmesiyle türetilmiştir. Şeyleşme, kelimesi kelimesine, gerçekte bir şey (*res*) olmayan birşeyin bir şeye "fiilî veya zihnî dönüşümü" (*Oxford İngilizce Sözlük*) olarak tanımlanabilir.[4] Hannah Arendt (1958: 139-141) terimi ilk anlamda,

3. *Verdinglichung* kelimesinin Husserl tarafından muhtelif metinlerde (Husserl, 1952, I: 927, II: 190-191; 1954: 234) ve Heidegger (1993: 46, 420, 437) tarafından *Varlık ve Zaman*'da kullanılmış olduğunu da geçerken zikretmeye değer. Heidegger ve Lukács'taki şeyleşme kavramının karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Goldmann (1973).

4. Felsefi terimler içerisinde, Grekçe *pragma* ve Arapça *say* kelimelerinin tercümesinde kullanılan *res* kavramı belirsiz bir nitelik arz eder (Courtine, 1992: 892-901). Aynı anda hem empirik olarak gözlemlenebilen somut bir şeye (*ens*) hem de soyut,

yani fiili dönüşüm anlamında kullanır. Arendt'e göre şeyleşme, "yapmak"la, "*homo faber*'in işi"yle ilişkilidir. Dolayısıyla bir masa yapan marangoz kendi fikrini, zihnindeki masa imgesini şeyleştirir, ama hammaddeleri değil; zira hammaddeler halihazırda *res*'tir ve sadece Tanrı *ex nihilo* [hiçlikten –ç.n.] yaratabilir. Diğer yandan W. O. Quine (1981: 9-15 ve 183) terimi ikinci anlamda, yani zihnî dönüşüm anlamında kullanır. Quine'e göre şeyleşme, reel addettiğimiz ve dolayısıyla ontolojimize dahil ettiğimiz kendiliklerin seçimiyle ilgilidir.

Şeyleşmenin son derece eleştirel, polemik doğuran karakterinin de göz ardı edilmemesi gerekir; zira kelimenin anlamı ve standart kullanımı daima negatif çağrışımlar taşır. Baş aşağı eden bir kavram olarak şeyleşme, *aslında* bir şey olmayan birşeyin, şey-haline-geldiğine işaret eder. Bu sözde-şey, bir kavram, kişi, hayvan, ilişki, süreç, sosyal dünya ya da meta olabilir; liste uzar gider. Bu sözde-şeylerin şeyleşmesi, onlara gayrimeşru bir biçimde olgusallık, sabitlik, nesnellik, dışsallık, gayrişahsilik, doğallık, kısacası uygunsuz sayılan bir ontolojik şeylik isnat edilmesi anlamına gelir. Her hâlükârda şeyleşme kavramı, başından itibaren kendini hiç değilse nadiren açık eden bir ontolojiyi önvarsayar (Thomason, 1980: 163); bu ontoloji çoğu zaman üstü örtük bir biçimde içerilir. Buradaki analizde, sahip oldukları şeyleşme mefhumunu açıklığa kavuşturmak amacıyla, her bir yazarın benimsediği ontolojiyi aleni kılmaya dönük sistematik çaba harcayacağım.

Şeyleşme kişiselleştirmenin [*personalization* –ç.n.] karşıtıdır ve dolayısıyla kavramsal olarak ilişkilidir. Şeyleşme bir şey olmayan birşeyi bir şeye dönüştürürken, kişileştirme [*personification* –ç.n.]

müphem bir şeye (*etwas überhaupt, aliquid, ti*) ya da hem zihinsel bir şeye (*ens rationis*) hem de reel bir şeye (*ens reale*) atıfta bulunur. Sahratani'de bu muğlâklık, var-olmayan şey bir şey midir gibi cevaplanması imkânsız bir soruya yol açar. Dahası, *res*'i 'şey' olarak tercüme etmenin de halihazırda bir şeyleşme olduğunu not etmek gerekir. Roma hukukunda *res*, şeye değil, nedene, dava konusu olana atıfta bulunur: "*Res*'in ilksel anlamı; dava açma düşüncesi, davalık durum ile ihtilafa sebep olan nesne arasında salınıp durur. (...) 'şey' esasen 'neden'dir. (...) Eğer *res* nesne ise, her şeyden önce bir görüş ayrılığının konusu olan ihtilaflı bir nesne, iki karşıt tarafı tek bir ilişki içine sokan ortak bir nesnedir" (Thomas, 1980: 416-417). Nedenin (*res*) şeye (*ens*) ve şeyin değere indirgenmesi, M.Ö. 3. yüzyılın başlangıcında olmuştur. Bir ilişkiden bir şeye doğru gerçekleşen benzer bir kayma, Şey'in *Ding* ya da *Sache* anlamına geldiği Almancada da vuku bulmuştur. *Ding*, İngilizcedeki *Thing* gibi, eski yüksek-Almancadaki *Dinc* ya da *Ting*'ten gelir; fakat *Dinc*, arz edilen şeylerle ilgili bir münakaşa ya da dava konusunu tartışmak için toplanan meclis anlamlarına gelir (Vullierme, 1979: 44-45).

ise bir kişi olmayanı bir kişiye dönüştürür. Dünya görüşlerinin mitlerden arındırılması şeyleşme olarak görülebilir: Büyülü nesneler kişisel *anima*'larını yitirir ve şeylere dönüşürler. Şeyleşme, Marx'taki anlamıyla, kişileştirme olarak da görülebilir: Sosyal veya sözde-doğal güçler, dünyayı yöneten sanki-insani güçler olarak algılanır ve anlaşılır. "Şey" mefhumu oldukça metafiziktir. Bir şeyin ne olduğu, benimsenen ontolojiye bağlıdır. Bazı kişilerin bir şey olduğunu düşündüğü şey, örneğin Pegasus veya sosyal olgular, diğer bazılarına bir şeyleşme olarak görünür. Dahası, şey mefhumunun yayılımı da tarihsel olarak değişkenlik gösterir. Sadece iki örnek verilirse, Grekler köleleri şeyler olarak, sömürgeci efendiler de siyah insanları hayvanlar olarak telakki ediyorlardı. O zamandan bu yana siyahiler, tüm ırklardan kadınlar ve bazı hayvanlar, "şeyler" dünyasını "kişiler" dünyasından ayıran çizgiyi geçtiler ve artık alınıp satılmaları meşru "metalar" olarak algılanmamaya başladılar.

Son olarak, bir şeyleşme tipolojisi önermeden önce, bu kavramın özünde metaforik ve metonimik karakterini vurgulamak gerekir. Metafor, bir veya daha çok kelimenin, bu kelimelerin birebir simgelemediği bir nesne yahut kavrama, diğer fenomenlerle bir karşılaştırma sunmak amacıyla aktarılması anlamına gelir. Metafor, işaret ettiğinden daha fazlasını çağrıştırır. Analoji aracılığıyla işler ve Perelman'ın (1988: 128) bizlere hatırlattığı üzere, analoji ontolojiyle değil argüman teorisiyle ilişkilidir. Kelimesi kelimesine alındığında absürt hale gelir: Bu durumda kavramlar fetişleşir ve düşünce de çok geçmeden mite dönüşür (Turner ve Edgley, 1980; Turner, 1987). Çeşitli vesilelerle göreceğimiz üzere, bilimsel düşüncenin umarsızca düşünümsel-olmayan, totolojik düşünceye düşmesi, şeyleşme örneğinde çok daha ciddi bir tehlikedir. Dolayısıyla şeyleşme teorisi için önereceğim ilk metodolojik ilke, şeyleşmenin bizzat kendisini şeyleştirmemek gerektiğidir.

Bir Şeyleşme Tipolojisi

Şeyleşme, iki anlamın alaşımını yahut karışımını içinde gizleyen bileşik bir kavramdır. Bu farklı anlamları birbirinden ayırmak için, "sosyal şeyleşme" ile "metodolojik şeyleştirme" arasına ayrım koyuyorum. İzleri Hegel'e dek sürülebilecek olan sosyal şeyleşme (sosyal yapıların yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı özerkleşmesi) kavramının anlamı esasen sosyolojik teoriyle ilişkiliyken; Nietz-

sche'yle birlikte ortaya çıkan metodolojik şeyleştirme (natüralist kavramların ve yöntemin gerçeklik sayılması) kavramının anlamı sosyal bilimler felsefesiyle çok yakından bağlantılıdır. Sosyal şeyleşme ve metodolojik şeyleştirme kavramları arasındaki ayrımın kabaca mikro ve makro sosyoloji arasındaki temel ayrıma ve ilgili epistemolojik tutumlara –sosyal alana dair bir yanda realist ve nesnelci, diğer yanda nominalist ve öznelci tutum– tekabül etmesinden dolayı, bu kavramları tamı tamına "ikiz kavramlar" (Berger ve Bendix, 1959) olarak düşünmek mümkündür. Aslına bakılırsa, tıpkı toplumun ikili eğilimini ifade eden toplum ve topluluk veya hüküm ve sözleşme gibi diğer ikiz kavramlar gibi, sosyal şeyleşme ve metodolojik şeyleştirme kavramları da tekçi epistemolojik perspektiflerin sınırlarına ve bunların birbirini diyalektik olarak tamamladığını açığa çıkarma ihtiyacına işaret eder (Gurvitch, 1962: 190-199). Sosyal şeyleşmenin nesnelci perspektifi ile metodolojik şeyleştirmenin öznelci perspektifi, ateş ve su gibi birbirlerini dışlamaktan çok, jambon ve yumurta gibi birbirlerini tamamlarlar.

Metodolojik Şeyleştirme

Sosyal bilimler felsefesinde şeyleşme, hem kavramların gerçeklik sayılmasının hem de öznenin ve yaşam dünyasının doğallaştırılmasının bir eleştirisine atıfta bulunur. Bu iki kullanımı (a) "Reizmin Eleştirisi" ve (b) "Natüralizmin Eleştirisi" başlıkları altında tasvir edeceğim.

(a) Reizmin Eleştirisi

Kavramların şeyleşmesi eleştirisi, bir soyutlamayı (sözgelimi bir mefhumu, temsili veya kavramı) maddi gerçekliğe, "orada" mevcut somut bir nesneye dönüştüren zihinsel işlemle ilgilidir. Bu esasen naif realizmin (ya da "reizm"in) nominalist bir eleştirisine tekabül eder. Bu durumda şeyleşme, Alfred North Whitehead'in (1930: 65 vd.) "yanlış yerde somutlama safsatası" diye adlandırdığı şeyle eşanlamlıdır. Bir kelimeyi bir şey zannedenlerin tipik tutumu olarak kavramların veya ideal tiplerin gerçeklik sayılması, şeyin isminden töze, gösterenden gösterilene sıçranması, yaygın eleştirinin konusudur (Bourdieu, 1984; Lacroix, 1985). Sözgelimi kendi

kavramsal yahut başıboş hayaletlerini (daima büyük harfle "Devlet", "Burjuvazi", "Proletarya" vs.) eyleme ve kendi hedeflerini belirleme gücüne sahip tarihsel öznelere ("Devlet şuna karar verir", "Fransız Kilisesi şununla savaşır", "şanlı Proletaryanın zaferi"...) dönüştüren sosyologlarda durum böyledir. Büyüsel-mitsel dünya görüşleriyle yakından bağlantılı olan bu tözleştirici-türümcü mantık içerisinde, geçmişte bir lordun malikânesini yönettiği gibi dünyevi işleri yöneten Tanrı neyse Kavram ya da Düşünce de odur. Burada, başka yerlerde de olduğu gibi, W. I. Thomas'ın meşhur hükmü geçerlidir: "İnsanlar durumları gerçek olarak tanımladığında, bunlar sonuçları itibariyle gerçektir" (karş. Merton, 1968: Bl. 13).

Sosyolojide, felsefede de olduğu gibi, kavramların gerçeklik sayılmasıyla ilgili suçlamalar, endemik olmaktan öte kroniktir. Marx Hegel'i, Weber ve Simmel Marx'ı, Parsons Durkheim ve Weber'i, Habermas Parsons'ı ve Honneth'le Luhmann da Habermas'ı bununla suçlamıştır. Seri haldeki bu suçlamalar, hiç kuşkusuz, empirik göndergelerin ontolojik statüsüne dair uzlaşı olmamasına bağlı olarak, felsefe ve sosyolojinin farklı ontolojik söylemleri arasındaki çatışmayla açıklanabilir.

Ontolojik söylemler arası çatışmayla ilgili olduğu kadarıyla, sosyal bilimlerde işleyen teorik ontolojinin, sosyal bilimlerin teorik kavramlarına dönük felsefi eleştirideki zımnî ontolojiyle kıyaslanamaz olduğunu fark etmek önemlidir (Spence, 1982). Bunun sebebi, bilimsel üretimin koşullarının eleştirel düşünceninkilerden farklı olmasıdır. Ernst Cassirer'in (1994: 279) dediği gibi: "Tecrübenin gerçekliğini ahlaken yükseltmeyi amaçlayan işlevleri, eleştirel soruşturmaya tabi tutarken aynı anda üstlenemeyiz". Sosyologlar iş başındayken zorunlu olarak realist bir ontolojiyi işletirler; "tabakalaşma"dan, "devrimler"den ve "politik sistem"den bahsederken, tüm bu süre boyunca bu soyutlamaların reel bir şeye atıfta bulunduğunu varsayarlar. Fakat felsefeciler kavramları tartışıp teorileri eleştirirken, bunları Kantçılık-sonrası bir nominalizmin vasıtasıyla anlarlar: Düşüncenin "kategoriler"i "kendinde şey"le karıştırılmamalıdır (varoluş metafiziğinin yapıbozumcu eleştirisinin önayak olduğu, örtülü aşkın paralojizm). Dolayısıyla reizm eleştirisinin başarısı şimdiden ve fiilen garanti altına alınmıştır, ama hâlâ oldukça sıkıntılı bir durum söz konusudur: Reizm eleştirisi, sosyolojinin tam da olanaklılığını sorgulanır hale getirme potansiyeline sahiptir. Bu tehlikeden kaçınmak için, sosyolojinin ve nesnesinin çifte görece

özerkliğinin eleştirel realist perspektiften yeniden savunulması ve çalıştırılması gerekir.

Ontolojik söylemler çatışmasının ötesinde, sosyolojideki empirik göndergelere dair konsensüs yokluğundan dolayı her düzeyde daha ileri bir kafa karışıklığıyla yüz yüzeyiz. Bireyciler, grupları ve diğer kolektif gövdeleri kavramsal varlıklar (*entia rationis*) statüsüne düşürüp, sadece bireylerin reel olduklarını iddia ederken; bütüncü yaklaşım, kolektif varlıkların reel olduklarını ve aslında belirledikleri bireylerden daha reel olduklarını ifade eder. Bireyci ve bütüncü yaklaşımlar arasında orta yolu tutan etkileşimci görüş ise, ne bireylerin ne de grupların reel olduğunu, bunların birbirlerine nüfuz ederek zuhur ettiklerini ileri sürer. Bu ontolojik pozisyonlar, epistemolojik pozisyonlara dayanak oluşturur. Ontolojik bireycilik (nominalizm) ile ontolojik bütüncülük (realizm) arasındaki karşıtlık, metodolojik bireycilik ile metodolojik bütüncülük arasındaki eşit derece derin karşıtlığa tekabül eder. Eleştirel realizm ile anlamacı-hermeneutik sosyolojinin diyalektik bir sentezini önermek suretiyle bu karşıtlıkları ortadan kaldırmayı amaçlıyorum. Dahası, eleştirel sosyolojinin, hem materyalist (Marksist) hem de idealist (hermeneutik) versiyonlarıyla ontolojik bütüncülüğü karakterize eden realist moment ile, metodolojik bireyciliğe fenomenolojik yaklaşımı karakterize eden inşacı momentin bir sentezini hedeflemesi gerektiğine inanıyorum. Negatif biçimiyle söylendiğinde, eleştirel bir teorinin her şeyden önce metodolojik bireyciliğin faydacı varyantının yanlış rasyonalizmini reddetmesi gerektiğine inanıyorum; çünkü bu versiyon nihayetinde, Homans'ın (1987) açık bir biçimde gösterdiği üzere, kaba davranışçılığın bir versiyonundan öte birşey değildir. Metodolojik bireyciliğin temel postülası (makro-sosyolojik düzeyde gözlemlenen sosyal olgular, nihayetinde bireylerin rasyonel eylemlerinin bir analizi aracılığıyla açıklanması gerektiği varsayımı) sosyolojizmin reddiyesine varmada bir avantaj sağlıyorsa da, bu avantaj sadece görünüştedir. Metodolojik bireycilik insan eylemlerini *homo economicus*'un stratejik eylemine indirgediği için, paradoksal bir biçimde bütüncü pozisyonun hiperdeterminizmini sergiler. Elinizdeki kitabın temel tezlerinden biri; metateorik açıdan bakıldığında, şeyleşmenin stratejik bir eylem kavramı ile materyalist bir sosyal yapı kavramının bileşiminden başka birşey olmadığıdır.

(b) Natüralizmin Eleştirisi

Pozitivist natüralizmin özneyi ve yaşam dünyasını şeyleştirdiğine dönük metodolojik eleştirinin meşhur *yöntemler savaşı*yla bağlantısı vardır (Frisby, 1976; Apel, 1979). Bu yöntemler savaşı on dokuzuncu yüzyıldan bu yana sosyologları temelde ikiye bölmüş olup, bir yanda doğa bilimlerinin açıklayıcı yöntemini (*Erklären*) tercih edenler, diğer yanda ise beşeri bilimlerin yorumlayıcı yöntemini (*Verstehen*) savunanlar bulunmaktadır.

Sosyoloji, doğa bilimleri model alınarak kuruldu. Auguste Comte sosyolojiyi ya da başlangıçtaki adlandırmasıyla "sosyal fizik"i, doğa bilimlerinin uzantısı ve nihai bileşeni telakki etti. *Cours de philosophie positive*'in [pozitivist felsefe dersleri] 47. dersinde, "sosyal fenomenlerle ilişkili tüm temel yasaları kapsayan doğal felsefenin tamamlayıcı alanını tek bir terimle ayırt etmek için" (Comte, 1974: 38, dipnot 3), "sosyoloji" neolojizmini lanse etti. Wilhelm Dilthey, Comte'un natüralizmini, yani sosyotarihsel gerçekliğin özgüllüğünü kabul etmedeki isteksizliğini neden kabul edemeyeceğini açıklayarak, beşerî bilimlerin doğa bilimlerine tabi kılınmasını oldukça haklı olarak eleştirdi. Dilthey, beşerî bilimler (*Geisteswissenschaften*) ile doğa bilimleri arasında indirgenemez bir ayrım tesis etmek için, Vico'nun *verum factum* (*verum et factum convertuntur*) [hakikat insan yapımıdır] ilkesine başvurdu; bu ilkeye göre, Tanrı'nın yaratımı olan ve bu yüzden sadece onun anlayabileceği doğanın aksine sosyotarihsel gerçekliği, insanların çalışmalarının ürünü olmasından dolayı anlayabiliriz. Buradan hareketle Dilthey, beşerî bilimlerin zihnin nesnelleşmesi, öznelliğin dışsallaşması ya da duyusal dünyanın değer ve hedeflerinin cisimleşmesi olduğu ölçüde gerçeklikle ilgilendiği sonucuna vardı. Kısacası Dilthey'e (1957: 148) göre "zihnin nesnelleşmesi olan herşey, kültür bilimleriyle ilişkilidir".

Beşerî bilimlerin uygun yöntemi, sosyotarihsel gerçeklikte nesnelleştiği biçimiyle öznel etkinliği yönelimsel anlamların yeniden tesisi aracılığıyla yeniden devreye sokmaya çalışan anlamacı-yorumlamacı yöntemdir. Gelgelelim, nesneye dahil edilen yönelimsel anlam, ancak ve sadece nesnenin anlamının aracılığıyla oluşturulduğu anlamlı bütün (*Wirkungszusammenhang*) içerisinde yakalanabilir. Nasıl ki bir cümleyi anlamak sayfayı anlamayı gerektirir ve peşi sıra sayfa da kitabın tamamına bağlıdır (ve tam tersi);

aynı biçimde anlamlı bir etkinliği anlamak da onun içinde vuku bulduğu, aracılığıyla anlamını türettiği ve anlaşılabilir hale geldiği yaşantı bağlamını anlamayı önvarsayar. Anlamanın bu iki ilkesi, yani dışsallaşmış anlamın yeniden içselleştirilmesi (eyleme dönük mikroanlama; fenomenolojik moment) ve yaşantılanmış bütünün yeniden yaratımı (anlamlı bir bütüne dönük makroanlama;hermeneutik moment) bir arada, dışsal gözlemlemeye dair pozitivist ideali yerle bir eder.

Durkheim'in inandığının aksine, sosyal olgular bir anlama sahiptir; yaşam dünyasının yansızlaştırılması sonucu sabit nedensel ardışıklıklar vasıtasıyla tanımlanabilecekleri deney ya da gözlem süreçlerine tabi şeyler olarak ele alınamazlar. Natüralistçe gözlem aracılığıyla anlamı tümden bertaraf etmek, psişik olayları fiziksel olgulara dönüştürmekle veyahut anlamlı kültürü mekanik doğaya indirgemekle eşdeğerdir. Weber'in Rickert'i izleyerek söylediği gibi, "Bir madde, *şayet* şu soruyu soramıyorsak, 'doğa'nın bir parçası *haline gelir*: 'Anlam'ı nedir?" (CS, 110). Anlamanın bağdaşığı olan anlamı bertaraf etmek, şeyleştirici bir dönüşümle gayriinsanileştirerek araştırma nesnesini tahrip etmek anlamına gelir. Durkheim'e cevaben, sosyal olguların şeyler olmadığını (Monnerot, 1946) savunmamız ve nesnel anlamlarla öznel anlam duyusunu sosyolojik analize inatla yeniden dahil etmemiz gerekir. Gelgelelim, açık bir sistemde hiçbir değişmez yasa söz konusu olmadığından dolayı, sosyal fenomenlerin "astronomik" bilgisi sosyolojinin ideali olamayacaksa da, yorumlamacı sosyolojinin sınırları vardır ve bunların farkında olmamız gerekir. Mademki eylemler kaçınılmaz olarak beklenmedik sonuçlar doğuruyor ve bireylerle ilişkisinde görece özerk bir tarzda, etkin ve nesnel olarak işlev gören sosyal sistemler oluşturuyor, nesnelleştirmeye dönük bir eğilim ve Marksizm, yapısalcılık ya da sistemler teorisi gibi bir şeyleştirici aygıt yerinde olur (Markovic, 1972; Habermas, 1984-1987, II: 163-167). Hümanistler, onlara benzeyen her şeyi protesto edebilirler: Sosyal olgular şeylere dönüştürüldüğünde, onları şeyler olarak ele almak gerekir; fakat bizatihi şeylerin de, yeri geldiğinde, "gündelik hayatın ortak faaliyetlerinin sürekli başarımları" (Garfinkel, 1968: VIII; ayrıca bkz. Maynard ve Wilson, 1980) olarak dekode edilebilecek sosyal olgular olduklarını unutmadan.

Sosyal Şeyleşme

"Batı Marksizmi", Marx'ın analizlerini Hegel, Simmel ve Weber'in analizleriyle birleştirir (Habermas, TPf II: 165-236; Anderson, 1976; Merquior, 1986 ve Jay, 1984a). Bu önemli entelektüel geleneğin "kutsal kitabı", Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* çalışmasıdır ki burada şeyleşme kavramı, sosyal sistemin yabancılaştırıcı özerkleşmesini ya sosyal bir olgu ya da ideolojik bir olgu olarak eleştirmek için yaygın biçimde kullanılır. Sosyal şeyleşme eleştirisi diyalektiktir ve dolayısıyla bir parça paradoksaldır: Nesnenin özerkliğinde ısrar ederken öznenin özerkliğini yeniden aktif hale getirmeye çalışır. Bu diyalektik manevra, ancak nesnenin bir özne olduğu ya da başka bir deyişle nesnenin öznenin dışsallaşmış bir ürünü olduğu önvarsayıldığı durumda mümkündür. Özne ile nesnenin ayrıştığına ve ters döndüğüne dair Hegelyan metafor bu yüzden şeyleşme eleştirisinin "gramatik zemin"idir (Gouldner, 1985: Bl. 9). Bu açıklığa kavuşur kavuşmaz, şeyleşme eleştirisi, özne ve nesnenin ters dönmesini tersine döndürmeye çalışan dönüştürücü bir eleştiri sunar. Freud'un sözlerini değiştirerek söylersek: Nesnenin olduğu yerde özne de meydana gelmelidir.

Düşünce mantıksal sonuçlarına ulaştırıldığında, şeyleşme teorisi, anlam veya özgürlük olmaksızın tamamiyle yönetilen bir toplum (*total verwaltete Gesellschaft*) modeline yol açar. Şeyleşmenin "eksiksiz" bir teorisi yeniden inşa edildiğinde ise, üç ayrı analitik düzlem sistematik bir biçimde bütünleşir: (a) temel sosyal eleştiri düzlemi ve artıdan iki ideolojik eleştiri düzlemi olarak (b) düşünümselliköncesi yanlış bilinç ve (c) gündelik hayatın *doxa*'sını kopyalayan analizcinin düşünümsel yanlış bilinci.

(a) Sosyal Eleştiri

Sosyal şeyleşme, kültür sistemlerinin ve modern toplumun görece özerk, yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı işleyişiyle ve yanı sıra bunların bizatihi araçları amaçlara dönüştürme biçimleriyle ilgilidir. Kültür ve toplum dünyaları, yani kurumlar ve örgütlenmeler beşerî nesnelleşmeler, yani insan *praksis*'inin ürünleri olsalar da, gelişimleri esnasında kaçınılmaz olarak gitgide karmaşık hale gelirler. Bunlar formel biçimlerde ve işlevsel olarak rasyonalize edilirler, ta ki bireylerin irade ve niyetlerinden bağımsız olarak işleyen, plan ve tasarılarını boşa çıkaran, özerkliklerini ve hatta bizzat varoluşlarını

tehdit eden sahici bir kozmosa dönüşene dek. Bürokrasi, araçların amaçlara dönüşümünün; daha dramatik söyleyişle, Ivan Illich'in aynı problemi resmederken hayatı boyunca teşhir ettiği "kurumsal karşıüretkenlik" kısırdöngüsünün klasik örneğidir. Gelişimin belirli eleştiriye açık eşiklerinin ötesinde, üretim, sözümona hizmet ettiği hedeflerin önünde bir engel haline gelir: Tıp sağlığı yıkıma uğratır, okul öğrencileri aptallaştırır, ulaşım hareketsizleştirir ve iletişim insanları sağır ve dilsiz hale getirir.

Bu analizde, Lukács'ın birinci büyük Alman sosyolojisi sentezinden Habermas'ın ikinci büyük Lukács ve Frankfurt Okulu sentezine uzanan kronolojik sırayı takip ederek, şeyleşme teorisinin gelişimini sistematik bir biçimde gözden geçiriyorum. Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinde doruğuna ulaşan Batı Marksizmi geleneğinde en özlü haliyle izlenen argümanı sürdürmek için, Simmel'in kültürün trajedisi teorisi ve Weber'in biçimsel rasyonelleşme teorisi gözden geçirilecek ve Marksist yabancılaşma teorisiyle yeniden bağlantılandırılacak. Bu perspektiften bakıldığında kapitalizm ve biçimsel rasyonalitenin gelişimi, birbirlerini karşılıklı pekiştirerek ittifak içerisine girerler, ta ki nihayetinde tüm kültür alanlarına tesir eden sistemik bir altyapı [*infra-structure*] kompleksi oluşturmalarına dek. Bu durumda kültür, kapitalist toplumun biçimsel olarak rasyonelleşmiş altyapısının pasif bir gölge-fenomeninden başka birşey değildir. Tamamen belirlendiğinden dolayı, artık hiçbir şeyi belirleyemez; sadece temeli yansıtır ve bu münasebetle onu pekiştirir. Bu yekpare sistemik sistemlerle yüzyüze geldiğinde birey gözden silinir. Güçsüz birey, yapı desteği (*Träger*) rolüne indirgenir ve dönüştürme gücünü tamamen kaybeder. Dışsal güçler tarafından aktive edildiğinde, tetikleyici bir işlevdir; düğmesi çevrilip kapatıldığında ise, kendisini baskılayan nesnel kötülüğün pasif bir izleyicisine indirgenir. Şeyleşmiş sosyal yapıların yabancılaşmış/yabancılaştırıcı işleyişini kesintisiz pasif etkinliğiyle idame ettirir ve yeniden üretir.

(b) Yanlış Bilincin Eleştirisi

Yabancılaşmış özne güçsüzdür ("özgürlük yitimi"); ama bundan da öte, kendi etrafında ve kendi üzerinde olup biten hiçbir şeyin anlamını anlamaz ("anlam yitimi"). Onun bilincinde sosyokültürel yapıların özerk işleyişi doğal ve ebedi, gayriinsani ve değiştirilemez

bir fenomen olarak görünür. Şeyler yüzeyinin altındaki diyalektik ilişkileri anlamak için dolaysız görünümlerin ötesine geçmeyi beceremez; sosyal olguları sosyotarihsel bir bütünlük (*das Wahre ist das Ganze*)* çerçevesine yerleştirip yorumlamak suretiyle kendine tabi kılma gücünden yoksundur ki bu, sosyal olguların fetişleştirilmesi, sabitlenmesi, olgusallıkları ve "sahte-somut" değişmezlikleri içerisinde dondurulması anlamına gelir (Kosic, 1976: Bl. 3). Dolaysızlık yanılsamasına saplanıp kalmış ve yabancılaşmış özne, şeyleşmiş/şeyleştirici sosyal yapıların yabancılaştırıcı/yabancılaşmış işleyişini normalleştirir, meşrulaştırır ve pekiştirir. Bu durumda, bir ideoloji ve "yanlış bilinç" teorisi oluşturmak üzere, Marksist meta fetişizmi teorisi benimsenir, genelleştirilir ve Hegelyan "olumluluk" teorisiyle bağlantılandırılır. Sosyal olgu olarak şeyleşme teorisi ve şeyleşmiş bilinç teorisi bir araya getirildiklerinde, (Frankfurt'ta) bütünsel şeyleşme gözlemine yol açar: Şeyleşmiş dünya, kaçınılmaz olarak, olası tek dünya olarak görünür.

Eleştirel teorinin müdahale ettiği yer tam da burasıdır. Nesnel tahakküm mekanizmalarını aydınlatmak ve şeyleşmenin sosyal temelini ifşa etmek suretiyle eleştirel teori, sosyal yapıların yabancılaşmış işleyişinin sahte-doğal karakterine dair bir farkındalık uyandırmaya çalışır. Eleştirinin amacının iradeciliği ve özgürleşimi teşvik etmek olduğu düşünüldüğünde, eleştirel teorinin buna belirlenimciliği ve tahakkümü vurgulayarak ulaşabileceğine inanması bir parça paradoksaldır. Gelgelelim bu yaklaşımı benimsemek zorundadır, çünkü tahakkümün sosyal eylemin ürünü olduğunu ve tahakkümün temelinde daima eylemin yattığını önvarsayar. Sartre'ın sözünü değiştirilerek söylersek; şeyleş*me* ba*ş*kalarıdır.

(c) Bilimin Eleştirisi

Gündelik dünyaya dönük doğal tutumun (*doxa*) eleştirisinden düşünümsel bir bilimsel tutuma, spesifik anlamıyla, doğa bilimlerinin yöntemlerini doğrudan sosyal olana uygulayan "bilimsel bilimci"ye (Marx) geçildiğinde: Yöntemin ideolojik etkilerine dair eleştirel bir bilincin olmadığı bu durumda, Adorno'nun oldukça çarpıcı ifadesiyle, "şeyleşmiş olanın şeyleşmiş idraki"nin oluşması sonucu şeyleşmeyi katmerlendirme ve meşrulaştırma riski doğar (1976: 63; ayrıca bkz. Horton, 1971). Aslına bakılırsa bilimci, sosyal

* Gerçek bütündür. (ç.n.)

gerçekliği doğal gerçeklikle aynı biçimde, bizzat kendi yöntemleriyle kavrayarak, *nolens volens*, yani bilmeden ve kuşku yok ki istemeden, verili haliyle gerçekliği doğallaştırmış ve onaylamış olur. Bilimci, mevcut olana saplanıp kaldığı ve Weber'in aksiyolojik yansızlık teorisinin hatalı bir yorumu temelinde pozisyon aldığı için, gözlemlenen olgulara saplanıp kaldığı ve onları gerçek olan ile mümkün olan arasındaki, olan ile olabilecek veya olması gereken arasındaki gerilim alanına yerleştirerek vasıta olmayı reddettiği için, ikinci dereceden bir şeyleşmeye ulaşır ve olagelen şeylerin mevcut halini gerçeklik sayar. Hâlbuki sosyal teoriye ve sosyolojik araştırmaya *praksis* felsefesi gibi sosyali fetişleşmeden arındıran bir felsefe, yani şeyleşmiş bilinci kopyalamayan, bilakis sosyal olguları eylemler ve süreçler içinde çözüştürerek şeyleşmeden arındıran bir felsefe yol gösterdiğinde, şeyleşmiş sosyal yapıların sosyotarihsel ve sosyokültürel boyutları görünür ve dönüşümü mümkün hale gelir. Böylelikle sosyal hareket bir kez daha kavranabilir ve tahayyül edilebilir olur (Heller, 1987).

Yukarıdaki tanım, sosyal bilimlerin ideolojik eleştirisini sosyal şeyleşme teorisi ile metodolojik şeyleştirme teorisinin sınır hattına yerleştirir. Aslına bakılırsa bu, sosyal şeyleşme teorisinin (sosyal bilimlerin, statükoyu doğallaştırarak tahakkümü pekiştirme işlevi gören diğerleri gibi "devletin ideolojik aygıtı" olarak göründüğü) tamamlayıcı bir parçası olduğu kadar, metodolojik şeyleştirme teorisinin (sosyal şeyleşmenin aşırı yorumunun yumuşatıldığı ve toplumun natürel organik doğasının sahte-doğal olarak dekode edildiği) tamamlayıcı bir parçası olarak da pekâlâ düşünülebilirdi. Sosyal olgular artık şeyler olarak değil, daha ziyade insan ürünleri olarak görünür. Şeyleşme kavramının diyalektik doğası, sistemler teorisi ve eylem teorisi perspektiflerindeki bu tersine çevirmeyi mümkün kılar.

Gelgelelim, sosyal şeyleşme teorisinin nihayetinde aşırı-nesnelci bir toplum görüşüne, metodolojik şeyleştirme teorisinin ise aksine aşırı-öznelci bir toplum görüşüne meyilli olmalarından dolayı, bu iki perspektif karşılıklı olarak birbirini dışlar görünür. Metodolojik şeyleştirmenin eleştirisi sosyal şeyleşmeye dair sosyolojik teorilerin aleyhine dönebileceği gibi, sosyal şeyleşmenin ideolojik eleştirisi de metodolojik şeyleştirme eleştirisinin aleyhine dönebilir; sanki mesele basitçe, karşıt perspektif tarafından reddedilmesi gereken bir sosyal şeyleşme perspektifini benimseme meselesiymiş (veya tam

tersi) gibi. Sonuçta, metodolojik şeyleştirmenin tuzağına düşmeden sosyal şeyleşmeyi hesaba katan, neoobjektivist ve yapılaşmacılık-sonrası bir toplum teorisi geliştirerek, bu döngüsel perspektiflerden kaçmaya çalışıyorum.

ŞEYLEŞME TEORİLERİNİN BİR METAELEŞTİRİSİNE DOĞRU

Sosyal Teori, Metateori ve Metaeleştiri

Sosyal teori, sosyolojik teoriden daha fazlasını içerir. Farklı sosyal disiplinlerin kurumsal sınırlarını göz ardı etmekle kalmaz, sosyolojinin paradigmatik krizine tepki olarak temel hedefi; sosyal bilimlerin doğa bilimleri karşısındaki statüsü, eylemin doğası ve biçimleri, sosyal kurumlar ve yapılar, bireyle toplum arasındaki ilişki, eylem ve yapı vs gibi temel sorulara uygun bir cevap sunan genel bir sosyal teoridir. Sosyolojinin ontolojik ve epistemolojik temellerine dönük bu ilgi, onu, bundan sonra "metateori" (Fuhrman ve Snizek, 1990; Ritzer, 1991, 1992) olarak atıfta bulunulacak şeyle bağlantılandırır. Metateori sosyal teoriden farklıdır; zira sosyal dünyanın tözel bir teorisini inşa etmeye dönük esastan soruları cevaplamaktan çok, sosyal bilimlerin "temel önvarsayımları"nı haritalandıracak olası cevapları sistematize etmekle uğraşır. Yapısalcılığın altın çağı boyunca popüler olan bir matematik terimini ödünç alarak, metateorik "olasılıklar uzamı (ya da tümleşiği)" mefhumunu kullanacak ve sosyal teorinin ontolojik ve epistemolojik önvarsayımlarının kartografik bir yeniden-inşasını sunacağım. Olasılıkların metateorik uzamı, sosyal teori alanında alınan farklı tutumların hepsini yansıtır. Akademi içinde dolaşımda olan farklı sosyal teorilerin epistemolojik ve ontolojik önvarsayımlarına dönük sistematik bir açıklama olarak alındığında metateori, genel bir sosyal teorinin gelişimi için gerekli bir koşuldur. Metateori, psikanalitik diyaloğa benzer biçimde, sosyal teoriye biçim veren ya da biçimini bozan "zımnî boyut"un aydınlatılmasını sağlar. Bu önemlidir; çünkü eğer metateori zayıf inşa edilirse, onun temelleri üzerine yükselen sosyal teori de eşit derecede yetersiz olacaktır.

Elinizdeki kitapta, şeyleşmeye dair sosyal teorilerin temel önvarsayımlarının esastan kusurlu olduğunu göstermek suretiyle, onları metateorik bir eleştiriye –"metaeleştiri" dediğim şey– tabi tutuyorum. Temel tezim şu: Burada ele alınan hemen tüm şeyleşme

teorilerinin sonucu olan sosyal şeyleşme teşhisi, yanlış bir metateorik inşaya dayanmaktadır. Daha kesin bir ifadeyle, şeyleşmenin metateorik olasılıklar uzamındaki erken bir kapanmanın, olası yegâne eylem tipleri olarak amaçlı rasyonel eylemi (Weber) ya da stratejik rasyonel eylemi (Habermas) kabul eden bir kapanmanın ürünü olduğunu gösteriyorum. Gehlen'in "kültürel cisimleştirmeler" (1963: 311-328) kavramına benzeştirerek, metateorik uzamın her anlamıyla sınırlandığı durumda ortaya çıkan şeyleşme durumuna atıfta bulunmak için "metateorik cisimleştirme" kavramını kullanıyorum. Şeyleşme teorisini, olasılıklar uzamının aşamalı ve önceden ayırıcı cisimleştirilmesine dönük metametodolojik kritere –Jeffrey Alexander'ın (1982-1983) sunduğu pozitif post-pozitivist çokboyutluluk kriterinin negatif versiyonundan başka birşey olmayan bir kriter– dayanarak muhakemeye tabi tutan bu metaeleştiri, ancak ve sadece sosyolojinin metateorik varlıklar uzamının ikna edici bir haritasını sunmayı başarabildiği durumda mümkün ve makul olacaktır.

SOSYOLOJİDEKİ OLASILIKLAR UZAMI

Sosyolojinin günümüzde krizde olduğu yaygın olarak kabul edilir; oysa bana sorarsanız sosyoloji hep krizdeydi. "Ortodoks konsensüs"ün dağıldığı ve işlevselcilikle-pozitivizm ittifakının alan üzerindeki hegemonyasını kaybettiği zamandan bu yana kriz, hakiki bir "çoklu paradigma durumu" (Luhmann, 1981: 50) noktasına ulaştı. Rakip yaklaşımlar kendi yollarında ilerliyor, ekoller ve alt-ekoller boy veriyor ve uzmanlaşmış sosyolojiler çoğalıyor. Sosyolojinin uçsuz bucaksız şemsiyesi altında, mikro ve makro-sosyolojiler enflasyonu söz konusu: fenomenolojinin, etnometodolojinin farklı varyantları, sembolik etkileşimcilikler, yapısalcılıklar, işlevselcilikler ve Marksizmler birbirlerinin yanı başında yaşamlarını sürdürüyor; birbirinden ezoterik hâller alıyorlar. Bir telefon konuşmasının son beş dakikasının analizini (Schegloff) ve dünya sistemleri teorisini (Wallerstein) ortaklaştıran şey, ikisinin de sosyoloji olduklarını iddia etmelerinden başka nedir ki? Şurası açık: Disiplinin birliği sadece yüzeysel bir karakter arz ediyor.

Bir paradigma krizi sosyal bilimlerde yaygınken doğa bilimlerinde nadiren karşımıza çıkar. Kuhn (1970: 244-245) sosyal bilimleri "bilim-öncesi" ve "paradigma-öncesi" olarak görür. Chomskyci

dilbilimin olası istisnai durumu bir yana, çağdaş beşerî bilimlerden hiçbirinin bir "disipliner matriks"e veya ortak kabul gören erişilebilir bir "model"e sahip olmadığını öne sürer. Nitekim sözgelimi rakip yaklaşımların çoğalmasına, felsefi tartışmalar bolluğuna ve disiplinin esasları üzerine sürekli yenilenen tartışmalara bakıldığında bu eksiklik aşikârdır. Bu tür bir ihtilaf doğa bilimlerinde normalden sapmaya işaret ederken sosyal bilimlerde kurumlaşmıştır. Teorilerin daima olguları aşırı-belirlemesinden ve olguların da teorilerin sınırlarını belirginleştirememesinden dolayı, disiplinin esasları üzerindeki tartışmalarda empirik araştırma hakemlik yapamamaktadır. Sosyolojide olgular ve dolayısıyla olguların doğrulanması veya yanlışlanması yoktur; sadece, Nietzsche'den (1955, III: 903) alıntılarsak, "yorumlar" (ve yorumların yorumlanması) vardır. Empirik bir argümanın aynı anda metaempirik önvarsayımlar üstlenmeksizin ileri sürülemeyeceği kabul edildiğinde, sosyolojinin kendini felsefeden boşaması mümkün değildir. Nasıl ki aynı zamanda bir "tarih felsefesi" olmayan "hiçbir gerçek tarih" söz konusu değilse (White, 1973: xi), aynı biçimde bir sosyoloji felsefesi ve dolayısıyla bir sosyal felsefe ve hatta bir sosyal metafizik olmaksızın hiçbir sosyoloji söz konusu olamaz. Bu perspektiften bakıldığında, sosyolojiyi daha bilimsel kılma yönünde gerçekleşen basınç, sadece spesifik bir felsefi kavramsallaştırma tarzının ifadesidir. Gelgelelim, sosyolojinin kaçınılmaz olarak taşıdığı felsefi boyutun kabul edilmesi, nesnelliğin imkânsız olduğu anlamına gelmez (Alexander ve Colomy, 1992). Teorik ve metateorik tartışmalara, en genel önvarsayımları sistematik bir biçimde teşhis etmek ve bunları gidimli bir biçimde "gerekçelendirilmiş kanı" (Perelman ve Olbrechts-Tyteca, 1988, Kısım 1) testine tabi tutmak için girişmemiz gerekir.

Herhangi bir tekil sosyal teoride belirginlik kazanmış herhangi bir tekil metateorik modelin genel kabul göreceğinin hiçbir garantisi yoktur (sözgelimi Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı, Touraine'in eylem sosyolojisi ya da Margaret Archer'ın morfogenetik teorisi). Fakat yine de, tartışmaya katılanların çoğulcu çokboyutluluk kriteri üzerinde, yani genel bir sosyal teorinin ancak metateorik olasılıklar uzamında haritalanmış bir arada mevcut tüm pozisyonları hesaba katarsa kabul edilebilir olacağını öngören metateorik kriter üzerinde mutabakat sağlayacağını ümit edebiliriz.

Tüm sosyal teorilerin neden bir metateoriyi önvarsaydığını açıkladığıma göre, artık metateorik olasılıklar uzamını geliştirebi-

lirim (ayrıca bkz. Habermas, 1984; 11-25; Johnson vd., 1984: 12-28 ve Robertson, 1974). Bu amaçla, tüm sosyal teorilerin öyle ya da böyle belirli temel sorular sorması ve bunlara cevaplar sağlaması gerektiği, zira bu cevapların bizzat teorinin aşkın bir koşulu olduğu teziyle işe başlıyorum.

Sosyologların kaçamayacağı (zira kaçışın bizzat kendisi bir cevaptır) iki temel soru olduğunu düşünüyorum. İlk soru ontolojiktir: Sosyal gerçekliğin doğası nedir? İkinci soru ise epistemolojiktir: Bu sosyal gerçeklik nasıl bilinebilir? *Ontolojik soru*yla ilgili olarak, diyalektik göz ardı edilirse sadece birbirini tamamlayan iki olası pozisyon söz konusudur: Sosyal dünyanın tözü/cevheri (*Weltstoff*) ya maddedir, yani sosyal gerçeklik nesnel bir maddi fenomenler dizisi olarak vardır (materyalizm); ya da tinseldir, yani sosyal gerçeklik anlamlı bir sembolik fenomenler dizisi olarak vardır ve insanların sosyal dünyaya dair taşıdığı fikirler aracılığıyla tesis olur (idealizm). Toplumun ontolojik belirlenimi, aksiyolojik içerimlere sahiptir: İdealistler, eylemin yönelimi üzerinde ısrar ederek bunu durum tanımı veya durumun bileşimi vasıtasıyla kavramsallaştırırlar; materyalistler ise eylemin koşullarına vurgu yaparak bunları durumun çevresine adaptasyon olarak görürler.

Daha yakından bakıldığında, bu ideal-tipik materyalizm-idealizm ayrımının nesnelcilik ile öznelcilik arasında sıklıkla çizilen ayrıma tekabül ettiği görülür. Sosyal eylemin neden gözlemlenebilir davranışın kısıtlayıcı maddi sosyal yapılar tarafından dışarından belirlendiği Newtoncu model aracılığıyla anlaşıldığını açıklayan ilk durumda anlam, sosyal teorinin temel bir kategorisi olmak bakımından dışlanır; ikinci durumda ise anlam içerilir. Eylem artık davranışçı terimlerle değil, bir fenomenolojik hermeneutik vasıtasıyla açıklanır. Newtoncu davranış modeli yerini, önemli ölçüde kurallara, normlara ve sembollere yönelmiş yönelimsel eylemin Weberci modeline bırakır. Sosyal gerçeklik artık, empirik düzenliliklerinin gözlemlenebilir olduğu ve nomolojik hipotezler vasıtasıyla açıklanan sanki-doğal nesnel yapıların bir dizisi olarak değil, taşıdığı anlam anlaşılabilir olan ve eylemi içsel bir biçimde yönlendiren sembolik ve anlamlı yapıların bir bağlamı olarak görülür.

Ontolojik sorudan *epistemolojik soru*ya geçtiğimizde, ara pozisyonları yine şimdilik ihmal ederek iki olası ve birbirini tamamlayan cevabı ayırt etmek mümkündür: Sosyal gerçeklik, bir maddi

fenomenler dizisi olarak mı yoksa bir düşünsel fenomenler dizisi olarak mı anlaşıldığına bağlı olarak, ya bireyci terimlerle (indirgemecilik [*elementarism*]) ya da bütüncü terimlerle (belirivermecilik [*emergentism*]) açıklanabilir.[5] İlk durumda sosyal gerçeklik, parçalarının toplamından daha fazla birşey olmayan bir tümleşik olarak anlaşılır; ikinci durumda ise sosyal gerçeklik, parçalarının toplamından daha fazla ve başka birşey olan belirivermiş bir yapı olarak kavranır. Bütüncüler sosyal yapıları geçmişin mirası olarak görürler ve sosyal yapıların daima bireylerden önce var olduğunda ısrar ederler; bireyciler ise sosyal yapıların (sanki dünya her an baştan yeniden yapılıyormuş gibi) bireyler arası kastî ya da başka türlü etkileşimlerin sonucu veya ürünü olduğunu vurgularlar.

Halihazırdaki amaçlarımız açısından "materyalizm-idealizm" ve "bireycilik-bütüncülük" analitik eksenleri yeterli olacaktır; sonuç kısmında ilave bir analitik eksen olarak nominalizm ve realizm eksenini devreye sokacağım. Ontolojik ve epistemolojik eksenler bir araya getirildiğinde, metateorik olasılıklar uzamı (basitleştirilmiş haliyle) üretilmiş olur (bkz. Şekil 0.1).

	Bireycilik	Bütüncülük
Materyalizm	A	D
İdealizm	B	C

Şekil 0.1

Bireycilik ve materyalizmin birleştiği A kadranı, davranışçıları ve rasyonel seçimi temsil eder (rasyonel seçim, davranışçılığın süblime edilmiş bir geri dönüşünden ibarettir). Bireycilik ve idealizmin kesiştiği B kadranı, yorumlayıcı sosyolojinin pozisyonunu ve öznel anlamı tekrar davranışsal analize yerleştiren mikrososyolojik eylem teorilerini tanımlar. Hermeneutiğin pozisyonunu temsil eden C kadranı, eylem teorilerinin idealizmine bütüncü bir dönüş yaparak

5. Bireyciliğin nominalizme ve kolektivizmin de realizme açık yatkınlığına karşın, bunlar aynı şeyler değildir. Bunun kanıtı, kolektivist teorilerin iki varyantını teşhis edebiliyor olmamızdır: Kolektivist teoriler realist olabileceği gibi (bunun temel örneği Marx'tır) empirist de olabilir (buradaki örnek de Radcliffe-Brown'dur).

öznel anlamı kuşatıcı sembolik yapıların içine yerleştirirken, materyalizm ve bütüncülüğün eklemlendiği D kadranı ise Marksistlerin ve eleştirel teorinin pozisyonunu temsil eder ve eyleme tesir eden maddi koşulları açığa çıkarmaya çalışır.

Her bir kadranın metateorik uzamın sadece tek bir permütasyonunu temsil etmesi ve yansıtmasından dolayı, ortaya çıkan tümleşiği karşılıklı körlük ve berraklık yasasının yönettiği bir gerilimler alanı olarak görmek gerekir: A ve B'nin gördüğü şeyi C ve D görmez (ve tersi), B ve C'nin gördüğü şeyi A ve D görmez (ve tersi) vs. Muhtelif permütasyonlar arasındaki bu "seçici yatkınlık" mantığı, ana hatları çizilen her bir teorik pozisyonun değişken karakterini ve komşu permütasyonlara kaymaya dönük içkin eğilimlerini açıklar (Johnson vd., 1984: 1-17). Metodolojik çoğulculuğun düzenleyici ilkesinin formüle edilmesinde, Simmel'in diyalektik "ne-ne de" pozisyonunu (monizm değil, non-izm) paylaşıyorum: ne idealizm, ne materyalizm, ne indirgemecilik ne de belirivermecilik. Teker teker ele alındıklarında bunlara dayanan metateorik permütasyonların ve teorik pozisyonların her biri yetersizdir, zira her biri önyargılıdır; fakat bir bütün olarak ele alındıklarında, toplumun hakiki bir genel, küresel ve çokboyutlu teorisini inşa etmeyi mümkün kılarlar.

Metodolojik çoğulculuğun bu metaeleştirel ilkesi, Parsons'ın terimleriyle, metateorik boyutlara reel olanın analitik boyutları olarak, yani yanlış yerde somutlama safsatasına düşmekten kaçınmak istiyorsak empirikleştirmememiz gereken boyutlar olarak davranmanın mutlak gerekliliği biçiminde ifade edilebilir (Parsons, 1949: 727 vd.; Adriaansens, 1980: 20 vd.). Negatif terimlerle formüle edildiğinde Simmel-Parsons ilkesi, herhangi bir tekil metateorik kadranı mutlak olarak gören bir sosyal teorinin geliştirilmesini resmen yasaklar. Kadranlardan sadece bir ya da ikisini dikkate alarak olasılıkların metateorik tümleşiğini kısıtlayan herhangi bir teori, metateorik cisimleştirme metaeleştirisiyle karşılaştığında çökecektir. Her şeyi D kadranına bağlayan şeyleşme teorilerinin metaeleştirel testi geçememelerinin sebebi budur.

METATEORİK CİSİMLEŞTİRME

Şimdi, genel şeyleşme teorilerini karakterize eden metateorik cisimleştirmenin mekanizmalarını anlamak için, ikili ontoepistemolojik soruyu eylemin doğası ve sosyal düzenin doğasıyla ilgili

ikikatlı soru vasıtasıyla yeniden ifade edeceğim (Alexander, 1982, I: 64-112; 1988: 84-87). İster indirgemeci ister belirivermeci olsun herhangi bir sosyal teorinin bir eylem ve bir sosyal yapı kavramını aşkın bir biçimde önvarsaydığına ve eylem kavramının tanımlanma biçiminin sosyal yapı kavramını belirlediğine dair ikili tezden hareket ederek, metateorik biçimde dile getirildiğinde, şeyleşme yaklaşımlarının tipik bir biçimde stratejik bir eylem kavramı ile materyalist bir sosyal yapı kavramını birleştirdiklerini göstermeyi ümit ediyorum.

Bu argümanı öne sürerken, Talcott Parsons'ın *Sosyal Eylemin Yapısı* (1937/1949) çalışmasını izliyorum. Sosyolojinin bu büyük bildirgesinde Parsons, her alana girer (Camic, 1989): Bilimsel yöntemle ilgilenir ("analitik realizm"); sosyolojik düşüncenin sistematik bir tarihini sunar ("yakınsama tezi"); aralarındaki karşılıklı ilişkileri belirleyerek sosyal bilimleri sınıflandırır ("eylem sistemleri"); sosyal teorinin analitik temellerini geliştirir ("referans eylem çerçevesi"); faydacı ve davranışçı indirgemeye karşı iradeci insan eylemi kavrayışını savunur ("faydacı ikilem"); sosyal eylemin nedenlerini ve ona yönelik çözümleri analiz eder ("Hobbes ve düzen problemi").

Parsons'ın ilk, programkurucu kitabının (ki kuşkusuz en iyi çalışmasıdır) temel hedefi, nesnel materyalizmin ve idealizmin karakteristik özelliği olan indirgemeciliği [*reductionism*] sentetik olarak aşma kapasitesine sahip iradeci bir eylem teorisi geliştirmekti. Materyalizm, eylemi koşullayan maddi öğeler üzerinde ısrar ederken gayet haklıdır. Gelgelelim, eyleme yön veren (normatif) sembolik yapıları maddi temelin bir yansımasına indirgeyerek saf dışı bırakma eğiliminde olmasından dolayı, gölgefenomencilik [*epiphenomenalism*] hatasına düşme riskini göze alır. Öte yandan idealizm, gayet haklı olarak, eyleme yön veren (normatif) sembolik öğeleri vurgular; fakat eylemi yapılandıran maddi koşulları tinsel olarak görüp saf dışı bırakmaya meyilli olduğundan, tam zıt yöndeki "türümcülük" [*emanationism*] hatasına düşer.

Analizlerinin "büyük dikotomi"si olan materyalizm-idealizm ikiliğinin ötesine geçmeye dönük bir teşebbüsle Parsons, sosyal eylemi, eylem durumundaki nedensel-koşullayıcı öğeler ile anlamsal-yöneltici öğeler arasına bir eklemleyici eksen olarak yerleştirir. Kendi deyişiyle: "Eylem daima, iki farklı (normatif ve koşulsal) öğeler düzeni arasında bir gerilim durumunu içerir biçimde düşünülmelidir" (Parsons, 1949: 732). Koşulsal öğeleri normatif öğe-

lerle bir sıraya sokmak ve bunlar arasındaki gerilimin üstesinden gelmek, bir "çaba"yı gerektirir. Eylemden bağımsız, ilave bir öğe –fiili eylem durumunun hedeflediği ideal anlamları ayırt etmeyi ve yanı sıra bunları bağlantılandırmayı mümkün kılan devindirici bir öğe– olarak çaba kavramının devreye sokulmasıyla birlikte, iradeci eylemin tüm öğelerine sahibizdir.

Parsons, bir eylem teorisine sahip olmayan hiçbir sosyal teorinin var olmadığını ve var olamayacağını düşünüyordu. Bu yüzden, eylem teorisi için gerekli ilkeler ve öğeleri tanımlayan "referans eylem çerçevesi"ni geliştirdi. Weber'i ve faydacıları yanına alarak, sosyal eylemin ereksel doğasını vurguladı ve herhangi bir eylem tanımının amaçlara ve araçlara atıfta bulunması gerektiği temelinden hareket ederek, analitik yapının temel birimi olan eylemi ya da birimsel edimi farklı kısımlara ayırdı: (1) hipotetik bir aktör; (2) aktörün ulaşmaya çalıştığı, varılacak durum olarak anlaşılan bir amaç; (3) hem aktörün denetimi dışında olup eylemini koşullayan öğeleri hem de üzerinde denetim uyguladığı ve amaçları için araç olarak kullanabildiği öğeleri içeren bir eylem durumu; ve en sonuncu olmasa da son olarak (4) amaçları kısmen belirleyip araçların seçimine normatif kısıtlar dayatan bir normatif yönelim.

Eylemin analitik yapısını geliştirmek suretiyle Parsons, faydacılığın sunduğu stratejik eylem kavrayışının kesin bir eleştirisini formüle eder (bkz. Halévy, 1972 ve Caillé, 1989), ayrıca Revue du MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* [Sosyal Bilimlerde Faydacılık Karşıtı Hareket]). Parsons, Weber'in bir amaç görüşüne sahip (*zweckrational*) rasyonel eylem olarak kavradığı şeye karşılık gelen ve bugün Birleşik Devletler'de ve başka yerlerde "bozguncular/kemirgenler"* tarafından ya da daha az polemik tınısı taşır biçimde söylenirse, rasyonel seçim teorilerinin savunucuları tarafından savunulan ve geliştirilen bu eylem kavrayışının iradecilik-karşıtı ve belirlenimci içerimlerini vurgular. Hobbes ve Mill'den Homans, Coleman ve Boudon'a dek tüm faydacılar, eylemi, rasyonel ve hesap yapan bir varlığın yalıtık etkinliği olarak ele alırlar; bu varlık mevcut olgu durumlarının nesnel bir dünyasıyla yüz yüzedir ve bu dünyadaki olaylar ve durumlar hakkında az çok kesin bir bilgiye sahiptir. Aktör, bilimsel bir metot kullanan

* "Rational action theory"nin (rasyonel eylem teorisi) "rat" diye kısaltılmasıyla elde edilen polemik amaçlı kelime oyunu. (ç.n.)

ve eylemin amaç ve araçlarını etkili bir biçimde koordine etmek ve etkili bir biçimde hedefine ulaşmak için olasılıkları hesaplayan bir bilim insanı bozuntusudur. "Rasyonel etkililik normu"nun hesaba katılan tek norm olduğu göz önüne alındığında, eylem yapısının analitik unsurlarına bakarak amaçların araçlara indirgendiği söylenebilir. Eylemin maddi koşullarına bağlı olarak amaçların öznel belirlenimi bertaraf edilir ve amaçların neden seçildiği belirsiz kalır. İster aktörün doğuştan gelen ya da sonradan kazanılmış yatkınlıklarına (faydacılığın davranışçı varyantı) isterse de duruma dair sahip olduğu bilginin bir işlevine (faydacılığın rasyonalist varyantı) atıfta bulunuyor olsunlar, Parsons'ın eyleme özgürlüğünün çekirdeği olarak gördüğü karar verme özgürlüğü her iki durumda da saf dışı bırakılmış ve insan eylemleri kuşatıcı çevreye uyarlanan dışarıdanbelirlenmiş davranışa indirgenmiştir: "Bu durumda eylem tamamen kendi koşulları tarafından belirlenir hale gelir; zira amaçların bağımsızlığı olmaksızın koşullar ile araçlar arasındaki ayrım anlamsızlaşır. Eylem, söz konusu koşullara rasyonel uyumlanma sürecine dönüşür" (Parsons, 1949: 64).

Faydacı eylem kavrayışına yönelik bu analizin sonucu şudur: Eylemin iradeci boyutu, ancak ve sadece eylem kavramı kendi araçsal veya stratejik boyutuna indirgenmediği durumda muhafaza edilebilir. Başka bir deyişle, eğer eylemi maddi koşulları tarafından dışarıdan-belirlenen davranışa bütünüyle indirgemekten kaçınmak isteniyorsa ve eğer özgürlük eylemin içkin bir özelliği olarak varlığını sürdürecek ve sosyal hayat basit bir "kukla gösterisi"ne indirgenmeyecekse, stratejik-olmayan bir eylem kavramı mutlak bir gerekliliktir.

Bir eylem kavramına ek olarak, tüm sosyal teoriler ayrıca bir sosyal yapı kavramı da önvarsayarlar. Eylemlerin peşi sıra düzenli ve sabit bağlantıları getirecek biçimde nasıl birbiriyle koordine olabildiği üzerine düşünürken yalıtık bir aktörden hareketle muhtelif aktörler arasındaki etkileşimlere geçildiğinde, eylem ve yapı kavramları arasındaki bağlantı neredeyse otomatik hale gelir. Stratejik eylem kavrayışının öncüllerine dayanan faydacılığın sosyal düzeni sadece bir "dirimsel düzen" (Park, 1967: 82 ve 91) olarak; yani sadece maddi sosyal yapıların bireylere koyduğu dışsal sınırlara dayalı araçsal bir düzen olarak kavrayabileceğini Parsons içkin bir eleştiri marifetiyle açıkça sergiler. Böyle bir düzenin asla istikrarlı olamayacağına sehven inanan Parsons,

sosyal düzenin sadece normatif bir konsensüse dayanabileceği sonucuna varmıştır.

Parsons, Hobbes'u, sosyal düzenin nasıl mümkün olduğunu en mantıksal biçimde incelemek için faydacı önvarsayımlardan hareket eden bir düşünür olarak görür. Aristoteles'ten Ortaçağ'ın Hıristiyan doğal yasasına kullanımda olan bir kavram olarak klasik *zoôn politikon* kavramından o denli vazgeçilmiştir ki Hobbes, insanları, varlığını idame etme mücadelesinde kendini korumak için rasyonel davranan yalıtık özneler olarak kavrar (Habermas, 1973a: 48-88). Newtoncu mekanikten etkilenerek, insanları iradenin güce ve ölüm korkusuna dair temel arzularının hareket ettirdiği bir makine olarak görür. Bireylerin amaçlarını belirleyen temel arzuların keyfi olarak değişkenlik gösterdiği ve doğa tarafından koordine edilmediği gerçeği ve yanı sıra kıtlık göz önüne alındığında, bireysel çıkarların rasyonel takibi, bireysel güvenliği ve kıt bulunan malların mülkiyetini sağlamaya dönük dizginsiz rekabet içerisinde zorunlu olarak yozlaşır. Bu yüzdendir ki Hobbes'un meşhur *doğa* durumuna, yani "herkesin herkesle savaşı"na "bitmek bilmez bir korku ve şiddetli ölüm tehlikesi" hükmeder ve burada "dayanıklılık ve hilekârlık başlıca erdemler olup", "insan ömrü yalnız, yoksun, hayâsızca, hayvanca ve kısa sürer" (Hobbes, 1971: 185-188). Bu doğa durumundan kaçmanın yolu olarak Hobbes, her bir bireyin kendi bencil çıkarlarının peşinden gitmek için Leviathan'ın mutlak ve despotik gücüne terk etmek suretiyle doğal hakkından vazgeçtiği bir *hükümdarlık sözleşmesi*önerir. Bu "mülkiyetçi bireycilik" (MacPherson, 1962) analizinden çıkan bir sonuç, stratejik eylem kavrayışının bizzat kendini feshettiğidir: O, eylemlere dışarıdan sınırlayıcı bir maddi dışsal düzen dayatmak suretiyle arzuları, çıkarları ve amaçları koordine eden ya da Halévy'nin (1972: 13 vd.) deyişiyle, onları "yapay olarak" tanımlayan şeyleşmiş bir sistemde bizzat kendi yabancılaşmasını üretir.

Hâlâ faydacı gelenekteki Locke, insanların doğaları gereği her bir bireyin (mülkiyet) haklarını tanıyacak ve dolayısıyla genel çıkar namına kendi dolaysız özçıkarlarından iradi olarak vazgeçecek denli makul olduklarını koyutlayarak Hobbes'un otoriter çözümünden kaçınmaya çalışır. Gelgelelim Parsons, ahlaki yükümlülüklerin rasyonel tanınmasının sadece amaçsal rasyonel düşünümlerden türetilemeyeceği itirazını getirir. Dolayısıyla tanıma bütünüyle bakiye bir kategoridir. Dahası, Halévy'nin (1972: 13 vd.) açıkça

sergilediği üzere, Locke'un çözümü tamamen çıkarların "doğal" özdeşliğine dayanmaktadır. Felsefi mukabilini Leibniz'in monadolojisinde bulan (Renaut, 1989: 115-151) bu başlangıçtaki ekonomik teze göre sosyal düzen, bireylerin bencil eylemlerinin yarattığı kendiliğinden uyumun niyetlenilmemiş sonucudur. Bireyler sosyal düzeni üretirler ve bunu bilmeden yaparlarve ancak her şey olup bittikten sonra -Marx'ın deyişiyle *post festum*- kendi çıkarlarının peşinden koşarken genel çıkara da hizmet ettiklerini keşfederler. Burada Mandeville'in (*şahsi ahlaksızlıklar, kamusal faydalar*) ve Smith'in ("görünmez el") tezlerini fark ederiz.

Klasik meta fetişizmi analizinde Marx, çıkarların piyasayla doğal özdeşliğinin Hobbes'un problemini çözmediğini gösterir; bilakis, bu sadece ekonomik bir varyanttır: Politik zorun yerine piyasanın sahte-doğal yasalarının ekonomik zoru geçirilir. Jameson'ın (1991: 273) güzelce ifade ettiği üzere: Piyasa, "kuzu postuna bürünmüş Leviathan'dır". "Yapay" özdeşlik gibi çıkarların ve amaçların "doğal özdeşliği" de, sosyal düzenin maddi kısıtlar tarafından dışarıdan dayatıldığını ima eder. Her iki durumda da sosyal düzen, dirimsel düzen modeli temelinde ve dolayısıyla araçsal ve tamamen iradecilikkarşıtı bir düzen olarak kavranır. Hem Hobbes'un otoriter cebir çözümünü hem de Locke'un daha iyi huylu bencil çıkarların doğal bütünleşmesi çözümünü reddeden Parsons, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde tanımlanan normatif konsensüsünü inceler ve Durkheim'in "olası argümanları eleyerek argümana ulaşma" taktiğini kullanarak, sadece normatif çözümün iradeci eylem modeliyle bağdaştığı sonucuna varır.

Buradan, faydacılığın rasyonalist öncüllerinin iradeci bir sosyal düzenle uyumsuz olduğu sonucuna varıyorum. Sosyal düzeni idame ettirmenin bedeli, eylemin sistem çıkarına kurban edilmesidir. Stratejik bir eylem kavrayışı kabul edildiğinde, sosyal düzen probleminin yegâne çözümü, ister zorla isterse de çıkarlar eliyle dayatılsın, şeyleşme olmaktadır. Metateorik perspektiften bakıldığında şeyleşmeden kaçınmanın tek yolu, stratejik-olmayan bir eylem kavrayışı lehine stratejik eylem kavramından vazgeçmektir. Aslına bakılırsa, stratejik eylem kavramı ile materyalist sosyal yapı kavramı arasındaki içsel bağlantı göz önüne alındığında, metateorik terimlerle bu iki kavramın sistematik birleşiminden başka birşey olmayan şeyleşmeyi aşmanın yegâne yolu, eylem kavramını salt stratejik bir boyuta indirgemekten kaçınmaktır.

Gelgelelim Parsons başka bir sonuca varır. Dirimsel düzenin istikrarlı bir sosyal düzen olmadığına ve asla olamayacağına inandığı için, metateorik şeyleşme olasılığını göz ardı eder ve normatif düzeni dolaysızca sosyal düzen tarafından düzenlenmiş olarak tanımlar; ki bu bir parça, bir hapishanenin olgusal düzeninin sanki bir manastırın normatif düzeniymiş gibi yorumlanması gerektiğini söylemek gibidir. Parsons, nesnel materyalizmi bu biçimde reddederken, kendini tam ters pozisyondaki nesnel idealizme sürüklenmiş bir halde bulur (Alexander, 1983, IV: 212 vd). Eylemin iradeci boyutunun ancak nesnel materyalizmin nesnel idealizmle tamamlanması durumunda muhafaza edilebileceği tezini savunmak yerine, hiçbir somut gerekçelendirmede bulunmaksızın normlar ve değerlerin çatışması olasılığını düşünmeksizin, bunların bütünleştirici olduklarını ve sadece ortak değerlere dayalı ve normlar biçiminde içselleştirilmiş yükümlülükler doğuran bir nihai amaçlar sisteminin sosyal düzenin istikrarını koruyabileceğini iddia eder. Başka bir deyişle, Parsons'a göre düzen probleminin yegâne çözümü, normatif bir konsensüstür (karş. Parsons, 1951: Bl. 3). Bana sorarsanız bu, bir *non sequitur*'a [ilgisiz sonuç] varır. Politik (Hobbes) ve ekonomik (Smith) çözümlerin alelacele bertaraf edilmesi, normatif çözümün tek olasılık olduğunu kanıtlamaz. Aslına bakılırsa, Parsons'ın öne sürdüğünün aksine, yegâne çözüm diye birşey yoktur; bilakis, düzen probleminin en az beş tamamlayıcı çözümü söz konusudur:

1. Politik zorlama vasıtasıyla kişisel çıkarların genel çıkarla yapay özdeşleşmesi (Hobbes, Bentham, Carl Schmitt);
2. Ekonomik zorlama vasıtasıyla çıkarların doğal özdeşleşmesi (Locke, Mandeville, Adam Smith);
3. Ahlaki zorlama vasıtasıyla çıkarların doğal özdeşleşmesi (Durkheim, Freud, Parsons);
4. Aklın zorlamasıyla çıkarların doğal özdeşleşmesi (Kant, Mead, Habermas);
5. Ahlaki duygulanımların motivasyonu vasıtasıyla çıkarların "duygudaşça kaynaşması" (Adam Smith, Scheler, M. Mauss).

Bu beş çözüm bir arada sosyal düzen sorununa bir çözüm sunarlar. Zorlama, mübadele, normatif konsensüs, iletişim ve duygudaşlık, sosyal düzenin devamlılığını açıklamada belirli bir miktar

gerekli ama yeterli olmayan koşullardır. Bir yanda politik ve ekonomik zorlama teorileri, diğer yanda konsensüs ve iletişim teorileri birbirlerini mükemmelen tamamlarlar: Bazıları toplumun maddi koşullarının, diğerleri ise normatif koşulların bir açıklamasını sağlar. Bundan başka, duygudaşlık teorileri de sosyal düzenin motivasyonel koşullarının izahatını sunar. İletişim teorisiyle birlikte bunlar, sosyal düzenin nasıl belirdiğini açıklayabilirler. Bu hususu burada geliştirmeyeceğim ama sadece şu kadarını vurgulayayım: Sosyalin tek-boyutlu bir teorisi kabul edilemez.

Sosyal düzen daima farklı metateorik olasılıkların bir bileşimine dayanır. Fakat bu, maddi, sembolik ve motivasyonel etkilerin daima sabit olduğu anlamına gelmez. Parsons'ın analizinin, "biçimsel iradeciliğin" metateorik koşullarının bir analizinden "gerçek iradeciliğin" empirik koşullarının bir analizine yönelmek suretiyle tarihselleştirilmesi gerekir (Alexander, 1978). Bir başka deyişle, zaman ve mekânı göz ardı ederek özgürlüğü eylemin evrensel bir özelliği olarak analiz etmek yerine, özgür eylemin ve birey özerkliğinin gerçekleşmesine imkân sağlayan veya sekte vuran tikel sosyotarihsel koşulları analiz etmeliyiz. Şeyleş(tir)me, metaeleştiri perspektifinden bakıldığında metateorik bir hata olarak, eleştirel teori perspektifinden bakıldığında ise teoride teşhir, pratikte mücadele edilmesi gereken sosyotarihsel bir hata olarak karşımıza çıkar.

Fakat her iki perspektif birbirini tamamlar. Sosyal teori ancak sosyal şeyleşmeyi bütünselleştirmediği durumda bir eleştiri sunabilir. Şeyleşme, eleştirel teorinin metodolojik bir *a priori*'sidir; fakat sadece kendi önvarsayımlarını bilinçli ve düşünümsel bir biçimde denetim altına aldığı durumda eleştirel gücünü muhafaza edebilir. Şeyleşme teorisi sadece şeyleşmeden kurtulmada kullanılacak basit bir keşifsel [***heuristic***] araçtır. Özgürleşimci bir politika, tek-boyutlu bir toplumun gerçekte tek-boyutlu olmadığının anlaşılmasıyla başlamak durumundadır. Sosyal şeyleşme, aracılığıyla düşünülmesi ve önceden ikaz etmek için öngörülmesi gereken bir sınır durumdur. Şeyleşme *a priori*'sinin bireysel özerklik *a priori*'siyle dengelenmesi gerektiğini görmeyen bir eleştirel teori, eleştirel teori değildir; sosyal dünyanın sadece tek-boyutlu bir teorisini sunmakla yetinir.

KİTABIN YAPISI

Sosyolojik düşünce tarihine yaklaşmanın esasen dört yolu vardır. İlki, metinleri sosyolojik düşünce tarihini biçimlendiren düşünürleri sunmaktır (örneğin Aron, 1967); ikincisi sistemler, ekoller ve doktrinler üzerine yoğunlaşır (örneğin Martindale, 1961); üçüncüsü teorik sistemlerin bileşenlerini teşkil eden "birim-fikirler"i (Lovejoy) analiz eder (örneğin Nisbet, 1966); sonuncusu ise sosyolojik teorilere içerik kazandıran ideolojik ve felsefi varsayımları inceler (örneğin Alexander, 1982-1983). Bu kitapta, temel şeyleşme ideasının Alman sosyolojisinde Marx'tan Habermas'a uzanan tarihinin eleştirel bir yeniden-inşası aracılığıyla bu dört yaklaşımı birleştiriyorum.

Bu araştırma, önemli bir gelenek olarak Alman sosyoloji ve sosyal felsefe geleneğinin içinde karşımıza çıktığı kadarıyla şeyleşme kavramının tarihini sistematik, mantıksal ve meta eleştirel bir biçimde yeniden inşa etme çabasındadır. Bu bağlamda sistematik yeniden inşanın amacı, metinlerin analizi ve eleştirel yorumuyla başlayıp sosyal şeyleşme ve metodolojik şeyleştirme çifte problematiği ışığında okumak suretiyle, bir dizi düşünürün tüm bir külliyatına maksimum tutarlılık kazandırmaktır. Bir düşünce gövdesinin sistematik yeniden-inşası, bir araya getirilmiş metin fragmanlarının eşzamanlı bir sentezi olarak görülebilir. Bu yeniden-inşa, bazı bakımlardan kendisinin artzamanlı muadili olan sosyoloji tarihinin mantıksal yeniden-inşasından önce gelir. Mantıksal yeniden-inşa, karmaşık bir şeyleşme teorisinin birikimli gelişimine dönük tedrici bir görüş sunarak, hiyerarşik ve doğrusal bir tarzda yeniden inşa edilmiş sistematik düşüncenin tabi kılan hareketini düzene koymaya yardımcı olur. Bu mantıksal yeniden-inşa, istikametini eleştirel bir metateoriden aldığı için, aynı zamanda metaeleştirel bir yeniden-inşadır da.

Bu kitap, aracı mülahazalarla birbirine bağlanmış üç kısma ayrılmıştır. 1. Kısım dört bölümden oluşuyor olup, klasikleri incelemektedir. İlk bölümde yabancılaşma, sömürü ve meta fetişizmi temalarının analizini birleştirmek suretiyle Karl Marx'ın külliyatını yeniden inşa ediyorum; ikinci bölümde kültür ve toplumun trajedisi çifte temasının analizini merkeze alarak Georg Simmel'in felsefi-sosyolojik düşüncesini takdim ediyorum; üçüncü bölümde biçimsel rasyonelleşme analizlerine yakından bakmak suretiyle Max

Weber'in külliyatını inceliyorum; son bölümde ise Georg Lukács'ın klasik şeyleşme incelemesinde Marx, Simmel ve Weber'in teorilerini nasıl sentezlediğini gösteriyorum.

2. Kısım iki bölümden oluşuyor olup, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisine ayrılmıştır. Beşinci bölümde, kapitalizmin Marksist bir eleştirisinden şeyleşmenin Weberyan bir eleştirisine doğru evrildiği hattı takip ederek Max Horkheimer'ın düşüncesinin eleştirel bir analizini sunuyorum. Altıncı bölümde de, sistematik toplum analizinin nasıl metafizik topyekûn şeyleşme *a priori*'sinden temellendiğini göstermek suretiyle Theodor W. Adorno'nun külliyatını yeniden inşa ediyor ya da daha doğrusu yapıbozuma uğratıyorum.

3. Kısım üç bölümden oluşuyor olup, tamamen Jürgen Habermas'ın külliyatına ayrılmıştır. Düşüncesinin gelişimini takip ederek, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinden nasıl aşama aşama koptuğunu ve şeyleşme teorisini nasıl iletişim paradigması aracılığıyla revize ettiğini gösteriyorum. Şeyleşme teorisinin evrimine dair mantıksal yeniden-inşanın tamamına erdirilmesi amacında çalışma, şeyleşme teorisinin eleştirel realist bir toplum teorisi içerisinde yeniden düzenlenmesine dönük bir teşebbüsle son buluyor.

Birinci Kısım

Klasik Alman Sosyolojisi

Birinci Aracı Mülahazalar

Alman on dokuzuncu yüzyılı, Hegel'in 1831'de ölümüyle başlar ve 1918'de Verdun Antlaşması'yla ya da alternatif bir tarih olarak 1933'de Weimar cumhuriyetinin sonuyla nihayete erer (Schnädelbach, 1983: 15-16). Geriye dönük bakıldığında bu yüzyıl entelektüel üretkenlik açısından öylesine zengin bir dönem olarak görünüyor ki, beni İtalyan Rönesansı'yla karşılaştırmaya sevk ediyor. Whitehead'in sözleri değiştirilerek, tüm çağdaş felsefe ve sosyolojinin on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefe ve sosyolojisine düşülmüş bir dipnottan ibaret olduğu pekâlâ söylenebilir. Bu iddia bir parça abartılı olsa dahi Husserl, Heidegger, Wittgenstein ve Lukács'ın metinlerinin ya da sosyolojide Marx, Dilthey, Tönnies, Weber ve Simmel'in "tarihsel tesir"i (Gadamer'in *Wirkungsgeschichte*'si) üzerine düşünüldüğünde, yirminci yüzyıl felsefi ve sosyolojik düşüncesinin on dokuzuncu Alman düşüncesinin doğrudan mirasçısı olduğu görülür. Aslında, on dokuzuncu yüzyıl Almanyası'na dönük entelektüel soruşturmalar, ekonomik ve politik bir perspektiften Fransa ve İngiltere'ye yöneltilenlerden farklı olarak, bugün için de önem arz eder; zira sordukları sorular, cevaplar aynı olmasa dahi, bugün bizim de hâlâ sorduğumuz sorulardır.

Almanya'daki istisnai durum, büyük ölçüde, *Kultur und Bildung*'a bağlı kültürlü Alman burjuvazisinin nevi şahsına münhasır nüfuzuyla açıklanabilir (Dumont, 1991: Bl. 2). Alman burjuvazisi bir Robespierre'e (1844 Devrimi başarısız bir devrimdi) ya da bir James Watt'a (sanayi devrimi Almanya'da ancak 1871'den sonra

başladı) sahip olamamışsa da, Kant'ın dehası sayesinde erken bir "felsefi devrim"i tecrübe etti. Almanlar açısından ve bilhassa da Almanların *Bildungsbürgertum* olarak adlandırdığı egemen sınıf entelektüelleri açısından kültür (*Kultur*) egemen bir değerdir ki bu, diğer ülkelerle karşılaştırıldığında Almanya'da üniversite eğitiminin bugün dahi neden daha uzun sürdüğünü açıklar. Almanya'da kültür daima zihni besleyen ve kişinin kendini yetiştirmesine ve özerkliğini geliştirmesine imkân veren fikirler, değerler ve amaçlarla bağlantılıdır. Kültür, genellikle kaba ve işlevsel, işe yarar ve ticarî araç ve çıkarlarla, kısacası teknoloji, siyaset ve ekonomiyle bağlantılandırılan uygarlıkla (*Zivilisation*) tezat teşkil eder.

Klasik anlamıyla Alfred Weber tarafından kültür sosyolojisinde formüle edilen "kültür" ile "uygarlık" arasındaki ayrım, daha sonra Norbert Elias (1969, Vol. I; ayrıca bkz. Bourdieu, 1979: 74 vd.) tarafından geliştirildi; bu, yaşam dünyasının biçimsel olarak rasyonelleşmiş alt-sistemler tarafından sömürgeleştirilmesine karşı antimodern bir hassasiyetin ve muhalefetin dışavurumuydu. Bunlar arasındaki ayrım, Schelling ve özellikle de Tönnies'ten bu yana dolaşımda olan "cemaat" (*Gemeinschaft*) ve "cemiyet" (*Gesellschaft*) arasındaki aynı ölçüde klasik ayrıma tekabül etmektedir: Cemaat ailenin katı, doğal ve kelimenin Durkheimci olmayan anlamıyla "organik" karakterine atıfta bulunurken, cemiyet ise piyasa toplumunun anonim, yapay ve "mekanik" karakterine atıfta bulunur. İnancım odur ki her ikisi de faydacı bireyciliği ve araçsal-stratejik eylemin hâkimiyetini reddeden bu iki temel dikotomi, sadece günümüzde klasik Alman sosyolojisinin kurucu babaları olarak bilinen Tönnies, Weber ve Simmel'de değil; aynı zamanda Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'ın burjuva sosyolojisi ile Marksizm'i sentezlemeye dönük daha sonraki teşebbüslerinde de karşımıza çıkan, akıl ve modernite diyalektiğinin ve eleştirel sosyolojinin tipik biçimde Alman olan aşkın topolojisini biçimlendirmiştir. Öte yandan, faydacı bireyciliğe dönük reddiyeyi ahlaki bireyciliğin reddedilmesiyle karıştırmamak gerekir: "Bireycilik karşıtı olmak şöyle dursun, tüm bir klasik sosyoloji geleneği, faydacı ve hazcı bireyciliğin sağlam temelli bir eleştirisini sunarken ahlaki veya sosyal bir bireycilik kavramı tesis etti" (Holton ve Turner, 1989: 14). Hatta bence bir adım daha ileri giderek, sosyolojik geleneğin kesinlikle ahlaki bireycilik adına ve dolayısıyla kişi özerkliği lehine faydacı bireyciliğe karşı olduğu söylenebilirdi. Erken dönem sos-

yoloji, faydacı bireyciliğin özgürlüğü teşvik etmek şöyle dursun fiilen tehdit ettiğini açık bir biçimde anlamıştı.

Elinizdeki kitabın birinci kısmında incelendiği üzere rasyonalizmin klasik Alman sosyolojisi, aynı anda hem özel bir bilim (sosyoloji) hem de genel bir bilimdir (sosyal teori). Felsefi kapsamlılığı ve içerdiği metodolojik mülahazaların keskinliği, sosyolojinin istatistikî modellerin sözel biçimde yeniden çerçevelendirilmesinden daha fazla ve daha başka birşey olabileceğini katiyetle kanıtlar. Bu postHegelyan sosyoloji, sosyal patolojileri tanımlamaya çalışan sosyal felsefeye benzer biçimde (Honneth, 1994: 9-69), her şeyden önce, burjuva kültürünün ve modern toplumun oluşumu ve gelişimine dair genel bir eleştirel teori geliştirmeye çalışmasıyla karakterize olur. Kendini ta başından itibaren ahlak ve politika felsefesi projesini kendi araçlarıyla sürdüren görece özerk bir bilim olarak tanımlayan bu sosyoloji, başından bu yana genel bir sosyal teori inşa etme ve mevcut duruma bir tanı koyma işlerini birbirine kaynaştırmış, böylelikle aynı anda hem genel bir sosyal teori hem de modernitenin müphemliklerinin eleştirel bir izahatını sunmuştur (Habermas, 1991: 184-204). Dahası, teori ve eleştirinin bu birleşimi, açıklayıcı rasyonelleşme kategorisi ile eleştirel şeyleşme kategorisinin neden temel bir rol oynadıklarını ve neden sürekli birbirleriyle bağlantı içinde olduklarını açıklar.

Kısa ve öz biçimde ifade edilirse, burada, şeyleşme eleştirisini doğuran ve beslemeye devam eden "üç kaynağı" ya da temel sanki-normatif sezgiyi, genç Hegel'le başlayıp şimdilik Habermas'la son bulan Alman geleneği tarafından tanımlandığı biçimiyle ayırt edeceğim.[1]

İlk kaynak Hegel'dir. "Olumluluk" ve yabancılaşma teorisinde genç Hegel, ilk Alman idealistlerinin peşinden giderek özne ile nesne arasındaki yarılmayı protesto eder (Lukács, 1975). Genç Hegel'in protestosu şu sezginin dışavurumudur: Öznenin bir dışsallaşması ya da nesnelleşmesi (*Entäusserung*) olarak gördüğü nesnel zihnin sosyokültürel biçimlenmelerinin özneye yabancılaşmaması (*entfremdet*) gerekir; zira bu, sosyokültürel formların özne tarafından içselleştirilmesine (*Erinnerung*) ya da yeniden-temellük-edilmesine (*Aneignung*) gölge düşürebilir. İleride göreceğimiz üzere Marx, yabancılaşma, sömürü ve meta fetişizmine dönük üçlü eleştirisinde,

1. Bu yorum için Habermas'ın şeyleşmenin "üç kaynağı" analizine teşekkür borçluyum (Frankfurt'ta Şubat 1994'te Habermas'la kişisel görüşme).

dışsallaşma ve yeniden temellük edilme süreçlerindeki tıkanıklığa dönük Hegelyan eleştirinin daha sosyolojik bir okumasını sunar. Bu noktadan itibaren eleştirel olumluluk teması, şeyleşme teorisinin tüm sonraki versiyonlarında karşımıza çıkar.

İkinci kaynak Nietzsche'dir ya da daha genel biçimde ifade edilirse, *Lebensfilosofie*'den doğar (Schnädelbach, 1983: 172 vd. ve 1992: 177-179 ve 315-321). Yaşam, sadece kavramların mumyalaştırılmasının eleştirisinde ve mekanik düşüncenin reddiyesinde onaylanmakla kalmaz; modern toplum ve kültürün ölü, mekanik formlar olduğuna ve bu kaskatı kesilmiş hâlleriyle yaşam için hayatî önem arz eden akışı ve mayalanmayı sekteye uğrattıklarına işaret eden -Simmel'in kültür ve toplumun trajedisine dair örnek teşkil eden teorisinde formüle edilmiş- nahoş gözlemle de onaylanır. Bu ilk sezgi daha sonra belli belirsiz bir biçimde, şeylerin ve kavramların devinim halinde olmaları ve süreç içinde çözülüp yok olmaları gerektiğine dair ikinci bir normatif içgörüyle birleşir. Bu Vitalist temaya Simmel ve Weber'in metinlerinde, yanı sıra Lukács'ın ve Frankfurt Okulu mensuplarının çalışmalarında ve bilhassa da şeyleşme mefhumunu Marx ve Lukács'tan ziyade Nietzsche ve Weber'e borçlu görünen Adorno'da rastlanabilir.

Üçüncü kaynak Freud'dur. Freud, düşünümselliği engelleyerek ve sistematik bir biçimde iletişimi bozarak insanları birbirlerine ve şeylere karşıt hale getiren çatışmanın barışçıl bir uzlaşmayla sonuçlanmasını engelleyen şeyleşmiş sosyokültürel güçlerin uyguladığı sembolik şiddet içerisinde, kendini korumaya dönük baskılayıcı çatışmayı ve bunun sonucunda egonun kaskatı kesilmesini, sosyal veçheleriyle birlikte gözler önüne serer. Her ne kadar klasik sosyolojide Freud'un etkisi bulunmamaktaysa da, diğer iki temel kaynağın içinde birleştiği Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi'nde bu etki mevcuttur. 2. Kısımda, bu Freudyan temanın nasıl öznelerarasılığın negatif bir teorisi olarak, daha pozitif ifadeyle insanlar arası barışçıl iletişime örtük bir çağrı olarak biçim aldığını göreceğiz. 3. Kısımda ise, Habermas'ın düşüncesinin temel ekseni olan şiddetten arındırılmış iletişime dair bu içgörünün nasıl olup da şeyleşme teorisinin öznelerarası dil ve iletişim paradigması içinde ustaca yeniden formüle edilmesiyle sonuçlandığını göstereceğim.

1. Kısım, Marx'tan Lukács'a klasik Alman sosyolojisi içerisinde sosyal şeyleşmenin bir analizini sunmaktadır. İlerleyen bölümlerde Marx (1. Bölüm), Simmel (2. Bölüm), Weber (3. Bölüm) ve Lukács

(4. Bölüm) tarafından önerilen şeyleşme teorilerinin sistematik ve metaeleştirel bir yeniden-inşasını öne sürüyorum. Sunumumun büyük bir kısmı, bu klasik sosyologlara dair metodolojik ve metateorik tartışmaları içeriyor; zira realist bir toplum teorisi ile bir çok-boyutlu eylem teorisini, küreselleşme çağındaki şeyleşmenin eleştirel bir teorisi içerisinde birleştirmeye çalışmaktayım. Bir sonraki bölümde realist bir toplum teorisinin temellerini aydınlatıyorum. Realist toplum kavrayışı sonraki tüm analizlerin esasını teşkil ettiğinden, Marx üzerine bu bölüm kelimenin tam anlamıyla temel bir niteliktedir. Realist bir perspektifi benimseyerek Weber ve Simmel'in nominalist eğilimlerini eleştiriyor, fakat argümanımın birçok-boyutlu eylem teorisi geliştirme teşebbüsüne dayanmasından dolayı, yorumlayıcı yaklaşımlarını muhafaza ediyorum. Metateorik bir perspektiften ifade edildiğinde öne sürdüğüm tez, şeyleşmenin eylemin tek bir araçsal-stratejik boyuta indirgenmesinin sonucu olduğudur. Nesnelliğin en çok öznel meyilleri ve ideolojik önvarsayımları aleni kıldığımızda işe yarayacağına inandığımdan, Marx ve Simmel'e sempati duyduğumu ya da Lukács'ın aşırı Hegelciliğinden hoşlanmadığımı gizlemiyorum. Marksizm'in özgürleştirici itkisine sadık kalmaya çalışarak, burjuva sosyolojisini eleştirirken ona başvuruyorum; ama öte yandan, Marksist dogmatizmi eleştirirken de burjuva sosyolojisine yaslanıyorum. Eski tüfekler Marksizm'in bazı veçhelerine dönük eleştirilerimi fazlasıyla haşin bulabilir, ama kuşaklararası uçurumun ifadesi olduğu kadarıyla bu fark kaçınılmazdır. Mesele ister burjuva düşüncesi ister Marksizm olsun, şeyleşme üzerine odaklanma biçimine ve bunun peşi sıra gelen sosyoloji için metateorik olasılıklar uzamının tedricen cisimleştirilme biçimine itiraz ediyor ve bunları eleştiriye tabi tutuyorum. Eleştirel teoriye ayrılmış olan 2. Kısımda, Frankfurt Okulu mensuplarının klasik Alman sosyolojisinin analizlerini nasıl radikalleştirdiğini gösteriyorum. Tam da bu noktada, olasılıkların tedrici cisimleştirilmesi artık bir sonuç olmaktan çıkarak şeyleşme analizinin kalkış noktası haline geliyor. Tamamen Habermas'ın külliyatına ayrılmış olan 3. Kısımda ise, aslında iletişimsel eylemin rasyonelleşmeyi şeyleşmeye indirgemeyi reddeden iletişimsel teorisine pragmatik bir dönüş demek olan dilbilimsel dönüşün ardından şeyleşme teorisinin yeniden formüle edilme biçimini izliyor ve yeniden inşa ediyorum.

1
Karl Marx: Özne ve Nesnenin Üçlü Ters Çevriminin Eleştirisi

YABANCILAŞMA, SÖMÜRÜ VE META FETİŞİZMİ[2]

Marksist teoriyi yabancılaşma kavramı olmaksızın hayal etmek güçtür. Marx'ın (1818-1883) Hegel ve Feuerbach'dan devraldığı yabancılaşma kavramı belki de çalışmalarının anahtarıdır. Marx'ın kariyeri boyunca kavrama dair geliştirdiği -yabancılaşmadan sömürüye ve sömürüden meta fetişizmine- bir dizi yeniden formülasyon takip edilerek, Marx külliyatı bütünsel, tutarlı ve sistematik bir tarzda yeniden inşa edilebilir. Marx'ın düşüncesinin anlamlı dönüşümler geçirmediğini iddia ediyor değilim; daha ziyade, 1970'lerde yaygın olduğu biçimiyle genç Marx'ı olgun Marx'ın karşısına koymak yerine, eylem üzerindeki erken dönem hümanist vurguyu geç döneme ait realist toplum görüşüyle bütünleştirmek istiyorum. Roy Bhaskar'ın da (1989) paylaştığı bu perspektiften bakıldığında toplum, belirli koşullar içinde hareket eden ve böylelikle toplumu yeniden üreten veya dönüştüren bireylerin ve grupların eylemlerini koşullandırmakta ve yapılandırmakta olan bir sistem, kurumlar ve sosyal konumlar arasındaki içsel ilişkilerin görünmez fakat reel bir sistemidir. Toplum dışsal, yabancı ve zorlayıcı bir güç olarak aktörlere dayatıldığında eylem, araçsal-stratejik boyutuna

2. Belirtilen yerler hâriç tüm atıflar Karl Marx ve Friedrich Engels'in *Collected Works*'üne (New York: International Publishers, 1975) yapılmıştır. İlk rakamlar cildi, ikinci rakamlar ise sayfayı göstermektedir.

indirgenmiş olur; emek angaryaya, hayat da hayatta kalma uğraşına dönüşür. Marx, işçilerin emeğe, emek ürünlerine, diğer işçilere ve bizzat kendilerine yabancılaştıklarını tespit eder. Dahası, topluma, eyleme ve bizzat kendilerine yabancılaşmış olmalarından dolayı, artık varlıklarını eylem aracılığıyla dışa vuramazlar; bilinç ve iradeyle toplumu dönüştürmeleri de mümkün değildir. İşçiler topluma tabi kılındığında, dönüştürücü praksis, toplumu aktörlere dışsal kısıtlar dayatan bir tahakküm bağlamı olarak yeniden üretme pratiği halini alır. Böylelikle yabancılaşma, faillik ile toplum arasındaki diyalektiği kısa devreye uğratmış olur. Şeyleşmenin sebeplerine dair realist bir teori olarak Marksizm, diyalektiği yeniden devreye sokma, yani eylemin üzerine tüm ağırlığıyla çöken ve aktörleri yapının salt faillerine dönüştüren, böylelikle de yabancılaşmış toplumu sömürünün olmadığı adil ve özgür bir topluma bilinçli bir biçimde dönüştürmenin önünde engel olan yapısal kısıtları ifşa ederek yabancılaşmayı aşma amacı taşır.

YABANCILAŞMADAN ŞEYLEŞMEYE: İKİ MARKSİZM Mİ?

Marx'ın tüm külliyatı, tek ve merkezî kavram olarak yabancılaşma (*Entfremdung*) etrafında sistematik olarak yeniden inşa edilebilir.[3] Marx'ın ilk kez *1848 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nda geliştirdiği yabancılaşma teorisi, düşüncesinin çekirdeğini teşkil eder. Sadece bir parça abartarak ve tabii Althusser ve Althusserci-lerin yorumlayıcı yasaklarına karşı gelerek, Marx'ın düşüncesinin ve yanı sıra *Kapital*'in eleştirel kategorilerinin hepsi olmasa da çok büyük bir kısmının, halihazırda erken bir ifadelendirme biçimiyle (1844'de kaleme alınan ama ancak 1932'de yayınlanan) bu harikulade esaslı metinde seçilebilir halde bulunduğu pekâlâ söylenebilir. *El Yazmaları*'nın "anatomi"si aslında *Kapital*'in "anatomi"sini verir; dolayısıyla yabancılaşma kavramının Marx'ın sonradan felsefe müzesine kaldırdığı "Marksizmöncesi bir kavram" (Althusser, 1968: 246) olduğu yönündeki yapısalcı iddiayı terk etmemiz gerekir. Gerçekte, Althusser ve eşlikçilerinin öne sürdüğü "semptomatik"

3. Eski Ahit'ten çağdaş sosyolojiye yabancılaşma kavramına genel bir giriş için bkz. Ludz, 1973; Israel, 1979 ve Schacht, 1971. Marksist yabancılaşma kavramına giriş için bkz. Avineri, 1970; Ollman, 1971; Mészaros, 1972a ve Torrance, 1977. Yabancılaşma incelemelerine dair 7074 referans içeren hayli uzmanlaşmış bir bibliyografya için bkz. Van Reden, 1980.

okuma, pek çok iftiraya uğramış yabancılaşma kavramının "epistemolojik kopuş"tan (1845) sonra yazılan "bilimsel metinler"de, bilhassa 1857-1858'in *Grundrisse*'sinde ve 1861-1865'in *Ekonomi Yazıları*'nda hazır ve nazır olduğu gerçeğini bilmiyor numarası yapan yanlışa sevk edici bir yorumdur.

Yabancılaşma kavramı genç ve olgun Marx arasında, felsefeci Marx ile bilimci Marx arasında *epistemolojik* bir kopuş tesis etmenin bir kriteri olarak kullanılamazsa da, Marx'ı yorumlayan iki ekol arasındaki, Hegel'den esinle eleştirel, hümanist, iradeci bir Marksizm'i savunanlar ile Spinoza'dan esinle bilimsel, yapısalcı ve belirlenimci bir Marksizm'i savunanlar arasındaki *ideolojik* kopuşu teşhis etmede yardımcı olur (Gouldner, 1973: Bl. 16 ve 1980). Bilimsel Marksistler arasında Althusser, Balibar, Macherey, Rancière, Establet, Poulantzas, Godelier, Glucksmann, Naville, Bettelheim, Therborn ve *New Left Review* bulunur ya da bulunmaktaydı. 1980lerde ve 1990larda bilimsel Marksizm (artık post-Marksizm) postyapısalcılığın içinde çözüştü. Eleştirel Marksistler ise Lukács, Goldmann, Sartre, Lefebvre, Garaudy, Axelos, Avineri, Ollman, Meszaros, Gouldner, Rubel, Schaff, Kosic, Kamenka, Frankfurt Okulu, Budapeşte Okulu, (yeni sağa kaymadan önceki) *Telos* çevresi ve (dağılmadan önceki) Yugoslav *Praxis* grubundan oluşur. Elinizdeki kitapta şeyleşme kavramı merkezinde düşüncelerini sunacağım Lukács ve Frankfurt Okulu, kuşkusuz Hegelyan Marksistlerdir.

Yabancılaşma kavramı genç ve olgun Marx arasında bir kırılma tesis etmek için kullanılamaz ama bu, Marx'ın düşüncesinde hiçbir kırılma olmadığı anlamına da gelmez. 1845'den sonra Marx, Feuerbach'ın özcü antropolojisiyle arasına mesafe koydu ve "felsefi sözcük seçimini ('insan özü', 'tür' vs.)" (V, 236) terk etti. *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (1845) tarihsel materyalizmi tesis etti ve o zamandan sonra insan doğasını asla tarihüstü, değişmez bir "soyut şey" olarak görmeyip, bir "sosyal ürün", "sosyal ilişkiler toplamı"nın belirli bir çağda tarihsel bir yoğunlaşması (V, 4) olarak kavradı. Feuerbach'tan kopuş, kendine yabancılaşma, insan özüne yabancılaşma anlamındaki antropolojik bir "içkin yabancılaşma" teorisinden, sömürüyle ya da emek gücünün ve emek ürünlerinin temellüküyle ilişkili daha sosyolojik bir "dışsal yabancılaşma" teorisine geçişin başlangıcı oldu (Torrance, 1977).

Marx'ın entelektüel gelişiminde felsefi-antropolojik bir yaklaşımdan yapısal-tarihsel bir yabancılaşma analizine doğru tedrici bir

geçiş saptamak kesinlikle mümkündür ve bunun içerisinde, Marx'ın tüm sosyal ilişkileri analiz ederken kullandığı kalkış noktasında (*Ausgangspunkt*) bir kayma, yani emek kavramını (yabancılaşma-sömürü) kendine başlangıç noktası alan bir analizden meta kavramı (meta fetişizmi-şeyleşme) etrafında dönen bir analize doğru bir kayma daha gerçekleşmiştir (Israel, 1976, 1979).

Gelgelelim, "içkin" yabancılaşmadan "dışsal" yabancılaşmaya ve sömürüden şeyleşmeye doğru gerçekleşen bu çifte kayma, Marx'ın hümanist inancını terk ettiği ve *avant la lettre* [kelimenin anakronik kullanımıyla] bir yapısalcıya dönüştüğü anlamına gelmez. Yabancılaşma, sömürü ve meta fetişizmi tamamen, hem katılımcının perspektifinden (eylem teorisi) hem de gözlemcinin perspektifinden (sistemler teorisi) analiz edilebilecek sosyal fenomenlerdir; fakat yansız bir bakış açısından analiz edilemezler.

Bu bakış açısından bakıldığında çifte kayma, genç ve hümanist bir Marx ile olgun ve güya antihümanist bir Marx arasında bir kopuşu desteklemez: Marx daima genç kalmıştır. Kopuş, bir epistemoloji meselesinden ziyade bir sözcük seçimi meselesidir. Başından sonuna, yani işçinin yabancılaşması analizinden sosyal ilişkilerin şeyleşmesi analizine değin Marx'ın mottosu -ki bizzat benim de benimsediğim bir mottodur- değişmeden kalmıştır: "Radikal olmak, meseleyi kökünden kavramak demektir. Fakat insanın kökü bizatihi kendisidir" (III, 182).

Empirik-olmayan, politik, ahlaki ve antropolojik hipotezlere yoğunlaşan ideolojik bir perspektiften bakıldığında her ne kadar Marx'ın düşüncesinde bir kopuş söz konusu değilse de, bireysel eylemin ve sosyal düzenin doğası hakkındaki teoriyi kuşatan en genel ve temel varsayımları analiz eden metateorik bir perspektiften bakıldığında ve sistematik bir toplum teorisini karakterize eden iradecilik ya da belirlenimcilik derecesi hesaba katıldığında, belirlenimci bir toplum teorisine doğru tedrici bir ilerlemeyi fark etmek mümkündür. Genç Marx'tan olgun Marx'a doğru gerçekleşen bu değişim, onun ideolojik hümanizminde değildir; değişim, bilimsel teorisinin metateorik varsayımlarındadır (Alexander, 1982-1983, II: 11-74). Erken dönem Marx'tan geç dönem Marx'a geçiş, iradeci bir teoriden sosyal olarak daha belirlenimci bir teoriye geçişi içerir. Genç Marx'ın araçsal ya da stratejik eyleme indirgenemeyecek çok-boyutlu bir eylem kavramına sahip olmasına karşılık, olgun Marx'ın sistematik toplum teorisi açıkça araçsal ya da stratejik

eylemin önceliğine rıza gösterdi. Dolayısıyla geç dönem Marx, bireysel ve kolektif eylemi maddi varlık koşullarının salt gölge-fenomeni olarak kavramaya meyillidir (bkz. Habermas, 1971: 59-87; Wellmer, 1974: Bl. 2; Castoriadis, 1975: 40 vd. Cohen, 1982a: Bl. 3 ve 6). İnsan etkinliğinin maddi sosyal yapıların koyduğu sınırlarla dışarıdan belirlenimi, yani insani, anlamlı ve iletişimsel eylemin anlamsız etkinliğe indirgenmesini görünür kılan bir tazyik, tam da yabancılaşma kavramının açıklamaya çalıştığı şeydir. Gelgelelim, yabancılaşmanın diyalektik kavranışı, yönelimsel eylemin mekanik eyleme ve insanların da mütekabil bir şeye indirgenmesi durumunun tersine çevrilebilir olduğunu önvarsayar.

Yabancılaşmanın eleştirel kavranışı, fikirlerin yabancılaşmış insanların bilinci üzerinde nedensel bir etkiye sahip olabileceğini ve bu bilinçliliğin, insanlar ve şeylerin baş aşağı dönmüş ilişkisini tekrar devrimci bir tarzda tersine döndürmeye girişmenin gerekli ama yeterli olmayan bir koşulu olduğunu varsayar. Bu bakımdan yabancılaşma kavramı, bertaraf edilemeyecek ve Marksizm'in belirlenimci ve indirgemeci bir toplum teorisine indirgenemeyeceği anlamına gelen bir gerilimi, belirlenimcilik ve iradecilik gerilimini dışa vurur.

Genç Marx'ın düşüncesini protoHegelyan bir yaklaşım biçiminde sunarak başlayacak ve ardından, yabancılaşmanın sosyoekonomik temellerini açığa vurmak için bu felsefi indirgemeyi düzelteceğim. Dolayısıyla vereceğim izahat, yabancılaşma teorisinden sömürü teorisine ve oradan da şeyleşme teorisine doğru ilerleyecek.

YABANCILAŞMA TEORİSİ

Felsefi Yabancılaşma: Hegel ve Feuerbach'ın Eleştirisi

Genç Marx, 1843'e dek, bilinci dönüştürmeyi hedeflemiş bir tür eleştirel idealizmi savunan bir "eleştirel eleştirmen"di. 1837 gibi erken bir tarihte, babasına yazdığı mektupta Marx, "idealizmin karakteristik özelliği olan, olan ile olması gereken arasındaki karşıtlık"tan (I, 12) ıstırap duyduğunu açıklıyordu. Diğer genç Hegelciler (Feuerbach, Ruge, Bauer; bkz. McLellan, 1980) gibi Marx da, gerçekliğin, onu kendisinde içkin rasyonel ideali gerçekleştirmeye çağıracak "idea"yla yüzleştirilmesi gerektiğine inanıyordu. Aristoteles sonrası Yunan felsefesi üzerine doktora tezinde şunu iddia etti: "Felsefenin pratiği bizatihi teoriktir. O, özün bireysel varoluşunu,

ideanın yol açtığı tikel gerçekliği ele geçiren eleştiridir" (I, 85). İdeal olanı ciddiye alan ve onu mevcut gerçeklikle yüzleştiren "içkin eleştiri"nin (Benhabib, 1986: Bl. 1) sosyal değişimi hızlandırmaya hizmet etmesi gerekir; zira idealar reel güce ve gerçekliği değiştirme kapasitesine sahiptir.

Her şey 1843 ila 1844 arasında değişti. Marx, genç Hegelcilerin eleştirel idealizmiyle bağları koparark, katı bir biçimde materyalist bir pozisyonu benimsedi. Pratik aktivizme yüzünü dönerek Proletarya'yı keşfetti ve devrimcileşti; artık "idealların herhangi birşeyi hiçbir suretle gerçekleştiremeyeceğini" (IV, 119) iddia ediyordu. Dünyayı değiştirmek için eleştirel etkinliğe devam etti, ama artık şunu anlamıştı: "Hiç kuşku yok ki eleştiri silahı, silahların eleştirisinin yerine geçemez" (III, 182).

Reel ile ideal arasındaki karşıtlık, felsefi yabancılaşmanın özüdür ve bunun üstesinden ancak, teorik olarak yani felsefi jestle kolları kavuşturarak değil, pratikte yani gerçekliği dönüştüren ve onun hakikatini ortaya çıkaran insanların eleştirel devrimci praksisi aracılığıyla gelinebilir ve böyle gelinmelidir. Genç Marx'a göre karşıtlıkların pratikten tamamen yalıtılmış Hegelyan çözümü "salt skolastik"tir (V, 3) ve aynı oranda pratikten yalıtık olan genç Hegelcilerin "eleştirel" eleştiriciliği de, en iyi durumda "bir *in abstracto* [soyutta] pratiktir" (IV, 40). Marx'ın meşhur ifadesinde dediği gibi: "Bir gerçeklik haline getirmeksizin felsefeyi aşamazsınız" ya da "felsefeyi aşmaksızın gerçek kılamazsınız" (III, 181).

Marx Hegelyan idealizme ve taşıdığı muhafazakâr içerimlere cepheden saldırır. Hegel, "felsefenin spekülasyonun bulutlu gökyüzünden insani acıların derinliğine indirilmesi gerektiğini" (IV, 39) görmek yerine, yabancılaşmayı ve sefaleti tinselleştirdi. *Zihnin Fenomenolojisi*'nde Hegel, insan varlıkları ya da "insan"ı özbilinciyle tanımladı.[4] Buradan çıkan sonuç şuydu: Yabancılaşma asla özbilincin dışsallaşmasından (*Entäußerung*) başka birşey olamaz ve sadece, yabancılaşmış nesnel varlığın spekülatif bir biçimde bilince dahil edilmesiyle (*Erinnerung*) özbilincin yabancılaşmasının üstesinden gelmek suretiyle aşılabilir. Fakat Marx'a göre yabancılaşma tinsel değildir: Reel, maddi, duyusal ve neredeyse cismanidir. İdealar

4. Marx, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde geliştirdiği yabancılaşma teorisini açıkça eleştirdi. Fakat buna rağmen, köle-efendi diyalektiği üzerine yazılmış kısımdan (Hegel, 1970: 145 vd.) ve yanı sıra tinin kendine yabancılaşması hakkındaki "Kendine Yabancılaşmış Tin" (*a.g.e.*, 359 vd.) başlıklı kısımdan oldukça etkilendi.

yabancılaşmayı kovalayamazlar. İdealizm, insan varlıklara ve gerçekliğe dair materyalist bir teoriye sahip olmamasından dolayı, kaçınılmaz bir biçimde pozitivizme düşer: "Dolayısıyla [Hegel'de] yabancılaşmanın aşılması, bu boş soyutlamanın soyut, boş bir biçimde aşılmasından başka birşey değildir: Yadsımanın yadsınması. (...) Serimleme biçimsel ve soyut olduğu için, yabancılaşmanın aşılması yabancılaşmanın onaylanmasına dönüşür" (III, 342-343).

Marx, Hegel'in analizinin zayıflığının, spekülatif diyalektiğinin "mantıksal, panteist mistisizminden" (III, 7) kaynaklandığına inanıyordu. Hegel dünyayı baş aşağı döndürmüştü; şimdi sorun onu ayakları üstüne oturtmaktı. İnsan bilinçliliği ve özbilinç varlığı belirlemez, tam tersi geçerlidir. Hegel'e göre *Idea*'da kişileşen düşüncenin hareketi tarihin yaratıcısıdır; Marx'a göre ise düşüncenin hareketi, gerçek hareketin insan beynine devrik bir biçimde yansımasından başka birşey değildir. Marx, Hegel'i, belirleyenin yerine belirleneni koymak, nedenlerle sonuçları tersyüz etmek, soyut ve somutu birbirine karıştırmak suretiyle ideayı bir özneye, gerçek özneyi de bir yükleme dönüştürmekle itham eder; tek kelimeyle Marx, Hegel'i *kavramı gerçeklik saymak*la suçlar. Düşüncenin şeyleşmesi, "spekülatif yaratım teorisi"ne (IV, 141) yol açar. Marx'ın Hegel'in kavram fetişizmine saldırırken söylediği gibi:"Beyninin icadı olan şeyler, cismani biçim alır. Zihninde, elle tutulup dokunulabilir hayaletlerden bir dünya taşımaktadır" (IV, 184).

Hegelyan diyalektiğin gizemi tam da kavramın gerçeklik sayılmasında yatmaktadır. *Kutsal Aile*'de (1845) Marx ve Engels, öznenin bir tözde somutlanmasıyla dalga geçerken epey eğlenirler:

> Şayet gerçek elmalardan, armutlardan, çileklerden ve bademlerden hareketle genel bir "Meyve" ideası oluşturursam, sonra bir adım öteye giderek, gerçek meyveden türetilmiş soyut "Meyve" ideamın benim dışımda bir kendilik olduğunu, aslında armudun, elmanın vs hakiki özünü teşkil ettiğini hayal edersem, bu durumda -spekülatif felsefenin diliyle- "Meyve"nin armut, elma, badem vs'nin "Töz"ü olduğunu beyan ediyorum demektir. ... Dolayısıyla elmaların, armutların, bademlerin vs, "Meyve"nin salt varoluş biçimleri, kipleri olduğunu beyan etmiş oluyorum. (...) "Meyve" bir armut olarak veya bir elma olarak veyahut da bir badem olarak tezahür etmiş oluyor. (...) Hıristiyan dininin sadece tek bir Tanrı'nın Vücuda Gelişi tanımasına karşılık, spekülatif felsefede şeylerin sayısı kadar vücuda gelme mevcut, tıpkı burada her bir meyvenin Töz'ün, mutlak Meyve'nin bir vücuda gelişi olması gibi.

> (...)Spekülatif konuşma tarzında bu işlem, Töz'ün Özne olarak kavranması diye adlandırılır.(...)Ve bu kavrayış, Hegel'in yönteminin aslî karakterini teşkil eder.
>
> (IV, 57-60)

Kavramların gerçeklik sayılması eleştirisi önemlidir ve sırasıyla yabancılaşma, sömürü ve meta fetişizmi eleştirilerinde tekrar karşımıza çıkacaktır. İleride göreceğimiz üzere Marx, özne ile yüklemin ters dönmesine veya özne ve nesnenin birbiri yerine ikame edilmesine veyahut da şeylerin kişileştirilmesi ve kişilerin şeyleştirilmesine saldırırken hiçbir ayrım gözetmemektedir.

Marx'tan önce Feuerbach, Hegel felsefesinin dini Idea aracılığıyla ikame ettiğini ve geliştirdiğini kanıtlamış ve buna dayanarak Hegel felsefesini insan yabancılaşmasının bir biçimi ve ifadesi olarak reddetmişti.[5] Marx, *praksis* kavramını geliştirmek suretiyle, Feuerbach'ın nesnel materyalizminin eleştirel unsurları ile Hegel'in nesnel idealizminin dinamik ve tarihsel unsurlarını sentezlemeye çalışır. Feuerbach her ne kadar Hegelyan felsefeyi ayakları üstüne koymuş ve aynı zamanda üzerindeki mistik peçeyi sıyırmışsa da (ki Marx'a göre bu Feuerbach'ın en büyük başarısıdır), materyalist içeriğine rağmen tefekküre gark olmuş, belirlenimci ve mekanik bir düşünce formunu izlediği için diyalektiği saf dışı bırakma hatasına düşmüştür. Oysa Marx'ın meşhur sözünde belirttiği üzere, Hegel'e bir "ölü köpek" (XXXV, 19) gibi muamele edilemez. Feuerbach'ın tefekküre gark olmuş materyalizminin Hegelyan bir tashihi bu yüzden gereklidir. Hegel emeği zihinsel emek olarak tanımlarken, emeğin aktif ve iradeci yönünü anlamış ve tarihi, insanın kendini dışsallaştırdığı, yabancılaştırdığı ve nihayetinde emek vasıtasıyla yabancılaşmanın üstesinden geldiği bir kendini-yaratma süreci olarak kavramıştır. Marx'ın Hegel'den alınıp muhafaza edilmesi gerektiğine inandığı şey tam da budur: "Hegel, insanın [ve tarihin] kendini-yaratmasını bir süreç olarak, nesneleşmeyi de nesnenin kaybı, yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşılması olarak kavrar; böylelikle emeğin özünü sıkı sıkıya kavramış ve nesnel insanın (...) bizzat insan emeğinin bir ürünü olduğunu idrak etmiş olur" (III, 332-333).

5. Ludwig Feuerbach, yabancılaşmış antropoloji olarak teolojiye dair teorisini *Hıristiyanlığın Özü*'nde (Harper, New York: 1957a) geliştirdi. Hegelyan idealizme dönük geliştirdiği "duyusal" eleştiri ise *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde (1957b, 32 vd.) karşımıza çıkar.

Bunun tam tersine Feuerbach, dünyayı asla insan emeğinin sonucu olarak kavrayamadı. Tarihi hesaba katmadı ve dinsel yabancılaşmanın sosyotarihsel bir ürün olduğunu anlamadı. Yabancılaşmayı evrensel bir metafizik olay olarak kavradıklarından, onu düşüncede yok etmenin gerçeklikte yok etmek için yeterli olmadığını ne Feuerbach ne de Hegel anlayabildi. Marx, idealların herhangi birşeyi değiştiremeyeceğine katî bir biçimde inanıyordu. Dünyayı dönüştürmek için, düşüncenin pratiğe geçmesi gerekir. "Filozoflar dünyayı sadece çeşitli biçimlerde yorumladılar; aslolan onu değiştirmektir" (V, 5).

Normatif Felsefi Antropoloji

Genç Marx'ın yabancılaşma teorisi, normatif bir felsefi antropolojiyi, başka bir deyişle bir türsel varlık (*Gattungswesen*) olarak insan görüşünü, özsel güçlerini komünist toplumda tamamen gerçekleştirdiğinde olması gereken ve olacağı şeyi başarmış varlık olarak insan görüşünü önvarsayar.

Marx, insanın kendiliğinden bir "doğal varlık" olduğunu da söyler (III, 336). Doğada yaşayan ve doğadan geçinen bir doğal varlık olmak sıfatıyla insan, ihtiyaçları ve bilhassa insani yetenekleri bakımından hayvanlardan ayırt edilebilir değildir. "Fakat insan sadece bir doğal varlık değildir: İnsani bir doğal varlıktır. Demek oluyor ki insan, bir kendisi için (*für sich*) varlıktır. Öyleyse bir türselvarlıktır" (III, 337). İnsanı bir "kendisi için varlık" olarak tanımlarken Feuerbach'ı takip eden Marx, bununla insanın düşünümsel, kendilik bilincine sahip bir varlık olduğunu; yani bilinçli bir biçimde kendi hedeflerinin izini süren yönelimsel bir varlık olduğunu kasteder. Ve yine Feuerbach'ı takiben insanı bir "türsel varlık" olarak tanımladığında da, bu kendilik bilincinin evrensel bir bilinç, evrensel bir perspektife yükselmek için tikel bir perspektiften kendini sıyırabilme yetisine sahip bir bilinç olması gerektiğini öne sürer.

Marx'ın ahlaki ontolojisinin merkezinde emek vardır. Onun hümanist antropolojisi, bir *homo laborans* ilâhisidir. "Türsel insan"ı üç belirleyen karakterize eder ve bu olgu-karşıtı belirleyenlerden biri dahi karşılanmazsa insan "yabancılaşmış insan"a dönüşür: (i) Türsel insan, üretme ve bizzat kendini üretme, emek harcama ve kendini kendi emeğinde ve kendi emeği aracılığıyla gerçekleştirme

gücüne haiz bir varlıktır; (ii) kendini ancak insan topluluğunun bir mensubu olarak gerçekleştirebilen, sosyal ve sosyalleşmeye açık bir varlıktır; (iii) tüm duyu organlarını tam anlamıyla geliştirebilen, duyusal ve estetik bir varlıktır.

i) Emek, yaşamsal, üretken ve yaratıcı, hedef-yönelimli bir etkinlik olmasının yanı sıra, araçsal ve anlamlı bir etkinliktir (karş. Taylor, 1975: 3-51). Emek aracılığıyla insan, kendi dünyasını ve bu münasebetle bizzat kendini yaratarak, kendini hayvanlardan ayırt eder. Marx'ın dediği gibi,

> İnsanlar,(...) kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye de başlarlar. (...) Kendi geçim araçlarını üreterek doğrudan maddi hayatı da üretmiş olurlar. (...) Bireylerin yaşamlarını ifade ettikleri şey neyse öyle olurlar. Dolayısıyla oldukları şey, ürettikleri şeye ve nasıl ürettiklerine tekabül eder.
>
> (V, 31-32)

Her şeyden önce emek; insan ve doğanın yanı sıra insan ve toplumun karşılıklı oluşum ve dönüşüm sürecidir. Emek esas itibariyle, insani güçlerin dışavurumundan ya da dışsallaşmasından ibarettir. O, fikirlerin üretimini ve fikirlerin maddi ürünlere yaratıcı (insanın özünü "varlığımızın ışıldadığı aynalar" kadar çok yansıtan) dönüştürümünü içeren yönelimsel bir süreçtir. Marx daha da ileri giderek şöyle yazar: "İnsan, nesnel dünya üzerinde emeğini harcarken, kendisini gerçek anlamıyla türsel bir varlık olarak kanıtlar. Bu üretim, insanın aktif türsel yaşamıdır. Bu üretim aracılığıyla doğa, insanın eseri ve gerçekliği olarak görünür. Emeğin nesnesi, bu yüzden, insanın türsel-yaşamının nesnelleşmesidir; çünkü insan kendini sadece entelektüel olarak, bilinç içerisinde çoğaltmakla kalmaz, aynı zamanda aktif olarak, gerçeklikte de çoğaltır ve böylelikle kendini, kendisinin yaratageldiği bir dünyanın içinde tanır" (III, 277). İnsan eğer dünyayı kendi yaratımı olarak tanımıyor, kendini kendi ürünleriyle onaylayamıyorsa ve eğer insan ürünü olan şeyler onun karşısına yabancı bir güç gibi dikiliyorsa, bu durumda insan kendi emeğinin ürünlerine ve dolayısıyla da bizzat kendine yabancılaşmış demektir.

ii) Emek sadece anlamlı bir araçsal etkinlik değildir; aynı zamanda, doğası gereği, zımnen iletişimsel bir sosyal etkinliktir de (karş. Habermas, 1973a: 142-169). Marx, Robinson Crusoe misali

toplumun dışında yaşayan ve emek harcayan yalıtık bir bireye dair faydacı kurguyu saçmalık olarak görür. İnsan, yani *homo faber*, özü itibariyle ve zorunlu olarak sosyal bir varlıktır ya da Marx'ın Aristoteles'ten aktararak dediği üzere, bir *zoôn politikon*'dur. İnsanlar üreterek doğayla bağ kurarlar (özne-nesne ilişkisi) ve aynı zamanda başka insanlarla da ilişkiye girmiş olurlar (özne-özne ilişkileri). Birey açısından toplum bir soyutlama değildir; "insanın insanla etkileşiminin ürünü" (XXXVIII, 96) olarak toplum, bizzat tek tek ve her bireyin varlığıdır. Emek ve emeğin yarattığı hazlar, hem içerik hem biçim bakımından doğallığında sosyal etkinliklerdir. Ömrünü çalışma masasında harcayan tamamen yalıtık bir bilim insanı dahi emeğini sosyal olarak harcar, zira etkinliğinin materyali, sahip olduğu bilinç ve kendini ifade ederken kullandığı dil, sosyal ürünlerdir. Haddi zatında bunlar, "hangi koşullar altında, ne biçimde ve hangi amaçla yapılmış olursa olsun muhtelif sayıda bireyin işbirliği"ni (V, 43) önvarsayar.

Komünist toplumun ana hatlarını çizerken Marx, insanlar arası işbirliğinin komünal (ve iletişimsel) temelini, etkinliklerin bilinçli ve gönüllü düzenlenişini ve bireysel etkinliklerin ürünlerinin rasyonel dağılımını vurgular. Emek sadece araçsal yönüne indirgenmez: Marksist emek ya da praksis kavramı, çokboyutlu bir kavramdır; araçsal eylemler, dışavurum (Taylor) ve iletişimin (Habermas) bir sentezini temsil eder. Her ne kadar Marx, Habermas'tan farklı olarak, sosyal etkinliğin teleolojik yönünü vurgulamış ve taşıdığı iletişimsel yönleri açık bir biçimde tartışmamışsa da, bunların eşit derece önem arz ettiğine inanıyorum.[6] Zira işbirliğine dayalı sosyallik boyutu ortadan kaldırılır ve geriye sadece teleolojik boyut bırakılırsa, insan çevresindekilere ve yanı sıra bizzat kendine yabancılaşmış hale gelir.

iii) İnsan hayvanlardan sadece emeği ve işbirliğine dayalı sosyalliği sayesinde ayrılmaz, aynı zamanda "türsel organları"nın (I, 83) ve dünyayla insani ilişkilerinin gelişimi aracılığıyla da ayrılır. İnsan, hayvanlardan farklı olarak, nesnelerin nasıl yaratılacaklarını

6. Habermas'ın çalışması, "emek"(bir amaçla ilişkili rasyonel etkinlik) ile "etkileşim" (iletişimsel etkinlik) arasındaki metateorik ayrım temelinde inşa edilmiştir. Bu ayrım herhangi bir sosyal teori açısından temeldir. Gelgelelim Habermas'ın, Marx'tan farklı olarak, içerdiği dışavurumsal ve normatif veçheleri görmezden gelerek emeği araçsal bir etkinliğe indirgemesi, bu ayrımı problemli hale getirmektedir. 3. Kısımda, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi üzerine olan bölümde bu hususa geri döneceğim.

ve "güzelliğin yasaları uyarınca" (III, 277) nasıl takdir edileceklerini bilir. Duyarlılığın serpilmesi, tinsel ve pratik duyuların yanı sıra, beş duyuyla da (bir müzik kulağı, formların güzelliğin ayırt edecek bir göz vs.) bağlantılıdır. İnceltilmiş duyarlılık ve estetik haz kapasitesi, kelimenin geniş anlamıyla alındığında, yalnızca hakiki bir insan topluluğu içerisinde etkili bir biçimde gerçekleştirilebilir ve bu sadece, emeğin insanlar tarafından bir kendinde amaç olarak, varlığını dışavurmaktan başka hiçbir amacı olmayan ve nesneleşmiş nesneyi insanileştiren bir hedef olarak anlaşıldığında, kısacası emek ürünleri "sadece dolaysız, tekyönlü haz duyusuyla, sadece mülk edinme, sahip olma duyusuyla" (III, 299) anlaşılmadığı zaman mümkündür. Emek boş zaman etkinliği olmaktan çıkıp bir angaryaya dönüşürse ve salt geçim aracı olma derekesine düşürülürse, bu durumda insan kendi emeğine ve dolayısıyla bizzat kendine yabancılaşır.

Dinsel Yabancılaşma

Dinin yadsınması, Hegel'in teolojiyi mantık içinde dönüştürmesiyle başladı. Feuerbach'ın mantığı antropolojiye çevirmesiyle devam etti ve Marx'ın antropolojiden politik iktisada geçmesiyle son erdi. Hegel *genuit* Feuerbach, Feuerbach *genuit* Marx [Hegel Feuerbach'ı, Feuerbach da Marx'ı doğurdu].

Dinsel yabancılaşma, tüm diğer farklı formlarıyla (yabancılaşma, sömürü, fetişizm) yabancılaşmanın paradigmasıdır: İnsan, kendisinin dışında, kendinin olarak tanımadığı ve ona boyun eğdiren bir güç yaratır. Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'da (1844) sunduğu din eleştirisinin öncülü, Feuerbach'ın yaklaşımına benzerdir: "Din insanı değil, insan dini yaratır" (III, 175). Fakat Feuerbach'tan farklı olarak Marx, dini yabancılaşmanın nedeni olarak değil, sadece tezahürlerinden biri olarak düşünmüştür. Yabancılaşmanın nedenleri tam anlamıyla sekülerdir. Din yanlış değildir; yanlış olan dünyadır; din, dünyevî yabancılaşmaya ifade kazandırır, onu uhrevîleştirir, gizli tutar ve böylelikle de ebedi kılar:

> [Din] insan özünün hayali gerçekleşmesidir, zira insan özü hakiki gerçekliğe sahip değildir. (...) Din, ezilen yaratığın sessizce inlemesidir, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkın afyonudur. (...) Dolayısıyla fani dünyanın, halesi din olan dünyanın eleştirisi, dinin eleştirisinde embriyo halinde mevcuttur. (...) Tarihin hizmetindeki felsefenin dolaysız görevi, insani özyabancılaşmanın kutsal formunun maskesi

indirilir indirilmez, özyabancılaşmanın tüm kutsal olmayan formlarıyla maskesini düşürmektir.

(III, 175-176)

Politik Yabancılaşma

Marx'ın ilkin *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi*'nde (1843) sunduğu politik yabancılaşma eleştirisinin öncülü, dinsel yabancılaşma eleştirisine benzer: Devlet insanları yaratmaz, ne de halkı yaratan şey anayasadır; devleti ve anayasayı yaratan insanlardır (III, 901). Marx, din ile burjuva devleti arasında derin benzerlikler görür. Devlet, Aquinalı Thomas'ın *communitas Dei*'sinin (Tanrı devleti) seküler bir versiyonudur. Sivil toplumda eşitsizlik ve özel çıkarların çatışması hüküm sürüyorken, devletin vatandaşları birbirine karşılıklı bağımlı eşitler olarak görülür. Devlet, bireylerin biçimsel eşitliğini teminat altına alarak ve her bir bireye mülkiyet haklarına sahip stratejik aktörler olarak muamele ederek, sivil toplumun varlık koşullarını –"herkesin herkese karşı bireysel özel çıkarlarının savaş alanı"nı (III, 41)– teminat altına almış olur. Fakat biçimsel eşitliği teminat altına alarak devlet, aynı zamanda, ekonomik rekabetin koşullarını da güvenceye almış ve böylelikle bireyler arası maddi eşitsizliğin koşullarını da daim kılmış olur.

Hegel, devleti genel çıkarlar ile özel çıkarlar arasındaki karşıtlığın yapay çözümü olarak koyutlamak suretiyle, idealizmine burjuva toplumunun gerçek çelişkisini eklemiş oldu. Marx'a göre burjuva toplumuna karakterini veren özel alan (sivil toplum) ile kamusal alan (devlet) arasındaki yarılma, vatandaş ile burjuva arasındaki yarılma biçiminde bireylerin içinde de büyümeye devam eder. Somutta "temsilciler ile onlara vekâlet verenler arasındaki ayrılık" (III, 123) biçiminde tezahür eden özel alan-kamusal alan ayrışmasının üstesinden gelmek için Marx, devletin aynı anda hem ilgasını hem de gerçekleşmesini içerecek biçimde gerçek demokrasinin tesisini önerir. Şöyle der: "Sivil toplum ancak hem seçme hem de seçilme hakkının sınırsızca tanındığı seçimlerde varlığın hakiki, genel ve aslî biçimi olarak politik varlık düzeyine, bizzat kendisinden soyutlama düzeyine gerçekten yükselebilir. Gelgelelim, bu soyutlamanın tamamlanması aynı zamanda aşılmasıdır da" (III, 121). Devletin gerçekleştirilmek suretiyle ilgası, genel çıkarın, bütünü oluşturan her bir ve her bireyin çıkarlarıyla özdeş olması anlamına gelir.

İdeal politik rejim, Marx'ın Paris Komünü'nde tanık olduğu biçimiyle, herhangi bir bürokratik idarenin aracılığı olmaksızın vatandaşların kendi kendilerini yönetmelerine izin veren doğrudan, radikal demokrasidir. Devletin ilgası bizzat bürokrasinin de ilgasıdır. Bu anlamıyla politikanın gerçekleşmesi, topluluğun üzerinde yükselen özerk bir örgütlenme olarak politik sistemin ilgasıyla eşanlama gelir. Marx, toplum için, sadece politik örgütlenmelerle sınırlı olmayıp sosyal ve ekonomik örgütlenmelere doğru genişleyen bir topyekûn demokratikleşme talep eder. Başka bir deyişle, halk egemenliği ilkesi toplumun temel ilkesi haline geldiğinde, toplum komüniteye indirgenir ve onunla bir hale gelir. Aşağıda, modern toplumların aşırı-karmaşıklığını hesaba katmakta başarısız olduğu için basitçe kendini-düzenleyen alt-sistemler ile yaşam dünyası arasındaki ayrımlaşmayı ilga etmeyi hedefleyen bu türden radikal ve devrimci politikanın toyluğunu eleştiriyorum.

Marx, politik yabancılaşma mevzuuna *Yahudi Sorunu Üzerine*'nin (1844) ilk kısmında tekrar döner. Yahudilerin dinlerinden vazgeçmeleri gerektiğine ve devlet kendini tamamen dinden azade kılmadıkça Yahudilerin politik özgürleşme taleplerinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğuna inanan genç Hegelci Bruno Bauer'le tartışmasında Marx, şöyle bir tez geliştirdi: Modern, devrimsonrası devlet dinin ilgasını değil de özelleştirilmesini koşul olarak gerektirdiği için, yani kamusal vatandaşlık ile özel din arasında bir ayrım yaptığı için, Yahudilerin politik özgürleşme talebi mevcut devletle mükemmelen uyum içerisindedir. Oysa dinsel yabancılaşma sadece politik ve ekonomik yabancılaşmanın dışavurumudur; bu yüzden dolaysız mesele, dinsel yabancılaşmanın ilgası değil, politik ve ekonomik yabancılaşmanın ilgasıdır.

Marx'a göre, bireylerde içkin bir "insan" ve "burjuva" yarılması biçiminde tezahür eden kamusal ve özel alan ayrımı, modern devletin özünü teşkil eder. Bu ayrım, Marx'ın "politik özgürleşme" ile "insani özgürleşme" arasında vazettiği ayrımda verili programatik durumdur. Marx'ın Fransız Devrimi'yle ilişkilendirdiği *politik özgürleşme*, sivil toplumun mutlakıyetçi bir devletten özgürleşmesidir. Gelgelelim bu sadece kısmî bir özgürleşmedir, zira vatandaş ile burjuva arasındaki ayrım aşılmamış, komünite ile devletin yabancılaşmış bir dolayımlayıcısı olarak politik sistem ilga edilmemiştir. Fransız Devrimi insanı değil burjuvayı özgürleştirmiştir. Bu devrimin teşkil ettiği komünite yalıtık, bencil bireylerden, kendi şahsi

çıkarlarının peşinden koşmakta özgür ama genel çıkara hiçbir ilgi duymayan stratejik aktörlerden mürekkep bir komünitedir. Güvence altına aldığı özgürlük, başkalarını sömürme negatif özgürlüğüdür. Tesis ettiği eşitlik sırf biçimseldir; soyut insanın, piyasa mübadelelerini yerine getirmekle yükümlü tüzel kişinin eşitliğidir. Ve kardeşliğe gelince bu, sadece piyasada mübadele ettikleri metalar aracılığıyla işlevsel olarak birbiriyle bağlantılı insanlar arasındaki bir kardeşliktir. Tüm bunların toplamı olan insan hakları ise, "akranlarından ve komüniteden kendini ayırmış egoist insanın hakları"ndan (III, 164) başka birşey değildir.

Bunu başlı başına insan haklarına yönelik dolaysız bir saldırı olarak değil, stratejik aktörün sivil toplumun kurucu unsuru olarak konulmasına karşı, bencil bireylere yönelik bir saldırı olarak yorumlamak gerekir. Bilakis, *insani özgürleşme*, burjuvayı değil insanı özgürleştirmek suretiyle toplumu devrimcileştirir. Toplumu kurucu bileşenlerine (bencil bireylere) çözüştürmez, "bizzat bu bileşenleri devrimcileştirmeye" (III, 167) uğraşır. İnsani özgürleşme, eylemin araçsal-stratejik bir boyuta indirgenmesinin önüne geçmek suretiyle, özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımı bilinçli ve sınırları kaldırır bir tarzda ilga eder ve böylelikle özel ve genel çıkarlar arasında bir uyuma ulaşır. Eylemin araçsal-stratejik boyutunun ötesine geçmek ve bu veçhile türsel boyutu devreye sokmak suretiyle Marx, Hobbes'un tanımladığı sosyal düzen probleminin komünal bir çözümünü vurgulamış olur. İnsani özgürleşme, herkesin çıkarı ile genel çıkar arasındaki çelişkinin üstesinden gelir ve böylelikle vatandaş ile burjuva arasındaki içsel bölünmede ve yanı sıra komünite ve devlet arasındaki dışsal bölünmede tezahür eden politik yabancılaşmayı ilelebet ilga eder:

> Politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyesine, egoist ve bağımsız bireye, diğer taraftan da vatandaşa, tüzel kişiye indirgenmesidir. Gerçek, bireysel insan, her ne zaman soyut vatandaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, gündelik hayatında, özel işinde ve özel durumunda bir türselvarlık haline gelir ve her ne zaman kendi "*forces propres*"ini [bizzat kendi güçlerini] sosyal güçler olarak tanır ve örgütler ve nihayetinde sosyal gücü politik güç biçiminde kendisinde ayırmayı bırakır, işte o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir.
>
> (III, 168)

Metateorik bir perspektiften bakıldığında, araçsal-stratejik bir eylem kavrayışı ile materyalist bir sosyal yapı kavrayışı arasındaki içsel bağlantı burada açık ve seçik bir biçimde ortaya konulur. Ancak insanların kendi eylemlerini bilinçli ve komünal bir tarzda koordine ettikleri ve kendi bencil çıkarlarını stratejik olarak izlemekten vazgeçtikleri durumda, sosyal güçler dışsal ve kısıtlayıcı karakterlerini kaybederler. Yabancılaşma tam olarak, insanların türsel güçlerinin, doğal bir güç misali karşılarına dikilmiş bir sosyal güç biçiminde yabancılaşmış dışsallaşmasıdır. İnsanlar arasındaki yabancılaşmış dolayım olarak devlet, insanlar arasındaki bağı, yapay bir biçimde dışarıdan bir genel çıkar dayatmak suretiyle kurar. Dolayısıyla sosyal ilişkilerin şeyleşmesi ile yalıtık, bireysel özne soyutlamasını, tamı tamına tek bir sürecin iki yönü olarak görmek mümkündür.

Yahudi Sorunu Üzerine'nin ikinci kısmında Marx, insani özgürleşmeyi, Yahudilerin özgürleşmesi perspektifinden ya da daha doğrusu, insanlığın burjuva toplumunun "Yahudiliği"yle ilişkisinden özgürleşmesi perspektifinden düşünür. Yahudilik burada sadece burjuva açgözlülüğünü anlatan bir metafor (en hafif tabirle tatsız, yersiz ve talihsiz bir metafor) olduğundan, *Yahudi Sorunu Üzerine*'yi antiSemitist bir metinden ziyade antiburjuva ve antikapitalist bir risale olarak okumak gerekir. Seküler bir para kültü olarak tanımlandığında Yahudilik, burjuvanın dinidir. Dinsel yabancılaşma eleştirisinin yabancılaşmanın tüm biçimleri için bir paradigma olduğunu daha önce öne sürmüştüm; gerçekten de, Yahudilik eleştirisi bir anda para kültünün bir eleştirisine dönüşür:

> Para, İsrail'in kıskanç Tanrı'sıdır; önünde diğer hiçbir tanrı varlığını sürdüremez. Para insanın tüm tanrılarını aşağılar ve onları metalara çevirir. Para, her şeyin evrensel, kendi kendini tesis etmiş değeridir. Böylelikle tüm dünyayı –hem insani hem de doğal dünyayı– özgül değerinden yoksun bırakır. Para, insanın işinin ve insanın varoluşunun yabancılaşmış özüdür ve bu yabancı öz insana hükmeder, insan da ona tapınır.
>
> (III, 172)

Ekonomik Yabancılaşma

Emeğin Yabancılaşması

Marx'ın iddiasına göre ekonomik yabancılaşma, yani özel mülkiyet rejiminde ekonomik üretim ve yeniden üretim alanında

gerçekleşen yabancılaşma, tüm yabancılaşmanın temel biçimi ve gerçek temelidir. Eğer ekonomik yabancılaşma ilga edilirse, onunla birlikte tüm diğer yabancılaşma biçimleri de ortadan kalkacaktır. *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'ndaki yabancılaşmış emek üzerine meşhur kısımda Marx, kapitalist üretimin insan üzerindeki ve insanın fiziksel, zihinsel ve sosyal durumu üzerindeki tahrip edici etkilerini, keskin bir kavrayışla ve kapitalizme yönelik derin bir aşağılamayla tasvir eder. İnsanın emeğin nesnesine, emeğin kendisine ve çalışma arkadaşlarına yabancılaşması, insan varlığının ve türsel varlık olarak insanın yadsınması olarak görülür.

Yabancılaşmayı genel olarak, üç safhalı bir sürecin son kısmı olarak kavramak analitik açıdan mümkündür: dışsallaşma-nesnelleşme-yabancılaşma (karş. Berger ve Pullberg, 1965; Berger ve Luckmann, 1966: Kısım 2; Berger, 1969: Bl. 4). Başlangıçtaki dışsallaşma safhasında insanlar, çalışmak suretiyle kendi öznelliklerini dış dünyada dışsallaştırır ya da nesnelleştirirler. Nesnelleşme safhası içerisinde insanın yarattığı ürün özerk hale gelir ve kendi hayatını sürmeye başlar. Nesnelleşme, yabancılaşmanın gerekli ama yeterli olmayan bir koşuludur. Nesnelleşme ile yabancılaşmayı birbirine karıştıran Hegel'in aksine Marx, bunları dikkatli bir biçimde ayırır. Nesnelleşme, antropolojik açıdan zorunludur ve hiçbir biçimde patolojik değildir. Feuerbach'ı takip ederek ve Hegel'e karşı söylediği gibi:

> Kendisinin dışında bir doğaya sahip olmayan bir varlık, doğal bir varlık değildir. (...) nesnel-olmayan bir varlık, varlık-olmayandır. (...) Nesnel-olmayan bir varlık gerçekdışı, duyumsal-olmayan bir şeydir. (...) Duyularla algılanabilir olmak, yani gerçekten var olmak, bir duyu nesnesi olmak, duyumsal bir nesne olmak ve dolayısıyla da kendinin dışında duyumsal nesnelere –kendi duyusallığının nesnelerine– sahip olmak demektir.
>
> (III, 3371)

Kelimenin tam anlamıyla yabancılaşma sadece, özerkleşmiş ürün yaratıcısının karşısına onu hükmü altına almak üzere dikildiğinde, başka bir deyişle nesne özneye boyun eğdirip onu tahakkümü altına aldığında nihai safhasına ulaşır:

> İşçinin kendi ürününde yabancılaşması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varlık haline gelmesi demek değildir; ürünün onun dışında, bağımsız bir varlık kazanması, ona yabancı birşeye dönüşmesi ve onun

karşısında kendi başına bir güç haline gelmesi anlamına gelir. Bu demektir ki işçinin nesneye bahşettiği yaşam, onun karşısına yabancı ve düşman birşey olarak çıkar.

(III, 272)

Marx, yabancılaşmış emek analizine, temel öncül olarak politik iktisadın önvarsaydığı "mülkiyetçi bireycilik"le (MacPherson, 1962: Bl. 2) başlar: İşçi ya da daha doğrusu işçinin emek gücü, diğer benzerleri gibi bir meta, alınıp satılabilecek bir şeydir. Politik iktisadın öncülleri halihazırda işçinin yabancılaşmasının ve bir şey derekesine düşürülmesinin ifadesidir. Metalar üreten ve servetin temeli olan bir meta olarak işçi, ürettiği metalar kadar önemli değildir. Hedef, üründür; üretici ise bu amacın aracı derekesine indirgenmiştir. İşçinin ürettiği ürünler ne kadar çok olursa, bunlara kapitalist tarafından o kadar el konulur ve işçi o kadar alçalır. Emeğin ürünü artık işçinin gerçekleşmesi, onun yaratıcı güçlerinin ifadesi değildir; daha ziyade onun yıkımını ifade eder ve açıklar. Emeğin ürünü işçiye değil de kapitaliste ait olduğundan, işçinin dışsal, düşman bir güç olarak karşılaştığı, bağımsız bir varlık olarak görünür. İşçi ne kadar zenginlik üretirse, o kadar yoksunlaşır:

İnsanların dünyasının değersizleşmesi, şeyler dünyasının değer kazanmasıyla doğru orantılıdır. (...) İşçi kendini ne kadar harcarsa, kendi karşısında yarattığı yabancı dünya o kadar güçlü hale gelir, kendi kendini –ve iç dünyasını– ne kadar yoksullaştırırsa, kendine özgü o kadar az şeye sahip olur. (...) Emeğinin ürünü ne kadar çoksa, kendisi o kadar azdır. Öyleyse bu ürün ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir.

(III, 272)

Yabancılaşma sadece emeğin ürünlerinde, yani insanın karşısına dikilen ürününde artık kendini tanıyamaması olgusunda tezahür etmez; bizzat emeğin kendisinde de kendisini gösterir. Emeğin yabancılaşması, emek etkinliğinin yabancılaşmasını yansıtır. Anlam ifade eden veçhesi kesilip çıkarıldığında, emek salt araçsal eylem haline gelir. Emek artık özgür değildir; dışsal olarak zorlanmakta, maruz bırakılmaktadır. Zira artık kendinde amaç değildir; boş zaman etkinliği olmaktan çıkmıştır. Emeğin temel hedefi, kişinin kendisini bir türsel varlık olarak beyan etmesini sağlamakken, sadece hayatta kalmanın bir aracı haline gelmiştir. "Hayvan olan insana dönüşürken, insan olan hayvana dönüşür" (III, 275). Bir-

birinden farklı duyularla donatılmış kültürlü insan, bir budalaya dönüşür. Yabancılaşmış insanı hayvanlardan ayırt etmek artık mümkün değildir. Kendi emeğiyle yabancılaşan insanın türsel bir varlık olma durumu da sona erer:

> O halde, emeğin yabancılaşması neye dayanır? İlkin, emeğin işçiye dışsal olması, yani işçinin içkin doğasına ait olmaması, dolayısıyla çalışırken kendini olumlamayıp yadsıması, kendini mutlu değil mutsuz hissetmesi, fiziksel ve zihinsel kuvvetini özgürce geliştiremeyip bilakis bedenini çürütmesi, zihnini harap etmesi olgusuna. (...) Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir, çalıştığı zamansa kendini evde hissetmez. Öyleyse çalışması iradi değil zorakîdir; zorla çalıştırılmadır. Ve öyleyse bir ihtiyacın tatmini değildir; sadece kendisine dışsal olan ihtiyaçları tatmin etmenin bir aracıdır. (...) Öyle ki, işçinin etkinliği kendi öz etkinliği değildir; bir başkasına aittir; kendi kendinin yitirilmesidir bu etkinlik.
>
> (III, 274)

İnsan, emeğinin ürünü ve bizzat emeği karşısında bir yabancı olduğu kadar, insana da yabancıdır; çünkü "emeğin ve emek ürününün ait olduğu, emeğin hizmetinde harcandığı ve emeğin ürününden fayda sağlayan yabancı varlık, bizzat insandan başkası olamaz" (III, 278). İşçi, diğer işçilerin yanı sıra kapitaliste de yabancılaşır. Dolayısıyla emek etkinliği hem anlamlı hem de iletişimsel boyutlarını kaybeder. Sosyal etkinlik, stratejik etkinliğe indirgenir. Özneler nesnelere dönüştüğünde, birbirlerine nesnellik kriteriyle yaklaşırlar. İnsan toplumu gitgide Hobbes'un doğa durumuna yaklaşmaya başlar. İşbirliği, yerini rekabete, herkesin herkesle savaşına bırakır. Sosyal bağlar şeyler vasıtasıyla kurulur. İnsana dair olan ve insanlar arasında bağ kuran tek şey, metaların ve paranın dolaşımıdır. Mübadele, toplumdaki temel sentezleyici güçtür. Şeylerin dışsal zorlamasının başlı başına toplumu idame ettiren yegâne güç olduğu bu doğa durumuna dönük analizinde Marx, kapitalist toplumun "türsel olanı insana yabancılaştırdığı" (III, 276) sonucuna varır. Emeğinin ürününe, bizzat emeğine ve diğer insanlara yabancılaşmış olan insanın aslında bizzat özü yabancılaşmıştır. Kısacası kapitalizm, antropolojik bir felâkettir.

Yabancılaşmanın Nedenleri

Yabancılaşma, kapitalist toplumlara özgü ve varlığı onlardan ayrılamaz olan bir sosyal patolojidir. Sosyolojik bir perspektiften ba-

kıldığında, özel mülkiyete, işbölümüne ve piyasa üretimine dayanır. "Türsel insan"ın her bir formunun (üretken ve kendini dışavuran bir varlık olarak insan; duyarlı ve kültürlü bir varlık olarak insan; sosyal ve sosyalleşebilir bir varlık olarak insan) "kendine yabancılaşmış insan" formlarıyla (emeğinin ürününe yabancılaşmış insan; emek etkinliğine yabancılaşmış insan; diğer insanlara yabancılaşmış insan) nasıl bağlantılandırılabileceğini görmüş durumdayız. Şimdi ise, emek ürünlerinin yabancılaşmasını özel mülkiyetle; emek etkinliğinin yabancılaşmasını işbölümüyle; ve diğer insanlara yabancılaşmayı piyasayla bağlantılandırmak istiyorum. Bu bağlantılar şematik olarak şöyle sergilenebilir:

Türsel İnsan	*Yabancılaşmış İnsan*	*Yabancılaşmış Toplum*
Üretken varlık	Emek ürünlerine	Özel mülkiyet
Kültür varlığı	Emeğe	İşbölümü
Sosyal varlık	İnsana	Piyasa
Türsel varlık	Kendine	Toplumsal bütünlük

Istvan Mészaros'un (1972a: 78-84 ve 108-114) sunduğu analizi takip ederek, özel mülkiyet, işbölümü ve piyasanın "ikinci düzey dolayımlar" olduğunu öne sürüyorum. Bu dolayımların ikinci düzeyde olmalarının nedeni, ilk düzey dolayım olan emeğin yerine geçerek, kelimenin en geniş anlamıyla (insanileştirilmiş doğa, insan doğası ve toplum) insanla doğanın arasına girer; böylelikle insanın özsel güçlerinin dışavurumsal ve yaratıcı dışsallaşmasına ve yanı sıra emek ürünlerinin uygun biçimde insani temellüküne ve insanlar arasındaki komünal, bilinçli ve iradi işbirliğine müdahale edip engel olurlar. Marksist toplum kavrayışının diyalektik olmasından dolayı, bu ikinci düzey dolayımlardan her biri, kapitalist toplumdaki tüm sosyal ilişkileri dışa vurur ve onlar tarafından belirlenir. Dolayısıyla, bütünlükle ilişkisi içerisinde nedensellik, Elster'ın (1986: Bl. 2) iddiasının aksine bireyci değil bütüncüdür (Bhaskar, 1993: 127 ve 399). Buradan çıkan sonuç: Yabancılaşmanın özeti ve sonucu olarak benliğin yabancılaşması, ancak ve sadece sosyal bütünlük dönüştürüldüğü durumda ilga edilebilir.

Marksist sosyal felsefe, içsel ilişkilerin realist bir felsefesidir (Ollman, 1971: Kısım 1; 1993: Kısım 2). Eleştirel realizme göre, üre-

tim araçlarının özel mülkiyetinin yapılandırdığı bir sosyal ilişkiler dizisi yahut bütünlüğü olarak kapitalist toplum, geçişsiz doğurgan bir yapıdır, başka bir deyişle, sosyal dünyadaki durum ve olayları belirleyen, yapılaştıran ve doğuran reel, ilişkisel ama empirik olmayan bir yapıdır (Benton, 1977: Bl. 8; Mepham ve Ruben, 1979; Sayer, 1979; Keat ve Urry, 1982: Bl. 5; Isaac, 1987: Kısım 2; Collier, 1989). Kapitalist toplum, analitik anlamda bir sistem değildir; her bir momentini bizzat koşullandıran ve belirleyen diyalektik bir bütünlüktür (Adorno vd., 1976: 131-163). Özel mülkiyet (A), işbölümü (B) ve piyasa (C), içsel ya da kavramsal ilişkiler aracılığıyla birbirlerine bağlıdırlar. A, B ve C'yi, B, A ve C'yi (vs.) önvarsayar; hiçbiri diğerleri olmaksızın var olamaz. "İşbölümü olmaksızın mübadele söz konusu olamaz. (...) Özel mübadele, özel üretimi önvarsayar" (XXVII, 36). A, B ve C sadece "bir birlik içindeki farklılıkları" temsil ederler ve haddizatında bunlar, "diğer momentler tarafından belirlenen tekyanlı form"lar (XXVII, 36) halindedirler. Birbirlerine karşılıklı ve geribeslemeli etkilerle empirik olarak bağlantılı sistem unsurlarından farklı olarak, bir bütünlüğün momentleri, birbirleriyle "içe-doğru-devinim etkileri"yle kavramsal olarak bağlantılıdır. A, özü itibariyle, başka bir açıdan görülen B ve C'yle aynı şeydir.

Hegelyan ekolün üzerinden atlamış analitik zihinlerin kavraması zor olan bu içsel ilişki, Pareto'nun, "Marx'ın kelimeleri yarasalar gibi: Bir bakıyorsun kuşa, bir bakıyorsun fareye benziyor" (aktaran Ollman, 1971: 3) esprisinin sebebidir. Bu kavramsal karşılıklı ilişkilerin söylediği, muhtelif kavramların "organik bir bütün"ün (XXVII, 37) üyeleri oldukları ve birbirlerinden ayrılamayacaklarıdır. Fiilen bunun anlamı; tüm bir içsel ilişkiler sisteminin hareketliliğinin ve bütünlüğünün anlaşıldığından emin olmak isteniyorsa, bunları tek seferde ve bir düşünmek gerektiğidir.

İlke olarak tüm kavramsal sistem dolayımların her biri temelinde geliştirilebilir olduğu için, nereden başlayacağınız keyfinize kalmıştır. Ben burada, işbölümüyle başlayacak ve ardından bunun özel mülkiyetle (i), yabancılaşmayla (ii) ve piyasayla (iii) içsel ilişkisini analiz edeceğim.

(i) Marx, işbölümü derken, farklı düzlemlerde farklı şeyleri anlar. İşbölümü, tarihsel olarak, ilksel komünizmin sonuna işaret eder; sosyolojik olarak, toplumun antagonistik sınıflara ayrışmasına sebep olur; ekonomik olarak, özel mülkiyetin kökenidir; psikolojik

olarak ise, farklı sınıfların mensuplarına ayırt edici karakter özellikleri yükler. *Alman İdeolojisi*'nde (1845-1846) Marx ve Engels, özel mülkiyetin sosyal kökenini açıklamak üzere işbölümünün sosyal kökenini tartışırlar. Başlangıçta işbölümü, farklı cinsiyetler arasında doğallığında vuku bulur. İşbölümü, ancak kol ve kafa emeği arasında ayrım baş gösterdiğinde kısıtlayıcı bir hale gelir. "Zira işbölümü başlar başlamaz, her bir insanın kendisine dayatılan ve dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur. O artık bir avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir ve eğer geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa böyle kalmak zorundadır" (V, 47). İşbölümü, insana tek taraflı ve sınırlı bir faaliyet alanı dayatmakla ve onu emeğine yabancılaştırmakla kalmaz sadece; başlangıçtan itibaren özel mülkiyetin ve sosyal eşitsizliklerin kurucu temelidir de. Maddi ve tinsel faaliyetler arasındaki ayrım, "eğlence ile çalışmanın, üretim ile tüketimin farklı bireylere devredildiği" (V, 45) anlamına gelir. Emek harcayanlar ile işçilerin emeklerinin ürünlerine yabancılaşması sonucu emeğin meyvelerini mülk edinenler, farklı kişilerdir. İşbölümü (*Arbeitsteilung*) ve mülkiyet (*Arbeitverteilung*) birlikte evrilirler. Bu içsel ilişkiyi vurgulamak için Marx şöyle belirtir: "İşbölümü ve mülkiyet, herşeyden önce özdeş ifadelerdir: birincisinde faaliyete göre anlatılan şey, ikincisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilmektedir" (V, 46).

(ii) Öte yandan, *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nda Marx, özel mülkiyeti işbölümünden değil bizzat yabancılaşmış emekten türetir ve "özel mülkiyet bu yüzden yabancılaşmış emeğin ürünü, çıktısı ve zorunlu neticesidir" (III, 279) sonucuna varır. Fakat Marx, özel mülkiyetin yabancılaşmış emeğin neticesi olduğunu iddia ettiğinde, kendiyle çelişmiyor mudur? Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyetten türediğini daha önce kabul etmedik mi? Eğer böyleyse, özel mülkiyetin yabancılaşmanın hem nedeni hem de sonucu olması mümkün müdür? Aslına bakılırsa, emeğin yabancılaşması ve özel mülkiyeti, emeğin ürünlerini işçinin ve kapitalistin perspektiflerinden düşünerek farklı açılardan görülmüş özdeş ifadeler olarak kabul edersek, pekâlâ mümkündür.

(iii) Marx, kapitalist toplumun muazzam büyüklükte bir meta birikimi olarak başladığına inanır. Meta kavramı piyasa dolayımını ima eder ve piyasa da işbölümünü önvarsayar. İşbölümü ve piyasa dolayımı da aynı şeyin özdeş ifadeleridir; ilki üretim alanıyla, ikincisi ise dolaşım alanıyla ilişkilidir. Kapitalist toplumda üretim, tanımı

gereği, piyasa için üretimdir. İşçiler emek ürününü tüketmek üzere değil satmak üzere emek harcarlar. Piyasa toplumunda işçiler artık kendilerinin ya da komşularını ihtiyaçlarını dolaysızca karşılamak için üretmemekte, anonim bir piyasa için emek harcamaktadırlar. Emeğin sosyal doğası ancak sonradan, yani ürünler mübadele edildiği ve bir "görünmeyen el" üretim (arz) ve tüketimi (talep) doğallığında koordine ettiği zaman görünür hale gelir. Üretim ile tüketimin arasına mübadelenin girmesi gibi, Shakespeare'den alıntıyla "evrensel pezevenk" olan para da insanların arasına girer, onları birbirlerine yabancılaştırır:

> Paranın özü, ilk etapta, mülkiyetin onun içinde yabancılaşması değildir; daha ziyade, insanın ürünlerini karşılıklı olarak birbirlerinin tamamlayıcısı kılmaya dönük dolayımlama faaliyetinin ya da hareketinin, yani insani, sosyal edimin insana yabancılaşması ve insanın dışındaki maddi bir şeye, paraya atfedilmeye başlamasıdır. İnsan bizzat bu dolayımlama faaliyetine yabancılaştığı için, burada sadece kendini yitirmiş ve gayriinsanileşmiş bir insan olarak etkindir; şeyler arasındaki ilişkinin kendisi, insanın şeylerle iş görmesi, insanın dışında ve üzerindeki bir kendiliğin işleyişine dönüşmüştür. İnsan için dolayımın bizzat insanın kendisi olması yerine bu yabancı dolayımın varlığı sonucu insan, kendi iradesini, etkinliğini ve diğer insanlarla ilişkisini kendisinden ve diğer insanlardan bağımsız bir güç olarak görür. Böylelikle de köleliği zirveye ulaşır. Açıktır ki bu dolayım gerçek bir Tanrı haline gelmiştir, zira dolayım, beni yönelttiği şeyin üzerindeki gerçek güçtür. Para kültü kendinde amaç haline gelmiştir. Bu dolayımdan kopan nesneler değerlerini yitirir.
>
> (III, 212)

Komünizm: Özel Mülkiyetin Etkin İlgası Aracılığıyla Yabancılaşmanın İlga Edilmesi

Marksist tarih felsefesi "onto-teo-teleolojik"tir (Derrida). Bu tarih felsefesi, Hıristiyan kurtuluş hikâyesinin sekülerleştirilmiş bir versiyonunu yansıtır ve benzer biçimde temel bir üçleme etrafında kurulmuştur: Önce cennet vardır (ilksel komünizm; Baba), başlangıçtaki birlik ve ahenk durumu; sonra düşüş gelir (kapitalizm; Oğul), parçalanma ve yabancılaşma dönemi; ve nihayet, kefaret saati gelip çatar (komünizm; Kutsal Ruh), o ilk birlik durumunun aracı gelişmeler vasıtasıyla daha yüksek bir düzeyde yeniden kurulması. Hem Marx hem de Hegel açısından kefaret, yabancılaşmanın *telos*'udur. Yabancılaşma ile kefaret arasında proletarya yer alır;

ama, Marx'ın dediği gibi, komünist yazarlar proleterleri tanrılar olarak kabul ettiği için değil, tamamen zıt bir sebepten dolayı (IV, 36): Proletarya, "evrensel ıstırabı yüzünden evrensel bir karaktere sahip olan, (...) tek kelimeyle insanın tümden yitimi demek olan ve bu yüzden de ancak insanın tümden yeniden zaferiyle kendine varabilecek olan" (III, 186) sınıftır. Proletarya, özel mülkiyeti radikal ve iradi bir eylemle ilga ederken, bizzat kendini de ilga eder ve böylece dini, devleti ve ekonomiyi de ilga etmiş olur. "İnsanlığın tarihöncesi"nin (I, 274) kapısını arkasından sıkıca kapatır ve böylece mutlak komünizm ütopyasına erişmiş olur. Genç Marx açısından komünizm ne "elektrik artı Sovyetler"dir (Lenin) ne de "salt bir emek topluluğu, komünal sermayeden –evrensel kapitalist olarak komüniteden– eşit ücret alanlar topluluğudur" (III, 295). Marx komünizmi bundan çok daha fazla birşey olarak görür; aslında komünizm, Yeryüzüne Tekrar İniş'tir:

> İnsanın kendine yabancılaşması demek olan özel mülkiyetin pozitif kaldırılışı ve böylece insani özün insan tarafından ve insan için gerçek temellükü; öyleyse insanın kendine sosyal (yani insani) bir varlık olarak bütünsel dönüşü, yani bilinçli ve daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini koruyarak yapılmış bulunan dönüş olarak komünizm (III, 296). (...) Özel mülkiyetin, insan yaşamının temellük edilmesi anlamında, pozitif kaldırılışı, bu yüzden tüm yabancılaşmanın pozitif kaldırılışıdır [!]; bu, insanın dinden, aileden, devletten vs kendi insani, yani sosyal varoluşuna dönüşü demektir (III, 287). (...) [Komünizm] insan ile doğa ve insan ile insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendini-olumlama, özgürlük ile zorunluluk, bireysel ile türsel arasındaki savaşın gerçek çözümü. O, tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendini bu çözüm olarak bilir.
>
> (III, 296-297)

Marx, bu binyılcı coşkuyu dışa vurduğunda açıkça yolunu kaybetmiştir. Analitik bir bakış açısıyla bakıldığında, "topyekûn yabancılaşma"dan "eksiksiz serpilme"ye devrimci geçiş problemlidir. İlk olarak, topyekûn yabancılaşmadan kefarete gitmek kolay değildir. Proletaryanın gayriinsanileşmesi, hiç de neşe verici birşey değildir. Marx, emek harcayan proletere dair o denli tahrip edici bir imge sunar ki (işçi "kötürüm bırakılmıştır"; emek "ahmaklık ve miskinlik" üretir; işçi "bedenini çürütmüş, zihnini harap etmiştir"; emek bir "çürüme"dir vs.), proleterleri kapitalizmin "mezar kazıcıları"

olarak tahayyül etmek oldukça zordur. Bunun yanı sıra, kapitalizmi bir içsel ilişkiler sistemi olarak sunarken Marx, öğeler arasındaki dışsal, sınırlayıcı bağlantıları analiz etmeyi unutur (Sayer, 1995: Bl. 2). Sonuç, özel mülkiyetin ilgasını işbölümünün ve piyasanın ilgasıyla birbirine karıştıran bir ikinci düzey dolayımlar amalgamıdır. Sovyet deneyimi, özel mülkiyet ilga edilmiş olsa dahi piyasa ve işbölümünün varlığını devam ettirebileceğini kanıtladı; hakeza faşist bir ekonomi de, işbölümü ve özel mülkiyet muhafaza edilirken piyasayı ilga etmenin (planlamanın) mümkün olduğunu gösterdi (bkz. Pollock ve Horkheimer'ın 5. Bölüm'de tartışılan faşizm analizi). Son olarak Marx, türsel yabancılaşmayı ekonomik yabancılaşmaya ve ekonomik yabancılaşmayı da özel mülkiyete indirgemek suretiyle, ahlaki-pratik ve politik soruları analizin dışında bırakır. Sonuç, Marksizm'de demokratik politika teorisinin yokluğudur; feci pratik sonuçlara yol açan bir yokluk. Politik yabancılaşmaya karşı savaş şayet toplumun haklarına karşı bireyin haklarını güvenceye alan liberal ve demokratik bir perspektiften ele alınmazsa, ekonomik yabancılaşmaya karşı mücadele, politik yabancılaşmaya yol açma ve destek sunma riski taşır (Ricoeur, 1955: 260-285 ve 1986: 433-448).

SÖMÜRÜ TEORİSİ

İndirgemeleri Diyalektik Olarak Düzeltmek

Önceki kısımda, Marx'ın erken dönem metinlerindeki içkin yabancılaşmanın sendromlarını sundum. Analizimin odağına sadece, Marksizm'in "üç kaynağı"ndan (Lenin, 1978, I: 77-82) biri olan Alman felsefesini koyarak Britanya politik iktisadını ve Fransız sosyalizmini dışarıda tuttum. Genç Marx'ı Hegel ve Feuerbach'ın izindeki romantik üretim esteti olarak takdim ettim, oysa gerçekte Marx sadece romantik bir filozof değildi. Aynı zamanda *Kapital*'in titiz ve sistematik düşünürüydü de. Romantik ile bilimcinin bu bileşimi, başlığı bile tek başına bütünsel bir program sunan bir metinde, (*Paris El Yazmaları* olarak anılan) *Ekonomi ve Felsefe*'de takdire şayan bir biçimde ifadesini bulmuştur. Şimdiye dek, her ne kadar henüz sistematik bir biçimde geliştirilmemişlerse de Marx'ın erken dönem yazılarında sunulan yabancılaşma teorisinin ekonomik ve teorik payandalarını bilerek göz ardı ettim. Artık bu antropolojikfelsefi indirgemeyi Marx'ın geç dönem metinlerine dönük bir okumayla düzeltmek istiyorum. Bu metinler, burjuva

toplumunda işçinin ürününe, emeğine ve akranlarına yabancılaşmasının sosyoekonomik temellerinin sistematik bir analizini sunar. Kapitalizmin mekanizmalarına ve sistemik yapılarına dönük bu sosyoekonomik analizler, yaşantılanan yabancılaşma tecrübesine dönük önceki sosyofelsefi analizleri temellendirir, genişletir, tamamlar ve olumlar. Bu analizler, değer teorisinin formüle edilmesiyle birlikte, yaşantılanan yabancılaşmadan yapısal yabancılaşmaya –yaşam dünyasından sisteme ve sistemden yaşam dünyasına– bir geçişi mümkün kılarlar (Brunkhorst, 1983: 51-56). Bu durum beni, Avineri'yle (1970: 123) birlikte, yabancılaşmanın empirik olarak doğrulanabilir olduğunu *Kapital*'in kanıtladığını iddia etmeye sevk ediyor. Nitekim İşçi Anketi'nde Marx (bkz. XXIV, 328-334) yabancılaşmayı ölçmeye çalışır. Sosyolojik yabancılaşma teorisinin sosyopsikolojik araştırmayla doğrulanıp doğrulanamayacağı sorusu, Marksist sosyologlar ile empirik-pozitivist sosyologlar arasında bir ihtilafa yol açmıştır. Marksistler sosyal psikolojinin nicel yöntemlerini uygulamanın teoriyi doğrulayıp doğrulayamayacağı hususuna şüpheyle yaklaşırlarken, kafayı sınama ve nicelleştirmeyle bozmuş empirik-pozitivistler ise işçilerin yabancılaşma durumunu ölçmek için –meğer başka birşeyi ölçüyorlarmış– milyonlarca anket kâğıdını alelacele dağıtmışlardır (karş. Seeman, 1975; bir eleştiri için bkz. Harvey vd., 1980 ve 1983-1984).

Gelgelelim, bu olgunluk dönemi metinlerini antropolojik-felsefi indirgemenin bilimsel bir düzeltisi olarak takdim ediyorsam da, bu bilimyönelimli düzeltmenin pek çok bakımdan, felsefi yabancılaşma kategorisini ekonomik sömürü kategorisine indirgemek suretiyle Marx'ın erken dönem yazılarına karakterini vermiş iradeci ve hümanist veçhelerin bertaraf edilmesine hizmet eder türden bir düzeltme olarak görülebileceğini fark etmek önemlidir. Aslına bakılırsa, kendi özgeçmişi içerisinde Marx, tam da bizzat kendinin bir "bilimsel bilimci" olduğunu kabul etmektedir ki *Kapital'in İkinci Almanca Baskısına Önsöz*'de, yöntemini düpedüz, büsbütün belirlenimci natüralizmden güçlükle ayırt edilebilir bulan bir Rus yorumcuyu gururla uzun uzadıya alıntılarken bu oldukça barizdir. Bu bilimsel perspektiften bakıldığında araştırmanın görevi, "insan iradesinden, bilincinden ve zekâsından bağımsız olmakla kalmayıp, bilakis irade, bilinç ve zekâyı belirleyen yasaların hükmettiği bir doğal tarih süreci olarak sosyal hareket"i (XXXV, 18) anlamaktır.

Araçsal veya stratejik olmayan herhangi bir eylem formunu öylece gözden yitirecek ölçüde dışsal sosyal güçlerin nedensel belirlenimini vurgulayan böylesi kaba, belirlenimci ve gayriinsani bir sosyolojizmin metateorik bir çelişkiye yol açması kaçınılmazdır. Pozitivist natüralizmin toplumu sadece insan eylemini tümden belirleyen nesnel bir maddi güç olarak tahayyül edebiliyor ve fikir ve eylemleri de sadece etkili ve belirleyici güçler olarak kavrayabiliyor olmasından dolayı, Marx'ın proleterleri neye dayanarak mevcut sosyal düzeni tersyüz etmeye çağırdığı işin doğrusu artık açık değildir. Dahası, bu durumda kapitalizmden sosyalizme geçişin sadece mekanik, nedensel zorunlulukla vuku bulacağı kabul edildiğinde, Marx'ın tersine çevirmenin meydana gelmesi için neden proleterlere başvurduğu da bütün açıklığını yitirir. Eğer tarihin yürüyüşü doğal tarihsel yasalar tarafından önceden belirleniyorsa ve eğer herşey üstyapıya değil altyapıya bağlıysa, bu durumda tüm proleterlerin bilime bel bağlamaları ve kapitalist sistemin kendi çelişkilerinin ağırlığına dayanamayarak çöküşünü beklemeleri gerekir.

Bu paradoksal, dinginci sonuçtan kaçınabilmenin yegâne yolu, bilimsel indirgemenin genç Marx'ta mukim praksis felsefesiyle düzeltilmesidir. Marx, bilimsel yabancılaşmaya dönük bu felsefi düzeltmeyi, klasik politik iktisadı "fetişleştirmeden arındırıcı bir eleştiri"ye (Benhabib, 1986: Bl. 2) tabi kılarken yerine getirir. Politik iktisat eleştirisinin bu ikinci momenti -ilkinden ayrılamaz olan ve sosyal teoriye diyalektik karakterini veren moment- anlaşılmazsa eğer, Marksizm mekanik belirlenimciliğe ("otomatik Marksizm") indirgenir ve iradeci, hümanist ve tarihselci yönler kaçınılmaz olarak yitirilir. Gelgelelim, Marksist eleştiri iki katlıdır: Bir yandan o, Marx'ın sosyoekonomik üretimin ve yeniden üretimin nedensel mekanizmalarını yarınatüralist bir tarzda analiz ettiği "nesnel" kapitalizm koşullarının bir eleştirisidir; diğer yandan ise Marx'ın burjuva iktisadının aslında bir ideoloji olduğunu ifşa etmesiyle birlikte, politik iktisat biliminin bir eleştirisidir. Burjuva iktisadının kategorileri, Marksist kategorilerden farklı olarak, içsel ilişkilere ve bunların dönüşümüne atıfta bulunmaz; aynı zamanda kendilerinin ürünü olduğu insani süreçlere atıfta bulunur. Bu kategoriler daha ziyade şeylere ve şeylerin fenomenal niteliklerine atıfta bulunur ve böylelikle şeylerin ifade ettiği sosyal ilişkileri karartırlar.

Klasik iktisat kapitalist sistemi sanki tamamen doğalmış gibi ele alır. Kapitalist sosyal ilişkileri geçici bir tarihsel ürün olarak

görmez; bunun yerine, tarihi diyalektik olarak kavramadığından, onları ezelden beri verili görerek dondurur. Klasik iktisadın *a priori*'si aslında bizzat yabancılaşmanın kendisi, eylemin kesin yadsınmasıdır. Yabancılaşmayı diyalektik bir biçimde, insanların iradi ve bilinçli eylemleriyle aşılabilecek bir moment olarak yansıtmak yerine, yabancılaşmayı yeniden üretir ve böylece meşrulaştırır. Bu iktisadi yaklaşım, eylemin nesnel koşulları denen şeyin insanların önceki eylemlerinin yönelimselolmayan tortulaşmasından ibaret olduğunu ve insanların, ileride gerçekleştirecekleri eylemler aracılığıyla, bir sömürü sistemi olarak kapitalizmi oluşturan kurumların içsel ilişkiler sistemini kastî ve bilinçli bir biçimde dönüştürebileceklerini görmez.

İnsanların bu tür bir tarihsel müdahaleyi etkili bir biçimde gerçekleştirmeleri için, kapitalizmin reel yapılarına dair yeterli bir kavrayışa sahip olmaları gerekir. Politik iktisadın Marksist eleştirisi, tam da kapitalist sosyal ilişkilerin tesisinde fikirlerin ve ahlak anlayışının etkililiğini önvarsaydığı için, eylemin dışsal maddi güçler tarafından belirlenimini vurgular. Marksizm'in zımnî nesnesi, bilinç ve eylem diyalektiğidir. Felsefeci Marx ile bilimci Marx arasında bir uçurum değil, sadece diyalektik bir gerilim söz konusudur. Başka bir deyişle, olgun Marx genç Marx'la çatışma içinde değildir; bilakis, onu önvarsayar.

Politik iktisadın çifte eleştirisini aydınlığa kavuşturmak için, yabancılaşma teorisinin teorik ve ekonomik temeli olan sömürü teorisini sunmakla işe başlayacak ve ardından meta ve para fetişizmi teorisini tartışacağım. Bu iki tartışma alanı arasındaki kayma, yalnızca üretim alanından dolaşım ve dağıtım alanına geçmeyi içermekle kalmaz, aynı zamanda analizin kalkış noktasının emekten metaya kaydırılmasını da varsayar.

Sömürüden Yabancılaşmaya

Şayet binlerce sayfayı tek bir cümlede özetleme cesaretine sahip olsaydım, *Kapital*'in ve onu önceleyen çok sayıda karalamanın, "kapitalist üretim tarzının ve bu tarza tekabül eden üretim ve mübadele koşullarının" (XXXV, 8) muazzam bir eleştirel incelemesini sunduğunu söylerdim. Hangi Marksiste sorulursa sorulsun, analizin temel aksiyomu şudur: Kapitalist toplumda üretim ilişkileri temelden antagonistiktir; sermaye ve onun kişileşmesi (kapitalist),

emek ve onun kişileşmesinin (ücretli işçi) karşıtıdır. Sadece birbirlerinin karşıtı olmakla kalmazlar, ayrıca birbirlerini önvarsayarlar: "Sermaye ücretli emeği, ücretli emek de sermayeyi önvarsayar. Birbirlerinin varoluşunu karşılıklı olarak koşullandırır, karşılıklı olarak birbirlerini doğururlar" (IX, 214). Marksist analizlerin hem başlangıç noktası hem de sonucu olan bu cümleleri, sermayenin kendisini nasıl ürettiğine, yani üretildiğine ve yeniden ürettiğine dair analizin referans noktası olarak alacağım.

Gelin, cebinde bir miktar parası olan ve bu bir miktar paranın sermayeye, başka bir deyişle fiyat tespit eden bir değere veya sermaye teşkil eden bir paraya dönüştürmenin yollarını arayan, çiçeği burnunda bir kapitalistten başlayalım. Sermayeyi tanımlayan değer artışı, bu bir miktar paranın kendisinden ya da bu paranın eşit değerde metalarla mübadele edilmesinden ileri gelemez, zira "metaların dolaşımı ya da mübadelesi, hiçbir değer doğurmaz" (XXXV, 174). Değeri arttırmak için,

> dostumuz Para Babası öyle şanslı olmalı ki, (...) kullanım değeri bir değer kaynağı olma özgün özelliğine sahip bir metayı piyasada bulabilsin. (...) Para sahibi, piyasada bu türden özel bir metayı emek kapasitesinde ya da emek gücünde bulur.
>
> (XXXV, 177)

Marx burada Adam Smith ve Ricardo'nun teorisini benimser. Bu teoride canlı emek gücü değerin yegâne kaynağıdır (ne teknoloji ne de piyasa dikkate alınır). Canlı emek, aktif emek gücü değeri yaratır ya da eğer yaratmıyorsa, halihazırda ölü emekte, yani üretim araçlarında içerilmiş ve birikmiş olan değeri muhafaza eder ve nakleder. Her hâlükârda herhangi bir verili nesnenin değeri, sadece emek gücünün fiiliyata geçmiş ürünü olma durumundan ileri gelir, çünkü o "nesnelleşmiş emek"tir ve haddi zatında, "pıhtılaşmış emek zaman"dır. Değer teorisine göre, bir nesnenin değeri daima ona dahil edilen emek miktarı tarafından belirlenir ve bu, o nesneyi üretmek için sosyal olarak gerekli, yani belirli bir toplumda belirli bir dönemde geçerli sosyal norma karşılık gelen emek zaman aracılığıyla ölçülebilir.

Fakat gelin, sahip olduğu emek gücünü bir meta olarak satan ve kapitaliste yatırıma bağlı parasını (sabit sermaye + değişken sermaye) sermayeye (sabit sermaye + değişken sermaye + artık)

dönüştürme imkânı sunan bir "özgür işçi" bulmuş, yeniyetme kapitalistimize geri dönelim. "Özgür işçi", biçimsel anlamda özgürdür: Onu lorda bağlayan feodal bağlardan özgürleşmiş, emek gücünü sözleşmeyle ücret karşılığı satma yetkisine yasal olarak sahip hale gelmiştir. Aynı zamanda maddi anlamda da özgürdür, zira "emek gücünün gerçekleşmesi için gerekli herşeyden mahrum"dur (XXXV, 179). Fakat her ne kadar "özgür" olsa da, "açlığın kırbacı" (Weber) işçiyi istihdam pazarında emek gücünü satmaya mecbur eder. Marx, işçinin piyasada mevcudiyetinin, feodal bir üretim sisteminden kapitalist bir üretim sistemine geçişin yeterli bir tarihsel koşulu olduğunu iddia eder (XXXV, 180).

Diğer tüm metalar gibi emek gücünün değerini de belirleyen şey, üretimi için gerekli maliyetlerdir, bu durum özelinde, işçinin ve çoluk çocuğunun (*proleterler*) bakım maliyeti de buna dahildir. Gelgelelim, canlı emek gücünü belirli bir süreliğine kiralayan kapitalist, işçiyi emek süresini mümkün olduğunca uzatmaya ve maliyetini çıkaran ücretten daha fazla değer üretmeye zorlar. Buradaki kritik nokta, ücretlerin ederinin, işçinin emeği temelinde değil de işçiyi üretmek için gerekli emek temelinde hesaplanıyor olmasıdır. Marx burada iki "artık değer" (*Mehrwert*) arasındaki farklılığa başvurur. Artık değer, işçi tarafından özgürce verilen ve kapitalist tarafından toplanan "fazla çalışma"nın değerini temsil eder. Artık değer işçiden sızdırılır, kapitaliste hiçbir maliyeti yoktur ve büyük bir girdi sağlıyor olup, sermayenin gizli kaynağıdır. Kapitaliste sorarsak, bir anda vücuda gelmiş bir güzelliktir:

> Emek gücünü satın almakla kapitalist, emeği, bu canlı mayayı, ürünün cansız öğeleri [üretim araçları] ile birleştirir. Onun açısından emek süreci, satın aldığı metanın, yani emek gücünün tüketiminden başka birşey değildir; ne var ki bu tüketim, ancak emek gücünün üretim araçları ile tamamlanmasıyla gerçekleştirilebilir. Bu sürecin ürünü, tıpkı mahzende mayalanma sürecini tamamlayan şarap gibi, yine kapitaliste aittir.
>
> (XXXV, 195)

Tıpkı bir tırtılın başkalaşım geçirerek kelebeğe dönüşmesi gibi, çiçeği burnunda kapitalistimiz de artık gerçek bir kapitaliste dönüşür. İşçi sömürüsü sonucunda para sermayeyi yeniden üretir ve onun içinde başkalaşır. Bu başkalaşımın gerekli koşulları, asgari ölçüde de olsa yerine gelmiştir, zira bunun tam anlamıyla vuku bulması için, tüm bir metalar yığınının, topyekûn ürünün (hem

sabit sermaye ve değişken sermayeyi temsil eden kısmın hem de artık değeri temsil kısmın) satılmış olması gerekir. Bu satış gerçekleşsin yahut gerçekleşmesin, emek sömürüsünün, sermayenin satış aracılığıyla gerçeklenen fiilî temeli olduğu aşikârdır.

Her ne kadar adaletsiz olsa da, bu hırsızlık katiyen yasadışı değildir. Artık değerin sömürülmesi ya da sızdırılması tamamiyle yasalar içinde cereyan etmiştir. Kapitalistimiz ve -bu arada sömürülen, ücretli bir işçi haline gelmiş olan- özgür işçimiz, piyasadaki ilişkilerini mübadele partnerleri olarak ve görünüşte eşitler olarak kurdular: Birinin sattığını diğeri satın aldı ve her ikisi de yasalar önünde eşit kişiler addedildi. Gelgelelim, bir sözleşmenin gerçekleştiğine dair bu tüzel kurgu, herhangi bir mübadelenin vuku bulmadığı, sadece "bir mübadele görüntüsü"nün (II, 354) söz konusu olduğu, daha açık bir deyişle, burada karşımıza çıkan şeyin sömürü olduğu gerçeğinin üstünü örter: "küçük bir miktar nesnelleşmiş emeğin büyük bir miktar canlı emekle değiş tokuş edilmesi" (XXXIV, 417).

Sömürü olmadan sermayeleşme, yabancılaşma olmadan da sömürü olmaz. Sömürü teorisi ile yabancılaşma teorisi arasındaki bağlantının belki de en kısa ve öz ifadesi budur. Paranın sermayeleşmesinin emek sömürüsü aracılığıyla ve emek sömürüsü pahasına vuku bulduğunu görmüş bulunuyoruz. Sermaye, tıpkı bir vampir gibi, ancak emeğin yaşamını emerek canlı kalabilir. Bu asalak perspektiften bakıldığında hammadde, yani emeğin nesnesi, yalnızca soğurma sürecinin bir iletkeni ya da nakledicisi olarak hizmet görür. Canlı emek, kendinde hiçbir değere sahip değildir; sermayeleşmenin dolayımı olarak, sadece ölü emeği aktive etmenin bir aracıdır. Kapitalizmde işçi, kelimenin tam anlamıyla salt bir " ücretli çalışan"dır. Ne kadar çalışırsa, emeğinin ürünü onu o kadar tahakkümü altına alır. Çalışarak kendi tamamlayıcı karşıtını üretir: sermaye, "ona hükmeden başkalarının serveti, ona düşman olan erk" (IX, 215). Kapitalist üretim sisteminde özne nesneye, nesne de özneye dönüşür; ölüm hayatı hükmü altına alır ve bu baş aşağı dönme tüm topluma yayılır:

> Kapitalistin icra ettiği işlevler, yalnızca bilinç ve iradeyle işe koşulmuş sermayenin kendisinin işlevleridir; canlı emeğin soğurulması aracılığıyla bizzat değer tayin eden değerin işlevleri. Kapitalist sadece kişileşmiş sermaye olarak, bir kişi biçimindeki sermaye olarak işlev görür; aynı biçimde

> işçi de, sadece emeğin kişileşmesi olarak işlev görür. İşçi bu emeğe eziyet ve zahmet biçiminde sahipken, kapitalist, serveti yaratan ve arttıran töz olarak buna sahip olur; ve gerçekte sermayeye üretim sürecinde dahil olmuş bir unsur olarak, sermayenin canlı, değişken faktörü olarak görünür. Kapitalistin işçi üzerindeki hâkimiyeti, bu yüzden, nesnenin insan üzerindeki, ölü emeğin canlı emek üzerindeki, ürünün üretici üzerindeki hâkimiyeti anlamına gelir. (...) Bu kesinlikle, ideoloji alanında dinin temsil ettiği ilişkinin (...) maddi üretim alanında gerçekleşmiş halidir: Öznenin nesneye çevrilmesi ve tam tersi.
>
> (XXXIV, 398)

Kapitalist sistem, üretim araçlarını ve böylece üretim ilişkilerini devrimcileştirmeksizin var olamaz. Kapitalizmde sosyal değişim süreklidir. Kâr susuzluğunun şaha kaldırdığı kapitalist sistem, ete kemiğe bürünmüş şeytan misâli kendini tüm dünyaya yayar. Artık değeri arttırmaya yarayacak bir aracın tahayyül edilmesiyle uygulamaya konması bir olur. Marx, artık değerin iki biçimde arttırılabileceğini açıklar: ya dolaylı bir biçimde, yani fazladan çalışma oranını arttırarak ya da dolaysız bir biçimde, yani emeğin üretkenliğini arttırarak. Kapitalistin, işçiyi, kendisinin ve çoluk çocuğunun yeniden üretimi için gerekli olandan daha fazla çalışmaya zorladığını halihazırda gördük. İş gününün genişletilmesi aracılığıyla artık değerin bu doğrudan arttırılışını Marx, "emeğin sermaye tarafından biçimsel kapsanması" (XXXIV, 93) olarak adlandırır; bu "zorunlu emek" tarafından üretilen artık değere de "mutlak artık değer" adını verir (XXXV, 320). Kapitalist, artık değeri, üretkenlikte bir artış (emek gücünün değerinde ve dolayısıyla da üretilmesi için ihtiyaç duyulan zamanda bir azalmaya yol açan bir artış) vasıtasıyla dolaysız olarak da arttırabilir. Bu durumda Marx, "emeğin sermaye tarafından gerçek kapsanması"ndan (XXXIV, 104) söz eder ve sonuçta ortaya çıkan artık değeri de "nispî artık değer" (XXXV, 320) olarak adlandırır.

Artık değerin dolaysız artışı, Weber'de karşımıza çıkan üretimin rasyonelleşmesine ve üretim sürecinin gözetim ve denetimine sıkı bağlarla bağlıdır. Üretimin rasyonelleşmesi, yeni üretim tekniklerinin gelişimini, emeğin mekanizasyonunu ve işçilerin vasıfsızlaşmasını anlatır. Gözetimin rasyonelleşmesi ise panoptik denetimi, disipline tabiyeti, tahakkümün makine tarafından dolayımlanmasını ve işçilerin "askerler gibi" (VI, 491) örgütlenmesini içerir. Bu iki katlı rasyonelleşmenin işçi açısından tahrip edici sonuçları

bulunmaktadır. İlk olarak işçi, despotik disipline tabi kılınır ve salt bir makine uzantısına dönüşür; ikinci olarak, sürekli bir biçimde işsizlik ve yoksulluğun tehdidi altındadır. Üretimin rasyonelleşmesi, "sanki sermaye onu maliyetine beslemiş gibi tamamen ve mutlak bir biçimde sermayeye ait, kullanılıp atılabilir bir yedek sanayi ordusu oluşturan" (XXXV, 626) bir nispî aşırınüfusun üretimiyle de sıkı sıkıya bağlantılıdır. İşsizlik çeken bol miktardaki işgücü, işçiler arasındaki rekabeti arttırırken, kaçınılmaz olarak ücretlerde azalmaya ve artık değerde artışa yol açar. Servet birikimi, sefalet ve ıstırabın büyümesiyle at başı gider:

> Üretimi geliştirme araçlarının hepsi, üreticiler üzerinde tahakküm kurmanın ve onları sömürmenin araçlarına dönüşüyor; bunlar, emekçiyi, bir insan kırıntısı haline getiriyor, onu makinenin bir parçası derekesine indiriyor, yaptığı işin bütün sevimliliğini yok ederek nefret edilen bir eziyet haline sokuyor; bilimin bağımsız bir güç olarak sürece katılmasıyla aynı ölçüde işçiyi emek-sürecinin entelektüel potansiyellerinden uzaklaştırıyor; çalışma koşullarını bozuyor, emek-süreci sırasında rezilliğinden dolayı daha da nefret edilecek bir despotluğa boyun eğmek durumunda bırakıyor; tüm hayatını yalnızca çalışma hayatı biçimine sokuyor ve karısıyla çocuklarını, Juggernaut'un çarkları arasına sürüklüyor.
>
> (XXXV, 639)

Böylelikle sermaye sadece sermayeyi değil, işçi ve ailesinin sefaletini de üretmiş ve yeniden üretmiş olur. Sermaye, kendi yeniden üretiminin koşullarını üretir. "Basit yeniden üretim" döngüsü (artık değerin sürekli sermayeleştirilmesi) yayılır ve dışarıya doğru sarmallanır. Marx, nispî artık değerdeki sürekli artışın uzun vadede genel kâr oranlarında bir düşüşe yol açtığını iddia eder. Bunun sebebi, tekil şirketlere sosyal olarak gerekli emekzamanın ötesinde üretim imkânı sağlayan teknolojik yenilik avantajlarının tamamen geçici olmasıdır. Rakipler hayatta kalmalı ya da yok olmalıdır. Her hâlükârda, tekil metaların üretimi için sosyal olarak gerekli emekzaman azalma eğilimi gösterir. Değerin azalma eğilimi, nispî artık değerde bir artışa yol açar ama aynı zamanda kapitalistler arasındaki eski statükoyu yeniden tesis eder ve tüm döngünün tekrar başlaması gereğini doğurur. Kâr, artık değer ile yatırım halindeki total sermaye arasındaki ilişkinin bir fonksiyonu olduğu için, sanayi kapitalizminin üretim araçlarını devamlı devrimcileştirmeye ve dolayısıyla değişken sermayeyle ilişkisi içerisinde sabit sermayeyi

arttırmaya dönük daimi eğilimi, genel kâr oranının (sömürü oranı aynı kalmasına rağmen) düşme eğiliminin temelini teşkil eder. Bu düşme eğilimi, kapitalist üretim sisteminin kalbinde ve tam da potansiyel çöküşünün ekonomik temelinde uyur halde yatan genel içsel kriz eğilimini kızıştırır.

FETİŞİZM TEORİSİ

Sömürüden Metalaşmaya

Kapitalizm sadece sömürüye dayalı bir üretim sistemi değildir; aynı zamanda bir metaların dolaşımı sistemidir de. Sömürü teorisinden meta fetişizmi teorisine geçmekle, üretim alanından meta dolaşımı alanına kaymış oluyoruz. Bir alandan diğerine doğru gerçekleşen bu kayma, kapitalizm analizinin hareket noktasında bir değişmeye de tekabül eder. İlk durumda Marx, emek kavramından başlayıp kapitalizmi bir sömürü sistemi olarak analiz ederken; ikinci durumda ise meta kavramıyla başlar ve kapitalizmi bir genelleşmiş meta üretimi sistemi olarak analiz eder. Genelleşmiş sömürü ve mübadele, sermaye kavramının Marksist analizinde anahtar unsurlardır. Bunlar bir arada, içsel olarak bağlantılı bir biçimde, kapitalist sistemi oluştururlar. Öyleyse kapitalizmi kısa ve öz bir biçimde, ücretli emeğin sömürüsüne dayalı bir genelleşmiş meta mübadelesi sistemi olarak tanımlamak mümkündür.

Sömürü ile meta üretimi arasındaki içsel bağlantıyı analiz ederken, sömürünün sermayeleşmenin gerekli ama yeterli olmayan koşulu olduğunu akılda tutmak önemlidir. Paranın sermayeye dönüşümü için, emekçi kitlelerin sömürülmesi yeterli değildir; artık değerin de gerçekleşmesi ve işçinin ürettiği metalar yığınının piyasada nakit paraya tahvil olmak suretiyle sermayeye dönüşmesi gerekir. Eğer üretim alanındaki sömürü, sömürünün dolaşım alanında gerçekleşmesiyle bağlantılı ise, bu durumda A–M–A'ya da A–M +ΔA (paranın metaya dönüşümü ve metanın para + artık'a yeniden-dönüşümü) biçimindeki sermaye formülü, A–M (kapitalist, piyasadaki emek gücünü bir meta olarak satın alır) ve M–A' (kapitalist, işçinin ürettiği ve bir kısmı ücretli emek zamanın maddileşmesini diğer kısmı ise çalıntı emek zamanın maddileşmesini temsil eden metalar yığınını satar ve artık değeri nakde çevirmek suretiyle parayı sermayeye dönüştürür) biçiminde yeniden formüle edilebilir. Marx, dolaşım alanında vuku bulan sermayeleşme ile

üretim alanında meydana gelen sömürü arasındaki içsel bağlantıyı ifşa ederek, sermayenin gizemini de gözler önüne serer. Analizini görünümlerle (eşdeğerlerin mübadelesi) sınırlandırmak yerine, kapitalist piyasa üretimini tanımlayan gizli mekanizmayı teşhis eder.

Marx, araştırmasının başlangıç noktasını, *Kapital*'in daha ilk satırlarında belirler:"Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların serveti, 'muazzam bir meta birikimi' biçiminde kendisini gösterir, bunun birimi ise tek bir metadır. Öyleyse araştırmamızın metanın analiziyle başlaması gerekir" (XXXV, 45). Marx, sermaye kavramının analizine, emek kavramıyla değil meta kavramıyla başlar. Dolaşım alanından başladıktan sonra, sermayeleşme ile sömürü arasındaki özsel bağlantıyı ifşa etmek üzere üretim alanına geri döner. Bu bağlantı, her ne kadar dolaşım alanının yüzeyinde o denli görünür olmayabilirse de, temeldir. Sermayeleşmenin altında sömürünün yattığı gerçekliğini kavramada eğer başarısız olunursa ve eğer, standart iktisat takip edilerek, sosyal sömürü ilişkilerini maskelediği kadar dışa da vuran, mübadelenin fenomenal biçimlerinin bir analiziyle yetinilirse, bu durumda temel olguyu, yani mübadelenin fenomenal biçimlerini doğuran ve tanımlayan artık değer temellükünün dayandığı sosyal ilişkileri gözden yitirmek kaçınılmazdır. "Gök cisimlerinin görünürdeki hareketlerinin, gerçek hareketlerine vakıf olanlardan başka kimseye anlaşılır gelmemesi" (XXXV, 321) gibi, metaların fenomenal hareketi de sadece, metaların empirik olarak gözlemlenebilir hareketinin temelinde yatan ve onu açıklayan içsel ilişkilerin reel ama empirikolmayan yapısı bilindiğinde anlaşılabilir.

Marx, fenomenal biçimlerin altında yatan bir gerçeklikten veya özden, teori aracılığıyla açığa çıkarılan ve reel addedilen bir özden bahsetmekle, empirizmi reddetmiş ve realist bir pozisyonu benimsemiş olur: "Şeylerin dış görünüşleri ile özleri birebir örtüşseydi, bilim diye birşeye gerek kalmazdı" (XXXVII, 804). Bu nedenle bilimin görevi, empirik dünyanın sistemli bir biçimde gözlemlenmesi değildir ve olamaz; zira fenomenal görünümler, görünümü üreten reel ilişkileri gizlerler. Bilimin görevi, özsel ilişkileri ve yanı sıra empirik dünyanın olgularını, olaylarını ve süreçlerini açıklayan doğurgan nedensel mekanizmaları kavramsallaştırabilecek bir teori inşa etmektir. Meta fetişizmi teorisini ve klasik politik iktisadın Marksist eleştirisini anlayabilmek için, Marksist felsefenin realist bir sosyal felsefe olduğunu anlamak gerekir. Başka bir deyişle Marksist

felsefe, kendi bilgi nesnesini (sosyal dünyayı) reel, nesnel ve maddi bir sosyal ilişkiler yapısı olarak tanımlayan bir sosyal teoridir; bu yapı, empirik olarak gözlemlenebilir olmasa da, sosyal dünyanın fenomenal biçimlerini açıklar.

Gelgelelim, eğer yapı empirik olarak gözlemlenemiyorsa, bu durumda reel dünyanın kendi sosyal dünya teorisi içinde üretildiği iddiasında ve dolayısıyla sosyal gerçekliği nesnel ve kısıtlayıcı bir idealar yapısı olarak anlama eğiliminde olan bir tür Althusserci rasyonalizmden kaçınmak nasıl mümkün olacak? Başka bir deyişle, eğer Marksizm empirist yahut rasyonalist bir felsefe değilse, o halde geçerlilik kriterleri nelerdir? Bu soruyu dolaysız bir biçimde yanıtlamak zorsa da, Marksist teorinin sınanma yerinin politik pratik olduğunu ya da daha iyisi bu tür bir pratiği yaratma yeteneği olduğunu söylemek, Marksizm'in ruhuna tamamen uygundur. Bu görüş, genç Marx'ın praksis felsefesine dayanır. Sosyal gerçeklik, insan eylemlerinin niyetlenilmemiş sonucudur. Doğallığında verili değildir; bilerek Marksist teori temelinde hareket eden insanların bilinçli ve iradi eylemleri vasıtasıyla dönüştürülebilecek, tarihsel bakımdan spesifik ve insani bir inşadır. Bilgi eylemin tamamlayıcı bir parçası olduğuna göre, onun geçerliliğinin kanıtı da politik müdahale düzlemindedir. Merleau-Ponty'nin gayet haklı bir biçimde dediği üzere Marksizm'in hakikati, "yapıp etmelerde mukim bir hakikat"tir.

Metalar, burjuva servetinin temel formudur. Kapitalist toplumda metalar, başından itibaren kullanım değeri ve mübadele değerinin ikili veçhesi altında görünüm kazanırlar. Bir malın kullanım değeri aslîdir ve malın dolaysız ihtiyaçların tatmini karşısında sahip olduğu değer tarafından tanımlanır. Kullanım değerinin gerçekleşmesi, bu tüketimle olur. Ne var ki kapitalizmde kullanım değeri, mübadele değerinin salt bir "emanetçisi"ne dönüştüğünden dolayı, tâlî hale gelir (XXXV, 196). Bir malın mübadele değerine sahip olması için başka mallarla ilişkiye girmesi ve meta formuna dönüşmesi gerekir. Meta olarak mal, bir mübadele nesnesidir ve taşıdığı değer dolaysız bir biçimde bir "nicel ilişki olarak, kullanım değerlerinin birbirleriyle değiş tokuş edildiği oran" (XXIX, 270) olarak görünür. Kullanım değerleri arasındaki ilişkiyi temsil etmesinden dolayı mübadele değeri fenomenal değildir. Meta içinde tezahür eder ve görünür hale gelir. Bu anlamda metayı mübadele değerinin şeyleşmesi olarak görmek mümkündür ve Costoriadis'i (1978) izleyerek,

muhayyel bir kurum olduğunu da ekleyebilirdik. Sözgelimi bir sarayın mübadele değeri, belirli bir miktar kutu ayakkabı cilasıyla ya da daha kullanışlı terimlerle söylersek, bir miktar parayla ifade edilebilir. Öyleyse bir malın mübadele değeri, duyusal niteliklerinin soyutlanmasını gerektirir. Örneğin doğal ipekten bir gömlek, mübadele değeri olarak düşünüldüğünde yumuşaklık değil pahalılık niteliğine sahiptir; yarım kilo İskoç somon fümesine değerdir.

Dolayısıyla metalar iki farklı (duyusal ve duyularüstü) formda görünürler; bu, Marx'ın görüşüne göre sadece kapitalizmde vuku bulur. Mübadele değerinin bir şey, daha doğrusu spesifik anlamıyla bir burjuva sosyal ilişki olduğu olgusu, "kapitalist üretim altında (...) ürünün [sadece] meta olarak, dolayısıyla da değişim değeri olarak nihai karakterine ulaştığı" (XXXIV, 362) olgusuyla açıklanır. Kapitalist üretim, özü itibariyle, metaların bir piyasa için üretimidir; mübadele görüsüne sahip üretimdir. Kapitalizmde ürünün ihtiyaçların karşılanmasına dönük kullanım değeri olarak dolaysız karakteri tâlîdir ve önemsizdir. Önemli olan, ürünün mübadele değeri statüsüne erişmesi, piyasada satılıp para ve sermayeye dönüşmesidir. Bu biçim değişimi, kapitalist üretimin ilkesi, itici gücü ve hedefidir; metaların üretimi ve satışı kendinde amaç haline gelmiştir. Kullanım değeri artık o derece tâlîdir ki, metalar sadece mübadele değeri dolayımıyla kullanım değerine sahip olabilirler. Dolayısıyla ürün, tüketilmesiyle varacağı istikametine ancak piyasa dolayımıyla erişebilir: "Metaların kullanım değerleri haline gelebilmeleri için tamamen yabancılaşmaları gerekir; mübadele sürecine girmelidirler; mübadele ise onların sadece mübadele değerleri olarak görünümleriyle ilgilidir. Bu yüzdendir ki, ancak mübadele değerleri olarak gerçekleştikleri durumda kullanım değerleri olarak gerçekleşebilirler" (XXXIX, 283-284).

"Metanın bu ikiliği, onu üreten emeğin ikili karakterinde kendini gösterir" (XXIV, 546). Analitik terimlerle söylendiğinde, kullanım değeri "somut emek"ten türetilirken, mübadele değeri "soyut emek"ten türetilir. Somut ya da kullanışlı emek, insani emek gücünün somut ihtiyaçları gerçekleştirmek için yönelimsel ve yaratıcı biçimde harcanmasıdır. Somut emek doğal ve evrenseldir: "O, doğanın insana yüklediği ebedî bir zorunluluktur; o olmaksızın insan ile doğa arasında hiçbir maddi değiş tokuş, dolayısıyla yaşam diye birşey söz konusu olamaz" (XXXV, 53). Bunun aksine soyut emek ne doğal ne de evrenseldir, zira o bir dokumacının veya bir mimarın

veyahut da bir marangozun emeği değildir; soyut emek, tüm farklı emek türlerinin nitel farklılıklarından soyutlanması ve geriye sadece paylaştıkları tek bir ortak öğenin kalmasıdır: İnsani emek gücünün zaman terimleriyle ölçülebilecek biçimde harcanmasını temsil ettikleri olgusu. Soyut emek duyularüstüdür, homojen ve nitel olarak ayırt edilemez durumdadır. Tıpkı ürettiği mübadele değerleri gibi soyut emek de sadece nicel olarak ayırt edilebilir; zira tüm nitelikler ve bireylikler, sanki birbirleriyle özdeşmişler gibi, süblime edilmek suretiyle gözden silinirler. Dahası, mübadele değerinin kullanım değerinin yerine geçmesiyle aynı biçimde, soyut emek de somut emeği egemenliği altına alır: "Saatin sarkacı, iki lokomotifin hızını ölçer gibi iki işçinin faaliyetini karşılıklı olarak kesin bir biçimde ölçen bir ölçü haline gelmiştir. (...) Zaman herşeydir, insansa hiçbir şey; insan, olsa olsa, zamanın geride bıraktığı cesettir. Nitelik artık konu dışıdır. Herşeye tek başına karar veren niceliktir; saat saat, günbegün" (VI, 127).

Marx, kendi emeğin yabancılaşması teorisini, somut ve soyut emek ayrımı vasıtasıyla politik iktisadın dili içerisinde yeniden formüle eder. Bu iki emek türü arasındaki ayrım açık bir biçimde türsel emek ile yabancılaşmış emek arasındaki daha önceki ayrıma denk gelir. Soyut emek yalnızca analitik bir kategori değildir: Spesifik emek türlerine kayıtsızlık ve emekten bireyliğin silinmesi bizatihi reeldir. "Soyut emek kategorisi, başlı başına emek, *sans phrase* [dosdoğru] emek, modern [politik] iktisadın bu kalkış noktası, ilk bakışta pratikteki hakikat olarak görülür" (XXVIII, 41). Somut ve nitel olanın sadece ekonomi alanında değil genel olarak toplumda da soyutlandığını vurgulamak suretiyle Marx, modernitenin temel bir veçhesini yakalamış olur. İzleyen bölümlerde göreceğimiz üzere Simmel, Weber, Lukács ve Frankfurt Okulu mensuplarının her biri soyutlamanın, rasyonelleşmenin, nicelleşmenin ve biçimselleşmenin eleştirisini benimsemiş ve bir şeyleşme teorisi çerçevesi içerisinde sistematikleştirmiştir.

Şeyleşme Eleştirisi

Kapitalizmin gelip çatmasıyla birlikte, piyasa ekonomisinden piyasa toplumuna geçeriz. Burjuva toplumunda, der Marx, meta "tüm ürünlerin evrensel formu" (XXXIV, 359) halini alır. Marx'ın "meta fetişizmi" olarak adlandırdığı şeyi piyasa mübadelesinin

genelleşmesinden ayırt etmek mümkün değildir ki bu da sosyal işbölümüne hem kavramsal hem de empirik olarak bağlıdır. Kapitalizmde üretimin tüketim için gerçekleşmediğini, daha ziyade dolaşım tarafından harekete geçirildiğini gördük. Üretim kişinin kendisi veyahut akranları için değildir, kendi kendini düzenleyen ve anonim bir piyasa içindir. Özel çıkarları genel çıkarla eşleştirmenin doğal ilkesi olarak piyasa, bu çıkarların üretimini de doğallığında koordine eder: Sonuç, sosyal bağın şeyler (nakit bağı) tarafından dolayımlanmasıdır. Bireyler birbirlerinden bağımsızdır. Her bir birey, kendi özçıkarını takip edip hesaplayarak stratejik bir tarzda davranır. Kapitalizmöncesi toplumların aksine toplum ekonomiye gömülü olduğu için, ürünlerini değiş tokuş etmek dışında bireyler birbirleriyle herhangi bir sosyal ilişkiye girmezler (karş. Polanyi, 1957: Bl. 5 ve 6).

Özel çıkarları genel çıkarla yapay bir biçimde eşleştirecek herhangi bir ilkenin ya da ürünlerin üretimi ve dağılımını denetleyecek herhangi bir merkezî kurumun söz konusu olmamasından dolayı, eylemlerin ve bireysel emeğin eşgüdümü bilinçli veya yönelimsel bir tarzda vuku bulmaz; daha ziyade piyasanın yasaları izlenerek kendiliğinden gerçekleşir. Piyasanın "görünmez el"i, üretim ile tüketim arasındaki eşgüdümü doğallığında sağlar. Ürünlerin sosyal karakteri ve ürünlere yatırılmış bireysel emek, ancak herşey olup bittikten sonra, yani ürünler piyasada mübadele edildiği zaman ortaya çıkar. Dolayısıyla bireysel eylemler arasındaki eşgüdüm, bireylerden habersizce vuku bulur. Bireysel eylemin bu niyetlenilmemiş neticesi hem işlevsel hem de sistemiktir. Faydacılığın piyasa toplumundaki hâkim eylem biçimi olmasından dolayı sosyal bütünleşme, şeyler arasındaki karşılıklı bağlantılar vasıtasıyla dışarıdan dayatılır. Kişisel bağımlılık ilişkileri yerini maddi bağımlılık ilişkilerine bırakır ve insanlar "reel soyutlamalar" aracılığıyla bir araya gelir (Sohn-Rethel, 1972; Sayer, 1987).

Bundan dolayıdır ki piyasa toplumlarında sosyalizasyon, şeyleşme aracılığıyla vuku bulur. Ekonomik sisteme gömülü olan insanlar arası sosyal ilişkiler, şeyler arasındaki işlevsel karşılıklı bağlar aracılığıyla dolayımlanır. Bunun anlamı, insanların kendi elleriyle yaptıkları ürünlerin tahakkümü altına girmesidir. Açıktır ki durum, komünist toplumda oldukça farklıdır. Çıkarların doğal eşleşmesi ilkesinin yerine çıkarların insan eliyle uyumlulaştırılması ilkesinin geçtiği komünizmde insanlar arasındaki ve insanlar ile

doğa arasındaki ilişkiler "mükemmelen idrak edilebilir ve akla yatkın"dır (XXXV, 90). Mübadele değeri ile kullanım değeri arasındaki ilişkinin tersyüz olmuş hali de düzeltilir: Bireyler anonim bir piyasa için değil birbirleri için üretirler. Bireysel eylemlerini ortak uyum içerisinde rasyonel ve bilinçli bir biçimde koordine ederler. Belki iletişimsel bir tarzda değil ama, komünal bir tarzda hareket ederler. Üretimin eşgüdümünü kendi şenlikli denetimleri altına alarak piyasanın yasalarını ilga eder ve nesnelleşmiş kişiler arası ilişkileri yapısal anlaşılmazlıktan kurtarırlar. Toplumsal üretim, onu kendi ortak güçleri olarak yöneten bireylerce içerilir. O zaman bunlar "geleceğin lokantaları için (...) yemek tarifleri"dir (XXXV, 17): İnsanlar, kendi yarattıkları sosyal güce tabi olmak yerine, onu bilinç ve iradeyle yönetirler. Özel mülkiyeti ve piyasayı ilga ederek, üretim süreçlerini ve emek ürünlerinin dağıtımını bilinçli ve yapılaşmış bir tarzda düzenlerler. Ekonominin önceliği bertaraf edilerek politikanın önceliği yeniden tesis edilir; öyle ki ekonomi nesnesini kaybeder. İnsanlar ve şeyler arasındaki ilişkiler bir kez daha insanlar arası ilişkilere tabi kılınır.

Fetişizm eleştirisi her türlü dolayımı reddeder ve eylemlerin ne mübadele ilişkileri ne de piyasa tarafından dolayımlandığı bir şeffaf kolektivite mitine yaslanır. Bu tür bir kolektivite ancak ve sadece küçük, ütopik ve tamamen otarşik bir komünite olarak tasavvur edilebilirdir (Lange, 1978). Sosyal yapıların görece özerkliğini hesaba katmakta başarısız olan bu temel normatif model olgular tarafından tarihsel olarak aşıldığına göre, fetişizm eleştirisinin ve bunun dayandığı özne-nesne özdeşliği felsefesinin aşırıkarmaşık modern topluma ne ölçüde uygun olduğunu sorabiliriz.

Dolayımlara dönük Marksist eleştiri, en nihayetinde romantik bir eleştiriden başka bir şey değil midir? Eğer böyleyse, ekonomik alt-sistemin yabancılaşmış özerkleşmesini meta fetişizmi aracılığıyla eleştirmemiz hâlâ mümkün müdür? Veyahut, dolayımlardan âzâde bir dünyaya dair bu anakronik ütopyanın eksikliklerinden mustarip olmayan yeni bir normatif model mi aramaya başlamalıyız? Böyle yapmamız gerektiğine inanıyorum ve Lukács üzerine bölümde, Luhmann ve Habermas'a referansla özne-nesne özdeşliği felsefesini açıkça eleştiriyorum.

Marx, ünlü fetişizm teorisini, *Kapital*'in birinci cildindeki "Meta Fetişizmi ve Bunun Sırrı" başlıklı meşhur kısımda sunar (Geras, 1971; Rovatti, 1982; Burris, 1987; Goldmann, 1959: 64-106; Rubin,

1973: 1-60; Larrain, 1983: 1-45; Feenberg, 1986: 59-86. Kavramın tarihi için bkz. Iacono, 1992 ve bilhassa Pietz, 1985, 1987, 1988). Semantik analizler, fetişizm kavramının en az beş farklı anlamını açığa çıkarmaktadır. Buna göre fetişizm şu anlamlara gelir: (i) mübadele değerinin, bizzat nesnelere içkin görünür noktaya vararak, kullanım değerinin yerini alması, gerçekte nesnelerde cisimleşen emekten ileri gelmesine rağmen, mübadele edilen şeyler arasındaki genel geçer bir ilişki olarak ifade bulması; (ii) kişiler arasındaki sosyal ilişkilerin şeyler arasındaki ekonomik ilişkiler tarafından dolayımlanması ve bunların birbirine karıştırılması; (iii) metaların sahtekişiler olarak bağımsız varlık kazanması; (iv) şeylerin, metaların ve bunların hareketinin insanları yönlendirmesi, egemenlik altına alması ve yönetmesi ve bunun tersinin geçerli olmaması ve son olarak (v) burada ayırt edilen, spesifik anlamıyla burjuva ve dolayısıyla geçici olan fetişizm biçimlerine, burjuva iktisadı tarafından sanki doğal ve ezeli tarihüstü zorunluluklarmış gibi muamele edilmesi.

Klasik meta fetişizmi analizinin hareket noktası şudur: Meta, kendiliğinden anlaşılabilecek basitçe bir şey değil, "metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu, kılıktan kılığa giren bir şey"dir (XXXV, 81). Kullanım değeri ve mübadele değerinin bir sentezi olarak meta, aynı anda hem duyusal hem de duyularüstü bir nesnedir. Gelgelelim, "metanın gizemli karakteri" kullanım değerinden ileri gelmez, zira ele alınan nesne (sözgelimi, elinizdeki kitap), bir kullanım değeri olarak sadece belirli bir ihtiyacı karşılar. Öyleyse metanın esrarengiz karakteri ancak mübadele değerinin sonucu olabilir, çünkü Marx'ın dediği gibi "değer, göğsünde ne olduğunu anlatan bir yafta ile ortalıkta dolaşmaz. Bilakis değer, her ürünü toplumsal bir hiyeroglif yazısına çeviren şeydir" (XXXV, 85).

Gelin, bu bilmeceyi çözmeye çalışalım: Kullanışlı nesnelerin mübadele değerine sahip metalara dönüşümü sosyal bir edimdir, çünkü mübadelenin tarafları, gerçek eşitsizlikleri soyutlamak ve ürünlerini ortak paydalarına (insani emek gücü sarfı olmaları vasfına) indirgemek suretiyle, kendi farklı ürünlerini eşit addederler. Mübadelenin tarafları, bunu farkında olmaksızın yaparlar. "Bunun için Galiani, 'Değer kişiler arası bir ilişkidir' (...) dediğinde şunu da eklemesi gerekirdi: şeyler arasındaki bir ilişki biçiminde ifade edilen kişiler arası [asla görünür olmayan] bir ilişkidir" (XXXV, 85). Ürünlerin eşitlenmesi ve aynı zamanda bireysel emeğin koordine

edilmesi esnasında, ürünün sosyal doğası gözden kaybolur. Farklı üreticilerin meta içinde bir araya gelen kullanışlı emeği tamamen silinir. Lucien Goldmann (1958: 78) bu fikrin güzel bir örneğini verir:

> Bir çift ayakkabının maliyeti 5000 franktır. Bu, hayvan yetiştiricisi, sepici, onun işçileri ve çalışanları, perakendeci, ayakkabı satıcısı ve son olarak da müşteri arasındaki sosyal ve zımnen insani bir ilişkiyi ifade eder. Fakat bu ilişki asla görünür değildir; bu insanların çoğu birbirini dahi tanımaz ve birbirinin varlığından dahi habersizdir. Onları birbirine bağlayan bağı öğrenselerdi hayrete düşerlerdi.

Sonuç, ürünün mübadele değerinin ürünün "doğa"sının içkin bir parçası olarak görünmesidir. Fenomenalolmayan mübadele değeri, metanın içinde somut bir biçimde tezahür eder; meta, mübadele değerinin şeyleşmesidir. Buradan hareketle Marx şu sonuca varır: İnsanlar arasındaki sosyal ilişki, şeyler arası bir ilişkinin fantazmagorik formuna bürünmüştür:

> Öyleyse metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin sosyal karakterinin bizzat insanlara bu emeğin ürününü damgalayan nesnel bir karakter olarak görünmesidir; üreticilerin kendi toplam emek ürünleriyle ilişkilerinin, kendi aralarında değil de emeklerinin ürünleri arasında kurulan sosyal bir ilişki olarak görülmesidir. Emeğin ürünlerinin metalar haline, niteliklerinin duyularla hem kavranabilir hem de kavranamaz olduğu sosyal şeyler haline gelmelerinin nedeni budur. (...) İnsanlar arasındaki belirli bir sosyal ilişkinin, onların gözünde, şeyler arasındaki düşsel bir ilişki formuna büründüğü yer tam da burasıdır.
>
> (XXXV, 82-83)

İçsel ilişkilerin realist felsefesi açısından fetişist şeyleşme, sosyal gücün hatalı isnadı olarak tanımlanabilir; bu durumda şeyler, içine gömülü oldukları daha geniş bir sosyal ilişkiler sisteminin belirivermiş özellikleri aracılığıyla, sanki içkin bir nitelikmiş gibi bizatihi şeylere sahip olurlar. Kısaca söylenirse fetişizm, sağlam temellendirilmiş kategorik bir hatadır ve bu münasebetle, Torrance'ın (1995: 165) açıkladığı üzere: "Bütüncü nedenselliğin vasıtaları, sonuçlarının kaynaklarına dönüşür". Emeğin sosyal isnatları metaların maddiliği içerisindeyken hâlâ muğlâk biçimde algılanabiliyor olsa da, parayla birlikte tamamen gözden silinirler. Para içerisinde şeylerin değeri özlerinden ayrılır ve özerk bir statü kazanır. Sim-

mel'in sonradan Marx'ı izleyerek dediği gibi para, "şeylerin kendileri olmaksızın değeri"ni (*Philosophy of Money*, 121, karş. Simmel üzerine bölüm) ifade eder.

Paranın sadece metanın "dönüşmesi" olduğu ve metanın da sadece mübadele değerinin şeyleşmesi olduğu aşikâr hale geldiğinde, paranın sırrı da derhâl açıklığa kavuşmuş olur: "Demek ki paranın bilmecesi, metaların bilmecesinden başka birşey değildir; yalnızca, artık yüzümüze en ışıltılı biçimiyle çarpmaktadır" (XXXV, 103). Meta ve para her ne kadar basit şeyler olarak görünüyorlarsa da, gerçekte sosyal üretim ve mübadele ilişkilerine tekabül ederler. Şeylerin görünümleri, özlerini perdeler. İnsanlar eğer gündelik hayatın görünümlerinin ardındaki gerçekliği göremiyorlarsa bunun nedeni, *Kapital*'i okumamış olmaları değil, Marx'ın deyişiyle "bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkilerin, üreticilere, aslında olduğu gibi, çalışan bireyler arasındaki dolaysız sosyal ilişkiler olarak değil, tersine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki sosyal ilişkiler olarak görünmesi"dir (XXXV, 84).

Fenomenolojiden ilhamını almış, sermaye tahakkümünü (onu maskeleyerek, mevcut örnekte ise insanlar ve şeyler arasındaki fiilî ilişkileri, tarihsel praksis eliyle dönüştürülebilecek ve tersine çevrilebilecek sosyal ilişkiler olarak değil de, doğal ve ebedî ilişkiler biçiminde sunarak) çoğaltan ve yeniden üreten sembolik toplum temsillerinden müteşekkil bir kültür altkümesi olarak anlaşılan bir ideoloji teorisinin devreye girdiği yer tam da burasıdır. Eğer ideoloji, sosyal yapısı içinde içerilmiş ve eyleme dair içerimlere sahip olan bir toplum hakkında düşünmenin bir yolu olarak anlaşılırsa, bu durumda yapısalcılık, hermeneutik ve fenomenoloji arasındaki karşıtlığı aşmak mümkündür (Bourdieu, 1977; Ricoeur, 1986). Bu perspektiften bakıldığında ideoloji, *doxa* olarak, yani temellerini gerçeklikte bulan (*fundamentum in rebus*), bu demektir ki sosyal ilişkilerin doğallığında bilinç açısından doğal ilişkiler olarak göründüğü bir sembolik toplum temsili biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu, hiç kuşkusuz tam da, Marx'ın insanlar ve şeyler arasındaki (fetişizme karakterini veren) tersine dönmenin "yavan bir gerçek olmakla birlikte asla hayali olmadığını" (XXIX, 289) iddia ederken aklında olan şeydir. Eğer özne değil de gerçeklik hatalıysa, buradan fetişizmin salt bir yanılsama [*illusion*] olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Fetişizm bir "anıştırma"dır [*allusion*]: tanınan ama aynı zamanda bilincin zorunlu olarak "yanlış tanıdığı" maddi varoluşa dair bir

anıştırma. Yanlış bilinç, yanlışa düşürülmüş bir bilinçtir ama yine de kapitalizmde insanlar ve şeylerin ters dönmesinin kurucusu ve yeniden üreticisidir. Yalnızca, sosyal ilişkilerin şeyleşmiş biçiminin Marx'ın "kaba" iktisatçılar olarak tanımladığı kişilerce tamamen doğal bir durum olarak sunulduğu ve haklılaştırıldığı durumda fetişizm bir yanılsama haline gelir. Teorik temsil dünyanın dogmatik algılanışını çifte katladığında ve pekiştirdiğinde "bu, burjuva politik iktisadına özgü fetişizmin, yani şeylere damgasını vuran sosyal, ekonomik karakteri, (...) o şeylerin maddi doğasından ileri gelen bir doğal karaktere dönüştüren fetişizmin tamama ermesini beraberinde getirir" (XXXVI, 227).

Marx, *Kapital*'in üçüncü cildinin son bölümlerinde fetişizm temasına geri döner. Bu sefer fetişizmi sadece dolaşım alanı içerisinde değil, bir bütün olarak ekonomik süreçle ilişkisi içerisinde ele alır. Klasik servet formülünü eleştirirken, burjuva iktisadındaki kategoriler fetişizmine karşı taarruza geçer. Marksist kategorilerden farklı olarak burjuva iktisadının kategorileri, kapitalizmi tanımlayan reel ilişkilere karşı gelmek yerine yüzeyde kalır: İçsel ilişkiler ve bunların dönüşümleri yerine, şeyleri ve bunların özelliklerini vurgularlar; başka bir deyişle, ilişkiler arasındaki ilişkiler yerine şeyler arasındaki ilişkileri tanımlarlar.

Burjuva iktisadının sorunu, içsel ilişkileri inkâr etmesi ya da dikkati buradan başka yere kaydırması değildir; mesele, içsel ilişkileri düşünceden yapısal olarak dışlamasıdır (Mepham, 1979). Bundan dolayı, servetin "üçlü formül"ünde –sermaye kârı, toprağa dayalı rant ve ücretler– burjuva iktisatçılar, ekonomik serveti, onun üç "kaynağı" ve buna tekabül eden gelir olarak gördükleri şeyle ilişkilendirirler (karş. Sayer, 1979: Bl. 3).

Marx'a göreyse sermaye, toprak ve emeğin karşılıklılişkisi rastlantısaldır. Servetin kaynakları sanılan bunlar arasında, der Marx, "her birinin avukat ücreti vekâletiyle, kırmızıturplarla ve müzikle ilişkisiyle hemen hemen aynı türden bir ilişki" (XXXVII, 801) bulunmaktadır. Klasik servet formülü, kapitalizmin özgüllüğünü yakalayamaz. Spesifik olarak kapitalist ilişkilere atıfta bulunan kategorileri ayırt edemez. Sözgelimi, sermaye ve toprak mülkiyetini, gerçekte genel olarak insan ile doğa arasındaki ontolojik bir ilişkiye atıfta bulunan emek kategorisiyle birbirine karıştırır. Dahası, toprak, sermaye ve emeğe aynı değeri vermek suretiyle, Marx'ın servetin yegâne kaynağı olarak gördüğü ücretli emeği karartır. Ni-

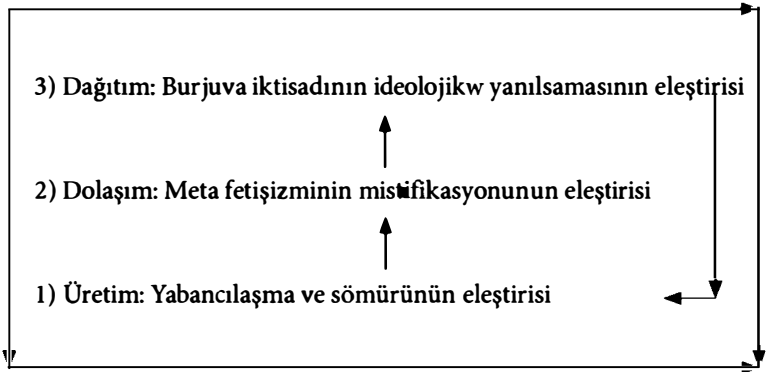
hayetinde bu formül, bu üç sınıfın –kapitalistler, toprak sahipleri ve işçiler– yıllık gelirlerini üç farklı ağacın bir yılda verdiği meyveler olarak ortaya koyar, oysa aslında hepsi aynı kaynaktan, yani ücretli emekten gelmektedir: "Rant, faiz ve endüstriyel kâr sadece metanın artık değerinin ya da metanın içine hapsolmuş ücreti ödenmemiş emeğin farklı kısımlarının farklı adlarıdır ve hepsi eşit ölçüde bu kaynaktan, yalnızca bu kaynaktan neşet eder" (XX, 134). Artık değerin bu kısımları, kendi başına topraktan ya da sermayeden doğmazlar; toprak ve sermaye, sadece sahiplerinin, sömürü sürecinde kapitalist tarafından işçiden sızdırılan artık değerden kendilerine düşen payı alabilecekleri bir pozisyona yerleşmelerini sağlar. Fakat bunların hepsi üçlü formülde görünürlüğünü yitirir ve Marx'a göre burjuva iktisat kategorilerinin tam anlamıyla ideolojik olmasının nedeni budur. Üçlü formül, sosyal ve içsel ilişkileri doğal şeylere dönüştürerek, yani şeyleştirerek karartır:

> Sermaye-kâr ya da daha iyisi sermaye-faiz, toprak-rant, emek-ücretler formüllerinde, değerin ve genellikle servetin öğeleri ile kaynakları arasındaki iç bağıntı olarak gösterilen bu ekonomik üçlü formülde, kapitalist üretim tarzının tam bir gizem haline getirilişini, toplumsal ilişkilerin şeylere çevrilmesini [*Verdinglichung*], maddi üretim ilişkilerinin, bunların tarihsel ve toplumsal belirlenişleriyle doğrudan birleştirilmesini görüyoruz. Şimdi burası, Bay Sermaye ile Bayan Toprağın kol kola girip, hem sosyal karakterler ve hem de doğrudan salt şeyler olarak hortlak gezintisine çıktıkları, büyülü, çarpıtılmış ve tepetaklak edilmiş bir âlem oluyor.
>
> (XXXVII, 817)

SİNOPTİK TABLO

Düzeltme ve baş aşağı çevirme diyalektik desenleri bize Marx'ın düşüncesi için bir bağlantı noktası sunar. Marx, öyle ya da böyle ama daima (yabancılaşma teorisinde, sömürü teorisinde ve meta fetişizmi teorisinde) kapitalist sisteme karakterini veren şeyleşmeyi ya da özne ve nesnenin ters dönmesini eleştirir. Bu anlamıyla, baş aşağı dönüşleri tersine çeviren politik iktisat eleştirisini; yabancılaşma, sömürü ve meta fetişizmini birinci, ikinci ve üçüncü düzeyden tersine dönüşlerin artan sıralı bir sistemi içinde birleştiren muazzam büyüklükte bir "dönüştürücü eleştiri" (Gouldner, 1985: 233) projesi olarak görmek mümkündür. Gelir dağılımı alanı meta fetişizmi

alanının, meta fetişizmi alanı da üretim alanının üstüne bindirilirse, bu durumda kapitalizmde içkin özne ve nesne ters çevrilmelerinin yörüngesi aşağıdaki sinoptik tabloyla şemalaştırılabilir:



1) Birincil özne-nesne ters dönüşü ("sosyal şeyleşme") üretim alanında vuku bulur: İşçinin yabancılaşması ve sömürülmesi demek, emeğinin nesnesinin dışsal, nesnel ve özerk bir güç olarak karşısına dikilmesi ve onu bir nesneye dönüştürmesi demektir. Özne, emeğinin nesnesine yabancılaşır, emek nesnesi sermayeye dönüşür, sermaye özne haline, işçi de kapitalistin kişileşmesi demek olan sermayenin nesnesi haline gelir. Kapitalizmde bizatihi bir sömürü ve yabancılaşma sürecine tekabül eden üretim süreci, şeylerin kişileşmesi ve bireylerin de şeyleşmesi sonucunu doğurur.
2) Dolaşım alanında, metalarla bağlantılı olan fetişizm, birincil özne-nesne ters dönüşünü baş aşağı çevirir ("bilincin şeyleşmesi"). Kişiler arası ilişkilerin şeyleşmesi ve şeyler arası ilişkilerin kişileşmesi, doğal bir süreç olarak görünür. İnsanlar arasındaki sosyal ilişkiler, bilhassa da kapitalizmin karakteristiği olan üretim ve mübadele ilişkileri, şeyler arasındaki nesnel ilişkiler olarak gözükür. Piyasa ekonomisinin yapısının yol açtığı sağlam-temellenmiş bir algı çarpılması olarak tanımlanan meta fetişizmi, pratik süreçleri ve sosyal ilişkileri doğallık ve maddilik kisvesi altında görünmez hale getirir. Her ne kadar bilincin bu "gizemlileşmesi" "yavan bir gerçek olmakla birlikte asla hayali değilse de" (XXIX, 289)

(bir sanrıdan ziyade bir serap), bu, mübadele değerinin kökeninin, üretiminin mekanizmalarının ve sosyal doğasının karartıldığı sonucunu değiştirmez. Üretim alanı ile dolaşım alanı arasındaki içsel rabıta kopmuştur.

3) Burjuva iktisadının ideolojik alanında bizzat gizemlileşme gizemlileştirilir ve böylelikle baş aşağı çevrilmiş ilişkilerin baş aşağı çevrilmesi sonucu, dağıtım alanının görünümleri salt yanılsama halini alır ("teorik şeyleşme"). Burjuva iktisatçılar mübadeleyi özgürlük ve eşitliğin fiiliyata geçmesi olarak, şeyleştirilmiş sosyal ilişkileri de tamamen doğal ve dolayısıyla ebedî bir durum olarak sunarlar. "Bunların, kapitalist üretim sürecindeki, belirli bir tarihsel dönemin damgasını taşıyan belirli toplumsal nitelikleri, adeta ezelden beridir kendilerine ait bulunan doğal ve içlerinde taşıdıkları bir niteliktir" (XXXVII, 812). Servetin üçlü formülünde ideoloji, "en dışsal ve en fetişbenzeri biçim"e (XXXVII, 388) ulaşır. Marx'ın "üretim ilişkilerinin en üst düzeyde çarpılması ve ete kemiğe bürünmesi" (XXXVII, 390) olarak tanımladığı "toprak" ve "sermaye"de "otomatik fetiş", ideal ifadesine kavuşur: Değer, kendi kendini doğurur. Elmanın doğasının elma üretmek olarak görünmesi gibi, paranın doğası da kâr ya da faiz üretmek olarak görünür. Bu ideolojik form içerisinde, artık değerin kökenini açığa vuran hiçbir iz yoktur artık. Sömürüdeki kaynağı tamamen gözden silinmiştir, egemen sınıflar korumaya alınmış, kapitalist sistem kendini daimi kılmıştır.

Marksizm tam da bu noktada müdahalede bulunur. Marksizm, doğrudan sömürülen ve yabancılaştırılan işçilere hitap ederek, politik iktisadın maskesini indirerek ve kapitalist üretim ve yeniden üretimin nesnel mekanizmalarını ifşa ederek, tüm baş aşağı dönmüş ilişkilerin tersine çevrilmesinin ilk adımı olarak, bu baş aşağı dönmüşlüğe dair bir farkındalık uyandırmayı hedefler. Bu anlamda denebilir ki, politik iktisadın fetişleştirmeden arındırıcı eleştirisi, bu eleştirinin nesnesini ortadan kaldırmayı hedefler. Marksizm, bu nedenle, sosyal ilişkileri şeyleşmeden arındırmak için Sokratik metodu önerir.

SONUÇ

Marx'ın külliyatında "nelerin yaşayıp nelerin öldüğünün" muhasebesini yapmanın yeri burası değil. Tarih, Berlin duvarının çökmesinden bu yana, Marksizm'in artık revaçta olmadığı ve Marx'ın öngördüğü ve küreselleşmeye dair ateşli tartışmaların gösterdiği üzere kapitalizmin evrensel hale geldiği hükmünü verdi. Bununla birlikte, Marx'tan yapılan alıntılar gitgide azalmaktaysa da Marx külliyatı temel bir referans olarak varlığını sürdürüyor. Sosyal yapıların şeyleşmesine ve insanın yabancılaşmasına dönük eleştirisi, özgürleşimci bir çıkarın motive ettiği fetişleştirmeden arındırıcı bir eleştiri sunduğu için, Marksist olsun olmasın bir eleştiri sunma azmindeki her tür sosyal teori için bir örnek model teşkil ediyor.

Eleştirel bir toplum teorisinin özü, tahakkümün yapısal biçimlerini özgürleşimci bir perspektiften hareketle analiz etmektir. Eleştirel teori, insanların denetiminden sürekli kaçan ve eylem alanlarını sistematik bir biçimde sınırlandırarak insanların üzerine çöken şeyleşmiş sosyal güçlerin yabancılaştırıcı varoluşunu açığa vurur. Bu teori ayrıca, şeyleşmiş sosyal güçlerin doğal güçler olmadığını, insan eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçları olduklarını ve insanlar tarafından dönüştürülebileceklerini de gösterir. Marx, şeyleşmiş sosyal yapılara dair sistemik bir yaklaşım ile özgürleşimci eyleme dönük praksiyolojik bir yaklaşımı *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* kitabında birbirine eklemleyerek bu bağlantıyı kurar: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar; ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar altında değil; doğrudan karşı karşıya kalınmış, verili ve geçmişten aktarılmış koşullar altında" (XI, 103).

Marx'ın, olgun dönem metinlerinde, eylemi maddi yapıların bir gölgefenomeni olarak sunmak suretiyle teorisinin iradeci boyutunu bir parça ihmal ettiği doğrudur. Bu belirlenimci perspektiften bakıldığında, realist bir ışık altında gizli ve fenomenalolmayan bir içsel ilişkiler dizisi olarak görülen maddi sosyal yapılar, insanların salt "taşıyıcılar" olarak görüldüğü tamamen Althusserci yaklaşıma varacak derecede, gözlemlenebilir insan davranışlarını belirlerler. Ne var ki bu katı biçimde belirlenimci ve derinden antihümanist sosyolojik vizyon, aslında sadece hümanist bir hiledir. Zira kaderciliği pekiştirmeye çalışmaz, bilakis amacı, sosyal bütünün fetişist karakterini ifşa etmek ve böylelikle farkındalığı arttırarak

tahakkümün temeli olan şeyleşmiş sosyal ilişkileri tersyüz edecek özgürleşimci eylemi teşvik etmektir.

Marx her ne kadar eylemin dışsal maddi güçler tarafından belirlendiğini -eylemi salt araçsal yahut stratejik boyutuna indirgeyen yabancılaştırıcı bir belirlenimi- vurgulamışsa da, böyle yapmasının sebebi kesinlikle, bu onur kırıcı durumun insan müdahalesiyle kesin bir biçimde dönüştürebileceğini varsaymasıdır. Yabancılaşma, antropolojik bir felakettir, fakat topyekûn değildir. İnsanın özsel güçleri geri kazanılabilir. Maddi güçlerin dışsal baskısı aracılığıyla sosyal düzenin dayatılması olarak tanımlanan ve eylemin salt stratejik boyutuna indirgenmesinden ileri gelip aynı zamanda buna yol açan şeyleşme, tarihin son sözü değildir. Hegel'in ve göreceğimiz üzere Simmel'in inandığının aksine, sosyal yapıların yabancılaştırıcı şeyleşmesi ne metafizik bir kaza ne de kozmik bir kaderdir; o, tarihsel olarak belirlenmiş bir durumdur.

Marx, özel mülkiyetin ilgasının tüm yabancılaşma biçimlerinin ilgasının yeterli koşulu olduğunu öne sürerken hatalıydı hiç kuşkusuz; fakat eylemin kapitalizmin yapısal koşulları tarafından sistematik bir biçimde baskılanan iletişimsel ve anlamlı boyutlarını yeniden aktif hale getirmenin tamamen pratik bir görev olduğu hususunda haklıydı. Marx'ın düşüncesi zamanımızın "aşılamaz ufku" değil artık, fakat hâlâ temel önemini koruyor: Bunun sebebi, Marx'ın şeylerin dosdoğru kökenine yönelen (o kök ki bizzat insanın kendisidir) eleştirel bir sosyal teorinin temel direklerini dikmiş olmasıdır.

2
Georg Simmel: Marx ve Weber Arasında

MODERNİTENİN DİYALEKTİĞİ

Tüm büyük sosyologlar arasında en özgün, en parlak ve en zeki olanı hiç kuşku yok ki Georg Simmel'dir (1858-1918). Simmel sıklıkla, bağlantılar ve analojiler kuran düşünme yordamı dile getirilerek "zeki bir deneme yazarı" olarak tanımlanır. "Bilim ile edebiyat arasında" (Lepenies, 1988) salınıp duran Simmel, sosyolojiyi sosyal psikoloji, siyaset bilimi ve dilbilim gibi yine sosyal alanı analiz eden diğer bilimlerden ayrı, bağımsız bir disiplin olarak tesis etme uğraşı verdi. Gelgelelim, handiyse akademikarşıtı doğurgan muhayyilesine rağmen ve sosyolojiyi ve komşu disiplinleri boydan boya katettiği yeni patikalara, geride bıraktığı dâhice ve üretken hipotezlere ve başkalarının sonradan başarılı biçimde geliştirdiği ona ait pek çok teze karşın Simmel, neredeyse tamamen unutuldu. Yaşadığı yıllarda *Collège de France*'daki Bergson'la kıyaslanabilir bir şöhrete sahipti ama ancak 1980lerden sonra yeniden keşfedildi. Simmel başına gelecekleri çarpıcı bir berraklıkla öngörmüştü:

> Manevi mirasçılara sahip olmadan öleceğimi biliyorum (ve bu iyi ve güzel birşey). Geride bıraktığım miras, tıpkı para gibi, pek çok farklı vâris arasında paylaşıldı ve bu vârislerden her biri, kendi payını, kendi doğasına uygun bir uğraşı geliştirmek için kullanacak, ama bunun mirastan ileri geldiğini bilmeyecek.
>
> (FA, 1)

Çağdaş sosyolojide Simmel'in kavramları (sözgelimi, sosyal mesafe, rol, referans gruplar ve etkileşim) yaygın geçerliliğe sahiptir. Ne var ki, Amerikan sosyolojisi üzerindeki etkisine (Levine vd., 1976) ve bilhassa İtalya, Fransa ve Almanya'da günümüzde görünür hale gelen Simmel külliyatına dayalı araştırma rönesansına rağmen, bu külliyat büyük oranda tanınmadan kaldı. Düşüncesinin felsefi veçheleri de neredeyse tamamen göz ardı edildi. Mikrososyolojisi üzerindeki aşırı yoğunlaşmaya karşılık, düşüncesinin yönünü tayin eden ve bütünlüğünü sağlayan felsefe arka planda kaldı. Şahsi fikrimce, ne sosyal epistemolojiye yaptığı katkılar ne de moderniteye dönük eleştirileri hak ettikleri karşılığı görmedi. Bu bölüm, Simmel'in formel sosyolojisini, bilgi felsefesini ve sosyal metafiziğini yeniden bütünleştirmeye; keşifsel metodolojik çoğulculuk ilkesinin yeniden takdir edilmesine katkı sunmaya; ve Simmel'in büyük sosyoloji geleneği içinde, Karl Marx ile Max Weber arasındaki yerini açığa çıkarmaya hasredilmiştir.

BİR SOSYAL METAFİZİKÇİ

Simmel, tıpkı onun üzerine kısa bir deneme yazmış olan Adorno (1958, XI: 556-566) gibi, sistem karşıtı bir düşünürdür. Düşüncesini bütünlüklü bir sistem içinde somutlaştırmayı isteyip istemediği yahut bunu başarıp başaramadığı epeyce tartışmalıdır. O gerçekten de, bizzat kendisinin dediği gibi, "hayatın tamamını sistematik bir simetri içerisinde kuşatmaya pek de meyilli değil"di (1958: 189). Bachelard'ın (1993: 30-31) harikulade bir biçimde tanımladığı bilimöncesi zihne benzer biçimde, Simmel kendisini asla titizlikle tanımlanmış bir fenomenin incelenmesiyle sınırlamadı. Bir nesneden diğerine geçerken, çeşitleme değil çeşitlilik aradı. Bir "*flâneur*" [bir gezenti] (Frisby, 1981: 68-101) ve bir "*bricoleur*" [kendiişinikendigören] (Weinstein, 1993: 53-70) olmakla itham edilse de Simmel herşeyden önce bir deneme yazarıdır. O, bir sistem kurucusu olmaktan ziyade bir hipotez tedarikçisi, düşüncelerini bambaşka nesnelerden müteşekkil bir yığının üzerine, Ortega y Gasset'in "hiçbirini doğru dürüst kemirmeden bir cevizden diğerine zıplayan felsefi bir sincap" (aktaran Coser, 1977: 3) diye tanımlayacağı derecede boydan boya saçmış, biçimden biçime giren, tuhaf bir düşünürdür. Simmel'in incelikle işlenmiş denemeleri; köprü ve kapı, süs, bezginlik, sayılar, yalanlar, mektuplaşmalar, öğünler,

harabeler, macera, flört ve daha pek çoğu gibi sakinlik veren ve görünüşte önemsiz konuları ele alır.

Gelgelelim Simmel'e göre hiçbir şey önemsiz değildir; zira herşey özsel olanla bağlantılı ve ona sıkı sıkıya bağlıdır ya da kendisinin deyişiyle buradaki mesele, "hayatın ayrıntılarında anlamının bütünlüğünü bulmak"tır (PM, 55). Eğer tüm ayrıntılar hayatın bütünsel anlamının göstergeleriyse ve hayatın derinliklerine eğer görünümden hareketle ulaşılabiliyorsa, bu durumda dünya tektir ve her bir görünümü, dünyanın birliğiyle bağlantılı bir sembol olarak yorumlamak mümkündür. Devasa eseri *Paranın Felsefesi*, bu bütünleyici yaklaşımın mükemmel bir örneğidir. Paraya modernitenin bir sembolü olarak yaklaşan Simmel, en yüzeysel ve tesadüfî fenomenler ile bireysel, sosyal ve tarihsel hayatın en dip akıntıları arasındaki ilişkileri vurgular ve geliştirir. Görünüşte parayı *sub specie momenti* [ânı içerisinde] ele alır ama gerçekte *sub specie aeternitatis* [sonsuzluğun bakışı altında] yorumlamaktadır. Frisby'ye (1985: 39 vd.) göre Simmel'i *par excellence* modernite sosyoloğu yapan şey tam da budur. Baudelaire'in tanımladığı anlamıyla: "Modernite, sanatın geçici, uçup giden, olumsal yarısıdır; diğer yarısı ise ezeli ve değişmezdir" (Baudelaire, 1976: 623).

Simmel sadece bir temadan diğerine sıçramakla kalmaz, kendi yorumlayıcı perspektifini de mütemadiyen değiştirir. Reel olan uçsuz bucaksızdır ve sadece, her biri hayatın bir veçhesini (bu tek veçhenin dahi anlamına tamamen vakıf olmaksızın) yakalayan pek çok farklı perspektiften bakılarak anlaşılabilir. Simmel, normalde bir araya gelmeyecek disiplinleri birbirine bitiştirmenin ustasıdır. Pek çok farklı perspektifi benimseyerek ve bir analojiden diğerine ilerleyerek felsefeden sosyolojiye, sosyolojiden estetiğe, estetikten etiğe, etikten psikolojiye ve psikolojiden tarihe pürüzsüzce geçer. Öne sürdüğü iddialar empirik örneklerden beslenir, fakat kurgusal örnekleri de pekâlâ kullanabileceğini baştan kabul eder (GSG 11, 65, dipnot). Bu bakımdan, yarattığı "simülasyonlar" sanatla yakından ilişkilidir; tıpkı sanatta olduğu gibi gerçekliği yeniden üretmez, onu yeniden inşa ederler.

Simmel'in araştırmaları daima ve katiyetle disiplinlerarası yahut disiplinlerüstüdür. Yaklaşımı ve düşüncesi, kendisinden önce var olan ve araştırma nesnelerinden ziyade akademik kurumların ekonomipolitiğiyle ilişkili sebeplerden dolayı abartılmış olan disipliner ayrışmayla çatışma halindedir. Bu yüzden Simmel'in araştır-

malarının sosyolojinin mi yoksa felsefenin mi alanında sokulması gerektiğini sormanın hiçbir anlamı yoktur. Elinizdeki kitapta bir epigraf olarak kullanabileceğim bir pasajında açıkladığı üzere:

> Bu araştırma felsefeye mi dahil, yoksa katî biçimde konuşarak sosyolojinin mi bir parçası diye sormak gereksizdir. (...) Her hâlükârda, sosyolojinin doğasının ve felsefeyle ilişkili tanımının bu soruyla ilgisi, gündüz ve gece kavramlarının bir alacakaranlığın var olduğu gerçeğinden kaygılanması ya da insan ve hayvan kavramlarının bir gün her ikisinin özelliklerinin tek bir türde birleştiği ara aşamalar bulabileceğimiz, öyle ki bunları artık kavramsal olarak birbirinden ayıramayacağımız gerçeğinden mustarip olması kadardır.
>
> (GSG 11, 61)

Ne var ki Simmel, *Sosyolojinin Temel Problemleri*'nde, "Saf ya da Formel Sosyoloji" ile "Felsefi Sosyoloji" arasında bir ayrım yapar (SS, 21 vd). İlişki formlarının uzmanlaşmış bir bilimi olarak formel sosyoloji, sosyal bilimler alanında temel bir rol oynar. Formel sosyoloji, uzmanlaşmış sosyal bilimler (örneğin psikoloji, iktisat, dilbilim) ile felsefe arasındaki bağlantı noktasında, hem bir bilgi teorisine hem de bir metafiziğe işaret eder. Özerk bir bilim olarak formel sosyoloji, her ne kadar her ikisine de bilimin kendisinde başvurulamayacak olsa da, hem bir epistemolojiyi önvarsayar hem de bir metafiziği yansıtır. Temel kavramlarla ve *a priori* varsayımlarla ilgili olan sosyal epistemoloji, sosyolojik araştırmanın metateorik esaslarını inceler; bunun tamamlayıcısı ise, parçalı sonuçları bir bütünlük içinde sentezleyen veya muhtelif ilişkiler bütünlüğünü tikel bir fenomen aracılığıyla yorumlayan sosyal metafiziktir.

Bu bölümde ilk olarak, Simmel'in sistematik olmayan düşüncesini sistematik biçimde birleştirecek bir sentezde bulunmaksızın, diyalektiğin ikici metailkesini sergileyerek işe başlayacağım (2). Ardından Simmel'in formel sosyolojisini ve bunun ontolojik ve epistemolojik temellerini tartışacağım (3). Formel sosyolojinin aslında hiç de formalist olmadığını, bilakis etkileşimci ve dirimselci olduğunu göreceğiz. Son olarak, Simmel'in *Para Felsefesi*'ndeki ve muhtelif denemelerindeki sosyal metafiziğini klasik bir modernite teorisi olarak analiz edeceğim (4). Şeyleşme ve özgürlük diyalektik terimleriyle yorumlanabilecek bu modernite teorisi, etkilendiği Marx ile etkilediği Weber arasına onu konumlandıracak ve böylelikle, büyük sosyoloji geleneği sıralarındaki yerini ona iade edecektir.

TAM İKİLİKTEKİ BİRLİK YA DA TAM BİRLİKTEKİ İKİLİK

Sosyolojinin kurucuları arasında sadece Simmel meslekten felsefecidir. Kaynaklarına nadiren atıfta bulunmuşsa da, Simmel, zamanının tinsel cereyanlarwına daima duyarlı olmuştur. Max ve Marianne Weber'in, Husserl'in, Rickert'in, Rodin'in, Rilke'nin ve Stefan George'un arkadaşıdır; etkilendiği isimler ise Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Spencer, Comte, Dilthey, Tönnies ve Bergson'dur. Öte yandan, bir harici olmasına karşın, Lukács, Benjamin, Buber, Cassirer, Ortega y Gasset, Mannheim, Groethuysen, Vierkandt, von Wiese, Park, Small, Homans ve Goffman üzerinde önemli etkileri olmuştur.

Simmel'in çalışmaları genellikle üç safhada analiz edilir: İlk safha (1879-1900) boyunca Spencer'ın neoDarwinciliğinden etkilenen bir pozitivisttir; ikinci safhada (1901-1908) neoKantçılığa yaklaşır; ömrünün son on yıllarına tekabül eden son safhada (1909-1918) ise Bergson'a ve *Lebensphilosophie*'ye doğru sürüklenir. Kuşkusuz bu dönemselleştirme tamamen yanlış değildir, zira Simmel'in düşüncesi hatırı sayılır ölçüde evrim geçirmiştir; yine de yanlışa sevk edicidir, zira bunları kesin dönemlerden ziyade düşüncesinin temel istikameti olarak görmek gerekir. Sosyal farklılaşma ilkeleri, gerçekliğin inşası ve dirimselci süreç, çalışmasının her aşamasında mevcuttur ve birbiriyle kesişme halindedir.

Simmel düşüncesinin özü en net karşılığını ikicilik, etkileşimdeki ikilik metakavramında yahut sentezsiz diyalektikte bulur (Landmann, 1968; Freund, 1981). Simmel düşüncesinin temelinde yatan kurucu *a priori*, karşılıklı karşıtlıkları içinde birbirlerini mantıksal olarak önvarsayan zıtların ortak varlığının tüm hayatın temeli olduğudur. Şöyle iddia eder: "İnsan hayatının özü, söz konusu tikel momentleri dirimsel olarak koşullayan şeyin karşıtın varlığı olmasıdır" (GSG 11, 685). Bizatihi hayat, birbirini tamamlayan karşıtların birliği içerisinde bölünmüştür: "Karşıt güçlerin belirli bir ölçüde karşılıklı görünür hale geldiği yerde daima birlikten söz etmek zorundayızdır" (GSG 3, 164). Simmel düşüncesinin ardındaki formül, yani "varoluşumuzun formel yapısı" (L, 1), öğelerin birbirlerini arayıp bulduğu ve tamamladığı ama karşıtlıklarının asla aşılamadığıdır.

Simmel, neoKantçılık (form ve içerik karşıtlığı) ve dirimselciliğin (etkileşim ilkesi) özgün bir sentezi olarak ikici yapılanma ilkesini zikreder. Tüm düşüncesini yapılandıran şey bu sentezdir. Bu aynı

zamanda hem formel sosyolojisinin hem ilişkisel epistemolojisinin hem de dirimselci metafiziğinin temelidir (Bevers, 1985). İkicilik, Simmel'in yazılarında, en az üç biçimde tezahür eder: sentetik olarak, keşifsel olarak ve trajik olarak.

Sentetik İkicilik

Simmel'in formel sosyolojisinde ikici ilke, Kantçı anlamıyla bir sentetik ilke olarak işlev görür. Şimdi aktaracağım pasaj, Simmel'in sosyalizasyon formlarını ya da daha iyisi, Durkheim'in birebir çevirisini kullanırsak "toplumlaşma" (*Vergesellschaftung*)* formlarını karşıt eğilimlerin kırılgan bir sentezi olarak gördüğünü açıkça kanıtlar: "Sosyolojik ilişkiler, mutlak biçimiyle ikici bir tarzda koşullanmıştır: Sosyalleştirici güçler olarak bulunan birlik, uyum ve işbirliği, zorunlu olarak, mesafe, rekabet ve geri itme tarafından boydan boya katedilir ve toplumun reel yapılanmaları buradan doğar; toplumu inşa eden ya da ediyor görünen sınırsız sayıdaki örgütlenme formu, zorunlu olarak ve daima, yerine göre boyun eğmek ve direnmek suretiyle toplumun tepkisinin ve gelişiminin canlılığını sürdürmek için, düzensiz, bireyci güçler tarafından sarsılır, dengesizleştirilir ve kemirilir. Bedensel ve zihinsel yakınlaşmadan doğan samimi ilişkiler de, eşzamanlı ve dalgalı bir seyirde mesafeyi ve geçici verilen araları kaybettikleri an çekim güçlerini ve hatta içeriklerini de kaybederler" (GSG 11, 391).

Simmel'in sosyal formlar (örneğin çatışma, maduniyet, işbölümü...) sosyolojisinin sistematik bir yeniden inşası, bir zıtlıklar envanterini ve Simmel'in zihninin bir haritasını gerektirecektir. Aşağıdaki zıtlıklar profili, her ne kadar eksikse de, bu tip bir yeniden inşanın imkânını sunar:

Tıpkı Saussure'ün dilbiliminde farklılıklar yapısının dilin derin yapısını oluşturması gibi, Simmel'in formel sosyolojisinde de zıtlıklar yapısı sosyal formların doğurgan gramerini oluşturur. Simmel sosyal formları karşıt eğilimlerin birleşmesi olarak gördüğü için, yukarıda listelenen zıtlıklar, Simmel'in moda (SC, 187-217), çatışma (GSG 11, 284-382), maduniyet (GSG 11, 160-283), sosyal gruplar (SD, 45-69, 100-116; GSG 11, 791-863) ve para (PM) üzerine yazdığı formel sosyoloji denemelerinin, ikici ilkenin sentetik bir uygulanımı olarak anlaşılmasını sağlar.



Aslında, daha yakından bakıldığında görülecektir ki, Simmel'e göre moda, grubu taklit etme eğilimi ile kendini gruptan ayırt etme eğilimi arasında bağ kuran bir toplumlaşma formudur; çatışma, gruplararası karşıtlık ve grupiçi bütünleşme eğilimini bir araya getirir; maduniyet, boyun eğme ve direnmenin bir sentezidir; sosyal grupların büyümesi, gruplardaki nicel genişleme ile bireylerdeki nitel farklılaşmayı birleştirir ve Marx ve Durkheim'de gördüğümüz üzere mübadele, bireyleri hem birleştiren hem de ayıran bir form olarak kendisini gösterir. Her bir durumda, ki daha pek çok örnek söz konusudur, sosyal formlar sentetik olarak ikici bir tarzda belirlenir.

Keşifsel İkicilik

Simmel'in epistemolojisindeki ikici ilke, toplumun inşasında keşifsel bir ilke olarak işlev görür. Bu epistemoloji, neoKantçı kökenlere sahip olup, ilişkiseldir (Mamelet, 1914: Bl. 3; Dahme, 1981, I: 313-319). Simmel, dünyanın, tek bir bakış açısından anlaşılamayacak ya da tek bir ilkeden çıkarsanamayacak derecede karmaşık olduğuna inanır. Dünya basitçe parçalarının toplamı değildir; muhtelif farklı teorilerin kavrayabileceğinden daha fazla birşeydir. Adorno ve sonrasında Derrida gibi Simmel de, *prima philosophia*'ya, yani ontik bütünlüğü ontolojik bir ilkeden (örneğin özne ya da nesne (GP, Bl. 3), varlık ya da oluş (Bl. 2)) çıkarsayan her türlü mutlak idealizme karşı ateşli bir muhalefet sergiler. Simmel, herhangi bir ilk ilkeyi düşüncenin temeli olarak kabul etmeyi reddeder. Kendisinin açıkça ifade ettiği üzere "görececilik, [varlığın]

göreliliğinin bir mutlaktan çıkarsanabileceği mefhumunu yadsır" (SN, 70).

Simmel buna inanır çünkü hiçbir felsefi sistem varlığın bütünlüğünü kapsama gücüne sahip değildir. Her ilk ilke, kendi tamamlayıcısını ve temelini karşıt ilkesinde bulur. "Açıklayabildiğimiz en son şey, sondan bir önceki" (GSG 3, 27) ise eğer, buradan çıkan sonuç, her ilk ilkeye fiilen sondan bir önceki ilke olarak davranmak gerektiği ve "nihai kavrayışın hep sonsuzluğa devredildiği"dir (PM, 112). Karşıt terimlerin çatışması, diyalektik sentezle aşılamaz. "Bütünsel moment A, *a* ve *b* bileşenlerine ayrılır. (...) *a* ancak ve sadece *b*'ye, *b* de ancak ve sadece *a*'ya dayandırılabilir" (IF, 108). Her bir terim, bir karşılıklı ikame ilişkisi içerisine girer ve salt keşifsel olan karşıt, etkileşim içerisinde çözüşür.

Ontolojiden epistemolojiye geçildiğinde, ilk ilkeler düzenleyici ilkelere dönüşür (karş. K, 14 vd, 184 vd). Dolayısıyla, "her bir gözlemin ya da olasılığın karşısına zıt bir gözlemi ya da olasılığı koymanın kalıcı olanaklılığı"ndan (SD, 5) başlayarak, Simmel, düşünürleri, dünyayı nöbetleşe bir biçimde hem idealizm hem de materyalizmin, hem rasyonalizm hem de empirizmin, hem bütüncülük hem de bireyciliğin öncüllerinden hareketle kavramaya davet eder. Aynı biçimde dünyayı, sırasıyla ve daima keşifsel bir biçimde, birlik ve çoğulluk, süreklilik ve süreksizlik, sabitlik ve akışkanlık perspektiflerinden sunmanın faydasına inanır. Her hâlükârda dünya, her biri tekliği muhayyel bir yakınsama noktasından (Kant'ın *focus imaginarius*'u) sonsuzluğa yansıtan ve hiçbiri nesnesine tam uygun olmayan pek çok tekyanlı bakış açısından hareketle anlaşılabilirdir. Dolayısıyla hiçbiri bilişsel hegemonya iddiasında bulunamaz.

Simmel'in belki de en önemli mefhumu, metodolojik çoğulculuktur. Kabul edilmelidir ki bu mefhum peşi sıra görececiliğe yol açar; fakat buna farklı bir açıdan, tam anlamıyla çok-boyutlu bir sosyolojik metateorinin gelişimini mümkün kılan bir rehber mefhum olarak yaklaşmak olağanüstü faydalıdır. Bu perspektiften bakıldığında, Marx'ın realizmini Weber'in nominalizmiyle veya Weber'in bireyciliğini Durkheim'in bütüncülüğüyle veyahut da Marx'ın materyalizmini Durkheim'in idealizmiyle karşı karşıya getirmek gerekmez; bu yaklaşım, daha ziyade, bu metateorik pozisyonların karşılıklı olarak birbirlerini tamamladıklarını öne sürer. Bunlar, yalnızca, bilgi üzerinde tekel iddiasında bulundukları ve

gerçekliği kendi kavramsal çerçevelerine girmeye zorladıkları an yanlışlanmış olurlar.

Fiiliyatta değilse de ilke olarak, gerçeklik çokboyutludur. Onu yöntemsel olarak tek bir boyuta indirgemek, kaçınılmaz olarak, bu tekboyutlu bakış açısının gerçeklik sayılmasına ve reel olanın alternatif perspektiflerce kavranmaya çalışılan diğer boyutlarının şeyleşmesine yol açar. Dolayısıyla, örneğin, tarihsel materyalizmin kavramsal sistemi maddi güçleri tek belirleyici güç olarak koyutlarsa, fikirlerin etkililiğini dışlamış olur. Bu *eo ipso* [tabiatiyle] insanların şeyleşmesine yol açar, zira salt kuklalar derekesine indirilmişlerdir. Materyalizm, düzenleyici değil de kurucu bir ilke olarak hesaba katıldığında, paradoksal bir biçimde idealizme düşer. Marx'ın, Hegel'in fikirlerinin elle tutulup dokunulabilir hayaletler biçimi aldığı yollu eleştirisi, Durkheim'e karşı dönebileceği gibi, bizzat Marx'a da yöneltilebilir.

Marx ve Durkheim'in aksine, Simmel ve Weber gibi ben de olasılığı muhafaza etmenin gerekli olduğuna ve "tarihin yürüyüşünü, hiçbirinin öncelikli veya sonuncu olmadığı düşünsel etkenler ile maddi etkenler arasında dalgalı seyreden bir oyun (*Wechselspiel*) olarak anlamak" (GSG 6, 719) gerektiğine inanıyorum. Metodolojik çoğulculuğun ilkeleri devre dışı bırakıldığı an, öyle ya da böyle yöntemin gerçeklik sayılması ya da reel olanın şeyleştirilmesi söz konusu olur.

Vurgulamak istediğim bir husus, şeyleşmenin metodolojik çoğulculuktan sapmanın sonucu olduğudur: Bu perspektife göre, metateorik olasılıklar uzamı sistematik olarak indirgendiğinde, yani stratejik eylem olası yegâne eylem tipi olarak, sosyal yapı da bireylere dışsal kısıtlar dayatan reel ve maddi bir yapı olarak görüldüğünde, şeyleşme vuku bulur. İleride göreceğimiz üzere, modernite eleştirisinde Simmel dahi yekpare metodolojiler tehlikesinden kaçınmayı tamamen başaramamıştır. Tıpkı Marx ve Tönnies gibi Simmel de, modern toplumu mekanik bir düzen olarak ya da Robert Park'ın ifadesini bir kez daha kullanırsak, bir "dirimsel düzen" olarak görme eğilimindedir.

Trajik İkicilik

Simmel'in sistematik olarak ölüm döşeğinde geliştirdiği dirimselci metafizikte ilişkiselcilik, çarpıcı bir dönüş sergiler. İkici ilke

artık trajik bir biçimde, uygarlığın diyalektiğini yöneten kozmik bir ilke olarak tezahür etmektedir. Simmel'in kültür ve toplumun trajedisi dediği şey -insan ruhunun sosyokültürel yaratılarının özerkleştiği ve yaratıcılarının karşısına dikildiği gerçeği- hayatın evrensel trajedisinin, yani hayatın, kendini ifade edebilmek için kendini formlar içerisinde sabitlemek zorunda olan devingenliğinin sadece bir veçhesidir. Dirimsel bir güç olarak hayat, kendi içimizde tecrübe ettiğimiz kesintisiz ve yaratıcı oluşun ta kendisidir. Simmel'in ifadesiyle bu, "dahafazlahayat"tır (L, 20, 94). Bu anlamıyla hayat, formun antitezidir, fakat kendini gerçekleştirebilmek için, hayattan başka olan formlar üretmesi ya da bu tür formların içinden geçmesi gerekir. Simmel bu durumda hayatın "hayattandahaötesi" (L, 20, 94) olduğunu söyler. Hayatın trajedisinin kesin sebebi şudur: Hayatın yadsınması bizzat hayatın kendisinde içkindir ve dirimsel olan, kendini gerçekleştirmek için, formların, onu öldürenformların içinden geçmek zorundadır.

Simmel, hayatın trajedisini bir bütün olarak modern toplumun kültürel ve maddi süreçlerine aktarmakta bir an tereddüt etmez. Dikkatini bireysel olana çevirdiğinde, hayatın draması kültür ve toplumun trajedisi halini alır. Simmel'in de paylaştığı "dışavurumcu ideal"i taşıyan Hegel ve Marx'ta olduğu gibi, birey sadece varoluşunu temin etmekle yetinmemeli, kendi özünü gerçekleştirmelidir. Kültür, aynı anda hem ruhun kendi nesnel formları (nesnel kültür) içerisinde nesnelleşmesi yahut dışsallaşması (Hegel'in terimini kullanırsak, *Entäußerung*) süreci hem de tersine, nesnel formların ruh (öznel kültür) içerisinde öznelleşmesi yahut içselleştirilmesi (*Erinnerung*) sürecidir.

Dilthey, Rickert ve Weber gibi diğer geç dönem neoKantçılarla birlikte Simmel de kültürel değerler alanının özerkliğini vurgular. Nesnel kültür öznel kültürle aynı yasalara riayet etmez. Simmel, kültürel içeriğin özerkleşmesi ve dolayısıyla yabancılaşma riskinin nesnelleşme sürecinde içkin olduğuna inanır; zira kültürel nesneler varlık ve form kazanır kazanmaz kültürel içeriğin nesnel dünyasına (Popper'ın "dünya 3"ü), yani muhtelif özerk "hayat bölgeleri"nden (ki her biri kendi mantığını izliyor olup, diğerlerine indirgenemezdir) müteşekkil bir dünyaya dahil olurlar. Kültürel muhteviyat nesnelleşir nesnelleşmez "içkin bir mantığı izler (...) ve böylelikle hem kökenine hem de amacına yabancılaşmış hale gelir" (SC, 70). Bunun üzerine Simmel der ki:

> Tinsel hayat yalnızca belirli bir form içerisinde tezahür edebilir: ruhun kudretinin kendini gerçekleştirdiği sözcüklerde yahut eylemlerde, yapıp etmelerde yahut içeriklerde. Fakat bunların doğum ânında, söz konusu oluşumlar zaten salt kendilerine ait nesnel bir anlama, bir sabitliğe ve içsel bir mantığa sahiptirler, ki böylelikle kendilerini oluşturan hayatın karşısına koyarlar kendilerini.
>
> (L, 22)

Kaçınılmaz olarak kültürel alanda bir "anlam yitimi"ne yol açan aynı ölümcül süreç, toplumun maddi alanında da özgürlük yitimine (*Freiheitsverlust*) yol açmak suretiyle iş başındadır. Aksiyolojik alanların özerk hale gelmesi gibi, ekonomi ve devlet alanları da kendine-göndermedebulunan ve kendi-kendini-düzenleyen alt-sistemlerde kristalize olur. Bunlar bir arada, bireyin karşısına nesnel kültürün bir parçası olarak çıkan "toplum"u oluştururlar: "Bizzat bireylerin içerisindeki sosyal öğeler, "toplum" denen tikel fenomenin içinde eriyerek birleşir. "Toplum", kendi vasıtalarını ve organlarını geliştirir; birey, bunların talep ve komutlarıyla yabancı bir taraf olarak yüz yüze gelir" (SS, 58).

Toplum ile bireyler arasındaki bu çatışma, bireyin içinde de devam eder (R, 64) ve birey bunu kendi benliğinin sosyal kısmı (Mead'in "Sosyal Ben"i) ile sosyal olmayan kısmı (Mead'in "Kişisel Ben"i) arasında bir çatışma olarak tecrübe ettiği an ya da daha doğrusu (zira bu çatışma hiç kuşku yok ki insanlık durumunun parçasıdır) kişiliğinin yaratıcı gelişimi engellendiği ve sosyal formlar bireyi otantikliğinden vazgeçmeye zorladıkları an, yabancılaşma çıkagelir. Başka bir deyişle, Simmel'in inancına göre nesnel sosyal formlar benliğin sosyalolmayan kısmının gelişimini engellediği ve sosyal ilişkilerin nesnelleşmesi bireyselliğin insan ruhundaki kökünü incittiği zaman, yabancılaşma teşhis edilebilir.

İlk bakışta Simmel, özne ve nesnenin yabancılaştırıcı ters dönüşüne ilişkin Marksist eleştiriyi sürdürüyor gibidir. Oysa Simmel şeyleşme sürecini metafizik bir süreç olarak genelleştirir ve yeniden yorumlarken, Marx onu ekonomik bir süreç olarak görmektedir (Aron, 1969: 202-205; Habermas, 1991: 157-169). *Lebensphilosophie* ve neoRomantizmin etkisi altındaki Simmel sosyolojisi, Nietzscheci *amor fati*'nin [kaderini sev] cazibesine kapılmıştır. Çünkü eğer özne-nesne karşıtlığını harekete geçiren şey, yaşayan ve ölü emek arasındaki ilişkinin tersine dönmesi yahut sosyoekonomik güçler

değil de kozmik güçler ise, bu durumda ruh ve formlar ve bireyler ve toplum arasındaki çatışma temelden çözümsüzdür.

FORMEL SOSYOLOJİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

Soyutlama, Toplumlaşma ve Etkileşim Formları

Nihayetinde, formel sosyolojinin ontolojik önvarsayımları dirimselcidir. Simmel, anlamaya çabaladığımız kuşatıcı gerçekliğin uçsuz bucaksız olduğuna inanır. Şeylerin uzamda yayılma ve fenomenlerin zamanda evrilme yolları sınırsızdır. Reel olan ya da bilgiden önceki dünya, daimi devinim içerisindedir; hayat ise, bu uçsuz bucaksız dünyaya dair yaşantılanmış tecrübedir. Dünyayla başlangıçtaki ilişkimizin dışavurumu olarak yaşantılanmış tecrübe aslîdir; her ne kadar meşru ise de, hayatdünyasını nesneleştiren rasyonel anlamanın düşünümü tâlîdir ve türetilmiştir (Christian, 1978: 58-67). Rasyonel anlamanın nesneleştirici soyutlaması kaçınılmaz olup bir gerekliliktir, fakat hayatın özünü kavrayamaz. Simmel şöyle yazar: "[Rasyonel anlamanın] özü kavramadığını hepimiz pekâlâ biliriz ve dahası öz, nesneleştirdiğimiz andan itibaren elimizden kaçar" (L, 182).

Rasyonel anlama, gerçekliğin heterojen bütünlüğüne karşı mesafeli bir bakışı benimseyerek ve hayatın kesintisiz sonsuzluğunu parçalayarak, sürekli olanın yerine süreksizi, devingenliğin yerine de sabitliği ikame eder. Simmel, "sezgisel izlenimlerimizin, zihnimizin formlarınca yakalanır yakalanmaz 'nesneler'e dönüştüğünü" (GSG 11, 42) izah eder. Anlamanın mantığı zorunlu olarak şeyleştirici bir mantıktır, hareketi ve süreçleri katı bedenlerde sabitler. Nietzsche'nin dediği gibi (1955, II: 567): "Var olan, oluş halinde değildir; oluş halindeki ise var değildir". Bilimin kendi kaskatı kesilmiş analitik kavramlarını yaşantılanmış gerçekliğin üzerine sistematik olarak bindirmesi gibi, rasyonel anlama da nesneleştirmenin düşünümsel bir sistematizasyonunu yaşantılanmış tecrübeye dayatır.

Bu, "insani kavram oluşumunun trajedisi"dir (PM, 221): Bir kavram ne kadar genelse, o kadar boştur. Genelleyici kavram, reelin muhtevasını kapsayabilmek için, tikellikleri küçümseyerek bir kenara bırakmalıdır; öyle ki kavramın artan genişlemesi, içeriğinin tedricen indirgenmesi pahasına olur. Bununla beraber Simmel, modern bilimde ilişkilerin ve süreçlerin şeyleştirici sabitlenmesinden uzak bir tekâmül keşfeder. Modern bilim, şeytemelli mantığın me-

tafizik önvarsayımlarından (tözler ve sabit özler ontolojisi) gitgide vazgeçmekte, geçerliliği kavramların tutarlılığına ve kesinliğine dayalı olan ilişki ve yapı mefhumlarına yönelmektedir. Simmel, şeyleri ve tözleri ilişkiler ve süreçler içinde görececi bir biçimde çözüştürmeye dönük bu bilimsel eğilimin, Avrupa kültürünün dirimselciliğe doğru genel tekâmülünün tikel bir tezahürü olduğuna inanır. Dirimselci kayma, yüzyılın başlangıcında, zamanın nesnelci ruhuna karşı tinsel hareketlerin (pragmatizm, dışavurumculuk, mistisizm) "yaratıcı tekâmül"üyle varlık bulmuştur.

Toplumlaşma formlarının sosyolojisi, *Lebensphilosophie* ile dolup taşmaktadır. Simmel, formel sosyolojinin yönteminin ana hatlarını iki kere çizmiştir. İlkin, "büyük sosyoloji"sinin (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*) açılış bölümünde; ikinci olarak da "küçük sosyoloji"sinin (*Grundfragen der Soziologie*) ilk bölümünde. Etkileşim süreçlerini yapılandıran formların sistematik bir incelemesi olarak formel sosyoloji (*formale Soziologie*) öncelikle etkileşimselcidir. Yanlış anlaşılmadan kaçınmak ve etkileşimsel toplumlaşma öğelerini vurgulamak için, onu "formist sosyoloji" (Maffesoli, 1985: 97-118) olarak adlandırmak belki de daha iyi olacaktır.

Hangi adlandırma kullanılırsa kullanılsın formel sosyoloji, formalist sosyoloji değildir. Hans Freyer'ın eleştirisini (1931: 99) benimseyen Raymond Aron'un (1981: 6) aksine, basitçe "sosyal dünyanın geometrisi" olarak tanımlanamaz. Simmel, sosyolojinin Öklid'i değil, Heraklitos'udur. Her ne kadar Simmel sosyolojiyi sık sık geometriyle karşılaştırmışsa da, bu analoji yanlışa sevk edicidir. Gerçekte bu yalnızca, formel sosyolojiyi psikoloji, antropoloji ve istatistik gibi diğer bilimlerin materyallerini (ya da sentezlerini) yeniden işleyen (ya da yeniden sentezleyen) özerk bir disiplin olarak inşa eden soyutlayıcı yaklaşımın rahatlığına düşmeye hizmet eder. Sosyoloji şayet "insan bilimleri bütünlüğünün genel adı"ndan (SE, 164) daha fazlası olmak istiyor ve kendisini spesifik ve özerk bir bilim olarak tesis etmeyi gerçekten amaçlıyorsa, "toplumlaşma formları"nı sistematik olarak "muhteviyat"ından, yani formların içini dolduran canlı materyalden ve formları sürüklüyor olup, kesin bir biçimde söylendiğinde, en azından Simmel'e göre kendileri sosyal olmayan psişik motivlerden çıkarsamaya ve tümevarımsal bir biçimde soyutlamaya çalışmalıdır. Simmel sosyolojiyi aslen bir yöntem olarak görür. Bu bakımdan, sosyolojinin ve dilbiliminin

yöntemleri arasında yapılacak bir karşılaştırma, geometriyle kurulan analojiden daha faydalıdır:

> Bu ikinci alanın çalışılması, "saf sosyoloji" olarak adlandırılabilir, toplumlaşmanın saf öğesini soyutlar. Toplumlaşmayı, tümevarımsal ve psikolojik bir biçimde, (kendileri toplumsal olmayan) muhteviyatının ve amaçlarının heterojenliğinden yalıtır. Dolayısıyla gramere benzer bir biçimde ilerler, zira gramer de dilin saf formlarını, bu formların aracılığıyla varlık kazandığı muhteviyatından yalıtmaktadır.
>
> (SS, 22)

Kuralların derin yapısının konuşmayı yapılandırdığı Chomsky'nin doğurgan grameriyle aynı biçimde, Simmel'in formel sosyolojisinde de toplumlaşmanın sentetik formları etkileşimi yapılandırır. Simmel, maduniyet ve tahakkümü, rekabeti, işbölümünü ve taklidi, dinsel bir cemaatte ve bir mafya çetesinde eşit derecede mevcut olan söz konusu doğurgan form tiplerinin örnekleri olarak tartışır. Simmel'in "kendindeşeyler" olarak canlandırılabilecek muhteviyat örnekleri ise ilgileri, itkileri, eğilimleri, arzuları, amaçları ve psişik durumları içerir. "Form" ve "muhteva" ayrımı sadece formel sosyolojinin temel taşı olmakla kalmaz; Simmel'e göre tüm düşüncesinin temel direğidir de. Ne var ki, Simmel düşüncesinin birleştirici teması olarak "form-muhteva" ayrımını değil de ikici ilkeyi seçmemin nedeni, bana bu ayrımın aydınlatmaktan çok karartmaya hizmet ediyor gibi görünmesidir. Kanaatim odur ki form-muhteva ayrımının sorunlu olmasının sebebi sadece Simmel'in onu tutarsız bir biçimde kullanmış olması değildir; kavram en az üç sebepten dolayı sorunludur. Birincisi, form mefhumunun muğlâklığından dolayı: Mefhum bir yandan aynı anda hem analitik hem de empirik olan (bir döngüsellik problemi) sentetik bir ilkeyi (Kant'ın *a priori* formları) tanımlamaktadır; öte yandan ise, kuvvetlerin yahut etkileşimlerin kültürel nesnelerde ve sosyal kurumlarda (nesnel zihnin formları) *a posteriori* cisimleşmesine atıfta bulunmaktadır. Bundan başka, form-muhteva ayrımı sezgisel ve keyfîdir; çünkü Simmel "formun karmaşık bütünlükten yalıtılmasına mantığın araçlarının dayatılamayacağını" (GSG 11, 29) kabul eder.

Saf sosyolojinin özerk bilimi, diğer uzmanlaşmış sosyal bilimlerden sadece geliştirdiği spesifik formlar soyutlamasıyla değil, "toplumlaşma" temel kavramıyla da ayrılır. Simmel, "toplumlaşma" (*Vergesellschaftung*) derken, toplumun içinde kaynaştığı mikrosos-

yolojik etkileşim süreçlerine atıfta bulunur. Toplumlaşmanın teşkil olması için sadece etkileşim yeterli değildir; etkileşim içerisindeki bireylerin "birbirleri için, birbirleriyle ve birbirlerine karşı eylemde bulunmaları" (SS, 40; GSG 11,18) ve belirli bir tarzda bilinçli olarak bir "birlik" ya da "toplum" oluşturmaları da gerekir. Birey, başkalarıyla birlikte eyleyerek onların eylemlerini belirlediği kadar bunlar tarafından belirlendiğini anlamalı ve onlarla bir sosyal birlik oluşturduğunun bilincinde olmalıdır. Simmel şöyle yazar: "Başkalarıyla bir birlik oluşturmanın bilinci, burada ilgilenilen yegâne birliktir" (GSG 11, 43).

Kant'ın deyişiyle, sentezin epistemik öznenin işi olmaksızın yürürlüğe girdiği bir aşkın bilinç olan doğanın sentezinden farklı olarak, sosyal sentez, bizatihi bir arada eyleyen unsurların işidir: "Kant'ın, bağlantı yalnızca özne tarafından gerçekleştirildiği için asla 'şeyler'de ikamet etmez, biçimindeki ilkesi, gerçekte çok daha dolaysız bir biçimde şeylerde –bu durumda, bireysel ruhlarda– vuku bulan sosyal bağlantıda işlemez" (GSG 11, 43).

Hobbes toplumu herkesin herkesle savaşı olarak görürken Simmel, herkesin herkesle sentezi olarak görür. Bireyler, "ister duyumsal ister düşünsel, ister anlık ister kalıcı, ister bilinçli ister bilinçsiz, ister nedensel ister teleolojik" (SS, 41) olsun kendi çıkarlarının peşinden giderek, birbirleriyle doğrudan bağlantı içerisine girerler ve böylelikle, öznel bilinçlerin "nesnel birliği"ni, yani toplumu yaratırlar.

Toplumlaşma, *statu nascendi* [başlangıç formundaki] toplumdur; tedricen kendini gerçekleştirir. Simmel'e göre toplum, birbirlerini izleyen, birbirlerine yazan, birlikte birşeyler yiyen, birbirleri için giyinip süslenen, birbirlerini cezp eden yahut iğrendiren insanlardan müteşekkil ipliklerden dikilmiştir. Günbegün, saat be saat bu iplikler dokunur, yitirilir, başka ipliklerle değiştirilir ve bundan daha fazlası dikilir: "Toplumlaşma sürekli belirir, kesintiye uğrar ve yeniden belirir. Sonsuz akışının ve titreşimlerinin uygun örgütlenmeler oluşturmak için yeterli gelmediği durumlarda dahi, bireyleri bir araya getirir" (SS, 10; GSG 11, 33).

Simmel, etkileşim oyunuyla, toplumun içinde kaynaştığı, sosyalin canlı özü olarak ilgilenir. Biraz vakitsiz bir biçimde, "başlı başına toplum mevcut değildir" (GSG 11, 24) diye iddia eder; sadece etkileşim halindeki bireyler vardır. Etkileşim, toplumun gerekli ve yeterli koşuludur. Gereklidir, çünkü "eğer düşünce vasıtasıyla bunların hepsinden kurtulursak, artık toplum var olmaz" (GSG 11,

24) ve yeterlidir; çünkü belirli sayıda birey karşılıklı eyleme girer girmez toplum var olur. Kuşkusuz, geçici ve kalıcı karşılaşmalar arasında bir fark vardır, fakat Simmel'in ilgilendiği biçimiyle toplum kavramı bir "tedrici kavram" olduğu için, "belirli sayıda birey etkileşime girdiğinde toplum varlık kazanır" (GSG 11, 17).

Sosyoloji bu mikrososyolojik etkileşim süreçlerini göz ardı edemez, çünkü bunlar makrososyolojik yapıların temelidir. Sadece mezo veya makrososyolojik formların incelenmesiyle sınırlı bir sosyoloji, "sadece kalp ve akciğerleri, mide ve böbrekleri, beyin ve kaslı organları hesaba katan" ama bu önemli organlarda "hayatın özsel etkenlerinin ve bunların karşılıklı eylemlerinin ayrı formlarda ve makroskobik işlevlerle bir araya geldiğini" anlayamayan "eski anatomi"ye (GSG 11, 32) benzerdi. Simmel, toplum terimini "kalıcı karşılıklı eylemler"le, bilhassa da devlet, kilise, şirketler, sınıflar gibi tektip figürlerde nesnelleşmiş olanlarıyla sınırlamanın, derinliğe inmeden ortak dile teslim olmak ve kavram fetişizminin şeyleştirici cazibesine karşı koyamamak anlamına geldiğine inanıyordu. Durkheim'den bu yana "sosyal olgular" olarak tanımlanan bu geniş formların altında, bireyler arasındaki sınırsız sayıda karşılıklı eylem bulunmaktadır. Bu eylemler büyük önemi haiz değildir, hatta bazen faydasız bile olabilirler, fakat kurucu niteliktedirler: "Şeylerin derinliklerine nüfuz etmek isteyenler için, bireylerin üzerinde herhangi bir türde yeni ve bağımsız bir birlik teşkil ediyormuş görünen her türlü fenomen, bireyler arasında vuku bulan karşılıklı eylemlerde çözülecektir" (SE, 174).

Bu bağlamda kalındığında Simmel, sosyalin görece özerkliğini tanımayan nominalist, indirgemeci bir pozisyonu benimsiyor görünür. Ne var ki başka bir yerde, nominalizm ve realizm problemini ve genel kavramların ontolojik statüsünü tartışırken, sosyalin "tam gerçekliği"ni (GSG 4, 119) tanımakla kalmaz –toplum "basit bir temsil değildir" (GSG 4, 122) – şöyle diyerek sosyalin belirivermiş karakterini de vurgular: "Her ne kadar toplum, sadece tekil parçaları sayesinde var oluyorsa da, yine de bu parçalarla ilişkisi içerisinde özerk, tözel ve bağımsız bir pozisyona sahip olur" (GSG 4, 189). Dahası Simmel, sosyolojinin görece özerkliğini toplumun indirgenemezliğiyle bağlantılandırır ve bunu, girişte savunduğum sosyolojinin görece özerkliği teziyle uyumlu ve olağanüstü ilginç bir tarzda yapar:

> Şayet toplum bağımsız bir disiplinin özerk nesnesi olacaksa, bu ancak ve sadece [toplumu] oluşturan bireysel unsurların topyekûn toplamından yeni bir kendiliğin beliriverdiği olgusu nedeniyle mümkündür; diğer türlü, sosyal bilimlerin tüm problemleri bireysel psikoloji sorununa indirgenecektir.
>
> (GSG 1, 370-371)

Simmel her ne kadar mikro ya da mezo bir sosyolojinin gelişimine öncelik veriyorsa da, makrososyolojik kavramların kullanımına açıkça karşıtlık göstermez. O sadece bu kavramların gerçeklik sayılmasına karşıdır. Metodolojik bir perspektiften bakıldığında Simmel, bütüncü yaklaşımın ancak bireyci yaklaşım kadar geçerli olduğuna inanır. Aslına bakılırsa, Simmel'e göre verilerin sosyolojik sentezine daima ya bireyler ya da toplum aracılığıyla ulaşılabilir: "Birey ve toplum, iki farklı bakış açısından, dolaysızca kavrayamadığımız -ya bunlar arasında verileri paylaşan yahut bunların birliğini ele alan- yöntem kavramlarıdır" (GSG 11, 860).

Metodolojik Etkileşimcilik, Ontolojik İlişkiselcilik

Sosyal olguların şeyleştirilmesine ve gerçeklik sayılmasına karşı çıkan Simmel, bunu ilk bakışta metodolojik bireycilikle karıştırılabilecek bir pozisyondan yapar. Gelgelelim, daha yakından bakıldığında, Simmel'in "bütüncü bireycilik"in ve "totaliter realizm"in (Piaget, 1967: 45) ötesine geçen son derece özgün bir pozisyonu savunduğu görülür. Bu üçüncü pozisyonu "metodolojik etkileşimcilik" olarak adlandırmayı öneriyorum. Simmel'in ısrarlı stratejisi, "sosyal olgular"ı "bireysel eylemler"den ziyade "etkileşimler" içerisinde çözüştürmektir. Simmel sosyolojisinin temel birimi, bireysel eylem değil bireyler arası karşılıklı eylemdir. Burada söz konusu olan, bir "sosyal olgu"yu bireysel eylemler kombinasyonu tarafından üretilmiş toplaşma ya da bileşimin bir sonucu olarak değil, bireyleri birbirleriyle bağlantılandıran gündelik etkileşimlerin bir neticesi olarak yorumlamaktır.

Dahası Simmel, metodolojik bireycilerden ve doğal seçim teorisyenlerinden farklı olarak, eylemi stratejik eyleme ya da insanı *homo economicus*'a indirgemez. O, Aristoteles'i izleyerek, insanı *zoôn politikon* olarak görür. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin karmaşıklıklarını öngörür biçimde, "töz yahut nedensellik kategorisi doğa bilimlerinin dünyası için ne kadar belirleyici ise,

sen kategorisi de pratik ve tarihsel dünyanın inşası için neredeyse o kadar belirleyicidir" (IF, 68) iddiasını öne sürer. Fakat Simmel, Habermas'tan farklı olarak, eylemin esasen düşünümsel değil duygulanımsal olduğuna inanır. Eylem, sadece paranın hüküm sürdüğü modern toplumda değerler ve duygulardan kopar ve formel anlamda rasyonel ve düşünümsel, hesaplayıcı ve teknik, yani tek kelimeyle stratejik eylem haline gelir.

Metodolojik çoğulculuk ilkesi, Simmel'in felsefesini nominalist felsefeye indirgemeye dönük tüm girişimleri geçersizleştirir. Simmel, "kendi başına toplum var değildir" (GSG 11, 24) diye iddia eder; fakat bunun sebebi, Bayan Thatcher gibi, yalnızca bireylerin reel olduğuna inanıyor olması değildir. Simmel ne bireyciliğin ne de ontolojik bütüncülüğün öncüllerini savunur. Daha ziyade o, "ontolojik ilişkiselcilik" olarak adlandırmayı önerdiğim şeyi öne sürer: Ne toplum ne de birey kendi başına reeldir; karşılıklı birbirlerinin içine geçmiş olmaları hâriç. *Terminus ad quem* [varış noktası] olarak toplumun (genelin) *terminus a quo* [başlama noktası] olarak bireyi (tikeli) önvarsayması gibi, *terminus ad quem* olarak birey (tikel) de *terminus a quo* olarak toplumu (geneli) önvarsayar. "Bu iki momentten hangisinin neden ve hangisinin sonuç olduğunu belirlemek zor olacaktır" (GSG 4, 125).

Anthony Giddens'ın (1984: 25) yapı ve eylemin ikiliği teoremi başka terimlerle ifade edildiğinde, toplum eylemin hem "ortamı" hem de "sonucu" olarak görülebilir. Bu ikisi arasındaki bağlantı, etkileşim içerisinde ve etkileşim aracılığıyla vuku bulur. Öyleyse etkileşim hem toplumlaşmanın hem de sosyalizasyonun aracıdır. Toplumlaşma aracıdır, çünkü sosyal sentezin işlevi, etkileşim vasıtasıyla bir birlik oluşturduklarının farkında olan bireylere isnat edilir ve sosyalizasyon aracıdır; çünkü toplumu üreten bireyler birlikte eylemek suretiyle toplumun ürünü haline gelirler:

> Bir yandan, toplumun ürünleri olduğumuzu biliriz. (...) Öte yandan, toplumun mensupları olduğumuzu biliriz. (...) Sosyal sentezi yapabildiğimiz ve her biri kendini onun gelişiminde *terminus a quo* ve *terminus ad quem* olarak tecrübe eden varlıklar temelinde inşa edebileceğimiz olgusu, (...) empirik toplumun, bildiğimiz haliyle onun formunu mümkün kılan *a priori*'sidir.
>
> (GSG 11, 54-57)

Ünlü "Problem Üzerine Arasöz: Toplum Nasıl Mümkündür?" (GSG 11, 42) başlıklı yazısında Simmel, toplumlaşmanın üç sosyolojik *a priori*'sini ayırt eder; bunlara yapı, rol ve bireylik *a priori*'leri olarak atıfta bulunacağım.

Yapı (veya sistem) *a priori*'si, toplumu, işlevsel olarak karşılıklı bağıntılı sosyal konumların (bunları dolduran taşıyıcılardan görece bağımsız) *sui generis* bir yapısı olarak koyutlar. Toplum burada maddi nesnel bir sistem olarak ya da Simmel'in deyişiyle "çözülmez bir işlevler ağı" (GSG 11, 58) olarak görünür.

Rol *a priori*'si (Mead'in "Sosyal Ben"i), yapı *a priori*'sinin doğal sonucudur. Her bir sosyal konumun buna tekabül eden bir role sahip olduğunu ve rolün fiiliyatta kişiliği kendine mâlettiğini belirtir. Bir rolün taşıyıcısı olarak eyleyen birey, canlı bir işlevler ağı olarak, işlev gören bir işlev olarak görünür. Dolayısıyla birey, üstlendiği rolden başka birşey değildir ve başkaları tarafından da bu biçimde algılanır. Paul artık Paul değildir; "postacı" yahut "polis memuru"dur.

Bireylik *a priori*'si (Mead'in "Kişisel Ben"i), rol *a priori*'sinin zorunlu tamamlayıcısıdır; onun sosyolojizmini ıslah eder. Bireyin daima toplumun bir mensubu olmaktan daha fazla ve daha başka birşey olduğunu, bir rolün arkasında asla tamamen kaybolmadığını, bilakis rolü, bireyliğini içinde ifade edecek tarzda kendine mâlettiğini belirtir. Bu bakımdan Simmel, bir bireyin sosyalleşme biçiminin sosyalleştirilmediği biçim tarafından belirlendiğini yahut ortaklaşa belirlendiğini söyler. İlginçtir ki Bourdieu'nün konumlar ve yatkınlıklar, alan ve habitus diyalektiğini akla getirir bir biçimde Simmel, meslek ve uğraşı (*Beruf*), toplumun uyumlu üretim ve yeniden üretimini açıklayan kategoriler olarak öne sürer:

> Bir yandan, toplum, diğer yerlerden içerik ve sınırlamalar bakımından farklı olmasına karşın yine de ilke olarak pek çok birey tarafından işgal edilebilen bir " yer" üretir ve bizatihi bu yeri sunar ve bundan dolayı anonim birşey haline gelir; öte yandan ise bu yer, genel karakterine karşın, birey tarafından, tamamen kişisel olarak tecrübe edilen bir içsel "çağrı" (*Ruf*)* ya da vasıf temelinde sahiplenilir.
>
> (GSG 11, 60)

* Almanca'daki etimolojik anlamı açısından bir kişinin "uğraş"ı (*Beruf*), yapmaya "çağrıldığı" (*Rufen*) şeydir. İngilizce'de de benzer bir ilişki "call" ve "calling" kelimeleri arasında bulunmaktadır. (ç.n.)

Simmel, toplumun yapısı ile bireysel dürtüler arasında "öncedentesisedilmiş ahenk"in iki biçimde bozulabileceğine inanır: Ya birey, anomiye yol açacak biçimde işlevin genelliğini yadsır; ya da işlev, yabancılaşmaya işaret eder biçimde, bireyin tikelliğini yadsır. Şeyleşme kavramını tanımlamamıza imkân sağlamasından dolayı, mevcut bağlamda ikinci durum ilgiyi haizdir. Kişinin biricikliğinin dışavurulması için, arzunun toplum tarafından belirlenmemesi, bilakis onun, "insanlar arası doğal mesafe"yi (SN, 279) geliştirecek, otantik ve neredeyse aristokratik bir tarzda toplumu belirlemesi gerekir; bu, Simmel'in Nietzsche'yle paylaştığı, "niteliksel bireycilik" (ISF, 224; L, 228; GSG 11, 811) idealidir.

Simmel, kendi "bireysel yasa"sını (L, 10 vd; karş. Vandenberghe, 2000a) izleyerek tutarlı ve metodik bir tarzda kişiliğini geliştiren niteliksel birey tipinin modelleri olarak gördüğü Goethe ve Rembrandt üzerine monografiler yazmıştır. Niteliksel bireycilik modelinde Nietzsche ve Weber'in aristokratik idealini fark etmek kolaydır (Lichtblau, 1984) ve bu modelin şeyleşmeyi ölçmenin bir aracı olarak işlev görmesinden dolayı, meselem tam da bununladır. Bir işlevsel karşılıklı bağıntılar yapısı olarak toplum, kişinin kendini tam gerçekleştirmesini sekteye uğratacak ve kendi tikel rengine, irrasyonelliğine ve içsel hayatına sahip olan kişiliği kendine mâledecek (öyle ki, eylemin dışavurumsal ve duygusal veçhesinin işlev tarafından soğurulmasına ve bireyin rolün arkasında gözden yitmesine sebep olacak) derecede aşırı büyüdüğü ve özerkleştiği zaman şeyleşme gerçekleşir.

PARA FELSEFESİ: BİR MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Para Felsefesi (1900), Simmel'in temel (sosyo) felsefi çalışmasıdır. Sosyolojik soyutlama yönteminin geçerliliğini ispat etme amacındaki derlemelerden oluşan *Soziologie*'nin aksine, *Para Felsefesi*, sımsıkı yazılmış 600'den fazla sayfadan mürekkep kesintisiz bir analizdir. Bu çalışmada para, tüm topluma ve toplumun tüm kurumlarına sirayet eden bir "total sosyal olgu" (Mauss, 1950: 274 vd) olarak ya da Simmel'e daha yakın terimlerle dile getirilirse, tüm sosyal ilişkileri az çok bütünsel bir tarzda ifade eden ve yoğunlaştıran bir "sembol" olarak ele alınır. Simmel'in parayı hayata karşılık gelen bir metafor olarak yorumlamasından dolayı, *Para Felsefesi*, Simmel'in tanımladığı gibi sosyal metafizik alanında bir incelemedir: Bu,

Hegel ya da Marx'taki gibi totalleştirici bir sistem değil, somut bir fenomenden hareket eden totalleştirici bir düşünümdür.

Spekülatif tarihsel sosyolojinin bu gerçek başyapıtında analizin aşikâr nesnesi, yani para ekonomisi, değerin nesneleştirilmesine ve sosyal ilişkilerin şeyleşmesine ilişkin belli belirsiz Hegelyan bir teori aracılığıyla formüle edilmiş, dirimselci bir modernite teorisinin geliştirilmesi için salt bir bahanedir aslında (Miller, 1987). Simmel, Marksist yabancılaşma eleştirisini düzeltir, genelleştirir ve geliştirirken, aynı zamanda Weber'in kültür ve toplumun rasyonelleşmesi analizini de önceler. Nasıl ki *Para FelsefesiKapital*'den önce yazılamazdıysa, aynı biçimde Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'u da *Para Felsefesi* olmaksızın kolayca kaleme alınamazdı. Dolayısıyla Simmel'in modernite felsefesini, Marx'ın genişletilmesi ve Weber'in öncelenmesi olarak görmek, Marx ile Weber'in arasına yerleştirmek gerekir.

Para Felsefesi iki kısma ayrılmıştır: parayı bağımlı değişken olarak alan "analitik" bir kısım ve bağımsız değişken olarak alan "sentetik" bir kısım. Analitik kısım para dolaşımının teorik kökenini nesnelleşme ve değerin özerkleşmesi terimleriyle tanımlarken, sentetik kısım, evrensel parasallaşmanın sonuçlarını bireyin özgürleşimi ve sosyal ilişkilerin şeyleşmesi diyalektiği açısından inceler. Simmel'in modernite teşhisinin anahtar terimleri özgürleşim ve bireyin gayrişahsileşmesi, entelektüelleşme ve hayatın rasyonelleşmesidir. Simmel, zamanını düşüncede kavramaya dönük Hegelyan tutkudan açıkça esinlenmişse de, bugünü bir sistem içinde kavramsallaştırmaya gerçek anlamıyla girişmemiştir. Yine de, analizin merkezinde modern toplumda şeyleşme ve bireyliğin sınırları olmasından dolayı, Simmel'in temel meselesi esasen Weber'inkiyle aynıdır: İşlevsel gayrişahsileşme çağında bireyi korumak nasıl mümkündür?

ANALİTİK KISIM: PARA DOLAŞIMININ TEORİK KÖKENİ

Değer ya da Arzunun Nesnelleşmesi

Özne-nesne ikiciliği, modern ekonomik sistemin sosyogenesisine dönük analizin altında yatan değer, mübadele ve paraya dair psikogenetik düşünümlerin hareket noktasıdır. Zihinsel hayat, başlangıçta, bir kayıtsızlık durumunda var olur: "Ego ve nesneleri henüz ayrımlaşmamıştır; bilinç izlenimler ve algılarla doludur, fakat

bu muhtevanın taşıyıcısı, henüz kendini onlardan ayırt edebilir durumda değildir" (PM, 63). Dünyanın yorumlayıcı sisteminin "merkezsizleşme" (Piaget) sürecini takiben, bu ilksel birlik parçalanır: İnsan kendini "Ben" olarak adlandırır ve böylelikle kendini dış dünyadan ayırır. G. H. Mead (1962: 103 vd) tarafından yazılmış gibi duran bir pasajda Simmel bu durumu şöyle açıklar:

> Özne ve nesne aynı edimde doğarlar; bu, mantıksal olarak, kavramsal düşünsel muhtevanın ilkin bir temsilin muhtevası olarak, sonra da bir nesnel gerçekliğin muhtevası olarak sunulmasıyla olur; psikolojik olarak ise, kişi ve nesnenin henüz ayrımlaşmamış olduğu halihazırda egosuz temsil bölünmeye uğrar ve benlik ile nesnesi arasında, her birinin ayrı bir kendilik haline gelmesiyle, bir mesafe oluşur.
>
> (PM, 65)

Bilişsel düzeyden iradi düzeye geçildiğinde, benlik ve nesne arasındaki ayrışma, öznenin üstesinden gelmeye çalıştığı bir mesafe olarak görünür. Bu mesafe, öznel olarak nesneye duyduğumuz arzu diye adlandırdığımız, nesnel olarak ise nesnenin değeri olarak tanıdığımız şeyin temelidir. Öznenin nesnenin doğal sonucu olması gibi, değer de arzunun nesnel tamamlanışı, nesnelleşmesidir. Simmel, arzulanan nesneyi edinmenin, öznenin arzuyu tatminden ayıran mesafe ve engellerin üstesinden gelmeye dönük çabasını gerektirdiği olgusundan, nesnenin değerini türetir. "Nesnelerin elde edilmesi, değerli olmalarından dolayı zor değildir; bilakis, bizler, sahip olma arzumuza direnen nesneleri değerli addederiz" (PM, 67).

Dolayısıyla, arzunun arzulayan özne ile arzulanan nesne arasına bir mesafe koyacak biçimde nesnelleşmesi, değer biçmenin ardındaki güdüdür. Değer arzudan doğar; fakat öznel kökeninin unutulmasından dolayı, bireye, sanki nesneye içkinmiş gibi görünür. Arzunun nesnelleşmesi, mübadelenin *sui generis* bir toplumlaşma formu olarak belirivermesine imkân veren şeydir. Simmel'e göre arzunun nesnelleşmesi, mübadelenin olmazsa olmaz bir koşuludur; zira sadece arzunun nesnelleştiği durumda, arzuladığım nesneyi başkaları da arzulayabilir ve böylece o nesne, arzuların mukayesesi ve arzulanan nesneyle ilişki kurulması sonucu sabit bir değer kazanır.

Mübadele ya da Değerin Nesnelleşmesi

Mübadele içerisindeyken herşey, sanki öznenin nesneyle (değerin de bir koşulu olan) temel ilişkisi fiilen nesnelerin birbirlerini ölçmelerine imkân verecek biçimde nesnelerin arasından geçiyormuş gibi olup biter. Öznel değerlerin bu karşılıklı ilişkisi, değeri öznelliküstü bir ilişkiye dönüştürmek suretiyle nesnel bir düzleme taşır. "Farklılaşmanın ve işlevle muhteva arasındaki artan gerilimin bir "değer" olarak nesneyi yarattığı öznel süreç, nesneler arasındaki nesnel ve kişiselliküstü bir ilişkiye dönüşür" (PM, 79). Özneyle ilişkili olmakla birlikte ondan özerk olan değer, şeylerin nesnel yahut içkin bir niteliği olmaksızın öznelliküstüdür. Aslına bakılırsa, "nesneler arasındaki ilişkinin gerçekte insanlar arasındaki ilişki olduğunu" (PM, 176) Marx'tan biliyoruz. Fakat Marx değer fetişizmini genelleşmiş piyasa mübadelesinin sonucu olarak, Simmel ise koşulu olarak değerlendirir.

Değer, mukayese vasıtasıyla nesnel, mübadele vasıtasıyla da ekonomik hale gelir. Bunun sebebi, mübadelede, bir arzu nesnesine sahip olmak için, bir başka arzu nesnesinden vazgeçmek gerekmesidir. Öyleyse mübadele, feda etmeyi de gerektirir ve Simmel'e göre bu özveri, "başlı başına değerin koşulu"dur (PM, 85). Değeri mübadeleyle ilişkilendirirken Simmel, bir kez daha Marx'tan farklı bir görüş takınır. Marx için değerin üretimin bir işlevi olduğunu görmüştük; Simmel ise onu mübadelenin bir işlevi olarak değerlendirir. Şöyle iddia eder: "Mübadele, tam da bizzat üretim kadar üretken ve değeryaratıcıdır" (PM, 84). O halde, basitçe insan ile doğa arasındaki bir mübadele, yani insan gayretinin ürünlerle değiş tokuşu olduğundan dolayı, üretim de özveri açısından yorumlanabilir.

Para ya da Mübadele İlişkisinin Nesnelleşmesi

Nesnelerin ekonomik değeri şayet mübadele edilebilir nesneler olarak paylaştıkları karşılıklılıkta bulunuyorsa, bu durumda para, özerk hale gelmiş bu ilişkinin dışavurumudur. "Şeylerin kendileri olmaksızın şeylerin değeri" (PM, 121) olarak para, bir töz biçiminde sabitlenmiş değerdir: "Bireyler arasındaki mübadele etkinliği, somut, bağımsız ve adeta pıhtılaşmış bir biçimde para tarafından temsil edilir. (...)O, bir töze dönüşmüş değerdir" (PM, 176, 121). Dolayısıyla paranın değeri, başlangıçta, metaların değerini temsilen

sahip olduğu tözden türetiliyorsa da, nihai durumda, tamamen konvansiyonel hale gelmesiyle birlikte hâmilinden türetilir. Marx'ın dediği gibi: "İşlevsel varlığı, tabiri caizse, maddi varlığını soğurur" (XXXV, 139).

Para-maddenin, para-simgeye, yani şeylerin değerini temsilen hiçbir içkin değere sahip olmayan "bir simge" olarak paraya dönüşümünü açıklamak için, Simmel, paranın değerin mihenk taşı ve mübadelenin dolayımlayıcısı olarak kazandığı işleve damgasını vuran ve gitgide ivmelenen soyutlama ve tinselleşme süreçlerinin yarıtarihsel bir analizini sunar. Başlangıçta para, somut bir maddedir (çiftlik hayvanı, tuz, tütün veya pösteki) ve aynî mübadele söz konusudur (bir mal diğeriyle, tuz odunla, odun tütünle vs). Tedrici olarak, entelektüel soyutlama yeteneği gelişir (Simmel bunu insan türünün attığı en büyük adımlardan biri olarak görür) ve para, birbiriyle en eşit olmaz şeylerin eşitleyicisi haline gelerek, somut niteliğinden sıyrılır. Para, şeylerin tüm niteliklerini soyutlayarak, nihayetinde şeylerin değerini saf nicelik olarak, sayısal biçimde temsil etmeye başlar. Kendi değerine kayıtsız bir biçimde, "salt bir sembol" (PM, 151) haline gelir.

Öyleyse para-simge, tüm niteliğini ve bireyliğini kaybetmiştir. Nesne mübadelesinin nakde çevrilmesini sağlayan gayrişahsi ara terimdir. Nesneler biriciktir ve yerleri doldurulamaz, fakat para vasıtasıyla birbirleriyle ikame edilebilirler. Bu evrensel ikame edilebilirlik avantajı, mübadeleyi kolaylaştırır ve meta dolaşımının hızlanmasını sağlar. Simmel'e göre "paranın bu her türlü spesifik ekonomik değerin yerine geçme yeteneği, ekonomik olay dizilerinin devamlılığını güvenceye alır" ve bunun sebebi, "bu değerlerin hiçbiriyle değil, sadece içine girebilecekleri ilişkiyle alakalı olmasıdır" (PM, 124). Şeyler arasındaki değer ilişkilerini ölçüye vuran ve hiçbir içkin değere sahip olmayan bir soyutlama olarak para, şeylerin mübadelesindeki ara terim olmasına rağmen, kendini şeylerin akışından çekip çıkarır. Ne var ki para, ancak ve sadece mübadele eden tarafların nominal bir değer (bir avuç para) karşılığında (örneğin, çiftlik hayvanı ya da mobilyanın) gerçek değerler(in)den feragat etmeye hazır oldukları durumda, bir simge olarak işlev görebilir. Bu da, ilgili tarafların, paranın ve dolayısıyla onun garantörü olan devletin ve sosyal düzenin istikrarına güvendiklerini varsayar.

Paranın Özerkleşmesi ya da Sosyal İlişkilerin Nesnelleşmesi

Değerin parada nasıl özerkliğe eriştiğini gördüğümüze göre, paranın özerkleşmesi ve araçtan amaca dönüşümü üzerinde durmamız gerekir. Mesele değerle değil, paranın onun "ereksel seri" içinde işgal ettiği yerle ilgilidir artık. Ereksel eylem, yani bir amaca yönelimli eylem, genel terimlerle, öznel gayretlerin nesnel bir varlığa bilinçli dahli biçiminde tanımlanabilir. Simmel, Hegel'i anımsatan bir tasvire atıfla, "dünyayla ilişkimiz, özneden nesneye geçen, nesneye dahil olup özneye geri dönen bir yay olarak tarif edilebilir" (PM, 205) diye yazar. Dünyaya araçsal bir biçimde müdahale eden ereksel eylem, araçla amacın rasyonel eşgüdümü ve böylelikle nedensellik ve erekselliğin mükemmelen birleşmesi niteliğine sahiptir.

Dolayısıyla, D hedefine ulaşmak ve bunun için de A, B ve C araçlarını kullanmak gerekiyorsa, D'nin gerçekleşmesi, A, B ve C arasında mevcut nedensel ilişkilerin bilgisini varsayar, böylece nedensel silsilenin ereksel silsile içine mekanik yerleştirimi, D'nin fiilen gerçekleşmesine yol açabilir. Aletler, araç dizilerinde mutlak anlamda temel bir yere sahiptir. Özne ve nesne arasındaki bir dolayım olarak aletler, Simmel'in Aristoteles'i izleyerek dediği gibi, doğaları ve formları içerisinde erekleri tarafından belirlenmiş, "kuvveye sahip" mekanik araçlardır. Alet, özne ve nesnenin arasına girerek ereksel silsileyi uzatmak suretiyle somutlaştıran "mutlak bir araç"tır (PM, 209). Alet ilkesi, hayatın tüm alanlarında iş başındadır.

Tıpkı bireylerin kendi başlarına asla ulaşamayacakları hedeflere ulaşmalarını mümkün kılan aletler olarak sosyal kurumlar (devlet, kilise, hukuk) gibi, para da, bireylerin, eğer doğrudan ulaşmaya çalışırlarsa elde edemeyecekleri hedeflere ulaşmak için eylemlerini içinde seferber ettikleri bir kurumdur. Gelgelelim, sosyal kurumlardan farklı olarak parada, mümkün kıldığı edinimin muhtevası ile amacı arasında hiçbir ilişki söz konusu değildir. Para, katışıksız alettir. Herhangi bir tikel hedefle herhangi bir ilişkisi olmamasından dolayı, "hedefler bütünlüğü"nü (PM, 212) bir arada sağlar. Mübadelenin ara terimi olarak paranın pancarlarla mı, kalaslarla mı, yoksa mermilerle mi ilişkiye girdiği hiç fark etmez. "Bütün bir uçsuz bucaksız metalar çeşitliliği, sadece tek bir değerle, yani parayla mübadele edilebilir; oysa para, metalar alanından herhangi bir metayla mübadele edilebilirdir" (PM, 213).

Şayet parayı ereksel silsile içerisine yerleştirirsek ve (amaçlardan ziyade araçlara odaklanmayı gerektiren) kaynakların etkili kullanımı ilkesi ile (amacın değerinin tekrar günışığına çıkarılması ve araçla bağlantılandırılması anlamına gelen) niteliklerin açılımı psikolojik ilkesini bir arada düşünürsek, paranın tam da katışıksız araç olmasından dolayı katışıksız amaç haline geldiğini anlayabiliriz. Bu yalnızca görünüşte paradoksaldır. Araç ve amaçları tersine çevirmeye dönük ekonomik gereklilik, araçların psikolojik olarak bir mutlak amaca dönüşmesine yol açar. Moderniteye karakterini veren anlam yitimi, günümüzde "bireyin içsel durumunun çok ötesinde, hayatın tüm veçhelerine, insanların birbirleriyle ve nesnel kültürle ilişkilerine de parasal çıkarların damgasını vurduğu" (PM, 236) olgusu tarafından açıklanır (ve aynı zamanda bu olguyu açıklar).

Varoluşa somut anlam kazandıran dinsel değerlerin tedricen itibarlarını yitirmelerinden dolayı, bunların yerini parasal değer alır. Simmel bu hususta Hans Sachs'ı alıntılar (ki pekâlâ *Yahudi Sorunu*'nun Marx'ından da alıntı yapabilirdi): "*Geld ist auf erden der irdisch Got*" ("Fani dünyada para, dünyevi Tanrıdır"). Para, tıpkı Tanrı gibi, *coincidentia oppositorum*'dur [karşıtların birlikteliği] (PM, 236), yani birbirine en karşıt, birbirinden en ayrı ve birbirine en yabancı şeylerin ortak paydaya kavuştuğu ve birbiriyle temasa girdiği mihraktır. Paranın mutlak değer haline geldiği olgusu, hem paradan kullanmaksızın zevk alan cimrinin hem de bu zevki parayı har vurup harman savurarak alan müsrifin davranışında kendisini gösterir. Tüm değerlerin parasal terimlere tercümesi cimri ve müsrif açısından paranın mutlak değerlendirici olmasına yol açarken, bunun tam tersine, Oscar Wilde'a atıfla herşeyin ederini bilen ama hiçbir şeyin değerini bilmeyen kinik açısından ya da tüm değerlere karşı kayıtsız olan bezgin açısından para, tüm değerleri mutlak anlamıyla değersizleştirir.

Her hâlükârda, bireylerin paraya ilgisi şu soruyla sınırlıdır: "Ne kadar?" Niteliği niceliğe indirgeme bilişsel eğilimi (ki temel ilginin metaya değil de ederine yöneldiği "herşeybirmilyoncular" bunun en mükemmel tezahürüdür), on dokuzuncu yüzyılın sonunda sosyal ilişkilerin evrensel olarak tümden parasallaşmasıyla sonuçlanır. Simmel, paranın evrimini sosyal ilişkilerin moderniteye doğru genel evriminin paradigmatik bir örneği olarak gördüğünü belirtir ve buradan, "paranın kuşkuya yer bırakmayacak biçimde

istikametini belirlediği bir dizi kültürel tarihsel gelişimin doruk noktası olduğu" (PM, 280) sonucuna varır.

SENTETİK KISIM: MODERNİTENİN DİYALEKTİĞİ

Para Felsefesi'nin sentetik kısmında Simmel, nesnelleşme ve soyutlamaya dönük genel eğilimin etkilerini ve sosyal ilişkilerin özgürlük, kültür ve insani hayat tarzları üzerinde evrensel parasallaşmasını inceler. Spencer'ın liberal ilerlemeciliği ile Nietzsche'nin kültürel kötümserliğinin görünüşte çelişkili sonuçlarını birleştiren analizi, moderniteye dönük muğlâk tutumunu yansıtır. Simmel'in deneme tarzındaki sunumunu bir parça sistematize etmek için, nesnelleşme ve soyutlamanın genel ilerleyişinin ve sosyal ilişkilerin modern çağda parasallaşmasının sonuçlarına dair analizini, üç diyalektik tez biçiminde formüle ederek yeniden inşa etmeye çalışacağım: (1) Sosyal ilişkilerin şeyleşmesi ve bireyin formel özgürleşimi diyalektiği tezi (sosyal ilişkilerin parasallaşması, gayrişahsileşmesi ve işlevselleşmesi, kişisel bağımlılık ilişkilerinden bir özgürleşmeyi getirir); (2) rasyonelleşme ve anlam yitimi diyalektiği tezi (hayatın parasallaşması ve entelektüelleşmesi, araçların amaçlar üzerinde hâkimiyetine ve köksüzlük, anlamsızlık biçimindeki modern duygulara yol açar); (3) hayatın şeyleşmesi ve bireyin yabancılaşması diyalektiği tezi (sosyokültürel formların özerkleşmesi, bireyin yabancılaşmasına neden olur).

Şeyleşme-Özgürleşim Diyalektiği

Herşeyden önce özgür emek ile sömürü arasındaki tarihsel ve mantıksal bağa vurgu yapan Marx'ın aksine Simmel, emek gücünün parasallaşmasının özgürleştirici rolünü vurgular. Simmel'e göre feodal politik ilişkilerin kapitalist ekonomik ilişkiler lehine baskılanması, geçmişte insanlararası ticareti karakterize eden kişisel bağların altını tamamıyla oymuş ve sosyal ilişkilerin bu biçimde nesnelleşmesi kesin bir biçimde birey özgürlüğünün ortaya çıkışı için gerekli temelleri hazırlamıştır. Kişiler arası ilişkilerin tedricen gayrişahsileşmesinin bireysel özgürlüğe –ama bağımlılık içinde, zira Simmel'e göre tanım gereği bağımlılık olmadan özgürlükten söz edilemez (GSG 4, Bl. 6)– fayda sağladığını fark etmek için, maduniyet ve bağlantılı mecburî hizmet formlarının –(mecburiyetin

kişiyi tümden kapsadığı) kölelikten (mecburiyetin belirli hizmetlerle ilgili olduğu) serfliğe ve serflikten (mecburiyetin belirli bir emek süresiyle sınırlı olduğu) ücretli sınıfa doğru gelişen– tarihsel evrimine bakmak yeterlidir.

Para ekonomisi bireyin kendisini (Durkheim'deki anlamıyla mekanik toplumların tipik özelliği olan) kişisel bağımlılık ilişkilerinin sınırlamalarından kurtarmasına imkân sağlarken, piyasa ekonomisinin doğal sonucu olan işbölümü ise, bireyleri, bireysel özgürlüğü azaltmaksızın, anonim ve değiştirilebilir bir insan kitlesine daha bağımlı kılar:

> Özgürlük, başkalarının iradesinden bağımsızlık anlamına geldiği için, spesifik bireylerin iradesinden bağımsızlıkla başlar. (...)Modern bir metropolün sâkinleri, kelimenin pozitif anlamıyla bağımsızdırlar ve sayısız tedarikçiye, işçiye ve birlikte iş yapacak kişiye gereksinim duysalar ve onlarsız kaybedecek olsalar dahi, bunlarla ilişkileri tamamen nesneldir ve sadece parada cisimleşebilirdir.
>
> (PM, 300)

Özgürlük başlı başına bağımlılığın değil, spesifik kişilerle ilişkide bağımlılığın karşıtı olduğu için, Simmel modern bireyi, her ne kadar başkalarına tümden bağımlı olsa da, özgür olarak görür; tikel anlamda herhangi bir kimseye bağımlı değildir. Modern birey, işlevi gerçekleştiren kişiye değil, kişinin gerçekleştirdiği işleve bağlıdır. Modern toplumlarda sosyal ilişkiler gayrişahsi ve araçsaldır. Sosyal bağ artık kendiliğinden, duygusal ve kişisel değildir; daha ziyade yapay, soğuk ve işlevseldir. Ortaklaşa hayat giderek *Zweckverband* [hedef yönelimli birlik] formuna bürünür. Her bir birey diğerlerini spesifik rollerin taşıyıcıları olarak, tikel, sıkıca belirlenmiş işlevlerin destekleri olarak, kısacası başkaları arasında kendi ereksel silsilesine eklenecek bir araç olarak algılar. Bir kişi hizmet sunar, diğeri ücretini öder ve her bir bireyin diğeri açısından salt bir araç olmasından dolayı, kişiler tamamen birbirinin yerine ikame edilebilirdir. İnsanları her bir ötekinden koparark birleştiren para, sosyal ilişkiler açısından bir "caydırıcı faktör"dür. Parasal ilişkiler içerisinde duygulanımsal bağlar etkisizleştirilir ve sterilleştirilir.

Sosyal ilişkilerin nesnelleşmesinden dolayı, sosyal bağ artık doğrudan insanların arasından geçmez, işlevler ve şeyler tarafından dolayımlanır. Cemaatten para toplumuna geçişle birlikte, Parsons'ın terminolojisiyle sosyal bütünleşmeden işlevsel bütünleşmeye ge-

çeriz. Simmel, Marx'ı kelimesi kelimesine alıntılayarak, "insanlar arasındaki ilişki, şeyler arası bir ilişki haline gelir" (GSG 11, 662) diye yazar. Bu, insan ilişkilerinin şeyleşmiş olduğunu söylemenin sadece başka bir biçimidir:

> İnsan ilişkilerinin şeyleşmesi (...) o denli tamamlanmıştır ki, tam gelişmiş ekonomide metalar kendi hayatlarını sürerken kişisel etkileşim tümden gölgelenir. (...) İnsanlar artık malların eğilimlerinin madunlarından başka birşey değildir. (...) Sürece kendi çıkarı için girse dahi, insan, özü itibarıyla göz ardı edilebilirdir.
>
> (GSG 11, 662)

Nesnellik, işlevsellik, araçsallık, gayrişahsilik ve duygusal tarafsızlık, paranın yönettiği ve bütünleştirdiği bir toplumdaki insanlar arası ilişkilerin karakteristik özellikleridir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Weber'in formel rasyonalite analizinin özünü teşkil eden "kişileri dikkate almaksızın" ibaresi, Simmel'in modernite analizinde de eşit öneme sahiptir. Hem Weber hem de Marx gibi Simmel de, modern toplumda eylemin araçsal yahut stratejik eyleme indirgendiğini varsayar. Hiç kuşku yok ki bu, derinlikli bir analizden ziyade, Simmel'in zamanının neoRomantikleriyle paylaştığı antimodern *Gemeinschaft-Gesellschaft* karşıtlığından ileri gelen tekboyutlu bir görüştür. Marx ve Weber gibi Simmel de, piyasa toplumunun komünal boyutunu ihmal eder.

Gelgelelim Simmel, Marx ve Weber'den farklı olarak, sosyal ilişkilerinin şeyleşmesinin bireysel özgürlüğü azalttığına değil gerçekte ona fayda sağladığına inanır. Bu görüş farkının muhtemel sebebi, Simmel'in, yine Marx ve Weber'den farklı olarak, özgürlüğü özgürlük duygusuyla özdeşleştirmesidir. Bu pozisyon, modern işçinin durumuna dair analizinin sonucudur.

Modern şirketlerin örgütlenmesinde nesnel ve teknik faktörler, kişisel faktörleri geçersiz kılar. Üretim şefi ve onun altındaki işçi, üretimin nesnel hedeflerine aynı ölçüde tabidir. Dolayısıyla maduniyet denen şey sadece üretim tekniklerinin bir işlevidir. Mademki maduniyet ilişkileri saf işlevsel hale gelmiştir, Simmel şu çıkarımı yapar: İşçi, "bireysel bir şahsiyet olarak değil, sadece söz konusu disiplini nesnel olarak gerektiren zincirin gayrişahsi bir halkası olarak bir nesnel tekniğe boyun eğmek zorunda olduğunun farkında olduğu" (GSG 11, 263) için, kör maduniyeti bir aşağılanma olarak

değil nesnel bir gereklilik olarak tecrübe eder. Simmel buradan hareketle şu sonuca varır: "Gayrişahsi, tesire kapalı güçlerin bir türümü olarak işlev gören bir yasaya tabiyet, madun kişi açısından en ehven durumdur" (GSG 11, 229).

Rasyonelleşme-Anlam Yitimi Diyalektiği

Simmel'in atıfta bulunduğu formel özgürlük, özgürlüğün sadece bir veçhesidir. Kelimenin gerçek anlamıyla özgür olmak için "birşeyden özgür" (negatif özgürlük: "*Freiheit von etwas*") olmak yetmez, "birşey için özgür" (pozitif özgürlük: "*Freiheit zu etwas*") olmak da gerekir. Başka bir deyişle, hayata anlam vermeye somut bir biçimde girişmiş olmak gerekir. Kişisel bağımlılık ilişkilerinden kurtulmuş modern insanın bu özgürlüğe mânâ yahut muhteva katmaya muktedir olmamasından dolayı, bu özgürlük salt negatif olarak kalır. Anlam yitimini formel özgürlüğün baş aşağı hali olarak duyumsayan Simmel, modern insanı "niteliksiz insan" (Musil) olarak görür. Köklerinden kopmuş ve yalnız, yahut yüzeysel ilişkiler içine gömülü modern insan, anlamsızlığın boşluğuna yuvarlanmıştır. Her zamankinden daha "nihilist"tir (karş. Nietzsche, 1955, III: 557); zira "mutlak bir nihai hedefe sahip olma ihtiyacını yakıcı bir biçimde [tecrübe ederken], bunun sevk ettirici muhtevasını yitirmiştir. (...)Modern insan, nihai bir amaçtan mahrumdur" (PM, 361). Mânâ ve sahicilik nostaljisi -Hıristiyanlıktan miras kalmış bir nostalji (SN, 44)- yaşayan modern insan, kendini kaybetmişçesine, varoluşunun içi boş formunu dolduracak özlü bir muhtevanın arayışındadır. Maddi nesnelere bağlanamıyorsa şayet, nihayetinde bir yogi, bir nüdist yahut bir teosofist haline gelir: "Bu tür bir özgürlük, tanrılarına durmadan tövbeler eden ve yeni kazandığı özgürlüğünün ona sadece yüzergezer bir değerden bir put yaratma fırsatı sunduğu güvensiz insanın makûs kaderiyle karşılaştırılabilir" (PM, 402). Modern insan müstereddit ve uçarıdır, daima yeni heyecanların ve umutsuzca yitirilmiş mânânın arayışındadır; "tanrılar"ın (*Götter*) yerine "putlar"ı (*Götzen*) koyarak, nihayetinde nesnelere bağlanmıştır. Piyasa toplumunun sunduğu araçlarda ve mallarda mânâ arar; ne var ki bunlar, nihai hedeflerden önce devreye girerek, nihayetinde amaçları sadece bastırmak suretiyle maskeler.

Simmel'e göre hayata anlam katan hedeflerin yokluğu ve genellikle buna eşlik eden ruh sıkıntısı yahut özlem duygusu, modern

toplumun tipik özelliği olan rasyonel anlamanın ve anlağın irade ve duygulanım üzerindeki hâkimiyetiyle yakından bağlantılıdır. Uygarlık tedricen geliştikçe, dolayımlayıcı aşamalar artar ve ereksel silsile genişler. Uygarlaşmış insanın, belirli bir amaca ulaşmak için, bir araçlar yığınıyla yüzleşmesi ve bunları koordine etmesi gerekir ki bunlar, verileri organize etme ve rasyonel olarak hesaplama yeteneğinde artışı önvarsayarlar.

Modern toplumlarda akıl –sadece nedensel bağlantıları ereksel bir silsile içinde birleştirebilen ama hedefler tayin edemeyen bir meleke– hedefler tayin eden iradeyi hiçe sayarcasına gelişir. Rasyonel anlama ve anlak hâkim oldukça ve araçlar çoğaldıkça, irade ve duygulanım zayıflar. Böylelikle paranın hükmettiği modernite, tutkuların cemaat mantığı yerine çıkarların sosyal mantığını tahta çıkarır (Hirschman, 1977). Her bir birey, başka kişiler hakkında hiçbir endişe duymaksızın, kendi özçıkarının peşinde koşar. "Soğuk akıl" ve "mantıksal katılık", bencil dürtülerin hizmetindedir. Faydacılık, zaferini ilân etmiştir.

Paranın etkisi, sadece anlak ve çıkarların irade ve tutkular üzerindeki hâkimiyetinde değil, aynı zamanda niceliğin nitelik üzerindeki hâkimiyetinde de tezahür eder. Weber gibi Simmel de, hesaplar yapan anlağın, formel anlamda rasyonelleşmiş modernitenin ayırt edici özelliği olduğunu düşünür. Ve geç dönem Husserl gibi, Leibniz'in *mathesis universalis* [evrensel bilim olarak matematik] idealinin modern bilginin ideali olduğunu vurgular: "Dünyayı devasa bir aritmetik problem olarak kavramaya, olayları ve şeyler arasındaki niteliksel ayrımı bir sayılar sistemi olarak anlamaya" (PM, 444) çalışan bir idealdir bu. Para ekonomisi, eşi benzeri görülmemiş bir katiyetin sosyal ilişkilere girmesine neden olmuştur. Herşey, ilke olarak hesaplanabilirdir.

Hayatın Şeyleşmesi ve Bireyin Yabancılaşması Diyalektiği

Simmel'e göre modern "hayat tarzı", nesnel sosyokültürel formların anormal büyümesiyle karakterize olur. Nesnel kültürün öznel kültür üzerindeki hâkimiyeti o düzeydedir ki, birey artık onun bir parçasına dahi hâkim olamaz duruma gelmiştir. Sadece tek bir örnek verilirse, sosyal bilimlerin sınırlı, uzmanlaşmış bir alanında dahi uluslararası yayının sürati o denli büyüktür ki, en çalışkan okur

bile bunun sadece küçücük bir kısmını hazmedebilir. Potansiyel olarak kişisel gelişim alanına giren bu nicel ve nitel kültürel içerik yığınının altında ezilen ama yine de sürekli bunların cazibesine kapılan modern bireyler, tabir caizse, baş aşağı çevrilmiş Fransiskenlerdir: "*Omnia habentes, nihil possedentes*" (SC, 73).* Nesnel ve öznel kültür arasında günümüzdeki yarılma aşikârdır. Nesnel kültürün aşırı büyümesi ile öznel kültürün buna mukabil körelmesi bir arada olmaktadır ve Simmel'e göre kültürün trajedisi aslında bizzat kültürel gelişimin içerisine kazılıdır.

Kendi kültür felsefesinde Simmel, dinamik bir kültür kavramı (*Bildung*) geliştirir. Kültür sadece ruhun bir form içinde nesnelleşmesi değildir; aynı zamanda ve tam tersine, ruhun nesnelleşmiş formların özümsenmesi aracılığıyla biçimlenmesidir de. Bir kez daha Hegelyan bir imgeyi kullanan Simmel, kültürün "kendine doğru yol alan ruh" olduğunu iddia eder. Simmel'e göre "kültür, gelişim göstermiş farklılıkların içinden geçen kapalı birliğin gelişmiş bir birliğe doğru gittiği patikadır" (SC, 56). Mesele terimin kesin yahut geniş anlamıyla (bilim, ahlak, hukuk, teknoloji; Simmel toplumun maddi altyapısını dahi buna dahil eder) bir kültür meselesi olsun olmasın, ruh ile nesnel tinin formları arasındaki etkileşim kültürel süreçlere özgüdür ve ereksel bir etkileşimi vücuda getirir.

Eğer kültürü "öznel ve nesnel tinin ayırt edici bir sentezi"nin (WSL, 65) devinimi olarak tanımlamak mümkünse, bu durumda Simmel'e göre bu devinimin nihai anlamı sadece bireylerin mükemmelleşmesinde bulunabilir. Hedef, sadece araçlar olan nesneler üretmek değil, özneler yetiştirmek ve onları mükemmelleştirmektir. Gelgelelim, nesnel kültürün özerkleşmesinden ve aşırı büyümesinden dolayı, "özne-nesne sentezi (...) bir paradoksa, daha doğrusu bir trajediye dönüşür" (SC, 66). Nesnel kültür dolayımlayıcı anlamını terk eder; mevcut ve geçmiş tüm tinsel muhtevayı içinde soğurarak genişler ve o denli aşırı büyür ki birey kendini, asla özümseyemeyeceği bir birikmiş servetin altında ezilmiş bulur. Nesnel kültürün zaferi, öznel kültürün yenilgisiyle doğru orantılıdır:

> Aletler, taşıma araçları, bilim, teknoloji ve sanatın ürünleri gibi hayatlarımızı belirleyen ve çepeçevre kuşatan şeyler, aşırı derecede incelmişlerdir.

* Fransiskenlerin mottosu "nihil habentes, omnia possedentes"tir; yani "hiçbir şeye sahip olmadıkları için her şeye sahip olanlar". Burada, "baş aşağı çevrilmiş Fransiskenler" denerek motto tersine çevrilmekte ve "herşeyleri olduğu için hiçbir şeye sahip olmayanlar" haline getirilmektedir. (ç.n.)

> Fakat bireysel kültür, en azından daha yüksek bir katmanda, hiç de aynı ölçüde ilerleme göstermiş değildir; aslına bakılırsa, çoğu kez düşüştedir. (PM, 448)

Kültürel muhteva sadece aşırı büyümüş, özerk bir krallıkta yığılmakla ve cisimleşmekle kalmamış, bu ışık geçirmez, birleşik krallık daha sonra, her biri kendi nesnel ve içkin mantığını takip eden bir dizi kıyaslanamaz "dünyalar"a ayrışmıştır. Felsefi vasiyetnamesinin ikinci bölümü olan "İdea'ya Dönüş" (L, 27-95) başlıklı bölümde Simmel, neo-Kantçı değer alanlarının özerkleşmesi teorisinin dirimselci bir versiyonunu geliştirir (Weingartner, 1959, 1960: 15-84). Simmel'in kültür teorisinin Kantçı olmasının sebebi form-muhteva ayrımına dayanması iken, dirimselci olmasının sebebi ise hayatın akışkanlığı ile formların yabancılaştırıcı sabitliğini karşı karşıya getirmesidir.

Simmel'in teorisindeki temel düşünce şudur: Dünyanın alt-katmanı, Kant'ın "kendinde şeyler"i gibi zaman ve mekân dışında mevcut bir muhtevanın sonsuz çokluğundan müteşekkildir. Simmel, bu muhteva bütünlüğünü *Weltstoff* yahut "dünyanın maddesi" (L, 29, 30, 31) olarak adlandırır. Bir muhteva çokluğu olarak dünyanın maddesi, tarihsel bakımdan değişken olan ***a priori*** formlar aracılığıyla bir birlik içinde sentezlenebilir. Dolayısıyla muhtevayı sistematik biçimde bir ilişkiler ağıyla bağlantılandıran form, amorf kütlenin birleşiminin ilkesidir. Simmel, muhtelif kültürel form çeşitlerini (örneğin bilgi, sanat, felsefe, din ve etik) ayırt eder ve her bir formun maddeyi farklı biçimlerde örgütlemesinden dolayı, birleşmenin tek bir kriteri olduğunu reddeder. Tüm muhteva tek bir spesifik form, sözgelimi din, felsefe yahut sanat tarafından kavrandığında ve sistematik olarak sentezlendiğinde, Simmel'in bir "dünya" olarak adlandırdığı şey teşkil olur: "Öyleyse bir dünya, kelimenin tam anlamıyla, zihin perspektifinden bakıldığında her bir parçası yalıtılmaktan kurtulmuş ve birleşik bir sistem içinde toplanmış, ilke olarak hem bilinebilir hem de bilinemez olanı içerebilen bir form içindeki bir muhteva silsilesidir" (L, 27-28).

Simmel'in dünyalarını, her biri tüm muhtevayı kuşatma yeteneğine sahip diller olarak görmek mümkündür. Simmel, Goffman (1974) gibi, halihazırda oluşmuş muhtevanın, birbirini izleyen "oluşum/dönüşümler"e ve "yeniden oluşum/dönüşümler"e (*şifrelemelere*) uğrayabileceğine inanır. Dolayısıyla, örneğin, bir sanat

çalışmasının muhtevası, yerine göre dinsel bir form aracılığıyla yeniden oluşturulabilir/dönüştürülebilir. Ayrıca Simmel, Schutz (1962: 207-286) gibi, çoğu insanın "başlı başına *dünya*" olarak gördüğü reel dünyanın, günübirlik hayatın pratik dünyasının tek dünya olmadığına inanır; o, "olası pek çok dünyadan sadece birisidir" (SR, 3-4; L, 50).

Simmel'in temel tezi şudur: Kendine göndermede bulunan dünyaların belirişi, formlar kendilerini kendi pratik amaçlarından özgürleştirdiği zaman vuku bulur. Başlangıçta, dünyaları yapılandıran formlar, dirimsel ihtiyaçları tatmin etmenin araçlarıdır. Pratik hayatın gereklerinden köklenmiş ve insanın nefsi müdafaasının hizmetindedirler. Sonrasında ise, insanlar formlar üretme ihtiyacı hissettiklerinde ve bunları sistematik tarzda yapılandırmak için kendilerine uyguladıklarında, formlar başlangıçtaki amaçlarından koparlar ve kendinde amaç haline gelirler: "Başlangıçta insanlar, yaşamayı bilirler ama sonradan, bilmek için yaşayan insanlar söz konusu olur" (L, 55). "Genelde, yaşamaya bakarız; sanatçı ise bakmak için yaşar" (L, 63). Simmel, Platon'un *Phaedrus*'undaki gibi, ön-formlardan "idea diyarının belirişine yol açan büyük bir dönüş" olarak formlara geçişi niteler. Bunu şöyle tasvir eder:

> Hayatın kendi hayrına, kendi dinamiğinden dolayı oluşa getirdiği formlar yahut işlevler, hayat bunların hizmetine girdikten, kendi muhtevasını orada düzenledikten ve bu düzenlemenin başarısı, önceden formlarının hayatın kaynaklarına girmesi gibi, anlam ve değerin nihai başarısı görevi gördükten sonra, özerk ve belirleyici hale gelirler.
>
> (L, 37)

Amaç ve araçların aynı tersine dönüşü, aynı "bilginin depragmatizasyonu" (Schutz ve Luckmann, 1973, I: 303), sosyokültürel alanların aynı "kökten mantığı" (Broch, 1978), dinden sanata, hukuktan teknolojiye ve iktisattan siyaset bilimine tüm "hayat alanları"nda görülür. Kültür fragmanlarının kökten özerkliği, "sanat için sanat", "iş iştir", "savaş gibi savaşta" yahut *fiat iustitia pereat mundus* [dünyanın yok olması pahasına bile olsa adalet yerine getirilmeli] gibi vecizlerde ifadesini bulur. Meşhur "Aracı Mülahaza" başlıklı metninde özerk değer alanları arasındaki yatay çatışmaya vurgu yapan Weber'in (1922, I: 563-573) tam aksine Simmel, hayat ile formları karşı karşıya getiren dikey çatışmayı vurgular.

Simmel'e göre farklı dünyalar, tam da din, bilim ve sanatın ilke olarak tüm muhtevayı kuşatabilen *sui generis* bütünlükler olmalarından dolayı, pekâlâ barış içinde yan yana varlıklarını sürdürebilirler. Bununla birlikte, dünyalar arasında hiçbir kesişme yahut geçişliliğin mümkün olmamasından dolayı, dünyalar arasında karşıtları birleştirecek bir diyalektik hareket olasılığı da söz konusu değildir (L, 29). Örneğin Simmel, bilim ile din arasında hiçbir diyalektiğe izin vermez: Her ikisi de, diğerini dışlamaksızın yahut herhangi ses veya renkte birbiriyle kontrasta düşmeksizin nazikçe bir arada yaşarlar (R, 2).

Simmel, formlar arasındaki çatışmayı hafifsemesine karşın, hayatı formlarla karşı karşıya getiren çatışmayı gözünde fazla büyütür ve dramatikleştirir. Simmel, Marx'ın aksine, meta fetişizminin tarihsel olarak belirlenmiş bir problem olduğuna inanmaz. Simmel'e göre bu sadece kültürün evrensel trajedisinin tikel bir tezahürüdür:

> Marx'ın meta üretimi çağında ekonomik nesnelere atfettiği "fetişist karakter", kültürümüzün muhteviyatının bu genel akıbetinin sadece tikel ve değişik bir tezahürüdür. Bu muhteviyat, "kültür" geliştiği için daha da artan biçimde bir paradoksla karşı karşıyadır: Söz konusu nesneler gerçekte insan özneler tarafından yaratılmalarına ve insan özneler için anlam ifade etmelerine karşın, bu tezahürlerin her iki tarafında da takındıkları ve dolayısıyla onları hem kökenlerine hem de amaçlarına yabancılaştıran dolayımlayıcı nesnellik formu içerisinde içkin bir gelişimsel mantığı takip ederler.
>
> (SC, 70)

Simmel, meta fetişizmini tikel bir tezahüre indirgemek ve kültürel muhtevanın özerkleşmesinin evrensel yasasını çıkarsamak suretiyle sadece fetişizm teorisini tarihdışılaştırmakla kalmaz, metafizik bir teoriye de dönüştürmüş olur. Şayet kültürün trajedisi yalnızca hayatın trajik karakterinin tarihsel düzeyde yeniden üretilmesinden ibaretse ve şayet kültür, şeyleşmenin "evrensel anlamda kaçınılmaz" (SC, 208) olmasından dolayı, dışarıdan değil de içeriden tehdit altındaysa, bu durumda ruh ve formlar arasındaki çatışma tamamiyle çözümsüz bir hâl alır. Simmel, fetişizm teorisini genelleştirerek, tüm kültür eleştirisinin (*Kulturkritik*) temellerini de tahrip etmiş olur. Simmel –aslında, hiçbir bireylik söz konusu olmaksızın onu bir işlev gören işleve indirgemeye çalışan bir toplum içerisinde bireyin trajedisi demek olan– "toplumun trajedisi"ni

"kültürün trajedisi"nin tikel bir tezahürüne indirgediğinde, sadece toplum kavramını tinselleştirmekle kalmaz, kaderciliği de teşvik etmiş olur: "Kısmî işlevin tekyanlılığını kendi öğelerine dayatan bütün ile, bir bütün olmak için mücadele eden parça arasındaki çatışma çözülemezdir" (SS, 59).

Nihayetinde Simmel sadece, –bir yandan ruh ile formlar, diğer yandan ise birey ile toplum arasındaki– bu çifte bozulmanın kozmik yazgının ürünü olduğunu iddia edebilir durumdadır. Eğer bu fenomeni açıklamak istiyorsa, ya *Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi* denemesinde olduğu gibi kaçak olarak, yahut da *Para Felsefesi*'nde olduğu gibi açık olarak sosyolojik nedenleri devreye sokması gerekir. *Para Felsefesi*'nin "Hayat Tarzları" başlıklı son bölümünde Simmel, kesin bir biçimde modern hayat tarzlarını karakterize eden nesnel kültürün öznel kültür üzerindeki hâkimiyeti olgusunu işbölümünden ve tüketimdeki kesintisiz artıştan türetir. Nihayetinde bunlar, para ekonomisi tarafından hem koşullanır hem de teşvik edilir. Her ne kadar Weber gayet haklı olarak, Simmel'in para ekonomisi ile kapitalizmi birbirine karıştırmaya meyyal olduğunu vurguluyorsa da, Simmel'in analizi ile Marx'ın analizi arasındaki benzerlik oldukça çarpıcıdır. Lukács'tan çok önce ve 1932'ye dek yayımlanmamış olan *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* henüz ortada yokken Simmel, genç Marx'ın yabancılaşmış emek teorisini keşfetmiştir.

Simmel'in iddiasına göre işbölümü, üretimin makineleşmesi, işçilerin ücretlendirilmesi ve işçinin üretim araçlarından kopuşu, işçinin kendi emeğine ve emeğinin ürününe yabancılaşmasının temelini teşkil ederler. Modern üretim koşulları altında işçinin, şahsiyetini organik ve birleşik çalışma içerisinde nesnelleştirmesi artık mümkün değildir. Çalışması kısmî ve parçalıdır; bütünün kendisini değil, bir bütünün parçasını üretir. Tamı tamına söylendiğinde, üretilmiş ürün artık bir üreticiye sahip değildir. Bu, parça başı iş yığınının (ki sonuçta çıkacak ürünün ne olacağı işçi için bilinmezdir) mekanik ve rasyonel bir araya getirilişinin neticesidir. "Çalışmanın mekanik-teknik parçalanması"yla birlikte, "Hiçbir dokumacı ne dokuduğunu bilmez!" atasözü her zamankinden daha doğru hale gelmiştir. Ürettiği ürün gibi işçinin kendisi de, üretim aygıtındaki bir dişliden başka birşey değildir. İnsan ile emek nesnesi arasındaki karşılıklı ilişkinin altüst olmasından dolayı, işçi kendini emeğine yabancılaşmış hisseder. "Kişi artık kendini eme-

ğinde ifade edemez; emeğin formu, öznel zihne benzemez bir hâl alır; (...) çünkü bu form, artık kişinin bütünlüklü hayatsistemine temas etmemektedir" (PM, 455). Bununla birlikte emek, bir metaya dönüşmüş olmasından dolayı, işçiye artık sahip olmadığı, sadece parasal eşdeğerine sahip olabileceği bir şey olarak görünür.

Bundan dolayı Simmel şöyle der: "Çalışma, işçiden nesnel olarak ayrı birşey, artık yalnızca kendi *olmayan* değil, kendine *ait de olmayan* birşey haline gelir" (PM, 456). Simmel'in inancına göre işçinin emeğinin araçlarından ayrılması, işbölümünden ileri gelen bu süreç, nihayetinde "çalışmanın öznel ve nesnel koşullarını temelli birbirinden ayırır ki bu, ikisi aynı ellerde birleşmediği müddetçe hiçbir psikolojik sebebi olmayan bir ayrımdır" (PM, 455). Simmel, çalışmanın yabancılaşmasına dair analizini, teknolojiyi ve araçların amaçlar üzerindeki hâkimiyetini ele alarak sonuçlandırır. Aşağıdaki uzun alıntı şaşırtıcıdır: Zira Horkheimer ve Adorno'nun, bir kez olsun Simmel'e açıktan atıfta bulunmamışlarsa da, uzun yıllar sonra *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirdikleri temel tezi özetleyen ve öngören bir alıntıdır bu:

> Araçların amaçlar üzerindeki hâkimiyeti, ideal ifadesini, hayatın kıyıda kalan kısımlarının, hayatın temel özünün dışındaki şeylerin merkezin ve hatta bizzat bizlerin sahipleri haline gelmesi olgusunda bulur. Doğaya hizmet ettiğimiz kadar denetim altına da aldığımız doğru olsa da, bu sadece hayatın dıştaki formları açısından geleneksel anlamıyla doğrudur. Hayatın bütünlüğünü göz önüne alırsak, bu durumda doğanın teknoloji aracılığıyla denetimi, sadece onun içinde köleleşmek ve tinselliği hayatın merkezinden uzaklaştırmak pahasına mümkündür. (...) Doğayı ona hizmet etmek suretiyle denetim altına aldığımız ifadesi, ona hükmettiğimiz sürece hizmet ettiğimiz biçimindeki çarpıcı ters anlamı içinde barındırır. Modern hayatın anlamının ve entelektüel potansiyelinin birey formundan kitleler formuna naklolduğuna inanmak son derece yanlıştır. Bilakis, nesneler formuna naklolur. (...) Otokrasiyi ve güçlü bireylerin normatif bağımsızlığını tahttan indirmekle tehdit eden "köle ayaklanması", kitlelerin değil nesnelerin ayaklanmasıdır. Tıpkı bir yandan üretim sürecinin köleleri haline gelmemiz gibi, diğer yandan da bu sürecin ürünlerinin köleleri haline geliriz.
>
> (PM, 482-483)

İnsanın şeylerle yabancılaştırıcı ilişkisi sadece üretim alanında aşikâr olmakla kalmaz, tüketim alanında da tezahür eder. Kitle üretimiyle birlikte "ürün üzerindeki öznel dokunuş" gözden sili-

nir. Tüketimin ürünleri standartlaşmış, renksiz ve gayrişahsidir. Artık insan ruhuna temas etmiyorlardır. Aynı biçimde, geçmişte üreticiyle tüketiciyi zorunluluk gereği birbirine bağlayan kişisel ilişki de, işbölümündeki artış bu ikisi arasına "pek çok sayıda aracı"nın girmesine yol açtığında kopar. Paranın sevk ve idare ettiği bir toplumda, moderniteye karakterini veren "şeylerin kültürü ile insanların kültürü arasında daima büyüyen uçurum" (IF, 92), tam da gündelik hayatın samimiyetine dek ulaşır.

Simmel, buna dair üç sebep teşhis eder: İlk olarak, piyasada boca edilen nesnelerin sadece sayısı ve çeşitliliği, nesnelerle sanki-şahsi bir ilişkiye girmeyi güçleştirir. Bu olgu, ev kadınının şikâyetinde ifadesini bulur: Ev kadını, "fetişistçe hizmet"e gereksinim duyar. İkincisi, birbiri ardına gelen moda dalgaları, kişilerin birbirlerine yakınlığında farklılaşma olarak aynı sonuca yol açar. Son olarak, bireysel konuşma biçimleri de dahil tarzların çoğullaşması, varlık ve şeyler arasındaki bağlantısızlığı ve şeyler karşısında yabancılaşma duygusunu daha da şiddetlendirir.

Sonuçta Simmel, işbölümünün ve onun körüklediği para sisteminin, "hayatın maddi muhteviyatının gittikçe daha çok nesnel ve gayrişahsi hale geldiği, öyle ki şeyleşemeyerek arda kalanın çok daha fazla kişisel hale geldiği" (PM, 469) bir duruma geçtiğini tahayyül eder.

SONUÇ

Diğer herşey bir yana, Simmel bir sosyal metafizikçi idi. Disiplinin kurucu babalarından biri olarak tanınan, fakat hâlâ "sosyolojik üçlü" panteonunun dışında tutulan Simmel'in çalışmaları, sosyolojik bir teorinin inşası için gerekli önemli metateorik ilkeleri bizlere kazandırmıştır; tabii buna bakarak, Simmel'i, günübirlik hayatın önemsiz ayrıntıları hakkında parlak ve muğlâk bir biçimde "post-çu" tarzda zırvalayan bir salon sosyoloğu olarak düşünmemek gerek. Çalışmasının önemini tam anlamıyla kavrayabilmek için, neoKantçılığın dirimselci ve esasen Nietzscheci-Bergsoncu bir sosyolojik versiyonu olduğunu anlamak temel önemdedir. Daima kendi bakış açısını gerçeklik saymaya meyilli ve durmadan metodolojik şeyleştirme tuzağına düşen Hegelyan Marksizm'in tam aksine Simmel, nesnenin bilgisinin ve bilgi nesnesinin olasılık koşullarını araştırırken aklın eleştirisini son derece ciddiye almıştır.

Simmel'in tüm fikirleri arasında bana en verimli görüneni, Kant'ı izleyerek (materyalizm ve idealizm, bireycilik ve bütüncülük gibi) ilk ilkeleri düzenleyici ilkelere dönüştüren metodolojik çoğulculuk kavramıdır; zira bu, sosyale dair gerçek anlamıyla çokboyutlu bir yaklaşım kurmaya imkân sağlamaktadır. Bu yaklaşım, eylemi salt araçsal ve stratejik boyutuna indirgemez; eylemin ahlak bildiren, duygulanımsal ve iletişimsel boyutlarını da dikkate alır. Simmel, Marx'ın izinde ve Weber'i öngörür biçimde, şeyleşmenin metateorik açıdan eylem kavramının araçsalcı bir indirgemesi olarak kavranabileceğini ve bu indirgemenin materyalist bir sosyal yapı kavramına sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermiştir. Dahası, ki bu Marx'ın üzerine kesin bir ilerlemedir; yorumlayıcı bir eylem sosyolojisinin esaslarını bizlere sunmuştur. Simmel, her ne kadar sonradan Weber tarafından tam anlamıyla geliştirilmiş olsa da, yorumlayıcı bir sosyolojinin tarihi "salt bir kukla gösterisi"ne (PHe, 39) indirgeyen faydacı versiyonlarıyla arasına halihazırda mesafe koymuştu. Nominalist yorumlara karşı savunurken Simmel'in metodolojik bireyciliğin izleyicisi olmadığını vurgulamak gerekir; Simmel, daha ziyade, metodolojik etkileşimci bir pozisyonu savunmuş ve geliştirmiştir. Marx'ın praksisi koyduğu yeri etkileşimin aldığı bu perspektiften bakıldığında, sosyal senteze bireysel olandan olduğu kadar toplumdan da başlayarak pekâlâ ulaşılabilir; zira her ikisi de etkileşim içerisinde ve etkileşim aracılığıyla karşılıklı olarak teşkil olur.

Gelgelelim, Simmel'in Kantçı eleştirisi metodoloji açısından önemli atılımlar sağlıyorsa da, moderniteye dair diyalektik vizyonu, ne kadar sezgilerle dolu ve orijinal olursa olsun, bana Marx'ınkinden daha az vaatkâr görünüyor. Simmel Kantçı anlamda ne kadar eleştirel olsa da, Marksist bir perspektiften pek de eleştirel değildir. Simmel, Marx'ın maddi bir içsel ilişkiler yapısı olarak kavradığına benzer kesin bir sosyal yapı kavrayışı geliştirmekte başarısız olmakla kalmaz, Hegel'i izleyerek, sosyal yapıların şeyleşmesini ve insanın yabancılaşmasını neredeyse evrensel bir kader olarak sunar. Gerçekten de, daha yakından bakıldığında aşikârdır ki Simmel açısından kültürün trajedisi, formlarla hayatı karşı karşıya getiren tamamıyla metafizik çatışmanın sadece tikel bir tezahüründen ibarettir. Ne var ki, özne ile nesne arasındaki karşıtlık eğer Marx'ta gördüğümüz üzere tarihsel olarak belirlenmiş değil de kozmik güçlerin neticesi, tamamen bir kader meselesi ise, bu durumda ruh ve formlar ve

birey ve toplum arasındaki karşıtlık düpedüz çözümsüz hale gelmiş demektir. Simmel her ne kadar Marksist "nihai merciler"in (aşırı-) belirlemelerini ciddi biçimde sorgulamaya açarcasına, modernitede tüm sosyokültürel formların özerk ve kendi mantıklarını izler hale geldiklerini doğru bir biçimde görmüşse de; bu, şeyleşmeyi hayatın akıldışı derinliklerinde köklendirdiğinde Simmel'in modernite teşhisinin eleştirel ağırlığını çok büyük oranda yitirdiği gerçeğini değiştirmez. Nihayetinde Simmel, eleştirel bir modernite sosyolojisine yaptığı tüm katkılara karşın, korkarım ki irrasyonel deniz-kızlarının baştan çıkaran şarkılarına karşı koy(a)madı. Weber'in bizi büyüden kurtarmayı başarıp başaramadığını ise göreceğiz...

3
Max Weber:
Batı'da Formel Rasyonalite ve Kapitalizm

ŞEYLEŞMENİN KÖKENİNE VE YAPISINA DAİR BİR ANALİZ[7]

Max Weber, her ne kadar Jaspers'in (1958) iddia ettiği gibi yirminci yüzyılın "en büyük filozofu" değilse de, hiç kuşkusuz en büyük çağdaş sosyologdur. Bilgeliği, sosyotarihsel ve karşılaştırmalı uygarlıklar incelemesinin derinliği ve şümulü, titiz metotları ve keskin felsefi duyusu, aynı anda hem tarihsel, hem sistematik hem de eleştirel bir sosyolojinin örnek bir numunesini sunar. Weber, bir klasik sosyologdan daha fazlasıdır: Günümüzde her sosyolog öyle ya da böyle Webercidir! Her hâlükârda "öyle ya da böyle" diyorum; çünkü Weber'in çalışmaları o denli farklı yorumlara uğramıştır ki,

7. Bu bölümde kullanılan kısaltmalar şöyledir: CS: *Critique of Stammler*; E&S: *Economy and Society*; FMW: *From Max Weber: Essays in Sociology*; GARS: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cilt I; GARS II: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cilt II; GASS: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*; GEH: *General Economic History*; GPS: *Gesammelte Politische Schriften*; LP: *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*; MSS: *The Methodology of Social Sciences*; PE: *The Protestan Ethic; PE II: Die protestantische Ehtik II. Kritiken und Antikritiken*; RI: *Religion of India*; WL: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Başlıkların Almanca olduğu eserlerden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir; İngilizce kitap başlıkları, Weber'in çalışmalarının kaynakçada içerilen yayımlanmış İngilizce çevirilerine atıfta bulunmaktadır.

ideolojik yönelimi ne olursa olsun her sosyolog kendi çalışmasını inşa ederken bu külliyatın içinde mutlaka birşeyler bulur. Sözgelimi Parsons, Weber'e, iradeci bir eylem teorisi ve ardından işlevselci bir sentez geliştiren ilk kişi olarak atıfta bulunur; Merton, Weber'in tezini Püritenlik ile bilim bağlantısı yönünde geliştirerek, bizlere bir idealist Weber portresi sunar; Schluchter ve Habermas, Weber'i evrensel rasyonelleşmenin yenievrimci bir düşünürüne dönüştürür; Collins, Rex, Gerth ve Mills, çatışma teorisinin bir kurucusu olarak Weber imgesini benimserler; Schütz, yorumlayıcı yönteme odaklanarak Weber'i fenomenolojik sosyolojinin müjdecisi olarak sunar; Boudon ve Popper ise Weber'i metodolojik bireyciliğin babası olarak görür. Weber'in din ve kapitalizmin doğuşu üzerine yaptığı incelemeler, sosyal tabakalaşma ve aksiyolojik yansızlık teorileri, bürokrasi ve karizma analizleri, eylem ve tahakküm tipolojileri, inanç ve sorumluluk etiği ayrımı, ideal tip kavramı ve yorumlayıcı yöntem; tüm bunlar bugün her sosyoloğun alet çantasında önemli bir yer tutmaktadır.

GİRİŞ:
RASYONALİZM TİPOLOJİSİNDEN DEMİR KAFESE

Weber'in alandaki baskın karakteri göz önüne alındığında, biyografisini sunmak (Mitzman, 1969; Marianne Weber, 1989) yahut çalışmalarını takdim etmek (Freund, 1966; Brubaker, 1984; Gerth ve Mills, 1985; Giddens, 1987; Vincent, 1973; ve Hamilton, 1991'deki makaleler) gereksizdir; bu durum, doğrudan düşüncesinin kalbine yönelmekte beni özgür kılıyor. Abramowski'den Zingerle'ye *opinio communis doctorum* [uzmanların ortak görüşü], Weber'in abidevi külliyatının anahtar kavramının rasyonalite olduğudur. Bu kavram, Weber'in din, hukuk, tahakküm ve iktisada vakfettiği görünüşte tamamen farklı empirik çalışmalardan ve yanı sıra metodolojik incelemelerinden, politik metinlerinden ve etik ve ahlaki düşüncelerinden oluşan muazzam külliyatın bütünlüğünü, sistematik olarak değilse de tematik olarak sağlar. Fakat rasyonalite kavramı, Weber'in okurlarına sık sık hatırlattığı üzere, tekanlamlı olmaktan oldukça uzaktır:

> Esasında hayat, kökten farklı temel bakış açılarından hareketle ve çok farklı istikametlerde rasyonalize edilebilir: Sıklıkla unutulan bu basit önerme,

rasyonalizmle iştigal etme uğraşı veren her çalışmanın başlangıcında yer almalıdır. Rasyonalizm, tüm bir farklı şeyler dünyasını kapsayan tarihsel bir kavramdır.

(PE, 78)

Rasyonalitenin Formel Tipolojisi

Weber'in rasyonalite üzerine parçalı düşüncelerinin analizi, "öznel rasyonalite"yi "nesnel rasyonalite"den ayırt etmenin önemini gösterir (bkz. Schluchter, 1979: 11-64; Habermas, 1981: 205-366; Kalberg, 1980; Levine, 1985: 142-178; 199-215). Öznel rasyonalite öznel zihinsel süreçlerin bir niteliği iken nesnel rasyonalite, "nesnel kültür"e karakterini veren öznelliküstü kurum ve örgütlenmelerin bir niteliğidir. Weber'in Vico'nun *verum factum* ilkesini –toplum ve kültürün insan ürünü yahut yapımı olduğunu ve bu biçimde, bir "sanki-metin" (Ricoeur, 1986) olarak anlaşılması gerektiğini vazeden *Geisteswissenschaften* ilkesini– kabul etmesinden dolayı, öznel akıldan nesnel akla geçiş, öznel aklın nesnelleşmesi olarak görülebilir. Bu perspektiften bakıldığında nesnel akıl öznelliküstü bir rasyonelleşme olarak, daha teknik biçimde ifade edilirse, öznel muhakeme süreçleri toplamının belirivermiş bir sonucu olarak görünür. Öznel aklın nesnel akılda nesnelleşmesinin altını çizmek için, bundan sonra "nesnel rasyonalite" yerine "nesnelleşmiş rasyonalite"ye atıfta bulunacağım.

Öznel rasyonalite (I) ile nesnelleşmiş rasyonalite (II) arasındaki ayrımdan başlayarak, farklı rasyonalite formları arasındaki sistematik mütekabiliyeti yansıtan formel bir tipoloji resmedilebilir (bkz. Tablo 3.1).

Öznel Rasyonalite (I)	*Nesnelleşmiş Rasyonalite (II)*
Araçsal rasyonel eylem (harfi harfine, *zweckrational*)	Araçsal ve teknik rasyonalite
Rasyonel anlama	Teorik rasyonalite
Değer-rasyonel eylem (*wertrational*)	Tözel rasyonalite
Araçsal rasyonel eylem (hem dar hem de sınırlı anlamıyla)	Formel rasyonalite

Gelin, bu tipolojiyi sistematik olarak ele alalım:

1. *Öznel rasyonalite.* Weber öznel rasyonaliteyi iki farklı analitik bağlamda inceler: ilki, anlamayla ilişkisi içerisinde (a); ikincisi, sosyal eylem tipleriyle ilişkisi içerisinde (b).
   a) Anlamaya (*Verstehen*) dönük bir analizde Weber, "rasyonel anlama" ile "empatik anlama"yı karşılaştırır. Rasyonel anlama, eylemin unsurlarının eylem durumu içindeki tutarlığının, duygusal olmaktan ziyade entelektüel kavranışıdır. Aktörler matematiksel olarak yahut formel veya ekonomik mantığın kuralları uyarınca akıl yürüttüklerinde en tam ve kesin haline ulaşır. Weber'in açıkladığı üzere:
   Bir kişi, akıl yürütürken yahut argüman sunarken 2×2=4 önermesini veya Pisagor teoremini kullandığında veyahut mantıksal akıl yürütme zincirini kabul görmüş düşünme tarzlarımıza uygun ve doğru bir biçimde izlediğinde, o kişinin ne kastettiğini mükemmelen açık bir biçimde anlarız. Aynı biçimde, bir kişi belirli hedeflere durumun gerekleri temelinde uygun araçları seçerek ulaşmaya çalıştığında, o kişinin ne yaptığını da anlarız, zira deneyim gereği bunları yorumlamaya alışkınızdır. Bu tür rasyonel olarak hedefe yönelimli eylemin yorumlanması, araçlarının seçiminin anlaşılması açısından, en yüksek doğrulanabilir kesinlik derecesine sahiptir.
   (E&S, 5)
   b) Weber ayrıca dört eylem tipini, yani "başkalarının geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki davranışı"na (E&S, 22) anlamlı bir biçimde yönelmiş eylemleri de ayırt eder. Bu dört sosyal eylem tipinden ikisi rasyoneldir: araçsal rasyonel eylem (*zweckrational*) ve değer-rasyonel eylem (*wertrational*). Diğer ikisi ise rasyonel değildir: duygusal ve geleneksel davranış.
   Araçsal rasyonel eylem kavramı, az çok sınırlı bir biçimde, değerlere atıf içerip içermediğine bağlı olarak tanımlanabilir (Alexander, 1982-1983, III: 26-29, 124-125). Eğer içeriyorsa, bu durumda değerler arzulanan hedeflerin seçimine içeriğini verir (geniş anlamda araçsal rasyonel eylem); eğer içermiyorsa, hedefler maddi çıkarlarca belirlenir, bu durumda aktörün tüm çabası, bu çıkarlara

ulaşmak için gerekli araçlar üzerine yoğunlaşmıştır (sınırlı anlamda araçsal rasyonel eylem). Araçsal rasyonel eylemin geniş ve sınırlı anlamı arasındaki ayrım temel önemdedir, çünkü eğer hedefleri belirleyen değerlere atıf gözden yitirilirse, bir amaçla ilişkili rasyonel eylem, araçsal yahut stratejik eylemle özdeş hale gelir. Bir kapitalistin kaba bir biçimde faydacı özçıkara dayalı eylemi ile bir Püriten müteşebbisin faydacı ve normatif eylemi arasındaki fark, tamamiyle Püriten'in değerlere yaptığı atfa dayanır. Bu karşıtlık bir parça zorlanarak denebilir ki, bir amaçla ilişkili olarak rasyonel bir biçimde eyleyen Püriten "sorumluluk etiği"nin gereklerini yerine getirirken, kapitalist ise herhangi bir etik ilkeyi izlemez. Kesin anlamıyla, bir amaca dair görüşe sahip bir biçimde rasyonel olarak davranan birisi, ahlaki buyruklara uygun hareket etmekle ilgilenmez. Gerçekte o, başka kişilere dair herhangi bir ilgi yahut kaygı duymaksızın eylemektedir. Kantçı terimlerle söylendiğinde, onun imperatifi "kategorik" olmaktan ziyade "hipotetik"tir: "Çünkü akıl şayet kişinin eylemi üzerinde belirleyici bir etkiye sahipse, bir amacı arzulayan kişi, gücü dahilinde olan vazgeçilmezleri ve zorunlu araçları da arzular"
(Bkz. Kant, I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 84 vd).
Eylemin duygusal yahut geleneksel biçimde belirlenimi, ister geniş ister sınırlı anlamda olsun araçsal rasyonel (*zweckrational*) eylemle uyuşmaz (E&S, 26). Birey, eğer hedeflerini hayatına yön veren ve bağlı olduğu nihai değerler temelinde belirliyorsa ve bunun yanı sıra, eğer bu hedeflere gerekli araçları düşünümsel ve hesaplar bir tarzda planlayarak ulaşmaya çalışıyorsa, bu durumda geniş anlamda rasyonel bir biçimde davranıyor demektir. Öte yandan, sınırlı anlamda araçsal rasyonel davranan bir birey, nihai bir değere bağlanmış değildir. Amaçlarını değerler yönlendirmez, maddi çıkarlar dikte eder. Araçların teknik seçimi, onun açısından amaçların pratik seçiminden çok daha önemlidir. Bu durumda o birey, rakip amaçları hiyerarşik bir düzen içerisinde "'marjinal fayda' ilkesi"ne (E&S, 26) uygun olarak düzenler; belirlenmiş

hedeflere ulaşmanın getireceği maliyetleri düşünümsel bir tarzda hesaplar; eyleminin aleni ve örtük sonuçlarını öngörür ve sürekli maliyetlerle faydaları kıyaslar. Dolayısıyla birey, "kendi rasyonel olarak izlediği ve hesapladığı amaçlarına ulaşmak için gerekli 'koşullar' ve 'araçlar' olarak (...) çevredeki nesnelerin ve diğer insanların davranışına dair olasılıklar"dan (E&S, 24) faydalandığında, sınırlı anlamda araçsal rasyonel bir tarzda davranır.

Bunun tam aksine, değer-rasyonel (*wertrational*) bir tarzda eyleyen birey, ediminin öngörülebilir sonuçlarıyla ilgilenmez. O sadece, görevin kendisine koşulsuz ve kişisel olarak yüklendiği inancı içerisinde, bir değerin yahut dinsel, politik veya başka türlü bir davanın hizmetindedir. Değer-rasyonel edimin paradigmatik örneği, teolojik talimatlara riayet etmek üzere inancının şevkiyle motive olmuş ve kendini Tanrı'nın hizmetine adayan zahit yahut müridin *praxis pietas*'ıdır [pratik dindarlığıdır]. Bu yüzden "Hıristiyan doğru şeyi yapar ve gerisini Tanrı'ya havale eder" (FMW, 339).

2. *Nesnelleşmiş rasyonalite.* Weber, "hayatın muhtelif kısımlarında ve tüm kültür alanlarında son derece çeşitli karakterlerde rasyonelleşmelerin söz konusu olduğunu" (PE, 26) iddia eder. Farklı kurumlardaki rasyonelleşme süreçlerini analiz etmiştir; bu kurumlara ekonomik ve askerî örgütlenmeler, politik ve hukuki kuruluşlar, sosyal tabakalaşma ve eğitim alanları, din ve etik, bilim, sanat, müzik ve cinsel hayat dahildir. Çalışmalarından hareketle, öznel rasyonalitenin farklı türlerinin nesnelleşmesini yansıtır biçimde, nesnelleşmiş rasyonalitenin şu dört tipi teşhis edilebilir: (a) araçsal (yahut teknik) rasyonalite, (b) teorik (yahut kavramsal) rasyonalite, (c) tözel (yahut reel) rasyonalite ve (d) formel rasyonalite. Bir parça hayal gücünü zorlayarak, nesnelleşmiş rasyonalitenin dört tipini "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi"nde, bilhassa da Weber'in rasyonalizm kavramını incelediği kısımda bir arada bulmak mümkündür.

"Rasyonalizm"in oldukça farklı şeylere tekabül edebileceğini peşinen aklımızda tutmalıyız. (...)Rasyonalizm şunları ifade ediyor olabilir: (1) artan derecede kesin ve soyut kavramlar aracılığıyla gerçeklik üzerinde gitgide artan bir teorik hâ-

kimiyet [teorik rasyonalite] (...) (2) uygun araçların artan derecede kesin hesaplanması vasıtasıyla kesin biçimde verili ve pratik bir amaca metodik olarak ulaşmak [araçsal-teknik rasyonalite] (...) (3) geçerli bir kritere inanç anlamda rasyonel [maddi rasyonalite] (...) (4) "rasyonel" ayrıca "sistematik bir düzenleme" anlamına da gelebilir [formel rasyonalite].(FMW, 293)

a) Araçsal ve teknik rasyonalite, hedeflere ulaşmaya ve saf anlamıyla pragmatik ihtiyaçları tatmin etmeye dönük bir görüşe sahip bir biçimde, çevrenin sevk ve idare edilmesi, denetlenmesi ve bilinçli, pratik bir biçimde üzerinde hâkimiyet kurulmasıyla bağlantılıdır. Bu rasyonalite tipi, (kesin anlamda) araçsal rasyonel edimin nesnelleşmesi olarak ya da daha iyisi, spesifik olarak Batı'ya ait (hem geniş hem sınırlı anlamda) araçsal rasyonel edimle karıştırmaktan kaçınmak için, ereksel edimin nesnelleşmesi olarak düşünülebilir. "En az araç kullanımı ile görece en büyük neticeye ulaşmak anlamına gelen teknik 'optimum' ilkesine mutlak bağlılığın" (E&S, 339) evrensel olmasından dolayı Weber, öznel anlamda rasyonel bir tekniği ve dolayısıyla araçların hesaplanmasını içeren araçsal rasyonaliteyi de evrensel olarak görür.

b) Teorik ve kavramsal rasyonalite, soyut kavramların sistematikleştirilmesi, açıklığa kavuşturulması, birleştirilmesi ve genelleştirilmesi aracılığıyla gerçekliğe hâkim olmakla bağlantılıdır. Bu "entelektüel rasyonalite" (GARS, 254) aslolarak bir tutarlılık imperatifine yahut "tutarlılık talebi"ne (FMW, 324) tabidir. Weber, bu rasyonalite formunu, tipik biçimiyle entelektüel tabakanın ürünü olarak görür: dünya görüşlerinin rasyonelleştirilmesinde dinî entelektüeller ve felsefe, bilim, hukuk ve sanatın rasyonelleştirilmesinde seküler entelektüeller. Dünya görüşlerinin rasyonelleştirilmesinin sonradan modernitenin sosyal kökeni analizinde nasıl aslî bir rol oynadığını göreceğiz.

c) Tözel yahut reel rasyonalite, farklı hayat alanlarındaki eylemleri yönlendirmek ve hatta onları metodik ve rasyonel bir hayat tutumu içerisinde organize etmek üzere, esin kaynağını "etik, politik, faydacı, hazcı, feodal, eşitlikçi yahut her ne olursa olsun" (E&S, 85), "nihai değerler"den

alan nesnelleşmiş rasyonalite formudur. Tözel rasyonalitenin sadece teknik düşünümlere dayanmaması, daha ziyade "*etik* postülalara yahut diğer mutlak değer formlarına" (E&S, 104) yanıt vermesinden dolayı, hayatın "hangi istikamette" (PE, 26) rasyonalize edileceği belirlenebilir. Bu bakımdan, Weber'in akılla temellendirilemeyecek sonsuz sayıda değer postülasının var olduğu iddiasını hatırlamak önemlidir. Dolayısıyla, bir bakış açısından rasyonel görünen birşey, pekâlâ başka bir bakış açısından irrasyonel addedilebilir.

d) Formelleştirme tözel amaçlarla değil de araçların sistematik organizasyonuyla ilgili olduğu kadarıyla, rasyonalite formel biçimde tanımlanır. Bu, araç ve süreçlerin maksimum hesaplanabilirliğine ve yanı sıra belirli bir eylem alanı açısından soyut kural ve etkinliklerin maksimum öngörülebilirliğine dayanır. Bu rasyonalite formunun ayırt edici özellikleri, nesnellik, gayrişahsilik, etik kayıtsızlık ve disiplindir. Bu formel rasyonalite, modern toplumun sosyal yapılarının nesnel bir özelliğidir. Aslına bakılırsa, burada tanımlanan diğer nesnelleşmiş rasyonalite formlarından farklı olarak, formel rasyonalite ve onun hayatın tüm alanlarına, hayatdünyasına dahi nüfuz etmesi, evrensel değil Batı'ya özgüdür; bu yüzden Weberci nakarat "sadece Batı'da"dır (PE, 13-31).

Formel Rasyonelleşme ve Şeyleşme

Weber'in moderniteye ilişkin kötümser teşhisi, formel rasyonaliteye eleştirel bir rol yüklemektedir. İlkin Lukács ve sonrasında Frankfurt Okulu tarafından benimsenen, ayrıntılandırılan ve radikalleştirilen temel tezi, esas itibarıyla, formel rasyonelleşmenin özgürlük yitimine (*Freiheitsverlust*) yol açtığıdır. Formel rasyonalite soğuk ve merhametsizdir. Weber'e göre "formel ve tözel rasyonalite (...) ilke olarak daima ayrı şeylerdir" (E&S, 108); herhangi bir koşulda asla kesişmezler. Formel rasyonalite, bu anlamıyla, makul değildir. "Kişileri dikkate almaksızın" (*ohne Ansehen des Persons*) ifadesi, formel rasyonalitenin özgüllüğünü anlamak için kilit önemdedir. Formel rasyonalite nesneldir ve dokunduğu herşeyi gayrişahsileştirir. Tüm hayat alanlarını istila etmeye meyyal olmasından

dolayı, insanlık onurunu, özgürlüğü tehdit eder ve yavaş yavaş yok eder. Dolayısıyla, formel rasyonelleşme sürecinin kaçınılmazlığı göz önüne alındığında Weber, "birey özgürlüğünden arda kalan enkazı koruma"nın (FMW, 321) nasıl mümkün olacağını bulmak ister.

Bu varoluşsal soru, bizi doğrudan Weber'in analizinin kalbine götürür (Hennis, 1987); zira formel rasyonelleşme, Aydınlanma'nın özerklik idealini gerçekleştirmek şöyle dursun, birey özgürlüğünün temellerini baltalamaktadır. Bunun mantıksal sonucu, formel rasyonelleşmenin tözel bakımdan irrasyonel olduğu ve şeyleşmeye düştüğüdür. Weber'in formel rasyonelleşme kategorisi ile Marksist şeyleşme kategorisi arasındaki bağlantı tesadüfi değildir. Şeyleşme kategorisinin esasen şeylerin insan üzerindeki tahakkümüyle ilgili olmasına, formel rasyonelleşme kategorisinin ise, Weber'in bürokratik tahakküm teorisinde tanımladığı biçimiyle, insanın insan üzerindeki tahakkümünün biçimlerini Nietzscheci bir tarzda vurgulamasına karşın, özerkliğin değeri ve rasyonelleşmenin yabancılaştırıcı etkileri üzerinde her ikisinin de ısrar etmesi, Marksist kapitalizm eleştirisi ile Weber'in modernite eleştirisi arasındaki bağı doğrular (Löwith, 1982: 28-67).

Sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere gerek Lukács gerekse de Horkheimer'dan Habermas'a Frankfurt Okulu mensupları, kendi eleştirel teorilerini, formel rasyonelleşme ve şeyleşme kategorilerinin bir sentezi temelinde inşa etmişlerdir. Weber'in umutsuzluk pathosu içine düşmesinin sebebi, şeyleşmedeki ilerlemenin tüm alanlarda "yeni bir esaret"e (GPS, 320) yol açacağını görmesidir. Weber'in iç karartan meşhur "umutsuzluğun demir kafesi" imgesini dolaşıma soktuğu uzun pasajının aşikâr sonucu, araçsal rasyonel edimin nesnelleşmesinin kaçınılmaz olarak formel anlamda rasyonel sistemlerin özerkleşmesine yol açtığı ve bu özerkleşmenin bir özgürlük yitimiyle sonuçlandığıdır:

> Asketizm gündelik hayat içerisinde manastır odalarını dışarıya taşıdığında ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başladığında, modern ekonomik düzenin heybetli kozmosunun inşasının parçası oldu. (...) O düzen ki bugün sadece ekonomik kazançla doğrudan ilgili olanların değil, bu mekanizmanın içine doğan tüm bireylerin hayatlarını karşı konulmaz bir güçle belirliyor. Muhtemelen son kömür parçası yanıp tükenene dek bu biçimde belirlemeye de devam edecek. Baxter'a göre bu dünyanın mülküne gösterilen ihtimam, bir "azizin omuzlarında her an fırlatıp atabileceği ince bir pelerin gibi" durmalıydı. Ne var ki kader, bu pelerinin

> demir bir kafese dönüşmesi gerektiğini buyurdu. (...) Bu kafeste gelecekte kimlerin yaşayacağını veya bu heybetli gelişimin sonunda tümüyle yeni peygamberlerin ortaya çıkıp çıkmayacağını veyahut eski fikir ve ideallerin büyük bir ihtişamla yeniden doğup doğmayacağını veyahut da bunların hiçbiri gerçekleşmezse, makineleşmiş bir taşlaşma sürecinin kontrolsüz bir kendini önemsemeyle süslenip donatılmayacağını bilen hiç kimse yok. (PE, 181-182)

Weber'in geleceğe dair büyük beklentilere sahip olmadığı aşikârdır. Hayatın tüm alanlarındaki tedrici bürokratikleşme sürecinin tersine döndürülemez olduğu tezinden başlayarak, formel rasyonelleşme dinamiğinin kaçınılmaz olarak şeyleşmeye işaret ettiğine inanır. Yeni peygamberlerin ve yeni politik yahut etik ideallerin şeyleşmenin ilerleyişini mantıksal yolundan döndürebileceği olasılığını tamamen dışlamamasına karşın, "tüm bu rasyonelleşme sürecinin, her yerde olduğu gibi fabrikada da (...) karizmanın etki gücünü günbegün kısıtladığını" (E&S, 1156) beyan eder.

Bu hususta Weber, mütevekkil bir tavırla, "Aklın [Fransız Devrimi'ndeki] karizmatik yüceltiminin, karizmanın kendi mukadder tarihsel seyrinde benimsediği en son form olduğu"nu (E&S, 1209) ilan eder. Monokratik bürokrasi, formel yasa ve rasyonel kapitalizm ilerledikçe, sosyal ve politik düzenin normatif temeli olan tözel akıl itibarını yitirir. Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nde yahut doğal yasada mevcut bireyciliğin ideolojik temelleri tehdit altındadır. Sosyal hayatın etik ve ahlaki normlarının yerini, artık gayrişahsi normlar ve rasyonel olarak hesaplanır kurallar almıştır.

Weber'in postNietzscheci perspektifinden bakıldığında politik ve ahlaki değerler, bugün bir kişisel karar meselesine dönüştüklerinden dolayı, artık nesnel geçerlilik iddiasında bulunamazlar. Dahası bu kararcılık, onun demokrasi savunusunu ve güçlü parlamento çağrısını da açıklar (Vandenberghe, 1999a). Demokrasi Weber için en fazla Schumpeter için olduğu kadar bir değerdir. *Ekonomi ve Toplum*'da karizmatik tahakkümün bir alt-türü olarak sunmakta tereddüt etmediği parlamenter demokrasiyi savunduğunda ve böylece pozisyonunu açıkça ifşa ettiğinde, bunu demokratik değerleri savunduğu için değil daha temelde pragmatik sebeplerle yapar. İlk sebep, bir hükümeti ancak bir parlamentonun denetim altında tutabileceğine inanmasıdır; ikinci sebepse, Weber'e göre güçlü bir kişiliğe sahip karizmatik bir politik önderi (*Führer*) işbaşına getirmenin en iyi aracının ve en sağlam teminatının parlamenter rejim olmasıdır.

Katılımcı demokrasiye dair sosyalist ideal, Weber'e hiçbir biçimde cazip gelmez. Kitle demokrasisinin seçmenlerini daima, yeni sosyal hareketler sosyolojisinden ziyade kitle psikolojisine daha yakın terimlerle tanımlamıştır. Weber'in ileri sürdüğü alternatif, iktidarın halk tarafından mı yoksa halk üzerinde mi icra edileceğine dönük bir tercih içermez; halk üzerinde karizmatik bir önder mi yoksa başsız bir bürokratik aygıt mı iktidar icra edecek, Weber için alternatifler bunlardır.

Şeyleşmenin Metateorik Analizi

Giriş'te, şeyleşmenin metateorik olarak bir stratejik eylem kavramı ile materyalist bir yapı kavramının birleşmesinin bir sonucu olduğu tezini ileri sürmüştüm. Marx ve Simmel üzerine bölümlerde şeyleşmenin, anlamlı-iletişimsel eylemin (Marx) yahut duygulanımsal eylemin (Simmel) stratejik eyleme indirgenmesinden ileri geldiğini gösterdim. Şimdi ise, çok-boyutlu bir eylem kavramından tekboyutlu stratejik eylem kavramına doğru gerçekleşen aynı indirgemeyi Weber'de bulduğumuzu göstermek istiyorum. Yukarıdaki kısımda, araçsal rasyonel eylemin geniş anlamı ile sınırlı anlamı arasına ayrım koymuştum. Bu ikisi arasındaki fark, birinin değer yönelimli eyleme atıfta bulunurken diğerinde böyle bir atfın söz konusu olmamasıdır. Bu ayrım önemlidir; çünkü araçsal rasyonel eylem aksiyolojik öğeyi yitirirse iradeci niteliğini de kaybeder. Artık "içeriden" (E&S, 1116) belirlenmiyorsa, buradan çıkacak mantıksal sonuç, eylemin sadece "dışarıdan" (E&S, 1116) belirlendiğidir.

Parsons'ın terimleriyle, amaçlar ve değerler eylemi yönetmez hale gelir gelmez, *birim edim* doğrudan maddi koşullar tarafından belirlenir. Weber'in "empirik bir 'özgürlük duygusu'yla en yüksek derecede ilişkiyi, rasyonel olarak icra edildiğinin bilincinde olduğumuz eylemler aracılığıyla kurduğumuzu" (MSS, 124) iddia etmesine karşın, eğer kastettiği özgürlük duygulanımların ve maddi değerlerin zorlamasından özgürleşmek ise, bu durumda sınırlı anlamda özgür eylemin araçsal rasyonel eylemden başka birşey olmadığı sonucuna varmak durumunda kalırız. Bu, maddi koşullar tarafından dışarıdan belirlendiği için, tamamıyla öngörülebilir, durağan bir nesnenin mekanik eylemi kadar öngörülebilirdir. Eğer amaçların vazettiği çıkarlar tekanlamlı bir biçimde veriliyseler ve eğer eylemin maddi koşulları biliniyorsa, bu durumda araçsal

rasyonel eylem mutlak anlamıyla zorunlu bir sonuçtur ki Weber de aslında bunun farkındadır: "Araçların seçimi 'kaçınılmaz'dır. Bu tür durumlarda, eylemin sıkı sıkıya rasyonel olduğu müddetçe herhangi başka bir yol izleyemeyeceğini, çünkü teknik sebeplerden dolayı, açıkça tanımlanmış amaçlar göz önüne alındığında, aktörlerin başka hiçbir araca ulaşmasının mümkün olmadığını öne sürmek meşrudur" (E&S, 18-19).

Weber, araçsal rasyonel eylemin yalnızca görünüşte özgür olduğunu açıklamakla kalmaz, saf anlamıyla araçsal rasyonel eylemlerin nesnelleşmesinin formel anlamda rasyonel ve şeyleşmiş bir makrososyal düzene neden olduğunu da gösterir. Başka bir deyişle, araçsal rasyonel mikroeylemlerin bir araya gelmesi sabit, yabancılaştırıcı ve sahte-doğal yasalar tarafından yönetilen araçsal bir sosyal düzene yol açar: "Eylemleri ne kadar sıkı sıkıya rasyonel (*zweckrational*) ise, aynı duruma benzer tepkiler vermeye o kadar eğilimli olacaklardır. Böylelikle, eylem eğer bir normlar sistemine yönelseydi olabileceğinden çok daha istikrarlı durumda olan tutum ve eylemlerinde benzerlikler, tektipleşmeler ve süreklilikler ortaya çıkar" (E&S, 30).

Moderniteye dönük sosyotarihsel analizlerinde Weber, kesin anlamda araçsal rasyonel eylemin nesnelleşmesi olarak tanımlanabilecek, temelli araçsal bir istikrarlı sosyal düzenin varlığını, her ne kadar metateorik açıdan sadece diğerleri arasında bir olasılık olsa da, basit bir empirik olgu ve hatta bir kaçınılmazlık olarak sunma eğilimindedir. Weber, olgusal olarak karşılaştığı şeyleşmiş sosyal düzeni, metateorik olasılıklar bakış açısından kırıp yansıtmak yerine, sanki bugün olası tek düzenmiş gibi sunar.

Weber'in bu noktaya nasıl vardığını anlamak için,anlam yitimi hakkındaki tezi ile özgürlük yitimi hakkındaki tezi arasında tesis ettiği ve sırasıyla dünyanın büyüsünün bozulması (*Entzauberung der Welt*) ve kişilerarası güç ilişki ve formlarının şeyleşmesi (*Versachlichung*) kavramları etrafında tematize edilmiş metateorik bağlantıyı anlamak gerekir. Gelin, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun son sayfalarında sunduğu zihnin mekanik taşlaşması hususunu ele alarak bu analize başlayalım. Bu klasik sosyolojik metnin temel tezi, başlangıçtaki biçimiyle araçsal rasyonel eylemin değer-rasyonel eylemden ayrılamaz olduğudur. Protestan bir müteşebbisin eylemi, geniş anlamda rasyoneldir: Hayatını metodik bir tarzda düzenler ve amaçlarının peşinden, tam da dinsel değerlerle motive olmasından dolayı rasyonel olarak gider.

Ne var ki, araçsal rasyonel eylemin nesnelleşmesinin makus paradoksal sonucu, mekanik temellere dayanan ve artık dinsel desteğe ihtiyaç duymayan formel anlamda rasyonel bir sosyal düzenin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla rasyonelleşme diyalektiğinin tipik sırası yeniden-büyülenme, büyünün bozulması ve dünyanın gayriinsanileşmesidir. Rasyonelleşmenin şeyleşmeyle sonuçlanması, hem Weber'e hem de Simmel'e kaçınılmaz görünür. Formel anlamda rasyonel sosyal düzen bir kez tesis edildiğinde, olası tek düzen haline gelir. Kendisini yeniden üreten aktörlere dışsal sınırları dayatmak suretiyle kendini özerk kılar ve kendi kendini idame ettirir. Araçsal rasyonel eylem bu yüzden artık tercihe bağlı değildir, "tüm ilgili bakımlardan nesnel durumlarca tayin edilir" (E&S, 1186). Kapitalizmin oluşumunun kökeni olan Kalvinist müteşebbisin eylemi ile bunu idame ettiren kapitalistin eylemi arasında bir farklılıklar dünyası bulunmaktadır. "Püriten, bir meslekte çalışmayı istiyordu; bizlerse böyle yapmak zorundayız" (PE, 181).

YORUMLAYICI SOSYOLOJİNİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Metodolojik bir perspektiften bakıldığında, Weber'in sosyolojisi radikal bir biçimde öznelcidir. Weber, Marx ve Durkheim'den farklı olarak, sosyal makroyapılarla değil öznenin "kurucu etkinlikler"iyle işe başlar. Schumpeter'le bir tartışmasında izah ettiği üzere: "Siz örümcek ağlarıyla ilgileniyorsunuz, bense bu sistemleri yaratan örümceklere dikkat etmeyi tercih ediyorum" (aktaran Tritsch, 1991: 267). Weber'in sosyolojisi ilke olarak metodolojik şeyleştirmenin tüm biçimlerine karşıdır; fakat sosyolojide sık sık karşılaşıldığı üzere, beyan ettiği metodolojik ilkeler ile bunların sosyolojik araştırmalarda uygulanma biçimi arasında bir yarık söz konusudur. Aslına bakılırsa, karşılaştırmalı sosyotarihsel çalışmalarının bazıları, yorumlayıcı sosyolojiden ziyade belirlenimci materyalizmin ilkelerine daha yakındır. Benimsediği metodolojik ilkeleri asla sıkı sıkıya uygulamamıştır (Fulbrook, 1978). Gelgelelim aşağıdaki analizde, Weber'in epistemolojisinin şeyleşme-karşıtı doğasını mümkün olduğunca vurgulayacağım. Bunun için, Weber'in metodolojisini, bireycilik, natüralizmkarşıtlığı, nominalizm ve türümcülükkarşıtlığı ilkelerinin incelikli bir bileşimi biçiminde sunacağım.

BİREYCİLİK

Weber'in, Alfred Schütz'ün fenomenolojisinde büyük etkiye sahip olan yorumlayıcı sosyolojisi, radikal bir biçimde öznelcidir. Bu sosyoloji, açık bir biçimde Alman kültür bilimleri (*Geisteswissenschaften*) geleneğine dahildir. NeoKantçı ilhamlar taşıyan bu saygıdeğer gelenek, bireylerin anlamlı faaliyetlerini ve öznel anlamların nesnel zihin (*objektiver Geist*) dünyasında nesnelleşmesini vurgular. NeoKantçılar, maddi belirlenimcilerin ve kolektivist idealistlerin aksine, bireylerin özerkliğini savunurlar (Arato, 1974; Levine, 1995: Bl. 9). Birey özerkliği üzerindeki ısrar ve eylemin anlamlı karakteri, yorumlayıcı sosyolojinin bireye uygun gördüğü ayrıcalığın izahatını verir. Gelgelelim, anlama ile bireycilik arasındaki bağın analitik bir bağ olmadığını vurgulamak gerekir. Sözgelimi, Dilthey'daki (1957) anlama teorisi "bütüncü"dür: Anlamak, eylemin anlamlı öğelerini anlam kazandıkları kültürel bütün içerisinde birleştirmek demektir. Bu neoHegelyan gelenek içerisinde kültür üzerindeki vurgu, bireyciliğin karşıtı değildir, fakat onun önkoşullarından biri olarak görülür. Her türlü Hegelcilikten kendini sakınan Weber ise yorumlayıcı sosyolojinin bireyci varsayımlarını vurgulamıştır.

Anlamlı yönelim gösteren özerk eylemin anlamaya açık yegâne aktörleri birey-kişiler olduğu için, yorumlayıcı sosyoloji "yalıtık birey ve onun eylemi"ni "temel birim, atom" (WL, 439) olarak görür. Robert Liefman'a yazdığı ve Boudon ve Bourricaud'un (1989) *Eleştirel Sosyoloji Sözlüğü*'ne epigraf olarak seçtikleri bir mektupta Weber şöyle der:

> Nihayetinde bir sosyolog olmamın sebebi (...) esasen, hayaletleri daima üzerimizde gezinen kolektif kavramlara dayalı bu çalışmalara bir son vermekti. Başka bir deyişle, sosyoloji ancak ve sadece tek, birkaç ya da çok sayıda bireyin eylemleri temelinde ilerleyebilir. Sıkı sıkıya bireyci yöntemleri benimsemek bu yüzden zorunludur.

Weber, ontolojik bireycilik anlayışını harfiyen uygulayarak, herhangi bir "'eyleyen' kolektif bireyliğin" (E&S, 14) varlığını doğrudan reddeder. Yalnızca bireyler gerçektir ve "sosyolojik bir bağlamda bir devlete, bir ulusa, bir şirkete, bir aileye, bir kolorduya yahut benzer bir kolektiviteye atıfta bulunulduğunda" (E&S, 14), bunların son tahlilde kendilerini meydana getiren bireysel eylemlere indirgenmeleri gerekir. Bunları doğrudan bireysel eylemi belirleyen reel

yapılar biçiminde tözselleştirmek yahut gerçeklik saymak söz konusu olamaz. Weber'e göre sosyal yapılar, zaman ve mekânda mevcut değildir, sadece bireysel eylemi yönlendiren zihinsel yapılar olarak mevcutturlar. Kolektif yapılar, bireysel eylemin vuku bulma biçimi üzerinde hatırı sayılır bir nedensel etkiye sahip olabilirler ve gerçekte olurlar da, fakat bu nedensel etkililik her zaman bilinç tarafından dolayımlandığı için daima dolaylı bir nitelik arz eder. Weber'in iddiasına göre sosyal yapılara dolaysız nedensel etkililik isnat etmek, kavramları şeyleştirmek ve kavramların gayrimeşru bir biçimde şeyleşmesine imkân veren "yanlış kavramsal realizm"in ("*falscher Begriffsrealismus*" (E&S, 15)) tuzağına düşmek anlamına gelir.

Weber'in metodolojik bireyciliği provokatif bir biçimde "metodolojik varoluşçuluk"un (Torrance, 1991: 179) bir formu olarak görülebilir. Weber'e göre kurumlar ve sosyal yapılar ilke olarak bireylerin anlaşılmaya açık faaliyetlerine indirgenebilir ve bunun sebebi sadece bilincin anlaşılabilir olması değil, bireysel bilinçten başka hiçbir şeyin var olmamasıdır. Bireyci indirgemecilik ve peşi sıra gelen temel nominalizm, Weber'in yanılsamadan arınmış modern dünya görüşünün olduğu kadar normatif insan görüşünün de neticesidir.

Simmel gibi Weber de entelektüalize edilmiş modern dünyanın "anlam yitimi"yle (*Sinnsverlust*) karakterize olduğuna inanır. Geçmişte hayatın aşkın anlamı olarak sunulan kozmolojik birlik yıkılmış, Tanrı ölmüştür. Modernitenin karakteristik özelliği olan entelektüalizm, "meta-sosyal teminatlar"ı yıkıma uğratmaktadır. Modern insan, dünyanın beşerî bir ürün olduğunu ve artık evrenin yapısal özerkliği içerisinde anlamın var olmadığını bilmekte ve hissetmektedir. Postkozmolojik dünyada artık mutlak, aşkın değerler söz konusu değildir; anlam içkindir, insanların iradesine kalmıştır:

> Bilgi ağacının ne kadar acı olursa olsun kaçınılmaz meyvesi, şunu anlamayı (...) gerektirir: Her bir bireysel eylem ve nihayetinde bir bütün olarak hayat (...) ruhun -Platon'daki gibi- kendi kaderini, yani faaliyetinin ve varoluşunun anlamını bu sayede belirlediği nihai bir kararlar dizisinden başka birşey değildir.
>
> (WL, 507-508)

Burada *Phaedrus*'a yapılan dolambaçlı atıf, Nietzsche'ye ve onun aristokratik şahsiyet görüşüne yapılan bir atfı maskeler (Fleischmann, 1964; Stauth ve Turner, 1988: Bl. 3; Hennis, 1987: Bl. 4).

Weber'e göre bir "şahsiyet", vahşi hayvanın üstesinden gelen, kendi temel değerlerini bağımsız bir biçimde tesis eden, kendi değerlerini kalıcı amaçlara dönüştüren ve bu amaçlara uyum sağlayacak en iyi araçları rasyonel bir biçimde seçen bir insandır: "Hayatının iplerini elinde tutan iblisi bul ve ona itaat et" (WL, 613). Weber'in Nietzsche'yle (ve Simmel'le) paylaştığı bu kahramansı buyruk, onun metodolojik bireycilik savunusunda örtük bir biçimde ifadesini bulur.

Natüralizm Karşıtlığı

Sosyal bilimler felsefesindeki temel sorun hiç kuşku yok ki "sınır belirleme problemi"dir (Popper, 1959: 34 vd); başka bir deyişle, sosyal ve doğal fenomenlerin tanımlanması ve sosyal bilimler ve doğa bilimlerinin bağlantılı tanımıdır. Sınır belirleme, metodolojik bir kriteri takip ederek yahut tözel olarak, ontolojik bir kriter uyarınca formel bir biçimde tesis edilebilir. Rickert'in temsil ettiği formel sınır belirleme yaklaşımı açısından ayrım çizgisi, idiyografik ve nometetik bilimler arasından geçer (bireysel vakaların yorumlanması *versus* genel durumların nedensel açıklaması); Dilthey'ın temsil ettiği tözel yaklaşımda bu sınır çizgisi doğa ve kültür bilimleri arasındadır (doğal nesneler ***versus*** sosyokültürel nesneler). Hem Dilthey'ın hem de Rickert'in çalışmalarına aşina olan Weber açısından ise sorun, bu iki yaklaşımın nasıl birleştirileceğidir: Rickert'ten farklı olarak, tüm bilimlerin nedensel açıklama aracılığıyla ilerlediğine inanırken, Dilthey'la birlikte, anlamın önemi ve yorumlanması üzerindeki vurguyu muhafaza eder. Weber'in bu problemi çözmek için önerisi, sosyal bilimleri nomolojik-yorumlayıcı bilimler olarak görmek olmuştur.

Weber sosyolojiyi bireysel eylemi anlamaya çalışan bir bilim olarak kavrar. Eylemin bir aktörün ona isnat ettiği anlam tarafından belirlendiği göz önüne alındığında, sosyoloji zorunlu olarak yorumlayıcı bir bilimdir ve kültür bilimlerine dahildir. Weber bu bakımdan Dilthey'ı takip eder; gelgelelim, psikolojik temelleri ve Dilthey'ın empati ve içebakış görüşünü reddetmesinden dolayı, Husserl'e katılarak Dilthey'dan ayrılır (Muse, 1991). Weber'e göre temel problem, aktörün eyleme isnat ettiği anlamı araştırmacının dolaysızca kavrayamamasıdır. Tüm yapabileceği, eylemin anlamına yahut motivasyonuna dair, kategorik bakımdan aşikâr olan ve "anlam arz eden" anlaşılır bir bütün oluşturan bir ideal tip inşa etmektir.

Weber, eyleme içeriğini veren anlam ya da saiklerin ideal tipini bir hipotez olarak geliştirir. Bu hipotez, araştırmacının sezgiyle elde ettiği anlam ya da saiklerin aktörün gerçek anlam ya da saikleri olduğunu iddia etmez; anlam yahut hipotetik saiklerin eylemin seyrini açıklayabileceğini ve eylemi anlamlı kılabileceğini öne sürer. Ne var ki, aktörün öznel anlamına dair araştırmacının yorumunun sadece bir hipotez olmasından dolayı, bu yeterli değildir. Bu, anlam perspektifinden aşikâr olsa bile, nedensel perspektiften ille de geçerli olmayabilir. Weber'in, eylemin vuku bulduğu gerçek biçimle karşılaştırılmak suretiyle yorumun tekrar ve tekrar sınanması gerektiğine inanmasının sebebi tam da budur.

Bu noktada Weber, eylemin "öznel bakımdan yeterli" (*sinnhaft adäquat*) yorumu ile "nedensel bakımdan yeterli" (*kausaladäquat*) yorumu arasındaki önemli ayrımı devreye sokar. Weber'e göre eyleme dair yorum, "karşılık ilişkileri içinde göz önüne alınan yorumun oluşturucu parçalarının, alışıldık düşünme ve hissetme tarzları uyarınca 'tipik' bir anlam bileşimi olarak kabul gördüğü kadarıyla, 'öznel bakımdan yeterli'dir (ya da 'anlam düzleminde yeterli'). Bu sıklıkla 'doğru' olarak tanımlanır" (E&S, 11). Daha basit biçimde söylendiğinde, bir yorum şayet "yapışıp kalıyorsa", yani eylemin ya bir amacın aracı olarak ya da bir duygu yahut değerin anlaşılabilir ifadesi olarak anlamlı olduğunu göstermeyi mümkün kılıyorsa, o yorum öznel bakımdan yeterlidir.

Öte yandan bir yorum şayet, "deneyimin esasları"na başvurmak suretiyle, "eylemin gerçekte normal olarak anlamlı sayılan bir seyir izleme olasılığına dair bir tür kanıtın var olduğunu" (E&S, 12) gösterebiliyorsa, "nedensel bakımdan yeterli"dir. Başka bir deyişle, bir yorum şayet eylemin gerçek seyri hakkında empirik genellemeler yapmaya izin veriyorsa, o yorum nedensel bakımdan yeterlidir. Öte yandan, yanlış anlaşılmadan kaçınmak adına, eylemin nedensel olarak açıklanabiliyor olsa dahi bir kapsayıcı yasadan çıkarsanamayacağını vurgulamak gerekir. Nedensellik kategorisi, yalnızca, öznel bakımdan yeterli eylem yorumunu desteklemek adına devreye girer.

Bu ayrımlar, kavranması bir parça zor, soyut bir düzeyde formüle edildikleri için, empirik bir örnek faydalı olabilir. Bizler, meşru müdafaa sınırları içinde işlenen cinayeti, bir eylemin ardındaki anlamı yahut hipotetik saikleri aydınlatan bir ideal tip inşa etmek suretiyle öznel bakımdan yeterli bir biçimde anlayabiliriz ("kendini

tehdit altında hissetti ve bu yüzden tetiğe bastı"); öte yandan, meşru müdafaa sınırları içinde işlenen pek çok gerçek cinayeti gözlemleyerek, öznel bakımdan yeterli yorumu destekleyen empirik bir genelleme tesis edebiliriz ("yüzde şu kadar vakada, kendini tehdit altında hisseden bir kişinin hasmını vuracağını gözlemledik").

Weber'in bir eyleme içeriğini veren anlamı onu açıklayan bir neden olarak düşündüğü bir kez anlaşıldığında, yaptığı sosyoloji tanımı aşikâr hale gelir: " Sosyoloji, sosyal eylemin yorumlayıcı anlamasıyla (*deutend Verstehen*) ve bu sosyal eylemin seyri ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla (*ursachlich Erklären*) ilgilenen bir bilimdir" (E&S, 4). Yorumlayıcı sosyolojinin (*verstehende Soziologie*) tarafında yer alan Weber, anlamdan yalıtık ve psişik olayları fiziksel olgulara dönüştürerek kültürü doğaya indirgeyen tüm natüralist gözlem biçimlerine itiraz eder. Rickert'i takiben dediği gibi: "Bir öğe, *şayet* şu soruyu soramıyorsak 'doğa'nın bir parçası ***haline gelir***: 'Anlam'ı nedir?" (CS, 110).

Her ne kadar ilk bakışta istatistiksel olarak belirlenmiş "sosyal yasalar" fiziksel yasalarla ilişkili gibiyse de ontolojik olarak ayrıdırlar; zira bunlar, ilke olarak mükemmelen yorumlanabilir olan bir yığın bireysel eylemin toplaşımından doğarlar. Nihayetinde "sosyolojik yasalar", Weber'e göre, aktörlerin izlediği "sosyal kurallar"ın niceliksel ifadesinden başka bir şey değildir. Nedensel açıklamanın anlamlı anlama içerisinde yeniden tercüme edilme olasılığı –ki Weber bunu "öznel nedensellik" (WL, 434) kavramıyla tanımlar– sosyolojiye önemli bir katkıdır. Bu, anlamı ve anlamı yorumlama ihtiyacını vurgulamak suretiyle, sosyal olana dair tüm saf natüralist yorumları devre dışı bırakarak natüralizmi yerinden eder, zira natüralizmin aksine yorumlayıcı sosyoloji "doğa bilimlerinin asla elde edemeyeceği birşeye erişebilir" (E&S, 15).

Yorumlayıcı sosyoloji, her ne kadar başlangıçta eylemin öznel anlamını anlama amacı taşıyorduysa da, nihayetinde rasyonel seçim istikametine dalar. Aslına bakılırsa Weber, anlamayı, kesin anlamda araçsal rasyonel edimin içerisinde anlamayla gitgide daha yakın bir biçimde ilişkilendirmeye meyyal olduğu için, süreç içinde bizzat kendi projesinin altını oyacak bir biçimde, hermeneutik olmaktan ziyade faydacı olan bir metodolojik bireyciliğe doğru meyil vermiştir. Değerler eylemin nedeni olmak sıfatıyla gözden kaybolduğunda eylemin mantıksal olarak dışsal maddi koşullar tarafından tekanlamlı bir tarzda belirlenir hale geldiğini

halihazırda görmüştük. Eğer durum buysa anlamadan geriye pek birşey kalmıyor, anlamaya yapılan atıf büyük ölçüde lüzumsuz hale geliyor demektir. Bu durumda sadece, nesnel koşullar ile özne arasına bir algoritma eklemek ve eylemi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak seyretmek yeterli olacaktır. Weber, metodoloji metinlerinde rasyonel seçime ayrıcalık tanıyarak, kendi tarihsel sosyolojisinde aşkın statüsünü analiz ettiği Batı rasyonalizminin mirasını kabul etmiştir (Benhabib, 1981).

Nominalizm

Weber'in hukukçu Jellinek'i izleyerek "ideal tipler" (*Idealtypus*) olarak adlandırdığı "saf kurgular" (MSS, 44) teorisini tam anlamıyla kavrayabilmek için, onu Weber'in Dilthey ve Simmel'le paylaştığı dirimselci gerçeklik görüşüyle ve yanı sıra Ricker'ten devraldığı "değer ilişkisi" (*Wertbeziehung*) kavramıyla ilişkilendirmek gerekir. Simmel gibi Weber de gerçekliği bir "ontolojik sonsuzluk" (LP, 139) olarak kavrar: Hayat, gerek içimizde gerekse dışımızda, beliren ve gözden silinen birlikte varoluşların ve ardışıklıkların mutlak anlamda sonsuz bir çeşitliliği vasıtasıyla tezahür eder; kıyas kabul etmez oluş halinin akışı sonsuz bir biçimde ebediyete doğru gider. "Hayatın irrasyonel gerçekliği"nin (WL, 213) sonsuz çeşitliliği asla bütünlüğü içinde kavranamaz. Gerçekliği incelemek isteyen bilim insanının inceleme nesnesini tanımlaması gerekir, ancak bunu sadece kendi "bilgi çıkarları" (*Erkenntnisinteresse*, WL, 161) temelinde yapabilir. Tıpkı bir kitapçıya yahut kütüphaneye giderek kitaplara göz atan fakat gerçekte ne aradığını bilmeyen birisi gibi, araştırmacı da gerçekliğin kendisini ilgilendiren ve kendi şahsi değerleri uyarınca araştırma nesnesi kıldığı sınırlı bir parçasını seçer. Değerlerle ilişki sadece araştırma nesnesinin seçimini etkilemekle kalmaz, onu oluşturur da (Habermas, 1985: 77-85). Bilim insanını kendi araştırma nesnesini seçmeye ve oluşturmaya sevk eden araçlar ve tikel değerler her ne olursa olsun –tarihçi için bir "tarihsel tekillik", sosyolog için bir "tip" yahut bir "genel kural"– analitik bir düzen içinde biçimlendirilip düzenlenmeleri ve mantıksal bir anlam kazanmaları gerekir. Kısacası, bir ideal tipin inşa edilmesi gerekir.

Tarihi gerçekte ne olmuşsa o biçimiyle ("*wie es eigentlich gewesen ist*") kavramayı arzulayan Ranke'nin aksine Weber, Simmel'le birlikte, inşacı ve antirealist bir tarih felsefesini savunur. İdeal tip,

gerçekliğin bir yansıması değildir, bir "zihinsel inşadır; (...) homojen düşüncenin yarattığı bir imgedir; (...) tek taraflı vurgu aracılığıyla (...) hiçbir yerde kavramsal saf formuyla bulunamayacak belirlenmiş gerçeklik veçhelerinin üzerine düşünülmesi aracılığıyla ulaşılmış bir ütopyadır" (WL, 190-191).

İdeal tipleri nesnel gerçekliğin temsilî kopyaları olarak yorumlamamak gerekir. Bilakis bunlar, kendilerinden ne ölçüde sapma gösterdiğini görmek için gerçeklikle ilişkiye giren saf anlamıyla kavramsal inşalardır. Ne denli sapma varsa, keşifsel rollerini o denli iyi yerine getirirler. İdeal tipler inşa eden araştırmacı, bunları asla gerçekliğin yerine ikame edemez. Bu, Weber'in nominalizminin bariz bir göstergesidir. İdeal tipler, aktörlerin kendilerini dünyaya uyarlamak için kullandıkları, nesnel zihnin sentetik inşaları değildir; daha ziyade, araştırmacının gerçeklik denen kaosu düzene sokmak için kullandığı saf ve keyfî analitik inşalardır. Weber, ideal tiplerin şeyleştirilmesine karşı bizi durmaksızın uyarır. Onların inşacı doğalarını ve salt keşifsel rollerini unutmak ya da onlara kurucu bir işlev atfetmek, kavramları mitsel karakterlere dönüştürerek kavramsal realizme teslim olmak anlamına gelir. Kavramsal realizm bizi sadece şemaların gerçeklikle karıştırılmasına götürür ve Marksist kavramlar örneğinde sık sık karşılaştırıldığı üzere, er ya da geç birbirlerinin yerine ikame edileceklerdir.

Gelgelelim, daha yakından analiz edildiğinde, nominalizmin beyan edilmesi ile realizmin arz-ı endam etmesi arasındaki çelişki tekrar su yüzüne çıkar. Aslına bakılırsa ideal tipler, hiç de öyle, araştırmacının gerçeklik kaosunu düzene sokmak için kullandığı keyfî inşalar değildir; sosyoloğun devasa bir tarihsel ve karşılaştırmalı materyale dayalı bir soyutlama işini üstlenerek ifşa ettiği, bizzat aktörler açısından toplumda nesnel yahut reel bir varoluşa sahip olan sentetik inşalardır. Başka bir deyişle ideal tipler, analitik inşalar olmaktan ziyade, aktörlerin (sosyologlar da dahil) kendilerini sosyal dünyaya uyarlamak için kullandıkları sentetik kategori inşalarıdır.

Türümcülük Karşıtlığı

Marksist "baskın etken" (Gurvitch) teorisi öyle ya da böyle idealizme yol açar. Marksizm'e dönük bilindik eleştiri, Weber'in Lask'i izleyerek "türümcü mantık" (Oakes, 1988: 49-53) olarak adlandırdığı şeye dönük eleştirinin sadece özel bir örneğidir. We-

ber, Hegel'e atıfla (fakat bu aşamada eleştirmeksizin) bu mantığı şöyle tanımlar:

> "Nihai" kavramların doğası ve geçerliliğinin bu "türümcü" kavranışı göz önüne alındığında, kavramlar ile sıkı sıkıya *rasyonel* olan gerçeklik arasındaki ilişki mantıksal olarak itiraz kaldırmazdır. Bir yandan, gerçeklik genel kavramlardan çıkarsanabilir; öte yandan gerçeklik, baştan aşağı algısal bir tarzda kavranır. Kavramlara *yükselmeyle* gerçeklik, algısal içeriğinden hiçbir şey kaybetmez. (...)Her şeyin çıkarsanabilir olması gereken "en genel" kavram, içerik bakımından en zengin kavram olsa gerektir. Bu tür gidimli bilgi (...) ancak matematiksel bilgiye benzeyen -ama onunla aynı olmayan- bir bilgi türü olarak kavranıyorsa mümkündür. Bu tür bilginin *hakikat değeri*ne dair metafizik bir önvarsayım, bunun peşi sıra gelir. Kavramsal içerikler metafizik kendilikler olarak işlev görür: Gerçekliğin arkasında durur ve ona payanda olurlar. Gerçeklik bu içeriklerin zorunlu bir sonucudur, matematiğin önermelerinin birbirini "izlemesi"ne benzer bu.
>
> (LP, 66-67)

Weber'in sosyolojisi, "Hegelyan meydan okumaya misliyle karşılık vermek" (Bouretz, 1996: Bl. 1) için bir strateji sunar. Franz Eulenburg'a yazdığı bir mektupta Weber şöyle der: "[Sosyal bilimlerde] yalnızca iki patika mevcuttur: ya Hegel'inki ya da benimki" (aktaran Colliot-Thélène, 1992: 5). Weber neden böyle bir iddiada bulunmaktadır? İlkin, bir neoKantçı olmasından dolayı, metafiziğe alerjisi vardır; ikincisi, tümdengelimli bir sosyal bilimin imkânsız olduğuna inanmaktadır. Gerçekte Weber'e göre, Hegel'in aşkın sisteminin üstesinden gelmeye çalıştığı, kavram ve gerçeklik arasındaki *hiatus irrationalis* [irrasyonel uçurum] (Fichte, LP, 66) indirgenebilir değildir; zira kavramlar ne denli genelse, somut gerçekliği o denli az kavrarlar (Cassirer, 1964, I: 249 vd). "Geçerlilik ne denli yayılırsa, başka bir deyişle cinsil bir kavram ne denli genişleme gösterirse, gerçekliğin zenginliğinden bizi o denli alıkoyar" (WL, 185). Simmel'in "kavramsallaştırmanın trajedisi" dediği şey, Weber'de antiHegelyan bir argüman olarak yeniden karşımıza çıkar. En genel kavramların somut içeriği terk ettiği ve türümcü mantığın olumsallıkları gerçekliğin tamamen dışında bıraktığı gerçeği bir yana konsa dahi, tümdengelimcilik hâlâ problemlidir; zira bilimin sonunu, bilimin "bir 'tamamlanmış'" (MSS, 106) bilim haline geldiği merhaleyi varsayar. Kant'ın bir kurgu olarak reddettiği *intellectus*

intuitivus, yani birşeyi yaratmaksızın düşünemeyen ilahi kavrayış, Weber (ve sonrasına Adorno) tarafından Nietzscheci anlamıyla bir şeyleşme olarak reddedilir; zira bu kavrayış, tekil somut gerçekliği evrensel ve gerçeklik sayılmış kavramlar sistemine katıştırır ve böylelikle bu sistemi şeyleştirir.

KAPİTALİZMİN VE FORMEL RASYONALİTENİN KÖKENİ

Bu bölümün açılış kısmında Weber'i, Spengler'e benzer bir tarzda Batı'nın düşüşünü öngören bir felaketler peygamberi olarak takdim etmiştim. Metodoloji kısmında ise, belirlenimciliğin, türümcülüğün ve tarihsiciliğin tüm biçimlerine muhalif bir düşünür olarak tasvir ettim. Bu iki yorumun ille de çatışmalı olmaları gerekmez, fakat yine de Weber düşüncesindeki bir gerilimin göstergesidirler. Modern kapitalist uygarlığın "demir kafes"i ne "ilerleme"nin zaruri bir neticesi ne de beşerî yahut sosyal doğanın kaçınılmaz bir sonucudur. Bunu tarihsel bir kaza olarak görmek mümkündür, zira bir tekil, olumsal koşullar silsilesinin sonucudur (Collins, 1986a: 81-97; 1986b: 19-44). Ne var ki günümüzde kapitalist ekonomi, bürokratik idare ve formalist yargı, yani formel rasyonaliteye doymuş ve bu yüzden hesaplanabilir ve öngörülebilir olan herşey, Weber'in yakın ya da uzak gelecekte öngörmediği bir sarfiyata sahip "şeyleşmiş bir kozmos" (*versachlichte Kosmos*, E&S, 592) teşkil ediyor. Teoride tarih hâlâ açık ve herşey mümkün, fakat pratikte Weber şeyleşmenin ilerleyişini en muhtemel netice olarak görmüştür. Weber'in bizleri bekleyen "yeni esaret"e (GPS, 320) dair kasvetli düşüncelerini sunduğu çok sayıda meşhur pasajı burada tekrarlamanın gereği yok. Aşağıdaki kısım, Batı rasyonalizminin kökeniyle başlıyor ve ardından bunun yapısını analiz ediyor.

Müteşebbis Kapitalizmi

Weber'in ana temasının Batı rasyonalizmi olduğu hiç kuşku götürmezdir. Fakat araştırmaları başlangıçta rasyonalizmin ortaya çıkışından ziyade kapitalizmin kökeniyle ilgili idi. Weber büyük dinlere dair karşılaştırmalı incelemelerine başladığında, rasyonalizm gitgide kapitalizm temasının yerine geçti.

Weber, rasyonel kapitalizmin sadece Batı'da gelişebileceğine inanmaktaydı; dünyanın geri kalan kısmında kabataslak benzerliklerden başka birşey yoktu. Mülk edinme arzusu ve kâr arayışı hiç kuşkusuz evrenseldir; zira Weber'in dediği üzere "*auri sacra fames* [altına duyulan lanet açlık], insanlık tarihi kadar eskidir" (GARS, 41). "Politik odaklı kapitalizm"in (E&S, 166) muhtelif formları (örneğin emperyalist, sömürgeci, maceracı, akçeli ve vurguncu kapitalizm) ortaktır ve bunlarla dünyanın farklı bölgelerinde karşılaşmak mümkündür. Fakat *Betriebskapitalismus*, yani "muhasebe", "kesin hesaplama" ve "(formel anlamda) özgür emeğin rasyonel kapitalist örgütlenmesi" (PE, 18-21) üzerine kurulu burjuva müteşebbis kapitalizmi sadece Batı'da gelişmiştir. İhraç edildiği yerler haricinde başka hiçbir yerde mevcut değildir.

Formel anlamda rasyonel kapitalizm, kısa ve öz bir biçimde, herşeyden önce kazanç arayışında olan ve sermaye hesabına ve potansiyel kârın parasal terimlerle önceden değerlendirilmesine dayanan, sürekli, yoğun ve piyasaodaklı bir endüstriyel üretim sistemi olarak tanımlanabilir. Marx'ın piyasa ve sömürüyü kapitalizmin *differentiae specificae*'si [ayırt edici özelliği] olarak görmesine karşın, Weber'e göre kapitalizm herşeyden önce metodik ve rasyonel hesaplamayla karakterize olur. Kendi deyişiyle "sermaye hesabı kullanımının teorik olasılığı" (E&S, 156), modern kapitalizmin belirleyici noktasıdır. Weber bu hususta son derece kararlıdır. *Genel Ekonomi Tarihi*'nde şöyle vurgular: "Bu günümüz kapitalizminin varoluşunun en genel önvarsayımı, rasyonel sermaye hesabının, gündelik isteklerin karşılanmasıyla ilgili tüm geniş ölçekli sanayi girişimleri açısından norm halini almasıdır" (GEH, 276).

Rasyonel Hesaplamanın Kurumsal Öngerekleri

Rasyonel hesaplamanın öngörülebilir ve hesaplanabilir bir ekonomik sistemi varsaymasından dolayı, Weber bunu "kapitalizmin en genel önvarsayımı" olarak tanımlar. Kapitalizm sadece bir meta üretimi ve dağıtımı sistemi değildir; tüm bir dünyayı kapsar ve hatta yaratır. Kapitalizmde hesaplanabilirlik ilkesi, modern toplumun tüm kısımlarını istila ederek, evrensel hale gelir. Dahası, kapitalizmde kesin anlamıyla araçsal rasyonel eylem yaygınlaşır ve formel rasyonalite geliştikçe şeyleşmeye düşer. Bu, kapitalizmin neden kuşku

götürmez biçimde "modern hayatımızdaki en kaçınılmaz güç" (PE, 17) olduğunu açıklar.

Gelgelelim Weber, kapitalizmin formel rasyonaliteye sebep olduğuna inanmaz. Gerçekte formel rasyonelleşme, Weber'in rasyonel hesaplamanın kurumsal öngerekleri analizinde kesinlikle açık kıldığı üzere, kapitalizmin önvarsayımıdır (GEH, 276-278). Weber'e göre kapitalizm şunları önvarsayar: (1) tüm maddi üretim araçlarının (toprak, aygıtlar, makineler ve aletler) özel mülkiyet biçiminde temellükü; (2) ticaret üzerindeki tüm irrasyonel sınırlamalardan, mesela üretim ve tüketim üzerindeki sınıftemelli tekellerden âzâde kitlesel bir piyasa; (3) üretim ve dolaşım alanlarında maksimum hesaplamayı mümkün kılan, makineleşmeye dayalı rasyonel teknoloji; (4) bir devlet idaresi ve yanı sıra rasyonel ve öngörülebilir bir hukuk sistemi; (5) Marksist anlamıyla, işçilerin, "açlığın kamçısının zorlaması altında" emek güçlerini piyasaya sunmaya mecbur oldukları yerde çalışma özgürlüğü; (6) hâne ile şirket girişiminin tamamen birbirinden ayrılması; (7) ekonomik hayatın ticarileşmesi ve ciro edilebilir hisse senetlerinin (ortaklık hisselerinin) gelişimi; (8) Batı kentinin ve politik vatandaşlık haklarının gelişimi ve (9) "kapitalizmin teknik temeli" olarak modern bilim.

Weber'e göre esasen piyasanın ve dolayısıyla kesin anlamıyla araçsal rasyonel eylemin neoklasik iktisat uyarınca gelişim koşulları demek olan bu dışsal koşullar, kapitalizmin tam gelişimi için zorunlu kurumsal koşullardır. Ne var ki, tüm bu koşullar karşılansa dahi, kapitalizmin yayılımı hâlâ kavranabilir değildir. Bu bizi Weber'in meşhur tezine, yani Protestan ahlak tezine götürür: "Nihai olarak kapitalizmi üretmiş olan faktör, rasyonel sürekli girişim, rasyonel hesaplama, rasyonel teknoloji ve rasyonel hukuktur, fakat tek başına bunlar değil. Zorunlu tamamlayıcı faktörler; rasyonel ruh, genel olarak hayat tutumunun rasyonelleşmesi ve rasyonalist bir ekonomik ahlaktır" (GEH, 354).

Dünya İmgelerinin Rasyonelleşmesi

Weber'e göre "modern kapitalizmin yayılımındaki itici güçlerin temel sorunu, ilk başta kapitalistçe kullanımlara müsait sermaye toplamlarının kökeni sorunu değil, herşeyden önce kapitalizmin ruhunun gelişimi sorunudur" (PE, 68). Kapitalist rasyonel ruhun gelişimini anlamak için Protestan ethosunu anlamak gerekir, zira

nihayetinde kapitalizmi üreten kapitalizm ruhu bizatihi Protestanların içdünyayadönük asketizmlerinin bir ürünüdür. Protestanlık ile kapitalizm arasında nedensel bir bağı doğrulamak için, Batı'da vuku bulan dinsel evrimin neden başka bir yerde tekrarlanmadığını araştıracak bir karşılaştırmalı araştırma programı geliştirilmişti Weber. Dolayısıyla da, Protestanlığın özgüllüğünü teşhis etmek için, dünya dinlerini karşılaştırmalı bir perspektiften inceledi. Protestanlığın (aşağıda tanımlanan) metafizik ve dinsel dünya imgelerindeki uzun bir evrimin neticesi olmasından dolayı kapitalizmin kökenini anlamak, dünya dinlerine dair tarihsel bir anlayışı gerektirir. Din, nedensel silsilede diğerleri arasında sadece bir unsurdur. *Ekonomi ve Toplum*'da Weber ayrıca ekonominin, politik rejimlerin, idare tarzlarının, hukukun ve kentlerin tarihsel gelişimini de karşılaştırmalı bir perspektiften inceledi. Araştırması, özetlenemeyecek denli geniştir, bu yüzden bu içeriği sistematik olarak sunmaya dahi teşebbüs etmeyecek, sadece dinin temsiliyle kendimi sınırlandıracağım.

Weber, formel olarak rasyonelleşmiş Batı dünyasını, dünya imgelerinin teorik rasyonalizasyonu sürecinin ya da Schiller'in ifadesini kullanarak dediği gibi "dünyanın büyüsünün bozulmasının" sonucu olarak görür. Dünya imgelerinin teorik rasyonalizasyonu, dünyanın rasyonelleşmesinin kapsamını ve herşeyden önce ekonomik tarzını belirler. Weber'in dünya dinlerinin ekonomik ahlakına girişte yazdığı meşhur bir pasajda açıkladığı gibi: "İnsan davranışını doğrudan idare eden fikirler değil maddi ve düşünsel çıkarlardır. Fakat çoğu zaman, 'fikirler' tarafından yaratılmış 'dünya imgeleri', tıpkı demiryolu makasçıları gibi, çıkar dinamiğinin sevk ettiği eylemin ilerleyeceği güzergâhı belirlerler" (FMW, 280).

Başka bir deyişle dünya imgeleri, hayat alanlarının "hangi istikamette" (PE, 26) rasyonelleştiklerini belirler. Dünya imgeleri, her ne kadar maddi koşullarca belirlenmekteyse de, ekonomik örgütlenmenin "basit bir yansıması" değildir; gerçekte, ekonomik örgütlenme üzerinde etkide bulunurlar. Weber'in argümanı, Durkheim'in pozisyonuna bir yakınlaşma olmadığı gibi Marksizm'in çürütülmesi de değildir. Kendisinin açıkladığı üzere "amacım, hiç kuşkusuz, kültür ve tarihe dair tekyanlı bir materyalist nedensel yorumun yerine eşit derecede tekyanlı bir spiritüalist yorumu ikame etmek değildir" (PE, 183).

Weber'in en büyük teorik başarısı, maddi ve düşünsel etkenler arasında tesis ettiği "hassas diyalektik"tir. O, tam anlamıyla çokboyutlu bir sentez içerisinde, materyalizm ile idealizm arasındaki meşum karşıtlığı aşma başarısını göstermiştir (Alexander, 1982-1983, III: Bl. 2). Weber, iki büyük sosyolojik geleneği, yani eylemin maddi belirleyenlerini vurgulayan gelenek (Marx) ile eylemin düşünsel belirleyenlerine odaklanan geleneği (Durkheim), analitik değişkenlere dönüştürmüştür. Weber açısından sorun, bu iki pozisyondan birini seçme sorunu değildir, o daha ziyade bu iki pozisyonu birleştirmeye çalışır. Çıkar fikirleri dışlamadığı gibi, fikirler de çıkarı dışlamaz; bunlar, her eyleme içeriğini veren, ortamdaki iki farklı unsurdur. Bundan dolayı, kapitalizmin azmettiricisi olan kapitalist müteşebbis kesinlikle araçsal rasyonel bir tarzda hareket eder, fakat bu araçsal rasyonel eylem dinsel motiflerden etkilenir. *Zweckrationalität* ve onun nesnel tinin şeyleşmiş formları içerisinde paradoksal nesnelleşmesi, önemli ölçüde *Wertrationalität* tarafından belirlenir. Bir parça paradoksal ama tipik biçimde Weberci bir formülle denebilir ki Protestanlık, bir an için dünyayı yeniden büyüsüne kavuşturarak nihayetinde kendi kesin büyübozumunu provoke etmiş ve bu anlam yitimi, tüm hayat alanlarında bir özgürlük yitimine yol açacak biçimde daha da yayılmıştır.

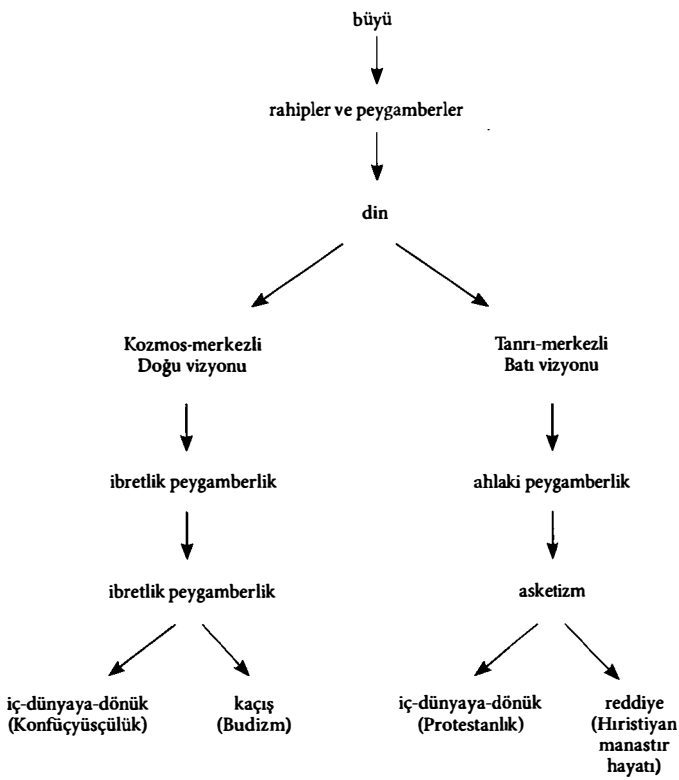
Weber'in çalışmalarının altında yatan açıklayıcı mantığı anlayabilmek için şu nedensel zinciri kavramak gerekir: Dinsel dünya imgelerinin rasyonelleşmesi (kültürel rasyonelleşme) hayatın metodik organizasyonu için motivasyonel temellere yol açar (bireyin rasyonelleşmesi) ve niyetlenilmemiş bir biçimde, araçsal rasyonel eylemin nesnelleşmesi formel anlamda rasyonel bir sosyal sistemi meydana getirir (sosyal rasyonelleşme) (Habermas, 1981: Bl. 2).

İçedönük Asketizmin Soykütüğü (Kültürel Rasyonelleşme)

Büyük dünya dinleri hakkındaki devasa karşılaştırmalı sosyolojisinde Weber Çin dinini (Konfüçyüsçülük, Taoculuk), Hint dinini (Budizm, Hinduizm) ve antik dönem Yahudiliğini inceler (Bendix, 1960: 103-275), fakat araştırmasını Hıristiyanlık ve İslam ile tamamlamaya ömrü vefa etmez. Rasyonel kapitalizmin sadece Batı'da geliştiği ve bu gelişimin Protestanlığa özgü içdünyaya-

dönük asketizmle kökensel bir biçimde bağlantılı olduğu verili kabul edilirse, Weber, bu son derece spesifik asketizm formunun kökenini açıklamayı ve dinsel dünya imgelerinin evrimine dair aşağıdaki gelişimsel tipolojinin taslağını çıkarmayı amaçlar (bkz. Şekil 3.1).

Weber'in din sosyolojisi dinsel dünya imgelerinin teorik rasyonalizasyonunu esasen evrimci bir perspektiften hareketle analiz eder (Parsons, 1949: 214-228; Roth ve Schluchter, 1979: 16-32; Schluchter, 1981: 156-166; Habermas, 1981, I: 279-298). Bu yaklaşım Weber açısından oldukça sıra dışıdır; fakat bunun sebebi, Weber'in tüm dinlerin *teodise problemiyle* yüz yüze olduğuna ve "Şayet Tanrı iyi ise, neden dünyada kötülük var?" sorusuna verilen cevabın gitgide incelmesinin dünya imgelerinin teorik rasyonalizasyonu sürecini motive ettiğine inanmasıdır.



Weber'in "büyüsel araçlarla demonları zorla harekete geçiren" (E&S, 425) büyüyü, "insanların doğaüstü güçlerle kurduğu ve dua, adak ve tapınma biçimlerine bürünen ilişkiler"le (E&S, 424) ilgili olan dinin karşısına koyan tanımı, dünya imgelerinin evriminin yapısını anlamak için iyi bir hareket noktasıdır.

Başlangıçta dünya görüşü *büyüseldir*; dünya adeta "efsunlu bir bahçe" (RI, 336) gibi görünür. Nesneler ve olaylar dünyasının ardında ruhlar ve demonlar saklanıyorsa da, büyüsel dünya görüşü tekçidir: Bu dünya ile öte dünya arasında kökten bir ayrım yoktur. İnsanlarla demonlar arasındaki ilişkiler tapınmadan ziyade zorlamaya dayanır. İnsanlar, demonları büyüyle kontrol altına alarak ıstıraptan kaçınmaya çalışırlar.

Dünya görüşü, tanrılık vasıflarının belirli eylem alanları için yasalar tesis ettiğini ve bu yasaların gözetilip gözetilmediğini denetlediklerini söyleyen yeni bir fikirle birlikte çarpıcı bir değişim geçirir. Bu fikir, büyüden *dine* ve tekçi bir dünya görüşünden ikici bir dünya görüşüne geçişin habercisidir: Burada-aşağıda yer alan dünya, öte dünyadan daha değersizdir ve ona tabidir. Tanrılık vasıfları kişileştirilir ve bir panteon içerisinde bir araya getirilir. Tanrısallık fikrinin sistematikleştirilmesi, her ne kadar kaçınılmaz bir sonuç değilse de (zira kelimenin tam anlamıyla söylendiğinde, sadece Yahudilik ve İslam tektanrılı dinlerdir) tektanrıcılığa doğru bir evrime yol açar.

Büyücüler ile *rahipler* arasındaki ayrım, aynadaki yansımasını büyüyle din arasındaki ayrımda bulur. Bu dünya ile öte dünya arasındaki ikici ayrım verili kabul edildiğinde, rahiplerin gözetimi altındaki ibadet, insanlar ile Tanrı arasında bir bağ sunar. Rahipliğin tesisi, dünyaya dair "metafizik görüşlerin rasyonelleşmesi" ve yanı sıra "spesifik anlamıyla dinsel bir ahlak"ın (E&S, 426) gelişimi açısından kritik önemdedir.

Weber'in din sosyolojisinde *peygamber* figürü, rahibinki kadar önemli (ama daha önemli değil) bir pozisyon üstlenir. Weber, peygamberi, yani "üstlendiği misyon gereği dinsel bir doktrini yahut ilahi bir buyruğu beyan eden, saf anlamıyla bireysel karizma taşıyıcısı"nı (E&S, 439), rahiplere özgü katılaşmış ve yerleşik kurumlarla bağın kesilmesinde tarihsel olarak belirleyici fail olarak görür. Dahası peygamber, büyüyü değersizleştirerek ve böylece dünyayı büyübozumuna uğratarak kitleleri "ahlaki bir karakterin dinsel hareketi"ne (FMW, 277) sevk eder. Dünyanın büyüsünün

bozulması, âyinsel saflık talebinin ahlaken doğruluk terimleriyle rasyonelleştirilmesi anlamına gelir. Peygamberlerin önayak olduğu ve dünyevi büyübozumuna ve insan davranışının ahlakileştirilmesine dönük bu süreç, modernitede doruğuna ulaşana değin birkaç yüzyıl devam eder.

Ne var ki henüz moderniyete ulaşmış değiliz; rasyonelleşmenin Batılı ve Doğulu patikaları arasındaki yol ayrımına gelmiş durumdayız sadece. Batı dinleri baskın bir biçimde *tanrımerkezli* iken, Doğu dinleri *kozmosmerkezli* olmaya meyillidir. Evreni yaratan kişisel ve öte dünyada ikamet eden bir Tanrı kavramına dayalı tanrımerkezli anlayışın aksine, kozmosmerkezli anlayış gayrişahsi bir ilahi güce dayalıdır. Bu tipik biçimiyle Doğulu kavrayışta evren, yaratılmamış bir kozmostur (FMW, 285-286; 324-326).

Weber'in *ibretlik peygamberlik* ile *ahlaki peygamberlik* arasında çizdiği ayrım (E&S, 447; FMW, 285; RI, 342), Doğu'nun kozmosmerkezli dinleri ile Batı'nın tanrımerkezli dinleri arasındaki ayrıma tekabül eder. Peygamber ya üstlendiği misyondan dolayı kendisini ahlaki bir vazife olarak itaat talep eden kişisel bir Tanrı'nın iradesini yansıtan bir "tebliğ aracı" olarak görür (Muhammed, İsa); ya da peybamber, dinsel kurtuluş yolunu diğer insanlara şahsi yaşantısıyla gösteren bir "ibretlik insan"dır (Buda). Peygamberlik ister ahlaki ister ibretlik olsun, daima bilinçli bir biçimde anlamlı ve bütünleşmiş bir hayat tutumundan neşet eden bütünsel bir hayat görüşüyle bağlantılıdır.

> Peygamber açısından hem insan hayatı hem de dünya, hem sosyal hem de kozmik olaylar belirli bir sistematik ve tutarlı anlama sahiptir. Peygamberin tebliğ ettiği vahiy daima (...) hayatın tüm tezahürlerini sistematikleştirmeye, yani pratik davranışı bir hayat istikameti doğrultusunda düzenlemeye dönük bir çabaya işaret eder.
>
> (E&S, 450-451)

Weber'in deyişiyle kurtuluş "üstat"ı olan peygamber ve müritlerinin benimsediği metodik yaşantı biçimi ya *asketik (vita activa)* ya da *tefekkürane (vita passiva)* olabilir. Asketik tarzda ahlaki ve dinsel eyleme, Tanrı'nın tüm eylemleri sevk ve idare ettiği bilinci eşlik eder: Birey bu durumda kendisini "Tanrı'nın aracı" (E&S, 546; GARS, 559) olarak görür. Tefekkürane tarzda ise birey kendisini Tanrı'nın bir aracı olarak değil; "Tanrı'nın içine girdiği 'kap'" (E&S, 546) olarak

yahut ilahi "hazne" (GARS, 539) olarak görür. Bu durumda artık Tanrı'yı yüceltmek için küllî iradeye uygun hareket etme sorunu değil, içsel bir aydınlanma durumuna yahut mistik bir birleşmeye ulaşma sorunu söz konusudur. "Soylu entelektüeller tabakası"nın (FMW, 285) önayak olduğu tefekkür temayülünün Doğu'da baskın olmasına karşılık, Batı'da, sadece değilse de bilhassa burjuva "kentli tabaka" (FMW, 285) arasında aktif asketizm hâkimdir. Weber'in açıkladığı üzere, "Batı'da (...) açıkça mistik tipteki dinler dahi, doğallığında asketik olan aktif bir fazilet arayışına düzenli bir biçimde dönüşürler" (E&S, 551-552).

Kapitalizmin kökenine dair açıklama başka bir tipolojik ayrımı daha içerir: İnananlar ya dünya işlerine gömülürler ya da buna yüz çevirirler. Asketizm de mistisizm de *içdünyaya-dönük* yahut *ötedünyayadönük* olabilir. Dünyevi çıkarların insanın birliğine ve varlık ilkesine dönük arayışı altüst etmesinden dolayı mistik, dünyadan elini eteğini çeker. Mistik, dünyayı kökten yadsıyabileceği gibi (Budizm'de olduğu gibi "tefekkürle dış dünyadan kaçış"), dünyayı yaşamaksızın dünya içinde yaşayarak dünyevi kurumlarda da varlığını sürdürebilir (Konfüçyüsçülükte olduğu gibi "içdünyayadönük mistisizm").

Her ne kadar asketik, kendi perspektifinden bir *massa perditionis* [kitlesel yok oluş] olarak, "günahın doğal haznesi" (E&S, 543) olarak gördüğü dünyayı yadsıyorsa da, asketizmin de iki biçimi mevcuttur. Asketik, dünyadan elini eteğini çekebilir, dünyevi kurumlara girmekten kaçınabilir ve kendini Tanrı'nın hizmetine vakfetmek için aile ve toplumla bağlarını kesebilir (Hıristiyan manastır hayatında olduğu gibi kaçış yahut "dünyanın asketik reddi"). Ya da asketik, meslekî faaliyetleri, ibretlik aile hayatı ve hayatın tüm alanlarındaki katı tutumu vasıtasıyla dünyayı yeniden biçimlendirmek ve Tanrı'yı yüceltmek amacıyla dünyaya katılabilir (Protestanlık'ta olduğu gibi "içdünyayadönük asketizm"). Tanrımerkezli bir görüşün, ahlaki peygamberliğin, asketizmin ve içdünyayadönüklüğün biricik bir birleşiminin olumsal sonucu olan bu asketizm formu, Protestanlığın (en geniş anlamıyla) mealidir. İzleyen kısımda açıklayacağım üzere, Protestanların katı bir biçimde yaşama geçirdikleri içdünyayadönük asketizmin spesifik sonucu, "sosyal ilişkilerin rasyonel örgütlenmesi"dir (E&S, 556).

Protestan Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhu Arasındaki Seçici Yatkınlıklar (Bireyin Rasyonelleşmesi)

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nda (1905'te yazıldı, 1920'de revize edildi) Weber, metodik Protestan hayat tarzı (*ethos*) ile kapitalizmin ruhu (*Geist*) ya da kendi deyişiyle "habitus"u (PE II, 157) arasında bir "seçici yatkınlık" (*Wahlverwandtschaft*) (FMW, 284) olduğunu göstererek, kapitalizmin doğuşunu ve hızla yayılmasını açıklar. Goethe'nin bir romanı etrafında inşa ettiği seçici yatkınlık metaforu, on sekizinci yüzyıl kimyasında icat edilmiştir. *Attractio electiva* teknik terimi, farklı ve birbirine bağlı maddelerin başka bir maddeyle bir bağ kurmak için aralarındaki bağı kestikleri bir kimyasal sürece atıfta bulunur. Kapitalizmin kökeni analizinde Weber, Protestanlık ile kapitalizm arasındaki seçici yatkınlığı iki safhada inceler: İlkin, Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasındaki karşılıklı çekimi analiz eder; ardından bu karşılıklı çekimin, kapitalizmin ruhu ile faydacılık arasındaki yeni bir birleşim lehine koptuğunu gösterir.

Weber'in Protestanlık ve kapitalizmin seçici yatkınlığı incelemesi zayıf bir nedensellik biçimi sergilerken, on yedinci yüzyılın sonunda ekonomik alan (çıkarlar) ile dinsel alan (fikirler) arasında kurulan uzunvadeli etkileşimi açığa çıkarır. Her ne kadar nihayetinde bir yakınsama söz konusuysa da her biri kendi ayrı ve bağımsız evrimini izleyen fikirler ve çıkarların çakışmasının sergilenmesi üç aşamayı içerir: (a) kapitalizmin ruhunun analizi, (b) Protestan ahlakının analizi ve (c) kapitalizmin ruhu ve Protestan ahlakının aralarındaki karşılıklı çekim gösterilerek ilişkilendirilmesi.

a) Kapitalizmin Ruhu

"Performans ilkesi" (Marcuse) "haz ilkesi"nden (Freud) nasıl ayrılıyorsa, kapitalist habitus da geleneksel habitustan oyle ayrılır. Geleneksel ruhun eğlenme ve dinlenmeye dönük doğal bir eğilimle karakterize olmasına karşılık kapitalizmin ruhu, çıldırmışçasına ve amansızca bir mülk edinme arayışıyla karakterize olur. Çalışmak için yaşayan modern insandan farklı olarak geleneksel insan yaşamak için çalışır. O, artan miktarlarda para kazanmayı değil, sadece hayat tarzının gerektirdiği kadar para kazanıp alışageldiği gibi yaşamayı arzular. Maaşı iki katına çıkarıldıktan sonra iki kat az çalışmaya başlayan *Silezyalı işçi* bunun mükemmel bir örneğidir.

Kapitalist ise bunun tam tersine, kazancını arttırmak ve biriktirmek için tüm araçları seferber etmeye ve her şansı avantaja çevirmeye çalışır. Hem tasarrufu hem de çalışmayı kendinde amaç olarak, vazife olarak görür. Weber, "paraya duyulan köpeksi açlık" (Marx) ile "tezgâh içgüdüsü"nün (Veblen) kapitalizm ruhunun ayırt edici özellikleri olduğunu iddia eder:

> Para, tekil bireyin mutluluğu yahut faydası bakış açısından o denli saf bir biçimde kendinde amaç olarak düşünülür ki bu, tamamıyla aşkın ve mutlak anlamda irrasyonel görünür. İnsan, hayatının nihai hedefi olarak para biriktirmenin, mülk edinmenin hâkimiyeti altındadır. Maddi ihtiyaçlarını tatmin etmesinin aracı olarak ekonomik kazanç artık insana tabi değildir. (PE, 53)

> **Tersi geçerli olacakken, insan**, işi uğruna var olur. (PE, 70)

b) Protestan Ahlakı

Protestanlık, doğanın bir ürünü değildir. Gerçekte, uzun soluklu ve sürüncemeli bir kültürel rasyonelleşme sürecinin neticesidir ve sadece Batılı kültürler açısından düşünülürse şunları önvarsayar: Yahudi peygamberliği (dinsel ahlak ve büyünün saf dışı bırakılması), Helenist kültür (idrak edilebilir bir doğal düzen mefhumu), İsa'nın ve Paul misyonunun öğretileri (antientelektüalizm, eskatoloji, kardeşlik ideali ve hayırseverlik), Ortaçağın manastır hayatı (dünyaya dönük asketik reddiye), Katoliklik (evrensel kilise), Luthercilik (*Beruf* kavramı) ve Kalvinizm (içdünyayadönük asketizm) (karş. Ladrière, 1986).

Weber, asketik Protestanlığın tüm farklı formları (Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptist mezhepler) arasında en çok Kalvinizm'le ilgilenir; zira onu burjuva kapitalizminin gerçek babası olarak görür. Kalvinizm'in üç önemli veçhesini teşhis eder: (1) Evrenin *ad maiorem gloriam Dei* yaratıldığı fikri; "Tanrı insan için var olmaz, insan Tanrı'nın hatırına vardır" (PE, 102); (2) Eski Ahit'in "saklı Tanrı"sının (*deus absconditus*) önceliği, yani Majesteleri'nin tüm motiflerinin insani anlama yetisinin arkasında bulunduğu fikri ve herşeyden önce (3) mukadderat öğretisi: "Tanrı'nın hükmü doğrultusunda ve O'nun şânının tezahürü olarak, bazı insanlar ve melekler sonsuz yaşama kavuşmak üzere önceden belirlenmiştir;

diğerlerinin ise sonsuz ölüme bırakılmaları hükmolunmuştur" (Westminster İnanç Açıklaması, PE 100). İnsan davranışının bu sırrına erişilmez hükmü herhangi bir biçimde değiştirmesi mümkün değildir: Tanrı'nın inayeti bir Püriten'in ya sonsuza dek üzerindedir ya da hiç üzerinde olmamıştır. Mukadderat öğretisinin mantıksal sonucunun kadercilik olması gerekir, fakat tam ters sonuca yol açar. Aslına bakılırsa Kalvinist'in, kendini ıstıraptan kurtarmak için, selamete erdiğini (*certitudo salutis*) bilmesi hayatî önemdeydi.

Seçilmiş olup olmadığından asla emin olamayan Kalvinist, bu dünya içinde emareler bulmaya çalıştı. Bütünlüklü bir hayat yolu yaratmak için, davranışlarını metodik bir biçimde düzenledi. Püriten'in tüm davranışları özdisiplinli, katı, hesaplı ve özenlidir ve kusursuz, tutarlı bir bütün oluşturur. Kalvinist de kesintisiz ve neşesiz bir biçimde Tanrı aşkına ve kendini ıstıraptan kurtarmak için çalıştı. Lânetlenme korkusunu hafifletmesinin yolu, "her güzel ağaç kendi meyvesiyle bilinir" ilkesini benimsemekti. Vaizler de *possessio salutis*'i teminat altına almanın en iyi teknik aracı olarak gayretli ve adanmış bir biçimde çalışmayı telkin ettiler. Bu uzlaşının neticesi, sanayileşmiş emek ve ruhun Tanrı yolunda bir vazife olarak görülmeye başlanması oldu. Kısacası, kendi seçilmiş statüsünü (*Bewärung*) pekiştirmek için tıpkı Cizvit gibi Püriten de bu dünyada asketik bir hayata yöneldi. Weber, bunun Reform'un temel katkısı olduğunu iddia eder: Reform, "evrensel anlamda bağlayıcı bir ahlak ile spesifik anlamda faydalı bir virtüözite kodu arasındaki ayrıma dayanan ikici ahlak"ı (GEH, 366) ilga etmek suretiyle, Hıristiyan rasyonel asketizmini ve metodik hayat biçimini manastırların dışına çıkarmış ve bunları bu dünyadaki aktif hayatın hizmetine sunmuştur. Sebastian Franck'ın dediği gibi: "Bugün artık her Hıristiyan'ın tüm hayatı boyunca bir keşiş olması gerekir" (PE, 121; PE II, 153; GEH, 366).

c) Seçici Yatkınlık

Kapitalistin rasyonel ruhu ve Protestan ethosu karşılıklı olarak birbirini çeker ve bunlar Kalvinist müteşebbisin metodik davranışında birleşirler. Kalvinist müteşebbis, bu dünyanın meyvelerinden kendini sakınmasına ve eğlenmeyi bedenin ayartısı olarak görüp kınamasına karşın, *ad maiorem gloriam Dei* görevinde (*Beruf*) rasyonel ve metodik bir biçimde durmaksızın çalışır. Baxter'ın vaaz ettiği

gibi, "Beden ve günah adına değil, Tanrı adına zengin olmak için çalışabilirsiniz" (PE, 162). Weber'e göre çalışmaya ve kazanca dair bu dinsel görüş, "burada kapitalizmin ruhu olarak adlandırdığımız hayat tutumunun yaygınlaşmasında tahayyül edilebilir en güçlü kaldıraç"tı (PE, 172). Kazanç için rasyonel çalışmanın ve bedensel hazları kınamanın, tedavüle sokulmamış kazancın sabit yatırımı anlamına gelmesinden dolayı, Protestan müteşebbisin ekonomik faaliyetlerinin kaçınılmaz neticesi sermaye birikimi olmuştur: "Tüketimdeki tahdit bu mülk edinme serbestîsiyle birleştiğinde, bunun kaçınılmaz pratik neticesi aşikârdır: Tasarrufa dönük asketik dürtü vasıtasıyla sermayenin temerküz etmesi" (PE, 172).

Weber, vicdanları yatıştırma ve ruhları kurtarma arayışının Kalvinist müteşebbisi servet biriktirmeye, işçileri, bilhassa Pietistleri de yabancılaşmış emeğe rıza göstermeye yönelten motif olduğunu açıklayarak, Marksist kapitalizm analizi için dinsel temeller sağlamış olur. Ne var ki, bu yaklaşımların tamamlayıcı veçheleri, Marx'ı Weber'den ayıran farklılıkların üzerini örtmemelidir: Esasen, Marx'ın kapitalizmi sömürüye dayalı bir üretim sistemi olarak gördüğü yerde Weber hesaplamaya dayalı bir eylem sistemi olarak görür (Löwith, 1982; Weiss, 1986; Sayer, 1991).

Servet birikiminin Protestan ahlakının kurucularının aleni hedefi olduğunu söylemek zordur; bu, "tamamen rasyonel asketizm"in (FMW, 332) yüz yüze kalmış olduğu paradoksal bir sonuçtur. Kapitalizm tam teşekküllü ve özerk hale gelir gelmez bu sonuç tam tersine döner ve ardından kapitalizm, oluşumunu sağlayan dinsel esasların altını oymaya başlar. Püriten asketizminin dünyayı parayla yeniden büyülerken nihai anlamda büyübozumuna uğratmış olması paradoksaldır. *Homo religiosus*'un şevk ve gayreti, yerini tedrici bir biçimde *homo economicus*'un soğukluğuna bırakmıştır. Dinsel faydacılığın yerini sıradan faydacılık almış ve araçsal rasyonel eylemin dinsel kökleri gözden silinip gitmiştir. Luhmann'ın deyişiyle, normatif beklentilerin yerini saf bilişsel beklentiler almıştır (Luhmann, 1969b). Araçsal rasyonel eylemin nesnelleşmesi, mekanik bir temele sahip olup formel anlamda rasyonel ve kendikendinegöndermedebulunan bir ekonomik sistemin ortaya çıkışına tekabül ediyordu. Nihayetinde dinsel destek, kapitalizmin artık ihtiyaç duymadığı bir *caput mortuum* haline geldi. Geriye kalan tek şey *Berufsmensch*'in dürtüsel etkinliği, yani işkoliklikti. Weber'in dediği gibi, "meslek vazifesi ideası, ölü dinsel inançların hayaleti gibi hayatlarımızda

kol geziyor" (PE, 182). Kapitalist sistem kendi sınırlarını dayatır ve başlangıçta bir seçim olan şey bir kader haline gelir: "Püriten bir meslekte çalışmak istiyordu, bizse çalışmak zorundayız" (PE, 181).

Protestan Ahlakı ve Gayrişahsileşmenin Ruhu (Sosyal Rasyonelleşme)

Weber'in "demir kafes" tezi, sınırlı anlamıyla araçsal rasyonel eylemin yaygın bir biçimde nesnelleşmesini tanımlar. Formel rasyonelleşme fabrika kapılarında durmadı; bürokratik idareye ve yarı-emperyalist bir dinamiği işe koşan ve mutlak üstünlük eğiliminde olan formalist bir yargı sistemine doğru yayıldı. Wolfgang Schluchter, Protestan ahlakı ile işlevsel gayrişahsileşmenin ruhu (*Geist der Versachlichung*) arasındaki seçici yatkınlığı resmederken, formel rasyonalitenin kökeni ve yayılımını açıklamaya yardımcı olan epey ilginç bir Weber yorumu sunmaktadır: "Görüşüm odur ki asketik Protestanlığın kültürel anlamı, kapitalizmin ruhundan ziyade gayrişahsileşmenin (*Versachlichung*) ruhunun tercih edilmiş olmasında yatar" (Schluchter, 1981: 156).

Weber'in Protestan asketizmini bürokratik idarenin ve formel hukukun ortaya çıkışında zorunlu bir koşul olarak gördüğünü açıkça iddia etmenin metinlere dayalı hiçbir zemini yoktur. Kapitalizmden ve daha az ölçüde olsa da bilimden farklı olarak devlet ve hukuk sistemleri Reform'dan doğmadılar. Devletin bürokratikleşmesi, prensin feodallerin mallarına el koyma arzusunun bir neticesiydi (GPS, 497-499). Formel anlamda rasyonel hukuksa varlığını hem teokratik yahut prense ait gücün merkezileşmesine hem de yargıçların profesyonelleşmesine borçluydu (E&S, 880).

Gelgelelim, Protestanlık her ne kadar formel anlamda rasyonel idarî ve hukuki sistemin ortaya çıkışının kökeni değilse de –ki pek çok tarihçiye göre burjuva kapitalizminin de kökeni değildir (Fischoff, 1991)– Protestanlığın yakın durduğu işlevsel gayrişahsileşme formel rasyonelleşmenin kurumsal yayılımını teşvik etti. Bürokratikleşme, hukukun formelleşmesi, piyasanın yayılımı ve modern bilimlerin ortaya çıkışı; tüm bunlar kendi özerk dinamiklerine sahip tamamen bağımsız süreçlerdir. Protestanlığın spesifik katkısı, bilhassa da kişiler-arası ilişkilerin şeyleşmesi yahut stratejik nesnelleşmesi üzerindeki ısrarının neticesi, bu kısmî süreçleri birleşik bir formel rasyonelleşme hareketine dönüştürmesidir. Bu

anlamıyla Protestan ahlakını moderniteye doğru "büyük geçiş"in hızlandırıcısı olarak görmek mümkündür. Weber şu sonuca varır: "Bu [içdünyayadönük asketizmin] aleni ve yekpare hedefi, davranışın disipline sokulması ve metodik olarak düzenlenmesiydi. (...) Bunun biricik neticesi ise sosyal ilişkilerin rasyonel örgütlenmesi (*rationale Versachlichung und Vergesellschaftung*) oldu" (E&S, 556).

Tamamiyle ahlaki dinlerin bakış açısından bakıldığında, "yalıtık bireyler arasındaki dolaysız ve karşılıklı ilişkiler"de, toplumun yarıklarında oluşanlar haricinde kardeşlik nedir bilmeyen "şeyleşmiş kozmos" (WL, 612), kardeşçe sevgi buyruğunun iğrenç bir biçimde çiğnenmesidir. Bu dinlerin ekonominin ve idarenin "işlevsel (*sachlich*) rasyonel evren"iyle çatışma içinde olmaları bir tesadüf değildir; çünkü formel anlamda rasyonel evrenler verimlilik adına tüm duygulanımsallığı saf dışı bırakırlar. Bu çatışmanın kızışmasının sebebi, sosyal ve kültürel evrenlerin tedricen özerk hale gelmeleri ve "kendi içkin yasaları" (*innere Eigengesetzlichkeiten*, FMW, 331) uyarınca evrimleşmeleridir. Simmel'in değer alanlarının özerkleşmesi temasına dayalı bir çatışmayla bu noktada tekrar karşı karşıya geliriz. Fakat Weber, Simmel'den farklı olarak, değer alanlarının barış içinde bir arada var olamayacaklarına inanır. Ünlü *Zwischenbetrachtung*, "Dünya Üzerine Dinsel Düşünümler ve İstikametleri" (FMW, 323-359; ayrıca bkz. E&S, 576-634) başlıklı çalışmasında Weber, kültürel moderniteye karakterini veren, özerk değer alanlarının kozmolojisonrası farklılaşması olgusunun aksiyolojik rekabet üretmekten başka bir sonuç vermediğini iddia eder:

> Dışsal ve içsel, yanı sıra dinsel ve seküler olsun muhtelif değer alanlarıyla insanın ilişkisinin rasyonelleşmesi ve bilinçli süblimasyonu, sonradan tekil alanların *içsel ve yasalı özerkliğini* bilince çıkarma yönünde baskılanır; böylelikle bu alanlar, dışsal dünyayla başlangıçtaki naif ilişkide gizli kalmış olan gerilimlere sürüklenirler.
>
> (FMW, 328)

Weber altı (ekonomik, politik, dinsel, estetik, erotik ve entelektüel) özerk değer alanı ve iki özerklik tipi ayırt eder: araçsal rasyonel alt-sistemler ve değer rasyonel sistemler. Formel anlamda rasyonel sistemlerin özerkliği kültürel sistemlerin özerkliğinden farklıdır, zira formel anlamda rasyonel sistemlerin "dışarıdan" (E&S, 1116) baskılamasına, yani bireyden hedeflerine ulaşmak için

araçsal rasyonel eylemler talep etmesine karşın kültürel sistemler, bireyleri "içeriden" (E&S, 1116) baskılayarak, bireyden, kendi nihai değerlerinin gerçekleşmesiyle tutarlı olacak biçimde değer rasyonel eylemler talep ederler. Weber'in tezi şudur: Araçsal rasyonel alt-sistemlerin özerkliği özgürlük yitimine yol açarken, kültürel alt-sistemlerin özerkliği anlam yitimine yol açar.

FORMEL RASYONALİTENİN YAPISI

Weber Batı'nın formel rasyonaliteden dolayı biricik olduğuna inanıyordu. Formel rasyonalitenin kökenini uzun uzadıya analiz ettikten sonra, şimdi yapısının incelenmesine dönüyorum. Formel anlamda rasyonel kurumlar genellikle nesnellik, gayrişahsilik, etik yoksunluğu ve disiplin ile karakterize olurlar. Ekonomide, idarede, hukukta yahut bilimde olsun, eylem tarzlarının büyüsü bozulmuş formu egemen durumdadır. Görece özerk eylemin alt-sistemleri, kendi mantıkları uyarınca ve kısıtlarını bireylere dayatmaya meylederek, her yerde ortaya çıkarlar. İzleyen kısımda ekonominin (1), hukukun (2) ve idarenin (3) yapısal karakteristiklerini analiz edecek ve bilimin dünyanın büyüsünü bozması (4) üzerine kısa yorumlarda bulunarak sonlandıracağım. Weber'in modernite teşhisi böylece tamamlanmış olacak ve bu da bizi dünyanın sadece özgürlüğü değil anlamı da yitirdiği sonucuna götürecek.

1) Kapitalizm ve Hesaplanabilirlik

Weber'in rasyonel kapitalizmi esasen hesaplama ilkesinin karakterize ettiğine inandığını gördük. Şöyle açıklıyor: "Rasyonel bir kâr etme girişimiyle yapılan her bir işlem, kazancı hesaplama aracılığıyla tahmin etmeye yöneliktir" (E&S, 91). Genel itibarıyla Weber serbest piyasayı ve özgür emeği meta dolaşımı ve üretimindeki hesaplanabilirlik ve öngörülebilirliğin mutlak anlamıyla gerekli (ama yeterli olmayan) koşulları olarak görür. Meta değerlerinin kesin belirlenimini mümkün kılan para, "ekonomik hesaplamanın en 'mükemmel' aracıdır: Ekonomik faaliyeti yönlendirmenin formel bakımdan en rasyonel aracıdır" (E&S, 86). Serbest piyasa –serbest derken, "ahlaki normların bağlamaması" (E&S, 637) anlamında– en gayrişahsi ilişkilenme formudur: "Piyasa ve içerdiği süreçler kişisel farklılıklar nedir bilmez: Orada 'işlevsel' çıkarlar

hüküm sürer" (E&S, 936). "Piyasa, kendi özerk eğilimlerini izlemeye muktedirdir; katılımcılarının gözleri kişileri değil sadece metaları görür" (E&S, 636).

Hesaplanabilirlik ilkesi sadece dolaşım alanıyla sınırlı değildir, zira şu üç koşul karşılandığında üretim sürecine de yayılır:

1. Üretim araçları üzerindeki denetimin müteşebbislerin elinde merkezîleşmesi ve üretim araçlarının mülk sahipleri tarafından temellük edilmesi. Weber bu bakımdan Marx'ı izler, fakat onun analizinin uygulama alanını genişletir: Sadece işçi üretim araçlarından koparılmakla kalmaz; asker "imha araçları"ndan, idareci "idare araçları"ndan ve üniversite araştırmacısı da "akademik araştırma araçları"ndan koparılmıştır (GASS, 498-499).
2. Teknoloji ya da "doğa bilimlerinin ekonominin hizmetine pratik ve metodik olarak girmesi" (PE II, 325). İnsan, "hem nitelik hem de nicelik bakımından icranın tekbiçimliliğini ve hesaplanabilirliğini" (E&S, 121) mümkün kılan ve tamamen mekanize olmuş bir makinenin "hizmetkâr"ıdır (GEH, 302).
3. Çalışma disiplini ya da "geçerli düzenin kalıcı bir biçimde rasyonelleşmiş, metodik bir biçimde tertip edilmiş ve dakik işleyişi" (E&S, 1149). İşsizler ordusunun yarattığı tehdit, işçileri eleştirmeksizin yahut direnmeksizin âmirlerinin talimatlarına itaat etmeye zorlar. Uysal bedenlerin talim ve terbiye edilmesi ve bireyin disiplinle bir işleve indirgenmesi, virgülü virgülüne hesap yapmayı mümkün kılar. Bu sadece işçileri değil, şeyleşmiş ekonomik alt-sistemin buyruklarına bizatihi tabi olmak zorunda olan müteşebbisleri de ilgilendirir: "Ekonominin artan gayrişahsiliği (...) kendi kurallarını izler; bu kurallar ekonomik iflasa ve uzun vadede ekonomik yıkıma yol açsa bile" (E&S, 585). Ekonominin fetişist işleyişi her bir kişiyi kesin anlamıyla araçsal rasyonel bir tarzda davranmaya zorlar ve bir kez daha tekrarlanırsa, tözel bir yapı kavramı ile stratejik bir eylem kavramı arasında açık bir mantıksal bağlantı söz konusudur. Teorik olarak bakıldığında faydacılık şeyleşmenin bir sonucu olarak görünür; fakat metateorik olarak bakıldığında hiç kuşkusuz şeyleşmeye neden olan faydacılıktır.

2) Hukuk ve Formalizm

Hesaplanabilirlik kapitalizmin ayırt edici özelliği iken, modern hukuku da herşeyden önce formalizm karakterize eder. İngiliz hukuku örneğine karşın Weber, formel anlamda rasyonel hukukun kapitalizmin yayılması için zorunlu bir gereklilik olduğunu öne sürer: "Gerekli olan şey, bir makine gibi güvenilir bir hukuktur" (GEH, 342-343). Weber, bu türden formel anlamda rasyonel, öngörülebilir hukukun yalnızca Batı'da var olduğunu iddia eder. Formel anlamda rasyonel hukuk sistemlerini karakterize eden şey, hem yasama hem de yargılama süreçlerinde yüksek bir rasyonelleşme ve formelleşme derecesidir.

Bu rasyonelleşme biçimi iki içerime sahiptir: (i) Hukuk, kendini özerk ve kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak tesis etmek için kendini ahlaktan âzâde kılar ve (ii) hukuk sisteminin genel ve evrensel kuralları kasıtlı ve kesin bir biçimde formüle edilir. Formelleşme de iki içerime sahiptir: (i) Hukuki işleyişin kuralları en ince ayrıntısına kadar tanımlanır ve (ii) hukukun madde madde içeriği mantıksal ve tümdengelimli bir tarzda sistematize edilir.

Weber hukukun evriminde dört ideal tipik safhayı ayırt eder, fakat bunlar hukukun kronolojik gelişiminden ziyade hukukun formel rasyonalizasyonunun içsel mantığını yansıtır (Freund, 1978; Trubek, 1991).

1. İlkel safhasında hukuk formel ve irrasyoneldir. Yasama gücüne ve yargıca aklın dışındaki normlar rehberlik eder; bunlar kararlarını vahiylere yahut kâhinlere (işkenceyle yargılama usullerine) dayanarak verirler. Bu hukuku formel ritüeller karakterize eder:

   > Doğruya ya da yanlışa gelişigüzel yahut keyfi seçilmiş herhangi bir büyüsel yöntemle karar verilemez; her bir hukuki sorun, ona uygun bir tekniğe sahiptir. (...) Taraflardan birinin merasim usulü yerine getirilirken yapacağı en ufak bir hata, hukuki sürecin kesilmesiyle ve hatta tüm davanın düşmesiyle sonuçlanacaktır.
   >
   > (E&S, 761)

2. Geleneksel safhada hukuk somut ve irrasyoneldir. Hukuk artık vahyedilmiş değildir; empirik olarak yaratılmış ve keşfedilmiştir. Patrimonyal yahut teokratik güçler bireysel davalar

hakkında politik fırsat, somut adalet yahut adalet duygusu perspektifinden hareketle hüküm verirler, formel işleyiş yahut hukuki içeriğin mantıksal tutarlığı pek dikkate alınmaz. Kadı adaleti, geleneksel hukukun ideal tipik bir örneğidir.

3. Geçiş karakteri arz eden doğal yasa safhasında hukuk somut ve rasyoneldir. Bu hukuk, yargılama süreci dışındaki dinsel, metafizik yahut ideolojik etkenlerce meşrulaştırılmış bir dizi ahlaki ve pratik norma dayanır.

> "Doğa" ve "Akıl" meşruiyetin asli kriterleridir. (...) Hukuk ve etik kavramlarının mantıksal analiziyle ulaşılan normlar, tıpkı "doğa yasaları" gibi, "Tanrı'nın Kendisi'nin dahi değiştiremeyeceği" ve bir hukuk düzeninin çatışmaya girmemesi gereken genel anlamda bağlayıcı kurallara bağlıdır.
>
> (E&S, 869)

Weber, nesnel geçerlilik iddiasına dair nihai değerler kadar akla dayalı ahlaki ilkelerin de imkânsız olduğuna inanır. O, "Doğa" ve "Akıl"ı keyfî tözel içerik olarak kavramasından dolayı, saf anlamıyla formel bir doğal yasanın mevcut olamayacağına inanmaktadır (Strauss, 1953; Habermas, 1992).

4. Modern hukuk rasyoneldir çünkü hem işleyiş hem de mantık perspektifinden genel ve formel kurallara dayanır. Modern hukukta işleyiş formeldir çünkü yasama ve yargılama, hukuki bir perspektiften, sadece sembolik anlamı katî bir biçimde tesis edilmiş dışsal karakteristiklere (örneğin, belirli bir ibarenin yahut bir imzanın/mührün resmen beyanı) uyum sağlıyorlarsa geçerlidir.

Modern hukuk mantıksal anlamda formeldir çünkü tümdengelimli mantığın kuralları uyarınca sistematize edilmiştir: "Modern hukuk, mantıksal olarak sarih, iç tutarlılığa sahip ve en azından teoride kesintisiz olan kural sistemleri oluşturacak bir tarzda analitik olarak türetilmiş tüm hukuki önermelerin bir birleşimini temsil eder" (E&S, 656). Hukuk kurallarının sistemleştirilmesi, üniversitelerde eğitilmiş profesyonel ve uzmanlaşmış yargıçlarla tamamlanır. Weber'in iddiasına göre bu yargıçlar sadece hukuki önermelerin mantıksal tutarlılığıyla ilgilenirler ve bu önermelerde ifadesini bulan değerlere itibar etmezler. Tıpkı bilim insanları gibi

hukukçular da tamamen sistematikleştirme sürecine odaklanmak için kişisel kanıyı bir kenara bırakırlar. Bu uğraşılarının neticesi, tamamen öngörülebilir biçimde işleyen ve katı anlamda formalist bir pozitivist hukuktur:

> Yazılı paragraflardan mekanik bir biçimde okunan gerekçelerle birlikte en dipteki mahkeme kararını da kaldırıp atabileceği için hukuki belge ve harçları dosyanın en üstüne koyan bir otomat olarak modern yargıç kavrayışı.
>
> (E&S, 979)

> Yargılama sürecindeki formalizm hukuk sisteminin teknik anlamda rasyonel bir makine misali işlemesine olanak sağlar. Böylelikle sistem içindeki birey ve gruplara görece maksimum bir özgürlüğün teminatını verir ve eylemlerinin yasal sonuçlarını öngörme şanslarını büyük oranda arttırır.
>
> (E&S, 811)

3) Monokratik İdare ve Bürokrasi

Weber, formel anlamda rasyonel hukuki tahakkümün tarihsel olarak bürokrasiye bağlı olduğuna inanır: "Günübirlik işlerde otoritenin işleyişi kesinlikle idareye bağlıdır" (E&S, 220). Hukuki tahakkümün en saf biçimi bürokratik ve monokratik idarede kendisini gösterir. Ayırt edici özellikleri ise gayrişahsilik ve hukuki formalizmdir (E&S, 217-220). İdareci bir birey olarak özgürdür; gayrişahsi, nesnel ve yasalarla hükmedilmiş talimatlara ve yanı sıra vazifeleri kanuni düzenlemelerce deforme edilmiş üstlere itaat eder. Sistemin hiyerarşik düzeni katî bir biçimde örgütlenme grafikleri tarafından tanımlanırken, otoritesi ise çalışanlarının yasal işleviyle sınırlandırılmıştır. Soyut kurallardan oluşmuş bir kozmos, işlevleri ve yanı sıra vazifeyi tamamlamak için gerekli karar alma gücünü şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde böler ve dağıtır. İşe alımlar, bürokrasiye adaylığın gerektirdiği eğitsel ve teknik nitelikleri belirleyen nesnel seçim ölçütleri temelinde gerçekleşir. Bir pozisyona yapılan atamalar, titiz bir biçimde tanımlanmış imtiyazları (sabit gelir, emeklilik) teminat altına alan bir sözleşmeyi gerektirir ve terfi olanakları nesnel ölçütlere (kıdem ve dereceler) bağlıdır. İşlevin gerçekleşmesi esasen teknik kuralların ve yanı sıra idarî ve hukuki normların bilgisine (*Fachwissen*) dayanır. İdarî uzman bir kural eksperidir; fotokopi makinesi işlevini yerine getirir. Nihayetinde

profesyonel bürokrat "onu özü itibarıyla sabit bir yürüyüş istikameti tayin eden ve kesintisizce işleyen bir makinede sadece bir dişlidir" (E&S, 988). Genel kurallara dayalı işlevsel idare rutinleri, işlevin soğuk ve hissiz bir icrasına ve yanı sıra bireysel durumların sürekli kategorize edilmesine yol açar: "*Sine ira ac studio* [afakî bir suretle], hınç yahut tutku duymayan ve dolayısıyla duygu yahut coşku göstermeyen" devlet memuru, işlevini şahsi görüşleri kâle almaksızın yerine getirir. "Herkes, yani aynı empirik durumda bulunan herkes, formel anlamda eşit muameleye tabidir" (E&S, 225).

Bürokrasiye karakterini veren ve "kapitalizmin özel erdem olarak değer biçtiği" (E&S, 975) "formel olarak rasyonel işlevselcilik" (*formale rationale Sachlichkeit*), dünyanın şeyleşmesini önvarsayar. Weber, mütevekkil bir jestle, işlevsel gayrişahsileşmenin ve kişiler arası ilişkilerdeki kökten yabancılaşmanın, bir bürokrasinin iyi yağlanmış bir makine gibi işlemesini teminat altına aldığını gözlemler: "Bürokrasi ne denli mükemmel gelişim gösterirse o denli "gayriinsanileşir", aşkı, hıncı ve hesap kitaba gelmeyen tüm saf anlamıyla şahsi, irrasyonel ve duygusal öğeleri iş hayatından söküp atmayı o denli tam anlamıyla başarır" (E&S, 975).

Weber herşeyden çok formel anlamda rasyonel bir idarenin etkililiğini ve teknik üstünlüğünü vurgular. Bu teknik üstünlük ve yanı sıra bireylerin ve malların kitlesel idaresinin gereksinimleri göz önüne alındığında, bürokrasideki gelişmelerin "günümüzde onu tamamen kaçınılmaz kıldığına" (E&S, 223) inanır.

> Bürokratik örgütlenmedeki gelişimin belirleyici sebebi daima yalnızca onun diğer örgütlenme biçimleri karşısındaki *teknik* üstünlüğü olmuştur. Tam gelişmiş bürokratik aygıtın diğer örgütlenmelerle karşılaştırılması, kesinlikle makinenin mekanikolmayan üretim tarzlarıyla karşılaştırılmasına benzer. Kesinlik, sürat, netlik, dosyaların bilgisi, kesintisizlik, tedbirlilik, uyum, katı tabiyet, sürtüşmenin ve maddi ve şahsi maliyetlerin en aza indirgenmesi; katı bürokratik idarede ve bunun monokratik biçiminde tüm bunlar mümkün olan en üst seviyeye çıkarılır.
>
> (E&S, 973)

Weber, *Ekonomi ve Toplum*'da bürokrasinin tek üstünlüğünü vurgularken, politik yazılarında ise zihnin ve toplumun evrensel bürokratikleşme eğilimi üzerine odaklanmıştır. Karakteristik kötümserliğiyle, *Ordnungmensch*'in, yani "'düzen'den başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan; bu düzen bir an bile sarsılsa sinirleri bozulup

korkuya kapılacak derecede kendini düzene topyekûn uyarlamış" (GASS, 414) insanların hükmettiği bir toplum resmetmiştir. Bu yüzden Weber'e göre temel soru, bürokrasinin nasıl ıslah edileceği değil, ruhun şeyleşmesine ve ölü bir makinede cisimleşmesine nasıl karşı koyulacağıdır: "Zihnin bu parçalanmasından, bürokratik hayat idealinin bu topyekûn tahakkümünden insanlığı bir parça da olsa korumak için bu makineye nasıl karşı koyabiliriz?" (GASS, 414).

4) Bilim ve Entelektüalizm

Etrafımızı saran dünya, formel rasyonaliteye doymuş ve şeyleşmiş bir kozmostur. Dünya ve ilgili süreçler, hesaplanabilir ve öngörülebilir olsalar da, anlamı tamamen yitirmişlerdir. Geçmişte, tanrıların dünyaya anlam ve hayatın nihaî sorularına cevap verdiği dönemler vardı, fakat artık bu söz konusu değil. Tanrılar sessiz; dünya ise büyübozumuna uğramış durumda. Bizim için bugün, Schopenhauer için olduğu gibi, "nedenselliğin yasalarına tabi bir mekanizma"dan (GARS, 564) başka hiçbir şey yok:

> Şayet istersek, hayatın seyrine müdahale eden hiçbir gizemli ve öngörülemez gücün var olmadığını her durumda kendimize kanıtlayabileceğimizi biliyor yahut buna inanıyoruz; kısacası, kestirim vasıtasıyla herşeye hükmedebiliriz. (...) Entelektüelleşmenin temel anlamı budur.
>
> (WL, 594)

Gerçekliğe entelektüel olarak hükmedilebilir; fakat bu, ruhta büyük bir boşluk ve saçmalık duygusu bırakan sıkıcı, yavan ve faydacı bir gerçekliktir. Bilim, anlayamadığımız şeyleri, sözgelimi metronun yahut asansörün nasıl çalıştığını anlamamıza yardım eder, fakat dünyanın anlamı hakkında (şayet bir anlamı varsa) bize hiçbir şey söylemez. Püritenler bilimin Tanrı'ya götüreceğine hâlâ inanmaktaydılar. Swammerdam hayvan anatomisi dersine şöyle başlıyordu: "Burada sizlerin karşısında, bir böceğin anatomisini, takdiri ilâhinin kanıtını sunuyorum" (WL, 597). Oysa buna bugün kaç kişi inanıyor? Rezil hurafeleri kökünden söküp atan bilim, *par excellence* dindışı güç değil mi? Bilimin, gerçekte mesele arz eden hiçbir hususa verecek cevabı yok: Hayatın içinde ne yapmalıyız? Nasıl yaşamalıyız? Dünyanın anlamı ne? Bilim bu soruları cevaplayamaz ve dahası işi de bu değildir. Weber tüm bu alanların bir "inanç meselesi" yahut "spekülatif düşüncenin görevi" olduğunu

öne sürer. Bunlar kesinlikle empirik bilimin konuları arasında değildir, empirik bilim yalnızca "mutlak sarih bir biçimde verili bir amacı gerçekleştirmeye uygun araçlar"la (MSS, 26) ilgilenir.

Bilim, çözümsüz amaçlar sorusuna çözüm getiremez. Yapabileceğinin en iyisi, belirli bir amaç için gerekli araçları tespit etmek; kaçınılmaz araçların kullanımının yaratacağı tâlî sonuçları öngörmek; amaçların anlamını belirginleştirmek ve içsel çelişkilerini sergilemektir. Tek kelimeyle "empirik bir bilim kişiye ne yapması gerektiğini öğretme gücünden tamamen yoksundur; kişinin sadece neyi yapabileceğine ve bir ihtimal neyi yapmak istediğine işaret eder" (WL, 151).

Modernite, kökten bir biçimde ladinî ve çoğulcudur. Çağımız Tanrı ve peygamberler karşısında kayıtsızdır; geçmişin ahlaki sübutuyla başı artık hoş değildir. Kozmolojik ve bölünmez dünya imgesi sonsuz sayıda birbirine indirgenemez, özerk ve aksiyolojik alan arasında parçalanmıştır: "Güzel, kutsal yahut iyi olmayan bir şey pekâlâ doğru olabilir" (WL, 604). Değerler de keyfî hale gelmiştir. Yaşlı Mill'in ardından Nietzsche'nin de bize öğrettiği tam da budur: Değerlere "daima" ve "her yerde" karşı konulur, "Tanrı ile Şeytan arasındaki çatışma misali, ölümcül ve karşı durulmaz bir savaşa yol açarlar" (WL, 507). Weber'in Tanrı'nın ölümüne yiğitçe katlanamayanlara tavsiyesi sadece şudur: "sessizce, basitçe ve feveran etmeden, merhametle dolu kadim kiliselerin ardına kadar açık kollarına geri dönün" (WL, 612). Tam da Nietzscheci bir tarzda daha kahramanca davrananlara ise, hayatlarına anlam ve istikamet verecek yıldızları bulmalarını ve peşine düşmelerini tavsiye eder. "Önümde yeni bir gün, ardımda gece; tepemde gökyüzü, altımda sonsuz dalgalar" (Goethe-*Faust*).

SONUÇ

Weber'in formel rasyonelleşmenin kökeni ve yapısı analizinin sonuna ulaştık; izninizle buradan birkaç metateorik sonuç çıkaracağım. Weber Simmel'den çok daha usandırıcı ve can sıkıcıdır; fakat eğlencede kaybettiğimizi kesinlik ve derinlikte kazanırız. Weber'in *Betriebskapitalismus*'un, yani metodik olarak kârın izini sürmeye dayalı burjuva müteşebbis kapitalizminin maddi ve düşünsel oluşum koşullarını kazıp çıkardığı analizi örnek mahiyetindedir. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, her ne kadar merkezî tezi tartışmaya

açık kalmışsa da, haklı olarak sosyolojik düşünce tarihinde bir anıt addedilir. Weber, kapitalist müteşebbisin öz-çıkara dayalı kâr arayışının nasıl arka plandaki koca bir dinsel ve normatif inançlar dizisi tarafından güdülendiğini gösterirken ve geniş anlamda araçsal rasyonel eylemin (*Zweckrationalität*) ve onun nesnel tinin şeyleşmiş formları içerisindeki paradoksal nesnelleşmesinin önemli ölçüde tözel rasyonalite (*Wertrationalität*) tarafından belirlendiğini açıklarken, Marksist kapitalizm analizlerini kemiren idealizm ile materyalizm arasındaki meşum karşıtlığın ötesine geçmeyi muhteşem bir biçimde başarmıştır. Weber, metateorik terimlerle şeyleşmenin hiç kuşkusuz eylem kavramının salt araçsal ve stratejik boyutlarına indirgenmesinin sonucu olduğunu ve bu indirgemenin eylemin tözel yapılar tarafından "dışarıdan" belirlenmesinden ayrılamayacağını sergilemede hem Marx'tan hem de Simmel'den daha başarılıdır. Weber, şeyleşmeyi, dar anlamda araçsal rasyonel eylemin kurumsal yapılarda insanlık onuru ve özgürlüğünün altını oyacak biçimde yabancılaştırıcı nesnelleşmesi olarak yorumlamaya yardımcı olur.

Gelgelelim Weber, modern insanlık durumunun takdire şayan bir teşhisini ortaya koymuşsa da, bizlere bir çare sunmaz. Hayatın ve kültürün trajedisi teorisinde sabit formların akışkan hale gelme olasılığını göz ardı eden Simmel gibi, Weber de sosyal hareketler vasıtasıyla şeyleşmeden kurtulma olasılığını dışlar. Formel ve tözel rasyonelleşme arasındaki diyalektik bir senteze yol açmaz. Weber, araçsal rasyonel ve değerebağlı rasyonel eylemin yeni bir birleşiminin mümkün olabileceğini, yeni "peygamberler"in ortaya çıkabileceğini ve ilke olarak maddi değerlerin tarihin seyrine yeni bir yön verebileceğini aklına dahi getirmez. Kısacası Weber, şeyleşmenin bir zorunluluk değil karşımıza dikilmiş bir meydan okuma olduğunu görmede başarısızdır. Weber'in tarihin sarkacının sınırlarına vardığına kani olduğu kesin gibidir. Kapitalizmle birlikte "tarihsonrası"na geçmişizdir. Şeyleşmenin ilerleyişini yavaşlatmaya çalışabiliriz, fakat öyle ya da böyle kartlar dağıtılmış, makas değiştirilmiştir ve tarihi girdiği güzergâhtan geri çevirmemiz mümkün değildir.

Ümitsizliğin demir kafesi kilitlenerek kapanmıştır ve gördüğümüz üzere, nihayetinde bu kötümser bakış Weber'in sosyal bilimler için salık verdiği metodolojiyi dahi etkiler. Eleştirmenler, Weber'in çalışmalarındaki metodoloji ile bunun uygulaması ara-

sında bir uçurum olduğuna sıklıkla dikkat çekmişlerdir. Weber'de bazı bakımlardan kendisinin de fark etmediği bir yapısalcılık vardır; zira metodolojik olarak şeyleştirmeden arındırdığını tarihsel çalışmalarında metodik olarak şeyleştirir. Bana sorarsanız iyi ki de böyle yapar, çünkü böylece elemeci nominalizmi bırakmış ve sosyal yapıların görece özerkliğini tanımış olur. Fakat yorumlayıcı sosyolojisinin hermeneutiği teğet geçip rasyonel seçimin faydacı yörüngesine oturması, bana öyle geliyor ki bizzat kendi hümanist projesinin altını oymaktadır. Bunun metodolojik sebebi, bu noktadan itibaren kültür bilimlerinin anti-pozitivizminin artık geçersiz hale gelmesidir; ideolojik sebebi ise, özgürlükten kalan enkazı kurtarmanın eyleme yön veren bir anlama atıfta bulunmayı zorunlu olarak gerektirmesidir. Varoluşçu bireycilik metodolojik bireycilikle uyumsuzdur. Nietzsche, Britanyalı faydacılara taarruzda bulunurken bunu açıkça görmüştü. Gelgelelim bunu derken Weber'in yeterince Nietzscheci olmadığını kast ediyor değilim; bilakis, korkarım Weber fazlasıyla Nietszcheciydi ve Weber'in *amor fati*'nin irrasyonel cazibesine yenik düştüğü sonucuna üzülerek varmam da bu sebeptendir.

4
Genç Lukács

ŞEYLEŞME VE KEFARET (İLK SENTEZ)[8]

Önceki bölümlerdeki analizlerimde şeyleşme kavramının Karl Marx'ın (yabancılaşma, sömürü ve fetişizm), Georg Simmel'in (hayatın, kültürün ve toplumun trajedisi) ve Max Weber'in (formel rasyonelleşme) düşüncelerinde tezahür ettiği biçimler üzerine odaklandım. Bu bölümde ise, genç Lukács'ın meşhur seleflerinden önemli ölçüde etkilendiğini gösterecek ve bu farklı ve bazen çatışan etkileri şeyleşme teorisinin klasik formülasyonu haline gelecek biçimde nasıl sentezlediğini açıklayacağım.

GİRİŞ: AKADEMİK NEOİDEALİZMDEN DEVRİMCİ HEGELYAN MARKSİZM'E

György Bernát Löwinger adıyla doğan Georg Lukács (1885-1971), bazı Marksist çevrelerde "Marx'tan bu yana en önemli filo-

8. Bu bölümde kullanılan kısaltmalar şöyledir: G&K: *Geschichte und Klassenbewusstsein*; HCC: *History and Class Consciousness*; SD: *Zur Soziologie des modernen Dramas*; SF: *Soul and Form*; SIP: *Schriften zur Ideologie und Politik*; SL: *Schriften zur Literatursoziologie*; TN: *The Theory of Novel*. Başlıkların Almanca olduğu eserlerden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir; İngilizce kitap başlıkları, Lukács'ın çalışmalarının kaynakçada içerilen yayımlanmış İngilizce çevirilerine atıfta bulunmaktadır. Lukács'ın hayatına dair bkz. Kadarkay, 1991. En iyi Lukács yorumları için bkz. Löwy, 1976; Arato ve Breines, 1979; Feenberg, 1986; Habermas, 1981, Bl. 4.

zof" (Goldmann, 1978: 271; Rockmore, 1988: 2) addedilir. Temel katkılarını politik felsefe ve edebiyat sosyolojisi alanlarında vermiştir. Ne var ki Lukács hem politik hem de entelektüel bakımdan muğlâk ve çelişkili bir figürdür. Bazı insanlar onu genç bir eleştirel Marksist olarak takdir ederken, diğer bazıları ise romantik Stalinist olmakla suçlar. Kuşkusuz, bu iki görüş birbirini dışlamaz. Lukács'ın durumunda aslında birbirlerini mükemmelen tamamlarlar ki bu, yeni insan ve topyekûn devrim ütopyasıyla başlayıp toplumun manipülasyonuyla ve proletarya diktatörlüğüyle değil de proletarya *üzerinde* bir diktatörlükle nihayete eren "buzdağı görünümlü" Marksizm'in bir sonucudur. Lukács'ın makûs hümanizmi aynı anda hem çekici hem de iticidir; her ne kadar nihayetinde iticiliği ağır bassa da. Bu iticiliğin temel sebebi, Lukács'ın sekter Marksizm anlayışına karakterini veren yüce ve yüceltilmiş dogmatizmdir. "En kötü sosyalist rejimde yaşamanın en iyi kapitalist rejimde yaşamaktan daha iyi olduğuna daima inandığını" (Eörsi, 1986: 12) hicap duymaksızın beyan eden bir adamı nasıl anlamalıyız? Weber çevresi mensuplarının "iki evanjelist" lâkabını taktığı Lukács ve dostu Ernst Bloch açısından Marksizm, toplumun bir bilimin olmaktan daha fazlasıdır: O bir dindir ve dolayısıyla *sacrificium intellectus*'u [aklın feda edilmesini] gerektirir.

Lukács her zaman bir Marksist değildi. 1907 ile 1924 arası bir yerde akademik neoidealizmden vazgeçerek devrimci Hegelyan-Marksizm'e yöneldi. Özünde trajik ve kötümser bir anlayıştan kıyametçi, binyılcı bir ütopyacılığa doğru gerçekleşen bu geçiş hiç de tedrici bir değişimin sonucu olmadı. "Bir Pazar akşamında Saul olarak yatan Lukács sabahına Paul olarak kalktı"; Anna Lesznai'nin bu yorumuna (aktaran Kettler, 1971: 68) göre bu gerçek bir din değiştirme idi. Benimse bu geçişte ilgimi çeken, Kierkegaardçı "sıçrama"dan ziyade, önce Simmel'in ve ardından Weber'in işin içine karıştığı kopuştur.

Bu geçiş durağından önce Berlin'de Simmel'le ve Heidelberg'de Weber'le çalışmış olan Lukács, o zamanlar burjuva sosyolojisinden esinlenmekteydi. *Mein Weg zu Marx* [Marx'a Yolum] adlı çalışmasında, kendi fikrince "Simmel'in *Para Felsefesi* ve Max Weber'in Protestanlık üzerine çalışması"nın "edebiyat sosyolojisi için modeller" (SIP, 324) sunduğunu yazdı. Geçiş durağından sonra ise akıl hocalarının tipik biçimiyle burjuva irrasyonalizmini, geçmişe saplantısını ve kaderciliğini reddetti (Lukács, 1962, IX: 387-401 ve

521-537). O zamandan sonra da genç ve adamakıllı Hegelcileştirilmiş bir Marx'ın aşırı solcu eylemciliği ve romantik ütopyacılığıyla gönül bağı kurdu. Dünyayı yorumlamak isteyen Simmel ve Weber'in aksine Lukács, dünyayı değiştirmeyi arzuluyordu. Şayet Simmel ve Weber'in yüzyılın-sonu akademik perspektifini Marx ve Lukács'ın mesihçi militanlığından ayıran aslî veçheyi tam olarak saptamak gerekseydi, kilit mesele hiç kuşkusuz "duygu yapıları"ndaki bu farklılık olacaktır. Açıklayacağım üzere, akademik neoidealizmden devrimci HegelyanMarksizm'e doğru gerçekleşen bu kayma, şeyleşme teorisi açısından önemli sonuçlar barındırmaktadır.

Her ne kadar Lukács kendi şeyleşme teorisini daima Hegel, Marx, Simmel ve Weber'in analizlerini sentezleyerek inşa etmişse de, bu sentez idealist safhada ve Marksist safhada farklılık arz eder. İlk safhada Lukács şeyleşmeyi diyalektik olmayan bir tarzda, Weber'deki anlamıyla formel rasyonelleşmenin diğer yüzü olarak kavrarken, ikinci safhada ise diyalektik bir tarzda, şeyleşmenin içerilerek aşıldığı moment olarak görür. Dolayısıyla Lukács, rasyonelleşmenin şeyleşme olarak yorumlandığı Weber'e yahut Simmel'e Marksist bakışın üzerine HegelyanMarksizm'in bakış açısını yerleştirir. Böylelikle proletaryanın şeyleşmenin bilincine varması, tamı tamına Hegelyan bir ışık altında, özne ile nesne arasındaki yarılmanın üstesinden gelme gücüne sahip belirleyici moment olarak görünür.

Lukács devrimi şeyleşmenin *telos*'u olarak görür ve dolayısıyla bana göre sadece felsefi bakımdan dogmatik ve epistemolojik bakımdan savunulması imkânsız olmakla kalmayıp politik bakımdan da tehlikeli olan kefaretçi bir tarih felsefesini benimser. Hangi biçimde olursa olsun tözsel bir tarih felsefesi geliştirmeye dönük her türlü teşebbüs, kavramsal mitolojiye yakalanma riskine koşar adım gider. Hegel ve Marx'taki anlamıyla tarih felsefesinin Dilthey ve Simmel'in yaptığı türden bir tarih felsefesi eleştirisine tabi tutulması gerekir. Her yerde olduğu gibi burada da yegâne açık hat eleştirel hattır.

Lukács'ın erken dönem çalışmalarında araştırmanın başlangıç noktası ve temel alanı, şeyleşme problemi yahut özne-nesne yarılmasıdır. Lukács, genç Hegel'i izleyerek, felsefeyi özne ile nesne arasındaki yarılmanın bir "semptom"u olarak sunar: "Felsefe daima 'içerisi' ile 'dışarısı' arasındaki yarığın bir semptomu; benlik ile dünya arasındaki özsel farklılığın, ruh ile amelin uyuşmazlığının bir işaretidir" (TN, 29).

1906 ilâ 1923 yılları arasında Lukács, felsefenin yabancılaşma problemine iki düzlemde yaklaşmıştır. Bu problemi bir yandan özünde metafizik bir tarzda ele alırken –*Ruh ve Biçim*'de (SF) olan budur– diğer yandan ise –*Modern Dramanın Bir Sosyolojisine Doğru* (SD), *Roman Kuramı* (TN) ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (HCC) yaptığı gibi– sosyolojik bir perspektiften analiz eder. Sosyolojik analizler de üç alt gruba bölünebilir: *Modern Dramanın Bir Sosyolojisine Doğru* bir sosyolojik-tarihsel analizdir, Simmel ve Marx'ın etkisi görülür; *Roman Kuramı* felsefi-tarihsel bir analizdir, Hegel ve Weber'in izlerini taşır ve son olarak *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni Lukács, sosyoloji ile tarih felsefesi arasında yarı yolda duran bir analiz sunmak amacıyla Hegel, Marx ve Weber üzerine inşa eder.

İlerleyen sayfalarda Lukács'ın entelektüel gelişimini tekrar şeyleşme teması üzerine analizi merkeze alarak yeniden inşa edeceğim. Analiz Lukács'ın erken dönem yazılarıyla sınırlıdır. Lukács'ın şeyleşme teorisinin önceki bölümlerdeki tüm analizleri sentezlediği ve (Horkheimer'dan Habermas'a) izleyen bölümlerdekileri öngördüğü kabul edilirse, bu yeniden inşa pek çok bakımdan elinizdeki kitabın ana eksenini teşkil etmektedir. Honneth'le (1990: 9-24) birlikte ben de inanıyorum ki Lukács, doğru cevapları verdiği için değil ama kilit şeyleşme meselesi de dahil doğru soruları sorduğu için hâlâ önemini korumaktadır.

RUH VE BİÇİM: BİÇİM YOKLUĞUNUN METAFİZİĞİ

Bizzat başlığının Simmel etkisini sergilediği *Ruh ve Biçim* (1911), Lukács'ın bir trajedi metafiziğindeki tecrübelerini dışa vurduğu (Heller, 1983), edebiyat üzerine bir denemeler derlemesidir. Polanyi'nin "çiçekler açmış bir kabristan"ı anımsatıyor diye tarif ettiği bu denemeler derlemesinde Lukács hayat, sanat, *eros*, ölüm ve felsefe üzerine tartışır. Bu derlemedeki farklı denemeleri birbirine bağlayan leitmotif, insan ruhu ile Platonik mutlak arasındaki ilişkinin ve yanı sıra bu ilişkinin ayrıcalık tanıdığı farklı kiplikleri dışa vuran biçimlerin/formların analizidir. Deneme üzerine bir deneme olan ilk denemede Lukács, "*yaşantı*" ile "*yaşam*" (SF, 4) arasına ayrıştırıcı bir ayrım koymak üzere Nietzsche ve Simmel'den ilham alır. *Yaşantı*, bireyler düzleminde olağan, somut, empirik ve duyusaldır; şeyleşmiş dünyada, "şeyler dünyası"nda (SF, 7) otantik olmayan varoluştur.

Yaşam ise tam tersine metafizik özlerin, evrensel ilkelerin ve nihai değerlerin yaşamıdır; "Platon'un İdeaları" (SF, 4) diyarındaki tinsel varoluştur. Lukács'ın düşüncelerinin kalkış noktasını dolaysız bir biçimde, şeyleşmiş olgusallık ile idealleştirilmiş geçerlilik arasındaki bu keskin ayrım oluşturur.

Lukács'a göre, yalnızca tek bir form dolayımıyla aynı anda yaşamlarını sürüyor olsalar dahi hem şeyleşmiş şeyler dünyası hem de idealar diyarı gerçektir. Lukács'ın sonradan "bütünlük" olarak adlandırdığı "form", empirik hayat içerisindeki anlamı açığa çıkaran yahut doğuran anlamlı, öznelliküstü ve aşkın bir yapıdır. Aslına bakılırsa bir kategori olarak form Lukács'ın düşüncesinde öyle merkezî bir yerdedir ki, Tertulian'a göre, onun külliyatını "bütünlüğün hakiki teodisesi" olarak tanımlamayı haklılaştırır. Yüzeysel olarak bakıldığında form, edebî içeriğin (sözgelimi pastoral metnin, trajedinin yahut şiirin) birleştirici ilkesidir. Fakat daha yakından bakıldığında, özsel ve empirik varoluşun birliğinin aydınlatıcı bir dışavurumunu -Adorno'nun sonradan adlandıracağı biçimiyle, *blitzhaft*- sağlamasından dolayı, gerçekte *nunc stans* [duraduran şimdi] olarak şimdinin uyanışına yahut ilahî açığa çıkışına benzer. "Dışarıdaki ile içerideki arasındaki birliğin mistik bir ânı" (SF, 8) biçiminde yaptığı form tanımını en azından böyle yorumlayabilirim.

Lukács'ın sonradan "*anlamsızlık olarak* anlamsızlık form haline gelir" (TN, 51) derken açıkladığı üzere günümüzde form, büyük yokluktur. Geçmişe nostalji içerisinde Lukács, anlam yitimi ve modern zamanların anomisini, formun yaşamsal duyguların dolaysız enerjisinin tezahürü olan doğal dilden başka birşey olmadığı zamanlarla romantik bir biçimde karşılaştırır. "Kimsenin formun doğası hakkında sorular sormadığı, kimsenin formu maddeden yahut hayattan ayırmadığı o zamanlar" (SF, 114), diye sorar kendi kendine, nerededir? Hiç kuşku yok ki, sosyal değerlerin tekanlamlı ve sarih olduğu, bireylerin komüniteye yürekten ve organik bir biçimde bağlı olduğu ve günübirlik yaşamın özle, ruhun formla dolaysızca bağlantılı olduğu sosyal ve kültürel yeşerme dönemleriydi onlar. Lukács'ın aklından geçen, antik Yunan (Hegel ve Hölderlin'in "güzel bütünlük"ü) ve eski burjuvazinin küçük dünyasıdır (meslek ve asketizmin ahlaki dünyası). Bu barışçıl dünya, dingin rokoko tarzı ve Biedermeier evleri ile birlikte, Theodor Storm'un şiirindeki saklı temadır (SF, 55-78). Lukács, modernitenin kıyısındaki bu geleneksel dünyayı, Weber'in *Protestan Ahlakı*'nın etkisini pek

gizlemeyen ve Tönnies'in de ziyaret ettiği büyülü ve romantik bir tarzda tanımlar:

> Bir yaşantı formu olarak bir burjuva mesleği, herşeyden önce, yaşamda etiğin önceliğine işaret eder: Yaşam, sistematik ve düzenli bir biçimde yinelenen birşeyin (*regelmäßig*), bir yasaya itaat içinde tekrar ve tekrar olagelen birşeyin (*pflichtgemäß*), arzu yahut hazdan ilgisizce yapılması gereken birşeyin hükmü altındadır.
>
> (SF, 57)

Bu ahlaki dünyada hiçbir ikilem söz konusu değildir. Çalışma sayesinde yaşam bir anlama sahiptir: "İş, yaşamın hedefi ve anlamıdır" (SF, 57). Lukács'a göre modern dünya artık yaşamla anlamın bu mutlu birlikteliğini tanımamaktadır. Köklerinden koparılmış ve saçmalığa gark olmuş bizler açısından bu tamlık durumu artık bir rüyadan, geçmiş zamanlara dair bir arayışın nesnesinden, Lukács'ın deyişiyle "ulaşılamaz mavi bir çiçek"ten (SF, 55) başka bir şey değildir, olamaz da.

Modernitede formlar artık ne sanatta ne de günübirlik hayatta dolaysızca verili değildir. Sanat açısından formlar yalnızca inşacı soyutlama aracılığıyla, "özerk ve tam bir yaşantıya özerk ve bütünleyici bir formveriş" (SF, 18) aracılığıyla kavranır hale gelmiştir. Tikellik (sanatta ifadesini bulan *yaşantı*) ve evrenselliğin (felsefede ifadesini bulan *yaşam*) uzlaştırılmasına sanatçı tek başına ulaşamaz. Bu eleştirmenin görevidir, denemecinin sanat eseri üzerine çalışmasının neticesidir. Tecrübe ile özü bir araya getirmek denemenin görevidir, fakat bu görev sadece negatif bir biçimde yerine getirilebilir. Özsel sorular soran denemecinin alacağı hiçbir cevap yoktur. Bundan böyle tanrılar dilsizdir. "Bir soru ortaya atılıverir ve o kadar uzağa derinlemesine yayılır ki soruların sorusu haline gelir, fakat ardından herşey çözülmemiş olarak kalır" (SF, 14).

Varoluş düzleminde de formlara erişmek imkânsızdır. Kierkegaard, hayattan formlar yaratmayı istemişti: "Onun trajedisi, yaşantılanamayacak birşeyi yaşamak istemesiydi" (SF, 40). Romantikler yazgıyı şiirselleştirmek istediler; fakat "bu zirveler ve düzlükler arasındaki uçurumu daha da büyüttü" (SF, 43). Stefan George komüniteden koptuğunda kendini "yeni ıssızlığın" (SF, 79) buzullarında buldu. Kısacası, gerçeklikle yüz yüze gelindiğinde donakalmak ve yazgı olarak yaşantının kaçınılmaz saçmalığını kabul etmek zorun-

dayızdır. Lukács'a göre kahramanca feragatten başka hiçbir çözüm yoktur. Etrafımızı çepeçevre saran dehşetengiz boşluğu verili kabul eden Lukács, trajik tutumun artık olası yegâne tutum olduğunu, bir parça da olsa hâlâ otantik kalan tek şeyin yalnızca bu olduğunu düşünür. Nihayetinde Lukács, kişinin yaşam karşısında benimsediği tutumun ölüm karşısındaki tutumundan ayrılamayacağına inanır. Ölüm huduttur, anlamdan yoksundur; tüm tasarıları baltalar ve yaşamına aniden son vermek suretiyle bireyin tüm ehemmiyetini ondan çalar. Felsefi tanıklığıyla ölümün bazı bakımlardan yaşama form kazandırabileceğini öne süren Simmel (1922: Bl. 2) gibi, Simmel'in sürekli intihara meyilli "şahsi öğrencisi" (SIP, 324) Lukács da trajik insanın ihtişamının, ruhun kendinin farkına vardığı mukadder hududu tecrübe ederek, hiçbir tasarının nihayete eremeyeceği bir yaşamı sükûnetle reddetmekte yattığına inanır. Trajik kahraman açısından ölüm bir anlam taşır: "Ölüm -hududun ta kendisi- daima içkin bir gerçekliktir, her trajik olaya kopmaz bağlarla bağlıdır. (...) Ölüm ayrıca -bütünüyle pozitif ve yaşamı doğrulayan bir anlamda- trajedinin içkin gerçekliğidir" (SF, 161).

MODERN DRAMANIN BİR SOSYOLOJİSİNE DOĞRU: YAŞAMIN ŞEYLEŞMESİ VE BİREYCİLİĞİN KRİZİ

Modern Dramanın Gelişiminin Tarihi ve *Modern Dramanın Bir Sosyolojisine Doğru* çalışmalarında, tiyatro âşığı ve Thalia Theater'ın kurucu ortağı Lukács, kültürel düşüşe sosyolojik ve tarihsel, Simmel-Marksist bir yorum getirir. Bu yorumda Simmel mevcuttur, zira bir mülakatta Lukács'ın ifade ettiği üzere, "drama üzerine çalışmamın felsefesi, doğrusunu söylemek gerekirse, Simmel'i felsefesidir" (Lukács, 1986: 48). Fakat Marx da mevcuttur: "Beni cezp eden 'sosyolog' Marx'tı ve onu rengini Simmel ve Max Weber'in verdiği görüntünün içinden görüyordum" (HCC, ix).

Simmel'in formel sosyolojisinin etkisi aşikârdır ve Lukács'ın form kavramı üzerindeki etkisinde bilhassa barizdir: " Form, edebiyatta gerçek anlamıyla sosyal olan şeydir" (SL, 71). Edebiyat sosyolojisinin görevini tanımlarken de bu açıkça görülür: "Edebî formlar sosyolojisinin temel amacı, yaşamın tarihsel-zamansal unsurlarını ve yanı sıra sanat formlarının muhtevasını bir formel tipe (*formale Typus*) indirgemek ve ardından yaşam formları ile sanat formları arasındaki etkileşimi incelemektir" (SD, 303).

Marx'ın etkisi ise, daha az görünür olsa da, Lukács'ın sanatsal formların ekonomik koşullar tarafından dolaysızca koşullanmasına dönük analizinde barizdir. Modern drama örneğinde Lukács, ekonominin performansı etkilediğini iddia eder; bu etki nedensel olarak kamu ve burjuva ideolojisinin dolayımı vasıtasıyla, yapısal olarak ise gündelik hayattaki nesnelleşme ve rasyonelleşmenin ikincil etkileri vasıtasıyla gerçekleşir. Göreceğimiz üzere bunlar, Lukács'ın modernitedeki şeyleşmenin analizine ilk kez giriştiğinde kullandığı araçlardır.

Modern drama sınırlı bir izleyici kitlesine hitap eder. Ekonomik sebeplerden dolayı sadece zenginler tiyatroya gidebilir. Tiyatronun seçkinci doğasını pekiştiren bir diğer şey ise modern dramanın (*Buchdrama*) entelektüalizmidir. Bunun sonucunda modern drama, klasik dramanın niteliği olan evrensel karakteri yitirir. Artık kitlelere değil, yalıtık bireyler toplamı olarak burjuvalık durumunu tutumlarıyla yansıtan bir burjuva seçkin grubuna hitap etmektedir. Lukács'ın açıkça "yükselen burjuva sınıflarının ideolojik savaşında bir silah" (SD, 308) olarak tanımladığı modern dramada, çatışan dünya görüşleri oyunların dramatik çekirdeğini oluşturur. Gelgelelim, Mannheimcı bir kuşaklar savaşı içerisinde burjuva sınıflarında yaygın olan dünyaya bir tanım dayatma mücadelesi de eşit derecede önemlidir (SD, 334 vd). Sınıflar, kuşaklar ve bireyler sürekli olarak herkesin herkesle savaşı demek olan Hobbesçu bir savaşa tutuşurlar; bu savaş daima şeyleşmenin bir işaretidir, zira metateorik terimlerle dile getirildiğinde basitçe, bir faydacılık kavramı ile materyalist bir sosyal yapı kavramının bileşimine tekabül eder: "Kişiliğin doğrulanması, bir diğerinin kişiliğine boyun eğdirmeksizin tahayyül edilemez hale gelir ve boyun eğdirilen de sırası geldiğinde diğerini merhametsizce mahvetmeyi beklemektedir" (SD, 647).

Her bir bireyin diğeri için pusuya yattığı bu acımasız savaşın sonuçlarından biri, güvenilirliği ortadan kaldırmasıdır. Araçsal-stratejik tarzda etkileşimde bulunan ve birbirleriyle özne-nesne ilişkisi kuran insanlar artık birbirlerini anlamamaktadır. Komünal sosyal ilişkilerin samimiyeti nostaljik bir özlem halinde silinip gider. Diyalog liğme liğme edilmiş, gitgide izlenimci ve entelektüel hale gelmiştir. Eylemin iletişimsel, duygusal ve anlamsal boyutlarının gözden yitmesinden dolayı ıssız bireyler artık oldukları yahut gerçekten hissettikleri hakkında konuşamazlar. Eylem anlık özelliğini

yitirmiştir. Stratejik eylem biçiminde, dışsal koşulları yansıtmaktan başka birşey yapmamaktadır. Antik dramanın kahramanlarıyla kıyaslandıklarında modern dramanın kahramanları "aktif değil pasiftir, birşeyler yapmazlar, başlarına birşeyler gelir (...); kahramanlıkları, cüretkârca ânı yaşamak değil, ümitsizliğin, ihtiyacın kahramanlığıdır" (SD, 343) ve "iradeleri, basit satranç taşları misali, hamle olasılıklarına tekabül eder" (SD, 345).

Simmel'in parayı modernitenin simgesi olarak yorumlamasına benzer bir biçimde, burada da Lukács'ın modern dramayı bütünlüğü içinde burjuva kültürünün simgesi olarak, liberal modernite çağında yaşamın şeyleşmesinin ve bireyin gayrişahsileşmesinin sahneye konmuş ifadesi olarak analiz ettiğini görmekteyiz. "Modern drama burjuvazinin dramasıdır; modern drama burjuva dramasıdır" (SD, 304) tezini nasıl okumamız gerekir, sorusunun cevabı budur. Simmel'i ya da daha doğrusu bir parça Marksistleştirilmiş bir Simmel'i izleyen Lukács şeyleşmeyi modernitenin ayırt edici özelliği olarak takdim eder. Lukács'ın modernitenin eşiği olarak gördüğü Fransız devriminden bu yana, yükselen burjuvazi sosyal ve ekonomik formların trajik özerkleşmesini tecrübe etti: "Bu büyük tecrübe onlara, bir bilim olarak değil yaşamın bir formu olarak tarihin var olduğunu öğretti ve bunun anlamı, herşeyin, yaşamda varlık kazanır kazanmaz, yaratıcısından ve amacından kopmuş, bağımsız bir yaşantı sürdüğü idi. (...) Bunların yaşantıları burjuvaların karşısına dikilir, araçlar amaç haline gelir" (SD, 322).

Marx, Simmel ve Weber'in izinden giden Lukács bundan sonra yaşamın nesneleşmesini (*Versachliching des Lebens*) işbölümü ve kapitalizmle bağlantılandırır:

> Birey perspektifinden bakıldığında modern işbölümünün özü, işi gayriaklî kabiliyetlerden ve dolayısıyla işçinin niteliksel bakımdan tespit edilebilir kabiliyetlerinden ayırmasıdır. İşbölümü, işçiyi, işçinin kişiliğine dışsal ve onunla tamamen ilişkisiz olan nesnel performans kriterlerine tabi kılar. Kapitalizmin büyük ekonomik eğilimi de benzerdir: üretimin nesnelleşmesi, üreticilerin kişiliklerinden soyutlanması. Kapitalist ekonomi içerisinde nesnel bir soyutlama, yani sermaye, etkin üretici haline gelir. Sermaye artık tesadüfî sahibinin kişiliğiyle hiçbir organik bağa sahip değildir; sahibinin kişiler yahut bir ortaklar şirketi olması hiçbir önem arz etmez.
>
> (SD, 665-666)

Lukács'ın "bireycilik draması" (SD, 662) analizi her ne kadar Simmel'in "kültürün trajedisi" analizine dayanıyorsa da, Lukács'ın analizinin Simmel'inkinden daha tarihsel olduğu aşikârdır. Lukács, kültürün trajedisini burjuva kültürünün trajedisi olarak ve burjuva dramasını da başlangıçtan itibaren kapitalizmin draması olarak yorumladığı için, Simmel'in şeyleşmeye dair formel analizini Marx ve Weber aracılığıyla düzeltmiş olur. Ne var ki sonradan, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Simmel'in analizini o denli tarihselleştirir ki, şeyleşme tanımı gereği sadece kapitalist olabilir hale gelir. Dolayısıyla şeyleşme teorisini bir dogmaya çevirmekten kaçınmak için Simmel ya da Weber'le düzeltmek gereklidir.

ROMAN KURAMI: AŞKIN ANAYURDUN YİTİMİ

Altının dünyaya hükmetmediği bir altın çağa nostaljiyle dolu *Roman Kuramı* (1914 ilâ 1915 yılları arasında yazılmıştır), lirizmde ulaştığı seviyeyle, hiç kuşku yok ki Lukács'ın yazdığı en güzel kitaptır. Marx'a giden yolun bir aşaması olarak *Roman Kuramı*, sonradan Lukács tarafından kategorik olarak reddedilerek (TN, 11-23) "öznel idealizmden nesnel idealizme kayma" (SIP, 325) olarak nitelenir. Aslına bakılırsa Lukács, ona Alman idealizminin ufuklarını açan dostu Ernst Bloch'tan etkilenerek Hegelyan olmuştur. Zamanın *Geisteswissenschaften*'ının ("kültür bilimlerinin") "tipik bir ürünü" (TN, 12) olan bu kitap, savaş öncesi ümitsiz havaya gark olmuş haliyle, fazlasıyla Weberci bir içeriği de sahiptir.

Weber etkisi sadece Lukács'ın ideal tipleri kullanmasında ve mekanikçi düşüncenin dirimselci reddiyesinde değil, aynı zamanda ve herşeyden önce modernitenin ayırt edici özellikleri olarak anlam ve özgürlük yitimine yaptığı vurguda da barizdir. Öte yandan, Marx'ın izleri tamamen silinmiştir. *Roman Kuramı*, *Ruh ve Biçim* (anlam yitimi) ile sosyolojik özelliğinden yoksun haliyle *Modern Dramanın Bir Sosyolojisine Doğru*'nun kısmî bir sentezi olarak görülebilir.

Roman Kuramı, önceki çalışmalardan çok daha fazla, "antikapitalist romantizm"in (Löwy, 1976: 79 vd; Löwy ve Sayre, 1992) örnek niteliğinde bir dışavurumudur. *Ruh ve Biçim*'in *yaşantı* ve *yaşam* arasındaki keskin Kierkegaardçı karşıtlığa dayanan ikili yapısı, Lukács'ın roman üzerine denemesinde de karşımıza çıkar. *Roman Kuramı*, Helen dönemi ve modernite, epik hikâye ve roman arasındaki bir karşıtlık etrafında yapılandırılmıştır. Genç Hegel ve

hatta Winckelmann gibi Lukács da Helenik dünyayı "sonsuza dek yitirilmiş bir cennet" (TN, 85) olarak hayal eder. Organik, sorunsuz ve mükemmel bir komünitedir bu: Tanrılar evrenin kurallarını koyar; öz, dünyaya ve yaşama içkindir; insanlar arası ilişkiler ve ilişkilerden doğan yapılar zengindir ve "arketipik ev: sevgi, aile, *polis*" yakın akrabalardır. Kısacası herşey mesut bir ahenk içerisindedir ve en önemlisi dünya ve yaşam herhangi bir bölünmenin sancısını çekmemektedir. Ne var ki zihnin yaratıcı olduğunun keşfedilmesiyle birlikte, durumumuzu negatifiyle tanımlayan bu "güzel bütünlük" paramparça olmuştur. O günden beri, kendi zararımıza, bilme ve yapma, gerçek ve ideal, ruh ve dünya, *ben* ve *sen* arasına aşılamaz bir uçurum girmiş, "tüm tözsellikler düşünce içerisinde parçalara ayrılmıştır" (TN, 34). Genç Hegel gibi Lukács da düşünümsel öznenin doğuşu ve dünyanın büyüsünün bozulmasının ve yanı sıra bireyin içselliği ve toplumun dışsallığı yarılmasının birbirlerine eşlik eden süreçler olduklarına inanmaktaydı:

> İnsanlar arasındaki ayrımlar aşılmaz bir uçurum oluşturduğunda; tanrılar suskun kaldığında ve ne kurbanlar ne de dillerin vecde gelerek sunduğu armağanlar tanrıların dilini çözemediğinde; ameller dünyası kendini insanlardan kopardığında ve bu bağımsızlıktan dolayı içi boş hale geldiğinde; işte ancak o zaman içselliğin özerk yaşantısı mümkün ve zorunlu hale gelir.
>
> (TN, 66)

Başka bir deyişle modern bireylik ilkesi ikili bir süreçten doğar: yaşamın anlamının içkinliğinin gözden kaybolması ve sosyal yapıların özerkleşmesi. Eylemi *a priori* anlamlı kılan aşkın anlamın yitirilmesi gündelik hayatta yaşantılanan anomi biçiminde hissedilirken, özgürlük yitimi de yabancılaşma olarak tezahür eder. Anomi ve yabancılaşma birbirleriyle nedensel olarak bağlantılıdır. Anlam yitimi, eylemin artık nedensel bakımdan etkin olmadığına işaret eder ve bunun basit sebebi eylemin artık norm ve değer yönelimli olmayıp maddi koşullar tarafından dışarıdan belirlenmesidir; bundan dolayı özgürlük yitimini anlam yitiminin tamamlayıcısı olarak görmek mümkündür.

Özne ve nesne arasındaki ikili bölünme süreci edebî biçim açısından da önemli sonuçlara sahiptir. Evrim dünyayı gitgide daha da alelâdeleştirdiğinde, bireyin değil komünitenin kaderini konu alan epik hikâyenin tamamıyla yeni bir edebî forma (romana)

yol açmak üzere gözden silinmesi zorunludur. Lukács'ın tam da Weberci bir ifadeyle dile getirdiği üzere roman, "Tanrı'nın terk etmiş olduğu bir dünyanın epik hikâyesi"dir (TN, 88). Roman kahramanı "aşkın anlamda evsiz" (TN, 41), yalnız, tecrit olmuş ve olumsal bir dünyada kaybolmuştur. Dünyası soğuk ve nesnel bir dünyadır, anlamdan yoksun ve anonim yasaların hükmü altındadır. "Kant'ın yıldızlarla dolu gökkubbesi artık sadece saf bilişin karanlık gecesinde parlamaktadır" (TN, 36). Bu dünya insan eyleminin ürünü olsa da kendi yasalarını izlemekte ve bu yasaları sâkinlerine dışarıdan dayatmaktadır. Bu bir ev değil bir "zindan"dır (TN, 36); Weber'in dile getirebileceği gibi bir "köleler hânesi"dir. Burada bir kez daha, *eo nomine* [adlı adınca] değilse de, dirimselci anlamda "ikinci doğa" olarak şeyleşme fikriyle karşılaşmaktayız. Aşağıda göreceğimiz üzere bu formülasyon daha sonra Frankfurt Okulu'nda büyük başarı kazanacaktır (Rath, 1982: 65-78).

Aşağıdaki uzun alıntı dikkatle okunmalıdır, zira bu pasaj Hegelyan yabancılaşma teorisini, Simmel'in kültür felsefesini ve Weber'in zihnin taşlaşması teorisini bir arada yoğun bir biçimde anımsatmaktadır:

> İkinci doğa, yani insanyapımı yapıların doğası hiçbir lirik tözselliğe sahip değildir. (...) Bu ikinci doğa, birinci doğa gibi dilsiz, duyusal ve anlamdan yoksun değildir; katı ve yabancı hale gelmiş ve artık içsellik uyandırmayan duyuların (anlamların) bir bileşimidir; uzun zaman önce ölmüş içselliklerin mahzen mezarıdır. (...) Bu inşaların ruh-muhtevası artık dolaysızca ruh haline gelemediğinde, inşalar artık herhangi bir anda tekrar bir ruha dönüştürülebilecek içselliklerin toplamı ve yoğunlaşması olarak görünmediklerinde, artık varlıklarını sürdürebilmek için insanlara körü körüne, istisna yahut tercih söz konusu olmaksızın hükmeden bir güç kazanmak zorundadırlar. Böylelikle, insanlar da kendilerini tutsak alan gücün tanınmasını "yasa" olarak adlandırır ve bu gücün kadirmutlaklığı ve evrenselliği karşısındaki çaresizliklerini "yasa" olarak kavramsallaştırırlar: Onu yüce ve yüceltici bir mantık olarak, ebedî, değişmez ve insanların erişiminin ötesinde bir zorunluluk olarak kavramsallaştırırlar (TN, 63-65). (...) O bir ikinci doğadır ve tıpkı doğa (birinci doğa) gibi, bilindik fakat anlamsız zorunlulukların vücuda gelmesi olarak belirlenebilir yalnızca ve bu yüzden de gerçek tözü içerisinde kavranamaz ve bilinemez.
>
> (TN, 62)

Bu şeyleşmiş, ruhsuz dünya, romanın aşkın mıntıkasını temsil eden "yavan dünyası"dır (Hegel). Roman kahramanı (modern bi-

rey) sürekli mekanik dışsallıkla yüz yüze gelir. Kıymet verdiği ve dünyadaki eylemleri vasıtasıyla nesnelleştirmeye çalıştığı değerler etkililiklerini yitirmiş, dışsal gerçeklikle ilk temasta patlayıveren baloncuklar misali havada uçuşan âciz idealler haline gelmişlerdir; öyleyse "olan gerçeklik ile olması gereken ideal arasındaki" (TN, 78) uçurum aşılamazdır. Modern çağ değerlere kayıtsız ve geçit vermezdir. Lukács'ın Fichte'yi izleyerek bunu "mutlak günahkârlık çağı" (TN, 152) olarak tanımlamasının sebebi budur.

Dünyanın ahlakdışılığı karşısında ezilen kahraman moralini yitirir ve Weberci mistikler gibi dünyadan elini eteğini çeker. Dünyaya müdahil olmaktan vazgeçerek ruhunun içselliğine çekilir. Savaş yine devam etmektedir ama bu can sıkıntısına, "zamanın süre olarak akışı"na (TN, 120) karşı bir savaştır. O, düşmüş bir kahramandır. Romancı bunu bilir ve roman formuna karakterini veren ironik yapının sebebi de budur. Lukács'ın açıkladığı üzere romancı, çağdaş dünyanın anlamsızlığını çağımızın nihai anlamı olarak takdim eder: "Yazarın ironisi negatif bir mistisizmdir; herhangi bir tanrının olmadığı zamanlarda mûkimdir" (TN, 90). Jameson'ın (1971: 173) müstehzi bir ifadeyle yorumladığı üzere bunun anlamı: Modern romanın kahramanı, (...) romancıdan başkası değildir.

Ne var ki *Roman Kuramı* umuttan tamamen vazgeçerek sonuçlanmaz. Lukács bir gelecek ütopyasının, bir "yeni dünya"nın (TN, 152), şeyleşmenin olmadığı ve özne ile nesne arasındaki uçurumun üstesinden gelinebilecek yeni bir ahlaki topluluğun hayalini kurar. Daha 1914'te, Batı medeniyetini bir içsel yenilenme aracı olarak görme hususunda pek de ümitvar değildir. Rus nihilizminin pathosundan etkilenmiş bir biçimde, kendi kendine şöyle sorar: "Bizi Batı medeniyetinden kim kurtaracak?" (TN, 11). Ona göre kurtuluş sadece Rusya'nın tinsel dünyasından gelecektir: *ex oriente lux* [ışık doğudan yükselir]. Tolstoy bu yeniçağı müjdeleyecektir; halihazırda bu yeni dünyaya ait olan Dostoyevski, bu dünyanın Homeros'u olacaktır: "[Dostoyevski'nin eserlerinin] tarihsel-felsefi yorumun[un] görevi de şuna karar vermek olacaktır o zaman: Mutlak günahkârlık çağını gerçekten geride bırakmak üzere miyiz, yoksa yeniyi müjdeleyen umutlarımızdan başka birşey değil mi?" (TN, 153).

Edebî olan ile politik olan arasındaki hudut buradadır. Lukács'ın *Roman Kuramı*'nın son sayfalarında dışa vurduğu mesihçi umutla bakıldığında ancak, bir ütopyadan diğerine sıçramayı anlamak

mümkündür. Bolşevik devrimcilerin savunduğu araçların ahlaki niteliğine duyduğu bir parça kuşkuyu hızla kafasından defettikten sonra Lukács, din değiştirerek Marksizm'e geçer. Aristokrat "von Lukács" olarak yattığı akşamın sabahında başkalaşım geçirerek "yoldaş Lukács"a dönüşmüştür. Bu noktadan sonra, devrim ne kadar şiddetli olursa olsun, Lukács için ahlaki buyruk haline gelir.

TARİH VE SINIF BİLİNCİ: ŞEYLEŞMEDEN KEFARETE

Lukács'ın komünizme dönüşü estetikten politikaya bir "sıçrama" olarak anlaşılabilir; zira Lukács, bir Marksist olmakla, sahip olduğu ahenk fikrini estetiğin diyarından politikanın diyarına taşımıştır. Alt başlığı manidar bir biçimde *Marksist Diyalektik İncelemeler* olan *Tarih ve Sınıf Bilinci* (HCC) (1923), bu Marksist başkalaşımın neticesidir. Bu klasik metin, tüm zayıf yanlarına rağmen, Wittgenstein'ın *Tractatus*'u (1921) ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı (1927) ile birlikte yirminci yüzyılda en büyük etkiyi yaratmış üç kitaptan birisidir. Bu iddiada hiçbir mübalağa yoktur, çünkü *Tarih ve Sınıf Bilinci* Marx'ın ölümünden sonra Marksist felsefe içinde yazılmış en önemli metindir.

Adorno'dan Zima'ya pek çok yazarı etkileyen "Batı Marksizmi"-nin (Merlau-Ponty) kökenini teşkil eden *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni bilimsel sosyalizmin temellerini devrimcileştiren (Kuhn'daki anlamıyla) paradigmakurucu bir çalışma olarak görmek yerinde ve mümkündür. Başlangıç düzeyinde bir Komünizm'i savunanların, Rus Marksizmi'nin ortodoks dogmatizmi ile Batı Marksizmi'nin heterodoks dogmatizmi arasına kalın bir ayrım çizgisi çizen bu kitabı revizyonistlikle suçlaması tesadüfî değildir (Arato ve Breines, 1979: 163-189). Rus Marksizmi'ni Batı Marksizmi'nden ayıran şey "Hegelyan bütüncülük"tür, yani Lukács'ın kemikleşmiş Marksizm'e cüretkâr ve küstah gençliğini geri vermek suretiyle yeniden kazandırdığı idealist, dirimselcileştirilmiş bütünlük diyalektiğidir.

Ütopyacı messiyanizmin, eskatolojik inancın, romantik antikapitalizmin, devrimci ahlakçılığın, klasik sosyolojinin, hayat felsefesinin ve Hegelyan diyalektiğin patlayıcı bir karışımı olan Lukács'ın bu Marksist klasiğinin merkezinde şeyleşme teorisi yatar. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin paradigmakurucu anlamını ve şeyleşme teorisinin sonradan Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori'si tarafından geliştirilme biçimini hakkıyla kavramak için, bu kitabın Weber'in ve

Simmel'in şeyleşme yaklaşımını Hegelyan-Marksist bir yaklaşımla kaynaştırdığını anlamak önemlidir (Brunkhorst, 1983). İlk yaklaşım Weber'in formel rasyonalite teorisini Marksist meta fetişizmi teorisiyle sentezlemekteyken, ikinci yaklaşım Hegel'in diyalektik mantığına ve Marksist sınıf mücadelesi teorisine yoğunlaşır. Weberci-Marksist perspektiften bakıldığında şeyleşme, kapitalizme karakterini veren formel rasyonelleşmenin diğer yüzü olarak görünür; Hegelyan-Marksist bir perspektiften bakıldığında ise proleter sınıf mücadelesi tarihin özdeş özne-nesnesinin müjdecisidir.

İlerleyen bölümlerde Frankfurt Okulu mensuplarının bu kırılgan sentezi söküp dağıttıklarını göreceğiz. Frankfurt Okulu mensupları, Weberci-Marksist perspektifi radikalleştirirken Hegelyan-Marksist bilinç diyalektiğinin yerine, nihayetinde tekboyutlu bir "topyekûn şeyleşme" (Adorno) teorisi üreten Freudyan baskılayıcı yüceltme teorisini koymuşlardır.

Metateorik terimlerle Lukács'ın şeyleşme teorisi Marx'ın teorisiyle aynı öncüllere dayanır; tek fark, Lukács'ın proleter bilincinin diyalektik tecellisini çok daha fazla vurgulamış olmasıdır. Bu Hegelcileştirme, nesnel idealizme doğru kayan bir Marksizm üretir. Lukács'ın "politik bir iradeyi tarihsel bir yazgıyla özdeşleştiren" (Touraine, 1992: Bl. 3) tüm argümanlarının altında yatan kefaretçi tarih felsefesi, proletaryaya, özne ile nesneyi bir araya getirme tarihsel vazifesini başarabileceğinin güvencesini verir. Mevcut haliyle felsefi bakımdan dogmatik, epistemolojik bakımdan savunulamaz ve politik bakımdan tehlikeli ilkelere, yani Marksist teorinin tarihsel bütünlüğün mutlak bilgisine vücut kazandırdığı (epistemolojik ilke) ve proletaryanın Marksizm'in vaatlerine gerçeklik kazandırabilecek yegâne fail olduğu (ontolojik ilke) ilkelerine dayanan bu Marksist tarih felsefesi, sorulmamış soruyu iki kez üst üste cevaplanmış sayar.

Cevaplamaya niyetlendiği soruyu cevaplamadan cevaplanmış sayan bu sorunlu ilkeler mutlak ilkeler olarak sunulmaktadır. Lukács bu sorulara, onları sormaktan başka bir doğrulama getirmez. Tıpkı Hegel ve Marx gibi Lukács da nihayetinde, spekülatif bir tarih felsefesinin kavramsal mitolojisine bulaşmış haldedir. Hegel'de tarihin bütünlüğüne varması daima geriye dönükken Lukács'ta, Marx'ta olduğu gibi, ileriye dönüktür. Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta değil şafakta uçmaktadır. Büyük harfle Tin kurmacasının yerine Proletarya kurmacasını koymak suretiyle Lukács, görünen odur ki, ileriye dönük bütünlüğe varma arzularını ekstra-Hegelci bir tarih

felsefesi içerisinde yüceltmektedir. Durumu bir parça karikatürleştirirsek, Lukács'ın teodisesinin temel veçhelerini şöyle özetlemek mümkündür: Kapitalist toplum şeyleşme illetine tutulmuştur, fakat Proletarya, yani tarihin özdeş özne-nesnesi, Hakikat'in bilgisine sahip olması hasebiyle normatif bütünlüğü restore etmelidir, öyleyse edebilir ve öyleyse edecektir.

Tarih ve Sınıf Bilinci bir diyalektik denemeler derlemesidir ve tüm denemelerin merkezinde şeyleşme meselesi bulunmakta ve şu veya bu biçimde üç soru üzerine odaklanılmaktadır: Sınıf mücadelesinin belirleyici silahı olarak bütünlük diyalektiğiyle ilgili metodolojik soru; kapitalist toplumda şeyleşme ve yabancılaşmayla ilgili sosyolojik soru ve Komünist parti ve Devrim'le ilgili politik soru.

Metodolojik Soru: Marksist Diyalektik

Lukács'a göre Marksizm'in özgünlüğü ve üstünlüğü, Marx'ın ekonomik etkene verdiği öncelikte değil, gerçekte diyalektikte yatmaktadır. Kant'a dönmeyi savunanlara karşı Lukács, Marx'ın Hegel'den miras aldığı ve ayakları üstüne oturttuğu diyalektik yöntemin Marksizm'in özü olduğunu öne sürer. Lukács, Marksist ortodoksinin yöntemle çok da hesaba katmadan ilişki kurduğunu söyleyen ortodoksolmayan tezi savunur. Bu tez, Marksist diyalektiğin toplumun ve tarihin bilgisi açısından "*hakiki yöntem*" (HCC, xliii) olduğu "bilimsel kanaat"ini (HCC, 1) ima eder. Lukács'a göre tüm ortodoks Marksistler bu iddiayı kabul etmelidir. Yöntemin mutlak önceliğini vurgulayan Lukács, buna, "mevcut araştırmalar Marx'ın tüm tezlerini tek tek ve tamamiyle çürütseler dahi" (HCC, 1) Marksistlerin Marksizm'den ille de vazgeçmek zorunda olmadıklarını da ekler. Marksistler sadece omuzlarını silkebilir ve Fichte'nin verdiği gibi cevap verebilirler: "Olguları boş ver!" (SIP, 30).

Dolayım ve Bütünlük

Diyalektik yöntemin temel ilkesi, bütünlüğe öncelik vermektir (Jay, 1977 ve 1984: Bl. 1). Parçalar bütünlük tarafından dolayımlanır; yalıtık olgular soyutturlar ve ancak sadece bütünlük tarafından aslî belirlenimleri içinde kavrandıklarına somutlaşırlar: "Parçaları bütünden başlayarak yorumlamak gerekir, aksi doğru değildir" (SIP, 25). "Bütünlük kategorisi, yani bütünün parçalar üzerindeki dört bir

yandan kuşatan egemenliği [diyalektik] yöntemin özüdür" (HCC, 27). "*Das Ganze ist das Wahre* [hakikat bütündür] ve bütünle bağını kesmiş olan yanlış değil, sadece hakikatin bir parçasıdır" (SL, 133).

Burada bizi ilgilendiren parçalar, olgusallıkları ve dolaysız sabitlikleri içinde görünüm kazandıkları gibi sosyal olgulardır. Dolayımlamak, sosyal fenomenleri bütünden başlayarak yorumlamak anlamına gelir. Sosyal olguları dolayımlamak ise, bunları dolaysızca verili formlarından koparmayı ve doğumlarına yol açan sosyal ve tarihsel koşullarla bağlantılandırmayı anlatır. Sosyal olgular dolayım vasıtasıyla süreç içinde çözüştürülür. Görünüş yüzeyi altında "öz"leri görünür hale gelir: Sosyal olgular beşerî ürünlerdir, tarihsel olarak belirlenmiş ve geçici olan nesnelleşmiş eylem ve sosyal ilişkilerden başka birşey değillerdir; ne doğal, ne de ebedîdirler. Burada Marx'tan mülhem bir hayat felsefesi formunda karşımıza çıkan tarih-felsefi Marksist perspektiften bakıldığında eylemler ve ilişkiler tarihselliğin damgasını taşır: "[Dolayım] sosyal kurumların katı, tarihdışı, doğal görünümlerini çözüştürür; tarihsel kökenlerini ifşa eder ve böylelikle tarihsel düşüşleri dahil her bakımdan tarihe tabi olduklarını gösterir" (HCC, 47).

Dolayım Lukács'a göre daima bütünselleştirici dolayımdır; başka bir deyişle o, bütünlük bakış açısından hareketle dolayımlamadır. Bütünlük kategorisi her ne kadar metodolojik bir kategori olsa da, yaşam felsefesinden (*Lebensphilosophie*) ilham alan Lukács'ın bütünlüğe ontolojik bir boyut atfettiği aşikârdır (Schnädelbach, 1987). Genel anlamıyla bütünlüğü, sosyal olguların *oldukları* gibi (bunu, Marksist tarih felsefesi perspektifinden yorumlandıkları biçimiyle, diye anlayın) bir arada toplanması olarak tanımlamak mümkündür. Lukács'ın bütünlükten ne kastettiğini anlamak için, kadrimutlak bir Tanrı'nın Marksist olduğunu (yahut Marx'ın kadrimutlak bir Tanrı olduğunu, aynı şey) tahayyül edin. Bütünlük, tarihin gerek geçmiş gerek gelecek tüm şümulüyle kavranabileceği kuşatıcı onto-teleo-teolojik perspektiftir. Bütünlük kategorisi epey ağır pek çok önvarsayımı bünyesinde barındırır: metafizik teminat (teoloji), evrensel tarihin anlamının bilgisi (teleoloji) ve bunu varlığa getirecek ontolojik olarak ayrıcalıklı bir biricik özne (ontoloji). Bütünlük perspektifinden ele alındıklarında sosyal olgular bütünlüğün uğrakları olarak, başka bir deyişle toplumun küreselliği içinde tarihsel zuhur edişinin diyalektik süreci olarak anlaşılırlar. Bütünlük hem bir perspektifi hem de bu perspektiften idrak edilmiş gerçekliği

biçimlendirdiği için ya da Kantçı terimlerle hem bir kategori hem de kendindeşey olmasından dolayı, ontolojikleştirilmiş bir tarihsel epistemoloji olarak, yani gerçeklik sayılmış bir Marksist perspektif olarak tanımlanabilir.

Niyetim, diyalektik bütüncülüğün neoKantçı bir eleştirisini sunmak değil. Marksizm'in eleştirel perspektifinden vazgeçmeden, mevcut haliyle evrensel sınıfın ayrıcalıklı konumlanışına dayalı bütünlük bakış açısının epistemolojik imtiyazını terk etmenin tamamen mümkün olduğuna inanıyorum. Dahası, Marksizm'i sınıf özcülüğünden kurtararak ve tarihin alt-katmanı olarak özne kategorisini terk ederek, çoklu failleri fark etmek için bir patika açmış ve böylelikle çoğulcu ve demokratik bir toplum kavrayışının mümkünatına kapı aralamış oluyoruz (Laclau ve Mouffe, 1985).

Proletarya

Lukács'a göre bütünlük bakış açısı sadece nesneyi değil bilginin öznesini de belirler. Bu bakış açısından proletarya epistemolojik olarak ayrıcalıklıdır. Proletarya, birey proleterlerden ibaret değildir; bütünlük perspektifine geçiş sağlamış *sui generis* bir sınıftır. Lukács, bu özdeşleştirmeyi hem bütünlük bakış açısından hem de proletarya bakış açısından savunur ve şöyle iddia eder: "Bir nesnenin bütünlüğünün varsayılması ancak ve sadece varsayan öznenin bizzat kendisinin bir bütünlük olması durumunda mümkündür ve özne kendini anlamak istiyorsa, nesneyi bir bütünlük olarak kavramak zorundadır" (HCC, 28). Bu argüman Kant, Hegel ve Marx'ı birleştirir. İşin içinde Kant vardır, zira proletaryanın bakış açısı açık bir biçimde sadece bilincin aşkın birliğinin sosyolojik bir versiyonudur; Hegel işin içindedir, zira öznenin kendisini bir nesne olarak düşünmesini söylemek, tözün bir özne olduğunu söylemenin başka bir yoludur ve Marx da buraya dahildir, zira düşünümsel bir biçimde kendi kendini dolayımlama eğiliminden dolayı, evrensel yabancılaşma belâsı evrensel bir avantaja, önceden tikel bir sınıf olan proletarya da evrensel bir sınıfa dönüşür.

Bütünlüğün ve proletaryanın bakış açılarının özdeşliği olgusal bir özdeşlikten çok ilkeye dayalı bir özdeşliktir ve Lenin'in sosyalist ve sendikalı sınıf bilinçleri arasına koyduğu ayrımı anımsatır (1978: I, 166 vd. ve 188 vd.). Lukács, "proletarya bakış açısı" dediği şeyin empirik proletaryanın bakış açısına özdeş olduğunu iddia etmez.

Tam tersine bunun sebebi kesinlikle, proletaryanın olgusal olarak Marksizm'e kayıtsız olması ve şeyleşmiş bilincin dolaysızlığına yerleşmiş durumda bulunmasıdır; Lukács proletaryayı Marksizm'le bir "empirik-üstü bağ" vasıtasıyla bağlantılandırır ve proletaryanın bilincinin "olası" yahut "isnat edilmiş" sınıf bilinci dediği şeye (HCC, 51) karşılık verecek dereceye yükselmesinin "nesnel olasılığı" (HCC, 51) üzerinde ısrar eder. Bu sınıf bilinci empirik bir bilinç değildir, proletaryaya Marksist teorisyen tarafından dışarından "isnat edilmiş" olgukarşıtı bir bilinçtir. Lukács "isnat edilmiş bilinç"i (*zugerechnetes Bewußtsein*) "*sınıfın tarihsel rolünün anlaşılması, bilincine varılması*" (HCC, 73) olarak tanımlar. "Nesnel olasılık" kategorisinin Weber'den ödünç alındığını açıkça gösteren terimlerle Lukács, bilincin olgukarşıtı karakterini şöyle tarif eder: "Bilincin toplumun bütünüyle ilişkilendirilmesiyle birlikte, insanların eğer erişe*biliyorlarsa* belirli bir durumda sahip olabilecekleri düşünce ve duyguları ve yanı sıra bundan ileri gelen çıkarları, dolaysız eylem ve toplumun bütün yapısı üzerindeki etkileri içerisinde çıkarsamak mümkün hale gelir" (HCC, 51).

Aslına bakılırsa sınıf bilincinin, Marksist entelektüelin bakış açısının işçilerin bilincine basitçe aktarımı olduğu görülebilirdi. Aşağıda göreceğimiz üzere, proletarya bakış açısının evrensel bir bakış açısı olarak kavranmasının Komünist Parti'nin proletarya üzerindeki "geçici diktatörlüğü"nün teorik temelini sağladığı göz önüne alındığında, Gouldner'ı (1979: 75 vd. ve 1985: 28 vd.) izleyerek, bu bütünleştirici kavrayışın aslında işçilerden ziyade "organik entelektüeller"in çıkarlarının ifadesi olup olmadığını sormak gayet meşrudur. Meseleyi evirip çevirmeden, bu bütünleştirici kavrayışın devrimci entelektüellerin hegemonyası için zemin hazırlamayı amaçlayan salt bir mistifikasyon olup olmadığını pekâlâ sorabiliriz.

Lukács, sınıf bilincinin optimal yüksekliğinin sadece bir nesnel olasılık değil ama aynı zamanda pratik bir zorunluluk olduğuna da inanır. Proletarya açısından bütünlüğün ve dolayısıyla Hegelci Marksizm'in bilgisine sahip olmak bir ölüm kalım meselesi, "varoluşsal bir mesele"dir (G&K, 87). Proletarya, ancak ve sadece yazgısını bildiği ve bununla bile isteye özdeşleştiği durumda tarihsel vazifesini yerine getirebilir. Devrimci ilkeyi içeren bütünlük kategorisi sayesinde "kendinde sınıf"tan "kendisi için sınıf"a geçiş gerçekleştiğinde, praksis ve teori otomatik bir biçimde çakışma gösterir (Mészaros, 1972b). Teorinin pratik geleceği, sosyal evrime

tesir etmek için yeterli bir koşul olarak görülür. Dahası, burada her zamankinden fazla idealist ve iradeci olan Lukács'a inanmamız gerekirse, bu durumda mutlak bilginin proletaryada kendinin bilgisi haline gelmesinden dolayı teori halihazırda tek başına nihaî zaferin teminatını verir:

> Kapitalizmin nihaî ekonomik krizi geliştiğinde, ***devrimin kaderi (ve bununla birlikte insanlığın da kaderi) proletaryanın ideolojik olgunluğuna, yani onun sınıf bilincine bağlı olacaktır.***
>
> (HCC, 70)

> (...)
> Proletarya açısından hakikat, zafere götüren bir silahtır. (...) *Toplumun doğasının* doğru kavranışında kendinin bir iktidaretkeni ve belki de belirleyici önemde bir etken olduğunu *ancak ve sadece* proletarya fark edebilir.
>
> (HCC, 68)

Hiçbir şey otomatik gerçekleşmez (Marksizm'in Tunç Yasası), fakat herşey otomatiktir. İhtiyaç ve iradenin bu idealist sentezine -Tarih'in senaryosuna vakıf ve tarihsel rolünü irade ve bilinçle üstlenmiş proletaryaya- itibar etmek pek de mümkün değildir. Lukács'ın, bilincin yükselişini ve eylemin teşvik edilme biçimlerini açıklamasını sağlayacak metateorik bir iletişim kategorisine sahip olmadığı göz önüne alındığında, "kendinde" sınıf bilincinin "kendisi için" sınıf bilincine ve devrimci praksise evrilmesi, diyalektik bir kelime oyunundan başka birşey değildir.

Üç Katlı Peçe

Proletaryanın doğru gerçeklik vizyonunu en azından ilke olarak ele geçirmesi mümkünken, Lukács'a göre burjuvazi bunu yapmaktan basitçe âcizdir. Lukács'a göre burjuva, bilimsel, felsefi ve dünyevî düşünce, tanımı gereği, görünümün ve deneyimin dolaysızlığına saplanıp kalmıştır; zira bu düşünce, yalıtık olguları diyalektik bütünlük çerçevesine yerleştirmeyi ve böylelikle şeyleşmiş bilincin sabitleyici ve doğallaştırıcı eğilimlerini aşmayı mümkün kılan metodolojik kaldıraç olarak devrimci dolayım kategorisini zorunlu olarak ıskalamaktadır.

Gelgelelim, şayet durum böyleyse, o vakit Marksizm'in Marx, Engels ve Lukács gibi burjuva entelektüeller tarafından geliştirilmiş

olmasını nasıl açıklamak gerekir? Lukács, Marksizm'in sosyolojik belirleyenlerine dair çetrefilli sorudan kaçınarak, kestirmeden burjuvazinin Marksizm'in hakikatlerini bilinçli yahut bilinçsiz bir biçimde baskılaması gerektiğini, çünkü şayet bunları kabul ederse lânetlenmiş olduğunu da kabul etmesi gerektiğini iddia eder:

> Tarihsel materyalizme tanınma bahşetmek burjuvazi için intihar etmek anlamına gelecektir. Tarihsel materyalizmin bilimsel hakikatini kabul etmiş bir burjuva bu münasebetle kendi sınıf bilincini ve kendi sınıfının çıkarlarını etkili bir biçimde savunması için gerekli dayanağı terk etmiş olacaktır.
>
> (HCC, 225)

Burjuvazinin nesnel çıkarları, gerçekliğin üzerini örten fetişist peçeleri parçalayacak bütünlük bakış açısına erişmekten onu yapısal olarak alıkoyar. Bu yapısal imkânsızlık, burjuva düşüncesinde sistematik bir üçlü deformasyona yol açar: Birincisi, nesnelliğin kapitalist formlarının ve egemen yasaların geçici karakteri bir "sonsuzluk peçesi" (G&K, 79) ardında görünmezleşir; ikincisi, antagonistik sosyal ilişkiler bir "şey olmaklık peçesi" (G&K, 79) ardında saklanır; üçüncüsü, sosyal olguların sosyal olarak inşa edilmiş yapıntılar olarak kültürel karakteri bir "doğallık peçesi" (G&K, 79) ardında gözden silinir. Bilincin bu üçlü deformasyonunun sonucu, artık nesnel sosyal şeyleşmeyi görmenin mümkün olmamasıdır. Dünya, olduğu biçimiyle, burjuvaziye *olası tek dünya* olarak görünür.

İzleyen bölümlerde, Lukács'ın burada bir düşünce deneyi olarak sunduğu şeyin Frankfurt Okulu tarafından önce sosyolojik bir hipoteze ve ardından da çürütülemez bir metafizik teze dönüştürüldüğünü göreceğiz. Lukács'ı yanımıza ve Frankfurt Okulu mensuplarına karşımıza alarak, sosyal bilimlerin fazlasıyla hermeneutik karakterini muhafaza etmek ve fetişleştirmedenarındırma yöntemini bu Okul mensuplarının topyekûn şeyleşme teorilerini şeyleştirmeden arındırmak üzere geliştirmek gerekir. Fakat öte yandan, Frankfurt Okulu'nu yanımıza alarak, Lukács'ın fetişleştirmedenarındırma yöntemini Hegelci-Marksist bütünlük mitolojisinden kurtarmak gerekir; zira sonsuzluğun, şey olmaklığın ve doğallığın üç katlı peçesini boydan boya kesen fetişleştirmedenarındırma yöntemini beşerî bilimlerin önemli bir safhası olarak tesis edebilmenin tek koşulu budur. Aslına bakılırsa, Vico'nun hermeneutik ilkesi *verum*

factum'un yeterli olduğuna inanıyorum. Bu perspektiften bakıldığında fetişist olan, başlı başına burjuva bilimi değil, istemeden ve genellikle de bilmeden sosyal olguların son derece tarihsel, sosyal ve anlamlı karakterini göz ardı ederek onları şeyleştiren natüralist beşerî bilimlerdir.

Sosyolojik Soru: Şeyleşme ve Kapitalist Yabancılaşma

Fetişizm Teorisinin Genelleştirilmesi

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin merkezini teşkil eden uzun ve zorlu denemede, yani "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci"nde (HCC, 83-149) Lukács, klasik şeyleşme teorisini formüle eder (Arato, 1972; Arato ve Breines, 1979: 113-141; 1986; Feenberg, 1971; 1986: 59-132; Markus, 1982; Danneman, 1987; Goldmann, 1959: 65-106; Frisby, 1983: 68-106; Lobeck, 1977: 59-89; Perkins, 1993: 125-154). Denemenin "Şeyleşme Fenomeni" alt başlığını taşıyan ilk kısmında Lukács Marksist meta fetişizmi analizine dayanarak kendi şeyleşme kavramını geliştirir. Bölüm 1'de gördüğümüz üzere bu analizin merkezî fikri; topyekûn mübadele değerlerinin piyasacı üretimine yönelik bir ekonomik sistemde insan eylemlerinin piyasa tarafından eşgüdümlendiği, bunun sonucu olarak insani sosyal ilişkilerin soyut ve sahte-doğal bir nesnellik formuna büründüğü ve bunun katı bir özerk, baskılayıcı yasalar sisteminin arkasında piyasanın kökenlerini ve sosyal belirleyenlerini gizlediğidir. Marx'ın meşhur ifadesini alıntılarsak, bunun sonucunda ortaya çıkan, "insanlar arasındaki belirli bir sosyal ilişkinin, onların gözlerinde, şeyler arasındaki bir ilişkinin fantastik formuna bürünmesidir" (XXXV: 82-83; HCC, 86).

Kapitalizmin ayırt edici özelliğinin "piyasa formu"nun evrenselleştirilmesi olduğu tezinden hareket eden Lukács, meta fetişizmi teorisini iktisat alanının ötesine geçecek biçimde genelleştirir ve nesnel soyutlama probleminin "tüm yönleriyle kapitalist toplumun merkezî, yapısal problemi" (HCC, 83) olduğu sonucuna varır. Çalışmanın temel tezi, yani meta ilişkilerinin yapısının "burjuva toplumunun tüm nesnel formlarını ve yanı sıra bunlara tekabül eden tüm öznel formları" (HCC, 83) belirlediği tezi de bu sonucu destekler.

"Nesnellik formları" ve "mütekabil öznellik formları" ifadelerini kullanarak Lukács, nesnel sosyal yapıların sahte-doğal özerkleşmesi ile sadece varoluş biçimleri açısından değil düşünce biçimleri açı-

sından da bu özerkleşmenin tesiri altındaki öznelerin bağlantılı pratikleri arasındaki diyalektik ilişkiye dikkat çeker. Öznel formlar nesnel formların hem sonucu hem de nedeni olarak görünürler ve Lukács şeyleşme formunu tam da bu diyalektik ilişki içerisinde kavrar.

Lukács, meta fetişizmi teorisini ekonomik alandaki nesnel ve öznel formların bir analiziyle genelleştirerek işe başlar:

> *Nesnel olarak* bir nesneler dünyası ve şeyler arasındaki ilişkiler varlığa gelir (metalar dünyası ve bunların piyasadaki hareketleri). Bu nesnelere hükmeden yasalar aslında insan tarafından aşama aşama keşfedilmiştir, ama yine de bunlar, kendi kendine çalışan görünmez güçler olarak insanın karşısına dikilirler. (...) *Öznel olarak* –piyasa ekonomisinin tam geliştiği yerde– bir insanın faaliyeti kendisine yabancılaşmış hale gelir; tıpkı herhangi bir tüketim eşyası gibi, kendi hareketlerini insandan bağımsız yürütmesi gereken, toplumun doğal yasalarının gayriinsani nesnelliğine tabi bir metaya dönüşür.
>
> (HCC, 87)

Nesnel (sistemik) bakış açısından şeyleşme, piyasanın sahteşeylerinin "ikinci doğa" (HCC, 86) olarak özerk işleyişiyle ilişkiliyken, öznel (fenomenolojik) bakış açısından ise yabancılaşmaya, yani insanların karşılarına yabancı nesneler olarak dikilen emek ürünlerine ve dolayısıyla kendi emek güçlerine yönelik benimsedikleri nesneleştirici tutuma atıfta bulunur. Habermas'ın (1981, I: 475) dediği üzere özneler sosyal ilişkileri ve *şeylerle* öznel tecrübeleri özümserler.

Simmel'den ilham alan Lukács, emeğin yabancılaşması teorisini meta fetişizmi teorisinden çıkarsar ve buradan hareketle yeniden keşfeder. Marx'ın *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* ancak 1937'de yayınlandığı için, Lukács da Simmel gibi bu el yazmalarının varlığından haberdar olamazdı. Gelgelelim, mevcut durumda Lukács, ekonomik yabancılaşma teorisini –*Modern Dramanın Bir Sosyolojisine Doğru*'da olduğu üzere– bir Marx ve Simmel sentezi aracılığıyla değil, Marksist "soyut emek" kategorisi ile Weber'in "formel rasyonalite" kategorisinin bir karışımı aracılığıyla yeniden inşa eder. Önceki bölümlerde yazdıklarımı tekrarlamak pahasına bu Weber ve Marx sentezini kısaca analiz edeceğim.

Emeğin bireysel, somut ve insani karakteri ortadan kaldırıldığında ve emek nicel parametrelere indirgendiğinde (somut emeğin

soyut emeğe dönüşümü), formel bakımdan rasyonel, etkili ve öngörülebilir bir emek örgütlenmesi mümkün hale gelir (girişimin formel rasyonelleşmesi). Weber'in gösterdiği üzere kapitalizmi karakterize eden hesaplanabilirliğin bir koşulu, işbölümü ve karmaşık üretim sürecinin işi bölen ve böylece işçiyi bir kısmî işleve indirgeyen rasyonel parçalara ayrılmasıdır.

Emek sürecinin kısmî işlemlere ayrıştırılması kaçınılmaz olarak emek ürününü de parçalara ayırır. Emeğin organik birliği ortadan kalkar ve bunun yerine, aralarındaki bağlantı hesaplamayla belirlenen bir araya getirilmiş parçalardan müteşekkil bir mekanik birlik geçer. Uzmanlaşmanın emeğin nesnesini yerinden etmesi gibi, Taylorlaşma da öznesini yerinden eder: "[İşçi] mekanik bir sisteme yerleştirilmiş mekanik bir parçadır. O bunu halihazırda önceden mevcut ve kendine yeterli bir halde bulur, ondan bağımsız olarak işlemektedir" (HCC, 89). Bu şeyleşmiş sistemle karşı karşıya gelen özne pasif bir biçimde "bir seyirci tutum"u benimser: "Kişilik, kendi varoluşu yalıtık bir parçacığa indirgenmiş ve yabancı bir sistemin içine yedirilmişken, bunu umarsızca seyretmekten başka birşey yapamaz" (HCC, 90).

Emeğine, emeğinin ürününe ve bizzat kendine yabancılaşan işçi ayrıca çevresindeki insanlara da yabancılaşır. Emek artık insanları dolaysız ve organik bir tarzda birbirlerine bağlamamaktadır. "Yalıtık atomlar"ın (G&K, 181) sosyal kaynaşması artık sadece para mübadelesinin dolayımıyla vuku bulmaktadır. Eylemin eşgüdümü insanlar arasındaki bir anlaşmayla gerçekleşmez; bilakis, şeylerin piyasadaki özerk hareketi tarafından dışarıdan dayatılır (*nakit bağı*).

Kullanım nesnelerine dönüştürülmüş aktörler, hem kendilerine hem de başkalarına karşı araçsal-stratejik eylemin nesneleştirici tutumunu benimserler. Şey olmaklık düşünce ve varoluşun belirleyici kipliği haline geldiğinde, mevcut herşey şey formunda düşünülmeye başlanır, öyle ki nihayetinde özne bizzat kendisini dahi nesneleştirir. Dürüstlüklerini satışa çıkaran gazeteciler, iffetlerini pazara çıkaran fahişeler ve anlaşmalı evlilikler, öznenin kendini nesneleştirmesine ve ticariliğin gündelik hayatın içine sızmasına tanıklık eden örneklerden sadece birkaçıdır.

İşçiyi bir metaya ve bir makine eklentisine dönüştüren formel rasyonelleşme ve insan ilişkilerinin evrensel parasallaşması gitgide yaygınlık kazanır. Lukács, kapitalist şirketin karakteri olan rasyonel örgütlenme formunun tüm toplumların temel yapısı haline

geldiğini iddia eder. Weber'in gösterdiği üzere şirketin rasyonel formelleşmesi devlet idaresiyle, hukuk sistemiyle, orduyla yahut bilimle türdeşlik gösterir. Nesnel bakımdan, "dikkatli bir biçimde parçalarına ayrılmış bu kısmî sistemlerin rasyonel formel yasalarına dönük benzer bir arayış" (HCC, 98) söz konusudur; öznel bakımdan ise bireyin çaresizliği benzer karakter arz eder, zira burada da bu çaresizlik sosyal yapılara karşı seyirci, kendine ve başkalarına karşı ise nesneleştirici bir tutumun benimsenmesi biçiminde tezahür eder. Weber'in keşişin kaderinin herkesin kaderi haline geldiğini iddia ederek Protestan ahlakı analizini sonuçlandırması gibi, Lukács da aynı hat üzerinden giderek "işçinin kaderinin toplumun kaderi haline geldiği" (HCC, 91) sonucuna ulaşır.

Lukács Weber'in analizlerini açıkça geliştirmekle birlikte, Marx'ı işin içine dahil ederek bu analizleri bir parça deforme etmiştir. Weber'den farklı olarak Lukács devletin, hukukun vs formel rasyonelleşmesini kapitalizmin yükselişinin zorunlu bir önkoşulu olarak değil, kapitalizmin bir neticesi olarak sunar: "Böylelikle kapitalizm, ihtiyaçlarına karşılık gelen ve yapısıyla uyumlu bir devlet ve hukuk sistemine uygun bir form yaratmıştır" (HCC, 95). Teorisinin tüm gösterişli yapısı formel rasyonelleşme ile (tanımı gereği, kapitalist) şeyleşmenin özdeşleştirilmesine dayandığı için, Batı rasyonalizminin tezahürlerini kapitalizmin toplumun tüm yönlerine sızma süreci olarak yorumlayarak, nedensel ardışıklığı mantıksal olarak tersine çevirmeye zorlamıştır.

Bu Marksist indirgemeciliğin doğal sonucu, şeyleşmenin politik sistem tarafından dolayımlanma olasılığı üzerine artık yeterince düşünülemeyecek olmasıdır. Tam da bu noktada, tüm Marksist geleneğin en büyük zayıflıklarından birisine temas ediyoruz: politik olanın ekonomik olana sistematik indirgenmesi ve liberal demokrasi ve totaliteryanizmin tehlikeleri üzerine bir düşünümün mevcut olmaması (Ricoeur, 1964: 260-285; 1986: 433-448). Üretim araçları toplumsallaştırıldığı an, şeyleşme kavramının eleştirel kenarı törpülenir. Hiç kuşku yok ki, Lukács'ı reel sosyalizmin tüm kapitalizm formları karşısında üstünlüğünü ilân etmeye ve Sovyet totaliteryanizmini meşrulaştırmaya sürükleyen şey tam da şeyleşmeyi kapitalizmle bağlantılandıran bu kavramsal bağlantı olmuştur.

Bu perspektiften bakıldığında Lukács'ın Weber yorumu, bizzat Weber'le kıyaslandığında bir gerilemeyi ifade eder ve Weberci bir düzeltmeye ihtiyaç duyar. Mesele, şeyleşmeyi yahut başlı başına

kapitalizmi ilga etme meselesi değil, tüm formlarıyla şeyleşmenin ilerleyişini yavaşlatma ya da daha iyisi, olası şeyleşmedenarındırmanın sınırlarını sınamaya tabi tutma meselesidir. Şayet Lukács'ın tarihselciliği topyekûn devrime sevk ediyorsa, bu durumda "post-Marksistler" tarafından anlaşıldığı ve ele alındığı gibi Weber'in tarihselciliği de radikal reformculuğa sevk eder. Onlar için mesele, eleştirel devrimci eylemden çok, radikal anlamda demokratik bir topluma doğru evrimi teşvik etmektir.

Burjuva Düşüncesinin Sınırları

Lukács şeyleşmenin tanım gereği kapitalist olduğuna inanır. Sosyal şeyleşmeyi kapitalist mıntıkasından koparmak ve modernite yle yeniden bağlantılandırmak, değilse tarihsel materyalizmin ilkelerini ideolojik şeyleşme kuşkusunu (doğallığın, şey olmaklığın ve sonsuzluğun peçesini) kuvvetlendirmek için uygulamamak yeterlidir. Ne var ki Marksizm sosyal şeyleşmeyi sadece tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda açıklar da. Marksizm ayrıca burjuva ideologlarının şeyleşmiş bilincini kapitalist toplumun şeyleşmiş yapısının ideolojik yansıması olarak açıkladığı için, entelektüel üstünlüğü de bir kez daha kanıtlanmış olur. Burjuva düşüncesinin sınırı kapitalizmdir: Burjuva düşüncesi kapitalizmin ötesini düşünemediği için doğru da düşünemez. Lukács burjuva düşüncesinin sınırını proleter düşüncenin başlangıç noktası olarak görür. Eğer sınıf bakış açısı tepe köşkü ise -daha yüksek, daha geniş ufuk ve görünen daha büyük toprak parçası- bu durumda proletaryanın bakış açısı tam da bunun zirvesidir (Löwy, 1985: 201 vd.).

Lukács, proleter bakış açısının tepeden gören konumunun, yirminci yüzyıl burjuva felsefesinin çözemeyeceği tüm antinomileri neden Marksizm'in çözme gücüne sahip olduğunu açıkladığına inanır. Özne ile nesne arasındaki uçurumu fiiliyatta ilga eden materyalist bir devrimci praksis felsefesi olarak Marksizm aynı zamanda felsefenin sonu ve gerçekleşmesidir.

Marksizm'in üstünlüğüne inanan Lukács, "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci"nin "Burjuva Düşüncesinin Antinomileri" alt-başlıklı ikinci kısmında, Kant'tan Hegel'e klasik Alman felsefesinin materyalist bir sosyolojisini sunar. Lukács, felsefenin modernite eşiğinden Kant'ın "Kopernikçi Devrim"iyle birlikte geçtiğine inanır: "Şimdiye dek, tüm bilgimizin nesnelerle uyumlu olduğu varsayıldı.

(...) Bu yüzden, eğer şimdi nesnelerin bilgimizle uyumlu olduğunu varsayıyorsak, metafizik vazifelerde daha başarılı olup olamayacağımızı sınamaya tabi tutmalıyız" [*Saf Aklın Eleştirisi*, "İkinci Baskıya Önsöz", 22]. Dünyayı bilen öznenin ürünü olarak görmekten kaynaklanan bu devrim, felsefeyi sistematik rasyonalizm ekseninde çalıştırmıştır. Mesele, muhteva bütünlüğünü tutarlı, bütünleyici ve dolayısıyla tümdengelimli bir tarzda kavrama gücüne sahip bir formel kavramlar sistemi inşa etmektir. Sistematiklik ve kapsamlılığın gereklerini tesis eden rasyonalist felsefe ister istemez rasyonel anlamanın sınırları içsel problemiyle karşı karşıya kalmıştır.

Simmel ve Weber'in Nietzsche'yi takiben halihazırda teşhis etmiş oldukları rasyonel anlamanın sınırları problemi irrasyonel tortuların, yani sistemin formelleşmesi ilkesinden ilke olarak türetilemeyen ve dolayısıyla olumsal (yani "ne zorunlu ne de imkânsız") olarak kabul edilmesi gereken olgusal muhtevanın varlığında tezahür eder. Bu sınır problemi Lukács açısından önemlidir, çünkü felsefi rasyonalizmin sınırlarından hareketle Lukács formel rasyonelleşmenin sosyal sınırlarını sergilemektedir (Rockmore, 1882: Bl. 3 ve 5). Burjuva düşüncesi, tam anlamıyla pratik bir problem olarak irrasyonel tortular problemini fark edemediği için, Lukács'a göre üç katlı bir ikilemle karşı karşıyadır: Ya problemi, irrasyonel muhtevayı kavramsal sistem içinde çözüştürerek başından savar ki böylece "naif, dogmatik rasyonalizm" (HCC, 118) durumunda olduğu üzere düşünce Kant'a varamaz; ya problemi ciddiye alır ve felsefi araçlarla çözmeye çalışır, ki böylece klasik Alman felsefesinde olduğu üzere burjuva düşüncesinin antinomileri içinde yolunu yitirir; veyahut da olası bilginin bütünlüğüne bütünleyici bir tarzda hâkim olmayı reddederek problemi bütünüyle gözden çıkarır ve böylece, burjuva sosyal biliminde olduğu üzere, bu bütünlüğün maddi alt-katmanını kavramakta başarısız olur.

Burjuva felsefesinin formel rasyonelleşmenin irrasyonelliğinin üstesinden gelme yetisine sahip olmadığına dair kanıtlama, şu merkezî teze dayanır: "Modern eleştirel felsefe bilincin şeyleşmiş yapısından doğmuştur. Bu felsefenin spesifik problemleri, bu yapıdan köklendikleri gerçeğinden hareketle önceki felsefelerin problematiklerinden ayırt edilebilir" (HCC, 110-111). Yanlış bilincin entelektüel dışavurumu olarak klasik felsefe "kaba empirizm ve soyut ütopyacılığın iki ucu" (HCC, 77) arasında durmadan salınmak durumundadır: Ya bilinç, şeylerin hareketine iradi ola-

rak, en azından öznel bir biçimde hükmedebilecek bir güç olarak görülür ("soyut ütopyacılık"); ya da bilinç, birşeylerin bilinçten kaçtığının farkına varılarak, bilincin müdahale edemeyeceği bu kendi kendini düzenleyen hareketin tamamıyla pasif bir seyircisi haline gelir ("kaba empirizm"). Dolayısıyla bir yanda söz konusu gerçekliğin zihinsel, kurgusal *ergo*'ya dayalı hâkimi vardır ki bu, idealist felsefenin burjuva yanlış bilincinin yapısıdır; diğer yanda ise dışsal gerçekliğin pasif seyri bulunmaktadır ki burada da yapı, burjuva biliminde, yabancılaşmış işçinin şeyleşmiş bilincinde yeniden kendisini gösterir. Şeyleşmiş bilincin bu iki tarzı, özne ile nesne, form ile muhteva, özgürlük ile zorunluluk, varlık ile oluş ve ahlak felsefesi ile politika felsefesi arasında aşılmaz antinomiler üreten klasik Alman felsefesinde bir araya gelir.

Sıkı bir Alman felsefesi erbabı olan Lukács, analizine *Saf Aklın Eleştirisi*'yle başlar. Kant, "soyut, formel, rasyonalist ve 'beşerî' bilme fakültesinin bir sınırı, bir engeli" (HCC, 114) olduğunu açıkça fark ve kabul eden ilk felsefeciydi. Lukács, başından itibaren, bu Kantçı eleştiriyi meta formunun evrenselleşmesinin düşüncedeki bir dışavurumu olarak yorumlar. İnsan ilişkilerinin ışık geçirmez, görünüşte kavranamaz şeylere dönüştüğüne dair Marksist problematiği ve "kendindeşeyler"in sadece hermetik olarak nüfuz edilebilir numenal diyarına dair Kantçı kavrayışı yan yana koyan Lukács, toplumun nesnel durumunun düşüncede dışavurumu diye kavradığı Kantçı ikiciliğin peçesini açmaya çalışır: "Modern rasyonalist formel sistemlerde öznellik ile nesnellik arasında burada karşımıza çıkan çelişki, (...) 'bizler' tarafından yaratılmış sistemler olmak bakımından doğaları ile insandan ayrı ve insana yabancı olmak bakımından kaderci zorunlulukları arasındaki çatışma, modern toplum durumunun mantıksal ve sistematik formülasyonundan başka birşey değildir" (HCC, 128).

Rasyonel ve formalist bilgi tarzının gerçekliği kavramanın olası tek yolu ("bizler için" olası yegâne yol) olduğu hipotezinden hareket eden Kant, bize yabancı olan olgusal verileri ("kendindeşey") kavramanın imkânsız olduğunu kabul etmeye sürüklenmiştir.

Rasyonel anlamanın sınırlarıyla karşı karşıya kalan Kant, özne ile nesne arasındaki yarılmanın üstesinden gelecek birliğin nerede olduğuna dönük araştırmalarında epistemolojiden etiğe geçer. Lukács, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de gerçekleştirdiği bu bilen özneden ahlaki özneye geçişi "içerilere götüren yol" (HCC, 122) olarak

yorumlar. Praksis dışsal bir biçimde yönlendirilmiş olmadığı için özne zorunlu olarak dış dünyanın yasalarının nesnesi olarak kalır: "Doğal oluşun ebedî doğa yasalarına uyumu" ve "bireysel ahlaki praksisin saf içsel özgürlüğü", Kant'ın iki dünyaya dair olgun teorisinde sergilendiği üzere, birbirinden ayrı kalır.

Bildiğimiz üzere Kant bunu takiben etikten estetiğe geçmiştir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde özne ve nesne ikiciliğini sanat vasıtasıyla aşmaya çalışmıştır. Estetik öznenin sezgisel rasyonel anlayışını karakterize eden kendiliğindenliğin yerine saf ve pratik aklın düşünsel seyirciliğinin ve içselliğinin geçmesine karşın, Lukács sanatın dünyaya en fazla estetik bir form bahşedebileceğine inanır; sanat özne ile nesne arasındaki yarılmanın üstesinden gelemez. Lukács, Hegel'de, problemin nihaî çözümüne doğru bir patika görmüştür. Sanattan tarihe giden Lukács, diyalektik yöntemi, yani özne ile nesne arasındaki karşıtlığın çözüşme süreci olarak bir tarih kavrayışına izin veren yegâne yöntemi geliştirmiştir: "Yalnızca durumun böyle olması kaydıyla, yani 'hakikat [olarak anlaşılanın] yalnızca madde değil aynı zamanda özne olması' kaydıyla, diyalektiğin sorunsalı, özne ve nesne, düşünce ve varoluş, özgürlük ve zorunluluk arasındaki karşıtlıkların ilgasıyla birlikte, çözülmüş kabul edilir" (HCC, 142).

Lukács, her ne kadar Hegel'i çözümü keşfettiği için övmekteyse de, hâlâ onun "kavramsal mitoloji" labirentinde kaybolduğuna inanır. Gerçek özne, "tarihin öznesi olan 'biz', eylemiyle gerçekte tarihi yapan 'biz'" (HCC, 145) Tin değildir. Tin, Hegel'in bu özdeş özne-nesnesi, tarih yapmaz. Lukács bu hususta tamamen haklıdır, fakat düşüncem odur ki Ariadne ipini proletaryada bulduğuna inanıyorken yanılmaktadır. Özdeş özne-nesne proletarya değil Tanrı'dır, en azından skolastik felsefede.

Politik Soru: Proletaryanın Kefareti

Lukács'ın kapitalizmi şeyleşme aracılığıyla, yani sosyal ilişkiler nesnelliğinin spesifik olarak kapitalist formunu mütekabil öznellik formlarıyla bağlantılandıran diyalektik süreç aracılığıyla tanımladığını gördük. Lukács'a göre fetişleştirilmiş meta, kapitalizm koşullarında tüm sosyal ilişkilerin prototipidir. Para tarafından dolayımlanan, formel olarak rasyonelleşmiş insan ilişkileri o derece özerkleşmiş ve nesnelleşmiştir ki, şeyler arasındaki ilişkiler

olarak görünmektedirler. Şeyleşmiş bilinç, kapitalist toplumun şeyleşmiş yapısının ideolojik neticesidir. İdeolojik şeyleşmenin sosyal şeyleşmeye dairevi bir nedensellik eliyle bağlanmasından dolayı, kapitalizm topyekûn kapalı bir sistem olarak görünür. Sosyal ilişkilerin şeyleşmesinin yol açtığı yanlış bilinç sosyal şeyleşmeyi yeniden üretir ve pekiştirir: "Şeyleşmenin yapısı gitgide insan bilincine daha derin, daha kaçınılmaz ve daha mutlak bir biçimde gömülür" (HCC, 93). (...) Bundan dolayı şeyleşmiş dünya mutlak kesin bir biçimde (...) olası tek dünya olarak görünür" (HCC, 110).

Yalnızca kendinin bilincinde olan ve sosyal ilişkileri fetişleştirmedenarındıran bir tin kapalı sistemi yarıp geçebilir ki Lukács'ın bilinç diyalektiğine böylesi bir önem atfetmesinin sebebi de budur. Başlangıçta sosyal varlık hem proletarya hem de burjuvazi için dolaysızca aynıdır. Her ikisi de sonsuzluk, şey olmaklık ve doğallığın sosyal ilişkilerin üzerini örten üç katlı peçesini yırtıp atamıyor olup, akıl yürütme tarzlarında dolaysızlık yanılsamasına çakılı kalmış durumdadır. Gelgelelim, sınıf çıkarlarının dinamiği burjuvaziyi yanlış bilince mahkûm ederken proletaryayı bunun üstesinden gelmeye sevk eder. Lukács, bu ayrıcalığı açıklamak için, formel rasyonelleşmenin sınırları analizini felsefeden sosyal alana aktarır. Şayet felsefi rasyonelleşmenin sınırları "kendindeşey"deyse, sosyal rasyonelleşmenin sınırları da "beşerî şey"dedir.

Tam da bu noktada Lukács önemli bir hususa temas eder: İnsanlar, en uç durumlarda dahi, katiyen salt şeylere indirgenemez. Auschwitz ve Srebrenitsa'dan sonra hâlâ savunmak mümkün müdür, bilinmez gerçi ama, insaniyette yabancılaştırılamaz bir nüve barınmaktadır. Maalesef Lukács bundan sonra başka bir teğete atlar. Marx'ı izleyerek, çalışma sürecinin kapitalist rasyonalizasyonunu emek gücünün metaya, somut emeğin soyut emeğe ve işçinin hesaplanabilir bir nicelik durumuna indirgenmesi açısından kavrar. Sistemik bir analizden fenomenolojik bir analize geçen Lukács, bu şeyleşmiş soyutlamaların duyusal ifadelerine emek zamanında kavuştuğunu vurgular. İşçi açısından zaman niteliksel doğasını yitirir. Nicel olarak ölçülebilecek ve Lukács'ın Bergson'dan (1988) ilhamla dediği üzere nihayetinde mekâna dönüşen, sınırları açıkça çizilmiş bir aralığa çakılı durumdadır. Zamanın mekânsallaşmasıyla birlikte şeyleşme doruğa çıkar. Ve şeyleşme döneminin kırılması tam da aynı anda vuku bulur: "Doğrudur, emekzaman probleminde, tam da şeyleşmeyi zirvedeyken sergilemesinden dolayı, proleter

düşüncenin nasıl zorunlu olarak bu dolaysızlığı aşmaya yöneldiğini görebiliriz" (HCC, 167).

İşçi, bir meta olduğunun bilincine varır ve tüm metaların fetişist karakterini ifşa ederek sermayeyle ilişkisini kavrar. "Niceliğin niteliğe [bu] dönüşümü"yle birlikte nesne de diyalektik olarak özneye dönüştürülür. Bilinç 'patlak verir' (Mann, 1980: Bl. 6) ve o andan itibaren herşey otomatik olarak gelişir: "İşçi bir meta olduğunun bilincine vardığında bu bilgisi pratiktir. *Öyleyse bu bilgi, bilginin nesnesinde nesnel ve yapısal bir değişim meydana getirir.* (...)Bu bilginin çekirdeği, yani insanlar arası ilişki, toplumun evrimine dahil olur" (HCC, 169).

Bu noktaya dek Lukács'ı izlediğimizde sadece birey işçiden bahsederiz. Fakat Lukács, Carlyle değildir: "Birey açısından şeyleşme ve dolayısıyla belirlenimcilik (...) yerinden oynatılamazdır" (HCC, 193). İster bir işçi isterse de bir müteşebbis, bir illüzyonist yahut bir felsefeci olsun, birey hiçbir şeyi değiştiremez: "Gerçeklik bütünüyle pratik devrimci bir tarzda ancak ve sadece sınıf ilişki kurabilir. Bir birey bunu yapamayacağı gibi, bir tefekkür tini içerisinde mitolojikleştirilmiş ve biçimlendirilmiş olan 'türsel varlık' da bunu yapamaz" (HCC, 193). Hegelci bilinçli düşünüm (*Tinin Fenomenolojisi*) ve bütünlük (*Mantık*) kategorilerini böylece iç içe geçiren Lukács, işçinin yerine el çabukluğuyla proletaryayı ikame eder: "Proletarya, tarihin, praksisiyle gerçekliği değiştirebilecek özdeş özne-nesnesi haline gelir" (HCC, 197). Proletarya bundan sonra davranmaya başlar ve "şiddeti insanın ve insan gelişiminin hizmetine" (HCC, 251) koyarak, insanların üzerine tüm ağırlığıyla çöken şeyleşmiş ilişkilerin köleleştirici tahakkümünü ilga ederken aynı anda kendi kendini de ilga eder. Dolayısıyla, genç Marx'ta da olduğu üzere şeyleşme Çile'si, insanlığın kefaretiyle nihayete erer.

Şeyleşmeden kefarete giden patikanın bu diyalektik tasviri en az iki sebepten dolayı olağanüstü derecede problemlidir. Birincisi, tüm modern toplumları karakterize eden işlevsel farklılaşma problemidir; ikincisi ise teori ve pratiğin dolayımı problemidir.

İlk problemle yüzleşmek için Marx'a geri dönmeliyiz. 1. Bölümde, Marx'ın insanların arasına giren "ikinci düzey dolayımlar"a saldırdığını görmüştük. Marx'ın ideali, devlet ve ekonominin ya da Habermas ve Luhmann'ın terimleriyle kendi-kendini-düzenleyen alt-sistemlerin yaşam dünyasıyla ortakyaşar hale getirilerek yeniden absorbe edilebileceği, basit ve şeffaf bir toplumdur. İlgili bölümde,

özerkliğin modern bir toplumda kaçınılmaz olduğu gerçeğine rağmen dolayımlara karşı geliştirilen bu reddiyenin, tarihsel olarak ikame edilmiş sosyal yapıların görece özerkliğini hesaba katmada başarısız olduğu yorumunda bulunmuştum. Lukács, Marx'la, ikinci düzey dolayımlar olmaksızın farklılıktan arındırılmış bir dünyaya dair anakronik ideali paylaşır. Fakat bu bir parça anarşist ideal, Lukács'ın Weberci yaklaşımıyla kaçınılmaz olarak çatışma içerisine girer. Gördüğümüz üzere Lukács, Weber'in formel rasyonelleşme teorisiyle yeniden bağlantılandırmak suretiyle Marx'ın fetişizm teorisini genelleştirmektedir. Weber'i izleyerek sosyal şeyleşmeyi, alt-sistemlerin ve yaşam dünyasının ayrımlaşması süreci olarak kavramaktadır. İster ekonomi isterse de devlet idaresi, hukuk yahut ordu söz konusu olsun, formel rasyonelleşmenin her yerde yapısal bakımdan türdeş olduğunu gözlemlemektedir.

Her biri kendi yasalarını izleyen alt-sistemlerin evrimini kesen bu paralel çizgi, toplumun artık bütünsel bir birim olarak düşünülemeyeceği anlamına gelir (Luhmann, 1997, II: 743-805). Fakat Lukács'ın vardığı sonuç bu değildir. Lukács, Marx'ı takip ederek, ekonomik faktör perspektifinden küresel toplumu nihaî merci olarak kavrar. Bu indirgemeci perspektiften bakıldığında ekonomik alt-sistem, diğerleri gibi bir alt-sistem olarak görülmez; o, diğer alt-sistemleri (üst)belirleyen *par excellence* sistemdir. Bundan dolayı, şeyleşmeyi ilga etmek için ihtiyaç duyulan tek şey ekonomik alt-sistemin görece özerkliğinin ilga edilmesidir ve bu münasebetle diğer alt-sistemlerin görece özerkliği de ilga edilmiş olacaktır. Devrim, zamanın okunu tersine çevirir ve alt-sistemlerin farklılaşması, sistemin yaşam dünyasıyla ortakyaşar hale gelmesi sonucunda aşılmış olur.

Geriye dönük bir biçimde bakıldığında buradan çıkan sonuç, alt sistemlerin farklılaşmasının ve indirgenemezliğinin sadece görünüşte olduğudur. Tözün özne olarak ortaya çıktığı bu durumda Marksist Lukács hiper-Hegelci olup çıkar. Devrim özne ile nesne arasındaki yarılmanın üstesinden gelir ve dünya bir kez daha, yabancılaşmadan âzâde ve pürüpak bir "ahlaki dünya" (*sittliche Welt*) olarak yükselir. Böylelikle devrim, yeni bir Helen dönemine dair ahlaki ütopyayı gerçekleştirmiş olur. Lefort (1986: 17-30, 251-300) ve Gauchet'yi (1976) izleyerek devrimi, politik bölünmenin patolojik yadsınması olarak ve hem çıkar çatışması hem de devletin ayrımcılığı eliyle kendi içinde parçalara ayrılmış ve zorunlu olarak

bölünmüş bir toplumda birliği restore etmeye dönük ümitsiz bir çaba olarak görebiliriz. Bu perspektiften bakıldığında devrim, özdeşleşme mantığının gerçeklik kazanmasıdır ve özdeşlik mantığının gerçeklik kazanması totaliteryanizmdir.

Şeyleşmeden kefarete geçişte teori ve pratik dolayımıyla ilgili ikinci problem söz konusu olduğunda, Lukács'ın proletaryanın ideolojik krizinin bizzat üretim süreci içinde içkin bir biçimde aşılabileceğini varsaydığını vurgulamak gerekir. Proletarya kendiliğinden bir meta olduğunun bilincine varır ve teori dolaysızca pratik hale gelir. Lukács'ın şeyleşmeden bu kaçışa imkân sağlayan iletişim sürecini tematize etmemesinden dolayı, atomlaşmış bireylerin özbilincinin nasıl olup da ötekinin öznelerarası yeniden tanınmasına yahut bütünlüğün bilgisine yol açacağı açık değildir. Bu zorluk, diyalektiğin kolayca üstesinden gelemeyeceği bir boşluk teşkil eder.

Bu problem üzerine düşünen Lukács, "Örgütlenme Sorununun Bir Metodolojisine Doğru" başlıklı denemede, teori ve pratiği dolayımlama sorununun çözümü doğrultusunda bir Komünist Parti teorisi geliştirir. Tıpkı Lenin gibi proletaryanın hâlâ şeyleşmiş bilincin tutsağı olduğuna kânî olan Lukács, proletaryanın öncü ve seçkinci bir azınlık partisi tarafından ideolojik olgunluğa ulaştırılması gerektiğine inanır. Öncü parti fikrine başvurması, bütünlüğün bilgisinin kendiliğinden bir tarzda devreye gireceğini söyleyen Marksist tezden vazgeçtiği ve bu bilginin sınıf bilincini cisimleştiren ve kitleler adına hareket eden parti tarafından dışsal bir biçimde devreye sokulması gerektiğini söyleyen Leninist tezi benimsediği anlamına gelir. Lukács, tarihsel özne olarak proletarya (ütopya) ile parti olarak tarihsel özneyi (ideoloji) özdeşleştirerek, özneye çağrıda bulunmakla kendini sınırlandırmayı savunur ve devrimi bu öznenin başarısının aracı olarak kabul eder. Böylelikle ütopya ideolojiye, ideoloji de ütopyaya dönüşmüş olur (Touraine, 1965: 164 vd., 1973: 173 vd.).

Devrimci organik entelektüellerin kitleleri eğitebileceği ve onların bilinçlerini bütünlük bakış açısının düzeyine çıkarabileceği fikrini kabul etsek dahi Lukács, bir öznelerarasılık teorisinin yokluğundan dolayı, özgürleşim sürecini herhangi tatmin edici bir tarzda açıklayamaz. *Teori ve Pratik*'te Habermas (1973a: 32-40) proletaryanın parti tarafından özgürleştirilmesinin örgütlenmesine dair teorinin otoriteryan sonuçlarını teşhis etmiştir. Lukács

özgürleşim sürecini eşitler arası bir iletişim süreci olarak görmekten ziyade partinin kendi bakış açısını ve kararlarını tartışmaksızın proletaryaya dayattığı stratejik bir safha olarak gördüğü için -ki "disiplin"e "özgürlüğe ilk adım" (HCC, 361) olarak atıfta bulunması bu noktada açıklayıcıdır- fiilî sınıf bilincini mümkün sınıf bilincinden ayıran uçurumu aşmaya dönük teşebbüsü, dolaysız olarak Parti'nin proletarya üzerinde diktatörlüğüne, dolaylı olarak da Gulag sosyalizmine yol açmaktadır. Habermas'ın (1973a: 36) çıkarsadığı üzere: "Stalinist pratik, araçsal olarak çalıştırılan bir parti örgütlenmesi ile inanç savunusuna dayalı bir ilahiyat bilimi biçiminde yozlaştırılmış bir Marksizm'in birbirini çok iyi tamamladığının ölümcül kanıtını sağlamıştır".

Lukács'ta muhafaza edilmesi gereken birşey varsa bu hiç kuşkusuz bütünlük metafiziği ile totaliteryanizm arasındaki meşrulaştırıcı bağlantıyı gösteren olumsuz fikirdir. Özne ve nesne özdeşliği sadece bir efsanedir; fakat özgürleşimin örgütlenmesi açısından gerçek içerimlere sahiptir. Marksizm'in temel arızaları, yani dogmatizmi ve (Kadarkay'ın 1991: 227'de aktardığı üzere Lukács'ın fahişelikle eşdeğer bir burjuva ürünü addettiği) demokrasi ve özgürlüğü küçümseyişi, entelektüel tevazuya dönük bir çağrı niteliği taşır. Lukács hiç değilse bizlere, büyük özgürleşim anlatıları ile değilse de hakikat düzenbazlıkları ile en baştan bağları koparmamız gerektiğini öğretecektir.

SONUÇ

Sağın Nietzsche'den mülhem irrasyonalizminin ayartısını kapılmış olan Simmel ve Weber'in aksine Lukács, Hegel'den mülhem sol bir hiperrasyonalizme sapmıştır. Önceki bölümlerde, burjuva sosyolojisinin geçmişteki gerekli düzeltmeyle, Marx'ta mevcut özgürleşimci çıkarlardan uygun bir dozla aşılanmak suretiyle ilişkilenmesini öne sürmüştüm. Bu noktada ise, Simmel ve Weber'deki epistemolojik eleştirelliğin neoKantçı öğelerinin devreye sokulması vasıtasıyla Lukács'ın düzeltilmesi gereği hâsıl olmuştur. Aslına bakılırsa, Lukács'ın şeyleşme teorisi her ne kadar Marx'ın yabancılaşma ve fetişizm teorisinin, Simmel'in kültürün ve toplumun trajedisi teorisinin ve Weber'in formel rasyonelleşme teorisinin takdire şayan bir sentezi ise de, yine de geçersizleşmiş bir sentezdir; zira sorulmamış soruyu cevaplanmış saymış ve bunu da yalnızca

ontolojik bakımdan yanlış ve epistemolojik bakımdan savunulamaz olmakla kalmayıp aynı zamanda politik bakımdan arzu edilmez içerimler de taşıyan bir tarzda yapmıştır.

Eleştirel bir perspektiften bakıldığında, "bütünlük" kategorisi en büyük problemi teşkil eder. Eğer bütünlüğü doğallığın, şey olmaklığın ve sonsuzluğun üç katlı peçesini yırtıp atan fetişleşmedenarındırıcı eleştirel bir araç olarak muhafaza etmek istiyorsak, bu durumda onu mitoloji olmaktan kurtararak işe başlamalıyız. Herşeyden önce, Marksizm'in hegemonik entelektüel hak iddialarını bir kenara bırakmak gerekir. Lukács'ın iddiasının aksine Marksizm "Himalaya" değildir, her ne kadar "zirvesine sıçrayan tavşan yavrusu herşeye rağmen ovadaki filden daha büyük bir hayvan değildir" (aktaran Lefebvre, 1986: 39) diye eklerken tamamen haklı olsa da. Geçmiş, şimdiki ve gelecek tarihi onto-teo-teleolojik bir atavizm biçiminde bütünleştiren perspektifin tam da mümkün olup olmadığını sorgulamalıyız hemen ardından. Tarihin hiçbir telos'u yoktur ve olsaydı bile bunu ancak Tanrı bilirdi. Tarih tanımı gereği açık bir sistemdir, bir senaryoya yahut bütünleyici bir alt-katmana sahip değildir.

Marksizm'in özcü sınıf fetişizmine yol verdikten sonra post-Marksist bir konuma varmış oluyoruz, fakat metafizik teminatlar açısından kaybettiklerimizi empirik derinlikte kazandıklarımızla büyük ölçüde telafi etmiş durumdayız. İşçi hareketinin mirasçısı olan yeni sosyal hareketler Marksist bilgeler olmaksızın pekâlâ iş görüyorlarsa, bu hareketlerin teorisyenleri de onlarsız iş görebilmeliler; zira "nihaî merci" olmaya yönelimli Marksist kategoriler politik olanı perdelemekte ve toplumun radikal demokratikleşmesini sağlamaya dönük teşebbüsleri kavramsallaştırmaya pek de izin vermemektedirler. Aslına bakılırsa, burada ima edilen (Lefort'taki anlamıyla) politika ve toplumun radikal demokratikleşmesi, Marksist geleneğin kör noktasını teşkil etmektedir. Demokrasi, çoğulcu bir tartışmaya dayalı olmasından dolayı, kesinlik belirten kalemlerin ortadan kalkmasını varsayar. Bu haliyle de, teolojik ve politik bütünlük perspektifiyle uyumsuzdur. Yirminci yüzyıl tarihinin bizlere öğrettiği tek birşey varsa o da, topyekûnleştirme ve totaliteryanizmin hayırlı bir karışım olmadığıdır.

İkinci Kısım

Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi

İkinci Aracı Mülahazalar

Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori'si, genelde bilindiği biçimiyle akademik bir efsaneden başka birşey değildir. Açıkça söylenirse, eleştirel teori kavramının bizzat kendisi, okul kavramıyla ve çağrıştırdığı herşeyle (dünya görüşü ve yöntem birliği, tanımlanmış bir ortodoksi, dogmalar dizisi ve hatta tayin edilmiş bir önder) uyumsuzdur. Herhangi bir tek eleştirel teori ve *a fortiori* bir okul söz konusu olmamakla birlikte, ortak paylaşılan bir düşünce geleneği (Batı Marksizmi) içinde benzer bir meseleyle (tahakküm) iştigal eden belirli sayıda eleştirel teori ya da daha doğrusu belirli sayıda eleştirel teorisyen bulunmaktadır. "Eleştirel Teori"yi homojen bir kendilik olarak görmek, farklı dönemleri (Frankfurt/New York/Frankfurt) ve farklı yazarları (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin) arasındaki farklılıkları ihmal etmek anlamına da gelir.

Bununla beraber, Eleştirel Teori'nin Frankfurt Okulu başlığı, hem Marksizm'e yakın bir entelektüeller çevresine hem de radikal ve topyekûnleştirici bir toplum teorisine atıfta bulunan sosyolog ve felsefecilerin ortak dilinin parçasıdır (bkz. Arato ve Gebhardt, 1978; Held, 1980; Connerton, 1980; Kellner, 1989; Bernstein, 1994). İlgili tüm entelektüeller *Institut für Sozialforschung*'la ilişki içerisindedir. 1923'te Frankfurt'ta, oldukça zengin bir Yahudi tüccarın oğlu olan Felix Weil tarafından kurulan bu enstitü, savaş öncesi Almanya'sındaki tek Marksist enstitü idi. Ne var ki, Max Horkheimer'ın Enstitü'nün başkanı olduğu 1931'e dek, sonradan Frankfurt Okulu halini alacak şeyin –ki bu da yanlış bir adlandırmadır aslında, zira

en önemli çalışmalar Birleşik Devletler'de sürgündeyken kaleme alınmıştır- temelleri gerçek anlamıyla atılmış değildi (bkz. Jay, 1973; Wiggershaus, 1988). Öte yandan, Horkheimer'ın Carl Grünberg'den devraldığı *Zeitschift für Sozialforschung*da Enstitü'nün dergisi haline geldi (Schmidt, 1974: 36-124). Horkheimer'ın -bazılarının iddia ettiği gibi "diktatörlüğü" altında değilse de- entelektüel yönetimi altında, Senckenberganlage'deki Enstitü'nün ışıklı odalarını meşhur isimler işgal etmekteydi: Theodor Adorno (felsefe, sosyoloji, müzikoloji, edebiyat eleştirisi), Herbert Marcuse (sosyal felsefe), Erich Fromm (psikanaliz, sosyal psikoloji), Friedrich Pollock (iktisat, bilhassa planlama meseleleri), Leo Löwenthal (kültür ve edebiyat sosyolojisi), Franz Neumann (iktisat, politik sosyoloji, hukuk sosyolojisi), Otto Kirchheimer (politik sosyoloji, hukuk sosyolojisi) ve son fakat aynı derecede önemli bir isim olan Walter Benjamin (felsefe, edebiyat eleştirisi). Enstitü'nün Horkheimer'ın etrafında oluşmuş çekirdeğine yahut Axel Honneth'in (1987) deyişiyle "merkezî daire"sine Adorno, Marcuse, Pollock, (1939'a dek) Fromm ve Löwenthal dahildi. Bu çalışmada kendimi özel olarak Horkheimer ve Adorno'nun yazılarıyla sınırlandıracağım.[1]

Burjuva sosyologları açısından temel problem sosyal düzen problemi iken, Marksist sosyologlar açısından "sosyal düzensizlik" problemidir (Lockwood, 1992: x ve 166-167): Marx'ın öngörülerinin aksine, sınıf kutuplaşmasının ve proletarya devriminin en gelişmiş kapitalist toplumlarda vuku bulmamasının nedeni nedir? Eleştirel teorinin konumu, bu çetrefilli meseleye verilen cevap ekseninde evrim göstermiştir. Eleştirel teorinin gelişim seyri ise Batı toplumuyla yakından bağlantılı olmuştur (Avrupa'da faşizm, Sovyetler Birliği'nde Stalinizm, Birleşik Devletler'de kitle kültürü; bkz. Dubiel, 1985: Kısım 1); zira bu teori tekelci kapitalizmin eleştirel ve devrimci bir teorisinden formel-araçsal rasyonalitenin radikal teorik bir eleştirisine doğru tedricen evrilmiştir. 1930'larda Marksist devrimci bir konumdan özel olarak şeyleşme meselesine yoğunlaşan melankolik solcu bir Weberci perspektife doğru gerçekleşen kaymayı kavramak için, eleştirel teorinin evriminin kökeninde (ve sonucunda) Lukács'ın sınıf bilinci teorisinin yadsınmasının olduğunu anlamak önemlidir. Aslına bakılırsa, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde sergilenen şeyleşme teorisi, eleştirel teorinin paradigma-

1. Kitabın Fransızca versiyonunda Marcuse üzerine bir bölüm daha bulunmaktadır. Karş. Vandenberghe, 1998: 105-167.

tik çekirdeğidir (Brunkhorst, 1983). Gördüğümüz üzere Lukács'ın teorisi, problemli bir sentez içerisinde, Weberci-Marksist şeyleşme teorisini Hegelci-Marksist sınıf bilinci teorisiyle birleştirmekteydi. Eleştirel teori ise bu sentezi parçalarına ayırmış ve böylece yıkıma uğratmıştır: Bir yandan, Hegelci-Marksist sınıf bilinci teorisinden vazgeçmiş (i) fakat öte yandan da Weberci-Marksist şeyleşme teorisini radikalleştirmiştir (ii).

i) *Sınıf bilinci teorisinin yadsınması.* Lukács'ın, Hegelci mantık içinde, kendinin meta olduğunun bilincine varma anlamında proletarya bilincinin şeyleşmenin nihaî sınırını teşkil edebileceğine hâlâ inanıyor olma ihtimaline karşılık, Frankfurt Okulu'nun mensupları buna inanmamaktadır. Eleştirel teorisyenler, Hegelciliğin bıraktığı bir artık olarak proletaryada özne-nesne özdeşliğini gören tezi eleştirmiş ve bunu empirik bir hipoteze dönüştürmüşlerdir. Nihayetinde buradan çıkan sonuç, proletaryanın hiç de devrimci olmadığıdır. Bilakis, toplumla tamamen bütünleşmiş haldeki proletarya, geç kapitalizmin büyük savunma kalelerinden birisidir. Gelgelelim sınıf bilinci teorisi olmaksızın Lukács'ın teorisinin tüm gösterişli yapısı çöker, zira eğer proletarya başka birşeyle ikame edilebilir değilse ve eğer o da artık kefaretin faili değil de tahakküm ve baskının kurbanı olarak görünüyorsa, bu durumda şeyleşmenin yadsınması belirsiz ve soyut hale gelir. Oysa Frankfurt Okulu mensupları, post-Marksist bir radikal demokratik reformculuk lehine devrim felsefesinin öncüllerinden vazgeçmek yerine, şeyleşme ve kefaretin onto-teo-teleolojik tasvirine sonuna dek bağlı kalmışlardır. Kanaatime göre bu önemli Marksist bagaj, bu *Restmarxismus*, 1945'ten sonra Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nın neden sınıf bilinci teorisinin yerine ikame edilecek bir çözümü ümitsizce dinde (Horkheimer), estetikte (Adorno) yahut felsefi-estetik-biyolojik değersiz antikalarda (Marcuse) aradıklarını açıklar. Nihayetinde bu arayış hiçbir şey getirmemiş; öyle ya da böyle, toplumun ne olması gerektiğine ve dolayısıyla bu kavrayışa (özne ve yüklemin rasyonel özdeşliği) tamuygun olsaydı ne olabileceğine dair enikonu ütopyacı bir vizyonla sonuçlanmıştır. Lukács'ın devrimci messiyanizmi tedrici bir biçimde bir tür "solun melankolisi"ne (Benjamin) ve bir "Topyekûn Öteki Nostaljisi"ne (Horkheimer) yol açmış; böylelikle ütopyayı distopyayla soyut bir biçimde karşı karşıya getiren Frankfurt Okulu mensupları, Olay'ın yaratacağı ütopyacı (Marcuse'da, kararcı) bir kopuştan başka şeyleşmeden çıkmanın

hiçbir yolu olmadığına inanmaya başlamışlardır. Kısacası eleştirel teori, teorik bir şeyleşme eleştirisi biçimine bürünerek yozlaşmıştır.

ii) *Şeyleşme teorisinin doğrulanması.* Proletarya yoksa umut da yoktur. Hegelci-Marksist öğe olmaksızın, geriye kalan tek şey Lukács'ın şeyleşme teorisinin Weberci-Marksist boyutudur. Eleştirel teorinin çelik çekirdeği burasıdır. Başlangıcından itibaren –Horkheimer'ın pozitivizme ilk taarruzlarından Adorno'nun müzikte fetişizm analizlerine ve Marcuse'nın tek-boyutlu toplum teorisine değin– görünen odur ki Weberci-Marksist şeyleşme teorisi olgularla desteklenmiştir. Frankfurt Okulu'nun merkezî dairesinin yazıları söz konusu olduğu kadarıyla, başından itibaren ve istisnasız, şeyleşmenin *a priori*'si dediğim şey tarafından şeyleşmenin *a posteriori* doğrulanması tesadüfî değildir. Frankfurt Okulu mensupları, Weberci-Marksist şeyleşme tezini, Popper'daki veya başka türlü anlamıyla asla çürütmeye çalışmamışlardır. İster Horkheimer'ın Schopenhauer'den mülhem Marksizm'i ister Adorno'nun Nietzscheci Marksizm'i isterse de Marcuse'nın Freudyan-Marksizm'i söz konusu olsun, bunların hepsi şeyleşme teorisini radikalleştirmiş, evrenselleştirmiş, mutlaklaştırmış ve ontolojikleştirmişlerdir. Dolayısıyla hepsi de aynı sonuca ulaşmıştır: Şeyleşme topyekûndür!

Aslında şeyleşmeyle ilgili kendi kendini çürüten bu yorumun eleştirel teorinin temellerini baltaladığına, zira şayet şeyleşme topyekûnse eleştirinin temelden imkânsız hale geldiğine inanıyorum. Aslına bakılırsa, sosyal olana dair bir teori ancak ve sadece sosyal şeyleşmeyi topyekûnleştirmediği durumda eleştirel olabilir. Şeyleşme hiç kuşkusuz eleştirel teorinin metodolojik *a priori*'sidir, fakat teori ancak metateorik varsayımlarını bilinçli ve düşünümsel bir biçimde denetim altına aldığı durumda eleştirel gücünü ve özgürleşimci itkisini muhafaza edebilir. Şayet şeyleşme *a priori*'si metafizik bir *a priori*'ye dönüşürse, yani öznenin özerkliği *a priori*'si eliyle düşünümsel bir biçimde denetim altına alınmaz ve dengelenmezse, bu durumda metateorik olasılıklar uzamı somutluk kazanır ve eleştirel teori de salt teorik bir şeyleşme eleştirisine dönüşür. Kendi keşifsel yöntemi yerine şeyleşme metafiziğini ikame eden bir eleştirel teori, bir eleştirel teori değil daha ziyade sosyal olana dair tekboyutlu bir teoridir.

2. Kısım'da, Frankfurt Okulu'nun şeyleşme teşhisinin, metateorik olasılıklar uzamının prematüre bir somutlaşmasının neticesi olduğunu gösteriyorum. Başlangıcından itibaren eleştirel teori "en

kötü haliyle işlevselcilik" (Bourdieu) olarak arz-ı endam etmiştir; öyle ki sadece tahakkümün istikrar kazanmasına ve yeniden üretimine katkı sunan sosyal süreçleri içermektedir. Dizginlenmiş ve aşırıbelirlenimci metateorik modelini (faydacılık ve materyalist yapı) gerçekliğe yansıtan ve sonra da bunları birbirlerinin yerine ikame eden eleştirel teori, sistematik ve metodik bir biçimde, şeyleştireni şeyleştirmiştir. Teorisyenlerin sözünü ettiği şeyleşme her ne olursa olsun, tekboyutlu toplumları basitçe kendi tekboyutlu teorilerinin bir sonucudur. Bu anlamıyla eleştirel teori, pekâlâ ve tam anlamıyla kendi teşhisinin semptomu halindedir. Şeyleşme eleştirel teorinin *a priori*'si olmakla kalmaz, aynı zamanda kör noktasıdır da. Çünkü eleştirel teori şeyleşmeyle başlar, bir "Son"la nihayete erer: ideolojinin sonu, tarihin sonu, bireyin sonu. İnsani ıstıraplara duyarlılığı ve Nazi suçlarını unutmayı reddetmesi bir yana konduğunda, eleştirel teoriden öğrenilecek tek bir ders varsa o da hiç kuşkusuz metateorik başarısızlığıdır. Bir teori ancak ve sadece açık bir sosyal sistemi varsayarak eleştirel olabileceği için, mevcut haliyle sistemin kapanmasının kanıtını bulmaya yönelimli eleştirel teori, bizzat içerdiği terimler açısından bir çelişkidir. Bu teorinin ayartısına kapıldığı teorik ve politik çıkmaz tam da şunun kanıtıdır: Eğer teori eleştirel olmayı amaçlıyorsa, yani eğer teori tahakkümün teorik bir eleştirisinden daha fazla birşey olmak istiyorsa, bu durumda sosyal teorinin metateorik olasılıklar uzamını mutlaka yeniden açmak zorundadır.

5
Max Horkheimer
Toplumun Sahte-doğal Organikliğinden Topyekûn Şeyleşmeye[1]

Yoğun entelektüel faaliyetle geçen kırk yıl zarfında Max Horkheimer'ın (1895-1973) düşüncesi hatırı sayılır dönüşümlere uğramıştır. Horkheimer, Köln Okulu (König) ve Münster Okulu'yla (Schelsky) benzerlik kurularak bugün Frankfurt Okulu olarak bilinen şeyin yol gösterici ruhu idi. Tarihsel olaylar olarak faşizm, Stalinizm ve kitle toplumunun hızlı gelişiminin güçlü bir biçimde etkilediği düşüncesi katiyen yekpâre değildi. Aslında, Horkheimer'ın entelektüel evrimini, devrimin sürekli ertelenmesinin yarattığı ve gitgide artan hayal kırıklığıyla tanımlamak mümkündür. Bu durum onu ilkin devrimin ertelenmesinin sebeplerinin disiplinlerarası bir biçimde araştırılmasını üstlenmeye, sonra Marksist felsefeyi yeniden değerlendirmeye, ardından rasyonelleşme eleştirisini radikalleştirmeye ve son olarak da uygarlığı değersizleştirmeye sürüklemiştir.

1. Bu bölümde kullanılan kısaltmalar şöyledir: CT: *Critical Theory. Selected Essays*; DD: *Dawn and Decline. Notes 1926-1936 and 1950-1969*; DE: *Dialectic of Enlightenment*; ER: *Eclipse of Reason*; FSR: *The Essential Frankfurt School Reader*; GS: *Gesammelte Schriften*; PB: *Les débuts de la philosophie bourgeosie de l'historie*; PS: *Between Philosophy and Social Science*; TT: *Théorie traditionalle et théorie critique*. Başlıkların Almanca veya Fransızca olduğu eserlerden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir; İngilizce kitap başlıkları, Horkheimer'ın çalışmalarının kaynakçada içerilen yayımlanmış İngilizce çevirilerine atıfta bulunmaktadır. Horkheimer'a bir giriş için bkz. Stirke, 1992 ve Schmidt, 1974.

GİRİŞ: BİLİMDEN DİNE

Horkheimer, kendi entelektüel evrimini geriye doğru bakışla iki safhaya ayırmıştır (bkz. CT, 188 vd): "Dünün eleştirel teorisi", yani 1930'ların Marksist, devrimci teorisi ve "bugünün eleştirel teorisi", yani hem idare altındaki dünyayı eleştiren hem de tutucu değilse de sıkı sıkıya korunmacı pozisyonlara geri çekilerek devrimci projeden açıkça vazgeçen savaşsonrası teori.

Fakat bana öyle geliyor ki analiz açısından bu çiftkutuplu dönemselleştirme yetersizdir. Zira bu dönemselleştirme, her ne kadar Horkheimer'ın düşüncesindeki kötümser dönüşü izah ediyor olsa da, hem "dünün eleştirel teorisi"nin hem de "bugünün eleştirel teorisi"nin önemli kopuşlara uğradığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Horkheimer'ın düşüncesini iki yerine dört farklı döneme ayırarak yeniden inşa etmemin nedeni budur: (1) disiplinlerarası materyalizm (1930-1936); (2) eleştirel teori (1936-1941); (3) formel-araçsal rasyonalite eleştirisi (1941-1950); (4) metafizik kötümserlik (1950-1973).

İzleyen sayfalarda, Horkheimer'ın teorik programına dair kavrayışının yalnızca tahakkümün yeniden üretimine ve şeyleşmeye katkıda bulunan süreçleri içerdiğini göstereceğim. Benim meta-eleştirel perspektifimden bakıldığında, tamamen idare altındaki bir topluma dair kapanma modeli, "şeyleşme *a priori*'si"nden –sadece tahakküm ve şeyleşme süreçlerini algılayabilecek derecede algıyı karartan bir *a priori*– temellenen "en kötü haliyle işlevselcilik"in doğrudan sonucudur. Horkheimer'ın sosyolojinin metateorik uzamını stratejik bir eylem kavramı ile materyalist bir sosyal yapı kavramının bir birleşimiyle sınırlamasından dolayı, Marcuse'nın meşhur kitabını yankılayarak, tekboyutlu toplumun Horkheimer'ın kendi tekboyutlu düşüncesinin bir neticesi olduğu söylenebilir. Marx, Simmel, Weber ve Lukács'ta olasılıklar uzamının tedrici bir somutlaşması söz konusu iken, Horkheimer'da bu daha baştan kapatılmıştır. Dolayısıyla şeyleşme Horkheimer'ın sosyal teorisinin metateorik öncülleri içerisine halihazırda dahil edilmiş durumdadır.

"Aşırıbütünleşmiş toplum vizyonu" (Wrong), Horkheimer'ın yazılarında başlangıçtan itibaren mevcut olduğu için, Schopenhauer etkisiyle birlikte Horkheimer'ın düşüncesindeki sürekliliğin en önemli öğesidir. Schopenhauer'ın, şu kör irade ve merhametin

kötümser metafizikçisinin, Horkheimer'ın felsefeye ilk temas ettiği andan itibaren onda bıraktığı iz (TT, 12), 1930 öncesi gençlik yazılarında aşikâr, 1930lar ve 1940lardaki metinlerinde ise örtük bir biçimde mevcutken, savaşsonrası yazılarında çarpıcı bir biçimde yeniden karşımıza çıkar. Horkheimer'ın kötülüğün herhangi bir metafizik tecellisine karşı reddiyesinden, aklın kurnazlıklarından söz eden her türlü teoriyi reddetmesinden ve yanı sıra, hayvan yahut insan olsun geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm ıstıraplara yönelik yüksek merhamet ile iflah olmaz kederin bir karışımından müteşekkil protesto tepkisinden Schopenhauer etkisi sorumludur. Doğruyu söylemek gerekirse, anlamsız acıya yönelik bu keskin duyarlılık ve bunu izleyen ahlaki radikalizm, son dönem yazılarının tüm cazibesini açıklar. Öte yandan Horkheimer'ın, patetik değilse de derinlemesine trajik bir figür haline gelmesinden de yine Schopenhauer etkisi sorumludur. Nihayetinde Horkheimer, tam da harabeye dönmüş bir dünyada insan onurunu korumak ve gayriinsanileşmiş bir dünyada bir hümanist olarak kalmak istediği için, metafizik kötümserlik ile negatif teolojinin bir birleşimine gark olmuştu.

DİSİPLİNLERARASI MATERYALİZM (1930-1936)

Diyalektik Pozitivizm

Erken dönem yazılarında Horkheimer, burjuva toplumunun krizde olduğu Marksist görüşüyle başlar. Liberal kapitalizmin krizi teşhisinden hareketle geliştirdiği temel postüla, genel de toplumun özelde de kapitalist ekonominin *Naturwüchsigkeit*'i, yani "sahte-doğal organikliği"dir. Rekabetçi kapitalizmde toplum, serbest ticaretin yasaları uyarınca gelişen, evrilen ve düşüşe meyleden bir "ikinci doğa" olarak hareket eder. Zira çıkarları yapay bir biçimde tanımlayan ve bireysel eylemleri rasyonel olarak eşgüdümleyen bir merkezî organın yokluğunda sosyal ve ekonomik süreçler kör ve anarşik bir tarzda vuku bulur: "Mevcut ekonomik sistem içerisinde toplum, rasyonalitealtı doğaya sahip olmak anlamında kör olarak görünür. Zira insanlar, diğerleriyle ilişki içerisinde geçimlerini sürdürdükleri süreci düzenlemek için komünal düşünüm ve karara başvuramazlar" (CT, 81). Bunun yerine her bir birey bencilce ve stratejik bir biçimde kendi çıkarlarının peşinden koşar ve bu, toplumun sahte-doğal organikliğini metateorik bakımdan açıklar.

Horkheimer'ın görüşüne göre insan hayatının üretim ve yeniden üretimini meydana getiren kısıtlayıcı zorunluluk, ekonomik güçlerin insanlar üzerinde edindikleri özerklik ve tüm sosyal grupların ekonomik aygıta bağımlılığı, politik iktisada dair Marksist tümdengelimleri karakterize eden mantıksal zorunlulukta yansımasını bulur. Aslına bakılırsa, Adorno'nun karşısisteminin tam ters kutbunda yer alan Horkheimer, katî anlamda tümdengelimli bir teorik sistemi savunarak Marx'ı takip eder. Politik iktisadın temel kategorisinin serbest mübadele olduğuna inanır. Serbest mübadeleden başlayarak tüm kategoriler (para, sermaye, sömürü) ve tüm tarihsel eğilimler (sermayenin temerküzü, kâr oranlarının düşüşü, işsizlik ve kriz) pürüzsüz bir ardışıklıkla çıkarsanabilir:

> [Marksist politik iktisadın] her tezi zorunlu olarak ilk postülayı, metaların serbest mübadelesi kavramını takip eder. (...) İnsanların kendi emeklerini ortak iradeleri doğrultusunda biçimlendiremedikleri, (...) ölçüsüzce artan sosyal serveti mutlulukları için kullanmak yerine sefalete, savaşa ve yıkıma uğradıkları, (...) kaderlerinin sahibi değil kölesi oldukları: Tüm bunlar, çağdaş toplumun hakiki teorisine uygun, mantıksal zorunluluk formunda ifade bulurlar.
>
> (FSR, 433-434)

Horkheimer, Marksizm'i, "yürürlükteki toplumun teorisi" olarak sunmak suretiyle natüralist ve pozitivist bir tarzda yorumlar. Marksizm, tarihsel fenomenleri nedensel karmaşıklıklarına istinaden inceler. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında hiçbir *a priori* metodolojik farklılığın olmadığını varsayar. Yakından bakıldığında görülecektir ki genç Horkheimer'ın epistemolojik varsayımlarını Viyana çevresinin sol kanadının varsayımlarından ayırmak güçbelâ mümkündür (Korthals, 1985): Horkheimer materyalizmin pozitivizmin empirik doğrulama kriterini paylaştığını açıkça iddia etmekle kalmaz, şaşırtıcı bir biçimde aksiyolojik yansızlık ilkesini de savunur.

1934'te herşey değişti. Horkheimer pozitivizmden vazgeçerek daha diyalektik bir pozisyonu benimsedi. Hermeneutik bir yaklaşımı benimsemeksizin şiddetli bir pozitivizm eleştirisine girişti ve empirist kriteri tarihsel-pratik bir hakikat –"oluşturulması gereken bir hakikat" olarak, "doğru praksisin bir momenti" (PS, 200) olarak Marksist hakikat– kriteriyle değiştirdi. Horkheimer, pozitivizmin temel hatasının özgürlüğü tanıma başarısızlığı olduğuna inan-

maktaydı. Pozitivizm, diyalektik bir praksis felsefesi üzerine inşa edilmediği için, özne ile nesne yahut birey ile toplum arasındaki yarılmayı, üretilmiş ve aşılması gereken bir aşama olarak görmemekte, çürütülemez bir olgu olarak kabul etmektedir. Daha da kötüsü, özne-nesne yarılması pozitivizmin temel varsayımıdır. Horkheimer, pozitivistlerle şeyleşme *a priori*'sini paylaşsa da, aktif, bilinçli ve iradi insan müdahalesi aracılığıyla şeyleşmenin üstesinden gelinebileceğini varsayarak kendini onlardan ayırır. Dolayısıyla Marx ve Lukács gibi Horkheimer da iradeci bir praksis felsefesini ve hümanist bir insan vizyonunu benimser. Paradoksal bir biçimde, toplumun şeyleştirici analizi sadece insan bilincinin ve özgürlüğünün teşvik edilmesine hizmet eder. Bununla birlikte, göreceğimiz üzere bu diyalektik kurnazlık, kendi metodolojik (fetişleşmedenarındırıcı) reçeteleri ile teorik (şeyleştirici) tasvirleri arasındaki olağanüstü büyüklükteki uçurumu kapatmakta başarısız olur.

"Hegel ve Metafizik Problemi"nde (PB, 137-156) Horkheimer öncelikle Hegel'in tarih felsefesine taarruz eder. Mutlak bilgi hakkında empirik veriler bulmaya çalışan özdeşlik felsefesini bilim adına reddederken, gerçeklik ve ıstırabın başkalaştırılmasını da ahlak adına reddeder. Hegel'e (Lukács'a) göre bireyler yüce bir amaç adına yahut Kurtuluş uğruna ıstırap çekmeli ve kendilerini feda etmelidirler. Horkheimer'a göre ise ıstırap asla haklılaştırılamaz ve geçmiş adaletsizlikler de asla tamir edilemez. Geçmiş kuşakların ıstırabını hiçbir şey telafi edemeyecektir. Horkheimer'ın daha da kederli Walter Benjamin ile paylaştığı bu geçmişe dönük keder, Horkheimer'ın Schopenhauerci Marksizm'inde içkin durumdadır. Geçmişin adaletsizliğinin asla giderilemeyeceği ve mükemmel adalete asla ulaşılamayacağı gerçeği, materyalizmin "kötümser veçhe"sinin (CT, 122) açıklamasını verir.

Bu merhamet duygusu Horkheimer'ın çağdaş toplum eleştirisinin temelini oluşturur. Yaşayan varlıkların (bitkiler ve hayvanlar da dahil) çektikleri ıstırap, Horkheimer'ın sosyal formasyonları yargılarken kullandığı kriterdir. Ne var ki bu pathos-merkezli kriter bana öyle geliyor ki Horheimer'ın ayrıca işe koştuğu ve nihayetinde galebe çalan üretimci muhakeme kriteriyle uyumsuzdur. Üretimci kriter doğası gereği endüstriyeldir: Hesaba katılan tek şey üretici güçlerin gelişimidir. Yaşayan varlıkların ıstırabı göz önüne alınmaz, alınsa bile basitçe zarurî olarak düşünülür. Horkheimer'ın tahayyül ettiği biçimiyle gelecek toplum, acıdan âzâde bir toplum

değil, sahte-doğal organikliğinden soyundurulmuş, rasyonel olarak yönetilen bir toplumdur. Saint-Simon'u ve Marx'ı izleyen Horkheimer, doğanın rasyonel olarak tahakküm altına alınmasının ve katı ekonomik planlamanın özgürlüğü getireceğini varsayar. Şöyle der: "Gerçek özgürlük, doğanın tahakküm altına alınmasıyla özdeştir" (GS, 3, 157) ve "bireylerin özgürlüğü, ekonomik bağımsızlıklarının bir plan dahilinde içerilerek aşılması anlamına gelir" (PS, 37).

Fakat kısa süre sonra Horkheimer, bu rasyonel olarak planlanmış, "politik problemlerin somut yönetim problemlerine indirgendiği" toplumun teknokratik ve bürokratik bir toplum olmakla kalmayıp aynı zamanda tüm özgürlükleri ortadan kaldıran formel anlamda rasyonel ve tümden idare altında bir toplum olabileceğini fark eder. Aslına bakılırsa, hemen şimdi göreceğimiz üzere, 1930ların Horkheimer'ının doğayı tahakküm altına alma ve toplumu planlama ikili sürecine dair beslediği tüm umutlar 1940'larda radikal bir yeniden değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Disiplinlerarası Materyalizm

Horkheimer, 1931 tarihli ve "Sosyal Felsefenin Mevcut Durumu ve Bir Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün Görevleri" (PS, 1-14) başlıklı açılış konuşmasında, hem felsefi içeriğe sahip hem de empirik olarak doğrulanabilir bir toplum teorisi dahilinde felsefeyle bilimi birleştirmeye yönelmiş, Marksist bir disiplinlerarası ve postmetafizik araştırma programı önerir (Bonss ve Schindler, 1982). Bu araştırma programının beyan edilen hedefi, "en sahih bilimsel yöntemlere dayanarak daha büyük felsefi soruların peşine düşmek"tir (PS, 9). Yürürlükteki araştırma yöntemlerine daha yakın bir biçimde yeniden formüle edilen büyük felsefi sorular, "toplumun ekonomik hayatı, bireylerin psişik gelişimi ve kültür dünyasındaki değişmeler arasındaki bağlantı sorusu"yla (PS, 11) baş etmek durumundadır. Horkheimer'a göre, felsefeye gömülü bir sosyal araştırma programına ilişkin bu iddialı proje (ki daha sonra Habermas tarafından başka araçlarla peşine düşülecektir) sosyal bilimlerin örgütsel olarak bütünleşmesini gerektirir. Bundan dolayıdır ki Horkheimer, "çağdaş felsefi problemlerden ilhamını alan ve felsefecileri, sosyologları, iktisatçıları, tarihçileri ve psikologları kalıcı bir işbirliği içinde bir araya getiren araştırmalar organize etmeyi" (PS, 9) önerir.

Felsefe ve bilimin birliğine ulaşmak amacıyla Horkheimer, temsil (*Darstellung*) ve araştırmanın (*Forschung*) diyalektik sentezine dayalı Marksist yöntemi, yani empirik veriler temelinde gerçekliğin bütünleştirici, somut ve canlı bir imgesini üreten bir yöntemi öne sürer (Dubiel, 1985: 141-149). Marx'ın deyişiyle "taşlaşmış sosyal ilişkileri kendi melodilerini çalarak dansa zorlamayı" amaçlayan temsilin işlevi, empirik araştırmanın verilerini yeniden elden geçirmek ve onları, Lukács'ın "somut bütünlük" ilkesini takiben, kayıt altına alınmış olguların sabitliğini çözen yeni kavramsal çerçeveler içerisine yerleştirmek suretiyle yeniden bütünleştirmektir. Metodolojik "dolayım" ilkesine göre bir bilgi nesnesi asla geniş bağlamından soyutlanmış, yalıtık bir nesne olarak ele alınamaz ve daima az ya da çok örtük bir biçimde ilgili nesneyle birlikte verili bir bütünlük aracılığıyla anlaşılmalıdır.

Disiplinlerarası araştırma programının çerçevesi içerisinde araştırma ve temsil diyalektiği, uzmanlaşmış bilimler ile felsefenin diyalektiği vasıtasıyla yeniden formüle edilebilir. Uzmanlaşmış bilimler (iktisat, sosyoloji, psikoloji, tarih), teorik bütünlük imgesinin yaratımına, bütünlüğün teorik inşası için gerekli öğeleri felsefeye sağlamak suretiyle katkıda bulunurlar. Evrensele yönelen teorik bir arayış olarak felsefe, bilimsel sonuçları içeriye buyur eder ve sonradan *a priori* bir inşa olarak kendisini gösteren sentetik ve sinoptik bir imgenin içinde birleştirmek suretiyle onların sınırlarını aşar. Böylelikle Horkheimer, bilimsel araştırma ve felsefi temsilin diyalektiği vasıtasıyla, pozitivizmin (olguların gerçeklik sayılması ve gerçeklik imgesinin parçalanması) ve metafiziğin (kavramların gerçeklik sayılması ve dogmatizm) eksikliklerinin ve yanı sıra bunlar arasındaki ayrışmanın üstesinden gelebileceğine inanır.

Marksizm'in temel sorusu "sosyal düzensizlik" sorusudur: Devrim neden vuku bulmaz? Nesnel sosyal koşulların, sosyal güçlerin ve üretim araçlarının Marksist analizi, son derece üretken ve rasyonel olarak planlanmış bir sosyalist toplumun nesnel olarak mümkün olduğunu kanıtlar. Ve fakat devrim sürekli ertelenmektedir. İşçi hareketi durgunlaşmış, proletarya ise gitgide entegre olmuş ücretli işçiler ile güçsüz ve fakirleşmiş işsizler arasında bölünmüştür (DD, 61-65). Yine de Horkheimer, Marksist teorinin herşeye rağmen hâlâ "geçerli bilgiye karşılık gelen tarihsel tecrübenin bir formülasyonu"nu (GS3, 56) sağladığına inanır. Üretici güçler ile kapitalist toplumun yapısı arasındaki çelişki Marx'ın yazdığı dönemden daha

derinleşmiş değilse de en azından o dönemdeki kadar derindir. Sermaye gelişiminin nesnel koşullarına dönük Marksist analiz şayet hâlâ geçerli ise, bu durumda devrimin öznel koşullarının neden gözden yittiğini açıklayacak bir açıklamaya ihtiyaç var demektir. Dolayısıyla tüm Frankfurt Okulu'nun cevabını aradığı temel soru şudur: "Ekonomik durumun çatışmaya sevk etmesine karşın sosyal sınıflar arasındaki gerilimin neden örtük kaldığını açıklayacak psişik mekanizmaların kökenleri nerededir?" (GS3, 60).

Horkheimer'ın bu soruyu sormuş olması, disiplinlerarası sosyal araştırmanın teorik modelini halihazırda ayrıntılarıyla kabul etmiş olduğunu gösterir: Politik iktisat hâlâ toplumun yapısı ve dinamiklerini anlamanın anahtarını sunan merkezî disiplindir. Gelgelelim, uygulanmasının koşulları değiştiğinden ve öngörüleri gerçekleşmediğinden dolayı, bireylerin kapitalist toplumla bütünleşmelerini ve konformizmlerini açıklamak amacıyla dış çembere bir sosyal derinlik psikolojisi (*Tiefenpsychologie*) ve yanı sıra bir kültür teorisi ilave etmek gerekir (Honneth, 1987: 347-358; 1989: 12-42).

Eskimiş sosyal formların ısrarcı varlığını açıklamak amacıyla Horkheimer, o zamanlar için cesur bir hamle olarak, Freud ile Marx arasında teorik bir ittifak önerir (GS3: 48-69). Horkheimer'ın iddiasına göre, insanların ne üretici güçlerin gelişiminde ulaşılan düzeye ne de kendi gerçek çıkarlarına tekabül eden ekonomik ilişkilerin varlığına katkı sunmalarının sebebi, çoğunluğun eylemlerinin bilgi tarafından değil, "kılcal damarlarına dek" (GS3, 65) bizzat ekonomik koşullarca belirlenmiş "bilinci çarpıtan dinamik bir dürtü" (GS3, 59) tarafından belirlendiği olgusuyla açıklanabilir. Horkheimer'ın analizi, analitik bir sosyal psikoloji taslağında Freudyan "baskılayıcı yüceltme" tezinin materyalist bir versiyonunu geliştirmiş olan Erich Fromm'u (1932) takip eder. "Gerçek" araçlarla tatmin edilmesi gereken "kendini koruma dürtüleri"nden (sözgelimi, yemek açlığı yatıştırır) farklı olarak "libidinal dürtüler", hayaller yahut ideolojik kandırmacalar tarafından çarpıtılabilir, yüceltilebilir ya da tatmin edilebilir. Bu bir kez anlaşıldığında, ideolojiler ekonomik koşulların dürtüler üzerindeki etkisi aracılığıyla açıklanabilir ve kapitalist toplumun varlığını sürdürmesi anlaşılır hale gelir. Hakiki toplum durumuna dair rasyonel algının önü kesilmiştir; çünkü gerçekliği yadsıyan ve baskılayan bir irrasyonel dürtüler süreci, fiilen yaşantılanan güçsüzlüğü hayali bir kişisel güç deneyimine

dönüştürür. Lukács'ın düşüncesindeki Hegelyan diyalektiğin yerine geçen Freudyan psikanaliz böylelikle ideolojik üstyapıyı ekonomik temelle bağlantılandıran rabıtayı sağlamış olur.

Bu noktada Horkheimer, sosyalleşmiş öznelerin basitçe "kültürel ahmaklar" olmadıklarını ve sosyal koşullar her ne olursa olsun daima karmaşık sosyal bütünleşme sürecine aktif olarak katıldıklarını sergilemek suretiyle politik iktisadın ve psikanalizin işlevsel döngüselliğini kırmak üzere bir kültür teorisine girişebilirdi. Fakat böyle yapmadı. Bunun yerine, kültürü, sosyal yeniden üretimin bireysel dürtüler ile sosyal emek sistemi arasındaki üçüncü boyutu olarak ele aldı. Nietzsche'nin *Ahlakın Söykütüğü*'ndeki ikinci denemeden esinle şunu iddia etti: "Herhangi belirli bir dönemdeki yekpâre kültürel aygıtın bir işlevi de, bazı insanların diğerleri üzerindeki zorunlu tahakkümü fikrini madun konumdaki insanların içselleştirmelerini sağlamak olmuştur" (CT, 67).

Kültürel bütünleşmeye dair işlevselci mitin Marksist varyantı olan (Archer, 1988: Bl. 1) ve çürük temellere dayanan egemen ideoloji tezine sorgulamaksızın bağlı kalan (Abercrombie vd., 1986) Horkheimer'a göre, konu ister din yahut ahlak isterse de hukuk yahut edebiyat olsun, kültür sadece diğerleri gibi bir ideolojik aygıttan ibarettir. Kültür, eğlenceyi ve hazzı baskılayan, çalışmada özdisiplini, otoriteye itaati, hukuka saygıyı telkin eden ve tüm bunları yaparken kastî bir biçimde bir tatmin iklimi yaratan egemen sınıfların bir aracı olarak çalışır.

Politik iktisadın, psikanalizin ve kültür teorisinin bu teorik birleşiminin sonucu, hiç kimsenin kaçamayacağı uçsuz bucaksız bir tahakküm teşebbüsü olarak yekpâre ve hiper-işlevselci bir toplum imgesidir. Dolayısıyla muhalif bir politika olasılığı artık hesaba dahi katılamaz.

Birey, toplum ve kültür sistemlerinin işlevsel özerkliğini tamamen göz ardı eden bu bütünleyici vizyon başından beri mevcuttu: Totaliteryanizm, toplumda yerleşmeden önce eleştirel teoride zaten kurulmuştu. Bu yüzden Horkheimer'ın 1931'de, yani Hitler'in iktidarı almasından iki sene önce sunduğu disiplinlerarası araştırma programındaki kavrayışı, sadece tahakkümün yeniden üretimine ve yayılımına sebep olan sosyal süreçleri içermekteydi.

ELEŞTİREL TEORİ (1937-1941)

Eleştirel Teori Manifestosu

1937'de yayımlanan *Geleneksel ve Eleştirel Teori* (CT, 188-243) terminolojik bir yenilikten çok daha fazlasını temsil etmekteydi. Basitçe "Marksizm"in şifreli söylenişi olan "materyalizm" teriminin yerine "eleştirel teori"nin ikame edilmesi, disiplinlerarası ve post-metafizik bir Marksizm'den radikalleştirilmiş bir felsefi Marksizm'e geçişle paralellik arz eder. Dolayısıyla *1937 Manifestosu*, Horkheimer'ın düşüncesindeki ilk kırılmaya delalettir. Horkheimer artık uzmanlaşmış bilimler ile felsefenin teorik ve örgütsel bir bütünleşmesini savunmamaktadır. Bunun yerine, geleneksel teori ile eleştirel teori arasında aleni bir "ideolojik kopuş" tesis etmekte ve uzmanlaşmış bilimlerin epistemolojik temellerinin ideolojik-felsefi bir eleştirisine girişmektedir. "Kötülüğün totaliter imparatorluğu"yla yüz yüze kalan Horkheimer artık proletaryanın güçsüzlüğünü sistemle bütünleşmesinin psikososyal incelemesi vasıtasıyla açıklamaya çalışmamakta; bunun yerine onun en ileri unsurlarına, toplumun gerekli topyekûn dönüşümünü eleştirel teori aracılığıyla gerçekleştirmesi için dokunaklı bir çağrıda bulunmaktadır. Disiplinlerarası Marksizm'den eleştirel teoriye geçiş böylelikle Therborn'un (1970: 74) "bilimi ve politikayı felsefeye indirgeyen iki katlı indirgeme" olarak tanımladığı şeyle tamamen üst üste binmektedir.

Geleneksel teorinin temellerinin epistemolojik eleştirisi bir ideoloji eleştirisi (*Ideologiekritik*) formundadır. Kökensel modelini Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sının oluşturduğu ve sonradan tüm uzmanlaşmış bilim alanlarına uygulanmak için genelleştirilmiş bir bilgi biçimi olarak geleneksel teori ya da daha doğru bir ifadeyle –olgusal verileri tümdengelimli bir kavram sistemi içerisinde sınıflandırarak gerçekliği açıklayan, mantıksal olarak tutarlı bir hipotetik önermeler dizisi biçimindeki teorilere dair teorilerle iştigal etmesinden dolayı– geleneksel metateori, teorinin içinde formüle edildiği ve uygulandığı pratik bağlamın teorik etkinliğin prosedürlerine dışsal olduğunu düşünür. Horkheimer'ın geleneksel teoriyi ideolojik görmesinin sebebi budur. Geleneksel teori düşünümsellikten iki kez mahrumdur: Teoriyi içkin bir tarzda gelişen "saf teori" olarak kavradığından, bundan öncesini, yani teorinin bilimdışı etkenlerce belirlenen gelişimini görmekte

başarısız olur ve bundan dolayı da mevcut toplumun yenilenmesine katkıda bulunur: "Tikel nesnel olguların kökeni, olguların yakalanmasını sağlayan kavram sistemlerinin pratik uygulanımı ve bu tür sistemlerin eylemdeki rolü; geleneksel teorik düşüncede tüm bunlar teorik düşüncenin kendisine dışsal kabul edilir" (CT, 208). Bilimin kendini yorumlaması tamamen konu dışıdır: Kökeninin bağlamını (geriye dönük düşünüm) yahut uygulanımının bağlamını (ileriye dönük düşünüm) yansıtmadığı için, ister istemez "mevcut durumun korunmasında ve sürekli yenilenmesinde bir etken" (CT, 196) haline gelir.

"Eleştirel ya da muhalif teori" geleneksel teoriden ilkin politik bağlanımı açısından farklıdır. Geleneksel teorinin aksine eleştirel teori devrimcidir ve mevcut toplumun işleyişinin herhangi bir biçimde desteklenmesine dair ne bilinçli bir niyete ne de nesnel bir etkiye sahiptir. Buradan hareketle Horkheimer, eleştirel teorinin "siyaseten doğru" pozisyonu temsil ettiği için geleneksel teoriden "daha doğru" olduğu sonucuna varır. Entelektüel totaliterlik riskini göze alarak epistemolojik doğruluk kriterini ideolojik ilericilik kriterine indirger ve "entelektüel totaliterlik"in tüm riskleri buna dahildir.

Eleştirel teoriye göre, tarihin üzerinde olan ve insanların pasif bir biçimde boyun eğdiği sahte-doğal bir dışsallık olmak sıfatıyla toplumun "organik varoluş"u kaçınılmaz değildir. Bu sadece, kimsenin yakasını kurtaramadığı ama insanlığın kendini tamamiyle kurtarması gereken içler acısı bir güçsüzlüğün nişanesidir. Eleştirel teori özgürleşimi ahlaki bir buyruk olarak koyutlamakla kalmaz, nesnel bir olasılık olduğunu da gösterir. Bu nedenle, geleneksel teorinin aksine, basitçe sosyal gerçeklik hakkında öngörüsel yargılarda bulunmak ("bu nedenle böyle") onu tatmin etmez, iddiası güçlüdür: "Böyle olmak zorunda değil; insan gerçekliği değiştirebilir ve bu tür bir değişimin gerekli koşulları halihazırda mevcuttur" (CT, 227, dipnot).

Eleştirel teori bir praksis felsefesini varsayar (Feenberg, 1986: Bl. 1): Tarihi insanlar yapar ama bunu bilinçsizce yaparlar; toplumun insanların denetiminden kaçmasının ve karşılarına bir "ikinci doğa" olarak dikilmesinin nedeni budur. "Fetişleşmedenarındıran eleştiri" aracılığıyla felsefenin yerine getireceği vazife, toplumun insan praksisinin ürünü olduğunu ve insanların onu tekrar kendilerinin kılarak kendi güçlerine tekabül edecek biçimde biçimlendirebile-

ceklerini göstermek suretiyle toplumun görünüşteki doğallığını gizemden arındırmaktır (Benhabib, 1986: 44-67, 154-155). Eleştirel teoriyi Alman İdealizmi'yle yeniden bağlantılandıran Horkheimer, Kant'ın deneyim nesnelerinin inşası teorisine geri döner ve bu teoriyi materyalist bir perspektiften yeniden formüle etmeye girişir. Kantçı aşkın inşa kavramının yerine, sosyal dünyanın insan emeği aracılığıyla tarihsel inşasını vazeden Marksist doktrin geçer. Lukács'ı takip eden Horkheimer her ne kadar praksis felsefesinin en sarih temsillerinden birini sunmuşsa da, yaptığı analiz özne ile nesne arasında bir özdeşlikten ziyade gitgide artan bir mesafeye işaret etmektedir. Horkheimer, işçilerin empirik bilincinin devrimci olmaktan çok uzakta olduğuna inanır. Proletaryanın sadece ideolojik olarak düzenle bütünleşmekle kalmayıp aynı zamanda sosyal bakımdan güçsüz olduğuna da inandığı için, Horkheimer'ın Marksizm'inin Lukács tarzı fakat proletaryasız bir devrimci Marksizm olduğu pekâlâ söylenebilir. Proletarya artık eleştirel teorinin öznesi olmadığı için, Horkheimer adresi yeniden tanımlar. Bu durumda eleştirel teorinin gerçek öznesi (...) bizzat eleştirel teorisyenden başkası değildir.

Kötümser Dönüş

Horkheimer'ın düşüncesinde ilk izleri 1939'da görünen ve 1942'de tamamlanan kötümser dönüş, basitçe öznel etkendeki başarısızlığa yahut doğrudan faşizme atıfla açıklanamaz. Eleştirel teori manifestosu, Hitler'in dört seneliğine iktidara geldiği 1937'ye dek gider. Dolayısıyla kötümser dönüşü içkin bir biçimde, yani teoriiçi koşullarıyla ilişkisi içinde açıklamak gerekir. 1937'de Horkheimer, net bir biçimde emin değilse de hâlâ devrimin mümkün olduğuna inanmaktaydı; oysa 1940'la birlikte bizzat devrim olasılığı sorgulama konusu oldu. 1937'de Horkheimer hâlâ kapitalizmin içsel çelişkilerinin kapitalizmin ötesine götürebileceğini düşünmekteydi; oysa 1940'la birlikte, Enstitü'nün baş iktisatçısı ve arkadaşı Friedrich Pollock'ı izleyerek, kapitalist sistemin krizlerinin otomatik olarak sosyalizme yol açmayabileceğini ama pekâlâ faşizme sebep olabileceğini fark etti.

Düşüncem odur ki Friedrich Pollock'ın geliştirdiği ve Horkheimer ve Adorno tarafından da benimsenen devlet kapitalizmi teorisi, Horkheimer'ın düşüncesindeki kötümser dönüşü ve yanı sıra

Marksizm'den kopuşunu anlamada kilit önem taşıyor. Genel devlet kapitalizmi teorisinde Pollock, Marksizm'in kapitalizme içkin çöküş teoremiyle (*Zusamenbruchstheorie*) tüm ilişkisini kesin bir biçimde kopardı ve hükümetlerin ekonomik durumlara kesin müdahaleleriyle kapitalizm içinde kalarak ekonomik krizlerin üstesinden gelinebileceğini iddia etti (Brick ve Postone, 1982; Postone, 1993: Bl. 3). Liberal kapitalizmden gerçekten de Marx'ın öngördüğü gibi tekeller kapitalizmine geçilmesine karşılık, devletin tüm ağırlığıyla ekonomiye müdahale etmesinden dolayı bu tekeller kapitalizminin yerine sonradan niteliksel olarak yeni bir kapitalizm biçimi, Pollock'ın deyişiyle "devlet kapitalizmi" geçmiştir.

Sıkı sıkıya iktisadi bir perspektiften bakıldığında devlet kapitalizmi tekelci kapitalizmden çok daha iyidir. Marksistlerin salık verdikleri ekonomik programın (planlama, kamulaştırma ve merkezîleştirme) gerçekleşmesine yol açar ve bu perspektiften bakıldığında sosyalizmden pek de ayırt edilebilir değildir. Ne var ki, faşizm ile sosyalizmin aynı şeyler olmadığı aşikârdır. Faşist gerçeklik bunu kanıtlar, fakat sadece emek ve planlama politikası kategorilerine eğilimli olan Marksizm, bunu ispatlamak için gerekli analitik araçlara sahip değildir.

Pollock'ın analizlerini benimseyen Horkheimer Marksizm'le bağları kopardı ve negatif bir tarih felsefesi geliştirmeye başladı. 1939 tarihli "Neden Faşizm?" makalesi, hâlâ özünde Marksistçe yazdığı son makaleyken, düşüncesindeki kötümser dönüşe delalet eden ilk makaledir. Faşizmin evrenselleşmesine karşı korkuyla dolu bu dehşet salan makalesinde Horkheimer, faşizmin bir kaza değil kapitalizmin sürekli kriz durumunun mantıksal ve zorunlu sonucu olduğunu vazeden çarpıcı biçimde belirlenimci ortodoks Marksist tezi savunur: "Kapitalizm kelimesini duymak istemeyen kişi", der mahut bir ifadeyle, "faşizm hakkında da sessiz kalmak zorundadır" (GSG 4, 308). Faşizmde, mübadelenin eski fetişlerinin ve tahakkümün anonimliğinin yerine, "teknolojik peçe" ve faşist kliklerin dolaysız tahakkümü geçmiştir. Pollock gibi Horkheimer da bu yeni düzenin kısa vadede çökeceğini öngörmez: "Totaliter toplum uzun vadeli ekonomik fırsatlara sahiptir. (...) Faşizm bir küresel sistem olduğu kadarıyla, bir son öngörmek imkânsız olacaktır. Ekonomik perspektiften bakıldığında, politik iktisadın sonuna tanıklık etmekteyiz. (...) Ekonomi artık kendi dinamiklerine sahip değildir" (GSG 4, 301).

Ekonomik sistem durağan bir sistem haline gelmiş ve Horkheimer tüm umutlarını yitirmiştir. 1942 tarihli "Otoriter Devlet" (FSR, 95-117) makalesinde Almanya'da devlet kapitalizmi analizine geri döner ve ilk kez Sovyet devlet sosyalizmine acımasız bir eleştiri yönelterek onu "otoriter devletin en tutarlı biçimi" (FSR, 101) olarak tanımlar.

Planlamanın yeni biçimi pekâlâ teknolojik gelişimin fiilî düzeyiyle uyumlu olabilir, ama artık Horkheimer –1937'deki eleştirel teori programının hâlâ parçası olan– politikanın önceliğini sosyalist planlamanın doğrulanabilir bir bozulma olarak görür. "Devlet kapitalizmi bazen neredeyse sınıfsız toplumun bir parodisi gibi görünür" (FSR, 114) biçimindeki acı tespit, faşizmle sosyalizmin aynı maddi temeli paylaştığını kabul ettiğini gösterir. Planlama ve ekonomik faaliyetlerin rasyonelleşmesi, sosyalizme değil barbarlığa götürmüştür. Bir "ikinci devrim" ama bu defa bir "politik devrim" gereklidir; fakat Horkheimer, hâlâ Marksist kategorilere bağlı olduğundan, bunun üzerine düşünecek analitik ve kavramsal araçlara sahip değildir. Aslına bakılırsa Horkheimer üretimci emek modelinden pek de vazgeçmemiştir. Tarihe üretici güçlerin sürekli yükselişi açısından bakmaya devam etmekte ama artık bu süreci negatif terimlerle değerlendirmektedir. Teknolojik ilerleme ve insanların doğa üzerinde artan tahakkümü insanları özgürleştirmemekte, sadece birbirleri üzerindeki tahakkümlerini perçinlemektedir. Üretimin içkin mantığı, özgür ve rasyonel bir topluma değil, araçsal ve yönetsel rasyonaliteye doymuş, kapalı ve şeyleşmiş bir sisteme işaret etmektedir.

İlerlemenin bu biçimde radikal yeniden ele alınışıyla birlikte, Horkheimer'ın daha sonra *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno'yla birlikte ayrıntılandıracağı akıl eleştirisi ve negatif tarih felsefesinin öncülleri de önceden telaffuz edilmiş olur. İlerlemenin diyalektiği negatif bir şeyleşme diyalektiğine dönüşür ve böylece süreklilikçi bir tarih görüşünden süreksizlikçi bir vizyona geçeriz (Wellmer, 1976). Özgürleşmiş bir toplum, mademki artık ilerlemenin mantıksal sonucu olarak görülemeyecektir, o halde tarihin kötü gidişatını kesintiye uğratan bir olay olarak tahayyül edilir. Horkheimer'ın yorumuyla, "Bu tür bir sonuç, ilerlemenin daha da ivmelenmesiyle oluşmaz, ilerleme boyutundan nitel bir sıçramadır" (FSR, 107).

Horkheimer'ın bu noktada pozisyonu, Felâket ve Kefaret'in teorisyeni Walter Benjamin'in pozisyonuna benzer. Tıpkı tarihin kendini "durmaksızın enkaz üstüne enkaz yığan, tek ve biricik bir felâket" olarak sunduğunu söyleyen Benjamin (1968) gibi Horkheimer da "tarihte sadece kötünün geri döndürülemez olduğunu" (FSR, 102) iddia eder. Ve tıpkı mesihçi kefareti gerçek tarihin içkin *telos*'u olarak değil de tarihin tarihi aşan sonunun ütopik olayı olarak tahayyül eden Benjamin gibi Horkheimer da aynı haletiruhiye içerisinde "rasyonel olanın asla bütünüyle çıkarsanamayacağını" (FSR, 107) iddia eder. Herşeye rağmen Marksizm'in kategorilerine bağlı kalmış olan Horkheimer, bu noktada Marksist tarih felsefesinden kesin bir kopuş gerçekleştirir. Artık sosyalist toplumu (sömürü yahut tahakkümün olmadığı rasyonel toplumu) kapitalizmin doruk noktası olarak değil kapitalizmin topyekûn yadsınması olarak görmektedir. Rasyonel toplum artık tarihsel ilerlemeyle içsel yahut mantıksal herhangi bir ilişkiye sahip değildir. Onun ortaya çıkışı, Benjamin'in terimleriyle ilerlemenin tarihöncesinin kötü gidişatını kesintiye uğratan mesihçi bir olay olarak kavranır. Burada ve şimdide ise, daha etkili bir biçimde eleştirilme maksadıyla sabitelerinin incelenmesi gereken kötü bütünlükten ve kötü gidişattan başka birşey bulunmamaktadır.

FORMEL-ARAÇSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ (1941-1950)

Sovyetler Birliği'ne dair tüm illüzyonunu ve işçi sınıfına güvenini yitiren, faşizmden ve Amerikan kitle kültürünün bütünleştirme yeteneğinden dehşet derece korkan Horkheimer'ın düşüncesi böylece yeni bir safhaya girdi. Adorno'yla birlikte çalışan Horkheimer, (post)kapitalist iktisadın eleştirisinden formel-araçsal aklın eleştirisine, bu münasebetle de Marksist sahte-doğal organiklik paradigmasından Weber'in şeyleşme paradigmasına geçti. Rasyonelleşme artık çözüm olarak değil, sorunun bir parçası olarak görülmekteydi. İkisi de Adorno'nun işbirliğiyle kaleme alınan *Akıl Tutulması* (1947) ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1944/1947), Horkheimer'ın eleştirisindeki radikalleşmenin tarihsel şahitleridir. Eleştirel düşüncenin bu klasik eserlerinde Horkheimer ve Adorno tamı tamına "insanlığın neden layığıyla insani bir duruma girmek yerine yeni türden bir barbarlığa battığı" (DE, xiv) sorusuna cevap vermeye çalışırlar. Verdikleri cevap, negatif bir tarih felsefesine

girişmektir; sadece burjuva kapitalist toplumun tarihine değil bir bütün olarak uygarlık tarihine bakılan zaviye, şeyleşmenin gitgide artışını, doğayı tahakküm altına alan tarihöncesi edimle altüst olmayı ve toplama kamplarında tecessüm eden şahikayı göstermektedir.

Horkheimer ve Adorno'nun akla yönelttikleri radikal eleştiriyi tam anlamıyla kavrayabilmek için, faşizmi ve Holocaust'u formel-araçsal rasyonelleşmenin nihai sonucu, rasyonelleşmenin sapıkça şeyleşmeye dönüşmesinin neticesi olarak kavradıklarını anlamak önemlidir. Bundan dolayıdır ki Horkheimer, "Faşizm, kendi kendini akıldışı olarak açığa vuran akıldır" (ER, 234) der. Horkheimer ve Adorno'nun Batı toplumunda rasyonelleşmenin başarısızlığına bakışı o denli radikaldir ki bizzat aklın kendisine saldırıyor gibidir. Sosyal şeyleşmenin eleştirisi, *ipso facto* [tam da bu nedenle], aklın yapısının bir eleştirisine dönüşür; o akıl ki nesneleştirici-aynılaştırıcı düşünceyle ya da tahakkümün uzvu olan düşünceyle dolaysızca özdeşleşmiştir. "Aklın (...) ve tahakkümün neredeyseözdeşliği"ni (ER, 112) vazeden Nietzscheci öğretiyi kabul ederek, günümüzün postmodernistleri gibi rasyonalitenin "yokluğu"nu değil "aşırılığı"nı teşhis ediyor gibidirler (Habermas, PDM, 120-121).

Akıl Tutulması

Akıl Tutulması'nda Horkheimer, radikal bir modernite eleştirisi sunar. Lukács'ın şeyleşme olarak kapitalist rasyonelleşme yorumuna dayanarak, Weber'in anlam yitimi ve özgürlük yitimi çifte teşhisini takip eder (Habermas, 1981, I: 347 vd.). Horkheimer, anlam yitimi tezini, eylemin salt stratejik bir boyuta ya da kendisinin daha felsefi deyişiyle, aklın biricikleşmiş öznel bir boyuta tedricen indirgendiğini göstererek ayrıntılandırır. Platon'dan Hegel'e değin akıl nesneldir; sadece öznenin bir yetisine değil aynı zamanda gerçekliğin nesnel bir düzenine, aşikâr olmamış amaçlara yönelik özellikli bir davranış tarzını gerektiren içsel bir yapıya atıfta bulunur. Düşüncenin bu nesnel düzeni yansıtma yeteneği, sadece araçlar ile amaçlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için gerekli bir vasıta değil; aynı zamanda amaçları belirlemek için gerekli içsel bir vasıta olarak görüldüğü anlamına gelir. Ne var ki aklın nesnel karakteri tedricen aşınmıştır. Dünyanın büyüsünün bozulduğu bir sürece gark olan düşünce artık reel olana aşkın nesnel bir düzeni kavrayamaz hale

gelir ve sonuçta kendi varlığını yadsımaya başlar. Akıl böylece saf formel hale gelerek öznel bir zihin yetisine indirgenir.

Basitçe söylendiğinde Horkheimer'ın tezi şudur: "Akıl öznelleştiği ölçüde formelleşir" (ER, 7). Formel öznel akıl açısından hiçbir amaç kendinde rasyonel değildir; bir amaç, öznenin kendini korumaya dönük (Spinoza'daki *sese conservare*) çıkarlarına hizmet ediyorsa, ancak o zaman rasyoneldir. Artık neyin rasyonel olduğunu belirlemenin tek bir kriteri vardır: fayda. Horkheimer'ın öznelci temayülün mükemmel bir temsilcisi addettiği (ER, 6, dipnot 1) Weber'de görüleceği üzere amaçlar, rasyonel belirlenimden *a priori* çıkartılmıştır. Amaçlar, insanlık onurunu ister yükseltiyor ister ketliyor olsunlar, tanım gereği keyfî ve irrasyoneldirler. Sadece araçların belirli bir amaçla eşgüdümünün rasyonel addedilmesinden dolayı akıl formel akla, eylem de stratejik eyleme indirgenir.

Horkheimer'a göre aklın öznelleşmesi ve formelleşmesi, değer alanlarının özerkleşmesinden ve bunun sonucunda varlığın doğru, iyi ve güzel biçiminde parçalara bölünmesinden ayrı tutulamaz. Daha önce bir olan din, felsefe, bilim, ahlak ve sanat (skolastiklerde olduğu gibi *ens et verum et bonum et pulchrum convertuntur*); artık her biri kendi mantığını izlemektedir.

Horkheimer, "kültürün departmanlaşması"nı (GS7, 27) ve bunu takiben yekpâre aklın görececilik ve bilimcilik biçiminde parçalanmasını dramatize eder. Bir yandan dini, ahlakı ve hakikati rasyonaliteden, doğruluk iddialarından tamamen soyundurulmuş olarak görür. Weber gibi aklın sekürleşmeyle birlikte sona erdiğine kanaat getiren Horkheimer şöyle iddia eder: "Pratik, ahlaki yahut estetik kararlar alırken hakikatten bahsetmek anlamsız hale gelmiştir" (ER, 8). Öte yandan da, akılla kendini istismar eder bir biçimde özdeşleştirerek hakikati kendine mâl eden bilimin yükselen gücünü görür. Bilimin değerlerle hiçbir ilişkisi yoktur. Sadece olguların gözlemlenmesi, sınıflandırılması ve öngörülmesiyle iştigal etmekte, gerçekliği aşan her fikre şüpheyle yaklaşmaktadır. Aksiyolojik yansızlığı, dünyayı sadece olduğu biçimiyle doğrulayabileceği anlamına gelir. Horkheimer protestoda bulunur, fakat yekpâre aklın ve kozmolojik dünya görüşünün aynı anda parçalara ayrılması sonucu değerlerin artık akılla temellendirilemeyeceğine inanmasından dolayı, protestosu bir ümitsizlik çığlığından ibarettir.

Anlam yitimi tezinin formel akıl kavramına dayanmasına karşılık, özgürlük yitimi tezi araçsal akıl kavramından hareketle

geliştirilir. Her iki tez arasındaki metateorik bağlantı, eylemin aksiyolojik boyutunun tutulmaya uğraması ve bunun sonucunda, kendinikorumaya uyum sağlama mecburiyetinde kalmış bireye dışsal kısıtlar dayatan bir maddi nesnel yapı içerisinde faydacılığın nesnelleşmesi vasıtasıyla kurulur. Horkheimer, formel rasyonaliteden araçsal rasyonaliteyi çıkarsarken şu mantıksal argümana dayanır: "Eğer aklın hayatın nihaî amaçlarını belirleme gücüne sahip olmadığı beyan ediliyorsa, o zaman akıl karşısına çıkan her şeyi salt bir araca indirgemekle yetinmek zorundadır" (ER, 92). Araçsal aklın tek bir kriteri vardır ve o da operasyonel değerdir. Amaçlar ve araçları sistematik biçimde tersine çevirerek, herşeyi araçsal bir düzleme indirger. Aklın araçsallaşması çifte amaca sahiptir: doğayı tahakküm altına alma ve kendini koruma. Freud'un geç dönem metapsikolojik metinlerinden esinlenen Horkheimer, bu çifte amaca ulaşılamayacağını, çünkü dış dünyanın tahakküm altına alınmasının zorunlu olarak benliği yıkıma uğratacağını göstermek ister. Dolayısıyla *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin merkezî argümanı şudur: Dış dünyanın tahakküm altına alınması (*Beherrschung*: teknoloji ve sanayi) sosyal tahakkümden (*Herrschaft*: disiplin ve boyun eğdirme), sosyal tahakküm de öznenin içsel dünyasının tahakküm altına alınmasından (*Selbstzwang*: kendi kendini denetleme ve sansürleme) ayrılamaz.

Aydınlanmanın Diyalektiği

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Horkheimer ve Adorno, anlam ve özgürlük yitiminin analizine geri dönerler; fakat Weberci-Marksist şeyleşme teması daha da merkezîleşmiştir (Wellmer, 1985: 135-167). Aslına bakılırsa, formel ve araçsal aklın birleşmesi olarak anlaşılan şeyleşme teması, bu kasvetli ama artık klasik metinde toplanmış apayrı "felsefi fragmanlar"ı bir araya getiren yegâne temadır.

Adorno ve Horkheimer'ın "formel rasyonalite" dediği, Weber bölümünde "teorik ya da kavramsal rasyonalite" olarak atıfta bulunduğumla tam olarak aynı şeydir. Bu rasyonalite formu herşeyden önce "tutarlılık talebi"ne (Weber, 1922, II: 537), yani çelişkisizlik ve sistematiklik ilkesine tabidir. Weber'in formel rasyonalitesini dirimselci bir perspektiften yorumlayan Horkheimer ve Adorno'ya göre tutarlılık ilkesi kavramsal düşüncede içkindir. Düşünce, kavramsal olmasından dolayı, özdeşlik düşüncesidir ve bu yüzden de

Nietzsche'deki anlamıyla düşünceyi şeyleştirir (Adorno hakkındaki 6. Bölüm'e bakınız). Başka bir deyişle düşünce kendi kavramlarını gerçeklik sayar, gerçekliği kavramsal bir "demir kafes"e kapatır ve böylelikle düşünce ve Varlık'ın birliği adına varlığın heterojenliğini önce zihinde sonra da pratikte baskılar.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde iki temel tez geliştirilir. Birinci tez Nietzsche-Webercidir: "Mit, halihazırda aydınlanmanın kendisidir" (DE, xviii). Castoriadis'in (1975: Bl. 5) deyişiyle anlamanın "ensidic"* (kümeleyici-aynılaştırıcı) boyutu, *logos*'ta aşikâr hale gelmeden önce *mitos*'ta halihazırda mevcuttur. Demonların sonsuz çoğulluğu sararıp solduğunda ve yerini tanrıların basit çokluğuna bıraktığında, düşüncenin büyüsel aşamasından mitik aşamasına geçeriz. Bu geçişle birlikte fikir ile gerçeklik arasındaki uçurum büyür; çünkü animist evreni dolduran büyüsel demonların aksine, Olimpos'ta yaşayan tanrılar elementlere delalet etmekle birlikte artık onlarla özdeş değildirler (örneğin, Zeus gök kubbeyi yönetir ve Apollon güneşe hükmeder). PreSokratik kozmolojiler halihazırda mitik yaklaşımın rasyonelleştirilmiş hâlleridir. Elementler (hava, ateş, toprak ve su) tanrılarla yer değiştirir ve Nietzsche'nin (1955, III, 315) deyişiyle zihinselleştirilmiş "ontolojik özler" formuna bürünürler. Bilimsel logos bu indirgeme işini felsefi logosun yerine geçerek devam ettirir. Bilim, niteliklerin ve özlerin yıkımını başlatarak ve tüm niteliği sistematik biçimde niceliğe indirgeyerek dünyanın büyüsünü bozar. Önceden farklılaşmış olan şeyler artık eşitliğe indirgenmiştir: "Sayı, aydınlanmanın kuralı haline geldi. (...) Burjuva toplumu eşitliklerle yönetilir. Benzersiz şeyleri soyut niceliklere indirgeyerek kıyaslanabilir kılar. Aydınlanma açısından, sayılar içinde ve nihayetinde bir'de çözüştürülemeyecek herşey yanılsamadır" (DE, 4).

Nihayetinde, tüm şeylerin birbirleriyle özdeşliği, her bir şeyin kendine özdeşliğinin imkânsızlığı pahasına gerçekleşir. Mübadelede olduğu gibi somut eşyaların özdeş oldukları varsayılır, sadece ederi bakımından farklılaşan nitel olarak farksızlaşmış metalara dönüşmüşlerdir. Benzer biçimde bilim de şeyler çoğulluğunu ve çokbiçimli yaratıları indirger ve onları biricikliklerinden arındırmak ve sadece eşitlenebilecekleri ölçüyü alıkoymak suretiyle birbirlerine benzer kılar. Horkheimer ve Adorno Lukács'ın meta

* "Ensidic" ibaresi, "kümeleyici-aynılaştırıcı mantık"ın İngilizce'sinden kısaltmayla türetilmiş bir neolojizmdir: ens(emblist)-id(entitarian)-(log)ic.

fetişizmi analizini takip ederler, fakat özdeşlik düşüncesini kapitalist ekonomik sistemin doğuşuna ait spesifik tarihsel bağlamdan koparmalarıyla birlikte ondan ayrılırlar. Aslına bakılırsa, Lukács'tan Sohn-Rethel'e (1972) sermayenin mantığı analizine dair Marksçı gelenek açısından burjuva toplumunda bilinç formları, piyasa mübadelesine karakterini veren soyutlama kısıtlarından neşet ediyorken, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki küresel vizyon açısından mübadele soyutlaması sadece, özdeşlik düşüncesinin içinde tüm etkinliğini sergilediği ve kapitalist toplumun piyasa formlarını belirlediği tarihsel formdan ibarettir. Başka bir deyişle Adorno ve Horkheimer'a göre meta mübadelesi, özdeşlik düşüncesinin tarihsel bir failinden başka birşey değildir. Gelgelelim önemli bir faildir, zira özdeşlik düşüncesi ancak metanın evrenselleşmesiyle evrensel hale gelmiştir. Öyleyse, Lukács'ın şeyleşme kategorisi kavrayışıyla karşılaştırıldığında, Horkheimer'da şeyleşme kategorisi zamansal bir genelleştirmeye uğrar.

Birinci tez şudur: "Mitin kendisi halihazırda akıldır". Farklı olanı soğurmak ve onu daha işin başında özdeş olana ve eşitlenebilir olana indirgemek suretiyle düşünceyi matematikle asimile eden ve böylece mitten kaçındığına inanan akıl, mitolojinin ağına gitgide daha fazla dolanır. Dolayısıyla *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ikinci tezi şudur: "Aydınlanma mitolojiye geri döner" (DE, xviii). Tüm yeniliklerin önceden belirlenmiş olduğunu kanıtlayan bilim böylelikle mitolojiye dahil olmuş olur, zira içkinlik ilkesi ve tüm olayların tekrar olarak açıklanması, mitin fiilî ilkesidir. Bilim, dünyayı büyüden kurtarabileceğine inandı, fakat aslında mantıksal-matematiksel formalizme tabi kılmak suretiyle dünyanın yeniden büyülenmesine hizmet etti. Başkalığı ve çoğulluğu düşünemediği için, düşünceyi basit bir totolojiye indirgedi: Olanın ve tekrarlananın gözlemlenmesi ve "düşünce makinesi varlığı ne kadar tam hükmü altına alırsa, o kadar körlemesine onu yeniden üretmekle yetinir" (DE, 20) iddiası. Bu yeniden üretim körlemesine vuku bulur; çünkü bilim onun ne olduğuna dair bilince sahip değildir, yani anlama kategorilerinin gerçekliğin üzerine bilinçsizce yansıtılması ve görünüşün kendindeşeyle özdeşleştirilmesi sonucu dünyayı salt *ensidic* boyutuna, bir dizi "şeyleşmiş unsur"a (DE, 149) indirger.

Varlığın bu şeyleşmesi sadece metodolojik değildir. Topyekûn araçsallaşma çağında bunun gerçek içerimleri bulunmaktadır: Toplumun işlevsel bir küme haline gelmesi gibi insanlar da sevk ve

idare edilebilir şeyler haline gelirler. Nihayetinde "insan, insan için insanbiçimli hale gelir" (DE, 7). Horkheimer ve Adorno'nun formel akıl ile araçsal akıl arasındaki var gördükleri içsel ilişki burada halihazırda belirmiştir. Bilime dönüşen akıl anlamdan vazgeçer. Geriye kalan; gizemden arındırılmış, eylemsiz ve sevk ve idare edilebilir bir maddeler yığını olarak doğadır. Doğa bilimlerinin gerçekliği bir dizi nicel anlamda nomolojik ilişki içerisinde nesnelleştiren teorik bilgisi, tam da mantıksal gramerinden dolayı, araçsal ve militan bir bilgi formudur; teknik, kullanışlı ve kullanılabilir bir bilgidir: "Bu bilginin özü teknolojidir" (DE, 2) ve Nietzsche ve Foucault'dan çok önce Bacon ve Descartes'ın da bildiği gibi bu bilgi, iktidarla, yani insanların doğa üzerindeki ve birbirleri üzerindeki iktidarıyla aynı şeydir.

İktidarın işletilmesi, doğanın metodik yabancılaştırılmasını, yani faydacı amaçlar için nesneleştirilmesini varsayar. Teknoloji çağında artık mesele, büyü çağında olduğu gibi, özümseyerek doğaya tesir etme ya da onunla bağdaşıp uzlaşma, onunla sanki-şahsi bir varlıkmış gibi iletişim kurarak (*mimesis*) onu anlama değildir. Tam tersine, daha etkili kullanmak için araya mesafe koyarak doğayı stratejik olarak sömürme meselesidir. Adorno ve Horkheimer'ın doğrudan Klages'in hayat felsefesinden ödünç alınmış görünen bir cümlede belirttikleri gibi: "İnsanlar, düşüncede, doğayla aralarına mesafe koyarlar ve bunu doğayı yönetebilecekleri bir tarzda düzenlemek için yaparlar; (...) öyleyse kavram, tutup kavrayabilecek noktaya gelecek derecede şeylerin içine giren bir fikrî gereçtir" (DE, 31).

Şeylerin ölü yahut diri olması, militan aklın araçsal yapısı açısından hiçbir fark yaratmaz. Soğuk ve merhametsiz akıl şeylerden, sevk ve idare edebileceği, sımsıkı kavrayabileceği ve zapturapt altına alabileceği şeylerden başka hiçbir şey tanımaz. Akıl, doğası gereği, bir tahakküm aracıdır. Bilme istenci halihazırda güç istencidir, kullanabilmek için ötekine (doğa, kadın ya da hayvan) hükmetme istencidir. Sade ve Nietzsche bunun içerimlerinin sınırı üzerine akıl yürütmüşlerdi. Faşizm ise bunları yaşama geçirdi.

Horkheimer ve Adorno, araçsal aklın özdeşlik mantığının, tüm diğer tahakküm biçimlerinin içinden türediği kökensel tahakküm modelini içinde barındırdığını fark ederler. Akıl içkin bir biçimde totaliterdir. Özne nedir bilmez, çünkü sadece nesneleri tanır. Aklın önüne çıkan herşey hem metodolojik olarak hem de fiilen şeyleştirilir. Formel rasyonalite halihazırda araçsal rasyonalite anlamına

gelir. Gözlemleyen akıl ile militan akıl, herşeyi ölü ve sevk ve idare edilebilir şeylere indirgemek suretiyle birbiriyle kaynaşır. Şeyleşme, bu iki rasyonalite formunun birleşmesi ve genelleşmesinden başka birşey değildir.

Horkheimer ve Adorno, şeyleşmenin artık evrensel olduğuna inanır. Hiçbir şey ve hiç kimse ondan kaçamaz. Bu durum, tahakküm altındakiler için olduğu kadar mütehakkimler için de geçerlidir. Herkes, kafesteki ayılar misali yiyeceğini beklerken daireler çizen özgürlüksüz mutlu otomatlara, "kendinden vazgeçmiş (...) diyakozlar"a (DE, 201) dönüşür. Zaman içinde iç içe geçmiş olan teknolojik evrim ve sosyal evrim, insanların topyekûn hapsedildiği bir noktada birleşmiştir. Emeğin ve tahakkümün rasyonelleşmesi tüm yaşam dünyasını istila etmiştir: "Tüm ilişkileri ve dürtüleri çepeçevre kuşatan topyekûn toplumun dolayımı sonucu insanlar birbirleriyle özdeş [hale gelirler]" (DE, 29). Sistemdeki saf nesnelere, sistemin gölge-fenomenlerine indirgenen ve kendileri gibi olmayı bırakan bireyler, "ikiyaşayışlı hayvanlar"a (DE, 28) benzer durumlarını, direnmenin faydasız olacağı nesnel bir zorunluluk olarak görürler: "Şeyleşme, (...) her türlü kendiliğindenliğin ve hatta gerçekten olup bitenleri kavrama yeteneğinin dahi zorunlu olarak acayip bir ütopya, alâkasız bir sekterlik haline geldiği noktaya dek tahkim edilmiştir" (DE, 170). Mevcut olagelen, Horkheimer ve Adorno'nun "şeyleşmenin zaferi"ni (DE, 130) temsil ettiği sonucuna varacakları ölçüde tek gerçeklik haline gelmiştir.

Bu tarih felsefesinin işaret ettiği şeyleşme eleştirisi spesifik olmayan, her yere yayılmış ve küresel bir eleştiridir. Bu eleştiri, şeyleşme kategorisini evrenselleştirdiği ve ontolojikleştirdiği için sosyolojik bir eleştiri olmaktan çıkmış, kendi kendini çürüten metafizik bir eleştiriye dönüşmüştür. Zira şu ikisinden ancak birisi doğrudur: Ya şeyleşme topyekûndür; ki bu durumda Horkheimer ve Adorno da onun etkilerinden kaçamazlar; yahut onlar şeyleşmeden kaçabildiklerine göre, şeyleşme topyekûn değildir. Düşünceme göre, bu besbelli "performatif çelişki" (Apel), akla dönük Nietzsche-Weber-Freud-Marx eleştirisinin aşırı derecede radikalleştirilmesinin ve bu eleştirinin, aksi yönde emareler olsa da Hegel, Marx ve Lukács'ta mevcut Kurtuluşçu tarih felsefesinin basitçe tersine çevrilmesine benzeyen negatif bir tarih felsefesine dönüştürülmesinin basit mantıksal sonucudur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, "pozitif bir *Aufklärung* [Aydınlanma] kavramı"na kapı açmaya çalışmış "fakat gitgide, aklı

aydınlatacağım derken şeyleşmeyle özdeşleştirdiği için, mitolojiye geri dönmüştür" (Schnädelbach, 1992: 232).

METAFİZİK KÖTÜMSERLİK (1950-1973)

Akıl Tutulması'nda ve bilhassa da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Horkheimer, Batı düşüncesi ve Batı toplumunun o derece radikal bir eleştirisine girişti ki, ardından yazılan herşey ya çöken Batı kültürünün geride bıraktığı enkazın temizlenmesi ya da bu enkazdan bir şeyler kurtarmak için son bir çaba gösterilmesi anlamına gelmekteydi (Post, 1970). Horkheimer'ın savaşsonrası metinleri, "topyekûn idare altına alınmış bir dünya"ya (*total verwaltete Welt*), özgürlük, anlam ve sevgi yoksunluğuna doğru önüne geçilemez evrimin izahatını verme arzusuna trajik bir biçimde tanıklık etmekte, fakat aynı anda Horkheimer, ümitsiz bir biçimde, yani kaçınılmaz yok oluşa yazgılı olduklarına inandığı halde özgürlük ve anlamdan geriye kalan ne varsa korumaya çalışmaktadır. Dolayısıyla ikili bir görev söz konusudur: "Eski toplumdan geriye kalan şeyleri daha da hızlı yok olmaktan kurtarmaya katkı sunmak suretiyle" (GS7, 428) Kötü'yü belirlemek ve İyi'yi muhafaza etmek. Horkheimer'ın üstlendiği bu ikili görev katmerli bir biçimde paradoksaldır: İlerlemedeki gerilemenin sadece kurbanı değil aynı zamanda suçlusu da olmalarına rağmen yine de bireyi ve "*Aufklärung*'u kurtarmak" (GS12, 594 ve 598); bireyi, özgürlüğü, kültürü, demokrasiyi, sevgiyi, ahlakı ve herşeyden önce dini kurtarmak istemek ama aynı zamanda bunların can çekiştiklerini yahut bu raddeye doğru geldiklerini (Horkheimer'ın çalışmalarında her iki versiyon da mevcuttur) iddia etmek.

Horkheimer'ın tasarısı oldukça şüphe götürür bir taahhüttür ve kendisi de bunun farkındadır. Dediği üzere "kelimeler, kayıp kişilerin ifade etmeye çabaladıkları anlamı varsayarlar" (GS7, 196). Ne var ki Horkheimer, büyük Batılı fikirlerin başarısına artık inanmadığı durumda dahi, bunların teminatçısı olarak davranmakta ısrar eder. Enikonu kötümser hale gelmiştir, oldukça iyimser olduğuna inandığı Schopenhauer'den daha fazla değilse de en az onun kadar (Raulet, 1981). Fakat bu ümitsizliğine rağmen geri çekilmez ve şahsi ilkesinde ifade ettiği asaleti tam da buradadır: "Teoride kötümser, pratikte ise iyimser olmak; en kötüsünü beklemek fakat en iyiyi aramak" (GS7, 467; ayrıca karş. Gramsci, 1971: 175).

Ömrünün sonlarına doğru Horkheimer neredeyse tutucu bir muhafazakâra dönüştü. ABD'nin Vietnam'da yaptıklarını savundu, soğuk savaş boyunca antikomünist duruşu benimsedi, 1968'in öğrenci radikalizmini eleştirdi, dinin özgürleşmesini reddetti ve doğum kontrol hapını kınayarak papayı destekledi. Liberalizmi ve serbest ticareti "zora dayalı kural okyanusunda bir ada" (CT, ix) olarak açıktan savundu. İnsan özgürlüğünün ve bireyin kendini gerçekleştirmesinin liberal kapitalizme kopmaz bağlarla bağlı olduğunu dahi iddia etti: "İnsanın gelişimi rekabetle, yani liberal ekonominin en önemli unsuruyla bağlantılıdır. (...) Rekabetin olmadığı bir toplumun özgür insanların varoluşu lehine olacağı fikri, iyimser bir ahmaklıktır" (GS7, 347).

Fakat kapitalizme dönük tüm mazeretlerine rağmen Horkheimer, modern toplumun uzlaşmaz bir eleştirmeni olarak kalmaya devam etti. Mevcut toplumu tüm olası dünyaların en iyisi olarak idealize etmek şöyle dursun, onu şiddetle radikal bir kötülük, mutlak iyinin yadsınması olmakla itham etti ve mevcut toplumun ebedî kıldığı dehşeti asla haklı göstermedi. Kendi deyişiyle, "kan ve sefalet, toplumun zaferlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Geriye kalan tek şey ideolojidir" (GS7, 125).

Yaşlı Horkheimer, toplumun, herşeyin düzen altına alınacağı ve herkesin yiyip içmekle yetineceği fakat bireysel ve kültürel özerkliğin artık önemli sayılmayacağı "topyekûn idare altında bir toplum"a, "mutlak anlamda rasyonelleşmiş ve tamamen otomatlaşmış bir toplum"a doğru engellenemez bir biçimde gittiğine inandı. Zaman zaman henüz böyle bir dünyada yaşamadığımızı fark ettiyse de, "tersine çevrilemez evrim" nükleer bir felâket tarafından durdurulup insanoğlu gaddarca mağara çağına geri döndürülmediği müddetçe tarihin "içkin mantığı"nın ve hatta "içsel zorunluluğu"nun sözü edilen topluma kaçınılmaz bir biçimde yol açacağına inandı. Horkheimer, açıkça aşırı kötümser hale gelmişti. Maddi ilerleme, dehşetengiz bir biçimde, kültürel ve bireysel gerileme pahasına gerçekleşmekteydi. Haklı olan Marx değil Tocqueville'di. Bizleri bekleyen özgürlüğün saltanatı değil demokratik eşitliğin despotik saltanatı idi (Tocqueville, 1961, I, 37-54; II, 431-438). Marx, "adalet ve özgürlük diyalektiği"ni (GS7, 355), eşitliğin özgürlük pahasına gerçekleştiğini görememişti. Horkheimer'a göre bizler bu noktaya neredeyse varmıştık: Adalet ve eşit koşullar sağlanmış ama özgürlük ortadan kalkmıştı. İnsanoğlu işlevleri dışında gözden silinmiş,

bireyler özerkliklerini yitirmişti. Geriye kalan tek şey, kendisini koşullayan özerk sosyal aygıtlara uyumlanan, soyut ve özerkliğini yitirmiş bireyin otomatlığıydı. Bununla bizzat sokakta karşılaşmaktaydık: "Kırmızı ışıkta dur, yeşil ışıkta geç. Uyaranlara itaat et" (GS7, 402). Özne kavramı düpedüz romantikleşmişti. İnsan türü geriliyor ve Schopenhauer'in daima inandığı üzere "karmaşık bir hayvan türü"ne dönüşüyordu.

Bireysel özerklik gibi, insanı hayvandan ayıran tinsel nitelikler de yok olmaya yazgılı "geçiş fenomenleri"dir (GS7, 250). Felsefe, din ve sanat işlevselleşmiş, özne açısından kurucu işlevlerini yitirmiştir. Önceden hayata anlam bahşetmiş alanlar artık tüm sosyal etkinliklerini yitirmiştir. İdare altındaki dünyada anlam tutulmaya uğramıştır. Pragmatik-teknolojik yetiler muzaffer olmuş, diyalektik muhayyile dumura uğramıştır. Dolaysızca faydalı olmayan ve fiilî düzenin dışına taşan herşey empirik olarak tamamen anlamdan soyundurulmuştur. İdeallerin ve dolayısıyla bir geleceğin söz konusu olmadığı bir şimdiyi ifade eden pozitivizm artık Horkheimer'a şimdinin/mevcudun felsefesi olarak görünmektedir: "Avrupa tarihi nihayete ermiştir ve bundan böyle pozitivizm haklıdır" (DD, 173).

Bireyin, anlamın ve tarihin sonudur bu. Durum böyleyse, eleştirmen de güçsüzdür. İdeal olan ile gerçeklik arasındaki uçurum o denli aşikârdır ki, bunu eleştirmek isteyen eleştirmenler "sadece kendi faydasızlıklarını vurgulamış olurlar" (GS7, 101). Bu koşullar altında eleştirinin statüsü değişir. Eleştiri artık değişimin fitilini ateşlememekte, tam tersine dünyada hâlâ pozitif kalmış ne varsa onları korumaya çalışmaktadır (ki Horkheimer'a göre bunlar birkaç anlam kırıntısından ve halihazırda nesli tükenmek üzere bir özgürlükten başka birşey değildir). Eleştiri böylelikle otantik anlamıyla muhafazakâr hale gelir. Horkheimer kültürel kötümserliğe düşmüş ve açıkça geleneği savunur hale gelmiştir. Hayata anlam bahşeden ve salt nefsi müdafaayı aşan tek şey artık sadece dindir. Yaşlı Horkheimer'a göre akıl tüm ayrıcalıklarını yitirmiştir. Paradoksal olarak din, *Aufklärung*'u korumak için başvurulabilecek yegâne mercidir. Din, doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecek tek ve biricik merci haline gelmiştir. Hakikat ve adaletin güvencesi artık sadece Tanrı'dır. Horkheimer'ın bunu nasıl açıkladığına bakalım:

Kayıtsız şartsız bir anlamı Tanrı olmadan savunmak beyhudedir. (...) Tanrı ölürse ebedî hakikat de ölür.

(GS7, 184)

(...)

Ahlaki buyrukların aklın bir parçası olduğu inancı vadesini doldurmuştur.

(GS7, 193)

(...)

Son tahlilde, ahlakla bağlantılı herşey mantıksal olarak teolojiyle ilişkilidir ya da her hâlükârda, seküler bir temele sahip değildir.

(GS7, 350)

Din, hakikat ve iyinin sosyalüstü bir teminatı olarak, açıkça eleştirel teorinin yeni dayanağı haline gelir (Habermas, 1991: 110-126). Şayet düşünce eleştirel ve negatif kalmak ve yanı sıra burada, yeryüzündeki dünyayı onun topyekûn erkine teslim olmaksızın yargılamak istiyorsa, bu durumda Topyekûn Öteki (*das ganz Andere*) mefhumunu muhafaza etmek zorundadır.

Gelgelelim, Yahudiliğin Tanrı'nın tasvir edilmesine koyduğu yasağa riayet eden Horkheimer, Ötekilik hakkında daha fazla konuşmayı reddeder: "Bizler kötülüğe işaret edebiliriz ama mutlak adalete değil" (TC, 361). Horkheimer'a göre "ateizm ile teizm arasındaki karşıtlık artık konuyla ilgisizdir" (GS8, 185). Dünyanın ıstırabı göz önüne alınırsa, Tanrı'nın varlığı dogmasına inanmak artık mümkün olmaz. Din, ıstırabı yüceltmez; tam tersine, Öteki'ne duyulan özlemi besleyerek, "son sözü söyleyenin bu dünyaya karakterini veren adaletsizlik olmayacağına dair umudu" (GS7, 389) dile getirir. Din, "Topyekûn Öteki'ne duyulan özlem"in bir dışavurumu olarak, ıstırabın ebediyen hüküm sürmeyeceği umudunu beslemekle kalmaz, Horkheimer'a göre, ötekilere dönük şefkat ve merhameti de besler ve bu münasebetle de beşerî dayanışmanın motivasyonel temelini teşkil eder.

Merhamet metafiziği ve bunun sonucunda ortaya çıkan evrensel dayanışma, ilahi olana duyulan özlemin diğer yüzü, içdünyayadönük yüzüdür. Eleştirel teorinin yüzünü Tanrı'ya dönmesinin sebebi, yeni bir cennet bulmuş olması değil, burada, yeryüzündeki cehennem ateşinin ebediyen yanmayacağını umut etmesidir. Horkheimer'ın metafizik ümitsizliğinin pathosu hiç kuşku yok ki bir parça aşırıdır, bilhassa da idare altındaki dünyaya dair görüşleri; fakat yine de, sahip olduğu ahlaki duyarlılık, sosyal bilimler için paha biçilmez bir derstir ve muhafaza edilmelidir.

SONUÇ

Horkheimer, hiç şüphesiz, geç modernlik çağında insanlık durumunun eleştirel bir araştırmacısı vasfından ziyade, Enstitü'nün azmettiricisi ve *Zeitschrift*'in çok ötesinde bir gücün örgütleyicisi olarak önem arz etmekteydi. Eleştirel bir şeyleşme sosyolojisinin sağlam felsefi temelleri için Adorno'nun negatif diyalektiğine bakmak daha faydalıdır. Aslına bakılırsa, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ifadesini bulan radikalleşmiş eleştirinin bu denli büyük etki yaratması, Adorno'nun felsefi dehası sayesindedir. Gelgelelim, Horkheimer'ın düşüncesinin –disiplinlerarası, postmetafizik bir Marksizm'den dinsel eğilimlere sahip antiMarksist bir metafiziğe– evrimi, negatif bir biçimde olsa dahi herşeye rağmen Marksist üretimciliğin araçsalcı öncüllerine bağlı kalan bir tarih felsefesinin çözümsüzlüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Horkheimer'ın düşüncesi, başından sonuna değin, doğanın tahakküm altına alınması kategorisine bağlı kalmıştır. En basit terimleriyle dile getirildiğinde Horkheimer, doğa üzerinde artan hâkimiyeti başlangıçta ilerleme olarak görürken, sonunda gerileme olarak değerlendirmiştir. Özne-özne ilişkisi asla sarih bir biçimde hesaba katılmamış, katıldıysa da sistematik bir biçimde özne-nesne ilişkisine ve nihayetinde bir nesne-nesne ilişkisine indirgenmiştir. Dolayısıyla eylemin araçsalcı boyutunun ötesine asla geçilememiştir.

Adorno'dan daha doğrulayıcı olmasından dolayı Horkheimer, özne-özne ilişkisinin başlı başına dilde içkin olduğunu ve dildeki kelimenin en aşırı durumlarda dahi bertaraf edilemeyecek, eleştirel ve aşkın bir güç olduğunu açıkça görmüştür. Adorno'ya bir mektubunda şöyle yazmıştır (aktaran Wiggershaus, 1988: 563):

> Birisiyle konuşmak, nihayetinde onu geleceğin özgür insanlar toplumunun potansiyel bir mensubu olarak tanımak anlamına gelir. Kelime, hakikatle ortaklaşa bir ilişkiyi ve dolayısıyla hitap edilen yabancı varlığın ve aslında tüm varoluşun olanakları uyarınca en derin olumlanışını amaçlar. (...) Toplama kampındaki bir gardiyanın ağzından kelimeler dökülmesi, içeriği ne olursa olsun, bizzat konuşanın işlevini mahkûm etmedikçe, kendi başına dehşetengiz bir çelişkidir.

Ne var ki Habermas'ın sonradan bir iletişim teorisi içerisinde üstlenip sistematik olarak geliştirdiği bu derinlikli sezgi şeyleşme *a priori*'sini yarıp geçmeyi başaramadı. Horkheimer, *Aufklärung*'u

kurtarmak istemekle birlikte öyle radikal, yıkıcı ve kuşatıcı bir eleştiriye tabi tuttu ki, nihayetinde kendi projesini yıkıma sürükledi. Rasyonelleşmeyi baştan itibaren şeyleşmeyle özdeşleştirerek ve onu insanoğlu ile doğa arasındaki işin başında kaybedilmiş bir bağlantının öntarihine yansıtarak bizzat aklı mahkûm etmiş oldu ve bunu da, geçmişin nesnel aklına başvurmaktan başka türlü kavramsallaştıramadığı farklı bir akıl adına yaptı; oysa geçmişin nesnel aklının önlenemez çöküşünü analiz eden de bizzat kendisiydi.

Bu akıl yürütme her yönden itiraza açıktır ve Horkheimer'ın kendisi de bunun tamamen farkındadır; gelgelelim, şeyleştirici araçsalcılığın ötesine geçmesini sağlayacak yeni analitik kategorileri devreye sokup metateorik çerçevesini genişleterek çelişkiden kurtulmak yerine, negatif teolojiye ve Topyekûn Öteki'ye özleme gerilemiştir. Bu yaptığı, Aydınlanma projesine sadık bir felsefi perspektiften bakıldığında taviz anlamına gelirken; evrensel dayanışmanın ilahi hasretin içdünyayadönük veçhesi olmasından dolayı, duygudaşlığa dayalı bir evrensel dayanışma ahlakına işaret eder. Bu münasebetle Horkheimer, her tür etiğin zorunlu olarak bir sosyolojiyi varsaymasından dolayı, maalesef kendisinin keşfedemediği ve hâlâ geliştirilmeyi bekleyen bir duygusal eylem teorisinin kapılarını aralamıştır.

6
Theodor W. Adorno
Karşısistem ve Şeyleşme[2]

Sadece kendi evrimi içinde anlaşılabilecek denli çarpıcı bir düşünce evrimi geçiren Horkheimer'dan farklı olarak, Adorno'nun düşüncesi (1903-1969) hep aynı kalmıştır; öyle ki, metinleri bağlamlarına doğrudan atıfta bulunmaksızın alıntılanabilir. Adorno her ne kadar düşünce ile tarih arasındaki diyalektik ilişkinin altını çizmişse de, sosyolojik felsefesi hatırı sayılır bir istikrara işaret eder; bu yüzden bugüne kadarki tarihin yalnızca ebedî aynılığın (mitik) tekrarı olduğuna inanması hiç de şaşırtıcı değildir: "*plus ça change, plus c'est la même chose*"* (ISM, xi).

2. Bu bölümde kullanılan kısaltmalar şöyledir: AEM: *Against Epistemology: A Metacritique*; AP: *The Authoritarian Personality*; AS: *Aspects of Sociology*; AT: *Aesthetic Theory*; CM: *Critical Models*; DE: *Dialectic of Enlightenment*; H: *Hegel. Three Studies*; ISM: *Introduction to the Sociology of Music*; MM: *Minima Moralia*; ND: *Negative Dialectics*; NL: *Notes on Literature*, cilt I ve II; P: *Prisms*; PMM: *Philosophy of Modern Music*; POS: *The Positivist Dispute in German Sociology*; QF: *Quasi una fantasia*. VES (*Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*) hariç tüm Almanca atıflar GS'yedir (*Gesammelte Schriften*). GS1: *Philosophische Fruhschriften*; GS5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; GS8: *Soziologische Schriften I*; GS 9.2: *Soziologische Schriften II*; GS 10.1: *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*; GS11: *Noten zur Literatur*; GS14: "Über den FetischkarakterinderMusik"; GS17: "UberJazz"; GS18: "Zurgesellschaftlichen Lage der Musik". Başlıkların Almanca olduğu eserlerden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir; İngilizce kitap başlıkları, Adorno'nun çalışmalarının kaynakçada içerilen yayımlanmış İngilizce çevirilerine atıfta bulunmaktadır. Adorno'ya iyi bir giriş için bkz. Rose, 1978; Jay, 1984b; Jameson, 1990.

* Bir şey ne kadar değişirse o kadar aynı şeydir.

Adorno külliyatının yapısı yekpâre olsa da sistematik değildir; ya da en azından, sistematik bakımdan antisistematik ve antisistematik bakımdan sistematik olduğu kadarıyla sistematiktir. Karşısistemin arkasında, açığa vurulmayı bekleyen saklı bir sistem yatmaktadır. Adorno'nun felsefesinin kelimenin ikili anlamıyla sistemkarşıtı (hem bir sistemolmayan hem de bir sistem karşıtı sistem) olduğunu göstererek bunu ortaya koymayı umuyorum. Bir sosyolog olarak aslî ilgim, Adorno'nun sosyal sistem karşısında geliştirdiği teorik sistemi analiz etmeye dönüktür. Adorno'nun bir kefaret teorisyeni olmaktan çok bir şeyleşme teorisyeni olarak karşımıza çıktığı dikkate alındığında bu, adil bir biçimde sınırları çizilmiş, metodik bir seçimdir. Hiç şüphesiz, ütopyanın bilgisine ve bilginin ütopyasına daha büyük yer ayıran ve sosyolojik olmaktan çok felsefi yahut teolojik olan farklı bir perspektif, en iyi öğrencisi ve aynı zamanda akıl hocası olan Benjamin'i epey andıran, farklı ve belki de meleksi bir imge sunacaktır.

ÖZDEŞLİĞİN KISITLAMALARI

Adorno'nun kaleme aldığı her cümle, sistem karşıtı ve şeyleşme karşıtıdır; ve aynı zamanda her bir cümle, şeyleşmeyi önceden varsaydığını tekrar tekrar kanıtlar. Kullandığı dil kasten karmaşık ve karanlıktır. Adorno, okurla iletişim kurmaya dönük her türlü çabadan bile isteye vazgeçmiştir; zira şeyleşmiş dili ve tahakkümün mantığını benimseyerek gramatik ve kavramsal açıdan nakledilebilir bir teori yaratmanın tam da teorisinin dönüp dönüp çattığı topluma taviz vermek anlamına geleceğine inanmaktadır. Habermas'tan farklı ama anlaşılan Heidegger'le mutabık (Mörchen, 1981) bir biçimde Adorno, iletişim kurmanın taviz vermek anlamına geldiğine inanır. Adorno'ya göre bilgece uzlaşmacılık ile teslimiyet bir ve aynı şeydir. Eleştirel teori, serbest muhakemeyi ve nevi şahsına münhasır bir serimleme üslubunu ya da daha iyisi, eşgüdüm yahut hiyerarşik sıralama olmaksızın önermeleri üst üste koyan "müzikvari" bir "parataktik dizilim" (NL I, 131) üslubunu işe koşmak suretiyle, formel-araçsal aklın form vasıtasıyla dayattığı boyunduruktan kaçmaya çalışır. Gillian Rose (1978: ix), Adorno düşüncesinin şeyleşme kategorisine temelden bağlı olduğunu öne sürerken tamamen haklıdır, fakat bunun tam da üslup düzleminde vuku bulduğunu eklemek gerekir. Adorno'nun metinleri Alman

sözdiziminin sınırlarında gezen metinlerdir: Nesneler ihmal edilir; zamir atıfları karanlık ve hatta zaman zaman anlaşılmaz biçimde muğlâktır; şahsa atıfta bulunan dönüşlü zamir cümlenin sonunda verilir; varsayılan nesnelerin bazı sözcükleri çıkarılmıştır; cümlenin öznesi, bir yancümlede tekrar ortaya çıkana dek gözden silinir; zarflar gramere uygunsuz biçimlerde yerleştirilir ve sürekli yabancı, teknik ve arkaik terimler kullanılır. Adorno'nun aleyhtarları, metinlerinin anlaşılmasının çürütülmesi anlamına geleceğini pekâlâ bildiği için bu hermetik üslupla yazdığını iddia ederler. *Perceptio clara et distincta*'yı [sarih ve apaçık kavrayışı] aşağılama ve vecize kabilinden ifadelere başvurma yarışında kendisinden geri kalmayan Nietzsche gibi Adorno da Kartezyen yöntem kurallarına pek itibar etmez. Düşünceyi tanımların kavramsal demir kafesine hapseden "Latin apaçıklığının terörizmi" karşısında Adorno, şeyleri karmaşıklıkları ve içsel gelişimleri içerisinde ve tikelliklerini ayıklamaksızın düşünmesine imkân tanıyan "Alman belirsizliği"nin "aydınlanmayla eşdeğer miktarda bir ütopya"ya vücut kazandırdığına inanır (NL I, 125).

Adorno felsefesinin cezp edici yanı, tehdit altındaki tüm tikelliklerle ve sistem tarafından yutulma tehlikesi altındaki herşeyle dayanışma içinde olduğunu beyan etmesidir. Özdeş-olmayanı, sisteme direnen fragmanı göklere çıkaran bu felsefe, geçici olandan ebedî olanı çıkarsamaya uğraşmaz; bilakis, bir anlık görünüp kaybolan uçucu ebedîyi yakalamaya çalışır. Klasik metafiziğin arızî gördüğü şeyleri Adorno özsel addeder. Hüküm süren özdeşlik ilkesine biat etmeyi reddeden herşeyin, mübadele yasasından kaçmakta olan herşeyin, kavramlarca özümsenemeyen herşeyin, kısacası gölgelerde ve kayıtsızlık içinde yitirilmiş, varlık ile yokluk arasındaki o meçhul diyarda, bir anlığına bile olsa, bizlere Öteki'nden bahsetmek için çakılı kalmış herşeyin sözcüsü rolünü benimser. Adorno, tarihte birikmiş ıstırabın hafızası gibi davranarak ve şiddetin maruz bıraktığı acıyı dışa vurarak, başka türlü olabilecek ve henüz başlamamış şeyler adına, adaletsizliğin kurbanlarını hiç durmaksızın onurlandırır: Onun büyüklüğü buradadır. Adorno okuduktan sonra geriye kalanlar, yakalamak bir hayli zor olsa da, metinlerinin yarıklarında bulduğumuz, satırların arasında gömülü küçük ütopik kabarışlar, bir "zayıf mesiyanizm" (Benjamin) ve umut pırıltısıdır. Adorno'ya rağmen Adorno'yla birlikte düşünerek yakalamaya çalışmamız gereken tam da budur.

Gelgelelim, özdeşolmayanı koruma projesinin daha işin başından başarısızlığa mahkûm olduğuna inanmaktayım. Tamamen kapalı bir sistemi, kendisi dışında hiçbir şeye katlanamayan ve dolayısıyla herşeyi yutup yok eden bir totaliter bütünlüğü *a priori* alarak başlayan Adorno, birey ve kültürün kalıcı başarısızlıklarından başka pek birşey anımsamaz. Nihayetinde Adorno, özdeşleştirme mantığını özerkleştirdiği ve şeyleşmeyi gerçeklik saydığı için, şeyleşmeden korumak istediği özdeşolmayanı şeyleştirerek ortadan kaldırmış olur. Wellmer'ın (1986: 31) işaret ettiği üzere Adorno'nun özdeşlik mantığına eleştirisi, hâlâ özdeşlik mantığına bağlı ve bulaşmış görünmektedir. Adorno, eleştiriye tabi tuttuğu özdeşlik kısıtlamasından yakasını nasıl kurtaracağını bilmiyordu ve özdeşolmayandan söz etmeyi başaramayıp bu kısıtlamayı sisteminin içine katmasının nedeni de budur. Paradoksaldır ki Adorno, sistemin şeyleşmesini ifşa edeyim derken özdeşolmayanı şeyleştirerek boğmuştur. Özdeşolmayanı şeyleşmeden korumak isteyen felsefesi ile önüne çıkan herşeyi şeyleştiren sosyolojisi arasındaki bu çelişki tesadüfî değildir. Bu, tüm düşüncesini boydan boya kesen ve temelsiz bırakan bir eğilimdir. Schoenberg'in yeni müzikteki atonal devriminin nihayetinde kromatik tekniğe saplanıp kalması gibi (PMM, 29-133), Adorno da kendi karşısistemini, nihayetinde kendi teşhisinin semptomu haline gelmiş kapalı bir sisteme mıhlanıp kalarak inşa etmiştir.

1960'larla birlikte Adorno'nun sistemi tarihsel olarak eskimeye mahkûmdu; zira topyekûn bir sistem olmakla eleştirdiği sosyal sistemden çok daha tekboyutlu hale gelmişti. Adorno'nun donakalmış sisteminin, Piccone'nin (1976: 141) ifadesiyle "Auschwitz ve Sibirya'yla birlikte ayak izleri kesilmiş, II. Dünya Savaşı öncesi bir gerçekliğin donuk bir ifadesi" olduğu ve bir senfoni biçiminde özerk ve kendine yeter hale gelmiş bu sistemin artık gerçekliğin hareketini kavrayamayacağı gittikçe aşikâr hale gelmekteydi. Nitekim 1968 dünya devrimi, Adorno'nun sistemindeki bu gediği açığa çıkardı. Yeni sol ile Adorno arasındaki pek çok münakaşa ve nihayetinde Adorno'nun işgal edilen üniversite mülkünün boşaltılması için polis çağırması, teorik esnemezliğinin çarpıcı bir örneğidir. Bu noktadan bakıldığında, çiçeklerle ve erotik okşayışlarla üzerine atlayan çıplak memeli kadınların varlığı, Adorno sosyolojisinin en uç noktada reddi olarak görülebilir.

ÖZDEŞOLMAYANIN FELSEFESİ YA DA AÇMAZIN MANTIĞI

1931'de gerçekleştirdiği "Felsefenin Güncelliği" (GS1, 325-344) başlıklı açılış konuşmasında Adorno, Horkheimer'ın aynı yıl yaptığı açılış hitabına (ki önceki bölümde gördüğümüz üzere Horkheimer, Lukács'tan esinle, felsefe ile sosyal bilimler karşıtlığını bilişsel ve kurumsal olarak aşmaya çalışacak disiplinlerarası bir araştırma programını savunmaktaydı) metodolojik olarak karşı bir program sundu (Buck-Morss, 1977; Jay, 1982). Adorno, piyasa formunun ve kapitalizmin evrenselleştiği fiilî koşullar göz önüne alındığında toplumun tamamen kaskatı kesildiğine, öyle ki gerçekliği akışkanlığıyla kavrayan bütünleştirici bir imge arayışındaki felsefe ve bilim birliğinin halihazırda bizzat olgular tarafından yerinden edildiğine inanmaktaydı. Özne-nesne özdeşliği şöyle dursun, şeyleşmenin elinden kaçabilecek bir tarihsel öznenin yokluğunda toplum artık "anlam arz eden bir bütünlük" (Jay, 1977) olarak yorumlanamaz.

Adorno, özne felsefesinin her iki çeşidinden, yani hem praksis felsefesinden hem de düşünüm felsefesinden vazgeçmektedir. Lukács'ın "gerçekliğin bütünlüğünü düşüncenin gücü vasıtasıyla kavrama olasılığı yanılsaması"nı (GS1, 325) açıkça idealist iyimserlikle itham etmektedir. Gerçeklik artık özne-nesne birliğini sağlayacak olası bir hareket açısından yorumlanamaz. Mevcut dünya bir bütünlüktür; ama pozitif bir bütünlük değil, fiilen gayriaklî olmasından dolayı negatif bir bütünlüktür. Adorno'ya göre akıl artık sadece donakalmış bütünlüğün dışında, yani kırıntılarda, fragmanlarda ve harabelerde kendini dışa vurabilir (GS1, 325, 335, 360). Bu koşullar altında felsefenin, felsefe aracılığıyla deşifre edilmesi ve yorumlanması (*deuten*) gereken geçici izlerin mikrolojik bir incelemesi formunu benimsemesi gerekir.

Adorno'nun savunduğu felsefi yöntem hermeneutiktir; fakat bu hermeneutiğin Schleiermacher'den Dilthey ve Gadamer'e geleneksel hermeneutikle hiçbir alâkası yoktur. Adorno'nun hermeneutik yöntemi süreçlerden ziyade yapıyla ilgilidir. Vico'nun *verum factum* ilkesini terk eden Adorno, gerçekliği, (Weber'deki gibi) bireysel yahut (Lukács'taki gibi) klasist kökeninden kategorik olarak koparır. Kendi deyişiyle "Felsefenin görevi, gerçekliğin örtük yahut aleni yönelimlerini aramak değil, yönelimselolmayan gerçekliği yorumlamaktır" (GS 1, 335). "Yönelimselolmayan gerçeklik" derken

Adorno, *Alman Trajik Dramasının Kökeni* başlıklı anlaşılması zor eserine yazdığı "Epistemolojik-Eleştirel Önsöz"de Benjamin'in (1978) şu dediklerini takip etmektedir: "Hakikat, yönelimselliğin ölümüdür" ve bu, felsefenin ayrıntılara, yani Freud'un "fenomenal dünyanın tortuları" dediği şeylere odaklanması, aktörlerin niyet ve yönelimlerine karşı durduklarını bizzat ayrıntıların söylediği şeylere yoğunlaşması gerektiği anlamına gelir. Bu perspektiften bakıldığında yönelimselolmayan unsurları yorumlamak, onlara çelişkili bir gerçekliğin bir "monad"ı yahut "dışavurumu" olarak davranmayı, bir genelin içine dahil etmeksizin tikelde bütünün izlerini keşfetmeyi, somuttan başlamayı ve izleri sistemin yarattığı "yara izleri" (G18, 193) olarak görmeyi, negatif bütünlüğün imgesini fragmanda yakalamayı ve "şiddetin izlerinde, (...) olası bir özgürleşmenin eskizlerini" (GS8, 194) keşfetmeyi içerir. Her hâlükârda *interpretandum*, tikel olan üzerinde bir yaralama biçiminde izler bırakan negatif bütünlüktür. Mikrolojik yöntem, tümevarımsal-deneyseldir: Toplumun çatışmalı doğasını âniden çakan bir şimşek (*blitzhaft*, GS1: 325) gibi aydınlatan okunaklı bir takımyıldızı içerisinde yönelimselolmayan unsurları yeniden bir araya getirir. Bu yöntem daima eleştireldir: Tikel olan, her bir durumda, evrensel ile tikel, sistem ile fragman arasındaki sancılı çelişkinin (bunlar arasındaki indirgenemez gerilimi aydınlatan) ışığında okunur.

Adorno'ya göre felsefenin eleştirisi, şu veya bu biçimiyle ama daima, idealist özdeşlik düşüncesinin, başka bir deyişle, önüne çıkan herşeyi bütünleştirmeye ve birleşik bir kavramlar sistemi içerisinde içeremediği şeyleri içsel ilişkinin bir kutbuna ayrıcalık tanıyarak içermeye çalışan düşüncenin bir eleştirisidir. Franz Rosenzweig'in özdeşolmayanın felsefesi ile Nietzsche'nin dirimselci şeyleşme teorisini birleştiren Adorno, söz konusu yaklaşımın imkânsız olduğuna inanır. Felsefi bir sistem, çelişki olmaksızın ve özdeş-olmayanı şeyleştirmeksizin herşeyi içeremez. "Tortusuz hiçbir sistem yoktur" (P, 257). Tortuyu sistemle bütünleştirmeye çalışmak kaçınılmaz olarak onu şeyleştirmek anlamına gelir.

Adorno, sistemdeki hataları aramaya ve sistemin tamamlanmışlık iddiasını yalanlayan tortuyu açığa çıkarmaya dayanan içkin bir yaklaşımı benimser. Adorno, özdeşolmayanın, yani sistemden sıyrılmış olanın altını çizerek, sistemi içeriden patlatmaya çalışır. Bu yaklaşımın mantığı, her türlü sistematik felsefeye içkin an-

tinomilerin izini süren bir "bütünsüzleştirme mantığı" (Dews, 1987), "açmazın mantığı"dır (P, 32). Adorno'nun düşüncesinde antinomiler –ayrı ayrı geçerli olan ama bir arada geçerli olmayan iki çelişkili argüman ya da doktrin arasındaki çatışmalar– antinomi olarak kalırlar. Antinomi içeriden patlar; dışarıdan dayatılan bir diyalektik uzlaşımın zorlamasıyla içerilerek aşılamaz (*aufgehoben*).

"İçkinliğin diyalektik bağlamından tek çıkış yolu bizzat bağlamın kendisi aracılığıyladır" (ND, 141). Adorno, bu çetrefilli formülasyon aracılığıyla, Hegel'in pozitif diyalektiği ile kendi negatif diyalektiği arasındaki farkı özetlemektedir. Pozitif bir bütünlük içinde birleştirerek karşıtlıkları gideren ve bunu bütünlüğü baştan önvarsaymak suretiyle yapan Hegel'in aksine Adorno, çatışmanın "topyekûn özdeşleşmenin vasıtası" değil, "bunun imkânsızlığının organonu" (ND, 153) olduğunu vurgular. Başka bir deyişle Adorno, yadsımanın yadsınmasının bir yükselen pozitifler dizisine yol açacağını söyleyen Hegel'in aksine, toplumu boydan boya kateden çözülmez çelişkiden dolayı, "yadsınmış bir negatifin en uç noktalarda dahi bir pozitif olmadığını" (ND, 393) üstüne basa basa belirtir. Toplum içindeki şiddetli çelişkilerin düşüncede giderilmesi mümkün değildir: "Özne ile nesne arasındaki fark, şimdideki gerçeklik deneyiminde çözülmekten başka, düşüncede giderilemez" (H, 85).

Negatif diyalektik, "şeylerin yanlış durumunun ontolojisi"dir (ND, 11). Hegel, özne ile nesnenin rasyonel özdeşliğinin çok yakında olduğunu ilân etti. Özdeşlik mantığını güttüğü için özne ve nesneye şiddet uyguladı. Eşit hale getirmek suretiyle genel ile tikel arasındaki farkları görünmez kıldı. Adorno'ya göre gerçek dünyanın antagonizmalarının zihin aracılığıyla bu biçimde uzlaştırılması, özdeşlik ilkesinin utangaç bir uygulamasından başka birşey değildir. Hegel, uzlaşmayı felsefi olarak öngördüğü için, düşüncede giderdiği gerçek çelişkinin varlığını kabul etmiş ve böylelikle gerçek uzlaşıyı engellemiş olur. Yine de Hegel'in felsefesi ideolojiye indirgenemez. Hegelci sistem, tam da mevcut biçimiyle istemeden, zapturapt altındaki dünyanın hakikatini ifade etmektedir; fakat Hegelci felsefe, tarihin fatihleriyle aynı safta yer tuttuğu ve mağlubun ıstırabını başkalaşıma uğrattığı için yanlışa düşer, çünkü Adorno'ya göre "ıstıraba ses olma gerekliliği, tüm hakikatin bir koşuludur" (ND, 17-18).

Adorno, tıpkı Nietzsche gibi, düşünceyi mutlak gören ve varlığı düşüncede buharlaştıran "sistemleştiriciler"e şüpheyle yaklaşır

(Rose, 1978: Bl. 2). Adorno, Nietzsche'nin spekülatif kavrama ve zihnin gerçeklik sayılmasına bağlılık göstermeyi reddetmesini, Batı düşüncesinde gerçek bir dönüşü temsil eden özgürleştirici bir eylem olarak kabul eder. Artık kavramsal bir hükümsüzlüğü idealist bir tarzda bilginin özerk temeli olarak koyutlayan ve bu *proton pseudos* [yanlış ilk adım] üzerine kuşatıcı bir sistem kuran ilk felsefenin (*prima philosophia*) totolojik bir soyutlama olduğu, şeylerin yerine doğrudan düşüncenin ikame edilmesi anlamına geldiği ve dolayısıyla kocaman bir şeyleşmeye tekabül ettiği ifşa olmuştur. Gerçekliği kendi kavramsal ağları içerisinde bütünlüğüyle yakaladıklarına inanan "fikir dokumacıları" (Nietzsche) yanlış yoldadırlar. Gerçekliği kavramsal olana, nesnelliği öznelliğe ve çokluğu tekliğe indirgemekle, kendileri gerçekliğe nasıl dahil oldularsa sadece onu yakalamaktadırlar: "Sistemin bizzat şey olduğu varsayılır" (DE, 159). Sistem dünya haline, dünya da sistem haline gelmiştir.

Epistemolojiye Karşı: Bir Metaeleştiri'ye yazdığı girişte (AEM, 3-40) Adorno, Nietzsche'yi, Lask'i, Simmel'i ve Weber'i izleyerek, ilk felsefenin ilkelerine taarruz eder. Ne tamamlanmışlık vaadi ne de düşünce ve şeyin mantıksal özdeşliği vaadi; ilk felsefe vaatlerini yerine getiremez, çünkü eğer herşeyi kapsamak istiyorsa, bu durumda gitgide soyut hale gelmek ve gerçek muhtevadan vazgeçmek, dolayısıyla da kendi ilkelerini yadsımak zorundadır:

> İlk Olan, kökenler felsefesi için daima soyut olmak durumundadır. Ne kadar soyutlaşırsa o kadar az açıklar hale gelir ve bir temel olmaktan o kadar uzaklaşır. Tamamen tutarlı olmak için, ilk olan, içinde dünyayı dönüştürmek isteyeceği analitik yargılara hemencecik yanaşır. Totolojiye yaklaşır böylece ve nihayetinde hiçbir şey söylemez.
>
> (AEM, 14)

Bu biçimde mantıksal sonucuna dek götürüldüğünde ilk felsefe kendi kendini tüketir. Hatası aslında meziyetidir: Felsefenin saklamaya çalıştığı şeyi, yani "düşünce ve Varlık özdeşliğinin daima içsel bir özdeş-olmayanı önvarsaydığını" (Rosenzweig, 1976: 14) ve dolayısıyla "uç noktasında değerlendirildiğinde özdeşliğin özdeş-olmayanın faili haline geldiğini" (H, 69) göstermektedir.

Şeyleşme ve soyutlama, idealist felsefenin ilk günahıdır. İdealist felsefe, düşüncenin kurucu işlevini mutlaklaştırır ve özneyi ilk ilke olarak koyutlar. İdealizme karşı Adorno "nesnenin önceliği" ilkesini

devreye sokar. Bu ilkeye göre düşünce, nesneyi inşa ettiğine ve hatta ürettiğine inansa dahi, aslında tam da böyle yaptığı durumda, bir nesnenin içine girmeli ve kendini şeye emanet etmelidir. Nesnenin önceliği ilkesi, nesnenin bir dolaysızlık olduğunu taahhüt etmez. Naif realizm eleştirisi hâlâ geçerlidir. Nesne "bizim için" vardır; kavram olmaksızın onu kavrayamayız, fakat eski öznelci dolayımın aksine yeni dolayım artık herşeyin dolayımın içinde kaybolduğunu söylemez. Nesne, kavramlar içinde çözüştürülmesine izin vermez; bilakis özne, kaybolmayan bir nesneli dolayımlar.

Nesnenin önceliği ilkesinin sözümona idealist şeyleşme kategorisi açısından da sonuçları bulunmaktadır. Açıkça Lukács'a karşı yöneltilmiş aşağıdaki pasajda Adorno, genç Marx'ın Hegel'e yönelttiği eleştiriyi, yani Hegel'in yabancılaşma (*Entfremdung*) ile nesnelleşmeyi (*Vergegenständlichung*) birbirine karıştırdığı eleştirisini tekrarlıyor gibidir:

> Bozulmamış öznel dolaysızlığa teşne bir imgeden beslenen şeyleşme kategorisi, materyalist düşünceyi tüketmekten mutlu, utangaç bir düşünce dolayısıyla, artık bu imgeye uygun temel pozisyona layık değildir. (...) Şey-benzeri her-şeyin topyekûn sıvılaştırılması, saf edimin öznelciliğine dek geriledi. Dolaysız olanı dolayımlı olarak somutlaştırdı. Saf dolaysızlık ve fetişizm eşit derecede sahtedir.
>
> (ND, 374)

Adorno'nun -İkinci Enternasyonal'in kararını tekrarlar biçimde- Lukács'ı azarlaması, şeyleşme kategorisini yadsıdığı anlamına gelmez; bunun anlamı, şeyleşmenin, eğer temel pozisyonunu koruması isteniyorsa, daha nesnelci hale gelmesi ve Hegelci yükünden kurtulması gerektiğidir. Şeyleşmenin *telos*'u, nesneyle öznenin birleşmesi değildir. Nesnenin özne tarafından topyekûn dolayımlanması, şeyleşmenin içerilerek aşılması sonucunu doğurmaz, zira özne nesneye idealist bir tarzda girmiş ve böylelikle de onu ebedileştirmiş olur. Adorno'ya göre dolayım topyekûn değildir. Nesne özne karşısında önceliğini muhafaza eder. Dolayım içinde çözüşmüş değildir, özerkliğini korumaktadır. Şayet şeyleşmenin gerileticiolmayan bir biçimde içerilerek aşıldığını tahayyül edebilseydik -ki edemeyiz, zira yanlış bir dünyada doğru hayatın ne olacağı tahayyül edilemez-, bu durumda "özne ve nesnenin farksızlaşmış birliği"yle değil, ne öznenin nesneye ne de nesnenin özneye tahakküm ettiği, bilakis insanların ve şeylerin birbirlerini anlayabildikleri ve şiddet

uygulamadan iletişim kurabildikleri barışçıl bir durumla karşılaşacaktık. Yahut Adorno'nun imgelere dair Yahudi yasağını çiğneyerek dediği gibi: "Barış, tahakküm olmadan farklılaşma durumudur, farklılaşmış olan yekdiğerine iştirak etmiştir" (CM, 247).

Mimesis, barışın aracıdır. Felsefenin sanatla paylaştığı estetik bir rasyonalite formu olarak mimesis, hem özne ile nesne arasındaki ideal –formel ve araçsal olmayan, duyusal ve algısal, anlam taşıyan ve iletişimsel– ilişkinin kendisidir hem de bu ilişkinin sonucudur (Wellmer, 1985: 9-47). "Farklılıkların baskıcı olmayan bir sentezi" (AT, 207) olarak barış sadece bilginin ütopyası değil aynı zamanda ütopyanın bilgisidir. Akıl ve mimesisin güzel sanatlar ve felsefe alanında rastlaşması, dünyanın kıyametten sonra, kefaretin messiyanik ışığı altında göründüğü haline rıza gösterme durumuna delâlettir. Adorno'ya göre sadece o zaman –dünya huzura kavuştuğu ve farklılıklar mimetik bir biçimde uzlaştırıldığı zaman– hakikat ve bilgiden söz edilebilir. Tam da bu noktada, *Negatif Diyalektik* ve *Estetik Teorisi*'ne yön vermiş fikrin nüvesini taşıyan, *Minima Moralia*'daki son aforizmayı nasıl yorumlamamız gerektiğini görürüz:

> Ümitsizlik karşısında sorumlu bir biçimde davranabilecek yegâne felsefe, tüm şeyleri, kefaretin bakış açısından görünecekleri biçimde düşünme teşebbüsüdür. Kefaretin dünyaya saçtığından başka hiçbir ışığı yoktur bilginin. (...) Perspektifler biçimlendirilmeli, öyle perspektifler ki dünyayı yerinden oynatsın ve yadırgatıcı kılsın, onu bütün çatlak ve yarıklarıyla birlikte, bir gün messiyanik ışık altında görüneceği gibi sefalet ve çarpıklığıyla ifşa etsin. Küçük heveslere yahut şiddete gönül indirmeden, sadece nesnelerle teması hissederek bu tür perspektiflere ulaşmak; düşüncenin görevi yalnızca budur.
>
> (MM, 247)

Adorno'nun sadece Mesih'in kefareti teolojik kategorisi aracılığıyla ve dolayısıyla zımnen tarihsel gerçekliğin ötesinde tahayyül edebildiği ütopik olasılık bakış açısından bakıldığında şeyler, ideal varoluşlarının koşulları altındaki biçimleriyle görünürler. Bunun anlamı, kavramın fiilî şeye özdeş olduğudur. Bir nesnenin rasyonel olarak kendi kavramıyla özdeş olduğunu söylemek, nesnenin olması istenen ve olması gereken şey olduğu, ideal niteliklerini karşıladığı anlamına gelir. Fiilî koşullar altında ise hiçbir şey rasyonel olarak kendi kavramıyla özdeş değildir. Gelgelelim paradigmatik düşünme tarzımız olan özdeşlik düşüncesi, şeyleşmiş kavramları

aracılığıyla, şeyin kendi kavramına tekabül ettiğini öne sürer ve bundan dolayı da fiilî gerçeklik durumu hakkında bizleri yanlışa sevk eder. Bu aşikâr hale gelir gelmez, "özdeşliğin ideolojinin asal formu olduğunu" da (ND, 148) anlarız. Fiilî nesneyi potansiyel nesneyle özdeşleştiren özdeşlik düşüncesi, potansiyel nesneyi fiilî hali içerisinde tek olasılık biçiminde sunmak suretiyle şeyleştirmiş olur ve bizleri tüm olası dünyalar içinde en iyisinde yaşadığımıza inandırır.

Mesiyanik bakış açısından bakıldığında, tüm çatlak ve yarıklarıyla fiilî dünya "eksiksiz negatiflik" (MM, 247) olarak ya da Adorno'nun başka bir yerde dediği üzere "kurtuluş perspektifinden bakıldığında görülen cehennem olarak" (P, 269) görünmek durumundadır. Adorno'nun messiyanik materyalizmi ile negativizmi arasındaki, mutlak ütopya arayışı ile dünyaya trajik bakışı arasındaki çözünmez bağlantıyı kavradığımız an, şeyleşme saplantısının nasıl Adorno sosyolojisinin alametifarikası olduğunu da anlarız. Aslına bakılırsa, toplum sadece kefaret perspektifinden bakıldığında topyekûn şeyleşme kavramının kapsamına dahil edilebilir. İzleyen sayfalarda, messiyanik ışığın parlaklığının Adorno'yu kör ettiğini ve sosyolojisinin aslında, şeyleşme kategorisini merkeze almasından dolayı, yansıttığını iddia ettiği sosyal körleşme bağlamından (*Verblendungszusammenhang*) çok, söz konusu messiyanik körleşmeyi yansıttığını açıklayacağım.

SOSYOLOJİ YA DA ŞEYLEŞMİŞ OLANIN ŞEYLEŞTİRİCİ ALGILANIŞI

"Kümeleyici-özdeşleştirici düşünce"nin (Castoriadis, 1975: Bl. 5) kavramsal emperyalizmine Adorno'nun getirdiği eleştiriyi sunmaktayım. "Ensidic" düşünce, hiçbir sınır tanımamasından dolayı totaliterdir. Farklı, başka yahut özdeşolmayan her ne varsa sistematik bir biçimde budanır ve zorla sistemin içine dahil edilir, bunun sonucunda tüm şeyler birbirine özdeş olurken hiçbir şey kendineözdeş kalmaz.

Özdeşleştirici düşünce şeyleştirici düşüncenin bir biçimidir. Önceki bölümde uzun uzadıya analiz edilmiş olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer, formel aklın reel dünya açısından önemli içerimler barındırdığını göstermeye çalışmışlardır. Soyutlama (Nietzscheci-Marksist) rasyonelleşme aracılığıyla, rasyo-

nelleşme (Weberci-Marksist) şeyleşme aracılığıyla ve şeyleşme de (Nietzscheci-Weberci-Marksist) ego'nun aşağılanması aracılığıyla yorumlanır. Formel akıl uygulamaya geçtiğinde araçsal akla dönüşür ve özdeşlik düşüncesi fiiliyata geçerek insanların ve şeylerin fiilen şeyleştirilmesine neden olur. Gelgelelim, analizin tam anlamıyla kavramsallaştırılması, şeyleşme kavramının bu kullanımının Lukács'tan değil Nietzsche'den türetildiğini anlamayı gerektirir (Rose, 1978; Jay, 1984b: 68-69). Aslına bakılırsa şeyleşme, öznelliğin yabancılaştırıcı nesnelleşmesiyle değil, özdeşlik adına heterojenliğin zihnen ve fiilen bastırılmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden Adorno, Nietzsche'nin fikirlerinden birini benimseyip tekrar tekrar "bütün şeyleşme, bir unutmadır" (DE, 191; GS5, 222; VES, 154) dediğinde, Lukács gibi öznenin nesnelleştirilmiş olanı yeniden-temellük-etmesi yahut yenideniçselleştirmesi (*Erinnerung*) aracılığıyla şeyleşmenin üstesinden gelinebileceğini kastetmez. Tam tersine, Adorno'ya göre unutmanın tersine çevrilmesi, başlangıçtaki ahenkli bir birliğin yabancının (*das Fremde*) içeriye buyur edilmesi vasıtasıyla hafızada yeniden-tesisi anlamına gelmez; daha çok, Benjamin'de olduğu gibi, farklılığın ve özdeş-olmayanın barış hali içerisinde yeniden-tesis-edilmesine atıfta bulunur. Başka bir deyişle barış, ne öznenin nesneyi ne de nesnenin özneyi ilhak ettiği, her ikisinin de farklılıklarında uzlaştığı, hiyerarşik olmayan bir takımyıldızıdır. Şeyleşmenin Hegelci anlamıyla, Lukács'ın Marksizm'i (yeniden) Hegelcileştirme çabası içerisinde önerdiği biçimiyle yabancıyı içeriye buyur ederek sonlandırılması, Adorno'nun kullandığı Nietzscheci anlamıyla şeyleşmenin daim kılınması anlamına gelir.

Felsefeden sosyolojiye geçtiğimizde de şeyleşme açıkça Adorno'nun düşüncesinin merkezî kategorisi olarak kalır. Adorno her ne kadar Lukács'ın genç Marksist yorumunu reddetmiş ve özne-nesne özdeşliğine dair Hegelci kurguyla ve yanı sıra tarihin metaöznesi olarak proletaryaya dair Marksist kurguyla tüm ilişkisini kesmişse de, bunların hiçbiri onun başlı başına şeyleşme kategorisini yadsıdığı ya da Lukács'ın şeyleşme kategorisini reddettiği anlamına gelmez. Adorno'nun yaptığı sadece Lukács'ın kategorisini hümanist ve iyimser çağrışımlarından arındırmak, onu genç Marx'tan ziyade yaşlı Marx'a daha yakın protoyapısalcı bir yöne bükmek ve içerimleri açısından devrimci olmaktan ziyade daha kaderci hale getirmektir. Aslına bakılırsa, sosyal şeyleşmeye dair Adorno'nun teorik tanımı Lukács'ın tasviriyle uyumludur, sadece şu farkla: Adorno'da artık

proletarya, artık özne-nesne özdeşliği ve dolayısıyla artık umut yoktur. Adorno'da artık muzafferane bir biçimde "topyekûn" (DE, 130; P, 102; NL I, 89, 245) hale gelmiş şeyleşmeden başka hiçbir şey yoktur.

Adorno'nun sosyolojisi topyekûn şeyleşmeye kesintisiz bir taarruz olarak okunabilir. Adorno, aşırıya kaçmaktan yahut trajik pathostan çekinmeksizin, "Liderler dahil herkesle tek tek yüzleşmiş olan sistemin özerkleşmesi artık sınırlarına varmıştır" diye iddia eder. Ardından hemen şeyleşmenin herkes açısından bir "kaçınılmazlık" (GS8, 369) haline geldiğini ekler. Toplumu yekpâre olarak, "ilkece herkesin (...) bir nesne olduğu" (MM, 37) bir toplum olarak resmeder. Toplu işkence hezeyanlarının oluşturduğu imgeye benzer olduğunu düşündüğü (CM, 119) bir dünya imgesi sunan Adorno, "Toplumun şeyleştiğinin bilgisi şeyleştirilmemelidir" (VES, 157) biçimindeki kendi metodolojik ikazını unutmuş görünmektedir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da şeyleşme bir unutmanın sonucudur. Adorno umutsuzca hakikatleri mantıksal sonuçlarına taşır, ta ki kendilerini yıkıma uğratana ve açmazlar uçurumunda gözden yitmelerine dek. Özdeşlik düşüncesinden hem büyülenen hem de dehşete düşen Adorno nihayetinde ona kendini teslim eder. Şeyleşme *a priori*'sinin sistem karşıtı sisteminin kurucu ilkesi olmasından dolayı, görünen odur ki Adorno, şeyleşmeyi mutlaklaştırmak ve hatta ontolojikleştirmek suretiyle, tam da eleştirdiği idealizmin pençesine düşmektedir.

Bu anlamıyla Adorno'nun karşısistemi, tamı tamına, karşıtı olduğu sistemi kopyalar. İddialarının aksine şeyleşmiş düşünce şeyleşmiş toplumun ürünü değildir, daha ziyade tersi geçerlidir. Şeyleşmenin topyekûnleşmesi olarak topyekûn şeyleşme basitçe Adorno'nun tamamıyla şeyleşmiş metateorisinin gerçeklik sayılmasından ibarettir. Bunun kanıtı, metateorik olasılıklar uzamını yeniden açmak için Adorno'nun (yanlış) metateorik önermelerinin basitçe gözden geçirilmesi gerektiği ve böylece (yanlış) topyekûn şeyleşme gözleminin ortadan kalkacağıdır. Bir kez daha soru şudur: Şayet şeyleşme topyekûnse, o vakit Adorno nasıl oluyor da onun içinden görebilmektedir? Adorno'nun tecrübî imtiyazını açıklamak için "haksız şans"ın (ND, 41) dokunuşuna –Adorno gaz odalarından kurtulmuştur– başvurmak yeterli değildir; zira ne kadar önemli olursa olsun hiçbir biyografik olay, eleştirel bir teori

kurmak için kâfi gelmez. Bataklığa saplanan Baron Munchausen, kendini saçlarından çekerek kurtarmaktadır.

Adorno'nun düşüncesinde bilginin eleştirisi toplumun bir eleştirisidir ve tersi de geçerlidir (Beier, 1977). Özdeşlik düşüncesi mantığının görünüşte içkin eleştirisi aslında mantıksal-felsefi dilde saklı sosyal tahakkümün bir eleştirisidir. Bunu sergilemek için, idealist felsefe sistemini sosyolojik terimlere tercüme edecek ve onu soyutlandığı sosyal gerçekliğe tekrar yerleştireceğim. Bu aktarımı sağlayan bağlantı noktası, Adorno'nun düşüncesindeki önemi asla göz ardı edilemeyecek bir ilke olarak mübadele ilkesidir. Bu ilke o denli merkezîdir ki hem negatif diyalektik ile Marksizm'i eklemlemeye hem de Lukács'ın ve Nietzsche'nin şeyleşme kategorilerini bağlantılandırmaya imkân sağlar.

Adorno'nun tezi şöyledir:

> Felsefenin başkalaşıma uğrattığı soyutlama süreci, (...) olgusal mübadele toplumunda gerçekleşmekte.
>
> (ND, 178)
>
> (...)
>
> Mübadele ilkesi, yani insan emeğinin ortalama emek saati soyut evrensel kavramına indirgenmesi, özdeşleşme ilkesiyle temelden akrabadır. Mübadele, bu ilkenin sosyal modelidir ve bu ilke olmaksızın mübadele de söz konusu olmayacaktır; mübadele vasıtasıyladır ki özdeşolmayan bireyler ve performanslar takas edilebilir ve özdeş hale gelir.
>
> (ND, 146)

Başka bir deyişle mübadele ilkesi ile özdeşlik ilkesi arasında yapısal bir homoloji bulunur ve mübadele ilkesi özdeşlik ilkesinin sosyal temsili olarak hareket eder. Her iki ilke de özü itibarıyla soyutlama formlarıdır. Ne var ki, herşeyden önce bir düşünsel soyutlama (*Denkabstraktion*) olan felsefi soyutlamanın aksine piyasa soyutlaması bir reel soyutlamadır (*Realabstraktion*) (Sohn-Rethel, 1972: 38-45, 1976: 59-69). Bir piyasa toplumunda mübadele formu, Lukács'ın deyişiyle "hayatın hem nesnel hem de öznel tüm tezahürleri"ni belirleyen "evrensel form" haline gelir. Dolayısıyla sosyal ilişkinin nakit bağıyla tesis edildiği bu tip bir toplumda şiddetli soyutlama "zayıf düşüncenin belirtisi olmaktan ziyade bizzat toplumun inşasındaki pespaye bir devamlılığın belirtisi"dir (POS, 13).

Adorno, her ne kadar "politikanın önceliği" (Pollock, yukarıdaki Horkheimer bölümüne bakınız) tezini benimsemiş olsa da,

mübadele ilkesini toplumun sentetik ilkesi olarak, yani toplumu bir arada tutan ve tüm insanları birbirine bağlayan bir işlevsel bağlantılar sistemi biçiminde yapılandıran kökensel ilke olarak sunmakta tereddüt etmez: "Bu toplum kavramına iştirak eden herkesi fiilen çepçevre kuşatan mübadele ilişkisi, toplumu bir sosyal şey kılan ve toplumun hem kavramsal olarak hem de gerçeklikte spesifik bir biçimde tesis edilmesine yol açan şeydir" (VES, 33). Toplumun mübadele soyutlaması vasıtasıyla "kavramsal olarak ve gerçeklikte" tesis edildiğini söylemek, ardından buna "toplum kavramı kavramsal özde, mübadele aracılığıyla kurulan soyut ilişkide nesnel temeline sahiptir" (VES, 46) diye eklemek ve nihayetinde Hegelci dil içerisinde "kavramsallığın bizzat gerçeklikte (*Sache*) egemen olduğu" (POS, 80) sonucuna varmak; tüm bunlar, soyut idealizmle flört etmek anlamına gelir. Dünya kavramın tahakkümü altındadır, kavram dünyaya egemendir. Hegel'in kavramın kesin tasavvuru öğretilerini takip eden Adorno, "toplum kavramı"ndan "bir kavram olarak toplum"a -"bütünü tesis eden (...) kavramsal birşeye" (POS, 81)- geçer. Bu, her ne kadar elle tutulamaz bir soyutlama olsa da, tam da soyutun somutu tamamen belirlemesinden dolayı, elle tutulur somuttan çok daha reeldir.

Temel-üstyapı ilişkisinin Adorno'daki versiyonu şöyledir: Numenal bir öz olarak evrensel soyut (toplum, sistem, bütünlük, mübadele ilkesi), somut bir biçimde yüzeyde görünen tikel fenomenleri şu veya bu biçimde belirleyen ve dolaysızca bilinebilir olmayan altyapıdır: "Kışkırtıcı bir biçimde formüle edilirse, bütünlük, şeyleşmenin tüm günahını üzerinde taşıyan, bir kendindeşey olarak toplumdur" (POS, 12).

Adorno'nun idealist toplum kavramı realist bir kavramdır, nesnel yönelimlidir. Rasyonel bir kendiliğe (*ens rationalis*) değil reel bir kendiliğe (*ens realis*) atıfta bulunur: "Kapitalist bir toplum kavramı bir *flatus vocis* [nesnesiz bir isim] değildir" (ND, 50, dipnot); her ne kadar (tıpkı geçmişte Hegelci sistemde empirik tikellikleri belirleyen tin gibi) tüm insanlardan önce verili ve onları önceden belirleyen, soyut, aşkın anlamda reel ve nesnel olarak kısıtlayıcı bir kendilik olsa da.

Hegelci sistem, Hegel'in ölümünden yüz elli sene sonra, şeytanî hakikatini dışa vurur. Mübadele ilkesinin ölümcül biçimde birleştirdiği ve büyülediği, tamamen sosyalleşmiş toplum, mutlak anlamıyla hiçbir şeyin dışında kalamadığı reelleşmiş sistemdir. Kadrimutlak

sistem ve bunun tamamlayıcısı olarak tek tek bireylerin çaresiz güçsüzlüğü, günümüzde Hegelci düşüncenin teyit edilmesidir. Bu anlamıyla "bütün, hakikattir" (P, 62) ve bu Adorno'nun "bütün, yanlıştır" (MM, 50) biçimindeki meşhur aforizmasıyla çelişmez. Bu şifreli aforizma, hakikatin bütün olduğunu söyleyen metodolojik ilkeye karşı değil, Hegel'in bütünün hakikat olduğu ideolojik ifadesine karşı gelmektedir. Tikelin eritilip yok edildiği şeytanî tarz hâriç tikel ile genelin uzlaştırılmadığı bir toplumda özne ve nesne, birey ve toplum özdeşliği pozitif değil, mükemmelen negatiftir. Özne ile nesne arasındaki gerilim o denli uç noktaya ulaşır ki artık kıyaslanamaz kutuplar arasında hiçbir gerilim söz konusu olmaz. Adorno'nun dediği gibi, "baskının şiddeti ve görünmezliği bir ve aynı şeydir" (GS8, 377).

Adorno sosyolojisinin her veçhesi şeyleşmeyi o denli merkezîleştirmiştir ki şeyleşme fiilen ontolojik bir kategori haline gelir. Grenz (1974: 49), Adorno'da şeyleşmenin "tüm varlığın ve tüm ilişkilerin yapısı" haline geldiği sonucuna varmakta haklıdır. Tarihsel geriyedönükişletme metodolojik ilkesinin uygulanması sonucu, fiilen mevcut şeyleşme geçmişe doğru itilir ve evrenselleştirilir ve böylece tarihteki bir sabite olarak karşımıza çıkar: "Genç Lukács'ın dönmeyi özlediği anlam dolu zamanlar, en az sonradan sadece burjuva çağı için kabul edeceği ölçüde varlığını şeyleşmeye, gayri insani kurumlara borçluydu" (ND, 191).

Zamanın başlangıcından bu yana insanlar şeyleşmenin tehdidi altındadır. Özne kendini teşkil etmeden önce –özne tür değildir, birey tarihsel bir kategoridir– özne ile nesne arasında ayrımlaşma olmaması bir kör doğa korkusuna işaret etmekteydi. Ayrımsızlık döneminden sonra ayrışma geldi ve peşi sıra kör bir topluma, ikinci doğa olarak topluma dönük yeni bir korkuyu getirdi. Köken ile son arasındaki süreklilik göz önüne alındığında –zira Adorno'ya göre köken sondur– mimesisin tarihsel olarak nerede yer almış olması gerektiğini sormak pekâlâ mümkündür. Eğer mimesis insanın doğa üzerindeki tahakkümünden öncesine yerleştiriliyorsa, bu durumda onun patolojik olduğu ve insanlar ile şeyler arasında şiddetiçermeyen ilişkilerin, insanlar doğadan ellerini çekmedikleri müddetçe imkânsız olduğu sonucuna varmak zorundayızdır. Fakat eğer durum böyleyse, insanlar kendilerini bu durumda doğanın denetimi altında bulacaklardır. Görebildiğimiz üzere hiçbir çıkış yoktur; zira eğer tarih bir çıkmazsa, bu durumda mimesis bir yanlış

kavramdır; yok eğer mimesis yanlış değilse, bu durumda tarih zorunlu olarak hiçbir yere çıkmayan bir patika değildir. Adorno'nun akıl diyalektiğinin anlatısal yapısı her hâlükârda mitlere yenik düştüğünü gösterir (Schnädelbach, 1987a: 137-147; 1992: 231-250).

Negatif Diyalektik'te Adorno tarihsel geriye-doğru-işletme ilkesini o biçimde uygular ki "sona ermenin alevler saçan dehşeti, köken aldatmacasına parlaklık verir" (MM, 226). Negatif bir tarih felsefesi versiyonu içerisinde Adorno, insanlaşma sürecinin, doğaya egemen olma olumsal edimiyle başlamış ve gaz odaları ve atom bombasıyla zirvesine ulaşmış, uzun soluklu bir şeyleşme süreci olarak ortaya çıktığı bir karşıeskatoloji sunar: "Vahşilikten insancıllığa giden bir evrensel tarih yoktur; fakat sapandan atom bombasına giden bir evrensel tarih vardır. Bu tarih, örgütlenmiş insan türünün örgütlenmiş insanlar için arz ettiği topyekûn tehditle sonuçlanır" (ND, 320).

Adorno, kurtuluşçu tarih anlayışını haklı olarak reddeder; fakat onun yerine bir lânetlenmişlik tarihi koymakla yetinir. Marx'ın "tarih-öncesi" dediği şey Adorno açısından bugüne kadarki tarih bütünlüğünden başka birşey değildir. Tarih asla ebedî aynının kanlı tekrarından başka birşey olmamıştır. Mitik tekerlek sürekli dönüp durmaktadır. Adorno, ilerlemenin henüz başlamadığına ve her hâlükârda tahakküm ve yıkım teknikleriyle sınırlı olduğuna inanır. Ona göre ilerlemenin amblemi böcek ilacıdır (NL I, 270).

Belirişinin sapkın sonucu olarak toplum, bireylerin eylemlerinin niyetlenilmemiş neticesidir; denetimi yitirdiği durumlarda dahi bireylere dışsal kısıtlar dayatan bir nesnel üründür. Sosyal bütünleşme, dayanışmanın değil bireyler arası rekabetin bir işlevidir. Her bir birey kendi çıkarlarının peşinden koşar, her biri bütün içerisinde bir işlevi üstlenir ve toplumun kendi bileşenlerine mekanik bir biçimde üstten dayatılmış bir sistem, bir işlevsel karşılıklı-bağıntılar örtüsü haline gelmesinin ardından mübadele yasası her bir bireyin faaliyetlerini eşgüdümler. Tüm insanlar mübadelenin doğal yasasına boyun eğmek ya da yok olmak durumundadır. Öznel olarak çıkar güdüsüyle hareket edip etmediklerinin hiçbir önemi yoktur. "Korku, öznel güdüden daha temeldir" (GS8, 47); dibi boylama korkusudur bu. Nefsi müdafaa, sosyal sistemin şeyleşmesinin dayattığı faydacılık, egemen eylem tarzı ve hatta olası tek eylem tarzı haline gelir. Korunması gereken şey, yani benlik ise buharlaşmıştır:

> Nefsi müdafaa, benliğin diyetidir (MM, 230). (...) İnsanlar sadece nesnel olarak makinenin tek bir dişlisi haline gelmekle kalmazlar, kendi bilinçlerinde, kendileri için de salt aygıt haline gelirler; amaçlar yerine araçlara dönüşürler. (...) İnsanlar kendilerine yabancı hale gelmişlerdir.
>
> (GS8, 451)

Adorno'ya göre bu durumda "benliğin yabancılaşması"ndan bahsetmek "basit romantizm"dir (DN, 71). Kendine yabancılaşma kavramının önvarsaydığı deformeolmamış öz aslında hiç var olmamıştır. İnsanlar insan değildir ve asla olmamışlardır. Kendine yabancılaşma kavramı ortadan kaldırılması gereken yanlış bir kavramdır (VES, 47). "Benliğin yabancılaşması"ndan bahsetmek muhakkak daha iyidir ama yine bu da yanlışa sevk edicidir. Kavram, dışsal etkilerin belirli başkalaşımlar dayattığı ontik bir içselliği varsaymasından dolayı, tahakküm mekanizmalarının artık sadece birey üzerinde değil aynı zamanda boydan boya bireyin içinde hareket ettiği olgusunun üstünü örtmektedir. Bir kez topyekûn hale geldiğinde şeyleşme artık dışarıdan eylemez, daha ziyade psişeye kazınmıştır. Adorno, şeyleşmenin psişeye kazınmasıyla ilgili tezini parlak bir formülle özetler: "Şeyleşme, kendi sınırlarını şeyleşmiş insanlarda bulur" (GS8, 391). Psişeye kazınmasıyla birlikte tahakküm artık tahakküm altındakilere kendini dayatmaz; bizzat onlar aracılığıyla kendini dayatır. Böylelikle saçmalık daim kılınmıştır. İnsanlar, yeniden ürettikleri sosyal işlevlerin süfli icracıları haline gelirler ve bu münasebetle de bizzat kendi yıkımlarının failleri olurlar. Adorno, "bireyin sonu" tezini *ad nauseam* [bıktırırcasına] tekrarlar: "Bireyin hiçbir iz bırakmadan buharlaşmış olduğunu düşünmek aşırı iyimserliktir (MM, 135). (...) Tarihsel olarak ortaya çıkmış olan birey kavramı, tarihsel sınırına ulaşmıştır" (GS8, 450). Pek çok benzer pasaj söz konusudur, hatta bazıları diğerlerinden daha siniktir; fakat yanlış anlaşılmadan kaçınmak için en iyisi şudur: "'İnsanın selameti', (...) şayet böyle birşey mümkünse, en uç noktadaki felaket üzerinden düşünmeyi önvarsayar" (NL II, 242).

"Sosyoloji bir kültür bilimi (*Geisteswissenschaft*) değildir" (GS8, 481; AS, 124; POS, 74). Mübadelenin sahte-doğal yasalarının egemen olduğu bir toplumda, sosyal fenomenleri sanki bir anlama sahiplermiş gibi anlamaya dönük her türlü çaba aldatıcıdır ve mazeretten başka birşey değildir. Adorno'ya göre doğa bilimleri-

nin yöntemlerinin sosyal bilimlere aktarılmasına karşı çıkanlar, toplumun ikinci doğa olarak kaskatı kaldığını unutmaktadırlar:

> Empirik sosyal araştırmanın çok mekanik, çok kaba ve çok ruhtan yoksun olduğuna dair bilindik itiraz, sorumluluğu bilimin araştırmakta olduğu şeyden alarak bilimin kendisine yüklemektedir. Empirik yöntemlerin halen çokça kınanan insandışılığı, insandışı olanı insanileştirmekten daha insancadır.
>
> (AS, 123)

Gelgelelim Adorno, yorumsamacı yönteme yer vermeyi inatla reddetmesine karşın -zira Auschwitz'in, ona göre sosyalin paradigmatik durumunu temsil eden bu uç örneğin anlaşılamayacağına inanmaktadır- pozitivist bir pozisyona girmeye de razı değildir. Zira doğa bilimlerinin şeyleştirici yönteminin nesneye uygun olduğunu kabul etse dahi, şeyleştirici yöntemin bizzat kendisinin şeyleşmiş olduğuna inanmaktadır.

Üçüncü Alman sosyal bilim tartışması, yani ilkin Popper'ı Adorno'yla ve ardından Albert'i Habermas'la karşı karşıya getiren meşhur *Positivismusstreit* (Frisby, 1974, 1976) tam da bu sorunla alâkalıydı. Adorno'nun dediği üzere, "Pozitivizmin diyalektik eleştirisinin en önemli hedefi şeyleşmedir" (POS, 63). En önemli hedef, çünkü pozitivizm şeyleşme üzerine düşünmek yerine onu yansıtmaktadır. "Bilimsel yansıtma aslına bakılırsa salt bir kopyalama olarak kalır: gerçek sayılmış olanın şeyleşmiş algılanışı ve bu münasebetle nesnenin bizzat kopyalama vasıtasıyla tahrip edilmesi. O, dolaysız birşeyin içindeki dolayımlanmış olanı görünmez kılmaktadır" (POS, 75-76). Şeyleşmiş olanın şeyleştirici bir kavranışını sunan ama hiç değilse buna düşünümsel bir içerik veren Adorno'dan farklı olarak pozitivizm, şeyleştirenin şeyleştirici bir algılanışını önermektedir. Pozitivizm, şeyleşme aracılığıyla düşünmemekte, daha ziyade şeyleşmeyi yorumsuz yansıtmaktadır ve Adorno'ya göre herşeyin yanlış gittiği yer burasıdır. Pozitivizmin, doğru hale gelmek için, hakikatin normatif bakımdan yanlış olduğunu ve dolaysız olanın dolayımın sonucu olduğunu empirik bir biçimde açığa vuracak bir diyalektik özdüşünüme ihtiyacı vardır. Şeyleşmeyi pozitif bir olgu olarak gerçeklik saymak suretiyle verili kabul eden ve kopyalayan pozitivizmden farklı olarak bu anlayış, şeyleşmeyi tarihsel ve sosyal belirlenimi içerisinde kavrar ve ger-

çeklik ile olasılık arasındaki bir gerilim alanı içerisinde nesnenin sabitliğini çözülmeye uğratır.

Pozitivizm, şeyleşmiş bilincin arketipsel ifadesidir. Sadece gerçeklikle olasılığı birbirine karıştırmakla kalmaz, yöntemle nesneyi de birbirine karıştırır. Şeye değil yönteme öncelik verir; yöntemi şey üzerine yansıtmak suretiyle yöntemi şeyin yerine ikame eder ve nihayetinde de gözlemlenmiş şeyi kendinde-şey olarak kabul eder. Bu anlamıyla pozitivizm bir idealizm yahut öznelcilik biçimi olarak görülebilir. Yöntem fetişizminin karakterize ettiği ana-akım pozitivist sosyoloji, araştırma nesnesini üç bakımdan idealize etmektedir: (i) Araştırma araçlarını şeyin üzerine bindirerek, yöntemin şeyleştirici karakterini ve gözlemlenmiş nesneleri (sanki kendindeşeylermiş gibi ve şeyleşmemişler gibi) şeyler durumuna perçinlemeye dönük kalıtsal eğilimini aktarmaktadır; (ii) şeyi sistematik bir biçimde sabitleyen bir şebekeler ve birleştirilmiş şemalar sistemini çalıştırmak suretiyle, bir dizi tutarlı, mantıksal çıkarımın içerisinde toplumun antagonistik karakterini bertaraf etmektedir;(iii) görüşme kâğıtlarına ayrıcalık tanımak suretiyle, toplumun nesnelliğinden değil kanaatlerin öznelliğinden işe başlamakta ve kanaatlerin tamamen sosyal bütünlük bağlamı tarafından belirlendiğini dikkate almamasından dolayı, salt gölgefenomenlerle iştigal ediyor olduğunu fark etmemektedir.

Pozitivizmin özneye verdiği önceliği diyalektik nesneye verir. Diyalektik nesnellik, yöntemin değil araştırma nesnesinin nesnelliğidir. "Yapının nesnelliği, (...) bilişsel öznel aklın *a priori*'sidir" (POS, 8); çünkü reel ve nesnel bir yapı olarak topluma atıfta bulunmaksızın sosyal olan hiçbir şey tahayyül edilemez. Bütünlük fikrinin ifade ettiği şey tam da budur ve bunun nedensellik kategorisi açısından önemli sonuçları bulunmaktadır. Adorno'ya göre diyalektik bütünlük kategorisinin kavramaya çalıştığı, tüm momentlerin evrensel karşılıklıbağımlılığı, çizgisel nedensellik fikrini kullanılmaz hale getirir. Toplum içerisinde nedensel diziler o derece birbiriyle kesişir ki nedenin bakılacağı hiçbir nokta bulunamaz. "Neden olmayı sürdüren tek şey toplumun kendisidir" ve Adorno buradan hareketle realist bir tarzda "nedensellik adeta bütünlüğü geri çağırmaktadır" (ND, 267) sonucuna varır. Realist bir perspektiften bakıldığında bu sonuç itiraz kaldırmazdır, fakat herşey Adorno'nun realizminin sadece Hegel'e materyalist bir dönüş anlamına geldiğine işaret etmektedir. Diyalektik, ayakları üzerine

dikilmiş olsa dahi, hangi pozisyonda duruyor olursa olsun istifini bozmadan dönmeye devam eden bir makinedir.

Pozitivizm tartışması, Adorno'nun Princeton Radyo Araştırma Programı'ndan *Gruppenexperiment*'e çeşitli empirik çalışmalar yürüttüğünü unutmaya bizi sevk etmemelidir. Bu empirik araştırmalar, hiç kuşkusuz en çok tanınan ama muhtemelen de en yanlış anlaşılan araştırması olan "otoriter kişilik" üzerine klasik çalışmayı da içerir. *Otoriter Kişilik*, antiSemitizm'in öznel temellerini tesis ettiği gerekçesiyle (ki aslında böyle birşey yaptığı yoktur) birçok kez eleştirilmiştir. Meşhur F-ölçeğiyle ölçülen otoriter ve potansiyel olarak faşist kişilik sendromuna yönelik açıklama sıkı sıkıya sosyolojik bir açıklamadır. Üstelik Adorno'nun antiSemitizm sosyolojisi, şeyleşme teorisinin bir uygulamasından, onun empirik bir araştırma projesine dönük (meta)teorik öncüllerinin az çok tercümesinden başka birşey değildir; bunun kanıtı, eğer gerekiyorsa, Adorno'nun bizzat şeyin kendisini değil, diğerleri gibi sistem içinde kapsandığı biçimiyle şeyi düşünüyor olmasıdır. Bunu üç safhada göstermeyi umuyorum.

1. *Şeyleşmiş düşünce olarak ve kümeleyici-özdeşleştirici düşüncenin patolojik bir eklentisi olarak antiSemitizm.* AntiSemitizm, çokluğu tek bir formül içinde ("Yahudilerin varlığı, herşeyin anahtarıdır" (AP, 619)) tekliğe indirgeyen kapalı ve sistematik bir düşünce sistemidir. Dünya, "Yahudiler" ve "Yahudi olmayanlar" biçiminde iki zıt kategoriye ayrılmıştır ve dünyaya bu kategoriler hükmetmektedir. Dahası, antiSemit açısından bu stereotipsel sınıflandırma sistemi dünyayla özdeş hale gelir. Gerçeklikle her türlü etkileşimden tamamen kopmuş olan bu sahte-rasyonel patolojik yansıtma sistemi doludizgin ilerler ve kendini gerçekliğin yerine ikame eder. Nesneleştirici, soyut ve hastalıklı düşünce özdeşolmayanı özdeşliğe indirger ve bu münasebetle de onu teoride, sonradan pratikte karşısına çıkacak bir şiddete maruz bırakır. Kişinin Yahudi olduğu teşhis edilir edilmez, kadın erkek fark etmez, imha edilmeye uygun bir nesneye dönüşür. Adorno şu sonuca varır: "Toplama kamplarında ölenler artık bireyler değil numunelerdi. (...) Auschwitz, ölüm olarak saf özdeşlik felsefesini tasdik etmişti" (ND, 362).
2. *Araçsal aktörün prototipik cisimleşmesi olarak manipülatif birey.* AntiSemitlere dair bir tipolojide manipülatif birey

"*şeyleşmiş bilinç* tipi"ni (CM, 199) temsil eder. Günümüzün organizasyonel bir hastalığının, ötekilerle ilişkiyi dolaysızca deneyimleyememenin, nesneye karşı duyarlılık yoksunluğunun ve hepsinden önce "herşeye ve herkese öznenin teorik ve pratik örüntüleri tarafından sevk edilebilir, kullanılabilir ve ele geçirilebilir bir nesne muamelesi yapan dürtüsel bir tür aşırırealizm"in (AP, 767) karakterize ettiği "kontrol manyağı"na az çok tekabül eden bu tipe tüm dünya idare edilebilir bir alan olarak görünür. Sinekleri parçalarına ayırıp inceleyen çocuklar ve gaz odalarını yöneten Nazi liderleri, bu manipülatif birey tipinin "ibretlik" örnekleridir.

3. *İktisatçının ve sosyoloğun antiSemitizm açıklaması.* Stereotiplere bağımlı düşüncenin uygulamalı bir biçimi olarak antiSemitizm öznel etkenlerle açıklanamaz. Adorno, antiSemitizmin "spesifik bir ekonomik hedef"e (DE, 142) sahip olduğunu yazar ve en vülger Marksizm'le uzatmalı birlikteliğini kışkırtıcı bir biçimde ifşa edercesine "kitle katliamı aslında kâr oranlarının düşmesi vasıtasıyla açıklanabilirdir" (MM, 234) diye ekler. Açıklama, antiSemit'in burjuvaziye duyduğu nefreti Yahudilere yansıttığını söylemektedir. Aslına bakılırsa Yahudiler oldukça güçsüzdür, zira çoğu dolaşım alanında sıkışmış durumda olup genellikle üretime katılmamaktadırlar. Fakat liberalizmin ulaşma gücü sağlamaksızın mutluluk vaat ettiği kitleler, kendilerinden esirgenen şeylerin Yahudilere verildiğine yanlış bir biçimde inandıkları için yıkıcı öfkelerini Yahudilere yöneltirler: "İnsanlar bu yüzden haykırır: 'Hırsızı durdurun!' ve parmaklarıyla Yahudi'yi işaret ederler" (DE, 142). Böylelikle Yahudi, kapitalist sistemin adaletsizliğinin yanlış bir biçimde üzerine yüklendiği bir günah keçisi işlevini görür.

Bu yanlış isnadın nihai sebebi, şeyleşmiş sosyoekonomik yapıların ışık geçirmezliğidir. Sosyal süreçlerin nesnelleşmesi, yani özerk hale gelmeleri ve sosyal bir peçenin bunları sevk ve idare eden mekanizmayı gizlediği olgusu, toplum içindeki bireylerin tecrübe ettiği bilişsel ve sosyal acizlik temelinde vuku bulur. Hayatlarına hükmeden mekanizmaları bilmeksizin Yahudilere saldırırlar. Bu perspektiften bakıldığında antiSemitizm, tüm sosyal hastalıkların Yahudi figüründe yoğunlaştırılmasını sağlayan bir basit formül

işlevi görür. Şeyleşmenin sadece önemsiz yüzü olan bu kişileştirme, hiç kuşkusuz, şeyleşmeyi başından savmaktadır: "Kişileştirme, reel soyutluğun, yani mülkiyet ilişkilerince belirlenen ve bizzat insanları adeta salt uzantılara dönüştüren bir sosyal gerçeklik "şeyleşme"sinin etrafından dolanır" (AP, 666).

KÜLTÜRÜN ELEŞTİRİSİ YA DA DÜNYANIN KÖRLEŞTİRİCİ BAĞLAMI

Adorno'nun metinlerinin açık ara farkla en büyük parçasını – *Gesammelte Schriften*'in sanat ve kültür üzerine tartıştığı ve bilhassa müziğe yoğunlaştığı on cildinden fazla bir kısmı– buraya dek bilinçli olarak göz ardı ettim. Gelgelelim, Adorno'nun kültür sosyolojisi ve estetiğinin tıpkı çalışmalarının geri kalanı gibi şeyleşme temasına odaklanmasından dolayı, bu metinlerin kavramsal temelleri ve metateorik öncülleri de halihazırda benzerdir. Dolayısıyla bu metinler, şeyleşme teorisinin kültür alanına uygulanmasından ibaret olmalarından dolayı, halihazırda kısmen anlaşılmış durumdadır.

Aşırı ölçüde basitleştirirsek, Adorno'nun kültür üzerine yazıları iki belirgin kategoriye ayrılır: Bunlardan biri, kültür ürünlerinin şeyleşmiş doğasını aydınlatan, kitle kültürüyle ilgili yazılardır; diğeri ise kültür ürünlerinin şeyleşmeye direnme biçimlerini vurgulayan, sanatla ilgili çalışmalardır. Metinlerin böyle yapay biçimde kompartımanlara ayrılması, Adorno'nun "kitsch ile avangard" (PMM, 10) arasında çizdiği, aynı derecede yapay "büyük bölünme"ye (Huyssen, 1986: vii-x) tekabül eder. İlkin Adorno'nun ideolojinin sonuyla ilgili tezini, ardından kitle kültürü eleştirisini ve son olarak da estetik teorisini tartışacağım.

Kültür, ne maddi çıkarları aşan pürüpak bir alan, ne de maddi temelin salt ideolojik bir yansımasıdır. Kültürü gölgefenomene indirgeyen Marksistlere ve yanı sıra "kültür" sözcüğünü duyduğunda eli silahına (Goering) ya da çek defterine (Godard) giden faşistler ve kapitalistlere karşı çıkan Adorno, kültür ürünlerinin hem ideolojik hem de eleştirel boyutlarını vurgular.

> Eğer maddi gerçeklik mübadele değerinin dünyası olarak, kültür de her ne türde olursa olsun bu dünyanın tahakkümüne rıza göstermenin reddedilmesi olarak tanımlanıyorsa, bu durumda böylesi bir reddiyenin varolan var olmaya devam ettiği müddetçe bir yanılsama olduğu doğrudur. Gelgelelim, serbest ve dürüst mübadelenin bizatihi bir yalan olmasından

dolayı, bunu reddetmek aynı zamanda hakikati bahis konusu etmektir: Meta dünyasının yalanı karşısında, bu yalanı beyan eden yalan dahi bir düzeltme haline gelir.

(MM, 44)

Burada bir kez daha kültür ve ideolojinin içsel çiftdeğerliliğine yahut daha Marcusecı bir ifadeyle çiftboyutluluğuna ilişkin tipik Frankfurt teziyle karşılaşırız: İdeoloji, nesnel olarak zorunlu bir doğrulayıcı bilinç olması bakımından, kendinde yanlış değildir, fakat varsaydığı problemli gerçeklikle ilişkisi içerisinde yanlış hale gelir. Dinsel ve politik yabancılaşmaya dair Marksist eleştiriyi model alan bu "içkin eleştiri"nin görevi, ideolojinin doğruluk talebini kelimesi kelimesine kabul etmek ve onu çıplak gerçeklikle karşılıklı çelişkilerini ispatlamak üzere yüzleştirmektir.

Ne var ki Adorno, içkin eleştirinin gitgide anakronik hale geldiğini iddia eder. Toplumun maddi temeli karşısında özerkliğini bir derece koruyan felsefe ve sanat açısından hâlâ geçerli olsa dahi, üstyapının daha sıradan alanları açısından geçerliliğini yitirmiştir. Güdümlü tekellerin bir kapitalizminden ibaret olan gelişmiş kapitalizm (*Spätkapitalismus*) çağında kitle kültürü, ideolojik denetimin bir aygıtı haline gelir. Özerkliğini ve çiftdeğerliliğini yitirerek tekboyutlu hale gelir, altyapının işlevsel bir uzantısına ve olagelen şeylere dönük saf onaylamaya dönüşür. Altyapının tabir caizse kendi üstyapısı haline geldiği bu koşullar altında artık adına layık bir ideolojiden söz etmek gerçekten imkânsız hale gelmiştir. Fikirlerin artık kitleleri cezp etmeyi bırakıp sadece dünyanın soluk bir kopyasına dönüştüğü, dünyanın neyse o olduğunu söylemekten başka birşey yapmadığı bu koşullar altında dünya artık bir ideolojiye sahip değildir, zira bizzat kendisi tepeden tırnağa ideolojiktir: "İdeoloji artık bir peçe değildir, dünyanın dehşetengiz yüzüdür; (...) çünkü ideoloji ve gerçeklik birleşmiştir; (...) çünkü ikna edici herhangi bir başka ideolojinin yokluğunda, gerçeklik bizzat kendi ideolojisi haline gelmiştir" (AS, 202-203).

Dolayısıyla "ideolojinin sonu" tezinin Adorno'daki versiyonu şu biçimdedir: Topyekûn yahut totaliter bir biçimde (Adorno bu ikisi arasındaki ince ayrıma aldırış etmez) yönetilen bir toplumda sosyal körleşme topyekûn hale gelir (*totaler Verblendungszusammenhang*). Herşey tek olduğu için, giderilecek ideolojik bir çelişki de bulunmaz. Şeyleşmenin topyekûn olmasından dolayı (hem toplum hem

de bilinç şeyleşmiştir) içkin eleştiri nesnesini yitirir ve beyhude hale gelir: "Toplum ne denli topyekûnleşirse, zihnin şeyleşmesi o denli büyür ve şeyleşmeden kaçma çabasının kendisi de o denli paradoksal hale gelir. (...) Eleştirel akıl, [mutlak şeyleşmenin] bu meydan okumasına karşılık veremez" (P, 34).

Zihnin şeyleşmesi göz önüne alındığında, sınırlı yadsımasının yerini soyut yadsımaya bırakması kaçınılmazdır. Bu durum, ideolojinin "içkin eleştiri"sinden "aşkın eleştiri"sine geçmeyi gerektirir (P, 19-34). İçkin eleştiriden farklı olarak aşkın eleştiri artık bütünlüğün içinde vuku bulmaz; tüm kültürün "çöplük" (ND, 367) olduğunu ilân eden, kültür ve körleşme dışı bir noktada –ya da isterseniz, Arşimet noktasında, diyelim– konum alır. Kanaatimce bu radikal eleştiri formu en az iki sebepten dolayı son derece problemlidir: ilkin, aşkın eleştirinin normatif temellerinin belirsiz olmasından dolayı; ikinci olarak da, radikal konumunun ve kültüre karşı muazzam nefretinin onu ifşa etmek istediği barbarlıkla ilişkilendirmesinden dolayı. Meşhur ama yeterince anlaşılmamış ifadesinin gösterdiği üzere: "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlıktır" (P, 34).

Bundan sonra "kitle kültürü" kavramı yerini "kültür endüstrisi" (DE, 94-136; GS 10.1, 337-345) kavramına bırakır. Adorno, kitle kültürü kavramının yanlışa sevk edici olduğunu öne sürer; çünkü kavram, medyanın kullanımları ve sağladığı doyumlara ilişkin çağdaş teoriyi takip ederek kültürün kendiliğinden bir biçimde kitlelerden doğduğunu öne sürmektedir; oysa gerçekte bu kültür, açık bir biçimde, kitlelere sonradan bir meta olarak dayatılacak ve hiçbir kültürel değer taşımayan bir tüketim kalemi olarak hazırlanmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olan kitle kültürü, dolaşım alanında doğmuştu ve başından beridir de bir meta olarak üretilmekteydi; gelgelelim kültür endüstrisinin doğrudan hükmü altında girmesinden dolayı artık metadan başka birşey değildir: "Bir bütün olarak kültür endüstrisinin *praksisi* kâr güdüsünü tüm ağırlığıyla kültürel formlara aktarır. (...) Kültür endüstrisinin tipik özelliklerini arz eden ruh formları artık başka şeylerin yanında birer meta değildir; bizatihi tepeden tırnağa (*durch und durch*) metanın kendisidirler" (GS 10.1, 338).

Kültür endüstrisi sanatı işlevselleştirir ve "amaçsız ereklilik" (Kant) estetik ilkesini tersyüz ederek "piyasanın dikte ettiği amaçlardan dolayı ereklilik" ilkesine çevirir (DE, 128). Kültür endüstrisinin çıkarları doğrudan ekonomiktir. Tek amaç satmaktır ve en çok sa-

tanlar da *kitsch*, gırgır ve basit eğlenceliklerdir, sadece prime-time'da televizyonu açmaya bakar... Kültür üretimi süreçlerinde endüstriyel üretim model alınır. Kitlesel satışlar uğruna kültür ürünleri standartlaştırılır, eşgüdümlenir ve en küçük ayrıntısına değin planlanır. Herşey alelade ve özdeştir. Tüm bu faaliyetin neticesi,

> aynılığın yeniden üretimidir. (...) Geç liberalizm safhasıyla karşılaştırıldığında kitle kültürü safhasında yeni olan, yeni olanın dışlanmasıdır. (...) Sinema filminde, güvence verir biçimde bir çoksatana dayanmayan her türlü senaryo taslağına kuşkuyla yaklaşılır. Hiç durmaksızın hem bütünüyle benzer hem de asla daha önce varolmamış fikirlerden, yeniliklerden ve sürprizlerden konuşulup durması tam da bundan dolayıdır. (DE, 106)

Birbirine benzer ve seri imalat ürünü malların yayılmasından ve zanaatkârane ya da sanatsal üretim modeline karakterini veren ürünün bireyselleşmesini dışlamasından dolayı kültür endüstrisi, tüm ürünlerine sirayet etmiş olan soyut özdeşliği hepsine orijinallik etiketi yapıştırarak gizlemeye çalışır. Bu, "marjinal farklılaştırma" tekniğidir ya da Adorno'nun deyişiyle metaların "sahte-bireyselleşmesi": Bir star olarak tanınmak için inatçı bir tutam saça yahut bir Fransız aksanına sahip olması gereken film yıldızından, aynı dergiyi dört farklı adla yayımlayarak kendi rakibini kendi yaratan haftalık dergi editörlerine dek karşımıza çıkar (bkz. Baudrillard, 1968: 189-217).

Adorno, kitle iletişim araçlarını değerlendirirken Benjamin'in tam zıddı bir pozisyonu benimser. "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri" (Benjamin, 1968: 211-244) çalışmasında Benjamin, tıpkı Brecht gibi, sinema ve fotoğraf gibi yeni kitlesel yeniden-üretim tekniklerini, özgürleşmenin potansiyel hızlandırıcıları olarak büyük bir coşkuyla karşılamıştır. Benjamin, burjuva tefekkürünün ıssızlığını parçalayan, "sergi değeri"nin yerine "kült değeri"ni ikame eden ve bu münasebetle de sanat eserini büyülü aurasından kurtaran yeni mekanik tekniklerin, potansiyel anlamda devrimci etkilere gebe bir bilinçyükselmesini teşvik edebileceğine inanmaktadır. Oysa Adorno'ya göre auranın ve estetik mesafenin yitimi hiç de politik olarak ilerici değildir. Kültür endüstrisinin geliştirdiği kitlesel yeniden-üretim teknikleri, aurayı bizzat gerçekliğin üzerine giydirmektedir. Dolayısıyla da, sinema filminin sanat ile hayat arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmasından dolayı, Benjamin ve

Brecht'in umut ettikleri bilinci değil, "dışarıdaki dünya, sinemada gösterilen dünyanın kusursuz bir devamıdır" (DE, 99) biçimindeki fetişistçe yanılsamayı yaratmaktadır. Aura ortadan kaybolmamış; bir fetiş haline, doğal görünen ve kitlelerin kendilerinden geçercesine eğlenerek tapındıkları yapay bir nesne haline getirmek suretiyle doğrudan gerçekliğin üzerine giydirilmiştir.

Benjamin'le aleni bir ihtilafa düşen Adorno, kitle iletişim araçlarının etkisinin boydan boya tahrip edici olduğuna inanır. Kitle iletişim araçları, bir tür komplo marifetiyle, statükonun devamına katkıda bulunmaktadır. Kültür endüstrisi, bilinci yükseltmek şöyle dursun, bilincin yerine uydumculuğu geçirir. Uydumculuğa, uyarlanmaya ve itaate dönük çağrısını pasif tüketicilere ince ince zerk ederek "şeyleşmeye direnişi de şeyleştirir" (MM, 202). Bunların sonucu olarak "bizzat şeyleşmenin telaffuz edilmesi algılanamaz birşey haline gelir. (...) Kültür endüstrisinin hiçbirini atlamaksızın herşeyi topyekûn birbiriyle bağlantılandırma özelliği, topyekûn toplumsal hezeyanla bir ve aynı şeydir" (MM, 206). Kitle iletişim araçları olmasaydı herşey mümkün hale gelecekti. Oysa medya vardır ve dolayısıyla verili olandan başka hiçbir şey var olamaz: Topyekûn şeyleşmenin metafizik tezi aşağı yukarı budur.

Adorno'nun medyaya dair aşırıişlevselci bakış açısı savunulur gibi değildir (Kellner, 1984; Thompson, 1990: Bl. 2). Bu bakış açısının kaçırdığı şey şudur: Medya bir "derialtı iğnesi" modeli uyarınca işlev görmez; başka bir deyişle, yarattığı etkiler tartışma götürmez ölçüde güçlü (*gündem belirleme, gündem oluşturma, kapı tutma, çerçeveleme* ve *yemleme*) ve hatta derin (bkz. McLuhan, Meyrowitz) olsa dahi yine de sınırlıdır (bkz. Lazarsfeld, Katz) ve seçicilik, atipik şifre çözümü ve kişiler arası ilişkiler gibi "savunma mekanizmaları" aracılığıyla filtreden geçirilmektedir (bkz. Stuart Hall ve Birmingham CCCS'nin çalışmaları). Tek kelimeyle Adorno, medyanın etkisinin topyekûn yahut dolaysız olmadığını, herhangi tek bir egemen, birleşik ve homojen bir ideolojinin söz konusu olmadığını görememiştir (bkz. Abercrombie, Hill ve Turner). Ayrıca, medyanın özgürleştirici, eleştirel bir mecra da olabileceği olgusu (bkz. Habermas, Thompson, Curan) üzerine veya medya tartışmasında uzun zamandır mevcut herhangi başka bir etken üzerine de düşünmemiştir. Nihayetinde Adorno şeyleşmeye o denli saplanıp kalmıştır ki, kendisini yalanlayan herşeyi şeyleştirmiştir.

Adorno bir *amatörmüzisyen*dir (Sziborsky, 1979). Kültür endüstrisi eleştirisinin "müzik metası"nı (QF, 37) içermesi bundan dolayı mantıklıdır. Kendisinin de kabul ettiği üzere sonraki tüm müzik sosyolojisi araştırmalarının yolunu açan çalışması "Müziğin Toplumsal Durumu"nda (GS18, 729-777) geliştirilmiş olan temel tez, boş zaman aktivitesi olarak müziğin fetişizm olmadığıdır. Müzik başlangıçta günübirlik hayatın pratikleri ve ritüelleriyle ilişkisinde özerkliğini sağlamayı başarıyorken, sonradan müziğin bir metaya dönüşmesinin günahı piyasanın boynundadır: "Müziği sanat olarak tesis eden şeyleştirici dürtünün ta kendisi, (...) bugün müziği insanlardan haczetmekte, onları bir müzik yanılsamasıyla (*Schein*) baş başa bırakmaktadır" (GS18, 730).

"Müzik yanılsaması", müziğin hâlâ bir "kendinde-varlık" (kullanım değeri) olarak görünmesine karşın artık sadece "başkaları-için-varlık" (mübadele değeri) biçiminde var olduğunu anlatır. Bu durum göz önüne alındığında, müzik alanı kaçınılmaz olarak iki kategoriye ayrılır: Müzik ya "hafif müzik" örneğinde olduğu gibi meta karakterini kayıtsız şartsız kabul ederek piyasaya taviz verir; ya da ticarileştirilmeye boyun eğmeyi reddederek, yabancılaşmayı ve ıstırabı dışa vurmak suretiyle şeyleşmeyi müziğin içerisinden protesto eder ve "ciddi müzik" olur.

> Müzik, kendi formel dilinin antinomileri içerisinde sosyal koşulların yarattığı acıları ne kadar çok dışa vurursa ve öte yandan kendi şifreli dili içerisinde ne kadar çok değişim çağrısında bulunursa o kadar iyi olacaktır. (...) Müzik, kendi formel yasalarını izleyerek ve kendi materyalini kullanarak sosyal problemleri sergilediğinde, sosyal işlevini fazlasıyla yerine getirmiş olur.
>
> (GS18, 731)

Müzikte Fetişizm ve Dinlemenin Gerilemesi'nde (GS14, 14-50) Adorno, Marksist meta fetişizmi analizini ve Lukács'ın şeyleşme analizini müziğin üretim ve alımlanma süreçlerine uygular. Kolayca özetlenemeyecek bu çalışmasında Adorno, kapitalist toplumlarda mübadelenin evrenselleşmesinin bir müzik endüstrisinin yaratımıyla ve dinlemenin (ya da daha doğrusu, gerçekte ne ile ilgili olduğunu düşünürsek, dinleyicilerin) gerilemesiyle el ele ilerlediğini göstermeye çalışır. Liberal burjuvazinin zirvede olduğu dönemlerde bütünlüklü kompozisyonlar üretilmiş ve estetik tutarlılık duyarlı müzikseverlerce takdir edilebilmiştir. Burjuva, her ne kadar müziği

bir "eksper" gibi –mesela bizzat Adorno gibi– yapısal bir tarzda dinlemiyorsa da, yine de hâlâ "iyi bir dinleyici"dir: "Burjuva, müzikal detayların ötesini duyar, spontan bağlantılar kurar ve haklı sebeplerle yargıda bulunur; (...) fakat teknik ve yapısal içerimlerin farkında değildir ya da pek değildir" (ISM, 5).

Kültür endüstrisinin zaferiyle ve bunun sonucu gerçekte organik bir bütün oluşturmaksızın mekanik bir biçimde bir araya getirilmiş parçalardan müteşekkil standartlaştırılmış hit şarkılarla birlikte, "iyi dinleyici" nadiren bulunur hale gelir ve nihayetinde gözden silinir. İyi dinleyici, yerini, aslen şeyleşmiş dinlemenin ve müzikle fetişist bir ilişkinin karakterize ettiği "kültür tüketicisi"ne bırakır. Yoğunlaşma ve bir kompozisyonun bütünlüklü serencamı içerisinde içkin gelişimini algılama yetisini yitirmiş olan kültür tüketicisi müziğin sadece kısa süreli parçalarını duyar. Kültür tüketicisinin dinleme biçimi yapısal yahut sentetik olmayıp salt atomistiktir. Bu dinleyiciler, bildikleri şeyleri beğenirler ki sadece radyoda çalıp duran ve hızla o bildik eski şarkıya dönüşen birbirinin aynı hitleri bilmektedirler. Müzikle kurulan fetişist ilişki, şöhretlere (sözgelimi, tenör üçlüsü) ve orkestra şefine (sözgelimi, Karajan), yani yüksek volümlü müziğin teknik yanlarına gösterilen takıntıda ve yanı sıra, ancak özel olarak bir Stradivarius'tan yahut bir Amati'den bahsedildiği zaman divayı yahut kemanı duyabilen takatsiz dinleyicide tezahür eder.

ESTETİK OLAN YA DA POZİTİF ŞEYLEŞME

Eskiden yekpâre olan kültür, kitle kültürü ve saf sanat olmak üzere ikiye bölünmüştür. Kitle kültürü gerçekliği onaylar, sanat ise yadsır; fakat ikisi de şeyleşmeden kaçamaz. Şeyleşmeye dolaysızca boyun eğen kitle kültüründen farklı olarak sanat, bütünlüğünü koruyabilmek için, kendi içkin yasalarını tavizsizce ve merhametsizce izleyerek kendini savunmaya çalışır (Zuidervaart, 1991). Toptan yaderklik durumu kitle kültürünün ayırt edici işaretidir; oysa sanat, yaderklik karşıtlığıyla ve dolayısıyla uzlaşmaz özerkliğiyle karakterize olur. Şüphesiz ki bu tüm sanat için değil sadece Adorno'yu ilgilendiren sanat türleri için geçerlidir: modernist, avangard ve dışavurumcu sanat ya da Schönberg ve Alban Berg'in, Kafka ve Joyce'un, Beckett, Celan ve Mallarmé'nin sinameki, aura yaratmayan ve iletişim kurmayan sanatı. Sadece ezoterik ve entelektüelleşmiş

tipteki bu varoluşundan gelen uzlaşmaz özerkliği sayesinde sanat, bir yandan şeyleşmiş piyasa üretimi sistemine dahil olmaktan kendini sakınırken diğer yandan da herşeyin kendi adına değil diğer başka şeyler için var olduğu işlevselleşmiş mübadele toplumunu protesto eder.

Dünyayı efsunlamış olan mübadele ilkesine karşıt bir biçimde sanat eserleri, bu ilkeden özgürleşmiş bir toplumun şafağını öngörmektedir. Bu anlamıyla sanat, esas itibariyle, Stendhal'ın meşhur ifadesiyle bir "*promesse de bonheur*"dur (AT, 17, 178, 393); artık var olmayan ve kuşkusuz hiç var olmamış bir mutluluğun vaadi, sanatın sadece negatiflik vasıtasıyla, mevcut gerçekliğin topyekûn yadsınması vasıtasıyla anımsatabileceği, ihanete uğramış bir vaat. Adorno, özerk sanatın yadsıma aracılığıyla ve bu yüzden asosyal yönü vasıtasıyla sosyal hale geldiğini öne sürer: "Sanat, her hâlükârda, tam da topluma karşı durduğu için sosyaldir. Artık bu karşıtlığı sanat sadece özerk hale geldiğinde kurgulayabilir (AT, 321). (...) Sanata dair sosyal olan şey, onun politik duruşu değil, toplum karşıtı içkin dinamiğidir" (AT, 322).

Adorno, Sartre'ın ve Brecht'in aksine, kendini adamış sanatı hararetle reddeder; zira sanatın kendi polemik-eleştirel konumunu ancak ve sadece kendini toplumdan özgürleştirdiği, gerçeklikle arasındaki mesafeyi kasten koruduğu ve ister ekonomik ister politik ister didaktik olsun estetikdışı çıkarların yaderkleştirici alanına teslim olmadığı durumda sürdürebileceğine inanmaktadır. Sarih bir biçimde açıkladığı üzere, "Şayet kendini adamış sanat eserinin taşıdığı fikir gerçekleştirilecekse, dünyaya adanmışlıktan tamamen vazgeçilmesi gerekir" (NL II, 90). Ne var ki sanat bu negatiflik için hatırı sayılır bir bedel öder. Özerkliğinin sınırlarını zorlamalı, anlaşılmaz hale gelerek ve tüm sosyal etkisinden feragat ederek dünyayla tüm bağlarını koparmalıdır. "Ya anlaşılmazlık ya da [yaderkleştirici nüfuzun] kaçınılmazlığı, üçüncü bir yol yoktur" (GS14, 21). Ve özerk ve yaderk sanat arasında üçüncü bir yol yoksa, bu durumda sanat, yadsıma ve ideoloji arasında tamamen kutuplaşmış demektir.

Öyleyse Hans Haacke'nin, John Tagg'ın, Hal Foster'ın ve Victor Burgin'in sanatı gibi eleştirel, anlaşılabilir ve sosyal etki yaratan bir sanat, kendi içinde bir çelişki haline gelir. Adorno'nun sanata dair ana hatlarıyla çizdiği sosyal durum tamamen itiraza açıktır: Şayet sanat özerkliğinden feragat ederse, bu durumda mevcut toplumun mekanizmalarına boyun eğer; yok eğer özerkliğini muhafaza eder-

se, bu durumda da tüm etkinliğini yitirmekle kalmaz ama aynı zamanda zararsız bir alana, müsamaha gösterilen bir negatiflik adacığına dönüşür. Adorno'nun tahayyül edemediği şey, sanatın marjinal olmadan da eleştirel olabileceği ve kurumların mücadele araçlarını ve mekânlarını sağlayabileceğidir.

Adorno'nun savunduğu sıkı sıkıya özerk ve entelektüel sanat, üç bakımdan tamamen fetişist karakterdedir: İlk olarak, özerk sanat eseri, ekonomik üretim koşullarından kopuk, üstün bir kültürel entite olarak kendisini sunmaktadır; ikincisi, üretimi için gerekli sosyal emeğin üzerini örtmekte ve *sui generis* bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır; ve üçüncüsü, varolmaktan başka hiçbir hedefi olmayan, bir kendinde amaç biçiminde orada durmaktadır. Adorno, sanatın fetişist doğasını kabul etmekle kalmamış, bunu tamamen varsaymıştır. Dahası, metalar diyarından sanat diyarına geçiş yaparak, sanat eserinin rolünü "işlevinin ötesine taşımış" (Brecht) ve bunu sanat eserine fazlasıyla pozitif bir işlev yükleyerek yapmıştır. Sanat eseri, kendinde somutlaşmış ve özerk hale geldiğinde ve topluma görünmeyi tamamen terk ettiğinde şeyleşir ve estetik-dışı tüm amaçlara yabancılaşır. Bu şeyleşme, pozitif ve zaruridir: "Şeyleşme, sanat eserlerinin özündedir" (AT, 146), zira sanat eserleri, "onlara kendiyle aynılık, özdeşlik bahşeden [bu] içkin şeyleşme süreci" (AT, 128) sayesinde, bütünlüklerini ve muhalif güçlerini muhafaza ederler. Tüm *Estetik Teorisi*'nin belki de en paradoksal cümlesi olan aşağıdaki cümle, şeyleşme kavramının bu örnekte pozitif kullanıldığına dair hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın ve münakaşa kaldırmaz bir tonla bunu mükemmelen ifade etmektedir: "Sanat, ancak topluma direnme gücüne sahip olduğu müddetçe yaşayacaktır. Kendini şeyleştirmeyi reddettiği durumda, bir meta haline gelecektir" (AT, 321).

Adorno, fetişizmin ötesine geçmek suretiyle, sanat eserinin bir "mutlak meta" (AT, 32) haline geldiğine ve bu münasebetle de "meta formunda içkin ideoloji"den kendisini kurtardığına inanır: "Bu sonuncusu [ideoloji] bir başkalarıiçinvarlıkmış gibi davranır; oysa aslında sadece kendisiiçin, yani toplumun egemen çıkarları için vardır" (AT, 336). Başka bir deyişle ideoloji radikalleşerek hakikat haline gelir; kendi estetik-içi amaçsallığını mantıksal sonuçlarına dek götüren ve her türlü estetikdışı amaçsallıktan vazgeçen sanat eseri, mutlak fetiş haline gelerek, kendisini diyalektik bir biçimde fetişleşmedenarındırıcı bir fetişe, yani yaderkliklerini gizleyen

metaların sözde özerkliğine kendi özerkliğiyle karşılık veren bir karşıfetişe dönüştürür. Sanat eseri, her ne kadar özerk olsa da, aynı zamanda sosyal bir olgudur. Adorno, sanatın sosyal dolayımına sanat eseri vasıtasıyla ulaşıldığına inanır. Sanatın sosyal karakteri ona dışarıdan giydirilmemiş olup, kendisini bizzat sanat eseri formunda dışa vurur. Sanat, Lukács'ta olduğu gibi bir ayna misali dünyayı yansıtmaz; bilakis, dünya sanat eserinde kendisini yansıtır. Adorno'nun açıkladığı üzere: "Toplumun sanatta içkinliği, sanatın toplum*da* içkinliği değildir, sanata *ait* özsel toplumsal ilişkidir" (AT, 330). Toplum, sanat eserinde, muhtevasıyla değil formuyla, kendi formel yasalarının somutlaşması içerisinde karşımıza çıkar. Bu anlamıyla, Leibniz'in Adorno'nun Benjamin'den ödünç aldığı formülü uyarınca sanat eseri tam anlamıyla bir "monad"dır": "Sanat eserleri, birbirleriyle ilişkilerinde hava geçirmez biçimde yalıtık ve kördürler, fakat kendi yalıtılmışlıkları içerisinde dışarıdaki dünyayı temsil etme yetisine sahiptirler" (AT, 257).

Eğer durum böyleyse sosyolojinin görevi "toplumun kendini sanat eserlerinde nasıl nesnelleştirdiğini" (GS 10.1, 376) incelemektir. Sosyoloji, özellikle içkin bir yaklaşımı benimsemek zorundadır. Kavramlarını dışarıdan uygulayıp eserin içerisine gark olarak, çelişkili ve birleşik bir yapı olan toplum bütünlüğünün sanat eserinde nasıl görünüm kazandığını belirlemek durumundadır. İki olasılık bulunmaktadır. İlki ideolojiktir: form ve muhtevayı başarıyla bağdaştırmaya ve estetikdışı çelişkileri estetikiçi bir biçimde savuşturmaya çalışarak (ve böylece Adorno'ya göre "teknik yetersizliğini" (AT, 187) göstererek) bir güzel bütünlük öneren eser. İkinci, eleştirel alternatif ise, kendi huysuzluğunu, içine döktüğü gözyaşlarını ve düzen tutmazlığını, kısacası onu hakiki, sahici ve başarılı bir sanat eseri kılan "tekinsiz nitelikleri" ifşa ederek kendini yalansız dışa vuran sanat eseridir. Sanat eserleri, çelişkiye, onu bizzat kendi yarım kalmışlıklarının nişaneleri biçiminde açığa vurarak biçim veriyorlarsa, zaten başarılıdırlar.

Bir sanat eserinde yarım kalmışlığı anlatan nişaneler, yara izlerine benzer. Dünyanın reva gördüğü ıstırabı bilmeden anımsatır ve dışa vururlar, Auschwitz'de işkence gören ve gazla zehirlenen Yahudilerin çığlıklarını hatırlatırlar. Topyekûn şeyleşme çağında sanat bir gayri-estetikleşmeye (*Entkunstung*) sürüklenir: Dünyada yaşanmış bir dehşeti zihinlere çakmak için dünyayı sınırlarına dek götürerek taklit etmeli, yani tekinsiz ve gayriinsani hale gelmelidir.

Sanat, haddi zatında, "miti kopyalayıp tekrar ederek onu gücünden arındıracağı; sanki Medusa'nın suretini aynada görmüş gibi olacağı" (QF, 62) umuduyla dünyayı bir an önce şeyleştirmelidir. Adorno'ya göre sanat, tam da bu "yabancılaşmış dünyanın ikinci kez yabancılaştırılması" (NL I, 176) vasıtasıyla, yani "şeyleşmenin taklit edilmesi" vasıtasıyla modern hale gelir:

> Sanatın modernliği, onun taşlaşmış ve yabancılaşmış bir gerçeklikle mimetik ilişkisinde yatar.
>
> (AT, 31)
>
> (...)
>
> Sanat eserleri haddi zatında negatiftirler, zira nesneleşmenin yasalarına tabidirler; bu demektir ki, nesneleştirdikleri şeyi, dolaysız bağlamından ve gerçek hayattan koparark öldürürler. Ölüm getirdikçe yaşamlarını sürdürürler. (...) Bu yüzden sanatın muhalefeti kısmen sanatın karşı olduğu şeyle özdeşleşmek anlamına gelir.
>
> (AT, 193-194)

Sanat, dünyanın canavarlığını gaddarca açığa vurur, dünyayı şoke eder ve geride bırakır; böylece onu bir kez daha yabancılaştırır ve şeyleşmenin büyüsünü bozar. Tek kelimeyle sanat, cennet olduğuna inanan dünyanın gerçekte bir cehennem olduğunu göstermek için Brechtyen *Verfremdung* taktiğini kullanır. Adorno'nun teorik olarak muhakeme ettiği totaliter toplum doğası, fikirlerin başı bulutlara değen yüksekliğinden aşağıya inerek duyumsanır bir olgu haline gelmiştir. Beckett'in karakterleri, sözgelimi *Oyun Sonu*'ndaki Hamın ve Clov, tam da Adorno'nun bireyin sonunu teorize ederken kastettiği şeyi cisimleştirmektedir. Beckett'in oyunları ıstırap doludur; Adorno'nun sadece betimleyebildiği şeyleşme ve kaygı deneyimini sahneye koyarlar. Benzer biçimde, Kafka'yı okuyan okur da, Joseph K.'nın başına gelenlerin kendi başına geleceğinden endişelenir. Şoke edici olan, şeyleşmenin korkunç derecede kötü olması değil, ondan bahsetmeye gerek kalmaması halidir. Kafka şeyleşmeyi ikiye katlamakta ve onu tün dolaysızlığıyla gözler önüne sermektedir. Felsefenin rolü, onu yorumlamaktır, fakat şeyleşmenin yadsınması ile kopyalanması arasına bir çizgi çizecek herhangi bir açıkça tesis edilmiş kriter bulunmamaktadır. Bu sadece Kafka için değil, şeyleşmeye taklit kabilinden boyun eğen ve artık adanmışlığa yahut karikatürleştirmeye dair herhangi gözle görünür bir emare taşımayan tüm dışavurumcu, avangard sanat için geçerlidir. Paul

Klee'nin melek-makine çizimi olan ve şanslı Benjamin tarafından sahiplenilen *Angelus Novus*, bunun numunelik bir örneğidir. "Esrarengiz gözlerle bakan makine melek, topyekûn felaketi mi yoksa onda saklı kurtuluşu mu ilân etmektedir, bunu sormaya zorlar kendisine bakanları" (NL II, 94).

Sanattaki bu muğlâklık toplumun bütününde de geçerlidir. Ütopya artık teknik olarak burada ve şimdide mümkündür. Kurtuluşun öğeleri gerçeklikte mevcutturlar. Yahudi *theologumenon*'unda olduğu gibi, gereken tek şey, belli belirsiz değişen öğelerin ütopyaya ulaşmak için yeni bir takımyıldızına geçmesi olabilirdi. Gereken tek şey, aklın rasyonelleşmenin irrasyonalizmini muhakeme etmesi, insanlığın şeyleşmenin bilincine vararak büyüyü bozması ve tarihin ve ilerlemenin gerçekten başlaması olabilirdi. Fakat bu kesinlikle imkânsız olan şeydir. Adorno'ya göre dünya, halihazırda ulaşmış olduğu bir cehenneme doğru yol almaktadır. Felaket kapıdadır. Ne var ki gerçekliği formları içerisinde dönüştürmeyi öngören sanat eserleri yapılmaktadır çünkü sanat formlarının yasaları, topluma karakterini veren şiddeti içermeksizin, toplumun yasalarına tekabül etmektedir. Öğelerin birliğini örgütleyen bir uğrak olarak mimetik akıl formel rasyonaliteyle bağ kurmakta, fakat onun şeyleştirici kategorik düzenini benimsememesinden dolayı kendini ondan ayırmaktadır. Sanatta form öğelere giydiriliyor değildir. Birlik/çoğulluk, özdeşlik/özdeşlikolmayan türünden bir form/muhteva ikiciliği bulunmamaktadır; daha ziyade bu iki terimin baskılayıcıolmayan bir karışımı söz konusudur:

> Estetik form, sanat eserinde görünürlük kazanan herşeyi tutarlı ve aleni kılacak bir göze sahip olarak o şeylerin nesnel örgütlenmesi olmak zorundadır. Form, ortalığa saçılmış detayların baskılayıcıolmayan sentezidir; içinde bulundukları dağınık, ıraksak ve çelişkili durumdan onları korur. Form bu yüzden hakikatin açımlanmasıdır.
>
> (AT, 207)

Hakikat barıştır: Tahakküm olmadan, Öteki'nin bir belirtisi biçiminde, yaşa ve yaşama izin ver. Nihayetinde taklit teorisinin ya tersyüz edilmesi ya da gerçekleştirilmesi gerekir. Adorno'nun son sözü hem teolojik hem de estetiktir: "Gerçeklik, incelikli bir anlamda sanat eserlerini taklit etmek zorundadır" (AT, 192).

SONUÇ

Adorno'nun düşüncesi karmaşık, incelikli ve zorludur. Bu düşüncenin neredeyse hiçbir yerini başlangıçta anlayamadığım için, onun yazdığı hemen herşeyi okumak zorunda kaldım ve buna rağmen hâlâ düşüncesinin özünü yeterince kavrayamadığımdan, ikincil literatürün çoğunu da okumak zorundaydım. Adorno'ya bunca zaman harcadıktan sonra bugün vardığım sonuç, onun eserinin görkemli bir başarısızlık olduğudur.

Görkemli diyorum çünkü Adorno, aslolarak temel eseri *Negatif Diyalektik*'te (ki bence aynı zamanda en ütopik metnidir) geliştirdiği özdeş-olmayanın felsefesinde, ıstırabın sözcüsü rolünü benimser ve tehdit altındaki tüm tikelliklerle, sistemin adaletsiz bir biçimde ezdiği tehlike altındaki herşeyle dayanışma içinde olduğunu ilân eder. Böylelikle geç dönem Horkheimer'ın normatif sezgilerine (onun son dönem metinlerini karakterize eden beylik lâflara ve tekrarlayıp duran ifadelere kapılmaksızın) iştirak eder ve bunları dillendirir. Ama Adorno'nun eseri yine de bir başarısızlıktır ve bu, şeyleşmenin özdeş-olmayanını kurtarmayı arzulayan felsefesi ile özdeşolmayanı şeyleştirerek bertaraf eden sosyolojisi arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Başarısızdır çünkü bu sürecin sonunda sosyolojisinin felsefesini hükmü altına aldığı izlenimine kapılmamak çok zordur. Bunun başka türlü olması da mümkün değildi; zira Lukács'ın ve Nietzsche'nin şeyleşme kategorilerini birbirine eklemleyen ve merkezî yer tutan mübadele ilkesi kategorisinin analizinde göstermeye çalıştığım üzere özdeşlik düşüncesinin içkin eleştirisi, mantıksal-felsefi dil içerisinde gizlenmiş sosyal tahakkümün eleştirisinden başka birşey değildir. Böylelikle felsefi eleştiri fiilen sistemin sosyolojik eleştirisi tarafından üstbelirlenmiş olarak kalır ve bu kadarıyla benim metaeleştiri testimi geçemediği aşikârdır. Adorno'da şeyleşme, keşifsel bir *a priori* değildir; onun sistemini tesis eden metafizik bir *a priori*'dir.

Adorno şeyleşmeyi mutlaklaştırarak nihayetinde ontolojikleştirmiş olur ve bu yüzden de geçersizliğini ilân ettiği özdeşlik düşüncesine yenik düşer. Eleştirdiği şeyleşme, toplum üzerindeki bir ağırlık olmaktan çok şeyleşmiş metateorisinin gerçeklik sayılmasından, koyduğu teşhis de metateorik başarısızlıklarının semp-

tomundan ibarettir. Dolayısıyla batan gemiden özdeşolmayanı kurtarmak için Adorno'ya rağmen Adorno'yla birlikte düşünmek, onun normatif sezgilerini bu sezgilerle uyumlu bir sosyolojik teori geliştirmek için kullanmak gerekir. Asistanı Habermas bunu açık bir biçimde gördü; bir iletişim teorisi geliştiren Habermas, şeyleşmeyi topyekûnleştirmek yerine, eylemi şeyleşmeye set çekme işlevi göreceği bir biçimde kavradı.

Üçüncü Kısım

Jürgen Habermas'ın Eleştirel Teorisi[1]

1. Bu bölümde kullanılan kısaltmalar şöyledir: AEF: *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt*; BFN: *Between Facts and Norms*; CE: *Communication and the Evolution of Society*; D: *Autonomy and Solidarity. Interviews*, Dews (1986) içinde; ED: *Erläuterungen zur Diskursethik*; IO: *The Inclusion of the Other*; KHI: *Knowledge and Human Interests*; KK: *Kultur und Kritik*; KPS: *Kleine politische Schriften* (KPSI-IV); KPS5: *Die neue Unübersichtlichkeit* (KPS V); KPS6: *Eine Art Schadensabwicklung* (KPS VI); KPS7: *Die nachholende revolution* (KPS VII); KPS8: *Die Normalität einer Berliner Republik* (KPS VIII); LC: *Legitimation Crisis*; LS: *Logic of the Social Sciences*; MC: *Moral Consciousness and Communicative Action*; ND: *Nachmetaphysisches Denken*; P: *Philosophical-Political Profiles*; PDM: *The Philosophical Discourse of Modernity*; POS: *The Positivist Dispute in German Sociology*; PS: *The Structural Transformation of the Public Sphere*; PSI: *On the Pragmatics of Social Interaction*; R: "A Reply to my Critics", Thompson ve Held (1982) içinde; RII: "A Reply", Honneth ve Joas (1986) içinde; RhM: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*; TCA: *The Theory of Communicative Action*, cilt I ve II; TG: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*; TK: *Texte und Kontexte*; TP: *Theory and Practice*; TPf: *Théorie et Pratique* (İngilizce çeviride bulunmayan bazı denemeler Fransızca çeviride yer almaktadır, bilhassa cilt II Bl. 9 – *Conséquences pratiques du progres scientifique et technique*); TRS: *Towards a Rational Society*; TWI: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*; VE: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*; VEP: "Vorwort zur Neuauflage 1990 [*Strukturwandel der Öffentlichkeit*'tan]". Başlıkların Almanca olduğu eserlerden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir; İngilizce kitap başlıkları, Adorno'nun çalışmalarının kaynakçada içerilen yayımlanmış İngilizce çevirilerine atıfta bulunmaktadır. Habermas'la ilgili literatür oldukça geniştir. İyi bir giriş için bkz. Bernstein, 1985: 3-21; McCarthy, 1984; Held, 1980: Kısım 2; Keulartz, 1995.

Üçüncü Aracı Mülahazalar

2. Kısımda eleştirel teorinin, kendi metateorik öncüllerine dair bir düşünümselliğe sahip olmadığı için, politik ve teorik bir çıkmazda nasıl kaybolduğunu göstermeye çalıştım. Eleştirel teori bir *teorik* çıkmazla karşı karşıya kalmıştı çünkü metateorik olasılıklar uzamını yapay bir biçimde sınırlandırarak başlangıçtan itibaren tahakküm ve şeyleşme temalarına kendisini sabitlemiş ve bunlara karşı koyan herşeyin kaçınılmaz olarak sınırlı görüş alanının dışına çıktığı bir noktaya sürüklenmişti. Dahası eleştirel teori, şeyleşme ve tahakkümün "topyekûn" olduğunu beyan ederek, toplumu kendi statükosu içinde katılaştıran bir negativizm varsayımına çakılıp kalmıştı. Eleştirel teori *politik* bir çıkmazla da karşı karşıyaydı çünkü gerçekliği bu biçimde sabitlemesinden dolayı, şeyleşmeden yakasını kurtaran ya da ona karşı koyan herşeyi tam da şeyleştirmek suretiyle sistematik bir biçimde bertaraf etmekteydi. Dolayısıyla tahakkümün ilerleyişini teşvik eden dönüşümler hariç, sosyal dönüşüm üzerine hakkıyla düşünmek imkânsız hale geliyordu. Sonuçta ortaya çıkan, bir radikal sosyal değişim teorisi gibi görünmesine karşın eleştirel teorinin gerçekte bir sosyal *stasis* teorisine dönüşmesiydi (Bronner, 1994: 195).

Bana öyle geliyor ki Frankfurt Okulu'nun eleştirisinin metaeleştirel bir analizinden hareketle varabileceğimiz ve varmamız gereken sonuç budur. Ne var ki bunun ille de negatif bir sonuç olması gerekmez, zira eleştirel teorinin başarısızlığı, şeyleşme *a priori*'sine elveda demenin ve metateorik olasılıklar uzamını yeniden

açmanın bir zaruret olduğunun ispatıdır. Toplum sadece stratejik bir eylem kavramı ile materyalist bir sosyal düzen kavramının bir bileşimi olarak kavranamaz. Ne de mütehakkim düzenin yarıkararlı yeniden-üretimi aracılığıyla analiz edilebilir. Touraine'in (1978: 76) dediği gibi: "Düzeni eleştirmek yetmez; çimentonun altındaki yaşam kaynağını, sessizliğin altındaki sözcüğü, ideolojinin ardındaki tartışmayı duymak için onun kadrimutlak olmadığını da göstermek gerekir". Başka bir deyişle bir toplum teorisi kendini toplumun yeniden-üretiminin bir analiziyle sınırlandıramaz; toplumun üretimi ve yaratımı üzerine de düşünebilmesi gerekir. Şayet kendi kavramsal aygıtını sosyal hareketliliği kaçınılmaz olarak gözden kaçıracak denli sınırlarsa bir eleştirel teori olmaktan çıkar, tekboyutlu bir teori haline gelir.

Frankfurt Okulu'nun teorik ve politik başarısızlığından dersler çıkaran Jürgen Habermas (ki ilkin Adorno'nun asistanı olup sonradan Horkheimer'ın Frankfurt Üniversitesi'ndeki halefi haline gelmiştir), seleflerinin topyekûnleştirici analizlerinden kendini aşama aşama kurtarmıştır. İzlediği entelektüel patikaya, belirli bir noktaya kadar, tek bir hedefin rehberlik ettiği söylenebilir: eleştirel teorinin kalbine ikiboyutluluğu yeniden yerleştirmek suretiyle şeyleşmenin evrenselliğine dair ıstırap verici varsayımdan kurtulmak. Aslına bakılırsa Habermas'ın tüm teorisi şöyle ya da böyle basit bir metateorik ayrıma, yani "çalışma" yahut "stratejik eylem" ile "etkileşim" yahut "iletişimsel eylem" arasında çizdiği ayrıma dayanır. Bir dizi türetilmiş ya da eklenmiş metateorik ikicilik, sözgelimi özne felsefesi ile öznelerarasılık arasındaki, formelaraçsal akıl ile iletişimsel akıl arasındaki ve hatta yaşam dünyası ile sistem arasındaki, her biri eski eleştirel teorinin çıkmazından kaçmaya çalışan ikicilikler, söz konusu temel ayrımın pek çok farklı biçimde karşımıza çıktığını gösterir. Bu ayrımlar, doğrudan sadece politik öneme sahip olmalarına karşın, benim metateorik bakış açımla da dolaylı olarak alâkalıdırlar.

Her ne kadar Habermas'ın kendi paradigmatik devriminin başarısını bir parça abarttığına inanıyor olsam da, başarısı önünde saygıyla eğilmekteyim; zira bu teori, eski eleştirel teorinin olasılıklar uzamı yapısını bir hamlede yarıp geçmemize imkân sağlamaktadır. Gelgelelim, girişte dediklerimi tekrarlamak gerekir: Şeyleşme çıkmazının ötesine geçmek için gereken tek şey stratejikolmayan bir eylem kavrayışıdır. Habermas, stratejikolmayan eylemi sembolik

eylemle ve sembolik eylemi de iletişimsel eylemle özdeşleştirerek, işe yarar bir çözümü benimsemiştir ama yine de bu çözüm, iletişimsel eylem kavramını diğer herhangi bir stratejikolmayan eylem kavrayışından zımnen üstün saydığı kadarıyla, bana aşırı maksimize edici gelmektedir.

Bu hususa ileride döneceğim fakat şimdiden şunu görmek gerekir: Habermas, sembolik ve iletişimsel eylemi ve buna ilaveten araçsal ve stratejik eylemi birbirinden ayırarak, Frankfurt Okulu'nun tekçi belirlenimciliğiyle bağları açıkça koparmış ve ağıtlarımızın tanıklık ettiği üzere, Lukács'ın Batı Marksizmi'nin temellerini atmasından bu yana hava sızdırmaz bir biçimde kapalı kalmış olan, sosyal bilimlerin metateorik uzamını zımnen yeniden açmıştır. Şeyleşmenin ve tahakkümün evrenselliğine sabitlendiğinden hiçbir yere ulaşmayan kırk yıllık verimsiz entelektüel faaliyet, nihayetinde bir sona ulaşmıştır. Artık yeniden elverişli bir biçimde, nihayetinde sadece kendi metaeleştirel zayıflığının semptomu olan ultraWeberci teşhisin paranoid umutsuzluğuna kapılmadan, sosyal olanı tahayyül edebilmekteyiz. Dolayısıyla artık "büyük cesaretsizlik jesti"nin yerine "nazik fakat nihayetinde cesaretlendirici alarmcılık" geçirilebilir (Habermas, KPS 8: 75). Bu metateorik atılım, ilke olarak, bizleri katı belirlenimci bir sosyal teoriden çıkarıp iradeci bir sosyal teoriye götürmektedir. Sosyal yapının sosyal aktörler tarafından aktif belirlenimi olasılığı bir kez kabul edildiğinde, kelimenin mühim anlamıyla politika bir kez daha kavranabilir hale gelir. Şeyleşme *a priori*'sinin miadı dolmuştur ve toplumun tekboyutluluğu da metafizik bir postüla olmaktan çıkarak bilimsel olarak sınanabilir ve pratikte çürütülebilir bir hipoteze dönüşmüştür. Sosyal alanın normatif boyutu bir kez kabul edildiğinde, Hobbesçu problem artık şöyle konabilir: Sosyal düzen artık tanım gereği yekpâre olarak, uyum gösterme buyruğunu bireylere dışarıdan tatbik eden bir sosyal yapının dayattığı fiziksel ve psişik kısıtların sonucu olarak kendisini göstermez. İlke olarak, totaliter ve aşırıbütünleşmiş bir topluma dair tekboyutlu bakış aşılmıştır, fakat tabii ki bu, tam zıt uça gitmemiz ve Parsons'ın eşit derece tekboyutlu olan aşırısosyalleşmiş toplum kavrayışını benimsememiz gerektiği anlamına gelmez. Göreceğimiz üzere Habermas, Frankfurt Okulu'nun materyalist belirlenimciliği ile Parsons'ın idealist iradeciliği arasında iki ateş altındayken dümeni ustalıkla idare etmiştir.

İletişimsel eylem teorisi çağdaş sosyolojik ve felsefi düşüncenin bir abidesidir. Habermas'ın sosyolojik bir iletişimsel eylem teorisini detaylandırması, özne felsefesinden (üretim ve yansıtma) öznelerarasılık felsefesi paradigmasına (dil ve iletişim) geçişle yakından bağlantılıdır. Habermas, postKartezyen felsefenin monolojik özne-nesne ilişkisine isnat ettiği önceliğin bu felsefi kaymayla birlikte miadını doldurduğuna inanır. İletişim felsefesi açısından, diyalojik özne-özne ilişkisi paradigma-kurucudur. Dolayısıyla birinci ve ikinci tekil şahıs, Buber'in Ben ve Sen'i, ön plana çıkar. Bununla bağlantılı olarak, üçüncü tekil şahsı nesneleştiren bakış da bir ölçüde ıskartaya çıkarılmış olur. Bu paradigma kayması ayrıca sosyoloğun nesneyle ilişkisini de etkiler, zira değişime uğramış bir perspektifle el ele ilerler: Sosyal dünyayı sinizme meyyal bir soğuklukla nesneleştiren dışarıdan gözlemcinin tutumu, yerini katılımcının edimsel tutumuna bırakır ya da daha doğrusu böylesi bir tutum tarafından tamamlanır. Edimsel bir perspektiften bakıldığında, dünya artık bir topyekûn körlük sistemi olarak değil, daha ziyade topyekûn tahakküme direnişin giriş salonu olarak kendisini gösterir.

İletişimsel eylem teorisinin paradigmatik bir devrimle yakından bağlantılı olması gibi, bu devrim de, rasyonelleşmenin şeyleşmeyle akıl-merkezci bir özdeşleştiriminin (ki tüm şeyleşme teorilerini karakterize eder) metaeleştirisiyle yakından ilişkilidir. İster Marx ve Marcuse'yı isterse de Lukács ve Weber'i okuyor olalım, bu teorisyenlerin hepsi, alt-sistemlerin yaşam dünyası karşısında özerkleşmesini yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi (bu sonuncusu, Habermas'ın şeyleşmeye dair fenomenleri tematikleştirmek için kullandığı terimdir) olarak tanımlama eğilimindedir. Habermas'a göre alt-sistemlerin rasyonelleşmesinin ve özerkleşmesinin şeyleşmeyle bu çifte özdeşleştirilmesi, Hegelci ve Weberci-Marksist modernite teorilerinin tamamen özne felsefesi paradigmasına bağlı kalmalarından dolayıdır.

Modernitenin Felsefi Söylemi'nde Habermas, özne felsefesinin iki türünü birbirinden ayırır (PDM: 75-76). Birincisi, bilgiye ayrıcalık tanıyan ve tinin gelişim sürecini bir bilinç-yükseltme süreci olarak gören "düşünüm felsefesi"dir. İkincisi ise, eyleyen öznenin el altındaki nesneler dünyasıyla ilişkisine ayrıcalık tanıyan ve insan türünün gelişim sürecini bir kendiniüretme süreci olarak gören "praksis felsefesi"dir. Bu çerçeve içerisinde kendilikbilincinin ku-

rucu rolü yerini emeğe bırakır. Fakat her iki örnekte de özne-nesne ilişkisi paradigmatik durumdadır.

Habermas, özne felsefesinden kopmanın, aklın bilişsel-araçsal boyutuna akıl-merkezci bir biçimde indirgenmesinden de kopmayı mümkün kılacağına inanır. Şeyleşme teorisyenleri bu kopuşu gerçekleştirmedikleri için, sınırlı bir akıl kavramına ve buna mukabil araçsal-stratejik eylem kavramına takılı kalmışlardır. Ayrıca Habermas'a göre bu durum, neden sosyal rasyonelleşmeyi bir amaca dair rasyonel faaliyetin kurumsallaşması olarak gördüklerini açıklar ve rasyonelleşmeyi şeyleşmeyle özdeşleştirme kategorik hatasını da anlaşılır kılar. Habermas'a göre bu kategorik hatayı açığa çıkarmak ve formel-araçsal rasyonaliteyi seçici bir rasyonelleşme tarzı olarak kavrayabilmek için, özne felsefesini terk etmemiz ve iletişim felsefesi paradigmasına geçmemiz gerekir.

Aklın farklı formlarını (bilişsel-araçsal, ahlaki-pratik ve anlamsal-estetik) ayırt etmek ve bilişsel-araçsal rasyonalitenin diğer rasyonalite formlarını yutacak denli baskın olmadığı ve aklın bilişsel, normatif ve anlamsal veçheleri arasında dengeli bir ilişkinin söz konusu olabileceği bir tam rasyonelleşmiş yaşam dünyasını tahayyül etmek ancak böyle mümkün olacaktır. Olgukarşıtı olasılıkların bu biçimde yansıtılması pürüzsüz değildir elbette, ama şeyleşmenin rasyonelleşmenin kaçınılmaz karşılığı olmadığını, fakat mevcut iletişimsel pratiklerin seçici, tek taraflı rasyonelleşme sürecinin bir sonucu olduğunu göstermeyi az çok mümkün kılar. Habermas'la (KPS 5: 136) birlikte ve postmodernist Enternasyonal'e karşı, "modernleşmiş kapitalist yaşam dünyasının tek taraflı rasyonelleşmesini yansıtan (...) Batı akılmerkezciliğinin, (...) aklın fazlalılığından değil noksanlığından kaynaklandığı" sonucuna varabiliriz.

Her ne kadar Habermas'ın daha geniş bir akıl kavramını devreye sokmaya dönük kaygısını paylaşıyor olsam da, özne felsefesi ile akılmerkezci akıl kavramı arasında kurduğu dar bağlantı çok da ikna edici değildir. Herşeyden önce, Kant da özne felsefesinden yanaydı ama görünüşe göre bu üç *Eleştiri*'yi yazmaktan onu alıkoymamıştı. Dahası, bana öyle geliyor ki özne felsefesinin başarısızlığından şeyleşme teorilerinin çıkmazlarını ve bilhassa da Frankfurt Okulu'nun çıkmazını çıkarsamak mümkün değildir (Grondin, 1988; Demmerling, 1994: Bl. 3). Bu yüzden Habermas'ın aksine, rasyonelleşme ile şeyleşmenin özdeşleştirilmesini eleştirmek için alternatif bir paradigma adına özne felsefesinden kopmanın ge-

reklilik olduğuna inanmamaktayım. Eleştirel bir şeyleşme teorisi, çokboyutlu bir eylem kavrayışı olarak bir paradigma değişimini bu denli talep etmemelidir. Bu yüzden şeyleşmeyi metateorik olasılıklar uzamının indirgenmesinin sonucu olarak gören bir şeyleşme metaeleştirisi, amaçlarımız açısından yeterlidir.

7
Bilinç ve Özgürleşim Felsefelerinin Bir Sentezine Doğru

GİRİŞ YERİNE: HABERMAS, BEŞERÎ BİLİMLERİN YAŞAYAN KLASİĞİ

Bazıları Habermas'ın, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağının bu öncü isminin yirminci yüzyılın Kant'ı olduğunu düşünmektedir. Çalışmaları hâlâ tamamlanmış değildir ama şimdiden beşerî bilimlerin klasik bir ismidir. Bir felsefe ansiklopedileri seçkisinin isim indekslerinde hızlı bir tarama yapıldığında, Habermas'ın en çok atıf alan çağdaş yazar olduğu görülecektir. Onun tüm entelektüel tartışmalardaki mevcudiyeti, sadece yazdıklarının tutarlı niteliği, yoğunluğu ve sıkılığının bir sonucu değil, aynı zamanda teorisinin ansiklopedik kapsamının ve farklı bilgi alanlarında sergilediği sıra dışı ustalığın da bir sonucudur. Habermas'ın düşüncesi, gerçekte, beşerî bilimlerin farklı disiplinlerine (felsefe, politik iktisat, sosyoloji, antropoloji, psikanaliz, dilbilim) ait sınırların sistematik ihlâli vasıtasıyla gelişmiş ve biçimlenmiştir. Bu ihlâller sıklıkla, Habermas'ın karşılaştığı muhtelif teorileri kapsayıcı, eleştirel ve yeniden-inşa edici bir biçimde özümsemesini içerir. İster Kant, Schelling, Fichte ve Hegel, ister Nietzsche, Pierce, Mead, Dewey, Wittgenstein ve Austin, ister Searle, Chomsky, Freud ve Piaget, ister Kohlberg, Marx, Lukács, Horkheimer, Adorno ve Marcuse, isterse de Benjamin, Weber, Simmel, Durkheim, Parsons, Luhmann yahut

Foucault olsun (sadece temel etkileri zikrettim), ele alınan konuda sıklıkla temel referans haline gelen Habermas'ın analizleri daima incelikle işlenmiş olup eğitici niteliği haizdir. Gelgelelim bu analizler ve onun klasikleri elden geçirme biçimi kendi başına bir amaç değildir, zira Habermas'ın eserleri başından itibaren sistematik bir projeye hasredilmiştir. Göreceğimiz üzere onun klasiklere dönük analizleri, modernitenin hem patolojileriyle hem de vaatleriyle sıkı bağlar kuran abidevi –muazzam ve karşı konulmaz– bir modernite teorisinin taşıyıcı kolonlarından ibarettir.

Habermas salt bir bilim insanından daha fazlasıdır. O, bir otorite olarak vazgeçilmez bir referans haline gelmiştir ve bu sadece felsefe ve sosyal bilimler alanıyla sınırlı değildir; zira Habermas, ahlaki duyarlılığı ve kamusal alandaki pek çok politik müdahalesi sayesinde daha geniş bir sosyal alanda da hatırı sayılır bir ün elde etmiştir. Habermas her ne kadar Frankfurt Okulu'na yön veren eleştirel güdüyü ve özgürleşime dönük ilgiyi sahipleniyorsa da, "bir okulun geleneğini sürdürmek gibi bir niyeti olmadığını" (KPS5, 209) beyan etmiştir. Zaman değişmiştir: Artık Faşizm'i ve Stalinizm'i mağlup etme noktasından demokrasiyi ilerletme noktasına gelinmiştir. Horkheimer'ın çifte düşünümsellik kuralını (yani, oluşum bağlamına dair geriyedönük düşünümsellik ve uygulanım bağlamına dair ileriyedönük düşünümsellik) sıkı sıkıya uygulayan Habermas, Horkheimer ve izleyicilerinin takılı kaldıkları miadı geçmiş teorik içeriği kolayca terk etmiştir. Habermas'ın eleştirinin normatif temellerine dönük ilgisi, onu, formel-araçsal aklın yapıbozumcu bir analizinden iletişimsel aklı yeniden inşa eden bir analize, dolayısıyla da normatif bir eleştiri teorisine yüzü dönük bir eleştirel teoriye sevk etmiştir.

Geriye dönük bir biçimde Habermas, eski eleştirel teorinin aslî zaaflarının şu üç temel ibareyle tanımlanabileceğini düşünür: "1) hakikat kavramı ve bunun bilimlerle ilişkisi, 2) normatif temeller ve 3) demokratik hukuka dayalı devletin hafifsenmesi" (KPS5, 171). Eleştirel teorinin birinci ve ikinci kuşağı arasındaki teorik, felsefi ve politik mesafeyi (Wellmer, 1976; Honneth, 1979; Dubiel, 1989) değerlendirmek için, Habermas'ın bu üç zaafla yüzleşmeye ve bunların üstesinden gelmeye dönük teşebbüsünü özetle tartışacağım.

1. Habermas'ın "metafiziksonrası" yaklaşımını seleflerinin yaklaşımlarından ayıran ilk özellik, geleneksel teorileri sis-

tematik olarak özümsemeye ve bilimsel düşüncenin ilkelerini metodik bir biçimde bir araya toplamaya yönelik çiftkatlı arzudur. Habermas her ne kadar Horkheimer'ı ve çalışma arkadaşlarını eleştirel azimlerinden dolayı takdir ediyorsa da, onların radikal bilim eleştirilerine dönük "rahatsızlığı"nı gizlemez. Ne radikalleşmiş şüpheyi ne de aklın diyalektiğinin temel hipotezlerini benimser. Bilakis, Frankfurt Okulu'nun metateorik öncüllerini elden geçirmeyi ve Horkheimer'ın 1930'lardaki disiplinlerarası ve metafiziksonrası materyalizm projesini tazelemeyi amaçlar.

2. Bilimle bağların kesilmesi ve Weberci akıl eleştirisinin radikalleştirilmesi, eleştirel teoriyi, daha bizzat kendi statüsünün izahatını veremeyen soyut bir şeyleşme eleştirisinin çorak topraklarına götürmekten başka bir sonuç vermez. Kendi normatif temellerine dönük açık bir kavrayışın yokluğundan dolayı eleştirel teori kaçınılmaz olarak bir "performatif çelişki"yle (Apel) yüz yüze kalmış ve dolayısıyla kendi kendini çürütür hale gelmiştir. Baron von Munchausen bataklığa gittikçe gömülmektedir.

   O halde soru şudur: Eleştirel düşünce, kendi gerekçelerini nasıl tesis edebilir? Hiç kuşku yok ki Adorno, eleştiriyi temellendirmeye dönük her türlü teşebbüsü reddedecektir, fakat bu, Habermas'ı, eski eleştirel teorinin eleştirisini onun meşru temellerine dönük bir incelemeyle bir arada sürdürmekten alıkoymaz. Habermas bu temelleri iletişimsel bir eylem kavramı içerisinde teşhis eder ve bu münasebetle de rasyonel eylemi antropolojik yapılara ve anlamaya ulaşmanın kurumsal formlarına demirler.

3. Habermas'ın eleştirel teoriyi sunma tarzı, epistemolojik olarak, Peirceçi "sınırları olmayan bilimsel iletişim topluluğu" (karş. Apel, 1981, II, Kısım II) kavrayışına dayanır. Tüm teorilerin bilimsel yargı önüne çıkmadan önce kendini gerekçelendirebilmesi gerektiği görüşü, pozitivizm tartışmasının diğer yüzüdür. Adorno'dan farklı olarak Habermas artık kendi teorisini öznelerarası doğrulamadan muaf tutmak istememektedir. Başkalarının yanı sıra Hans Albert'in eleştirel rasyonalizmiyle, Gadamer'in hermeneutiğiyle ve Luhmann sistemler teorisiyle yaptığı tartışmalar, onun iletişim teorisinin diyalog içinde ve diyalog aracılığıyla geliştiğini

göstermektedir (Holub, 1991). Bundan dolayı iletişim teorisi ile teorik pratik arasında bir uçurum söz konusu değildir.

Bilimlerde savunulan herşey politikada da geçerlidir. Peirceçi "mantıksal sosyalizm" ilkesini demokratik bir politik tartışmaların kamusallığı (*Öffentlichkeit*) ilkesine dönüştüren iletişim teorisi, toplumun radikal demokratikleştirilmesini yükseltme uğraşı verir. Kuşağının genç Almanlarının pek çoğu gibi Habermas da bir dönem *Hitlerjugend*'in bir mensubuydu ve en küçük ironide bulunmaksızın kendisini "politik yeniden-eğitimin bir ürünü" (KPS, 513) olarak tanımlamakta tereddüt etmez. Demokratik anayasanın ve hukuk kurallarının üzerine bina edildiği ahlaki ilkeleri benimsemekle kalmaz, bu ilkeleri kendi eleştirel modernite analizlerinin tamı tamına başlangıç noktasına yerleştirir. Habermas, Frankfurt Okulu da dahil tüm Marksist geleneğin aksine, burjuva demokratik geleneğini son derece ciddiye alır. Politikaya yeniden değer biçtiği ve eski işçi hareketinden ziyade yeni sosyal hareketlere yüzünü döndüğü için, düşüncesini tam anlamıyla "postMarksist" olarak tanımlamak mümkündür (Cohen ve Arato, 1992: 70-71).

Eski eleştirel teoriden bu kopuş daha derin bir düzlemde bir paradigma değişimi olarak, tükendiği iddia edilen özne (ya da bilinç) felsefesi paradigmasından iletişim (ya da öznelerarasılık) paradigmasına geçiş olarak tanımlanabilir. Göreceğimiz üzere bu paradigma kayması ve bunun ima ettiği metateorik olasılıklar uzamındaki açılım, şeyleşme kategorisi açısından önemli sonuçlar barındırmaktadır. Nihayetinde, şeyleşme teorisine dönüş ve onun iletişimsel paradigma içinde yeniden formüle edilmesi, iletişimsel eylem teorisini belirleyen temadır. Habermas, kendisiyle yapılan bir mülakatta bunu kabul etmiştir. "'Rasyonalite' niçin eleştirel bir toplum teorisinin temel kavramı haline gelir?" sorusuna şöyle cevap verir:

> Araçsal rasyonalite kavramı halihazırda Horkheimer ve Adorno'nun şeyleşme temasını aracılığıyla yeniden formüle ettikleri temel kavramdı. (...) Kitabın [TCA] 1977'de başlangıcında yer alan gerçek itki, şeyleşme eleştirisinin nasıl yeniden formüle edilebileceğini aydınlatmak (...) ve bunu modernite projesinden umudu kesmeden ve postya da antimodernizme düşmeden gerçekleştirmekti.
>
> (KPS5, 180, 184)

Kısacası Habermas'ın hedefi, iletişim paradigması çerçevesi içerisinde şeyleşme teorisini elden geçirmek ve irrasyonel içekıvrılmaya karşı Aydınlanma projesini savunmaktır. Bu oldukça geniş projenin gelişiminde girip çıktığı tüm patikaları izlemek fiilen imkânsız olsa da, gençlik yazılarından demokratik hukuk devleti hakkındaki en son yazılarına dek Habermas'ın düşüncesindeki evrimi, şeyleşme sorununa dair analize tekrar odaklanmak suretiyle sistematik bir biçimde yeniden inşa etmeye çalışacağım. Habermas'ın metinlerinin muazzam kapsamını ve karmaşık kıvrımlarını göz önüne alarak, sunumumu üç ayrı parçaya böleceğim.

1) Bilinç Felsefesi ve İletişim Felsefesinin Bir Sentezine Doğru

İlk kısımda, 1970'lerin "dilbilimsel dönüş"ünü (Rorty) önceleyen, esasen "eyleme prosedürel-dilbilimsel dönüş"e tekabül eden metinleri analiz ediyorum. Bu analiz, Habermas'ın düşüncesindeki iki temel ekseni ayırt etmeyi gerektirmektedir: Bunlardan biri, özne felsefesi paradigması (üretim ve düşünüm) içinde gelişir ve toplumun tarihselliğine ve kendini üretmesine dair Hegelci-Marksçı temayı merkeze alır; diğeri ise, öznelerarasılık felsefesi paradigmasını (dil ve iletişim) çalıştırır ve Kantçı özgürleşim (*Mündigkeit*) fikrini merkeze alır.

Dilbilimsel dönüşten önce yazılan metinlerde Habermas hem bilinç felsefesi paradigması hem de öznelerarasılık felsefesi paradigması içinde çalışmıştır. Pratik bir yönelime sahip ve empirik olarak temellendirilmiş bir tarih felsefesi programı etrafında inşa edilen ilk araştırma alanı, henüz bilinç felsefesi paradigmasının kanatları altında işlemektedir. Başlangıçta bu istikamet, *Theory and Practice*'te (1963, Teori ve Pratik)[2] bir praksis felsefesi olarak, ardından da *Knowledge and Human Interests*'de (1968, Bilgi ve İnsani Çıkarlar) bir düşünüm felsefesi olarak karşımıza çıkar. Habermas'ın enerjik bir biçimde toplumun radikal demokratikleşmesine dönük bir program geliştirdiği ikinci araştırma alanı ise ilkin *Transformation of the Public Sphere*'de (1962, Kamusal Alanın Dönüşümü) sunulmuş ve ardından, şimdilik son durağı *Between Facts and Norms* (1992, Olgular ile Normlar Arasında) olan bir dizi metinde genişletilmiştir.

2. Kolaylık sağlamak adına, Habermas'ın eserleri için verilen yayın tarihleri, metinde başlıkları kullanılan İngilizce çevirilere değil orijinal Almanca baskılara atıfta bulunmaktadır.

Başlangıçta bu iki felsefi yönelim yan yana varlığını sürdürdü. Çalışma ile etkileşim arasındaki kategorik ayrım 1962 Marburg açılış konuşmasında (TP, 41-81) teorik olarak tesis edildiğinde Habermas, iki felsefi yönelimin sentezlenebileceği ve Frankfurt Okulu'nun teorik çerçevesinin açılıma uğratılabileceği noktasına ulaştı. Bu sentez ilkin *Toward a Rational Society*'de (1968, Rasyonel Bir Topluma Doğru), ardından da başyapıtı olan usta işi çalışması *Theory of Communicative Action*'da (1981, İletişimsel Eylem Teorisi) geliştirildi.

2) Eyleme Prosedürel-Dilbilimsel Dönüş

Rasyonel Bir Topluma Doğru ile *İletişimsel Eylem Teorisi* arasında kesinlikle bir süreklilik bulunmaktaysa da, 1970'lerin felsefi ara faslı sonucu bunların birbirinden ayrıldığını vurgulamak gerekir. *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'ın yayımlanmasından sonra Habermas, düşünümsel tarih felsefesinin kendisini teorik bir çıkmaza sürüklediğini ve bilinç felsefesinden kopmak gerektiğini fark etti. Sonraki on yıl boyunca iletişimsel eylem teorisinin felsefi dayanak blokları üzerinde çalıştı. Bu, ikinci kısımda analiz edilen meşhur "dilbilimsel dönüş"tür ve esasen bir bilgi teorisinden bir eylem teorisine geçişi anlatır.

3) İletişimsel Eylem Teorisi

Üçüncü kısımda, *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde takdim edilen şeyleşme teorisinin eleştirel bir analizini geliştiriyorum. Hem sistem ile yaşam dünyasının ayrılması tezinin hem de yaşam dünyasının ekonomi ve devlet alt-sistemleri tarafından sömürgeleştirilmesi tezinin yapısını sökmek için, iletişimsel eylem ve yaşam dünyası kavramlarını yeniden inşa ederek işe başlıyorum. Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında*'da gerçekleştirdiği temel teorik değişimlerin kısa bir analiziyle Habermas'ın çalışmasını yeniden inşa ederek sonuca ulaşıyorum.

Habermas'ın erken dönem yazılarının arka planında, Marksizm ve uğradığı revizyonlar, bu örnekte Batı Marksizmi geleneği içinde yeniden inşa edilmiş hali bulunmaktadır. Lukács, Bloch ve Adorno okumaları sonucunda Habermas, Marx'ın bir "ölü köpek" (KPS, 469) olmadığını, Marksist geleneğin salt tarihsel-felsefi ilgiden daha fazlası olduğunu ve çağdaş sorulara karşılık vermek için sistematik

ve yaratıcı bir tarzda kullanılabileceğini fark eder. Selefleri gibi Habermas da Marksist deli gömleğini giymeyi reddeder ve Marksizm'in pek çok kavramını revize etmekten çekinmez.

HEİDEGGER'DEN MARX'A: ERKEN DÖNEM METİNLERDE (1952-1957) TEKNOLOJİ VE TEKNOKRASİ

Marksizm karşısında eleştirel bir mesafelenme, Habermas'ın 1950'lerdeki ilk metinlerinde dahi aşikârdır. Gelgelelim bugüne dek pek çok yorumcu (tek istisna olarak bkz. Keulartz, 1992, 1995: Bl. 2), bir korsan yayında (AEF) toplanmış olan bu metinleri tamamen göz ardı etmiştir. Bu ilgi yokluğunun bir sebebi bu metinlerin kolayca ulaşılabilir olmaması iken, bir diğer sebebi de hiç kuşkusuz Habermas'ın geç dönem düşüncesi açısından önemsiz olduklarının varsayılmasıdır. Fakat bu varsayım hatalıdır. Peter Dews'a verdiği bir mülakatta Habermas, "Rasyonelleşmenin Diyalektiği. Üretim ve Tüketimdeki Yoksulluk Üzerine" (AEF, 7-30) başlıklı ve 1954 tarihli önemli bir makaleye atıfta bulunmuş ve "bu makaledeki temel fikirlerin sonradan *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde yazacağı pek çok şeyin çekirdeğini içinde taşıdığını" (D, 191) tasdik etmiştir.

1954 tarihli makalede ve yanı sıra aynı dönemde kaleme alınmış emek ve boş zamanla ilgili diğer metinlerde, teknoloji sorunu bakımından Heidegger'in (1974) etkisi neredeyse aşikârdır. Habermas'ın eleştirel ilgilerinin merkezinde, araçsal ilişkinin şeylerle sembolik ilişki üzerinde hâkimiyet kurduğu bir hayat tarzının aslî karakteri bulunur (Habermas burada şeylere atıf yapar çünkü henüz öznelerarası ilişkiyi tematikleştirmemiştir). Bu yabancılaşmış hayat tarzını tanımlamak için Habermas, Heidegger'in *Verfügen* (mâlik olmak/tasarrufta bulunmak) ve *Vernehmen* (işitmek) arasındaki ayrımını ödünç alır; bu ayrım, yapma ya da üretmenin (*Herstellen*) iki tarzına tekabül eder ki bunlardan biri doğaya "meydan okumaya" (*Herausfordern*) diğeri ise onu "doğurmaya" (*Hervorbringern*) çalışır. Heidegger, "doğurma" derken, şeyleri kendileri için göründükleri biçimiyle gösteren ve böylelikle insanların şeylere tatbik edilecek araçları bir bütün olarak görülen tamamlanmış şeyin perspektifinden kavramalarını sağlayan bir gerçeklik ifşası tarzına atıfta bulunur. "Meydan okuma" derken de, "doğurma"yı gizleyen ve yerinden eden ve şeyleri belirli bir biçimde, yani sadece kullanım

ve erişebilirlik açısından görünmeye zorlayarak doğaya talimatlar veren bir açığa çıkarma tarzını kasteder.

Habermas, Heidegger'in teknoloji hakkındaki öğretilerini çekincesizce takip eder. Tıpkı Heidegger gibi, tüm kültür kısımlarının içine sızan ve onları boş zaman statüsüne indirgeyen kör bir yayılmanın bilim ve teknolojiyi karakterize ettiğine inanır. Bilim ve teknolojiye ait gerçeklik inşası tarzı o denli baskındır ki "hayat tarzı"nın (Simmel) nesneleştirme yahut şeyleştirme açısından, yani "tasarrufta bulunma" *habitus*unun (*verfügende Haltung*) şeylere "cevap veren" habitusa (*vernehmende Haltung*) hâkimiyeti -ya da sonradan diyeceği gibi, araçsal eylemin iletişimsel eyleme hâkimiyeti- açısından tanımlanmasını olanaklı kılar. "Metodik olarak özerk bir bilimin gerçekliği perdelemesi, doğanın nesneleştirilmesini (*Versachlichung*) işe koşar ve bu, muğlâk fakat az çok doğru bir biçimde, tasarrufta bulunma davranışının (*verfügend*) iletişime açık davranışa (*vernehmend*) ya da tahakkümün (bewältigend) sakınmaya (*bewahrend*) hâkimiyeti olarak tanımlanabilir. Ayrıca iki davranış biçimini dengelemek önemlidir, zira bu, tarz diye adlandırageldiğimiz şeyin önemli bir veçhesini tanımlar" (AEF, 44).

Habermas, bu teknoloji kavrayışı ve buna tekabül eden nesnel yaşam-tarzı kavramı temelinde, Marksist yoksulluk kavrayışının bir eleştirisine girişir. "Yabancılaşmış emek üzerine yeni ufuklar açan analiz"inde Marx, yabancılaşmayı tam anlamıyla tanımlamış ama onu sömürüden ve ekonomik yoksulluktan analitik olarak ayıramamıştır. Yabancılaşma ile kapitalist üretim tarzı arasında içsel bir bağlantı olduğuna inandığından, yabancılaşmayı başlı başına üretimin mekanikleşmesi ile bağlantılandırmayı reddetmiştir. Heidegger'in teknoloji kavrayışına başvuran Habermas'ın Marx'ta eleştirdiği husus budur: "Marx, insanları (hem üreticileri hem de tüketicileri) yabancılaşmaya maruz bırakan şeyin, teknolojinin içinde işlev gördüğü ekonomik düzen değil bizatihi teknolojinin kendisi olduğunu, yani 'makineler' (onları çerçeveleyen tüm sosyal sistem) olduğunu asla anlamadı" (AEF, 80).

Üretim alanını kasıp kavuran yabancılaşmanın nasıl etkisizleştirilebileceğine dair soruya Habermas, üç rasyonelleşme tipini ayırt ederek karşılık verir: makineleşme ve otomatlaşma sonucu ulaşılan "teknolojik rasyonelleşme", şirketlerin yatay ve dikey temerküzüyle bağlantılı "ekonomik rasyonelleşme" ve diğer rasyonelleşme süreçlerine karşı şöyle ya da böyle bir karşıharekete önayak olan "sosyal

rasyonelleşme". Habermas en çok sosyal rasyonelleşme ile ilgilenir. Sosyal rasyonelleşme süreci tarihsel olarak Taylor'un "bilimsel yönetim"iyle başlamıştır. Sert eleştirilerin ardından Taylorizm, yerini Mayo'nun arkadaşlık ruhu, güzel bir çevre ve serbest zamanın örgütlenmesi gibi etkenleri vurgulayan insan ilişkileri yaklaşımına bırakmıştır. Habermas'a göre, fabrika içinde güzel bir sosyal ortam yaratmaya çalışan bu "yukarıdan" rasyonelleşme tipi, işçiyi tatmine ulaştırma çabasında teknolojik ve ekonomik rasyonelleşmenin mantığına hâlâ yakından bağlıdır. Sosyal rasyonelleşme, teknolojik ve ekonomik rasyonelleşmeyle aynı buyruklara itaat etmez ve basitçe onun yayılması anlamına gelmez. Yukarıdan aşağıya gerçekleşen ekonomik rasyonelleşmenin aksine aşağıdan yukarıya gerçekleşir. Sosyal rasyonelleşme, işçilerin kendi emeklerini işlevsel buyruklara tabi olmaksızın örgütleyebilecekleri özerk bir faaliyet uzamının yaratılması aracılığıyla, ekonomik rasyonelleşmenin yayılmasına sınırlar koyar. Bir yanda teknolojik ve ekonomik rasyonelleşmenin diğer yanda ise sosyal rasyonelleşmenin söz konusu olduğu bu ayrımda, Habermas'ın sonraki çalışmalarına karakterini veren "emek" ve "etkileşim" ayrımının erken bir formülasyonunu görebiliriz. Benzer biçimde, kendi kendini sınırlayan bir örgütlenmeye ve kendi kendine örgütlenmenin yayılmasına dönük savunusu da, alt-sistemler tarafından sömürgeleştirilmesine karşı yaşam-dünyasının sistematik biçimde savunulmasının esaslarını sağlar.

Otomasyonun boş zaman üzerindeki etkilerini tartıştığı 1958 tarihli "Çalışma ve Boş Zaman Arasındaki İlişki Üzerine Sosyolojik Notlar" (AEF, 31-46) metninde Habermas, kendi teknoloji kavrayışını geri çekerek gözden geçirir. Bazı bakımlardan Marx, Heidegger'in yerine geçer. Önceki kavrayışının aksine Habermas artık teknolojiye daha olumlu bakmakta ve iki evrimsel eğilimi öngörmektedir: İlk olarak, çalışma zamanının azaltılması (sonraki on yıl için haftada dört işgünü) sayesinde çalışma alanı boş zaman üzerindeki hükmünü yitirecektir; ikinci olarak da, arz edilen mal ve hizmetlerdeki nicel artış sayesinde bir doygunluk noktasına ulaşılacak ve ardından tüketim üzerindeki yapay kısıtlar kalkacaktır. Bu iki olası evrim bir arada, otomasyonun yol açtığı diğer evrime, yani otoriter ve teknokratik bir sisteme dönük muhtemel evrime karşı koyacak kitlesel politik katılımın da yolunu açacaktır. Otoriteryanizm tehlikesi, nüfusun çoğunluğunun temel üretimsel ve idarî işlevlerden dışlanmasının ve bunu müteakiben iktidarın

teknokratik bir seçkin grubunun elinde yoğunlaşmasının sonucudur. Dolayısıyla sorun yaratan teknolojinin kendisinden ziyade teknokratizmdir. Bunu önlemek için gereken şey, yeni bir hayat tarzı değil, fabrikanın ve geniş ölçekte toplumun demokratikleştirilmesidir. Bu demokrasi ve teknokratizm temalarının devreye girmesiyle birlikte, Habermas'ın uzun bir yayın dizisi boyunca işlediği bir sorunsalın tam da kalbine varmış oluruz. Hâl böyleyken Habermas, Kantçı özgürleşim (*Mündigkeit*) fikrinin merkezde yer aldığı bu düşünce hattıyla paralel bir biçimde, tarihsellik yahut "tarih yapma olasılığı" (*Machbarheit*) fikrinin baskın olduğu başka ve daha Hegelci-Marksçı bir düşünce hattı geliştirir. Bu düşünce hattı, bilinç felsefesi içinde ilerler ve bir praksis felsefesi olarak yahut da bir düşünüm felsefesi olarak işe koşulabilirdir. Habermas, Marksist varyantı *Teori ve Pratik*'te, daha Hegelci varyantı ise *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'da açımlar.

PRATİK HEDEFLER ÜSTLENMİŞ VE EMPİRİK BİR TARİH FELSEFESİ: PRAKSİS FELSEFESİ (1957-1962)

Teori ve Pratik'te (TP, 195-252; TPf, 387-463) Habermas, Horkheimer'ın felsefe ve bilimi uzlaştırabilecek eleştirel bir teori projesini gözden ve elden geçiren bir Marx okuması önerir. Fetişleşmedenarındırıcı bir eleştiri olarak Marksizm, bilinci deforme eden ve insanlığın irade ve bilinçle tarihi yapabilmelerini sağlayacak farkındalığı engelleyen ideolojik ilişkilerin maskesini indirir. Kendini şeyleşmiş güçlerden kurtarmaya dönük pratik çıkarın güdülediği Marksizm, yabancılaşmayı, pratikte içerilerek aşılmasını sağlayacak topyekûnleştirici perspektiften hareketle analiz eder: "Yabancılaşma analizinin her bir uğrağı, onun içerilerek aşılmasının analizine dairdir. Bu analiz içerisinde içererek aşmaya dönük perspektifler, sadece yabancılaşmanın gözlemlenmesi aracılığıyla tatmin edilemezdir. Tam aksine yabancılaşmanın bastırılmasına dönük perspektif, görünüşte bastırılmış olanın gözlemlenmesine yönelir" (TPf II, 178).

Marksizm, tarih ve toplumun sahte-doğal organikliğinin pratikte bertaraf edilişine dair bu teorik beklenti sonucu, kadim felsefe geleneğinin ütopyacı muhtevasını içinde muhafaza eder. Ne var ki, felsefe olarak felsefenin diyalektikle aşılarak dünyada gerçek-

leşmesini görme umudu ya da Marx'ın doktora tezinde mevcut bir formül kullanılırsa "dünyanın oluş halindeki felsefesi" yerine "felsefenin oluş halindeki dünyası"nın ikame edilmesi, tek başına yeterli değildir. Felsefi eleştirinin sosyal ve ekonomik krizin analiziyle bağlantılandırılması gerekir; "pratikte zorunlu" olanın bakış açısını "nesnel bakımdan mümkün" olanın bilimsel bir analiziyle tamamlamak gerekir.

Eğer bu noktada Habermas'ın savunmakta olduğu "açıkça politik hedefler üstlenmiş tarih felsefesi"ni (TP, 212) Hegel'den Lukács'a geleneksel tarih felsefesiyle karşılaştırırsak, Habermas'ın tarih felsefesinin bilimsel kesinliğin pozitifliğinden vazgeçmeksizin geleneksel tarih felsefesinin vaatlerinin idealist mirasını üstlendiğini vurgulamamız gerekir. Bunun yanı sıra, tarih duyusu ve onun hedefi artık metafizikçe gerçeklik sayılmış bir nesne değil somut bir tarihsel durumdaki pratik tasarımın bir nesnesidir. Gerçekte tarih, insanlar onu bilinç ve irade aracılığıyla ve pratik menzilinin nesnel koşullarını bilerek kendilerinin kılmadıkları müddetçe, artık *a priori* bir anlama sahip değildir. Böylelikle tarihin anlamını onu varlığa getirmek zorunda olanların ellerine teslim eden Habermas, tarihe tekrar olumsallığı sokmuş olur. "Tarihin mantığı 'metafizik teminat'ını yitir[diği an] sadece insan davranışına bağlı hale gelir" (TPf, 201).

Gelgelelim Habermas'ın tarih felsefesine dair tüm "metafizik teminatlar"dan vazgeçmiş olması, tarihin öznesi fikrinden de vazgeçmiş olduğu anlamına gelmez. Tarihin bölünmez öznesi olarak insanlık tezinden daha sonra vazgeçecektir (Jay, 1984a: 486-494). "Dilbilimsel dönüş"ten sonra kavramı revize edecektir ve bunu, öznelliklerüstü isnatların sadece "bir arada yaşayan bireylerin ahenkli çabası ya da işbirliğiyle ancak üretilebilir olan ortaklaşa birşey"e (KK, 398) atıfta bulunabileceğini düşündüğü için yapacaktır. Fakat henüz o noktaya ulaşmış değiliz; henüz sadece Habermas'ın, Hegelci-Marksist tarih yapma olasılığı üzerindeki vurguyu yavaş yavaş Kantçı aklın kamusal kullanımı fikrine doğru kaydırdığı noktadayız. Kamusal alan kavramıyla birlikte Habermas, henüz kendisi de tam anlamıyla farkında olmaksızın, iletişim paradigmasına göçünü gerçekleştirir.

KAMUSAL ALANIN VE DEMOKRASİNİN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ: İLETİŞİM FELSEFESİ (1957-1962)

Politik Katılım Kavramı Üzerine'de (1958) (KK, 9-60) ve *Kamusal Alanın Dönüşümü* (1962) eserinde Habermas, burjuva kamusal alanının on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaçağın temsilî kamusunun bir gelişimine tekabül eden oluşumundan yirminci yüzyılda düşüşüne dek süren yükseliş ve çöküş tarihini, yani *Verfallsgeschichte*'sini sunar. Habermas, her ne kadar kamusal alan (*Öffentlichkeit*) temasına sosyo-tarihsel bir perspektiften yaklaşmaktaysa da, esasen normatif bir amaç taşımaktadır. Burjuva kamusal alanının liberal devletten sosyal devlete geçiş sonucu çöküşünü konu alan bu çalışmanın hedefi, kamusal alanın sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkileri demokratik bir biçimde düzenleyen ideal bir dolayım olarak hareket ettiği normatif bir demokrasi kavramı geliştirmektir.

Kamusal alan, özel bireylerin aklî melekelerini kullanarak bir kamu oluşturmak üzere toplandıkları biricik politik alandır. Habermas, kamusal alanı eleştirel bir forum olarak, iktidarı sosyal toplantılarda, salonlarda, kafelerde yahut gazetelerde gerçekleşmiş politik tartışmalarda gidimli bir biçimde oluşmuş aydınlanmış halk iradesine tabi olmakla ve onun hükme bağladığı kuralları meşrulaştırmakla mükellef kılan, aklın yargı kürsüsü olarak takdim eder. Aydınlanmış kamuoyunun oluşumuna dair bu gidimli model, olgukarşıtı bir biçimde, akıl yürütme sürecinin ve özerk bireyler arasındaki tartışmanın bir özgürlük bağlamında, argümanın cebri yendiği bir ortamda gerçekleştiğini varsayar. Bu model, sivil toplumun taleplerini dikkate almaya zorlamak suretiyle mutlak iktidarı sınırlandırır. Daha iyi argümanın zorlaması haricinde her türlü kısıtlamanın dışlandığı bu iktidardan âzâde tartışma nosyonu, Habermas'ın sonradan geliştirmiş olduğu uzlaşıma dayalı hakikat teorisinin sabit eksenidir. Habermas, burada tartışma kavramını, normların ve yasaların geçerliliğinin, dolayısıyla da iktidarın meşruiyetinin temeli olarak devreye sokar:

> Kamusal alanın "tahakkümü", kendi fikrine göre, bizzat tahakkümün içinde çözüldüğü bir düzendi: *veritas non auctoritas facit legem.* (...) Politik dünyadaki işlevsel bir unsur olarak kamusal bir alan, başlı başına *pouvoir* [iktidar] meselesini yarattı. *Kamusal tartışmanın,* voluntas*'ı, özel kişilere ait argümanların kamusal yarışmasının sonucu olan bir* ratio*'ya*

dönüştürdüğü ve herkesin çıkarı için pratikte gerekli olan şeylere dair bir uzlaşmayla sonuçlandığı varsayıldı.

(PS, 82-83)

Habermas, "*voluntas*'ın bir *ratio*'ya dönüşümü"ne dair politik idealin, yani muhakeme edilmiş kamuoyunun "hüküm sürdüğü" müzakereci bir demokrasiye dair liberal-komüniteryan idealin hiçbir zaman fiilen gerçekleşmemiş olduğunun açık bir biçimde farkındadır. Zira kamusallığın –toplum ile devlet arasındaki demokratik dolayım ilkesi olarak– etkililiği sadece politik tartışmaların niteliğine (eleştirel tartışma ilkesi ve en iyi argümanın gücü) değil ama aynı zamanda buna iştirak eden yurttaşların niceliğine de (içinde bulunma/dahil edilme ilkesi) bağlıdır. Bu bakımdan, nüfusun çoğunluğunun tamamen tartışmadan dışlanmış olduğunu açıkça kabul etmek gerekir: Ne kadınların ne de ekonomik ve/veya kültürel sermayeden yoksun kimselerin patriarkal burjuva kamusal alanına girmesi mümkündü (Calhoun, 1992: Bl. 5 ve 11; Meehan, 1995: Bl. 3 ve 4). Gelgelelim kamusal alanın ideali karşılamadığı gerçeği, kamusal alan idealinin var olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, kamusal alanın içkin eleştirisi, ideali kelimesi kelimesine alır ve onu gerçeklikle yüzleştirir.

Liberal ilkelerin ikircikli ve kısmî kurumsallaşmasından başlayan Habermas, kamusal alanın çöküşüne neden olan "yapısal dönüşümler"in bir analizine girişir. Paradoksal bir biçimde, 19. yüzyılın sonundaki seçim reformu ve dışlanan grupların kamusal alana dahil edilmesi bu çöküşün zeminini hazırlamıştır. Aslına bakılırsa, kitlelere seçme hakkının verilmesiyle birlikte birlikler (sendikalar, tüketici birlikleri ve kiliseler) ve siyasî partiler, doğrudan politik bir biçim vermek suretiyle müvekkillerinin çıkarlarını savunmaya başlamışlardır. Bu neo-korporatist müdahalelerin bir sonucu olarak, önceden kamu otoritesini (yargılama ve idare gücünü) muhatap alan bazı alanlar, özel hak örgütlenmelerine dönüşmüştür. "Devletin bu artan 'toplumlaşma'sı", "toplumun 'devletleşme'si" yönünde zıt bir eğilimi de beraberinde getirmiştir (PS, 142; KPS, 22-23). Hem piyasadaki anarşinin hem de sermaye temerküzünün yol açtığı dengesizliği düzeltmek ve yanı sıra somut eşitsizlikleri hafifletmek amacıyla neomerkantilist devlet, önceden özel alana ait olan mübadele ve emek gibi alanlara gitgide daha fazla müdahale etmeye başlamıştır. Dolayısıyla "devletin 'top-

lumlaşma'sı"na (neokorporatizm) ve "toplumun 'devletleşme'si"ne (neomerkantilizm) dönük eşzamanlı iki sürecin artan biçimde iç içe geçmesinin zemin hazırladığı bu "yapısal dönüşüm", "toplumun yenidenfeodalleşmesi" (PS, 142, 231; KK, 68) sonucunu doğurmuştur. Bu yeniden-feodalleşme nihayetinde kamusal alanın yapısal koşullarının, yani toplum ve devlet arasındaki temel ayrımın ve bunlar arasında yer alan ve kamusal alanın bir aracı olarak içine yerleştiği yarığın altını oymuştur.

Kamusal ve özel alanların iç içe geçmesi; örgütlenmelerin, partilerin ve devletin kendi meseleleriyle iştigal ettikleri ve özel bireylerin muhakeme yetilerini kullanmalarına dayanan herhangi bir dolayım ve dolayısıyla herhangi bir demokratik denetim söz konusu olmaksızın genel kararlar aldıkları bir korporatist sisteme yol açmıştır. Böylelikle, "toplumun politikleşmesi"nin "kitlelerin depolitikleşmesi"yle (KK, 34) el ele gittiğine tanıklık etmekteyizdir. Bu yeni aracı korporatist yüzey, kamusal alanın işlevlerini üstlenip kendini onun yerine ikame ederek, özel ve kamusal alanlar arasına yerleşmekle kalmaz, aynı zamanda onları alt ederek oksijensiz de bırakır. Ekonomik işlevlerinden âzâde kalan özel alan, ailenin medya ve kitlesel tüketim tarafından istila edilmiş mahrem alanına indirgenirken kamusal alan da "yeniden-feodalleşir" ve bir zamanlar iktidarın dışındaki tartışmalar aracılığıyla tesis edilen konsensüs, yerini örgütlenmeler içindeki ve örgütlenmeler arasındaki iktidar ilişkilerince belirlenen kararlarla uzlaşmaya bırakır.

Habermas, otoriter çözümü asla kabul etmemişse de, Carl Schmitt'in parlamentarizmin krize girdiği ve "eleştirel kamusallık"ın yerini "kanıtlayıcı kamusallık"a bıraktığı teşhisini (Schmitt, 1985) kabul ediyor gibidir. Devlet ile toplumun iç içe geçmesinin kamusal alanın yapısal koşullarının altını oyduğunu düşünen Habermas, politikacıların kamusallık ilkesini tersyüz etmelerine ve bunun sonucunda kamusallığın kanıtlayıcı-tasdikleyici kamusallık biçiminde yozlaşmasına karşı eleştirel kamusallığı harekete geçirmeyi arzular. Bizzat klasik kamusallık ilkesinin tamamen işlevselleşmiş olmasına karşın Habermas yine de partilerin, devletötesi kurumların ve kamusal birliklerin örgüt-içinde demokratikleşmelerinin kamusallık ilkesini örgütlenmelerin birbirleriyle ve devletle ilişkilerine doğru genişletecek bir örgütlerarası demokratikleşmeye yol açabileceğine ve böylelikle klasik kamusallık ilkesinin taşıdığı hedefin muhafaza edilebileceğine inanır. Böylelikle Habermas,

"kurumlar içinde uzun yürüyüş" (Dutschke) stratejisinden yana olduğunu gösterir.

Habermas, bu argümanı geliştirirken, tüm analizini boydan boya kateden gerilimin üstesinden gelmekte açıkça başarısız olmuştur: Bir yandan burjuva kamusallık ilkelerinin hâlâ geçerli olduğunu iddia ederken, diğer yandan eşit derecede bir vurguyla bu ilkelerin yapısal zemininin yıkıma uğradığını öne sürmektedir. Son tahlilde galebe çalan ikinci iddiasıdır. "Toplumun yenidenfeodalleşmesi", başka bir deyişle devlet ve toplumun karşılıklı birbirinin içine nüfuz etmelerinin ya da basitçe kaynaşmalarının sonucunda bir "topyekûn devlet"e (Schmitt) dönüşmesi, bu ikisini dolayımlayan hayatî uzamı kalıcı bir biçimde yıkıma uğratmıştır. Şeyleşme, ticarîleşme ve araçsallaşma illetine yakalanmış olan kamusal alan un ufak olmuştur.

Sosyal analizin Habermas'ı şeyleşmenin evrenselliğiyle ilgili Frankfurt teziyle tüm bağları koparmaya ve eleştirel teoriyi katı normatif temellere (evrensel edimbilim artı evrim teorisi) yerleştirmeye yöneltmesinden hemen sonra, *Meşruiyet Krizi*'nde (1973) Habermas, kamusal alana dair karamsar teşhisini tashih etmiştir (Cohen, 1982b). Gerçekte Habermas, içkin eleştiri stratejisini terk etmesiyle aynı anda, geç dönem kapitalizmin krizlerine dair bir teori lehine Frankfurt Okulu'nun durağan ve yekpâre bir sistem görüşünü de terk etmiştir. Göreceğimiz üzere Habermas'ın tezi esasen şöyledir: "Toplumun yenidenfeodalleşmesi" ya da daha spesifik biçimiyle "toplumun devletleşmesi" sürecinin nihayetinde kitlelerin yeniden politize olmalarına yol açması gerekir. Habermas'a göre bunun sebebi, devletin özel alana ait muhitlere (sözgelimi, eğitime yahut aile planlamasına) müdahale etmek suretiyle kültürel geleneklerin sahte-doğal karakterini dinamitlemesi ve bu münasebetle de mevcut politik sistemin devamı için gerekli bir koşulu yıkıma uğratmasıdır. Habermas şu sonuca varır: Devlet bu yüzden artan ölçüde bir meşruiyet talebine tabidir ve bu talep ancak radikal demokratikleşme aracılığıyla tatmin edilebilir.

ÇALIŞMA/ETKİLEŞİM İKİCİLİĞİ: İLK SENTEZ (1962-1968)

Çalışma ve Etkileşim

Şimdiye dek Habermas'ın iki sorunu nasıl paralel biçimde açımladığını gördük: birincisi, pratik hedefler üstlenmiş ve empirik

olarak temellendirilmiş bir tarih felsefesi fikri; ikincisi, kamusal alanın yükselişi ve düşüşünün analizi. Gelgelelim, biri üretim felsefesi paradigması, diğeri ise iletişim felsefesi paradigması içinde yer alan bu iki istikamet, herhangi bir somut eklemlenme yahut dolayım olmaksızın şimdiye kadarki Habermas külliyatında bir arada varlığını sürdürdü. Bir dizi ikiciliği (çalışma ve etkileşim; alt-sistemler ve yaşam-dünyası; rasyonelleşme ve özgürleşme; üretim güçleri ve üretim ilişkileri) devreye sokarak metateorik çerçevesini açık bir biçimde genişletmesinden sonradır ki Habermas, Hegelyan-Marksist tarih yapma olasılığı fikrini Kantçı aklın kamusal kullanımı fikriyle sentezlemeyi başardı. Sonradan *İdeoloji Olarak Teknoloji ve Bilim*'de (1968) sunduğu bu sentezin temel fikri, bilinçle ve iradi bir biçimde tarih yapmanın şimdiye dek denetim dışı kalmış toplumsal evrim sürecine hâkim olmak anlamına geldiğidir. Bu hâkimiyet teknolojik bir görev değildir fakat; tamamen pratiktir. Nesnel süreçleri teknik olarak sevk ve idare edilebilme becerisi ile tarihsel süreçlere pratik hâkimiyet arasında otomatik bir süreklilik yoktur; Habermas'ın lâfı dolandırmadan açıkladığı üzere: "*Açlık ve ıstıraptan kurtuluş* ille de *esaret ve yozlaşmadan kurtuluş*la çakışma göstermez, zira emek ile etkileşim arasında otomatik hiçbir gelişimsel ilişki yoktur" (TP, 169).

Teknolojik aklın tahakkümü karşısında Habermas, pratik akla yeniden değer biçmeye çalışmaktadır. Amacı dolaysız bir biçimde politiktir; pratik problemleri teknik problemlere indirgeyen ve böylelikle kamuoyunun politik karar alma sürecini aydınlatma olasılığını kökten yokeden politikanın bilimselleştirilmesi eğilimine karşı durma çabasındadır. Hem teorik düzlemde (pratik felsefenin bilimselleşmesi; bkz. TP, 142-169; Tpf, 48-88, 307-335) hem de pratik düzlemde (yaşam-dünyasının bilimselleşmesi; bkz. TRS, 62-80; TPf, 336-358; KK, 70-86) vuku bulan bu teknokratik eğilime karşı Habermas, bilimsel araştırmada içkin anlam ve hak iddialarına dair demokratik bir tartışmayı savunur. Kitlelerin apolitikleşmesine tepki olarak da, bilim insanlarının, politikacıların ve vatandaşların birlikte oturdukları, güvenilir ve sınanmış "yuvarlak masa" (Beck, 1993: 189-193) modeline uygun bir diyalog aracılığıyla bilimin yeniden politikleştirilmesini ve yanı sıra kamusal alanın radikal bir biçimde demokratikleştirilmesini savunur. Bu, demokratik olarak planlanmış bir toplum vasıtasıyla, teknik ilerleme ile sosyal yaşam-dünyası arasındaki dolayımı örgütlemeyi mümkün kılacaktır.

Habermas'ın "çalışma" ya da "amaçlırasyonel eylem" ile "etkileşim" ya da "iletişimsel eylem" arasında çizdiği ayrımın önemini hafife almamak gerekir. Bu ayrım tek bir dokunuşla metateorik olasılıklar uzamını yeniden açtığı gibi, şeyleşme *a priori*'sinden bir kopuşu da esasen mümkün kılar. Habermas, "amaçlı-rasyonel eylem" (Weber) derken, ya araçsal faaliyeti ya da rasyonel seçimi veyahut da ikisinin bir bileşimini kasteder (TRS, 91). Her hâlükârda amaçlırasyonel eylem monolojiktir. Araçsal eylem teknik kurallara riayet eder ve bu teknik kurallar, gözlemlenebilir olgular hakkında koşullu kestirimler içeren empirik bilgiye yaslanır. Rasyonel seçim davranışına ise stratejiler yön verir ve bu stratejiler, tercih kurallarına (değer sistemleri) ve genel düsturlara dayalı çıkarımları işe koşan analitik bilgiye yaslanır. Habermas, amaçlırasyonel eylem karşısında "iletişimsel eylem"i, gündelik dilin sembollerinin dolayımladığı etkileşimler olarak tanımlar. Hem *praxis*'i (eylem) hem de *lexis*'i (diyalog) içeren bu tür bir diyalojik eylem, karşılıklı davranıştaki beklentileri tanımlayan ve dolayısıyla eyleyen özneler aracılığıyla anlaşılması ve tanınması gereken sosyal normlara uygunluk gösterir (TRS, 91).

Her ne kadar çalışma/etkileşim ayrımının metateorik önemini kayıtsız şartsız kabul ediyorsam da, aşağıda açıklayacağım üzere, Habermas'ın bunu ifade etme biçimi bana sorunlu gelmektedir (Keane, 1975; Honneth, 1980; Giddens, 1982: Bl. 8). Şimdilik sadece, bu ayrımın hayata geçirilmesini zora sokan üç veçheyi vurgulamak istiyorum: (i) Çalışmayı araçsal eyleme indirgeyen Habermas, böylelikle çalışma kavramını genç Marx'ın çalışmalarında taşıdığı tüm normatif, anlam yüklü ve işbirliğine dayalı yönlerinden soyundurmaktadır; (ii) ayrımı analitik bir ayrım olarak geliştirmesine karşılık empirik bir biçimde kullanmaktadır; ve (iii) söz konusu karşıtlık, amaçlırasyonel eylemin normlar tarafından yönlendirilmediğini ve iletişimsel eylemin de hiçbir stratejik yahut araçsal yön taşımadığını öne sürmektedir. Ne var ki, bu zayıflıklarına karşın, Habermas'ın çalışmaları bu ayrım temelinde inşa edilmiştir.

Habermas, bu ayrımı, genç Hegel'in Jena dönemine ait *Tin Felsefesi* eserinin orijinal ve incelikli bir yorumu temelinde geliştirir (Habermas, TP, 142-169 ve KHI, 43-63). Hegel'in sonradan düşünüm felsefesi lehine vazgeçtiği (PDM, Bl. 2, ayrıca bkz. Honneth, 1992) bir öznelerarasılık felsefesiyle işe başlayan Habermas, Jena dönemi *Tin Felsefesi*'nin *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki tekçi felsefeyi

paylaşmadığını, tam tersine Hegel'in tinin oluşum sürecine dayandırdığı sistematik bir üçlülük geliştirdiğini göstermeye çalışır. Aslında genç Hegel tinin oluşumunu tek birimli bir özdüşünüm diyalektiğinin idealist terimleriyle değil dil, çalışma ve etkileşimden mürekkep bir üçlü diyalektik olarak görmektedir. Habermas, çalışma ve etkileşim diyalektiğinin analiziyle, dil yahut temsil diyalektiğini göz ardı edecek derecede ilgilidir (Ferry, 1987: 340-355). Çalışma ve etkileşim ikili diyalektiğine gösterdiği ilgi, Hegel'in bu diyalektiği tamamen ayrıştırıcı bir tarzda, dolayısıyla "etkileşimin [Marx'ta olduğu gibi] emeğe indirgenmesini ya da emeğin [geç dönem Hegel'de olduğu gibi] etkileşimden türetilmesini imkânsız kılan" (TP, 159) bir biçimde sunmasıyla bağlantılıdır.

Habermas "çalışma" kategorisi aracılığıyla doğanın denetim altına alınması ve güdümlenmesi sürecini tematikleştirir; öte yandan, birbirleriyle iletişim kurma yetisine sahip bireyler arasındaki bağlantılar ve sosyal ilişkiler "etkileşim" kategorisi aracılığıyla tematikleştirilir. Bu ilişkiler, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de yaptığı gibi doğrudan konsensüs biçiminde anlaşılmadıkları müddetçe, "ahlaki" olarak tanımlanabilir. Habermas, Kant'a karşı ve Hegel'le birlikte, ahlaki ilişkileri tesis eden öznelerarası anlamanın bireyler arasında öncedentesisedilmiş bir uyum aracılığıyla anlaşılamayacağı hususunu vurgular. O, öznelerin kendileri için olduğu kadar başkaları için de *a priori* geçerli bir evrensel ahlak yasasını varsaydıkları, özneler arasında öncedentesisedilmiş eşzamanlamaya dair Kantçı çerçeveyi hayali ve kısıtlayıcı bir çerçeve olarak görmektedir. İletişim, duygu ve düşünce ortaklığı demek değildir. Önsel bir çatışmanın üstesinden gelmek suretiyle ulaşılan bir anlama çaba gerektirir ve önceden verili değildir. "Çelişki ve farklılık olasılığı boyutu dışarıda bırakıldığında iletişim, pek çok bakımdan artık anlamaya ulaşmanın bir aracı olarak dili gerektirmeyen bir çeşit duygu ve düşünce ortaklığına dönüşür" (TK, 32).

Çatışmanın anlamayı öncelediği gerçeğini vurgulamamın sebebi, Habermas'ın sonraki çalışmalarında bu çatışmalı boyutun, ilk bakışta naif anlamıyla konsensüsü savunuyor gibi görünse de analizin arka planında bugün de hâlâ yer alıyor olmasıdır. Bu süregelen yanlış anlaşılmadan kaçınmanın en iyi yolu, Habermas'ın konsensüs teorisini Frankfurt Okulu'nun çatışma teorisinin düşünümsel bir devamı olarak görmektir. Bu perspektiften bakıldığında eleştirel teori ikikatlı bir binaya benzer: Frankfurt Okulu'nun tahakküm

teorisi zemin katta, Habermas'ın iletişim teorisi ise üst katta ikamet eder. Habermas'ın konsensüs boyutunu vurgulamasının sebebi paradoksal bir biçimde sosyal dokuyu ağ gibi ören çatışmaların ve tahakkümün tamamen farkında olmasıdır. Tek kelimeyle denebilir ki, iletişimin çatışmayı hem önvarsayması hem de ortadan kaldırması gibi, Habermas'ın projesi de Frankfurt Okulu'nun teşhisini hem devam ettirir hem de düzeltir.

POLİTİKANIN BİLİMSELLEŞMESİ

"Çalışma" ile "etkileşim" arasındaki ayrım, *technè* ile *praxis* arasındaki Aristotelesçi ayrımla kesişir (Vollrath, 1989). Habermas bunu Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'i üzerine yaptığı okumalardan ve bilhassa da Hannah Arendt'in (üç temel insan faaliyetini, yani emek, çalışma ve eylemi ayırt ettiği) *İnsanlık Durumu* üzerine yaptığı incelemelerden çıkarsamıştır. Habermas, Arendt'in üçlülüğünü Aristotelesçi *technè* ve *praxis* ikiliğine indirgemiştir.

Marburg'daki açılış konuşmasında (TP, 41-81) Habermas, Aristoteles'in klasik politika felsefesinden pratik aklın tedricen teknolojiye indirgenmesi sonucu Hobbes'un politika bilimine doğru gerçekleşen evrimi tasvir etmek suretiyle *technè* ve *praxis* ayrımını geliştirir. Aristoteles'e göre politika etiğin devamıdır; dolayısıyla yaşamı iyi ve adil olana göre yönlendiren bir öğreti olarak görünür. Teknik yahut üretimsel bir tarzda değil de pratik bir tarzda kavrandığında politika, ilke olarak, yurttaşların kamusal meydanda (*agora*'da) bir araya toplanıp topluluk için en iyi amaçları tartıştığı, zemini diyalog (*lexis*) vasıtasıyla hazırlanmış ortaklaşa eylemle (*praxis*'le) bağlantılıdır. Aristoteles, pratik felsefesini, müsellem bilgiyi (*épistémè*) arayan bir mutlak tefekkür (*theoria*) modeli aracılığıyla kavramaz; tam tersine onu, pratiğin değişken ve olumsal çerçevesine bir müdahale olarak görür. Politika bundan dolayı *épistémè*'nin teorik kesinliğini değil *phronèsis*'i, yani somut bir durumu pratik müdahale dönük bir bakışla dikkatli bir biçimde muhakeme eden pratik feraseti talep eder (Ladrière, 1990).

Gelgelelim, modern bilimin on altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyıla yükselişiyle birlikte, teori ve pratik ilişkisine dair klasik anlayış kökten bir dönüşüme uğramıştır. Habermas, Makyavelli ve Thomas More tarafından öngörülen bu dönüşümün Hobbes'un sosyal felsefesinde zirvesine ulaştığını öne sürer. Hobbes, pek çok

bakımdan Aristoteles'in tam tersi bir pozisyonu benimser. İlk olarak, politikayı ahlaktan koparır; ardından, Bacon'ın bilimin yegâne hedefi güçtür (*scientia propter potentiam*), ilkesini benimseyerek, teorik tezler ile pratik uygulanımlar arasındaki ilişkiyi salt teknik bir ilişki olarak sunar. Bunun sonucunda, sosyal yasaların teorik bilgisinin arzu edilen sosyal durumu yaratmak için kullanılabilir olmasından dolayı, Hobbes teoriyi gücün bir aracı telakki eder. Son olarak Hobbes, tezlerini bilim çerçevesi içerisinde geliştiren sosyal felsefenin görevini, ilk ve son kez olarak, yani zamandan, mekândan ve şartlardan bağımsız olarak toplumun doğru örgütlenmesinin koşullarını teşhis etmek olarak tanımlar. Klasik öğretinin geçirdiği tüm bu revizyonlar, teknikyönelimli ve potansiyel anlamda totaliter bir politika anlayışına, "bütüncü sosyal mühendisliğe" (Popper) yol açmıştır.

Habermas, politikanın bilimselleştirilmesinin kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğrayacağına inanır. Böyle olması gerekir çünkü politika bilim tarafından rasyonelleştirildiği ve pratiğe de teknolojik tavsiyelerden beslenen bir teori yön verdiği için, *phronèsis*'in alanına ilişkin asla tamamen giderilemeyecek olan pratik yönelim problemleri, artık rasyonel bir tarzda ele alınamaz hale gelir.

Schmitt'in kararcılık sorunu tam da bu noktada baş gösterir. Kararcılık, pratik sorunların özgül karakterinin tamamen farkındadır, fakat bunların akıl tarafından ya da akla dayanarak meşrulaştırılamayacağını savunur; son tahlilde bunlar ancak bir kararın nesnesi olabilirler. Şayet bu doğruysa, o vakit bilimsel analiz ile politik karar arasında bir işbölümü gereklidir. "Pratik ferasete sahip olmayan bilginler" (Vico) pekâlâ ekonomi hakkında ve uygulamaya geçirilmiş araçların etkililiği hakkında yargıda bulunabilirler, fakat iş benimsenecek hedeflere karar vermeye geldiğinde geri çekilmeleri, inançları yahut ilgileri uyarınca otorite sahibi oldukları mesele hakkında karar vermeyi politikacılara bırakmaları gerekir. Pratik yönlendirmeyi bu biçimde -uygulanacak teknolojinin rasyonel belirlenmesi ile benimsenecek hedeflerin irrasyonel seçimi olarak- ikiye bölen kararcılık, "empirik bilim açısından teknik denetimle sınırlandırılmış bir rasyonelleşmenin ilerlemesinin, bizzat praksis alanında bir yığın irrasyonelliğin büyümesi pahasına gerçekleştiğini" (TP, 265) istemeden kanıtlamış olur.

Fakat bu arada teknolojik rasyonelleşme, bilimin yön verdiği uygarlığımızın amaçları bu rasyonelleşmenin yetki alanına yer-

leştirdiği noktaya dek ilerlemiştir. Ahlaki görececilik ile bilimlerin aksiyolojik yansızlığını birleştiren Weberci bahaneye sığınan kararcılık, ilkin bilimsel argümanın amaç ve değerlerini ortadan kaldırır ve ardından kararcı model, aşamalı bir biçimde, uzmanlarca tasarlanmış teknolojinin nesnel kısıtlamalarının diğer tüm seçim alternatiflerini bertaraf etmek için var olduğu ve politikacıların karar alma gücünü hiçe sayarcasına dayatıldığı teknokratik modelin yolunu açar. Nihayetinde, pratik meselelerin topyekûn sibernetikleştirilmesi –yani, *praxis*'in *technè*'ye topyekûn indirgenmesi– bilim ile politika arasındaki ilişkiyi tersine çevirir: "Bu sonuncusu [politikacı], mevcut teknik ve kaynakların nesnel etkilerini ve gereklerini ve yanı sıra denetimin optimal stratejilerini ve kurallarını somut koşullar altında detaylandıran bilimsel bir entelijansiyanın basit bir ajanı haline gelir" (TRS, 63-64).

Habermas teknokratik modeli kabul edilemez görür. *Technè* ile *praxis* arasındaki temel ayrımın üzerinden atlayan bu model, politikayı araçsal ve stratejik rasyonelleşmenin teknolojik modeli aracılığıyla kavrar. Teknokrasi teorisyenleri, pratik sorunları teknik sorunlara indirgeyerek, yurttaşlara başvurma gereğini teorik olarak devre dışı bırakırlar. Rasyonelleşme her ne kadar nesnelerin teknik güdümünün dar hudutlarıyla sınırlı olsa da bunun mantıksal sonucu, bilimin yönlendirdiği bir politikanın bir arada yaşayan ve birbirleriyle konuşan kadın ve erkeklerin bilincine artık ihtiyaç duymamasıdır; kendini basitçe toplumu yönetmekle sınırlamakta ve bunu da, tabir caizse, insanların bedenlerinin araçsal olarak, ruhlarının da stratejik olarak güdümlenebileceğini kabul ederek yapmaktadır. Yurttaşlar böylelikle politikadan tahliye edilmiş olurlar.

Kararcı ve teknokratik modellere karşı çıkan Habermas, hem pratik aklın rasyonalitenin iletişimsel bir formu olarak kullanımına hem de gidimli bir kolektif irade oluşumu olarak demokrasi fikrine iade-i itibarda bulunmak ister. Pratik rasyonelleşme sürecinin yerine ikame edilmediği müddetçe teknolojik rasyonelleşme sürecini tamamen kabul eden ve teknoloji ile politikayı dolayımlayacak pragmatik bir model önermek için John Dewey'in (1991) politik felsefesinden yararlanır. "Eyleyen ve iş gören yurttaşların konsensüsü kapsamı içinde kalarak teknik denetimin gücü nasıl sağlanabilir" (TRS, 57) sorusuna cevaben Habermas, teknik güç ile demokratik irade arasında düşünümsel bir diyalektik tesis eder.

Halihazırda düşünümselolmayan bir tarzda, yani kamusal olarak haklılaştırılmamış çıkarlara cevaben vuku bulan bu "potansiyel ve irade diyalektiği"ne (TRS, 61), teknolojik gelişmelerin yönelimleriyle ilgili politik kararlar eğer eyleme yön veren ilke ve normlar hakkındaki kamuya açık bir tartışma tarafından biçimlendiriliyorsa, ancak o zaman ulaşılabilir. Bu türden bir tartışma, pratik bilgi ambarı olan yurttaşlar ile teknolojik bilgiye sahip bilim insanları arasındaki kesintisiz bir diyalog temelinde mümkün olabilir ancak. Bu diyalog içerisinde, nesnel olarak neyin mümkün olduğunun (bilimsel bilginin ve teknolojik araçların fiilî durumu) kararlaştırılması ile pratik olarak neyin arzulanır olduğunun (sosyal ihtiyaç ve iştiyaklar) dile getirilmesi, karşılıklı ilişkili hale gelir. Teknik ilerlemenin istikametine karar verirken bilimsel olarak aydınlanmış kamuoyuna başvuran politika, böylelikle, uzunvadeli bir planlama programının yaşama geçirilmesinden sorumlu kılınmış olur.

Yaşam Dünyasının Bilimselleştirilmesi

Habermas, çalışma ve etkileşim ayrımına tekabül edecek biçimde, amaçlırasyonel eylemin mi yoksa iletişimsel eylemin mi hâkim olduğuna bağlı olarak iki sosyal sistemi birbirinden ayırmıştır. Ekonomik sistem yahut devlet aygıtı gibi amaçlı-rasyonel eylemin hâkim olduğu "sistem" ya da "alt sistemler"de başat faaliyet başarıya yönelimlidir. "Sosyal yaşam-dünyası"nda ya da "bir toplumun kurumsal çerçevesi"nde ise, normların yönlendirdiği ve karşılıklı anlamaya dayalı eylem başattır (TRS, 93-94). Bu ayrım, Habermas'ın, formel rasyonelleşmenin şeyleşmeye diyalektik dönüşüne dair Weber'in tezini, amaçlırasyonel eylemin yaşam-dünyası üzerinde artan bir tahakkümü üzerinden yeniden formüle ederek revize edebilmesini sağlar. Dolayısıyla sistem iletişimsel eylemi artan bir biçimde baskılar ve yerine amaçlırasyonel eylemi ikame eder. Öyleyse, metateorik terimlerle söylendiğinde şeyleşme, eylem kavramının çokboyutluluğunun salt araçsal-stratejik boyutuna indirgenmesiyle, yani devlet ve ekonomi alt-sistemlerinin yabancılaştırıcı özerkliğini üreten ve empirik olarak onun tarafından üretilen bir indirgemeyle ilişkilidir. Aklın iletişim paradigması içindeki bu diyalektik revizyonu, şeyleşme teorisi açısından önemli içerimlere sahiptir. İlkin, Habermas'ın Frankfurt Okulu'ndan farklı olarak formel rasyonelleşmeyi

artık doğrudan şeyleşmeyle özdeşleştirmiyor olmasından dolayı; ikinci olarak, şeyleşmeye dair metafizik postülanın artık teorik olarak sınanabilir ve pratik olarak çürütülebilir bir hipoteze dönüşmesinden dolayı; üçüncü olarak da, Habermas'ın sonradan *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde bu modelin çok daha incelikli bir formunu benimsemesinden dolayı.

Habermas, formel rasyonelleşmenin şeyleşmeye dönüşünün tarihsel sürecini, üç safhadan mürekkep bir gelişimsel model vasıtasıyla sunar. İdeal-tipik bir gelişme yaklaşımının benimsendiği bu model; sistem ve yaşam-dünyası ile, sırasıyla geleneksel toplumları, modern kapitalist toplumları ve gelişmiş kapitalizmin sanayi-sonrası toplumlarını karakterize eden tahakküm meşrulaştırma biçimleri arasındaki ilişkiyi tanımlar.

Geleneksel toplumlara karakterini veren şey, amaçlı-rasyonel faaliyete dayalı alt-sistemler üzerinde kurumsal çerçevenin hâkimiyetidir. Bu toplumlar, kültürel geleneklerin otoritesi ve tahakkümü meşrulaştıran mitsel, dinsel yahut metafizik gerçeklik yorumları açısından tehlike arz eden eylemlerde bulunacak noktaya asla gelmemiştir. Kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışı, kurumsal çerçevenin üretici güçler bakımından taşıdığı gelenekselci saygınlığı kesin bir biçimde sarsmıştır. Kapitalist üretim tarzı, alt-sistemlerin sürekli genişlemesine yol açar ve amaçlı rasyonaliteyi tüm varoluş alanlarına yayar ki bunun sonucunda geleneksel yapılar yavaş yavaş araçsal-stratejik rasyonaliteye tabi hale gelirler. Habermas, sonradan "alt-sistemlerin yaşam-dünyasını sömürgeleştirmesi" olarak adlandırdığı duruma burada "yaşam biçimlerinin kentlileştirilmesi" (TRS, 98) olarak atıfta bulunur. Eskiden tahakkümü meşrulaştırmış olan geleneksel formlar, artık amaçlı rasyonalitenin taleplerine uygun düşmedikleri için, zorlayıcı güçlerini tedricen yitirirler. Ardından eşitlenebilir mübadeleye dair burjuva ideolojisi arz-ı endam eder ve bu ideoloji, artık kültürel gelenekten değil doğrudan toplumun altyapısından türeyen bir tahakküm meşrulaştırması tedarik eder. Politikanın ekonomiyle, bir üstyapının bir altyapıyla ilişkili olması biçiminde ilişkili olduğuna dair Marksist teorem, meşrulaştırma yapılarındaki bu dönüşümün dışavurumudur.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana gelişmiş kapitalist toplumlar, kurumsal çerçeve ile amaçlı-rasyonel faaliyete dayalı alt-sistemler arasındaki ilişkiyi kökten bir biçimde dönüştüren ve liberal kapitalizme karakterini veren iki gelişimsel eğilimi tecrübe

etmektedirler: (i) artan devlet müdahalesi, (ii) bilimsel ve teknik kompleksin aslî üretici güç olarak ortaya çıkışı.

i) Devlet, özel birikime dayalı karakteristik formuna meydan okumaksızın kapitalist sistemin istikrarını sağlamak için, kendini özel çıkarlarla bağlantılandırarak ekonomik hayata doğrudan müdahale eder. Bu müdahale meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar, fakat artık serbest ticarete dair liberal ideolojiye yahut geleneksel dünya imgelerine başvuramayacağı için bir ikame çözüm (*Ersatzprogrammatik* – Offe) tanımlamak durumundadır. Devlet, çözümü kısmen, zenginliği teknokratik bir tarzda sevk ve idare ederek sosyal eşitsizlikleri azaltan bir refahdevleti haline gelmekte bulur: "[Devlet], sistemi tehdit eden fonksiyon bozukluklarını ve riskleri bertaraf etmeye yönelir; başka bir deyişle, *pratik hedefleri gerçekleştirmeye* değil *teknik problemleri çözmeye* yönelir" (TRS, 102-103). Devletin müdahale politikası, pratik problemleri devre dışı bırakmasından dolayı, kitlelerin depolitizasyonunu gerektirir. Soru şudur: Bu depolitizasyon kitleler açısından nasıl makul kılınabilir?

ii) Habermas bu soruya, gelişmiş kapitalizmi karakterize eden ikinci gelişimsel eğilime, yani teknobilimsel kompleksin aslî üretici güç ve ekonomik büyümenin "temel ekseni" olarak ortaya çıkışına atıfta bulunarak cevap verir (Bell, 1973). Gelişmiş kapitalizmde devlet ve temel sanayi, kendi çıkarlarını ilerletmek için bilimin ve teknolojinin gelişimini sistematik bir biçimde teşvik eder. Bilimsel ve teknolojik araştırmalara yapılan dev yatırımlar, birbirine açılan kanallar sistemi misali işlev gören, bütünleşik bir bilim-teknoloji-sanayi-ordu-idare kompleksinin oluşmasına neden olmuştur (TPf, 121). Teknolojik ilerlemenin istikametini, işlevlerini ve hızını her ne kadar daima tikel sosyal çıkarlar belirliyor olsa da, bu çıkarlar, teknolojik ilerlemenin toplumsal sistemin gelişiminde özerk bir süreç ve sanki-doğal bir belirleyen olduğu izlenimi yaratılarak esas itibarıyla tartışma dışı bırakılır. Bu ilerlemenin içkin dinamiği, işlevsel gereklere cevap veren bir politikanın uymak zorunda olduğu nesnel kısıtlar (*Sach* ya da *Systemzwänge*) üretir.

Bu, Habermas'ın yanlış olduğuna inandığı bilindik teknokrasi tezidir (bkz. Koch ve Senghaas, 1971). Fakat bunun yanlışlığından daha önemli olan şey, depolitize olmuş kitlelerin bilinçlerine nüfuz eden ve meşrulaştırıcı bir güç olarak işleyen bir "görünmez ideoloji" (Lefort, 1978: 318 vd) olarak hareket etmesidir. Habermas'ın açıkladığı üzere, bilimi fetişleştiren yeni teknokratik ideoloji, ye-

rine geçtiği eski ideolojilerden çok daha tehlikelidir, "zira pratik problemleri perdeleyerek, *belirli bir sınıfın* tahakkümden çıkarını meşrulaştırmakla ve *bir diğer sınıfın* kısmî özgürleşim ihtiyacını baskılamakla kalmaz, başlı başına insan ırkının özgürleşimci çıkarını olumsuz yönde etkiler" (TRS, 111). Habermas'a göre bunun sebebi, teknokratik ideolojinin, "çalışma ve etkileşim ikiciliği"ni insan bilincinden silerek, öznelerarası anlamanın sürdürülmesindeki ve tahakkümün söz konusu olmadığı bir iletişim biçiminin yaşama geçirilmesindeki çıkarı, şeyleri teknik olarak düzenleme gücünün arttırılması çıkarının arkasında gizlemesidir. Bu noktadan itibaren "bir sosyal yaşam-dünyasının kültürel olarak tanımlanmış özanlaması", "insanların benlikşeyleşmesi"ne yol açma riskini taşır (TRS, 105-106). İnsanlar bundan sonra kendilerini (ve başkalarını) güdümlenebilecek şeylerden sayma ve dışsal uyarıcının yönlendirdiği bir tepkisel davranış modelini benimseme riski altındadır. Böylelikle, bir anlam telaffuzunun yönlendirdiği ve normların içselleştirildiğini varsayan iletişimsel eylem, koşullu davranışa indirgenecek ve onun tarafından yerinden edilecektir. Habermas, henüz bu noktaya ulaşmadığımıza ama insanın kendini nesneleştirme süreci böyle devam ederse bunun "sonunda teknokratik toplum kavrayışının hakikatini doğrulayacak, tamamen rasyonel bir şeyleşme"ye (TPf, 128) yol açabileceğine inanır.

Topyekûn şeyleşme olasılığı karşısında, yani kurumsal çerçevenin amaçlı-rasyonel faaliyete dayalı alt-sistemler tarafından tamamen yutulması ve norm-yönelimli iletişimsel eylemin yerine tamamen uydumcu tepkisel eylemin ve nihayetinde kendini koruma güdüsünün geçmesi olasılığı karşısında Habermas, yaşam-dünyasının şeyleştirici teknikleşmesini rasyonelleşmenin tekyanlı ve sınırlı bir biçimi olarak görerek, tarihsel materyalizmin bir revizyonunu önerir. Bu amaçla iki rasyonelleşme biçimini birbirinden ayırır: Üretim güçlerindeki artışa ve dolayısıyla şeyleri teknik olarak yönetme gücündeki genişlemeye eşlik eden formel-araçsal rasyonalite; özgürleşim ve bireyselleşmenin altında yatan üretim ilişkilerinin iletişimsel rasyonelleşmesi ve yanı sıra tahakkümsüz iletişimin tedricen genişlemesi.

Bu iki birbirine indirgenemez rasyonelleşme biçimi arasındaki ayrım hayatî önemi haizdir çünkü herşeyden önce Frankfurt Okulu'nun negativist karşı-eskatolojisiyle ve bunun temelindeki romantik antimodernizmle tüm bağların kesilmesini sağlar. Ras-

yonelleşmeyi doğrudan şeyleşmeyle özdeşleştirmiş tekçi bir rasyonelleşme kavramını kullanmaları, Horkheimer ve Adorno'yu, içsel doğanın tahakküm altına alınmasının dış dünyanın tahakküm altına alınmasıyla aynı mantığa riayet ettiğine inanmaya ve gördüğümüz üzere, benliğin oluşumunu benliğin şeyleşmesiyle özdeşleştirmeye sürüklemişti. Bunun sonucu olarak evrensel tarihi de şeyleşmenin gitgide yükselişi açısından, yani formel-araçsal rasyonelleşmenin tüm yaşam alanlarına patolojik fakat kaçınılmaz bir yayılımı olarak görmüşlerdi. Kısacası şeyleşme bu düşünürler açısından dünyanın ontolojik bir niteliği haline gelmişti. Başka bir akıl formunun var olduğunu bir anlığına ve bulanık bir biçimde görebilen Horkheimer ve Adorno, "düşmüş doğanın yeniden dirilişi"ni (TRS, 86), yani doğa üzerinde tasarrufta bulunma tutumunun (*Verfügen*) yerine iletişimsel bir tutumun (*Vernehmen*) geçirilmesini talep etmişlerdi. Gelgelelim Habermas, her ne kadar erken dönem metinlerinde zımnen savunduğunu görmüşsek de, bu çözümü reddeder. Söz konusu olan formelrasyonelleşmenin kendisi değildir; sorun teşkil eden şey sadece, onun iletişimsel eylem pahasına aşırı genişlemesidir. Habermas, çalışmayı simgeleyen doğayla araçsal ilişkinin kaçınılmaz olduğunu inanır; antropolojik bir sabitedir bu. İnsan türü organik anlamda olduğu şey olmaya devam ettiği müddetçe, bilim ve teknolojinin rasyonel yapısının "hiçbir işlevsel alternatifi" söz konusu olmayacaktır.

Marcuse'ya ve diğer Heideggercilere karşı Habermas, teknolojinin masumiyetine dair Marksist tezi savunur. Teknoloji kendi başına en büyük tehlike değildir; teknolojinin tüm topluma boydan boya yayılmış olması, tehlike budur. Dolayısıyla formel-araçsal rasyonelleşme sorunun kendisi değildir, fakat çerçevelendirilmesi ve sınırlandırılması gerekir. Formel-araçsal rasyonelleşme ancak iletişimsel rasyonaliteyi baskıladığı ve onun yerine geçtiği durumda patolojik hale gelir. Marcuse'nın (1964) teorik Luddizm'inin doğrudan karşısında yer alan Habermas, teknik rasyonelleşmenin ilerlemenin gerekli bir koşulu olduğunu öne sürer. Fakat öte yandan Marksist teknikbelirlenimciliğe karşı olarak da, bunun yeterli koşul olmadığını ekler. Habermas Marx'ı sosyalizmi teknikçi bir perspektiften kavradığı için eleştirir (KHI, 43-63; Wellmer, 1974: Bl. 2). Marx, empirik analizlerinde açıkça, insan türünün tarihini hem çalışma hem de etkileşim kategorileri içinde, dolayısıyla üretim güçlerinin ve ilişkilerinin baştanbaşa bir rasyonelleşmesi açısından kavramıştır; fakat bilimsel eğiliminin kapana kıstırdığı

felsefi sisteminde, türün kendini inşa etme sürecini çalışma boyutuna ve dolayısıyla da formel-araçsal rasyonaliteye sistematik bir biçimde indirgemiştir.

Oysa üretici güçlerin rasyonelleşmesi üretim ilişkilerinin rasyonelleşmesinden oldukça farklıdır. Teknik rasyonelleşme otomatik olarak sosyalizme yol açmaz; eğer böyle olsaydı, Marx, politik eylemi teşvik etmek yerine bir mühendis olsa daha iyi yapardı. Bilakis, Habermas'a göre formelrasyonelleşme süreci bir iletişimsel rasyonelleşme süreciyle bağ kurarsa ancak o zaman demokratik bir sosyalizmin ideallerine kavuşmak elektrikten daha fazlasını temsil eder. İnsanlar tarihi ancak o zaman iradeyle ve bilinçle yapacaklardır.

BİLGİ VE İNSANİ ÇIKARLAR: DÜŞÜNÜM FELSEFESİ (1968-1972)

Habermas'ın temel ilgilerinden biri, formel-araçsal rasyonalitenin iletişimsel rasyonalite üzerindeki egemenliği ve bunun sonucu olarak pratik sorunların teknik meselelere indirgenmesi üzerinedir. Habermas bu fenomeni iki düzlemde sergiler ve eleştirir: ilki, teknokratizm eleştirisi aracılığıyla bir toplum teorisi olarak ve ikincisi, pozitivizm eleştirisi aracılığıyla bir bilgi teorisi olarak. Sosyolojik düzlemde, gördüğümüz üzere, Habermas'a göre politikanın bilimselleştirilmesi, yani pratik sorunların politik teori düzleminde bertaraf edilmesi, pratik düzlemde kitlelerin depolitizasyonu ve benlikşeyleşmesi tarafından genişletilir ve tamamlanır. Fakat teknokratik ideolojinin ilerlemesi ve pratik sorunların teknik meselelere tedricen indirgenmesinin sonuçları, kitlelerin depolitizasyonundan ve egemen bir sınıfın tikel çıkarlarının meşrulaştırılmasından ibaret değildir: Habermas'a göre bunlar ayrıca bir bütün olarak insan türünün yaşamsal bir çıkarını, bu örnekte özgürleşime dönük pratik çıkarı ve şiddet içermeyen iletişime erişmeyi de kötü yönde etkiler. Dolayısıyla ideoloji eleştirisi, "kendini inşa etme sürecine girişmiş başlı başına insan türünün temel çıkarlarını ortaya çıkarmak için, tikel tarihsel sınıf çıkarlarının ötesine nüfuz etmelidir" (TRS, 113). İdeoloji eleştirisinin antropoloji yönüne genişletildiği noktada, teknokratizm eleştirisi yerini pozitivizm eleştirisine bırakır.

Pozitivizm, teknokratizmin altta yatan epistemolojik dayanağıdır (Fay, 1975); zira teknokratizm gibi o da aklın pratik boyutunu kesip

atar. Aksiyolojik yansızlık kisvesi altında bilimsel rasyonalitenin hegemonyasını dayatmaya çalışır ve bu münasebetle de ister istemez sınırlı, tekyanlı bir rasyonelleşmeyi icra eder. Yalnızca formel-araçsal rasyonalite tarzını tanıyan "Pozitivistçe İkiye Bölünmüş Bir Rasyonalizm" (*positivistisch halbierter Rationalismus*) (POS, 198-225), bilgi ve bilimin indirgemeci özdeşliğine dayalı temel dogması içerisinde, bilimi bir kült haline getirecek derecede gerçeklik sayar (KHI, 5). Habermas, pozitivizm tartışmasına girdiğinde, Adorno ve Marcuse'dan farklı olarak, bilimin kendisine değil bilimperestliğe, yani bir bilgi tekelini varsayan bilimin epistemolojik emperyalizmine taarruz eder.

> Eleştirim, sahih empirik bilimlerdeki araştırma pratiklerini hedeflememektedir. (...) Eleştirim, özel olarak bu tür araştırma süreçlerine dönük pozitivist yoruma yöneliktir. Zira doğru bir pratiğin yanlış bilinci bu sonuncusunu etkilemektedir. (...) Fakat aynı zamanda pozitivistçe kendinianlama kısıtlayıcı etkilere sahiptir; empirik-analitik (ve formel) bilimlerin sınırları ötesindeki her türden bağlayıcı düşünümü susturmaktadır. (POS, 198-199)

Habermas'ın hedefi; doğru bir pratiği ona dair yanlış bilinçten kurtarmak, ayrıcalıklı bilgi talebine direnmek, empirik-analitik bilimlerin aksiyolojik sahteyansızlığını eleştirmek ve bilimler üzerine felsefi düşünüm içerisinde, bilimlerin oluşum ve uygulama bağlamına gidip teknik çıkarların bilime yön verme yetisine sahip tek motif olmadığını göstererek, bilimlerin de bizzat göz yumduğu nesnelci anlayışı çürütmektir. Pozitivizmin teknik çıkarlara uygun gördüğü ayrıcalığa, ancak ve sadece, hem pratik çıkarları hem de bilgiye dönük çıkarlar hayaletinin özgürleşimci çıkarını dışlayarak ulaşılabilir. Habermas, türsel varlığın doğal tarihi içinde tam da bilgi imkânının koşullarını yarınatüralist bir tarzda tesis etmeye çalışan bir "bilginin antropolojisi" (Apel, 1981: II: 7-154, bilhassa 9-27 ve 96-127) yoluna girerek, kısacası bilgi ile insani çıkarlar arasındaki içsel bağlantıyı açığa çıkararak, bilgi üzerinde bilimsel tekel iddiasını çürütür (Held, 1980: Bl. 11; McCarthy, 1984: Bl. 2; Ricoeur, 1986: Bl. 13 ve 14).

Horkheimer'ın eleştirel teori manifestosunun yayımlanmasından yaklaşık otuz yıl sonra Frankfurt Üniversitesi'ndeki açılış konuşmasında (KHI, 301-317) Habermas, "aynı anda hem bir bilimler teorisi hem de bir pratik felsefe" (P, 17) olabilecek eleştirel

bir toplum teorisi programına yeniden dönmüştür. Habermas, geleneksel teorinin, ancak sosyal dünyaya nasıl demirli olduğu üzerine düşünmediği müddetçe kendini "saf" teori olarak, yani pratik çıkardan arınmış bir teori olarak kavrayabileceği hususunda Horkheimer'la hemfikirdir. Fakat sosyal çıkarları tematikleştirmeye ve teorik ifadelendirmelerin hakikatini pratik çıkarların doğruluğuyla bağlantılandırmaya çalışan ve böylelikle kaçınılmaz olarak "entelektüel totaliterizm" riskini göze alan Horkheimer'dan farklı olarak Habermas, hakikati değil de bilgi imkânını belirleyen (yarı) aşkın çıkarları tematikleştirme uğraşı vermiştir.

Habermas (1962: 314-348), geç dönem Husserl'i (1954) takip ederek, yasalar uyarınca yapılanmış "kendinde" olguların var olduğunu söyleyen (oysa aslında bu olgular yaşam-dünyasında doğrulama-öncesi düzeyde önceden tesis edilmişlerdir) bilimlerin nesnelci yanılsamasına hücum eder. Fakat sonra Habermas, Horkheimer'ı takiben, Husserl'in aleyhine döner ve Avrupa bilimlerini güçten düşüren krizden kaçınmak için sunduğu çözümü eleştirir. Antik düşünürler gibi kendini özlere dair kayıtsız tefekküre adamak için çıkarla bağını koparan Husserl, geleneksel teoriye karakterini veren kayıtsızlık yanılsamasına geri düşmüştür.

Habermas bu türden bir yaklaşımı reddeder. Tarihi artık tinin ürünü olarak değil insanlığın tarihi olarak görerek Hegelci felsefeyi ayakları üstüne oturtan Marksist dönüşü takip ederek, aşkın öznenin yerine insan türünü ikame eder. Fakat Marx'a karşı, insan türünün sadece çalışmayla değil aynı zamanda etkileşim aracılığıyla da kendini teşkil ettiğini ve yeniden ürettiğini vurgular. İnsanların, hayatta kalmak için, nesneleri güdümleyip denetleyerek sadece maddi varoluşları için gerekli şeyleri üretmeleri yeterli değildir; normatif bir kurumsal çerçeve içerisinde öznelerarası bir biçimde tanınmış sembolleri kullanarak birbirleriyle iletişim de kurmaları gerekir. Bu hayatî gereklilikler –üretmek ve iletişmek–insanlığın çıkarının neden nesnelleşmiş doğal süreçleri denetim altına almayı ve eyleme yön verme yetisine sahip bireyler arası anlamanın öznelerarasılığını idame etmeyi mümkün kılan bilgiyi yaratmakta olduğunu açıklar. Habermas, bu ikisine, bunlardan türetilmiş üçüncü bir çıkar daha ekler. Bu, insanlığın kökenleri üzerine düşünmekteki insani çıkardır, bilgi ile yaşantılanan pratik arasındaki bağlantıyı sağlayan çıkardır bu. Bilgi ile çıkar arasındaki bağlantı kurulmaksızın, bilimler ile uygulanım bağlamları arasındaki ilişki de kavranamaz. İnsanlığın

aracılığıyla kendi nesnelleşmelerini yeniden temellük ettiği ve tam da Hegelci bir tarzda kendi kendini saydam kıldığı bu özdüşünüm çıkarı ya da Fichte'nin ifadesiyle "düşünüm üzerine düşünüm"deki çıkar, akla ve dolayısıyla insani özgürleşmeye ve kendi kaderini tayin etmeye dönük çıkardır (Kortian, 1979: Bl. 2-4).

Habermas'ın aşkın öznenin yerine insan türünü ikame ettiği bir kez anlaşıldığında, *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'ın altında yatan temel tez, yani bilginin aşkın koşullarının türsel varlığın doğal tarihinde bulunduğu tezi de kavranabilir hale gelir. Ve bilgi ilgilerinin (*Erkenntnisinteresse*) yaşam ve bilgi bağlamlarını dolayımladığı ve nesnelerin inşasına dair bir teori ile insan türünün inşasına dair bir teori arasında mafsal işlevi gördüğü bir kez anlaşıldığında, Habermas'ın "sanki-aşkın" (KHI, 194; TP, 14, 20-21; ayrıca bkz. McCarthy, 1984: 111) diyerek onlara bahşettiği spesifik ve ziyadesiyle problematik statüyü kavramak da mümkün hale gelir. Aslına bakılırsa bilgi ilgileri, tüm olası nesnelliklerin olanaklılık koşulları olarak, bilimsel araştırma çerçevesi içerisinde aşkın bir işleve sahiptirler, oysa türsel varlığın doğal tarihinin bir sonucu olarak, olgusal yaşam çevrelerinden ileri gelirler ve dolayısıyla da empirik bir statüye sahiptirler.

Habermas'ın pozitivist hegemonyayı alaşağı etme teşebbüsünün altında yatan mantığı sergilediğime göre, artık onun inşa ettiği gösterişli binanın mimarisini tasvir etmeye başlayabilirim. Habermas, üç temel bilişsel çıkarı ("ana yönelimler", "genel bilişsel stratejiler", " aşkın bakış açıları"), üç çevreyi ("türsel varlığın oluşum sürecinin ontolojik öğeleri") ve üç bilimi ayırt eder. Bilişsel çıkarlar teknik, pratik ve özgürleşimci çıkarlardır. Bilgiye yön veren bu çıkarlar üç çevre içinde, yani çalışmada (amaçlı-rasyonel eylem), etkileşimde (dil) ve tahakkümde (*Herrschaft*) biçimlenirler. Üç bilim, bu üç çevreden kaynaklı üç çıkara tekabül eder: empirik-analitik bilimler, tarihsel-hermeneutik bilimler ve sosyal eylemin eleştirel bilimleri.

Empirik-analitik (ya da nomolojik) bilimler, pozitivizmden anlaşıldığı ve Popper'ın analiz ettiği biçimiyle, natüralist bilimlerdir. Teknik çıkarların tesis ettiği bu bilimlerin nesneler alanı, "hareket eden yapılar tipinde nesneleri [içerir]; burada şeyleri, olayları ve ilkece güdümlenebilir olan durumları deneyimleriz" (TP, 8). Bu bilimlerin analitik olmalarının sebebi, yöntemlerinin hipotetik ya da nomolojik-tümdengelimsel olmasıdır; empirik olmalarının sebebi ise, teorileri deney koşullarında sınamaya tabi tutmalarıdır.

Empirik-analitik araştırma, nesnelerin teknik güdümlenmesi sürecini, araçsal faaliyet alanında (çalışma ortamında) vuku bulan bilimöncesi düzleme doğru sistematik bir biçimde genişletir. Bu bilimlerin paradigması fiziktir.

Nomolojik bilimlerin içkin bir eleştirisine girişen Habermas, bunların bilimsel bilgi tekeli iddiasını çürütür. Radikal pozitivizm, "metodolojik tekbencilik" (Apel, 1981, II, 375) tezini, başka bir deyişle nesnel bilginin bir öznelerarası anlama olasılığının yokluğunda mümkün olduğu yollu tezi savunur. Ne var ki bu tez savunulamazdır, zira bilimsel topluluğun söz konusu olmadığı hiçbir bilim ve iletişimin söz konusu olmadığı hiçbir bilimsel topluluk bulunamaz. Dolayısıyla bilimperestliğin sınırları şu olguda kendisini gösterir: "Araştırmacıların iletişimsel topluluğu" nesnelleştirici bilimlerin ayrıcalık talebini doğrulamaya çalıştığı müddetçe, tam da etkileşim kategorisini yitirmesinden dolayı, bizzat kendisini doğrulayamaz hale gelir.

Tarihsel-hermeneutik (ya da yorumlayıcı) bilimler, mülahazalarının merkezine etkileşimi yerleştirirler. Bu bilimlerin pratik çıkarlarla teşkil olmuş nesneler alanı "konuşan ve eyleyen özneler türünden nesneleri [içerir]; burada kişileri, söyleyişleri ve ilkece sembolik olarak yapılandırılmış ve böyle anlaşılmaları gereken durumları deneyimleriz" (TP, 8). Bu bilimlerin tarihsel olmalarının sebebi, gelenekten miras kalan anlamlarla ilgilenmeleridir; hermeneutik olmalarının sebebi ise, yöntemlerinin metinlerin yorumlanması ve anlamlandırılması vasıtasıyla işlemesidir. Hermeneutik araştırma, bilimöncesi düzeyde, bireylerin etkileştikleri ve birbirleriyle konuştukları kültürel alanda (dil yahut etkileşim ortamında) vuku bulan bireyler arası anlama süreçlerine metodik bir biçim kazandırır. Habermas'ın deyişiyle "hermeneutik, gündelik hayatın yorumlayıcı faaliyetlerinin bilimsel formudur" (KHI, 175). Tarihsel-hermeneutik bilimlerin paradigması filolojidir.

Pozitivizmin bilimperestçe savunduğu epistemolojik hegemonya iddiasını Popper ve Albert'le girdiği tartışmada eleştirmiş olan Habermas, hermeneutikçilerin evrensellik iddiasına da Gadamer'le girdiği polemikte hücum eder (Apel vd., 1973). Hermeneutik anlamanın sınırları üzerine düşünmeyen bir hermeneutik, dili ontolojikleştirmeye ve anlamaya ulaşma yöntemini gerçeklik saymaya meyillidir. Kendi iddialarını evrenselleştiren bir hermeneutik kaçınılmaz olarak ideoloji derekesine düşer, zira kendi sınırlarını

bilmez ve kısıtların olmadığı evrensel karşılıklı anlamanın mümkün olduğu ideal yaşam biçiminin halihazırda mevcut olduğunu zanneder (LS, 270).

Çalışma ve tahakküm ortamını göz ardı eden ve sosyal faaliyetin nesnel bağlamını dilsel boyutuna indirgeyen hermeneutik, "dilsel idealizm"e (LS, 174) yenik düşer. Oysaki toplumun dilsel üstyapısı, "istediği kadar sembolik olarak dolayımlanıyor olursa olsun, aynı zamanda gerçekliğin kısıtlamaları tarafından, yani teknolojik sömürü prosedürlerini devreye sokan dışsal doğaya ait kısıtlar tarafından ve sosyal iktidar ilişkilerinin baskılamalarında yansımasını bulan içsel doğaya ait kısıtlar tarafından teşkil edilmiş bir kompleksin sadece bir uğrağıdır" (LS, 174). Bu kısıtlar, bilhassa da sosyal kısıtlar, dile tesir eder ve iletişimi çarpıtırlar. Dilin yalnızca kültürel aktarımın bir aracı değil ama "*aynı zamanda* tahakkümün ve sosyal iktidarın da bir aracı" (LS, 172) olmasından dolayı, beşerî bilimlerin yerini sosyolojik bilimlere bırakması ve hermeneutiğin de kendini ideolojinin ve dile tesir eden şeyleşmiş sosyal güçlerin bir eleştirisine dönüştürmesi gerekir.

Sosyal eylemin eleştirel (ya da özdüşünümsel) bilimleri, mülahazalarını, şeyleşmiş sosyal güçler ve ideolojiler üzerine yoğunlaştırırlar. Bu bilimlerin sosyolojik bilimler olmalarının sebebi, nesnelerinin insani faaliyetler vasıtasıyla yapılanmasıdır; eleştirel olmalarının sebebi ise, gerçeklik sayılmış belirli güçlere bağımlılıktan bilinci özgürleştirmeyi amaçlamalarıdır. Habermas'ın anladığı biçimiyle eleştirel bilimlerde, Horkheimer ve Adorno'nun teorilerinin alâmetifarikası olan topyekûn şeyleşme *a priori*'si, metodolojik bir *a priori*'ye dönüşür. Bu bilimlerin özgürleşimci bir çıkar tarafından, başka bir deyişle "insan elinde çıkma, ilga edilebilir ve ilga edilmesi gereken birşeyden acı çekme tecrübesinin biçimlendirdiği bir tutum" (D, 198) tarafından teşkil edilmiş olan nesne alanı, iletişimi çarpıtan, sahte-doğal görünüşlerin çözüştürülmesini engelleyen ve özgürleşime set çeken şeyleşmiş güçleri içerir. Her ne kadar Habermas böyle dile getirmemişse de eleştirel bilimlerin ayırt edici özelliği şudur: Bu bilimler, tarihsel-hermeneutik bilimlere yer açmak için kendi nesne alanlarını ve dolayısıyla bizzat kendilerini ilga etmeyi hedeflerler.

Metodolojik olarak bakıldığında eleştirel bilimler nomolojik bilimler ile yorumlayıcı bilimlerin kesişim noktasında yer alırlar.

Özdüşünümsel bilimler, tıpkı yorumlayıcı bilimler gibi hermeneutik bir biçimde ilerler, fakat öznel olarak sunulan anlamı sosyal yeniden-üretimin nesnel bağlamına yerleştirmek suretiyle öznel anlamın ötesine geçerler. Böylelikle, hermeneutiğin gündelik hayatın dogmatizmine bağlı kaldığı ve anlamı öznel bir tarzda anladığı müddetçe var olacak ideolojikleştirme riskinden kendilerini korurlar. Bu bakımdan eleştirel bilimler nomolojik bilimlere benzerler fakat yine de onlardan farklıdırlar, çünkü nomolojik bilimlerin aksine, nesnel sabitelerin tesis edilmesiyle tatmin olmazlar.

> Ne var ki eleştirel bir sosyal bilim bununla tatmin kalmaz. Teorik ifadelerin başlı başına sosyal eylemin değişmez düzenliliklerini ne durumda kavradıklarını ve ilkece dönüştürülebilir olan donmuş bağımlılık ilişkilerini ne durumda ideolojik olarak ifade ettiklerini belirlemek için bu amacın ötesine geçmekle ilgilidirler; (...) yasa benzeri bağlantılar hakkındaki malumatın, yasaların üzerinde eylediği kişilerin bilincinde bir düşünüm sürecini başlatmasını dikkate alırlar. Bu tür yasaların başlangıç koşullarından birisi olan düşünümsüz bilinç düzeyi böylelikle dönüştürülebilir. Hiç kuşkusuz, yasaların bu amaçla eleştirel olarak dolayımlanmış bir bilgisi, tek başına düşünüm aracılığıyla bir yasanın kendisini geçersiz kılamaz, ama pekâlâ uygulanamaz kılabilir.
>
> (KHI, 310)

Doğa alanının nedenselliği ile sosyal alanın sanki-nedenselliği arasına ayrım koyan Habermas böylelikle Lukács'ın "ikinci doğa" temasına dönüş yapar: İnsanlar arasındaki anlaşılabilir ilişkiler sanki şeyler arasındaki nedensel ilişkilermiş gibi görünür. Bu bir yanılsamadır, ama salt bir yanılsama da değildir; zira insanlar bilinç ve iradeyle tarihi yapmadıkları müddetçe, ilkece anlaşılabilir olan bu ilişkiler fiiliyatta sahte-doğal ilişkiler olarak görünmek durumundadır. Saf bir hermeneutik yaklaşım bu yüzden uygun değildir ve bunun yerine geçici olarak, bunların sanki-nedensel karakterini saptayan, analiz eden ve çözüştüren ve bu münasebetle de saydam, anlaşılır ve rasyonel bir toplumun doğumunu hazırlayan eleştirel bir yaklaşımın geçmesi gerekir.

Gelgelelim, dönüşüme uğramış aşkın bir analiz içerisinde "sahte-doğal organiklik" (*Naturwüchsigkeit*) teorisine bu dönüş problemlidir; şayet nedensel ilişkileri, sanki-nedensel ilişkileri ve hermeneutik olarak anlaşılabilir ilişkileri birbirinden ayırma olanağının tam da kendisi birbirine tekabül eden alanlara dair re-

alist bir ontolojiyi varsaymıyorsa (Keat, 1981: Bl. 3, bilhassa s. 86). Oysa Habermas'ın sunduğu nesne inşası teorisi realist değil başka birşeydir. Aslına bakılırsa Habermas'ın çalışmalarında bilimlerin kendilerine has nesne alanları, nesne kriterinden ziyade yöntem kriteri altında karşımıza çıkar. Ontolojik dolayımlar böylelikle sistematik bir biçimde epistemolojik ayrımlara dönüştürülür (Bhaskar, 1989: 92).

Bunun somut anlamı, kendine has alanların birbirlerinden sadece onları inşa eden farklı bilişsel çıkarlar sayesinde ayırt edilebiliyor olmalarıdır. Fakat eğer durum böyleyse, yani "doğa", "kültür" ve "ikinci doğa" sadece, tabir caizse, bakış açılarının cisimleşmesinden ibaret şeylerse, bu durumda Habermas pozitivist natüralizmin yahut kültürelci hermeneutiğin evrenselcilik iddiasını eleştirmek için gerekli reel bir temele sahip değil demektir. Habermas bu hususta bana tutarsız görünüyor. Aslına bakılırsa Habermas'taki biçimiyle şeyleşmeden bahsetmek, nesne alanlarının formel olmayan bir ontolojik teorisini varsayar. Fakat Habermas bu türde bir realist teoriye sahip olmadığı için, nesne alanlarına dair formel bir kavrayıştan maddi bir kavrayışa sessizce geçmek durumundadır. Başka bir deyişle, şeyleşmeyi düşünülebilir kılmak istiyorsa, Habermas'ın ya nesne alanlarını şeyleştirmesi ya da nesnelerin bilişsel çıkarlarla inşa edildiğini söyleyen teorisinden vazgeçmesi gerekir. Ben şahsen ikinci seçenekten yanayım.

Sosyal eylemin eleştirel bilimlerinin paradigması psikanalizdir. *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'ın son kısmında Habermas, sistematik olarak çarpıtılmış iletişimin bir teorisi açısından "metodik özdüşünüme dahil olan bir bilimin yegâne elle tutulur örneği" (KHI, 214) olarak gördüğü Freudyan psikanalizin bir yeniden-inşasını önerir. Alfred Lorenzer'i izleyen Habermas, bastırmayı, yani "egonun kendinden geri çekilmesi"ni (KHI, 214), sosyal meşruiyeti olmayan gereksinimlerin dışavurumunun kamusal iletişimin öznesi tarafından gayriiradi bir biçimde sürgün edilmesinin bir sonucu olarak, *psyché*'nin semantik içeriğinin "iletişim dışına itilmesi" ya da "sembollerden arındırılması" süreci olarak görür. Fakat bilinçdışında baskılanan ve esasen dilden mahrum bırakılan bu dışavurumlar güdüleyici güçlerini yitirmezler. Benliğin eyleyen öznelerden habersizce yansız bir şey yahut "id" içinde şeyleştirdiği bastırılmış gereksinimler, sanki dışsal nedenlermiş gibi hareket eden bilinçdışı güdüler olarak tortulaşmış hale gelirler: "Bunlar, bilinçli

motifleri nedenlere ve aleni iletişimsel eylemi 'doğal' koşulların nedenselliğine dönüştüren, bükülmeye ve saptırmaya uğramış niyetlerdir" (KHI, 256). Doğal koşulların bu türden nedenselliği bir sanki-nedenselliktir. Ego aracılığıyla kendini nesnelleştiren ve bir "bölgesellik-dışı durum"a (Freud) yerleşen bilincin semantik içeriği, ancak düşünümün zorlamasıyla çözüştürülebilecek bir "ikinci doğa" biçiminde kaskatı kesilir.

Habermas'a göre bu düşünüm, bilinçdışının bilince "tercüme edilmesi" sonucunu doğurur. Habermas bunu Hegelci uzlaşım modeli aracılığıyla, nesnelliğin yabancılaşması ve temellük edilmesi olarak kavrar: "Hastanın egosu, hastalığı temsil eden kendi ötekisinde, kendini *kendi* yabancılaşmış *benliği* biçiminde tanır ve onunla özdeşleşir" (KHI, 235). Bu düşünüm sürecinin sonucu özgürleşimdir: Eskiden bir id'in (id = yabancılaşmış benlik) bulunduğu yerde şimdi bir ege bulunmaktadır.

Fichteci-Hegelyan modelin zayıflığı bu aşamada aşikâr hale gelir. Habermas, *Anerkennung*'u *Aufhebung*'la idealist bir tarzda özdeşleştirmeye meyilli olmasından dolayı, Freud'un mottosunu –*Wo Es war, soll Ich werden* (id neredeyse, ego da oraya gelecektir)– kelimesi kelimesine benimser. Bu kelimesi kelimesine yapılan yorum tamamen Freudyanolmayan bir sonuca yol açar: İd (başka bir deyişle, bilinçdışı etkiler ve içgüdüsel itkiler) yok olmaya hazır olmakla kalmaz, gerçekten de yok olması gerekir (Whitebook, 1985: 154-157).

Freudyan gereksinimlerin baskılanması teorisi sosyal alana naklediğinde kolektif nevrozların ve baskılayıcı kurumların bir analizine dönüşür. Freud'un kendi uygarlık teorisine uyguladığı bu sosyolojik perspektiften bakıldığında kurumlar, bireylerin nevrotik semptomlarının sosyal muadili olarak görünür. Freud'a göre değerlerin kurumsallaşmasının işlevi, kolektif yaşamın örgütlü nefsi müdafaasını teminat altına almak için, itkilerin yarattığı enerjileri baskılama ve yüceltme vasıtasıyla kanalize etmektir. Kurum iki işleve sahiptir: İlkin, dürtülerin tatmini için gerekli olan bastırmanın icrasını mümkün kılan şiddeti organize eder; ikinci olarak da, bastırmanın yol açtığı hüsranı bir kültürel miras sistemiyle telafi eder. Freud bu kültürel miras sistemini "uygarlığın ruhsal mirası" (1927, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, 15-20) olarak adlandırır. Bu, esas itibarıyla, yerleşik sistemde karşılanmayan ve mitsel yahut dinsel dünya görüşlerine, ahlaki sistemlere ve sanatsal

pratiklere dahil edilen gereksinimlerin yorumlanmasını gerektirir. Ütopyacı muhtevanın bir kısmı tahakkümü meşrulaştırmak üzere deforme edilir ve kullanılır. Habermas şimdi Marcuse'nın (1974) izinden giderek şunu vurgulamaktadır: Üretici güçlerin gelişimi, her bir aşamada, kurumların baskılayıcı gücünü zayıflatmanın ve böylelikle bunların ideolojik içeriklerini azaltarak ütopyacı muhtevaya ulaşmanın nesnel imkânını üretir. Tarihsel materyalizmin unsurlarını Freudyancılık'la birleştiren Habermas, ardından eleştirel bir "sosyoanaliz"in görevine açıklık kazandırır: Eleştirel bir sosyoanaliz, eleştirel kamusal tartışmadan dışlanmış ideolojik içeriği Hegel'deki anlamıyla bilincin donmuş ve pozitif formları olarak kavramalı ve ideolojik "aşırıbaskılama"yı (Marcuse) çözüştüren özdüşünümü teşvik etmelidir. İdeolojik aşırıbaskılamayı tedricen çözüştüren özdüşünüm böylelikle ütopyacı enerjileri de serbest bırakmış olur. Eleştirel teorinin görevi, türsel varlığın ütopyacı iştiyaklarına tedricen ve deneysel bir biçimde ulaşmaktır: "Bu yüzdendir ki Aydınlanma'nın eylemlerini, kültürel geleneğin ütopyacı muhtevasının gerçekleşmesinin sınırlarını verili koşullar altında sınama teşebbüsü olarak kavramalıyız" (KHI, 284).

Habermas, "gerçekleştirilebilir olanın sınırını sınama teşebbüsü"nün "deneme-yanılma mantığı"na tabi olduğunu ve her ne kadar bilimsel ve teknik ilerlemenin şimdiye dek ütopik bir rüya olan malûm muhtevayı gerçekleştirebileceğine dair rasyonel umuda dayanıyor olsa dahi yine de bu teşebbüsün pratikte geçersiz kılınabileceğini açıklamak suretiyle bu tartışmasının hakkını verir. Bu yüzden, özgürleşime dönük meşru bir teşebbüs her koşulda maksadına kavuşabilir olduğu için, "doğrulanmış umudun ve kontrollü deneyin mantığı" "totaliter *kesinliği*" dışlar (KHI, 284-285).

İdeoloji Olarak Teknoloji ve Bilim'i *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'la karşılaştırdığımızda çarpıcı olan, çalışma ve etkileşim ikiciliğinin yerine çalışma, etkileşim ve iktidar arasındaki üçlü ayrımın geçmiş olmasıdır. Habermas'ın etkileşimi iktidardan ayırması ve dil ve iktidarı farklı sosyalizasyon ortamları olarak devreye sokması hiç kuşku yok ki Gadamer'in evrensellik iddiasına dönük eleştirisi vasıtasıyla açıklanabilir. Yine de Habermas, buradan ilerleyerek, kendi eleştirel programını şiddetli bir değişime uğratmış olur. Habermas artık toplumun iletişimsel eylemde mündemiç kurumsal çerçevesinin altını oymaya meyilli ve amaçlı-rasyonel faaliyete dayalı alt-sistemlerin emperyalizmine karşı direnişin yerini tayin

etmeyi bırakmış, bunun yerine söz konusu direnişi, sosyal talepler ile bireysel libidinal dürtüler arasındaki çatışmaya sürekli maruz kalan bir öznenin özdüşünümüne isnat etmektedir. Problem artık *praxis* ve *technè* ayrımının teknokratik bir biçimde silinmesi değildir, zira bunun yerini "temel baskılama" ile "aşırı-baskılama" (Marcuse, 1974, 42) arasındaki Marcusecı ayrımın bastırılması sorunsalı almıştır. Böylelikle Habermas'ın iktidarsız bir iletişim biçimine erişme projesi esas itibarıyla kendi doğru yolundan sapmış ve libidinal arzulara ulaşmaya dönük Marcusecı proje tarafından gasp edilmiştir.

Bundan başka, Freudyan meta-psikolojiye Marcusecı dönüşüne hatırı sayılır dozda bir Fichteci-Hegelcilik zerk eden Habermas, insan türüne öz-düşünüm vasıtasıyla kendini saydam kılan bir üstdüzey özne olarak muamele etmeye sürüklenmiştir (Theunissen, 1969: Bl. 3 ve 4). Böylelikle, tarihi yabancılaşma ve uzlaşmadan, dışa yansıtma ve içe atmadan müteşekkil şatafatlı bir dramaya indirgeyen düşünümsel özne felsefesiyle bağlantılı muamma içerisinde yolunu kaybetmiştir. *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'ın yayımlanmasını izleyen eleştiri dalgasını Freudyan-Hegelyan bir tarih felsefesinin yarattığı sorunlara eklediğimizde (Dallmayer, 1972, 1974), Habermas'ın bizzat bir "çıkmaz" (LS, 4) olarak tanımladığı şeyden kaçmayı istemesi tamamen anlaşılırdır. Bir düşünümsel özne felsefesi çıkmazından kaçınmak için Habermas, Wellmer'ın (1976) Rorty'den bir ibareyi ödünç alarak "dilbilimsel dönüş" olarak adlandırdığı şeye girişmiştir. Bu dönüşle birlikte Habermas, bilinç felsefesiyle nihayet tüm bağları koparmış, bilgi teorisinden iletişim teorisine geçmiştir.

8
Eyleme Prosedürel-dilbilimsel Dönüş (1972-1981)

Habermas 1960'larda, teori ile pratik arasındaki bağlantı meselesini az çok dolaylı bir biçimde ele almıştı. Sosyal tahakküm analizi ve ideoloji eleştirisi öncelikli ilgilerindendi. Bu sorunlara, tüm politik kararların nihayetinde kısıtlamasız iletişim aracılığıyla ulaşılmış bir konsensüse dayalı olduğu, sosyal ilişkilerin demokratik örgütlenmesi politik ideali biçim vermekteydi; gelgelelim o zamanlar bu idealin temelleri sorunu, onun yaklaşımı içinde soluk bir ufuktan ibaretti. Tam tersine, 1970'lerde, analiz eden eleştiri ile doğrulayan ve temellendiren eleştiri arasındaki ilişki tersine döndü. Artık Habermas, kendi söyleminin felsefi ve normatif temelleriyle o denli ilgiliydi ki neredeyse sosyolojiden vazgeçmiş gibi görünüyordu. Fakat ardından *İletişimsel Eylem Teorisi*'nin yayımlanması, sosyologların korkularının yersiz olduğunu gösterdi. Habermas, en felsefi sosyolog olarak ya da dilerseniz en sosyolojik filozof olarak kalmaya devam etmektedir.

Geriye dönük bakıldığında, sosyologların 1970'lerdeki felsefi ara faslı, muazzam bir eleştirel sosyal teorinin girizgâhı olarak görünür. Sosyolog açısından, demokratik projenin tarihsel olarak mı (Castoriadis) aşkın olarak mı (Apel) yoksa evrensel olarak mı (Habermas) temellendirildiği sorusu çok da önemli olmayabilir. Fakat evrensel edimbilim sosyolojik iletişimsel eylem kavramının felsefi temellerini oluşturuyorsa, sosyolog buna ilgisiz kalamaz. Lyotard'dan Rorty'ye "büyük söylemler"in postmodernist muarızları

her ne kadar Habermas'ın sosyal teoriyi sanki-aşkın bir evrensel edimbilim metateorisine ve sosyotarihsel bir evrim teorisine dayandırmaya dönük iki-katlı teşebbüsünün yersiz ve beyhude olduğunu düşünseler de, izleyen sayfalarda ele alacağım husus tam da bu olacaktır.

Önceki bölümde, biri bilinç felsefesi paradigması içinde yer alan, diğeri ise dil felsefesi paradigması içinde geliştirilmiş olan iki teorik istikametin kesişimini sergilemek suretiyle Habermas'ın entelektüel gelişimini yeniden inşa etmiştim. 1970'lerin sonlarına doğru Habermas, dil felsefesi paradigması lehine bilinç felsefesi paradigmasından vazgeçti. Bu paradigma kayması, gerçekte "prosedürel dönüş" ya da basitçe "eyleme dönüş" olarak okunması gereken ünlü "dilbilimsel dönüş"ün konusudur. Somut terimlerle bu paradigma kayması, "dilin aşkın eleştirisinin bilincin aşkın eleştirisinin yerini aldığı" (LS, 117) anlamına gelir.

Habermas, eleştirel bir toplum teorisinin hermeneutiği (Gadamer) ve Britanya gündelik dil felsefesini (Wittgenstein, Austin, Searle) özümseyerek bilinç felsefesinden tamamen kopması gerektiğine ikna olmuştu. Fakat bilinç felsefesinden dil felsefesine geçiş bir anda gerçekleşmemiştir. Belirli bir analizin ardından, bilgi teorisinden eylem teorisine kaymanın, birlikte iletişimsel eylem teorisinin kavramsal çerçevesini oluşturan dört metateorik değişimin sonucu olduğu görülmektedir. Aşağıda sunulacak olan bu dört kayma, şu başlıklar altında tanımlanabilir: Düşünümden yeniden-inşaya; oluşum teorisinden konsensüs teorisine; içkin eleştiriden aşkın eleştiriye; tarih felsefesinden evrim teorisine geçiş.

DÜŞÜNÜMDEN YENİDEN-İNŞAYA

Bilgi ve İnsani Çıkarlar'ın muhtelif eleştirmenleri, düşünümün doğrudan özgürleşmeyle çakıştığı "idealist yanılsama"ya (*Anerkennung is Aufhebung*, Apel, 1981, II: 154) yenik düşmesinden dolayı Habermas'ı eleştirmiştir. *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'a 1973'te yazdığı önemli derkenarda Habermas, bunun haklı bir eleştiri olduğunu teslim ederek düşünümün Kantçı ve Hegelci uğraklarını birbirine karıştırdığını kabul etmiştir.

Kitabın tamamlanmasından hemen sonra, "düşünüm" teriminin Alman İdealizmi'ne dek geri giden geleneksel kullanımının iki şeyi birden kapsadığını (ve bunları birbirine karıştırdığını) fark ettim: Terim bir yandan, başlı başına bilen, konuşan ve eyleyen bir öznenin potansiyel yetenekle-

> rinin koşulları üzerine düşünümü işaret eder; diğer yandan ise, belirli bir öznenin (...) kendini oluşturma sürecinde karşı koyamadığı bilinçsizce üretilen kısıtlar üzerine düşünümü işaret eder.
>
> (KHI, 377)

Bu noktada itibaren Habermas iki düşünüm tarzını ayırt eder: "rasyonel yeniden-inşa" ve "özdüşünüm". Bu bir parça teknik ayrım, 1970'lerden bu yana çalışmalarının merkezinde yer alır ve eleştirel toplum teorisine "evrensel yeterliklerin rasyonel yeniden inşası"nı üstlenmiş bir teşebbüs vasıtasıyla yön veren özgürleşimci çıkarı tesis etme tutkusu tarafından güdülenmiştir. Rasyonel yeniden-inşayı eleştirel düşünümlerden ayıran Habermas, böylelikle yeni bir bilim kategorisini daha devreye sokmuştur: yeniden-inşacı bilimler (Alford, 1985). Bu bilimler, Habermas'ın *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'da geliştirdiği dönüştürülmüş aşkın felsefeyi amacına ulaştırmakla görevlidir. Genel dilbilim ve evrensel edimbilim gibi yeniden-inşacı bilimlerin araştırma nesnesi, ilke olarak tüm yeterli öznelerin takip edebildiği evrensel genel kurallar sistemleridir. (Chomsky'nin "derin yapılar"ı). Bu bilimlerin hedefi, kuralların zımnî önteorik bilgisini (***nasılını bilmek***) aleni teorik bilgiye (***ne'liğini bilmek***) dönüştürmektir.

Habermas iki tür yeniden-inşa arasında, yani "yatay yeniden-inşalar" ile "dikey yeniden-inşalar" arasında ayrım yapar (TG, 174-175, dipnot). Evrensel yeterliklerin yatay yeniden-inşaları, doğurgan kural sistemlerinin morfolojisini eşsüremli düzlemde inceler. Yatay yeniden-inşacı bilimlerin paradigması, Chomsky'nin dönüştürümsel grameridir. Evrensel yeterliklerin dikey yeniden-inşası ise kural sistemlerinin gelişimsel mantığını ontogenez ve filogenezin artsüremli düzleminde inceler. Dikey yeniden-inşacı bilimlerin paradigması, Piaget'nin genetik yapısalcılığıdır. Yatay yeniden-inşalar dikey yenideninşaların hem başlangıcı hem de bitiş noktasıdır. Sözgelimi, iletişimsel yeterliklerin gelişimsel mantığının yeniden-inşası, gelişimin son aşamasının evrensel edimbilimin yatay biçimde yeniden inşa ettiği ideal konuşma durumuna tekabül etmesi için vuku bulur. Gelişimsel mantık, olası ideal evrimlerin ya da Habermas'ın gözde ifadelerinden birini kullanırsak "olgu-karşıtı" gelişimlerin ana hatlarını çizer. Bu olasılıklara fiiliyatta ulaşılıp ulaşılmadığı, olumsal tarihsel koşullara bağlıdır. Habermas'ın olası (olgukarşıtı) "gelişimsel mantık"ı reel (olgusal) "gelişim dinamikleri"nden (CE,

98, 140) ayırmasının sebebi budur. Bu ayrım Habermas açısından temel önemi haizdir, zira onun sadece klasik tarih felsefesiyle bağları koparmasına değil ama aynı zamanda ve herşeyden önce spesifik gelişimler hakkında konuşabilmesine ve fiilî gelişimlerle olası gelişimleri eleştirel bir biçimde karşılaştırabilmesine de olanak sağlar. Yeniden-inşacı bilimlerin metodolojik çerçevesi bundan ibarettir. Fakat Habermas, yeniden-inşacı bilimlerin programını tasarlamakla kalmamış; iletişimsel yeterliklerin yatay bir yeniden-inşasına (evrensel edimbilim) ve türsel varlığın evriminin dikey bir yeniden-inşasına (tarihsel materyalizmin yeniden-inşası) bizzat girişmiştir.

Habermas'ın düşüncesinin çekirdeği, "anlamaya ulaşmak, insan konuşmasının içkin *telos*'udur" (TCA I, 287) sezgisine dayanır. Bu sezgi, her ne kadar telaffuz etmek için on yıldan fazla beklemişse de, 1968'de aşikârdı: "Özerklik ve sorumluluktaki insani çıkar ham hayal değildir, zira *a priori* kavranabilir. Bizleri doğanın dışına yükselten şey, doğasını bildiğimiz yegâne şeydir: *dil*. Dilin yapısı aracılığıyla özerklik ve sorumluluk bizler için varsayılmış olur. Kurduğumuz ilk cümle aleni bir biçimde evrensel ve kısıtlanmamış konsensüs niyetinin dışavurumudur" (KHI, 314). Evrensel edimbilim; dil, akıl ve konsensüs arasında içsel bir bağlantı olduğu sezgisini "anlamaya ulaşma olasılığının evrensel koşulları"nın yatay bir yeniden-inşası vasıtasıyla temellendirme teşebbüsü olarak görülebilir.[3] Bu yeniden-inşanın "edimbilimsel" olmasının sebebi, dilin iletişimde nasıl kullanıldığını inceliyor olmasıdır; "evrensel" olmasının sebebi ise, genelde konuşma durumunu yapılandıran kural sistemleriyle bağlantılı olmasıdır. Evrensel edimbilimin temel meselesi şu Kantçı sorudur: "Anlamaya ulaşmaya dönük bir dil kullanımı nasıl mümkündür?" (R, 233). Habermas, bu soruyu cevaplamak üzere, John Austin'in (1980) konuşma edimi teorisini başlangıç noktası alır. Konuşma edimi teorisi, dilsel ifadelerin edimsel karakterini, yani kişinin birşey dediğinde nasıl birşey yaptığını izah eder; örneğin "X'in kazacağına iddiaya girerim" dediğimde kendimi bir bahse

3. Habermas evrensel edimbilimi çeşitli metinlerde geliştirmiştir. Bkz. "On Systematically Distorted Communication"; "Towards a Theory of Communicative Competence"; "*Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*" (TG, 101-122); "*Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*" (VE, 59-104) ve bilhassa "What is Universal Pragmatics?" (SI, 21-103 ya da CE, 1-68). Evrensel edimbilime bir giriş için bkz. McCarthy, 1973 ve Thompson, 1981: 86-101.

bağlamış, bahse tutuşmuş oluyorum; ya da General, "X'i Altıncı Hava Tümeni'ne Albay olarak atıyorum" dediğinde, X'i fiilî olarak söz konusu tümene albay olarak atamış olur.

Habermas'a göre Austin'in başarısı, her konuşma edimindeki "çifte bilişsel-iletişimsel yapı"yı (VE, 81) teşhis etmiş olmasıdır: Her türlü dilsel edimi, bir "düzsöz eylemi" (konuşan kişi nesnel içerik ifade eder ya da birşey söyler) ve bir "edimsel eylem" (konuşan kişi birşey söyleyerek bir eylemi üstlenir– "kelimelerle şeyler yapmak") biçiminde ikiye ayırmak mümkündür. Dolayısıyla "Ben P'yi öne sürüyorum", "Ben P'yi vaat ediyorum", "Ben P'yi emrediyorum" gibi aleni konuşma edimlerinde konuşma ediminin bir kısmı edimsel öğeyi temsil ederken diğer kısım ["P"] önerme öğesine karşılık gelir.

Habermas Austin'in edimsel eylemi ve düzsöz eylemi arasına koyduğu ayrıma geri döner, fakat edimsel eylemi konuşan kişi ile muhatabı arasında kişilerarası bir ilişki tesis etmeye yardımcı kılmak üzere bu ayrımı revize eder. Bu noktadan itibaren anlamaya ulaşmanın ilk önvarsayımı ortaya konmuş olur: Şayet katılımcılar birbirini takip eden şu iki iletişim düzlemine aynı anda ulaşıyorlarsa, ancak o zaman anlama vuku bulur: "(i) konuşan ve dinleyen kişilerin, edimsel eylem vasıtasıyla, birbirlerini anlar hale gelmelerine izin veren ilişkiler tesis ettikleri *öznelerarasılık düzlemi* ve (ii) iletişimsel işlevde anlama ulaşma isteğinin konusu olan *önermesel içerik düzlemi*" (SI, 64).

Bu noktada Habermas Austin'den ayrılmak durumunda kalır, çünkü Austin'den farklı olarak, spesifik sosyal kurumlarla (bahse girme, atama, evlilik, vaftiz) bağlantılı konuşma edimlerinin değil genel olarak konuşma edimlerinin başarı koşullarını yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Gelgelelim, anlamaya ulaşmanın kurumsal teminatları bir kez yürürlükten kaldırıldığında, şu soruyla yüzleşiriz: Bu nasıl temin edilebilir? Habermas'ıncevabı şudur: "Konuşan ve dinleyen kişiler, edimsel eylemleri vasıtasıyla, geçerlilik iddialarını ortaya koyar ve tanınmalarını talep ederler. Fakat bu tanınmanın ille de irrasyonel bir biçimde anlaşılması gerekmez; zira geçerlilik iddiaları bilişsel bir karaktere sahiptir ve denetlenebilir. Dolayısıyla şu tezi savunmak isterim: Son tahlilde konuşan kişi edimsel bir biçimde dinleyen kişiye tesir eder ve tersi de geçerlidir, çünkü konuşma-edimsel-tipik mutabakat, bilişsel bakımdan sınanabilir geçerlilik iddialarıyla bağlantılıdır" (CE, 63).

Evrensel edimbilimin temel tezi, geçerlilik iddialarının evrensel ve kaçınılmaz olduğudur; zira her konuşma edimi bunları zımnen içerir; bunları tanımak ille de irrasyonel olmaz, çünkü şayet argümanlarla doğrulanmıyorlarsa geçerlilik iddiaları eleştirilebilir ve bu rasyonel tanıma anlama ulaşmayı temin eder; çünkü konuşan ve dinleyen kişiler, geçerlilik iddialarını kabul ederek, sağlamtemelllenmişliklerine dair bir argümanı *eo ipso* [doğallığında] tesis etmiş olurlar.

Habermas'a göre bir iletişimsel aktör (stratejik edime karşıt bir biçimde) iletişimsel bir edim içerisine girerek bir anlamaya ulaşma sürecine kendini bağladığında, eşit derecede kökensel ve indirgenemez olan dört geçerlilik iddiasında bulunmaktan kaçınamaz: anlaşılırlık (konuşan kişi kendini gramer açısından iyi kurulmuş cümlelerle anlaşılır bir tarzda ifade etmeyi beyan eder); hakikat (konuşan kişi hakiki önermesel içeriği iletmeyi amaçladığını beyan eder); hakkaniyet (konuşan kişi egemen norm ve değerler bakımından doğru bir ifadeye dönük tercihini beyan eder) ve dürüstlük (konuşan kişi kendi niyetlerini dürüst bir biçimde ifade etme arzusunu beyan eder).

Bu dört iddiaya tekabül eden dört ayrı gerçeklik bölgesi bulunmaktadır: dil (dilin aracılığı), dışsal doğa (temsil edilebilir ve güdümlenebilir olan şeyler bütünlüğü), toplum (meşru biçimde tesis edilmiş kişilerarası ilişkiler bütünlüğü) ve içsel doğa (konuşan kişinin erişme ayrıcalığına sahip olduğu öznel tecrübeler bütünlüğü). Her bir ifadelendirme, bu dört gerçeklik bölgesini zımnen ifade ettiği gibi, yine zımnen dört geçerlilik iddiasında bulunur. İddialar, evrensel olmalarından dolayı, tartışmaya aynı anda dahil olamasalar dahi daima aynı anda beyan edilir ve aynı anda doğrulanmış kabul edilirler.

Her bir konuşma edimi, aleni eleştiriye açık dört geçerlilik iddiasını zımnen içerir. Anlamaya ulaşma teşebbüsü, ancak dinleyen kişi konuşanın geçerlilik iddialarını kabul ediyorsa başarı kazanabilir. Bu iddiaları kabul etmek, sağlamtemellenmişliklerini teslim etmek anlamına gelir ki bu da, dinleyen kişinin, alenen yahut zımnen, konuşanın iddialarını dayandırdığı gerekçelendirmeler temelinde bir pozisyon aldığını önvarsayar. Geçerlilik iddiaları gündelik hayatta naifçe varsayılmış durumdadır ve bunun sebebi, onların, tabir caizse, örtük bir biçimde ama daima var kabul edilen temel bir mutabakat sonucu çoktan geçerli kılınmış olmalarıdır. Fakat

gündelik hayatta naifçe var kabul edilen bu temel konsensüs, bir ya da daha çok iddiaya hürmetin alenen reddedildiği durumda tartışmaya açık hale gelebilir. Bu durumda anlamaya ulaşmak mümkün olmaz, en azından dolaysız olarak ve bunun sonucunda iletişimsel eylem askıya alınır. Böylelikle muhataplar şu seçeneklerle yüz yüze kalırlar: (i) iletişimi tamamen kesmek, geçerlilik iddialarının geçerliliğini askıya almak ve stratejik eyleme yönelmek ya da (ii) tartışmadaki sorunlu iddiayı gözden geçirmek üzere, iletişimsel eyleme münakaşacı söylem düzleminde tekrar başlamak. Habermas en çok ikinci seçenekle ilgilenir ve konsensüse dayalı hakikat teorisinde de bu seçeneği geliştirir.

OLUŞUM TEORİSİNDEN KONSENSÜS TEORİSİNE

"İdealist yanılsama"nın eleştirisi düşünümden yeniden-inşaya kaymaya neden olurken, nesnelliğin koşullarını hakikatin koşullarıyla özdeşleştiren "aşkın yanılsama"nın eleştirisi ise oluşum teorisinden konsensüs teorisine giden yolu açtı.[4] *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'a yazdığı derkenarda Habermas –bilgi çıkarları teorisi içinde analiz edilen– deneyimin nesnelliğinin koşulları ile –gidimli yahut konsensüse dayalı bir hakikat teorisinin nesnesi olan– geçerlilik iddialarının doğrulanmasının koşulları arasında yeterince ayrım yapmadığını fark etti. Habermas, ifadelerin geçerliliği probleminin nesnelerin oluşumuna dair bir teoriyle çözülemeyeceğini vurgular; zira hakikatemütekabiliyet teorisinin iddiasının aksine, deneyimin nesnelliği her ne kadar açıkça hakikatin gerekli bir koşulu olsa da, yeterli koşulu değildir.

> Deneyimlerle temellendirilmiş bir iddia henüz hiçbir biçimde doğrulanmış bir iddia değildir. Betimleyici konuşma edimlerinin geçerlilik iddiası, yani önermeler için onları öne sürmek suretiyle talep ettiğimiz hakikat, iki koşula bağlıdır. İlkin, deneyimle temellendirilmiş olması gerekir; (...) ikincisi, gidimli bir biçimde telafi edilebilir olması gerekir; yani, ifadenin tüm karşıargümanlara direnebilmesi ve bir söylem içindeki tüm potansiyel katılımcıların onayına hâkim olması gerekir.
>
> (PSI, 89)

4. Habermas, konsensüse dayalı hakikat teorisini birkaç çalışmada geliştirmiştir: "*Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*" (TG, 123-141); "*Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*" (PSII, 85-103) ve bilhassa "*Wahrheitstheorien*" (VE, 127-186). Bu eleştirilere mükemmel bir genel bakış için bkz. Ferrara, 1987.

Deneyim ve Hakikat

Habermas her ne kadar bu noktada deneyimin hakikatin gerekli bir koşulu olduğunu açıkça belirtmişse de, sonradan hakikatin kanıta yahut atfa dayalı boyutunu tamamen göz ardı etmiş, artık hakikati konsensüsün sonucu olarak gördüğü kadar konsensüsü hakikatin sonucu olarak görmeyen tekyanlı bir görüş ortaya koymuştur. Hakikatemütekabiliyet teorisinin bir konsensüs teorisiyle tamamlanmaya ihtiyaç duyduğu muhakkak doğruysa da bunun tersi de aynı oranda geçerlidir; zira mantıksal sonuçlarına dek götürüldüğünde saf anlamıyla konsensüse dayalı bir hakikat teorisi, deneylerin, gözlemlerin ve bilimsel araştırmanın beyhude olduğunu ima eder. Böylesi bir durumda, bilimin ilerlemek için ihtiyaç duyacağı tek şey, tartışmanın kurumsal koşullarının sağlayacağı bir teminat olacaktır ki bu alenen saçmadır.

Tartışma ve Hakikat

Bir ifadeye ancak ve ancak sınırsız iletişim topluluğu içinde evrensel ve olgukarşıtı bir rıza bahşedildiği durumda doğru denebileceğini söyleyen konsensüse dayalı hakikat teorisinin Peirceçi versiyonundan hareket eden Habermas, hem hakikatin koşullarını aydınlatmak hem de bunları normatif haklılığa ulaştırmak ister. Bu amaçla, geçerlilik iddialarının gidimli doğrulanması sorununa geri döner. Gündelik hayatın iletişimsel eylemi içerisinde geçerlilik iddialarının zımnen tanındığını görmüştük. Arkaplandaki konsensüs, gündelik dilin pürüzsüz işlemesini güvenceye alır. Dil oyunu aksıyor ve konsensüs de bundan etkileniyorsa, öznenin geçerlilik iddialarını aleni tartışmaya tabi kılmak için iletişimsel eylemden tartışmaya (*Diskurs*) geçtiği varsayılır. Herhangi bir anda hakikat iddialarını doğrulamak için iletişimden tartışmaya geçebileceğimiz varsayımı olgukarşıtı bir varsayımdır; olgusal olarak ise sanki bu varsayım gerçekmiş gibi hareket ederiz: "Bu kaçınılmaz kurgu, hâlâ birer insan olan, başka bir deyişle özneler olarak birbirlerine kendininesneleştirme sonucu tamamen yabancı hale hâlâ gelmemiş olan kişiler arasındaki insani ilişkilerin insaniyetine dayanır" (TG, 120).

Tartışma içerisinde hakikat iddialarını argümanlar üreterek doğrularız. Her ne kadar tartışma basitçe iletişimsel etkinliğin başka araçlarla devamı ise de, anlamaya ulaşma hedefli eylemden farklıdır; zira "argümanın 'gücü'"nden başka tüm diğer kısıtları geçersiz

kılabilmek adına "tüm pratik kısıtların askıya alınması"nı (KHI, 363) gerektirir. Tüm pratik kısıtların böyle askıya alınması bir yana, tartışma ayrıca "tüm hakikat iddialarının gündeme getirilmesi"ni (LS, 279), başka bir deyişle olguları ve normları mevcut yahut olası meşruiyetleri perspektifinden bakarak muhafaza edilebilir, elden geçirilebilir yahut çürütülebilir hipotezler biçiminde düşünebilmek için doğal tutumdan hipotetik tutuma geçmeyi talep eder.

Her ne kadar Habermas tartışmacı söylemi hakikat iddialarını tematikleştirmenin aracı olarak devreye sokmaktaysa da, gidimli bir doğrulama olasılığının anlaşılırlığı yahut dürüstlüğü varsaymadığını vurgulamak gerekir. Anlaşılırlık tam anlamıyla bir geçerlilik iddiası değildir; o daha ziyade "iletişimin [ön] koşuludur" (LS, 288). İletişim pürüzsüz biçimde vuku buluyorsa zaten bu önkoşul karşılanmış demektir. Öte yandan dürüstlük açıkça gerçek bir geçerlilik iddiasıdır; fakat Habermas'a göre dürüstlük, hakikat ve hakkaniyetten farklı olarak, tartışma tarafından değil yalnızca sahiciliğe sahip söz konusu öznenin tutarlı davranışı tarafından takdir edilebilir. Bu durum, Habermas'ı iki tür tartışma arasında, yani "teorik tartışmalar" ile "pratik tartışmalar" arasında ayrım yapmaya götürür. Tartışmanın hedefi, tartışma konusu gerçeklik iddiaları hakkında ya rasyonel olarak güdülenmiş bir konsensüse ya da rasyonel olarak güdülenmiş bir görüş uyuşmazlığına ulaşmaktır (ED, 204); fakat bana öyle geliyor ki geçerlilik iddialarının rasyonel bir biçimde reddedilmeleri en az rasyonel bir biçimde tanınmaları kadar önemlidir. Uzun bir tartışmadan sonra tarafların mevcut durumda rasyonel konsensüsün mümkün olmadığı sonucuna varmaları pekâlâ mümkündür. Bu durumda taraflar, rasyonel görüş uyuşmazlığı denmesi gereken şeye ulaşmışlardır. Bununla birlikte, Perelman'ın (1988: Kısım 1) yaptığı gibi, felsefi, dinsel, ahlaki, sanatsal, politik yahut sosyal meselelere dair gerçekten önemli tartışmalarda çoğulculuğun hüküm sürdüğünü vurgulamak gerekir.

Habermas meşhur "ideal konuşma durumu" (LS, 320-328; TG, 136-141) kavramını teorik ve pratik tartışmalar bağlamında gündeme getirir. İdeal konuşma durumu, salt uzlaşmadan ya da koşullu anlaşmadan daha fazlasını temsil etme gücüne sahip olan konsensüse varmak için gidimli argümanların karşılaması gereken formel özellikleri tanımlar. Bu anlamıyla ideal konuşma durumu, basit anlamıyla olgusal yahut empirik konsensüsü hakiki rasyonel konsensüsten ayırma hizmeti gören bir metanormdur. Bu ayrım

önemlidir, zira tek bir kişiyi bile dışarıda bırakmadan -olgukarşıtı olarak, zira Habermas merhum kişileri dahi buna dahil eder- tartışmadaki tüm olası katılımcıların rasyonel konsensüsü, hakikat ve hakkaniyetin kriteridir.

Yalnızca en iyi argümanın gücü vasıtasıyla rasyonel olarak güdümlenmiş bir konsensüsü olgukarşıtı bir biçimde güvenceye alan ideal konuşma durumunun formel koşulları şunlardır: (i) Tartışmadaki her bir katılımcı, iletişimsel faaliyeti başlatmak ve yaygınlaştırmak hususunda eşit fırsata sahiptir; (ii) her bir katılımcı, doğrulanmaları için iddialar, tavsiyeler ve açıklamalar sunmak ve başkalarına karşı gelmek hususunda eşit fırsata sahiptir. Bu iki koşul, konuşma edimlerinin seçimi ve icrasındaki fırsatları güvenceye alan simetri koşullarıdır; (iii) her bir katılımcı, kendi konumunu, duyarlılığını ve isteklerini ifade etme hususunda eşit fırsata sahiptir; (iv) her bir katılımcı, açıklamalar karşısında savunma ve karşı koyma, izin verme ve menetme, özetleme ve soru sorma hususlarında eşit fırsata sahiptir. Mevcut eylem bağlamlarıyla ilişkili olan bu son iki koşul, hem dürüstlüğü hem de iktidar ve sosyal ayrıcalık yokluğunu teminat altına alan karşılıklılık koşullarıdır.

İdeal konuşma durumuna karakterini veren ve iletişimin sistematik deformasyonlardan kurtarılmasını güvenceye alan simetri ve karşılıklılık formel koşulları, rasyonel anlaşma için yeterli koşullardır. Habermas, her türlü empirik tartışmanın ideal koşullara varmayı engelleyen temel sınırlamalara tabi olduğunun elbette ki farkındadır; nitekim durumun Kantçı bir anlamda ideal olarak adlandırılmasının sebebi tam da budur.[5] Fakat gerçek iletişimi engelleyen empirik kısıtları vurgulayıp duran sahtemateryalist itirazlar karşısında, "ideal iletişimin var olmamasının iletişim idealinin de

5. İdeal konuşma durumu, özgürleşimin ideal koşullarını tanımlar. Özgürleşimin pratik ve zamansal koşulları hakkında kesinlikle hiçbir şey söylemez ki bu problemli yanıdır. Tartışmayı sistematik yeniden-inşasında Luhmann (TG, 328-341) ideal konuşma durumu önvarsayımlarının gerçekdışılığını ana hatlarıyla sergilemiştir. Her şeyden önce, her türlü fiilî tartışma katılımcıların sayısıyla sınırlıdır. Ardından, katılımcıların belirli bir konuya yoğunlaştıklarını varsayar. Bu tip bir yoğunlaşma minimum da olsa normatif düzenleme ve güç uygulanımı gerektirdiğinden, tahakkümsüz tartışma söz konusu olamaz. Bunun yanı sıra, bir tartışmada daima diğerlerinden daha hızlı kavrayan, daha becerikli ve daha malumat sahibi katılımcılar bulunur. Dolayısıyla bizzat tartışmanın kendisi bir otorite doğurur. Son olarak, tartışma geliştikçe gitgide karmaşık hale gelir ve kuşatıcı bir perspektife sahip olmak gitgide zorlaşır. Sonuç, "fonetikten fronetiğe" giden bir dil teorisinin herşeyi kavraması ve dolayısıyla herşeyi yitirmesidir.

var olmadığı anlamına gelmediği" (Hunyadi, 1996: 426) gerçeğini vurgulamak gerekir.

Her türlü empirik tartışmanın, buna ulaşamadığı durumlarda dahi her zaman ideal konuşma durumunu öngördüğünü iddia eden Habermas, böylelikle fiilen tesis edilmiş her türlü konsensüsü soruşturmaya açma ve bir konsensüs kurmak için yeterli güvenceleri sağlayıp sağlamadığını araştırma imkânı sağlayan eleştirel bir standardı tesis etmekle kalmaz, eleştirel teorinin normatif temellerini de oluşturmuş olur. Bu durum geçerlidir; tabii ideal konuşma durumunun edimsel olgukarşıtı koşulları, tüm önemli politik kararların spesifik kurumsal yapılar içinde tartışmayla biçimlendirildiği ideal bir yaşam biçiminin koşulları haline geldiği ölçüde.

İÇKİN ELEŞTİRİDEN AŞKIN ELEŞTİRİYE

Gelin, özetleyelim: Habermas'ın temel sezgisi, evrensel ve kısıtsız konsensüs için bir model haline gelen, dilin *telos*'una dair bir kavrayışa dayanmaktadır. Evrensel edimbilim bu sezgiyi temellendirir ve geliştirir; konuşma edimi analizi, konuşma edimlerinin anlamaya ulaşma hedefinde olduklarını sergiler; karşılıklı anlamaya dönük analiz, eğer dört tip geçerlilik iddiası kabul görürse karşılıklı anlamanın mümkün olduğunu saptar; geçerlilik iddiası analizi, bu iddiaların nihayetinde tartışma içinde doğrulandığını gösterir; söylem analizi, söylemin ideal konuşma durumunu önvarsaydığına işaret eder; ideal konuşma durumu analizi ise ideal bir yaşam biçimi hakkında önvarsayımlara yol açar. Bu argümanlar dizisinin sonucu, tam da konuşma edimlerinin yapısının, "hakikat" (rasyonel bir konsensüse ulaşmak), "özgürlük" (yalnızca en iyi argümanın gücünü teslim etme hakkı) ve "hakkaniyet" (hakların katılımcılar arasında simetrik ve karşılıklı dağılımı) fikirlerinin vâsıl olacağı iletişimsel bir yaşam biçimini önceledığidir (TG, 139). Dolayısıyla eleştirel teorinin normatif temelleri hiç de keyfî bir nitelik arz etmez, tam da iletişimsel eylemin yapısından türetilmiştir. Dil, konsensüsle anlamaya ulaşma ve akıl arasındaki içsel bağ böylelikle tesis edilmiş olur.

Eleştirinin iletişimsel akılda böyle, sanki-aşkın bir biçimde temellendirilmesi sayesinde Habermas, artık seleflerinin evrensel şeyleşme teorisiyle tüm bağları koparabilir duruma gelmiştir. Evrensel edimbilim, iletişimsel aklın eleştirel uğrağının tahrip edilemez

olduğunu ve iletişimsel akıl talebinin şeyleşmenin yapısal şiddeti vasıtasıyla asla silinemeyeceğini gösterir. Habermas'ın dediği gibi akıl "inatla aşkın bir güçtür, çünkü her kısıtsız anlama ediminde tekrar yenilenir" (R, 221). Topyekûnleştirici şeyleşme tezini reddeden Habermas, bununla aynı zamanda içkin eleştiriyi de daha aşkın bir yaklaşım lehine terk eder. Habermas artık eleştirinin temellendiği evrensel ilkeleri tarihsel gerçeklikte aramamaktadır; o, iletişimin kaçınılmaz, evrensel önvarsayımlarıyla ilgilenmektedir. Eleştiri artık gerçeklikle yüzleştirmek üzere burjuva ideallerini kelimesi kelimesine kabul etmemektedir. Dahası Habermas, böyle yapmanın "burjuva bilincinin kinik hale gelmesinden" (CE, 97; ayrıca LC, 122) dolayı artık mümkün olmadığına, içkin bir eleştiri için başvurulabilecek norm ve değerlerin kayıp olduğuna inanır.

İletişimin evrensel edimsel önvarsayımlarının rasyonel yeniden-inşası ve norm ve değerleri doğrulamaya dönük prosedürler vasıtasıyla eleştiri, insan türünün oluşumunda kendine sanki-aşkın ve sıkı bir zemin bulur. İnsanlar otomatlara dönüşmedikleri müddetçe, başka bir deyişle iletişim türsel varlığın yeniden-üretim koşullarının parçası olduğu, eleştirinin normatif temelleri korunduğu müddetçe, bir konuşma ediminin gerçekleşmesiyle ya da daha sarih bir ifadeyle bir yargının talep edilmesiyle birlikte kısıtsız iletişim çerçevesi içerisinde ortaklaşa yaşamın yapısı zaten ima edilmiş demektir. Herhangi bir tartışmanın ideal konuşma durumunu olgukarşıtı biçimde önvarsayım ve öngörüsüyle ve bu münasebetle ideal bir yaşam biçimini varsaymasından dolayı Habermas, "önermelerin hakikatinin sahici bir hayata yönelme niyetine bağlı olduğunu" (P, 107) öne sürebilmektedir.

Habermas, rasyonel konsensüsün sadece teorik tartışmalarda bir hakikat kriteri (ya da daha ziyade, bir yanlışlık kriteri) olarak değil ama aynı zamanda pratik tartışmalarda bir hakkaniyet kriteri (ya da daha ziyade, bir adaletsizlik kriteri) olarak da işlev gördüğünü vurgular. Aslına bakılırsa, hakikatle ilgili sorular ile hakkaniyetle ilgili sorular arasındaki farkı göz ardı etmeksizin, doğru ifadeler için kullanılan normla benzer bir biçimde akılda doğru normları bulmanın mümkün olduğuna inanır. Başka bir deyişle Habermas "pratik sorunların hakikati içeriye buyur ettiğine" (LC, 111) inanır. Söylem etiği, bu bilişselci tezin sistematik savunusuyla bağlantılıdır.

"Söylem etiği"[6] ifadesi her ne kadar felsefi konuşmalarda yaygın bir biçimde kullanılıyor ve Habermas'ın ahlaki bir perspektiften rasyonel yeniden-inşaya girişme teşebbüsüne atıfta bulunmanın ötesine geçiyorsa da, ifadenin kendisi iki bakımdan yanlışa sevk edicidir. İlk olarak, söylem etiği herhangi bir etik değil bir "metaetik"tir; somut norm yahut değerlerin formülasyonuyla değil bizzat normativite metanormunun formülasyonuyla ilgilidir. Merkezî meselesi, *Begründungs*sorunsalı, temeller sorunudur; yani egemen normların rasyonel sağlaması ve gidimli doğrulama için uygun prosedürlerin belirlenmesidir.

Söylem etiğinin temel unsuru, tersine çevrilmiş Kantçı evrenselleştirme ilkesi olarak metanorm E'dir. Bir söylem etiğinde "sadece *pratik bir söylemdeki katılımcılar olarak* kapasitelerinde etkiler oluşmuş herkesin onayını alan (ya da alabilecek) normlar geçerlilik iddiasında bulunabilir" (MC, 66). Söylem etiği, bir metaetik olmasından dolayı, son derece haklı bir biçimde prosedürel ve formel olmakla itham edilebilir. Kaldı ki Habermas tamamen varsaymış olduğu formel anlamsızlıkla itham edilmekten çekinmez: "Söylem etiği prensibi, hiçbir somut kılavuzluk sağlamaz, sadece bir prosedürden başka: pratik söylem. Pratik söylem, onaylanmış normlar yaratacak bir prosedür değil, önerilmiş ve hipotetik olarak benimsenmesi düşünülen normların geçerliliğini sınayacak bir prosedürdür" (MC, 103).

"Söylem etiği" ifadesinin yanlışa sevk edici olmasının ikinci sebebi, söylem etiğinin etik meselelerle, yani "iyi hayat"a dair meselelerle ilgili olmamasıyla bağlantılıdır; o daha ziyade "hakkaniyet"e dair ahlaki sorularla ilgilidir (ED, 100-118). Bir bireyin yahut belirli bir komünitenin "kendini gerçekleştirmesi"yle (BFN, 99) ilgili görünen etik ya da değer biçici sorular sadece tarihsel olarak verili bir yaşam biçiminin ya da bir bireysel davranışın doğal ufku çerçevesindeki pratik argümantatif tartışmaya açıktır. Somut yaşam biçimlerinde yakalanan ve bu anlamıyla tikel kalan, "iyi hayat"a dair değer biçici sorular, sadece kesin anlamıyla ahlaki sorularla, yani

6. Söylem etiği mefhumu her ne kadar daha 1970'lerde, bilhassa da "Theories of Truth" (VE, 127-187) ve daha açık biçimiyle *Legitimation Crisis*'te (LC, 102-110) bulunmaktaysa da, ancak 1983'te *Moral Consciousness and Communicative Action*'ın "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification" (MC, 43-115) başlıklı bölümünde tam olarak geliştirilmiştir. Söylem etiği ayrıca, Habermas'ta olduğu gibi evrensel bir temelde değil de aşkın bir temelde Karl-Otto Apel tarafından da geliştirilmiştir. Aşkın temel programı için bkz. Apel, 1981, II: 358-436.

bireyin yahut insanlığın "kendi kaderini tayin hakkı"na (BFN, 99) dair sorularla ilgilenen söylem etiğinin meselesi değildir. Özerklikle alâkalı sorular, çıkarların evrenselleştirilmesiyle ilgilidir ve ("ahlaki perspektif" denen") tarafsız perspektiften hareketle rasyonel olarak değerlendirilebilir. Kısacası söylem etiği, ödevbilimsel anlamda evrenselci bir etiktir ve tikel bir komünitenin mensuplarının kabulünü kazanabilecek değerlerin tercihe bağlı seçimiyle değil, yalnızca herkesin paylaştığı bir çıkarı açıkça cisimleştirmelerinden dolayı yaygın bağlılık kazanan evrenselleştirilebilir normların yerleşik değeriyle ilgilidir. Söylem etiğinin yargılama alanı bu yüzden Kantçı bir evrenselleştirme ilkesinin katı uygulanımı tarafından karakterize edilir ve tanımlanır. "Evrenselleştirme ilkesi, 'iyi olan'ı 'adil olan'dan [ve] değer biçici soruları sıkı sıkıya normatif sorulardan ayıran bir neşter olarak işlev görür" (ED, 35).

TARİH FELSEFESİNDEN EVRİM TEORİSİNE

Tarih felsefesinden evrim teorisine geçiş, düşünümden yeniden-inşaya geçişin peşi sıra gelir. Evrensel edimbilim iletişimsel eylemin zımnî kurallar sisteminin yatay bir yeniden-inşasını sunarken, evrim teorisi ise bilgisel yapıların ontogenetik ve filogenetik gelişim mantığının dikey bir yeniden-inşasını sunar. Evrim teorisi böylelikle evrensel edimbilimi fiilen tamamlar ve onun artsüremli muadili olarak hareket eder. Her ikisi de sanki-aşkın bir biçimde eleştirel teorinin özgürleşimci buyruğunu inşa etmeyi hedefler. Evrensel edimbilim bunu hedefler çünkü geçerlilik taleplerinin içkin bir biçimde rasyonel konsensüse (ya da görüş uyuşmazlığına) işaret ettiğini göstererek iletişimsel eylemde daima önceden içerilmiştir; evrim teorisi ise benzer bir şeyi tamamen rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyasının ufuk noktasının ana hatlarını çizerek yapar.

Evrim teorisi, tarihsel materyalizmi yeniden inşa etmeye dönük bir teşebbüs olarak görülebilir. İlhamını Piaget'nin ahlaki gelişim psikolojisinden alan evrim teorisi, Marksizm'i üretimci vurgusundan ve yanı sıra tarih felsefesinin klasik eleştirisinden ödünç alınmış önvarsayımlarından kurtarmayı hedefler.

Habermas, bilinç felsefesinin öncüllerinden kopmaya çalışan yenilenmiş bir tarihsel materyalizmin, özne-nesne özdeşliğine dair Hegelci önvarsayımı terk ederek işe başlaması gerektiğine inanır. Kendisinin de önceki metinlerinde bu idealist yanılgıyı taşıdığını

fark eden Habermas şimdi bizzat kendisini de düzeltmektedir: "Sosyal evrim, cinsil bir özne aracılığıyla vuku bulan bir makrosüreç değildir" (AM, 243). Luhmann'ın sistemler teorisinden belirli argümanların etrafında dönen Habermas, tarihin öznesine dair her türlü atıftan vazgeçer. Bu noktadan itibaren artık tarihi, insanlığın düşünümsel bir oluşum süreci açısından değil, sosyo-kültürel sistemler vasıtasıyla öznellik-üstü gerçekleşen öğrenme süreçleri açısından görür:

> Aşkın felsefenin kolektif öznesinin en azından sosyolojide yanlışlara yol açan bir kurguya dönüşmesinden dolayı, sistem kavramı akla yatkındır. Sosyal sistemler, nesnel olarak karşımıza çıkan problemleri öznelliküstü öğrenme süreçleri aracılığıyla çözebilen birimlerdir.
>
> (TG, 271)

Habermas her ne kadar Hegelci-Marksist anlam taşıyıcısı özne kavramının yerine Luhmann'ın sistem kavramını geçirmişse de, bu durum onu Luhmann'ı eleştirmekten ve yapısal-işlevselci sistemler teorisinin emperyalist hak talebine meydan okumaktan alıkoymamıştır (bkz. TG). Luhmann'ın sistemler teorisi tarafından yutulmaya direnen Habermas, evrimin yalnızca sistem ve çevrenin karmaşık karşılıklı-bağımlılıklarının genişlemesi vasıtasıyla anlaşılamayacağını savunur. Sistemik düzenleme kabiliyetindeki artış, evrimin sadece bir veçhesi, yani stratejik veçhesidir. Sistemik işlevselcilik, evrimin stratejik veçhesini dikkate almasına karşılık, hem araçsal veçhelerini (bilimsel-teknik ilerleme) hem de normatif veçhelerini (kurumsal sistemde potansiyel olarak özgürleşimci dönüşümler) göz ardı eder (TG, 276).

Dahası, sistemik karmaşıklığın büyümesine imkân sağlayan dönüştürücü mekanizmanın kendisi açıklanmadıkça evrim de açıklanamaz, zira büyüme tek başına yeterli bir açıklama değildir. Habermas, dönüştürücü mekanizma olarak, "söylemsel olarak yerine getirilebilir geçerlilik iddiaları aracılığıyla işleyen yöneltmeli öğrenme süreçleri"ni (LC, 14) önerir. Ona göre normatif yapıların dönüşümü ve üretici güçlerin yayılımı bir arada, indirgenemez ve özerk bir mantığı izlerler: Üretici ve normatif güçlerin evrimi sırasıyla hakikat iddialarının artan derecede doğrulanmasına (bilişsel boyut) ve hakkaniyet ve dürüstlük taleplerine (normatif ve anlam taşıyan boyut) bağlıdır. Habermas'a göre, evrimci bir hamleyle düzenleme problemlerinin çözümüne imkân sağlayan öğrenme

süreçlerini dikkate almaksızın evrimi karmaşıklığın artışına indirgeyen Luhmann, dönüşüm mekanizmasını kavramaksızın doğal evrimi morfolojik farklılaşma açısından betimlemekle yetinen Linnéci bir biyolog gibi yol almaktadır (RhM, 134).

Habermas tam da Luhmann'ın ihmal etmiş olduğu veçhelerle ilgilenir: evrimin ve öğrenme süreçlerinin bilişsel ve normatif veçheleri. Habermas'ın bu iki veçheyle ilgilenmesi; aynı zamanda ikili bir rasyonelleşme (teknik ve iletişimsel rasyonelleşme) süreci anlamına da gelen ikili bir öğrenme sürecinin kabul edilmesinin, Habermas'ın o zamana dek zımnen benimsediği tarihsel materyalizmi karakterize eden üretimci altyapı-üstyapı şemasının bir revizyonunu mümkün kılmasından dolayıdır.

> Oysa Marx öğrenme sürecinin (...) *üretici güçler* boyutundaki evrim için önemli olduğunu saptamıştı; ki bu arada, öğrenme sürecinin ayrıca ahlaki vukuf, pratik bilgi, iletişimsel eylem boyutunda ve yanı sıra eylemsel ihtilafların konsensüsle düzenlenmesinde vuku bulduğunu varsaymak için güçlü nedenler bulunmaktadır; o öğrenme süreci sosyal bütünleşmenin daha olgun formlarında, yeni *üretim ilişkileri*nde tortulaşmakta ve zamanı geldiğinde yeni üretici güçlerin devreye girmesine olanak sağlamaktadır. Dünya görüşlerinde, ahlaki temsillerde ve kimlik oluşumlarında ifadesini bulan, sosyal hareketlerde pratikte etkili hale gelen ve nihayetinde kurumsal sistemlerde cisimleşen rasyonalite yapıları, bunun sonucunda teorik bir bakış açısından bakıldığında stratejik bir önem kazanmaktadır. (CE, 97-98)

Üretici güçlerin gelişimi, sistemin denetleme kapasitelerini aşan ve krize yol açan altyapısal sorunları tetikler. Sistemi, zamanı geldiğinde üretici güçlerin daha üst bir düzeyde devreye girmesini mümkün kılan yeni üretim ilişkilerini kurumsallaştırmak suretiyle kendi karmaşıklığını arttırmaya ve düzenleme problemlerini çözmeye muktedir kılan tek şey, bilinç yapılarının, bilhassa da normatif yapıların gelişimidir. Kısacası "söz konusu normatif yapıların gelişimi, sosyal evrimin nabzını ayarlar" (CE, 120). Yenilenmiş tarihsel materyalizmin temel tezi işte budur.

Habermas, iletişimsel rasyonalitenin bilgisel yapılarının dönüşümünün altında yatan öğrenme süreçlerinin gelişimsel mantığını yeniden inşa etmek için Piaget'nin genetik yapısalcılığına başvurur ve Piaget'yle birlikte şu metodolojik öncülü başlangıç noktası alır: Öğrenme süreçleri, geri döndürülemez, değişmez ve hiyerarşik

olarak yapılandırılmış, nicel bakımdan ayrı (ve tüm önceki safhalar geçilmeksizin ulaşılamayacak) safhalar aracılığıyla gelişimin yeniden-inşa edilebilmesini olası kılan hedefyönelimli süreçlerdir (RhM, 90, dipnot).

Piaget'nin gelişimsel mantık kavramına müracaat eden Habermas, Hegelci tarih felsefesini andırır bir tarzda tinin tarihini mantıklaştırıyor gibi görünse de, durumun böyle olmadığını iddia eder. Gelişimsel mantık içinde resmedilen tersinmez ve çizgisel biçimde ilerleyen gelişim, olgusal bir gelişim süreci olmaktan ziyade olası bir gelişim süreci olarak kavranır. Olgusal bir gelişim süreci, "gelişimsel mantık"tan ziyade "gelişimin dinamikleri"yle ilişkilidir (CE, 140, 98). Gelişimsel olasılıkların fiiliyatta gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, insanlığın ahlaki gelişimin üst aşamasına ulaşıp ulaşmayacağı, tarihin ilerleme, duraklama ya da gerilemeden hangisine uğrayacağı, gelişimin mantığının tamamen göz ardı ettiği olumsal koşullara bağlıdır hiç kuşkusuz. Bu bir gidişat meselesidir: Şayet gelişimin mantığı kendini reel tarihsel süreçlerden koparırsa, potansiyel gelişimin nasıl fiilî gelişime rehberlik edebileceğini görmek artık mümkün olmaz ve bunun sebebi, özellikle, bir an görünüp kaybolan gelişim olasılıklarının herhangi tikel bir gruptan ziyade genel olarak insan türüne dair olmasıdır. Habermas'ın herşeye rağmen aslında bilinç felsefesinin öncüllerine bağlı kalıp kalmadığını da pekâlâ düşünebilirdik. Habermas, tarihin öznesi olarak insanlık kavramını gerçekten de tahliye etmiş midir? Yoksa yaptığı, bu kavramı tahliye edermiş gibi görünürken aslında onu evrimin sonraki bir tarihteki öznesi olarak arka kapıdan içeriye buyur etmekten mi ibarettir? Tarih ile evrim arasındaki ayrımın güvenilir olup olmadığını veya bunun öyle görünmeksizin bir tarih felsefesine girişmeye, "olgukarşıtı tarih felsefesi" denebilecek birşeyi icra etmeye dönük bir hileden ibaret olup olmadığını da sorabilirdik. Korkarım ki durum böyle ve *İletişimsel Eylem Teorisi*'ne dair kısımda göreceğimiz gibi, tarihin mantığından tarihin dinamiğine geçiş, sadece ve sadece, Althusser'in Hegel'e dair gayet haklı bir biçimde altını çizdiği üzere (1970, I: 51), Habermas'ın tarihi "gelecekte bitmiş zaman"* kipinde yazıyor olduğu kaygısını güçlendirir. Yine de, olgukarşıtı bir tarih felsefesine bulaşmış problemlere karşın, olası gelişimin mantığı ile reel gelişimin dinamiği arasındaki ayrım Habermas açısından

* İngilizce'de "future perfect tense" zaman kipi, bugünde devam eden ama gelecekte tamamlanacak eylemleri anlatmak için kullanılır.

aslî önemi haizdir; zira bu sayede Habermas seçmeli gelişimlerden bahsedebilir ve bilfiil gelişim ile bilkuvve gelişim arasında eleştirel bir kıyasta bulunabilir. Aşağıda göreceğimiz üzere, rasyonelleşmenin mantığının rasyonelleşmenin dinamiğiyle bu biçimde karşılaştırılması, Habermas'ın şeyleşme kavramını seçici rasyonelleşme açısından yeniden formüle edebilmesini sağlayacaktır.

Habermas, hem ontogenetik hem de filogenetik düzlemde farklı gelişimsel süreçlerin mantığına başvurur (KK, Bl. 7; VE, Bl. 3; RhM, Bl. 3 ve 4; ND, Bl. 9). Temel tezi, bilincin ontogenetik ve filogenetik yapıları arasında üçlü bir yapısal homolojinin söz konusu olduğudur: Yapısal homoloji, (i) benlik ve dünya görüşlerinin yapılarının, (ii) bireysel ve kolektif kimliğin, (iii) bireysel ahlak yargıları ile ahlaki ve hukuki sistemlerin gelişimleri arasındadır.

(i) Yapısal olarak, benliğin ve dünya görüşlerinin yapılarının gelişimini, yorumlayıcı sistemin artan "merkezsizleşmesi" karakterize eder.

> Her iki boyutta da gelişim, [çocuğu, ama ayrıca toplumları da] (...) içsel dünyanın öznelliğini dışsal dünyanın nesnelliğinden ve yanı sıra sosyal gerçekliğin normatifliğinden ve dilsel gerçekliğin öznelerarasılığından kesin ve kategorik bir biçimde ayıran bir sınır çizgisine sürükler.
>
> (CE, 106)

Habermas'a göre farklı gerçeklik alanlarının bu biçimde sınırlarla ayrılması temel önemdedir; zira bu farklılaşma olmaksızın gerçeklik iddialarının tematikleştirilmesi imkânsız olacaktır. Genelde evrimin, özelde de bilimsel ve ahlaki gelişimin hakikat ve hakkaniyete bağımlı olduğu göz önüne alındığında merkezsizleşme, gelişimin gerekli bir koşuludur.

(ii) Yapısal olarak, bireylik ve kolektif kimliğin oluşumunu, evrenselleştirmeye, soyutlamaya ve artan düşünümselliğe doğru bir eğilim karakterize eder.

> Her iki boyutta da [bireysel ve kolektif] kimlik bağdaştırmaları görünüşte gitgide daha genel ve soyut hale gelir, tâ ki nihayetinde, bireylerin ve toplumların kendi kimliklerini belli ölçüde bizatihi tesis ettiklerinin bilgisine varılarak bizzat bağdaştırma mekanizması bilinçli hale gelene ve kimlik oluşumu düşünümsel bir forma bürünene dek.
>
> (CE, 116)

(iii) Habermas, düşünümsel bir dünyavatandaşı kimliğinin gelişiminin politik sebeplerden dolayı önemli olduğuna inanır. Federal Almanya Cumhuriyeti'nin kolektif kimliği hususu etrafında 1986'da patlak veren "tarihçiler kavgası"nda (*Historikerstreit*) (KPS6: 115-158) Habermas, Alman kimliğini uylaşımsal bir ulusal kimlik düzlemine yerleştirmek için tarihyazımını araçsallaştıran ve Yahudilerin imhasını önemsizleştiren (Stürmer, Nolte, Hillgruber gibi) muhafazakâr tarihçilere karşı, Alman kimliğini "anayasal vatanseverliğe" (*Verfassungspatriotismus*) dayalı değerler temelinde inşa etmenin Nazisonrası Almanya'sı için gereklilik olduğunu savunmuştur. Habermas, hemşerilerini, anayasayla kutsanmış olan evrensellik, özerklik, demokrasi ve hukuk düzeni ilkeleriyle özdeşleşmeye ve "ulusötesi bir kimlik" (KPS6, 159-179; KPS7, 147-175) inşa etmeye çağırmaktadır.

Eylemde baş gösteren çatışmaları şiddet yahut taviz aracılığıyla değil de konsensüs temelinde gidermeye muktedir normatif yapıların gelişimi, Habermas'ın ilgilerinin merkezini teşkil eder. Habermas'ın inancına göre Kohlberg'in (1981) gelişimsel psikolojisinin ve Klaus Eder'in (1985) tarihsel sosyolojisinin yeniden-inşacı incelemeleri yan yana konduğunda bu, bireysel ve kolektif normatif yapıların (uylaşım-öncesi aşamadan uylaşım aşamasına ve uylaşım aşamasından uylaşımsonrası aşamaya doğru) gelişiminin, yapısal olarak, normları doğrulama ya da meşrulaştırma kaynağı olmak bakımından geleneğin gitgide gözden düşmesi sonucunu doğurduğunu açığa çıkarır (CE, 156; RhM, 133; TCA II, 174). Ahlaki gelişme tedricen ilerledikçe, anlatısal biçimde nakledilen geleneksel normatif içerik doğal geçerliliğini yitirir. Ahlakın uylaşımsonrası aşamasında geleneksel normatif varsayımlar sorgulamaya açılır, hipotetik hale gelirler ve nihayetinde, ancak evrenselleştirmenin söylemsel sınavını geçiyorlarsa geçerli addedilirler. Ahlaki gelişimin tam da söylem etiğine tekabül eden nihaî aşamasında "doğrulamanın formel koşulları bizatihi meşrulaştırıcı güç elde eder" (CE, 184). Kohlberg'in aksine Habermas, gelişmiş kapitalist toplumlarda sosyalleşmiş bireylerin halihazırda bu üst ahlak aşamasına ulaştıklarına inanır. Bireylerin öğrenme süreçleri, toplumsal hareketlerin müdahaleleri vasıtasıyla bireysel düzlemden kolektif düzleme ak-

tarılabilir olduğu için, Habermas'a göre yüksek derecede gelişmiş toplumlar, tüm önemli politik sorunları nihayetinde halk iradesinin tecellisine tabi kılacak denli pratik tartışmaları kurumsallaştırmış başka bir öğrenme düzeyine artık erişebilirler.

Meşruiyet Krizi'nde Habermas, kendi sosyal evrim teorisine ve bilhassa da ahlaki yapıların gelişimsel mantığına atıfta bulunur. İddiası şudur: Gelişmiş kapitalist toplumlar, kurumsallaşmış ahlaki öğrenme düzeyi ile henüz varolamamış hemen bir üst düzey arasındaki artan uyumsuzluğun neden olduğu bir krize, spesifik olarak söylendiğinde bir meşruiyet ve motivasyon krizine meyillidirler. Argümanı esas itibarıyla şöyledir: Kapitalizmin istikrarı, kamusal servetin özel kişilerce temellüküyle ya da pratik aklın söylemsel modeli açısından söylendiğinde, evrenselleştirilebilir çıkarların baskılanmasıyla burun buruna gelir ve bu istikrar, ancak ve sadece, pratik tartışma testine –şayet bu test vuku bulmuş olsaydı– göğüs geremeyecek olan meşrulaştırmalar yürürlükte kaldığı müddetçe sürdürülebilir.

Kriz her ne kadar ekonomik sistemde meydana geliyorsa da, Habermas'a göre, ancak ekonomik sistemden politik sisteme ve oradan da sosyokültürel sisteme sirayet ettiği durumda sistemin istikrarı açısından bir tehdit haline gelir. Alt-sistemlerin krizi şayet yaşam-dünyasına sirayet ediyorsa, şayet toplumun üyeleri alt sistemlerdeki sarsıntıların altında yatan çelişkinin iç yüzünü görüyor ve tam da sistemin idamesi için yapısal dönüşümlerin zarurî olduğunu düşünüyorlarsa, ancak o zaman krizden bahsedilebilir. Başka bir deyişle, sistemin bütünleşmesindeki nesnel zorluklar, ancak sosyal bütünleşme risk altına girdiği zaman sistemin varlığı açısından tehlike arz ederler (Lockwood, 1964).

Alt sistemlerin krizinin yaşam-dünyasına doğru ilerlemesini kavramak için Habermas, gelişmiş kapitalizmdeki kriz eğilimlerine dair bir tipoloji geliştirir ki bu aslında söz konusu eğilimlerin gelişim mantığından başka birşey değildir. Habermas, kapitalist sistemin olası çöküşüne ve nihayetinde sosyalizme demokratik geçişe yol açacak aşamaları oluşturan dört kriz eğilimini birbirinden ayırt eder. Ekonomik krizin, ekonomik sistemden politik sisteme (rasyonalite krizi) ve oradan da sosyo-kültürel sisteme (meşruiyet ve motivasyon krizi) geçtiği surette aşılması o kadar da kolay değildir.

Ekonomik Kriz

Habermas, Marx'ın kâr oranlarının düşme eğilimi yasasından farklı olarak, neomerkantilist devlet politikasının ve ticarî birliklerin neokorporatist politikalarının bir araya gelmesiyle ekonomik krizin kalıcı bir biçimde sönümlenebileceği olasılığını dışlamaz; fakat bu gerçekleşirse, söz konusu düzenlemenin sermaye sömürüsüne sınırlar koyan çelişkili buyrukları bir yönetim krizine yol açacaktır.

Rasyonalite Krizi

Yönetim krizi, ikame edilmiş bir ekonomik krizdir. Fiyat belirleme koşullarına istikrar kazandırmaya ve özel üretimin sonuçlarını ve yanı sıra sınıfsal tavizin politik olarak kurumsallaşmasını telafi etmeye çalışan devlet müdahalesi, "kriz yönetiminde kriz"e (Offe, 1984) yol açacak biçimde, devlet aygıtına aşırı yük bindirilmesi riskine sebebiyet verir: Bir yandan yönetsel yapıların artan genişlemesi aşırı-karmaşıklaşmadan dolayı yönetilemezlik riskine yol açarken, öte yandan devlet bütçesindeki artış da devletin yastık altındaki paralarını piyasaya sürme ve kalıcı enflasyona neden olma riskini beraberinde getirir. Sistem eğer ekonomik krizi düzene sokma görevlerini yeterince üstlenmiyorsa, devlet aygıtının içine girdiği dağınıklıktan dolayı rasyonalite krizi bir meşruiyet krizine dönüşebilir.

Meşruiyet Krizi

Sistemin bütünleşmesini etkileyen rasyonalite krizi politik sistem açısından bir çıktı krizi iken, sosyal bütünleşmeyi etkileyen meşruiyet krizi ise politik sistem açısından bir girdi krizidir. Başarısız politik sistem, işleyebilmesi için gerek duyduğu kitlesel güven ve onayı artık elde edemez haldedir; böylece manevra alanı tam da genişlemesi gereken anda küçülmeye uğrar. Sosyokültürel sistemin -ya da Habermas'ın sonradan dediği biçimiyle, yaşam-dünyasının- bir kimlik krizine meyilli olmasının sebebi, devletin önceden özel alanla bağlantılı olan varoluş alanlarına (örneğin istihdam, sağlık yahut eğitim) artan müdahalesinin, sosyal gelişmenin sahte-doğal karakterinin gizemden arındırılması sonucunu doğurmasıdır. Bu alanlara müdahale edilebiliyor olması, onların olumsal doğasını ifşa eder -herşey farklı olabilirdir- ve böylelikle onları yeniden politikleştirir.

Krizlerle ilgili alınan politik kararların meşrulaştırılmaları gerekir; fakat bu kararların evrenselleştirilebilir çıkarlara değil de özel çıkarlara cevaben alınmasından dolayı, "kapitalizmin temel çelişkisi"nin patlak verme riski gerçek bir risk haline gelir. Bu durumla karşılaştığında politik sistem, kamusal farkındalığın ideolojik biçimde planlanması vasıtasıyla normatif beklentilerin düzenlenmesi yoluna başvurabilir (Luhmann, 1969a: 233-241), fakat Habermas'a göre (ki bu, gördüğümüz üzere hâlâ şeyleşmeyle ilgili Frankfurt tezine bağlı olan *Kamusal Alanın Dönüşümü*'nde sunulmuş analizle karşılaştırıldığında bir yeniliktir) meşruiyetin devlet tarafından bu biçimde güdümlenmesi kendi kendini yıkıma uğratacaktır: "*Yönetimin anlam üretmesi mümkün değildir.* (...) Meşruiyet tedariki, tedarik etme tarzının iç yüzünün görülmesiyle birlikte kendi kendini baltalar" (LC, 70). Kültürel geleneklerin sahte-doğal karakterinin yıkıma uğramasıyla birlikte, bu gelenekler kamusal bir tartışmanın nesnesi haline gelirler ve böylesi bir tartışma, devletin artan meşruiyet ihtiyacını karşılamak için kesinlikle gerekli olsalar dahi onları nihayetinde geçersiz kılabilir.

Motivasyon Krizi

Motivasyon normlara ve değerlere bağlı olduğu ölçüde, meşruiyet krizine bir motivasyon krizi eşlik eder. Fakat Habermas en önemli politik içerimi evrenselci ahlakta görür: Habermas'ın evrenselci ahlakın geçen süre zarfında muhtelif sosyal katmanlarda motive etme gücüne ulaştığına inanmasından dolayı, bu durum, sağlam sebeplerle gidimli bir biçimde doğrulanmaksızın bir normun yahut kararın kabul edilmesini imkânsız hale getirir ve böylelikle açıktır ki politik sistem, gelişmiş kapitalizmin sınıf yapısıyla bağdaşmayan meşruiyet taleplerine tabi kılınmış olur. Bu noktadan itibaren, sistemin çöküşü ancak şu alternatiflere başvurularak engellenebilir: "[Ya] gelişmiş kapitalist toplumların örtük sınıf yapıları dönüştürülür veya idarî sistemin tabi kaldığı meşruiyet baskısı ötelenir" (LC, 93). Ya sosyokültürel sistem politik ve ekonomik sistemden artık hiçbir bağ kalmayacak derecede "ayrılır" ki bu topyekûn şeyleşme anlamına gelir veyahut da sosyokültürel sistem ekonomik ve politik sistemle, söylemsel ilkenin kurumsallaştırıldığı bir tarzda "bağlantılandırılır" ki bu da demokratik sosyalizme geçiş

anlamına gelir. Meselenin bu biçimde ortaya konduğu *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde Habermas, topyekûn şeyleşmenin kaçınılmaz olmadığını ve modernitenin demokratikleşme olasılığına kapıları açtığını kanıtlamaya çalışır.

9
İletişimsel Eylem Teorisi

İletişimsel Eylem Teorisi 1981'de iki cilt halinde yayımlandı. Bu heybetli, kesif ve görünüşe bakılırsa nihayetsiz sentezde Habermas, otuz yıllık düşünce ve araştırmalarını gözler önüne serdi. Her ne kadar Habermas uzun uzadıya Weber'in, Lukács'ın ve eleştirel teorinin çalışmalarını ve yanı sıra Durkheim'in, Mead'in ve Parsons'ın düşüncelerini analiz ediyorsa da, *İletişimsel Eylem Teorisi* genel bir sosyoloji tarihi aktarımı değildir. İletişimsel eylem teorisi aracılığıyla Habermas, çağdaş dönemi, özgürleşimci bir bakış açısından teşhis etmeye dönük kadim eleştirel teori programının izinden gitmiş, fakat bu sefer programı katı bir normatif ve iletişimsel temelde yeniden formüle etmiştir.

İletişimsel Eylem Teorisi'nde Habermas, aklın diyalektiğini iletişim paradigması içinde yeniden formüle eder ve erken dönem metinlerine ilişkin dört kavramsal ve teorik geçiş gerçekleştirir. İlk geçiş, evrensel edimbilimden iletişimsel praksiyolojiye doğrudur. İkincisi, Habermas'ın *Meşruiyet Krizi*'nde işe koştuğu sosyokültürel sistem kavramının yerine sistemik-olmayan bir kavram olarak yaşam-dünyasının geçmesidir. Bu, hem yaşam-dünyasını hem de sistemi hesaba katan ve sırası geldiğinde araçsal aklın eleştirisinden işlevsel yahut sistemik aklın eleştirisine götüren bir "ikidüzlemli toplum kavramı"nın (*zweistufiges Gesellschaftskonzept*) (TCA I, xl) devreye girmesine yol açar. Son geçiş ise, ekonomik ve idarî

alt-sistemlerden türeyen güçlerin yaşam-dünyasını sömürgeleştirmesine dair bir teori vasıtasıyla yeniden formüle edilmiş biçimiyle şeyleşme teorisine geri dönmeye imkân sağlar.

Plan şöyle: İlkin, genişletilmiş bir pragmatik-formel akıl kavramına ve sosyolojik iletişimsel eylem kavramına metateorik bir girizgâh sunuyorum (1); ardından, yaşam-dünyası kavramını ve yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi teorisini tartışıyorum (2); daha sonra, daha eleştirel bir bakışla, yaşam-dünyasının alt-sistemlerden ayrılması tezini hem analitik-metodolojik hem de tarihsel-teorik bakımlardan ele alıyorum (3); sonrasında, şeyleşme teorisinin iletişim paradigması içinde yeniden formülasyonunun ayrıntılı bir eleştirel analizini sunuyorum (4); Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin teorik çerçevesine dönük *Olgular ve Normlar Arasında*'da yaptığı değişikliklerin bir analiziyle bitiriyorum (5).

İLETİŞİMSEL EYLEM VE AKIL

Alman felsefesinin yegâne ve en önemli konusu muhtemelen akıldır. Temel soru, aklın birliğinin kozmolojisonrası bir dünyada nasıl sürdürülebileceğidir. Kant'ın pratik akıl ve yargılama yetilerini teorik bilgiden ayırmasından ve her birine ayrı temeller bahşetmesinden bu yana, tözel akıl kavramı bileşenlerine ayrılmış durumdadır. Habermas kendini tereddütsüz bir biçimde Kantçı geleneğe yerleştirir; zira duygudaş, metafizik akıl kavramının (Horkheimer'ın "nesnel akıl"ı) diriltilemeyeceğine ve aklın birliğinin artık ancak formel olabileceğine inanmaktadır. Evrensel edimbilim aracılığıyla, prosedürel rasyonaliteye başvurarak hem "aklın birliği"ni hem de "aklın sedalarının çoğulluğu"nu (ND, 153 vd.) kurtarmayı dener. Yukarıda tartışılmış olan bu perspektiften bakıldığında rasyonalite, geçerliliğin gereklerine gidimli bir biçimde saygı göstermelerini ve öznelerarası tanımaya kendilerini uyarlamalarını sağlayan bir etkileşime katılmış sorumluluk sahibi bireylerin yetisidir. Bu hakikat iddialarının gerekçelendirilebileceği ve eleştirilebileceği, dolayısıyla kabul görmelerinin rasyonel olarak sağlanabileceği olgusu, Habermas'ın akılmerkezci kısıtlamadan türetilmemiş bir "yorumlayıcı akıl kavramı"nı yeniden inşa etmesini sağlayan "anahtar"ı (VE, 445, dipnot 5) sağlar. Bunun mümkün olmasının sebebi, prosedürel rasyonalite kavramının, "Batı akılmerkezciliği"nin (Klages) aksine, aklı salt bilişsel ve araçsal boyutlarıyla sınırlamıyor olmasıdır. Pro-

sedürel rasyonalite, pratik ve ahlaki bir boyutu ve yanı sıra estetik ve anlamsal bir boyutu bir araya getirir.

Geçerlilik iddialarına dönük yaklaşımı karşılıklı anlamanın önkoşulu olarak analize dahil eden evrensel edimbilim, anlamaya ulaşma ediminin halihazırda eylemi eşgüdümlemenin bir mekanizması olarak algılanmadığı olgusuyla sınırlanmıştır. Eşgüdümleme mekanizması, ancak evrensel edimbilimden iletişimsel praksiyolojiye geçildiği durumda, başka bir deyişle, anlamaya ulaşmanın pragmatik-formel analizinden iletişimsel eylemin sosyolojik analizine geçildiği durumda varlık kazanabilir (bkz. TCA I, 84-102, 273-337; VE, 441-472; VE, 571-606; ND, 63-105).

Akıl ve aklın birliği modern felsefenin merkezî problemi iken, sosyal düzen ve eylemin eşgüdümü sosyolojinin temel meseleleridir. Toplum nasıl mümkündür? *Ego*, *alterego*'yu, bir etkileşimi arzulanır bir tarzda yaygınlaştırmaya nasıl ikna edebilir? Etkileşimin sürekliliğini kesintiye uğratabilecek bir çatışmadan nasıl kaçınılabilir? Bu sorulara cevaben Habermas iki sosyal eylem tipini, yani iletişimsel eylem ile stratejik eylemi birbirinden ayırır. Çalışma ve etkileşime benzer biçimde analitik olmayan bu iki eylem tipi, eşgüdümlenme mekanizmaları tarafından ayırt edilirler ve etkileşimler arasında bir bağlantıya imkân verirler. "*Sosyal eylem* kavramları, farklı katılımcıların hedefyönelimli eylemleri arasındaki *eşgüdümü* nasıl belirlediklerine göre ayırt edilirler; akıl-merkezci fayda hesaplamalarının iç içe geçmesi biçiminde (ki bu durumda çatışma yahut eşgüdüm derecesi verili çıkar konumlarına göre değişkenlik gösterir) [stratejik eylem] (...) ya da eşgüdüme dayalı bir yorumlama süreci anlamında anlamaya ulaşma biçiminde [iletişimsel eylem]" (TCA I, 101).

Hiç kuşkusuz, iletişimsel eylemi karakterize eden yorumlayıcı süreç dil kullanımını ima eder, fakat bu ille de belirli bir dilsel etkileşimin halihazırda iletişimsel etkinliğin bir örneği olduğu anlamına gelmez. Bu yüzden Habermas, kendi iletişimsel eylem kavramını daha yakından tanımlamak için, icraya dayalı tutum (geçerlilik iddialarının yön verdiği birinci ya da ikinci şahıs) ile nesneleştirici tutum (başarıya yönelimli üçüncü şahıs) arasına koyduğu ayrıştırıcı ayrımı, sınır belirlemenin ikinci kriteri olarak devreye sokar: "Sosyal eylemler, katılımcıların başarıya yönelimli tutumu mu, yoksa anlamaya ulaşmaya yönelimli tutumu mu benimsediklerine göre ayırt edilebilirler" (TCA I, 286).

İcraya dayalı tutumda öteki kişi, bir *alter ego* yahut bir eşlikçi (*Gegenspieler*) veyahut da mutabakata ulaşma amacıyla etkileşim kurulmuş birisi olarak karşımıza çıkar; nesneleştirici tutumda ise bunun tam aksine, öteki kişi bir nesne (*Gegenstand*) olarak, öngörülen başarıya dönük bir bakışla güdümlenebilecek bir araç olarak görünür. Birbirini dışlayan ve katılımcıların bakış açısından bağdaşmaz olan bu iki tutumu ayırt eden Habermas, böylelikle stratejik eylemin iki alt-tipi arasında, yani tüm katılımcıların stratejik bir biçimde ilerlediği "açık" stratejik eylem ile katılımcılardan en az birinin tüm katılımcıların iletişimsel olarak davrandığına (yanlış bir biçimde) inandığı "gizli" stratejik eylem arasında ilave bir ayrım yapabilir. "Katılımcılardan en az birinin konuşma edimiyle karşı tarafta etkisöz tesirleri yaratmak istediği etkileşimleri, dilbilimsel olarak dolayımlanmış [maskelenmiş] stratejik eylem addediyorum" (TCA I, 295). Habermas'ın Austin'den ödünç aldığı "etkisöz tesirleri" kavramının işlevi, maskelenmiş stratejik eylemleri iletişimsel eylemlerden ayırmaktır. İletişimsel eylemleri maskelenmiş stratejik eylemlerden ayırt etmeyi sağlayan şey, konuşma edimlerinin eşgüdümü boyunca aktörün niyetlerinin ve dolayısıyla da ulaşılmaya çalışılan hedeflerin beyan edilip edilmediğidir. İleride aşikâr hale gelecek sebeplerden dolayı, bilhassa da Habermas sonradan ihmal ettiği için, maskelenmiş stratejik eylem kavramının önemini vurgulamak arzusundayım.

Bu ayrımlar her ne kadar "etkisözler"i, başka bir deyişle kasten maskelenmiş yönlendirmeleri dışlayan bir dil tarafından dolayımlanmış bir etkileşim formu olmak bakımından iletişimsel eylemi tanımlamamıza imkân sağlıyorsa da bu tanım hâlâ yeterince ayırt edici değildir; zira tüm katılımcıların niyetlerini açıkça beyan ettikleri ve ötekilerle rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmaya ulaşmayı değil de öteki (-nin kararları) üzerinde kendi bencil hedeflerine ulaşmayı sağlayacak somut bir etki uygulamayı amaçladıklarını gizlemedikleri açık stratejik eylemler durumunu içermemektedir. İletişimsel eylemin dili tarafından dolayımlanmış açık stratejik eylemi ayırt etmek için Habermas bir kez daha eylem eşgüdümlemesi mekanizmalarına başvurur. Stratejik eylemde, katılan aktörlerin eylem planlarının monolojik bir tarzda ortaya çıkmasına ve bencil başarı hesaplamaları vasıtasıyla -dolayısıyla da nihayetinde dışsal etkilerin rolü ve yanı sıra hazlar ve yaptırımların somut gücü ta-

rafından– eşgüdümlenmesine karşılık, iletişimsel eylem içerisinde bireysel aktörlerin eylem planlarını anlamaya ulaşmaya dönük edimler eşgüdümler. Nihayetinde bu eylemler, yalnızca eleştiriye açık geçerlilik iddialarının öznelerarası tanınmasına dayalı olan rasyonelgüdümlü bir anlaşmadan temellenirler.

YAŞAM-DÜNYASININ İLETİŞİMSEL RASYONELLEŞMESİ

Habermas, "sosyokültürel sistem" kavramının yerine ikame ettiği "yaşam-dünyası" kavramını bu aşamada (yeniden) devreye sokar ve iletişimsel eylem kavramının tamamlayıcısı olarak "ikidüzlemli toplum kavramı"nın önünü açar. İletişimsel eylem içerisinde etkileşime katılanlar, eylem planları üzerinde anlaşmaya, durumun tanımına dair bir anlayış temelinde ulaşırlar. Az çok yayılım göstermiş arkaplan inançlar (ki olduğu-gibi-kabul-edilmiş birşeye dair düşünüm-öncesi bir tarzda daima oradadırlar) tarafından beslenmeselerdi, eylem durumuna dair söz konusu yorumlayıcı süreçler imkânsız olacaktı. Habermas, Husserl ve Schutz'u izleyerek, öznelerarası biçimde ortak olan karşılıklı anlamaya dair bu arkaplanı yahut durumları tanımlamanın bir kaynağı olarak hizmet gören sorunsallaştırılmamış bütünlüğü yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) olarak adlandırır.

Yaşam-dünyası asla bütünlüğü içerisinde sorunsallaştırılmaz, fakat yaşam-dünyasının bileşenleri eylem durumuyla alâkalı hale geldiklerinde apaçık karakterlerini yitirirler ve açık tartışmanın konusu haline gelirler. Arkaplan unsurlar böylelikle ön plana çıkmış olur. Bir arkaplan kaynak (*a tergo* [sayfanın arkası], der Habermas buna) olarak deneyimlenen yaşam-dünyası karşısında, aktörlerin kafa kafaya geldikleri (*a fronte* [ön cephe] diye tanımlar bunu da) ve hakkında anlaşma aradıkları kısımları ayırt etmek gereklidir.

Habermas, üç tip geçerlilik talebi uyarınca, bir "tasnifleyici" (Kunneman, 1986) olarak işlev gören bir gönderge sistemini devreye sokar; bu gönderge sistemi, aktörleri, ya nesnel dünyaya (olgular) ya sosyal dünyaya (normlar) veyahut da öznel dünyaya (yaşantılanmış deneyim) yerleştirdikleri eylemlerini eşgüdümlemek için ortak bir durum tanımını müzakere ettiklerinde, gerçeklikte yüz yüze geldikleri her bir öğeyi bilişsel, normatif yahut anlamsal veçhesi bakımından tartışmaya muktedir kılar. Aşağıda göreceğimiz üzere,

aktörlerin gerçeklikte karşılaştıkları öğeler karşısında farklı (bilişsel, normatif ve anlamsal) tutumları benimseyebildikleri olgusu (TCA I, 236), sonradan kültürel rasyonelleşmeyi ve bunu takiben değer alanlarının (bilim ve teknoloji, ahlak ve hukuk, sanat) ayrımlaşmasını açıklamada Habermas'ın anamotifi haline gelmiştir.

Gelgelelim Habermas, bu dünya kavrayışlarını formel olarak tanımladığı ölçüde, *Bilgi ve İnsani Çıkarlar*'da karşısına çıkan ontolojik problemle bir kez daha yüz yüze gelir. Zira bu üç dünya, bazı bakımlardan gerçeklik karşısında benimsenen tutumun tezahürlerini temsil edecek biçimde, formel olarak tanımlanıyorsa, bu durumda aynı dünya karşısında farklı bir tutumu benimsemek nasıl mümkündür? Bunun mümkün olduğu bir momenti varsaysaydık dahi, McCarthy'yle (1985: 227, dipnot 11) aynı soruyu sorabilirdik: Şayet sosyal ilişkiler olgular biçiminde nesneleşmişler ise, bu onları nesnel dünyanın unsurları haline mi, yoksa sosyal dünyanın şeyleşmiş unsurları haline mi getiriyor? Bu soru, önemsiz olmak bir yana, bizzat gerçek bir probleme temas eder. Zira sosyal ilişkiler karşısında nesneleştirici tutumun benimsenmesi, onların bu münasebetle nesnel dünyanın unsurları haline gelmeleri anlamına geliyorsa, bu durumda ontoloji salt bir "konuşma biçimi" haline gelir ve öyleyse Habermas artık, stratejik eylemin iletişimsel eylemle genelleştirilmiş bir ikamesi vasıtasıyla şeyleşmeyi eleştirmek için gerekli reel bir ontolojik temele sahip değildir.

Yaşam-dünyası kavramına dair "kültürelci indirgeme"nin (ki fenomenolojik yaklaşımın alâmetifarikasıdır) ötesine geçmek için, normların ve yaşantılanmış deneyimin Habermas'ta sadece tematik unsurlar olarak değil aynı zamanda yaşam-dünyası kaynakları olarak karşımıza çıktığını vurgulamak gerekir. "Kültür"ün yanı sıra "toplum"un ve "sosyal kişilik"in de kaynaklar olarak ya da Habermas'ın ifadesiyle, "yaşam-dünyasının yapısal unsurları" olarak dahil edilmeleri gerekir:

> *Kültür* terimini, iletişim içerisindeki katılımcıların dünyaya içre birşeyi anlamak için içinden yorumlar tedarik ettikleri bilgi stoku anlamında kullanıyorum (TCA II, 138). (...) *Toplum*'u (...) kendini iletişimsel eyleme bağlamış kişilerin birbirleriyle karşılıklı ilişkiye girmek için (grup aidiyetlerine dayalı) bir dayanışma içinde bir araya geldikleri meşru düzenler olarak adlandırıyorum (PDM, 343). (...) *Sosyal kişilik*ten ise, bir özneyi anlamaya ulaşma süreçlerinde rol oynar ve böylelikle kendi kimliğini

doğrular bir konuma yerleştirerek onu konuşmaya ve eylemeye muktedir kılan kifayetleri anlıyorum.

(TCA II, 138)[7]

Hem yaşam-dünyasının iletişimsel eylem açısından hem de iletişimsel eylemin yaşam-dünyası açısından yerine getirdiği işlevi analiz etmek için, katılımcının doğal perspektifinden gözlemlenen katılımcıya dair teorik perspektife geçip, sıkı sıkıya sosyolojik bir perspektife kendimizi yerleştirirsek, yaşam-dünyasının kültürel yeniden-üretimini kültürün, toplumun ve sosyal kişiliğin etkileşimin hem "aracı" hem de "sonucu" olarak karşımıza çıktığı döngüsel bir süreç olarak kavramak mümkün hale gelir (Giddens, 1976: 120 vd.). Aslına bakılırsa kültürel gelenekler, sosyal dayanışma ve kişisel beceriler, iletişimsel eylemi beslemekle kalmaz, onun tarafından beslenirler de. "Eylem, (...) aktörün hem kendi mesuliyetindeki eylemlerinin *başlatıcısı* olduğu hem de içinde yer aldığı dayanışma içindeki gruplarda ve maruz kaldığı sosyalizasyon ve öğrenme süreçlerinde içkin geleneklerin *ürünü* olduğu döngüsel bir süreç olarak kendisini gösterir" (TCA II, 135).

Yaşam-dünyası ile günübirlik iletişimsel pratiği kesiştiren bu döngüsel süreç, görünen odur ki Marx'ın ve Batı Marksizmi'nin sosyal *praxis*'e atfettiği dolayım rolünü yerine getirir. Bu sadece sosyal mikro ve makro düzlemler arasındaki bağlantının zarif bir biçimde eklemlenmesini mümkün kılmakla kalmaz; yaşam-dünyasının bir rasyonelleşme süreci olarak kültürel yeniden-üretim sürecini de açığa çıkarır. Gerçekte, iletişimsel eylemin geçerlilik iddialarının rasyonelleştirici potansiyelini fiiliyata geçirmesinden

7. Habermas'ın "kültür" mefhumunu hem "dilin ve genel arkaplan varsayımların eşanlamlısı" olarak hem de "yaşam-dünyası öğelerinin gösterimi" olarak kullanmasından ve bu yüzden söz konusu mefhumun üç alt-öğeye (yani bilim, ahlak ve sanata) ayrışmasından kaynaklanan kavramsal karışıklığı gidermek adına, yaşam-dünyasının temel yapısı Tablo 9.1'deki gibi şemalaştırılabilir.

Tablo 9.1

Kültür (bilgi rezervleri)	Toplum (meşru düzenler)	Kişi *(etkileşim becerileri)*
• Bilim • Ahlak (söylem etiği) • Sanat	• Hukuk	• (...)

dolayı, fiilî yaşam-dünyasının yapısal unsurlarını önceki iletişimsel eylemlerin tortulaşması olarak görmek gerekir. Rasyonelleşme tedricen ilerledikçe, fiilî çarelerin sadece ve sadece önceki ifadelerde dile getirilmiş geçerlilik iddialarına yönelik müteakip meydan okumaların sonucu olduğu, tamamiyle rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyasına doğru yol alırız.

Habermas'ın "yaşam-dünyasının iletişimsel rasyonelleşmesi"ne atıfta bulunurken kastettiği, kabaca, iletişimsel eylemde mevcut rasyonalite potansiyelinin tedricen gerçekleşme sürecidir. Rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyasında kültürel yeniden-üretimin, sosyal bütünleşmenin ve sosyalizasyonun işlevleri yalnızca dil tarafından üstlenilir. Rasyonelleşme süreci tedricen ilerledikçe, yaşam-dünyasının yapısal unsurlarının sembolik yeniden-üretimi, her türlü eleştiriye direnç gösteren geleneklerin otoritesince bahşedilmiş normatif anlamda zımnî bir mutabakata dayalı olmaktan çıkıp, gitgide iletişimsel olarak ulaşılmış bir mutabakata, başka bir deyişle, rasyonel olarak yönlendirilmesinden dolayı bizzat katılımcılar tarafından ulaşılmış ucu açık bir mutabakata ve nihayetinde en iyi argümanın otoritesine dayalı hale gelir. Gelişim mantığının perspektifinden analiz edildiğinde yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi, ufuk noktasında "ideal iletişim topluluğu"nun (TCA II, 2) şafak attığı bir tedrici "sözelleştirme" süreci olarak kendisini gösterir.

Kültürel rasyonelleşme, başka bir deyişle yaşam-dünyasının Habermas'ın "kültür" olarak adlandırdığı yapısal öğesinin rasyonelleşmesi (bütünlüğü içinde yaşam-dünyasının rasyonelleşmesiyle karıştırılmamalı), dünyaya dair mitsel, dinsel ve metafizik kavrayışların gittikçe "şeyleşmeden-arındırılması" terimleriyle analiz edilebilir. Bu süreci analiz etmede en iyi giriş noktası, Weber'in incelediği ve Horkheimer'ı müteessir kılmış olan "dünyanın büyüsünün bozulması" (*Entzauberung*) fenomenidir.

Mitsel düşünceyi, başka şeylerin yanı sıra, farklı gerçeklik alanlarının kategorik olarak birbirine karıştırılması karakterize eder. Farklılaşmanın söz konusu olmamasından dolayı, nesnel ve sosyal dünyaya (ve *a fortiori* öznel dünyaya), yani doğa ve kültüre dönük temel tutumlar aynı düzlem üzerinde yansıtılır. Mitsel dünya imgesi, bu farklılaşma yoksunluğunun yanı sıra, halihazırda bir düşünümsellik yoksunluğunu da açığa vurmaktadır. Mitsel dünya yorumu, kendisinin bir yorum olduğunun farkında değildir. Dünyaya dair mitsel izahatın, sadece bir gerçeklik okuması olduğunu ve hataya ve

eleştiriye açık olduğunu fark etmeksizin kendini dünyanın düzeniyle özdeşleştirdiğini göstermek için Habermas, geçici olarak "dilbilimsel dünya görüşünün şeyleşmesi" (TCA I, 51) mefhumunu oluşturur.

Eleştiriye açık geçerlilik iddialarının gidimli bir biçimde kabul görme olasılığı, ancak ve sadece şeyleşmiş bir dünya görüşünden hem düşünümsel hem de (Piaget'deki anlamıyla) tamamen merkezsizleşmiş bir dünya görüşüne geçildiği durumda gerçeklik haline gelebilir; dünyaya (nesnel, sosyal ve öznel dünyaya) dair (nesnelleştirici, normlara uyum sağlayan ve anlam arz eden) temel tutumlara ve yanı sıra mütekabil geçerlilik iddialarına sahip bir dünya görüşüdür bu. Bu olasılık, kültürel rasyonelleşmeye, bir başka deyişle geleneklerin düşünümselleşmesine ve değer alanlarının (iyi, doğru ve güzel) özerk bir biçimde ayrımlaşmalarına kapı aralar. Her biri kendi içsel mantığını izleyen bu değer alanlarının ayrımlaşması ve özerkleşmesi, deneysel bilimlerde, söylem etiğinde ve ilkelere dayalı hukuk teorilerinde ve yanı sıra aura yaratmayan modern sanatta olduğu gibi, sadece bir geçerlilik talebiyle ilişkili uzmanlaşmış bilgi alanlarının belirmesine yol açar.

Habermas "toplum"un rasyonelleşmesini (sistem ve yaşam-dünyasını kapsayan bütünlüğü içinde toplumun rasyonelleşmesiyle karıştırılmamalı), Durkheim'in mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş teorisinin (Durkheim, 1986: 1. Kitap) iletişimsel bir revizyonu vasıtasıyla analiz eder. Bu iletişimsel perspektiften bakıldığında rasyonelleşme, "kutsal olanın dilselleştirilmesi" (TCA II, 77) olarak görünür: Usullerce sağlanan temel normatif konsensüs aşama aşama parçalandıkça, sosyal bütünleşmenin ağırlığı dinden köklenmiş bir konsensüsten gitgide dille bağlantılı konsensüs süreçlerine doğru kayar. Kutsal olanı dile yerleştirmeye dönük bu eğilimin ufkunda, "meşru düzenlemelerin normları koyutlamaya ve doğrulamaya dönük formel işleyişlere bağlı olduğu [derinden demokratik] bir devlet" (TCA II, 146) bulunmaktadır. Başka bir deyişle, rasyonelleşmiş bir toplumda sosyal bütünleşme modern hukuk vasıtasıyla vukua gelir. Yasaların kısıtlayıcı gücü aslolarak hukuksallıklarından değil meşruiyetlerinden gelir; dolayısıyla bu güç nihayetinde "demokratik ilke"yle (BFN, 110) çelişkiye düşmemelerine dayanır. Bu ilke uyarınca, sadece tüm ilgili yurttaşların rasyonelgüdümlü rızasını almaya elverişli olan hukuki yasalar meşru geçerlilik iddiasında bulunabilir. "Modern hukukta yasa, (...) tanınmasını talep ettiği zorlayıcı karakterini, nihayetinde politik

iradenin biçimlenmesiyle meşrulaştırılmış bir hukuk sistemine borçludur" (TCA II, 82).

Habermas'ın G. H. Mead'in (1962) pragmatik etkileşim teorisine dönerek analiz ettiği kişisel rasyonelleşme, dilin sosyalleştirdiği ve bireyleştirdiği öznelerin kendini gerçekleştirme (bireyleşme) ve kendi kaderini tayin etme (özerklik) süreçlerinin yükselmesiyle ilişkilidir. Bu bakımdan Habermas'ın temel tezi, bireyleşmenin ("Kişisel Ben"in edinilmesinin) yalnızca sosyalizasyonun ("Sosyal Ben"in edinilmesinin) öteki yüzü olduğudur. Gerçekten de, Mead'e göre sosyalizasyon *Öteki*'nin rolünü, daha yüksek bir düzeyde "genelleştirilmiş öteki"nin rolünü *Ego*'nun üstlenmesiyle vuku buluyorsa ve bu üstlenme mekanizması Benlik ve Öteki'nin (özerkliği ve bireyleşmeyi mümkün kılacak biçimde) birbirini karşılıklı tanımasını önvarsayıyorsa, bu durumda hem kişisel ben hem de sosyal ben sosyalizasyon sürecinden doğuyor demektir (ND, 187-241). Sosyalleşmiş öznelerin bireyleşme eğilimlerinin ufuk noktasında, benliğe ait uylaşım-sonrası bir kimliğin kendi kendini düzenleyen ve düşünümsel bir dengenin nesnesi olduğu bir durum bulunmaktadır.

Her ne kadar Habermas yaşam-dünyasının rasyonelleşmesinin halihazırda vuku bulmuş olduğunu açıkça ifade etmiyorsa da, bana öyle geliyor ki kimileyin bunu önvarsaymaktadır. Her hâlükarda, modern toplumlarda ideolojinin ve yapısal şiddetin yerine dair yorumlarında durum böyledir. Olası gelişimin mantığını olgusal dinamiğe yansıtan Habermas, modern dünyada kültürel geleneklerin devamlılığının, kurumların birleştirici gücünün ve kişisel düşünümsel istikrarın ancak ilkece rasyonel bir temele sahip iletişimsel süreçler aracılığıyla idame edilebileceği izlenimini verdikten sonra, sezdirmeden evrimden tarihe geçiş yapmaktadır.

Ne var ki, yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimi gerçekte dil dolayımıyla vuku bulsa dahi bu, söz konusu yeniden-üretimin bugün yalnızca dilin iletişimsel kullanımı vasıtasıyla sağlandığı anlamına gelmez. Foucault'nun ve Bourdieu'nün gösterdiği ve bizzat Habermas'ın da daha önce sergilediği (Habermas, 1970a; VE, 226-270) üzere yaşam-dünyasının yeniden-üretimi dikkate değer derecede dilin sahteiletişimsel yahut etkisöz tesiri yaratan kullanımı aracılığıyla da gerçekleşir.[8] Habermas'ın iletişimsel eylem

8. Foucault ve Habermas'ın konsensüse vurgu yaptıklarını fakat bunu zıt bakış açılarından analiz ettiklerini not etmeye değer: Habermas'a göre ideal konuşma duru-

kavramını belirginleştirirken, ille de iletişimsel olmayan her türlü dil edimine atıfta bulunmak için iletişimsel olarak maskelenmiş stratejik eylem kavramını devreye soktuğunu daha önce görmüştük, fakat sonradan, görünen o ki, dilin rasyonelleştirici potansiyelinin bastırılmasının eleştirel analizinde kullanılabilecekken kavramı devre dışı bırakmıştır.

İletişimsel olarak maskelenmiş stratejik eylem kavramını yeniden analize dahil ederken, iletişim ile güdümleme arasındaki ayrımı silmeye çalışıyor değilim; ne de Frankfurt Okulu'nun genelleşmiş şeyleşme vehmine dönmeye niyetim var. Altını çizmek istediğim tek şey, Yaşam-dünyasının dilin etkisöz tesirine dayalı kullanımı vasıtasıyla da yeniden üretildiğidir. Şayet bu durumu kabul ediyorsak, öyleyse yaşam-dünyasının herhangi bir öğrenme olasılığını engelleyerek istikrarlı bir biçimde kendini yeniden üretmesi olasılığını da kabul etmemiz gerekir. Arkasında kültürel yeniden-üretim aygıtlarının sahte-iletişimini gizleyen sembolik şiddeti yeniden üretmek suretiyle yaşam-dünyası böylelikle ideolojileri, demokratik olmayan kurumları ve sistematik olarak çarpıtılmış iletişimleri de yeniden üretmiş olur.

SİSTEM İLE YAŞAM-DÜNYASININ BİRBİRİNDEN AYRILMASI

Şimdiye dek topluma sadece aktörün perspektifinden yaklaştık. Eylem teorilerine biçim veren bu içsel perspektiften bakıldığında toplum yaşam-dünyasıyla özdeştir. Bu durumda toplum, ortak bir arkaplan kaynaklar uzamında yerleşik iletişimsel etkileşimlerden oluşmuş bir ağ olarak görünür. Fakat hem aktörün hem de kültürün özerkliğini ve yanı sıra iletişimin şeffaflığını (TCA II, 179-181) önvarsayan sosyal-hermeneutik bir idealizmin kurgularına yakalanmak istemiyorsak, katılımcıların içsel perspektifinden gözlemcilerin dışsal perspektifine geçiş yapmamız gerekir. Sistemler teorisine biçim veren dışsal perspektiften bakıldığında toplum sosyal sistemle özdeştir (Luhmann, 1981). Bu durumda toplum,

---

munu konsensüse doğru bir yönelim karakterize ederken, Foucault'ya göre ise iktidarı bu türden bir yönelimin yokluğu karakterize eder. Aynı türden tezat Bourdieu açısından da karşımıza çıkar. Bourdieu'ye göre önce iktidar gelir ve politik görev, sembolik kısıtlamaların olmadığı bir tartışmayı mümkün kılacak eşit bir sosyal evrenin yaratılmasıdır (sonuç olarak tartışma); oysa Habermas'a göre ideal konuşma durumu bazı bakımlardan daima halihazırda verilidir ve politikanın görevi, onu demokratik bir sistem içerisinde kurumsallaştırmaktır (başlangıç olarak tartışma).

aşırı--karmaşık bir ortam içerisinde kendi sınırlarını korumakta olan ve kendi-kendini-düzenleyen alt-sistemlerin bir dizisi olarak görünür. Gelgelelim, basitçe bir perspektifin yerine diğerini koymak kâfi gelmez. Herhangi bir toplum teorisi açısından temel problem –biri topluma yaşam-dünyası olarak yaklaşan, diğeri ise sistem olarak ele alan– iki kavramsal stratejinin bayağı olmayan bir biçimde ve birbirine indirgemeden nasıl bağlantılandırılacağıdır. Habermas, bu problemi, toplumu hem yaşam-dünyası hem de sistem olarak ya da kendisinin sentetik bir biçimde formüle ettiği biçimiyle "sistemik biçimde istikrar kazanmış eylem bileşimleri" (TCA II, 201) olarak kavramak suretiyle çözer. Aşağıdaki iki kısımda yaşam-dünyası ile sistemin birbirinden ayrılmasını önce analitik-metodolojik bir perspektiften, sonra da tarihsel-teorik bir perspektiften analiz edeceğim.

Analitik-metodolojik Perspektif

Habermas'ın eylem teorisine metodolojik öncelik vermesinden dolayı, yaşam-dünyası paradigması ile sistem paradigmasını bağlantılandırmaya dönük teşebbüsünün başlangıç noktası yaşam-dünyasının yeniden-üretimi olmaktadır. Habermas, sembolik yeniden-üretimin (kültürel yeniden-üretim, sosyal bütünleşme, sosyalizasyon) yaşam-dünyasının idamesini sağlamada yeterli olmadığını öne sürer; yaşam-dünyasının maddi yeniden-üretimi de (üretim ve yönetim) eşit derecede gerekli bir koşuldur. Yaşam-dünyasının yeniden-üretiminin bu iki tarzı arasındaki analitik ayrım önemlidir, zira bunu Lockwood'un (1964) "sosyal bütünleşme" ile "sistemik bütünleşme" arasına koyduğu Parsonsçı ayrımla bağlantılandıran Habermas böylelikle eylem teorisinin sınırlarının aşikâr hale geldiği ve sistemler teorisine geçişin zaruri olduğu bir noktaya ulaşır.

Başlangıçta Habermas, yaşam-dünyasının maddi yeniden-üretimi ile kültürel yeniden-üretimi arasındaki ayrımı, iletişimsel eylemin iletişimsel ve ereksel veçheleri arasındaki ayrımla bağlantılandırır.

> Sosyal eylem veçhesi yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimiyle ilgili ve *karşılıklı anlamayı* içerirken, *amaçlı etkinlik* veçhesi maddi yeniden-üretim açısından önemlidir ve nesnel dünyaya dönük hedef-yönelimli müdahaleler vasıtasıyla vuku bulur (TCA II, 232). (...)Öte yandan,

yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimi tamamen karşılıklı anlama etkinliğine bağlıdır.

(EV, 602)

Maddi ve sembolik yeniden-üretim arasındaki ayrım açıktır ki çalışma ile etkileşim arasındaki eski ayrımla kesişir. Habermas bunu analitik bir ayrım olarak gündeme getirir, fakat sonradan empirik bir boyut bahşeder ki bu kavramsal ve ideolojik problemlere yol açmaktadır. Aslına bakılırsa, sembolik ve maddi yeniden-üretimi tamamen koparan Habermas'ın böylelikle "beşerî ekonomiyi onun piyasa formuyla denk tutan" "iktisatçı hatası"na (Polanyi, 1977) düşüp düşmediğinden endişe edebiliriz. Başka bir deyişle, günümüzde hâlâ önem arz eden paralel sosyal ve informel ekonomi tipi olarak sembolik armağan ekonomisi olasılığını dışlamakta Habermas fazla aceleci davranıyor olmasın (Caillé, 1993)?

Bunun sonrasında Habermas, maddi ve sembolik ayrımını, yaşam-dünyasının sosyal bütünleşmesi ile sistemin işlevsel bütünleşmesi arasındaki ayrımla bağlantılandırır:

> Yaşam-dünyasının maddi yeniden-üretimi, sınır durumlarında dahi, kolektif işbirliğinin niyetlenilmiş sonucu olarak temsil edilebilecek derecede gözlemlenebilir boyutlara küçülmez. Normalde bu yeniden-üretim, ilgili tarafların ***eylem yönelimlerinin ötesine geçen*** örtük işlevlerinin gerçekleşmesi biçiminde meydana gelir. (...) Eylemin örtük işlevleri, eylem yönelimlerinin iletişimsel karşılıklıbağdaşımının ötesine geçen sistemik bir karşılıklıbağımlılık kavramını icap ettirir. (...) Parsons'ın, "sosyal" bütünleşmenin aksine "işlevsel" bütünleşme'den kastettiği şey tam da budur (TCA II, 232-233). (...) İlk durumda eylem sistemi konsensüs aracılığıyla bütünleştirilir, bu konsensüs ister normatif olarak temin edilmiş isterse de iletişimsel olarak ulaşılmış olsun; diğer durumda ise bireysel kararların öznel olarak eşgüdümlenmemiş normatifolmayan sevk ve idaresi aracılığıyla bütünleştirilir.
>
> (TCA II, 150)

Habermas'ın bir yanda sembolik yeniden-üretimi, sosyal bütünleşmeyi ve yaşam-dünyasını, diğer yanda ise maddi yeniden-üretimi, sistemik bütünleşmeyi ve sistemi doğrudan eşitlemesi, pek çok kişinin muhtelif eleştirilerine uğramıştır (Honneth, 1989; Fraser, 1989; Bader, 1983; McCarthy, 1991; Berger, 1986). Öncelikle, maddi yeniden-üretimin "kolektif işbirliği yoluyla aranan bir sonuç" olamayacağı aşikârsa da, bunun aynısının sembolik

yeniden-üretim için de geçerli olduğunu vurgulamak gerekir. Yine de, Luhmann ve söyleşi analizcileri, tartışmanın pekâlâ bir sistem olarak analiz edilebileceğini katiyetle sergilemişlerdir. İkincisi, sistemik bütünleşmenin eylem sistemini "normatif olmayan bir tarzda" düzenlediği iddiası sorunludur. Habermas'ın işlevsel bütünleşmenin paradigmatik örneği olarak gördüğü piyasa düzeni gerçekten de onun iddia ettiği gibi "normdan-arınık" (TCA II, 150) mıdır? Son olarak ve hepsinin ötesinde, sosyal bütünleşme ile işlevsel bütünleşme arasındaki ayrımı sosyal gerçekliğin yapısal nitelikleriyle bağlandıran Habermas böylelikle analitik bir ayrıma empirik bir boyut bahşetmektedir. Sonuç, yaşam-dünyası ile sistem arasında şeyleştirici bir ikiciliğin tesis edilmesidir. Bu perspektiften bakıldığında yaşam-dünyası barışçıl ve iktidardan-arınık bir iletişim alanı görüntüsü verirken, sistem de hiçbir iletişimin söz konusu olmadığı, ilhak edilmiş bir alan gibi görünür. Bu hususa ileride döneceğim.

Beklenmedik sistemik bağlantılar vasıtasıyla eylem teorisinin sınırlarına ulaşmış olan Habermas, bu noktada bir "yöntem ve kavramsal perspektif değişimi" önerir. Gözlemci tutumunu benimser, "yaşam-dünyasının metodolojik şeyleşmesi" (Habermas, 1981: 187) sonucuna varır ve sistemler teorisinin kavramsal aygıtına ayak uydurur:

> Tutum değişikliği, yaşam-dünyası kavramının uygulanabilirliğinin sınırlarına dair düşünümsel farkındalığımızdan ileri gelir. (...) İşlevsel bütünleşme, içsel bir perspektifle girişilmiş yaşam-dünyası analizi vasıtasıyla layığınca ele alınabilir değildir; o ancak ve sadece yaşam-dünyası nesnelleştirildiğinde, yani nesneleştirici bir tutumla bir sınır-idamesi sistemi olarak sergilendiğinde görünür hale gelir.
>
> (TCA II, 233)

Eylem teorisinden sistemler teorisine doğru gerçekleşen bu son kayma, öncekilerle aynı ölçüde sorunludur (Mouzelis, 1991: 172-193; Bohnen, 1984; Joas, 1986). Öncelikle, Parsons'ın sosyal ve işlevsel bütünleşme arasına koyduğu ayrımı Lockwood'un eşsesli ayrımıyla yeniden bağlantılandıran Habermas, Lockwood'un metodolojik ayrımını (katılımcının perspektifine karşı gözlemcinin perspektifi) Parsons'ın analitik ayrımıyla birbirine karıştırır ve böylelikle analitik ayrıma empirik bir boyut katmış olur. Dahası eylem teorisi yaşam-dünyasının analiziyle sınırlı değildir. Her ne

kadar Merton, Parsons ve Habermas eylemin örtük işlevleri problemini işlevsel analize geçişin sebebi olarak görseler de, Popper'dan Boudon'a metodolojik bireycilerin eylemin "sapkın sonuçlar"ı problemini işlevselciliğe karşı bir argüman olarak sunduklarını unutmamak gerekir. Ayrıca sistemler teorisine geçme ihtiyacı da eylem teorisinin sınırlarından çıkarsanamaz. Sistemler teorisi, pek çok makrososyolojik yaklaşımdan sadece birisidir. Ya da madem illa sistemler teorisi olacak, Habermas neden Muruyama'yı, Buckley'i yahut Morin'i değil de Parsons ve Luhmann'ı seçmelidir?

Eleştirmenlerine karşı kaleme aldığı önemli bir cevap yazısında Habermas, eleştirmenlerinin itirazlarının sağlam olduğunu fark eder ve kendisini düzeltir: Söz konusu tüm ayrımlar empirik değil analitik ayrımlar olarak kavranmalıdır. Bu ayrımlar sadece gerçekliğin belirli veçhelerini kavrarlar, yoksa başlı başına gerçekliği değil. "Her ne kadar alanın derinliğinde bir farklılık olsa da, iki veçheden *her biri* kullanılarak tüm fenomenlerin yaklaşık bir tanımı verilebilir" (RII, 253). Sözgelimi, aşırı karmaşık bir toplumun maddi altyapısının yeniden-üretimine yol açan ışık geçirmez süreçleri açıklamada işlevselcilik daha uygun olsa dahi, sistemin ayrıca normları da içermesinden dolayı, sistemi katılımcının içsel perspektifinden hareketle incelemenin önünde hiçbir mâni yoktur ya da tam tersine, yaşam dünyasının rasyonelleşmesi ancak bilinç yapılarının gelişimsel mantığı vasıtasıyla uygun biçimde açıklanabilir olsa da, yaşam dünyasının ayrıca iktidarı da içermesinden dolayı, yaşam dünyasını sistemin sınırlarının muhafazası açısından tanımlamanın önünde hiçbir mâni yoktur.

Tarihsel-teorik Perspektif

Analitik-metodolojik perspektiften tarihsel-teorik perspektife geçtiğimizde durum daha karmaşık bir hâl alır; zira modern toplumların sistem ile yaşam-dünyası arasındaki bağı empirik olarak koparma eğiliminde olduğu hesaba katıldığında, yaşam-dünyası ile sistem arasındaki analitik ayrım fiilen empirik bir ayrıma dönüşür. Bu durumda, başlangıçta sadece "aynı fenomenleri gözlemlerken benimsenen farklı perspektifler" olarak işin içine sokulan toplum veçheleri olarak yaşam-dünyası ve sistem, artık farklı biçimlerde bütünleşmiş empirik eylem alanlarına atıfta bulunan "özcü çağrışımlar"a sahip olur (RII, 255).

Habermas sosyal evrimi bir "ikinci dereceden farklılaşma süreci" (TC II, 153) olarak görür: Yaşam-dünyası ve sistem sadece yaşam-dünyası (rasyonelleşme) ve sistem (karmaşıklaşma) biçiminde farklılaşmakla kalmaz, birbirlerinden de farklılaşırlar (ayrışma-kopma; Luhmann'ın deyişiyle *Ausdifferenzierung*, Luhmann, 1981: Bl. 1). Erken kabile toplumlarında toplum yaşam-dünyasıyla birlikte var olur. Sosyal ve sistemik bütünleşme halen iç içe durumdadır. Bu toplumlar sadece bir idareye ve hukuki yaptırım araçlarına sahip politik bir gücün tesisiyle ayrışırlar. Gelgelelim, kabile toplumundan devletin örgütlü olduğu geleneksel toplumlara geçişi takiben gerçekleşen bu sistem ve yaşam-dünyası ayrımı henüz bir ayrışma değildir. Habermas'a göre ayrışma, eylemlerini eşgüdümlemek için artık yaşam-dünyasının desteğine ihtiyaç duymayan vasıtalarla düzenlenmiş özerk alt-sistemler tesis edildiğinde, yani kapitalizmle birlikte vuku bulur.

Habermas, sistem ve yaşam-dünyasının birbirinden ayrılmasını üç safhada tanımlar:

i) Ekonomik sistem politik sistemden ayrılır. Ekonomik sistemin politikadan-arınık ve ahlaken yansız bir özerk alt-sistem olarak ortaya çıkışı, ancak ve sadece, ekonomik sistem ile onun ekonomik olmayan çevresi arasındaki, yani politik ve ev-içi alanlar arasındaki mübadeleleri düzenleyen mübadele aracı olarak paranın genelleşmiş kurumsallaşması temelinde mümkündür.

ii) Buna mukabil, politik sistem ekonomik sistemle bağlantı içerisine girer. Sistem-içi mübadele aracı olarak para, hem ekonomik sistem hem de politik sistem üzerinde yapılaştırıcı etkilere sahiptir. Devlet, ekonomik üretimin önkoşullarını teminat altına alan malî devlet haline gelmesiyle birlikte, kendi bileşimini ekonomik sistemin bileşimine uyarlamak durumundadır ve bunu da iktidarın idarî aracının kurumsallaşmasına ve politik sistemin ekonomik sistem ve yaşam-dünyası karşısında özerkleşmesine yol açan içsel bir yeniden örgütlenme vasıtasıyla gerçekleştirir.

iii) Ekonomi ve devlet alt-sistemlerinin birleşimi yaşam-dünyasının bağlamından kurtulur; sistemik bütünleşme ile sosyal bütünleşme arasındaki bağlantı böylelikle kopmuş olur.

> Para ve iktidar aracılığıyla, yani yaşam-dünyasının ufku içerisindeki kurumsal bir küme olmaktan çıkarak farklılaşan ekonomi ve devlet alt-sistemleri vasıtasıyla, artık karşılıklı anlama mekanizması aracılığıyla bütünleşmeyen, yaşam-dünyasının bağlamlarından kopmuş ve bir tür normdan-arınmış toplum biçiminde kaskatı kesilmiş olan, *formel olarak örgütlenmiş eylem alanları* –son tahlilde– ortaya çıkar (TCA II, 307). (...) Sosyal olan, yaşam-dünyası ile yaşam-dünyasına kayıtsız alanlar biçiminde teşkil olmuş eylem alanlarına ayrışır. İlki iletişimsel olarak yapılanırken, ikincisi formel olarak örgütlenir.
>
> (TCA II, 309)

Sistemi yaşam-dünyasından ayıran bu formülasyon hem gayet açık hem de temelden sorunludur. Aslına bakılırsa Habermas, ekonomik-idarî kompleksin sevk ve idare araçlarıyla ve yaşam-dünyasının da iletişim vasıtasıyla yapılandığını iddia etmesinden dolayı, yaşam-dünyasındaki eylemin sadece iletişimsel tarzda ve sistemik eylemin de yalnızca ereksel biçimde vuku bulabileceğini öne sürmek suretiyle empirik eylem alanlarındaki bütünleşme tarzları arasındaki analitik ayrımı bir kez daha şeyleştirmiş olmaktadır. *Eleştirmenlerime Bir Cevap*'ta Habermas bu görüşü geri çeker ya da daha doğrusu, argümanını aydınlatır. İlkin, saf haliyle iletişimsel bir yaşam-dünyası kurgusu hakkında, yaşam-dünyasına dahil eylem alanlarının "*esasen*" sosyal olarak bütünleşmiş olduğunu (analitik ayrım) ve "ne iktidardan ne de stratejik eylemden muaf bulunduğunu" (RII, 258) ileri sürer. Başka bir deyişle, her ne kadar bunun üzerine yoğunlaşmamışsa da, iktidarın, ihtilafın ve doğrudan yahut iletişimsel güdümlemenin gerçek yaşam-dünyasını boydan boya katettiğini kabul eder. Fakat her ne kadar iktidar pratiklerinin gündelik hayat içerisinde baskın bir rol oynadığını kabul ediyorsa da, hiç abartmadan söyleyebilirim ki bu Foucaultcu yahut Bourdieucü tematik gerçekte onu hiç ilgilendirmemektedir; herşey bir yana tüm istediği, yaşam-dünyasının sistem tarafından nasıl sömürgeleştirildiğini tartışmaktır.

Ardından, saf haliyle sistemik bir sistem kurgusu hakkında Habermas, alt-sistemlerin eylem alanlarının "*esasen*" sosyal olarak bütünleşmiş olduğunu (analitik ayrım) ve idare ve iş hayatında açıktır ki iletişimsel eylemin de bulunduğunu iddia eder. Ne var ki "ekonomik ve idarî eylem sistemini bir arada tutan, bağlayıcı (bağ kuran) güçler değil sevk ve idare araçlarıdır" (RII, 257).

Nihayetinde, talihsiz fakat ısrarcı bir ifade olarak "normdan-arınık sosyallik" (TCA II, 154, 171, 173, 307) ifadesi söz konusudur. Bu ifade talihsizdir çünkü gerçek durumun aksine alt-sistemlerin yaşam-dünyasıyla tamamen bağlantısız olabileceğini öne sürmektedir. Yaşam-dünyası ve sistemin birbirinden ayrılmış olması, yenilenmiş biçimiyle tarihsel materyalizmin temel tezini, yani (gördüğümüz üzere) alt-sistemlerin farklılaşmasının bilincin normatif yapılarının rasyonelleşmesine bağlı olduğu tezini unutmamıza yol açmamalıdır. Habermas, alt-sistemlerin özerkleşmesini mümkün kılan sevk ve idare araçlarının –para ve iktidarın– yaşam-dünyasında demirli olması gerektiğinde ısrar eder; gerçekte bunların özel sivil hukuk ve kamusal idarî hukuk vasıtasıyla kurumsallaştırılmaları gerekir ve bu sadece hukuk kurumlarının "uylaşımsal ve uylaşım-sonrası düzlemlerde ahlaki bir bilinci" (TCA II, 174) cisimleştirdiği durumda mümkündür. Fakat araçlar pozitif hukuk vasıtasıyla bir kez yaşam-dünyasına girdiğinde, formel olarak örgütlenmiş eylem sistemleri yaşam-dünyası karşısında o denli özerklik elde ederler ki artık eylemleri eşgüdümlemek için kaynaklara ihtiyaçları kalmaz. Durumun böyle olmasının sebebi, formel örgütlenmelerde eylemi eşgüdümleyen mekanizma olarak dilin yerine sevk ve idare araçlarının geçmesidir. Habermas'a göre araçların bu biçimde dilin yerine geçmesinin ille de olumsuz olması gerekmez, zira karşılıklı anlama mekanizmasını devre dışı bırakan araçlar böylelikle anlamaya ulaşmanın maliyeti ve yanı sıra rasyonelleşmiş bir yaşam dünyasında içkin ihtilaf risklerini itfa eder ve "kültürel modernitenin içkin gelişim mantığını" (TCA II, 385) sağlar.

Dolayımlanmış Eylem

Formel örgütlenmelere dönük analizinde Habermas, Luhmann'ın sistemler teorisine dair suskunluğunu bozar ("teknokratik bilincin en üstün formu") ve kavramsal alet çantasının ayartısına kapılmış bir biçimde bu teoriyi bir bütün olarak benimser (McCarthy, 1991). Weber'in aksine Luhmann (1968) formel örgütlenmeleri, "rasyonel amaçlı etkinliğin alt-sistemleri" olarak değil, amaçlarını kendi kendine programlayarak çevrelerine uyarlanan karmaşık sistemler olarak görür. Bu perspektiften bakıldığında sistemin rasyonelliğini sağlayan şey artık sistem içindeki aktörlerin rasyonel biçimde davranmaları değildir. Luhmann'ın dediği üzere: "Amaç/araç şemasının,

eylemin rasyonalitesine dair bir model olarak, sosyal sistemlerin rasyonel yapısını aynı biçimde tanımladığı artık varsayılamaz" (1971b: 92). "Amaç kavramı, bireysel eylemden başlayarak kavranır ve bu yüzden de karmaşık eylem sistemlerine dair bir teori için yetersizdir" (Luhmann, 1968: 155). Dolayısıyla araçlarca sevk ve idare edilen formel örgütlenmeler, bir amaçla bağlantılı bir tür genişölçekli rasyonaliteyi değil, *sui generis* tipte bir rasyonaliteyi, bir "sistemik rasyonalite"yi (VE, 449; TCA II, 307) cisimleştirirler.

Gözlemci teorisyenin karmaşık sistemlere isnat ettiği sistemik rasyonalite kendi kendini düzenleme, civar dünyalara uyumlanma ve sınırlarını muhafaza etme becerisiyle kendini dışa vurur. Bir sibernetik perspektiften bakıldığında amaçlı rasyonel eylem, Weber için taşıdığı merkezî önemi kaybeder. Luhmann'la birlikte, aktörlerin rasyonalitesinden sistemlerin rasyonalitesine ve stratejik eylemden de dolayımlanmış eyleme geçeriz.

Luhmann'ı takip eden Habermas, Weber'in sistem kavrayışını terk ederek stratejik eylemden dolayımlanmış eyleme geçmiştir. Dolayımlanmış eylem (*mediengesteuerte Interaktion*) kavramı hiç de iletişimsel eylem kavramından daha az önemli değildir, fakat 1200 sayfalık *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde açıkça kavramın geliştirilmesine ayrılmış tek bir paragrafa dahi rastlanmaz! Bu akıl almaz birşeydir, zira nasıl ki iletişimsel eylem kavramı yaşam-dünyası kavramının tamamlayıcı ise, aynı biçimde dolayımlanmış eylem kavramı da ortamlar tarafından düzenlenen bir sistem kavramının tamamlayıcısıdır; en azından Habermas'ın T. H. Nielsen'a verdiği mülakatta iddia ettiği şey budur:

> İşlevsel bütünleşme mekanizmaları aracılığıyla ve aslında sevk ve idare araçları olarak para ve iktidar vasıtasıyla, tekrarlı bir biçimde kapalı, sistematik olarak farklılaşmış ve kendi kendini düzenleyen eylem alanları kavramını devreye sokmaktayım. Sosyal eylemler düzeyinde bu eylem alanları hiç kuşkusuz kendi bağdaşıklarına, yani dolaylanmış etkileşimlere sahiptirler.
>
> (KPS7, 135)

Öyleyse dolayımlanmış etkinlik nedir? Terimin kendisinin de gösterdiği üzere dolayımlanmış etkinlik, genelleşmiş sembolik ortamlar tarafından düzenlenmiş bir eylem sistemi çerçevesi içerisinde vuku bulan bir etkileşimdir. "İletişimsel araç" kavramı ya da daha kesin biçimiyle "iletişimle (yahut mübadeleyle)

genelleştirilmiş sembolik araç" kavramı, 1960'larda yayımladığı para, güç ve etki üzerine muhtelif teknik makalelerinde Parsons (1968: Kısım 3) tarafından geliştirilmiştir. "İşlevsel sektörleşme" mantığını izleyen Parsons nihayetinde 64 farklı araç ayırt etmiştir. Habermas bunlardan sadece dördünü tartışır: para, iktidar, etki ve itibar. Parsons'a dönük temel eleştirisi, onun iki tür aracı birbirine karıştırdığına dairdir: karşılıklı anlamayı "yoğunlaştıranlar" (itibar ve etki) ve onun "yerine geçenler" (para ve güç). Habermas, sosyal bütünleşme alanıyla ilişkili olan yoğunlaştırıcı araçlara "iletişimin genelleştirilmiş formları" olarak atıfta bulunurken, sistemik bütünleşmeyle ilişkili olan ikame araçları ise "sevk ve idare etme araçları" olarak tanımlar (Habermas, 1980; TCA II, 179-185 ve 256-282). Genelde sevk ve idare etme araçları, aktörlere eylemlerini ya da daha ziyade eylemlerinin sonuçlarını eşgüdümleme olanağı sağlar ve bunu duruma dair ortak bir yorum oluşturmaksızın ve dolayısıyla yaşam-dünyasının kaynaklarını harekete geçirmeksizin yapar. Buna imkân tanıyan şey, bir eylem eşgüdümleme mekanizması olarak dilin yerine geçen sevk ve idare araçlarının standart bir durum tanımı sunacak biçimde kodlanmış olmalarıdır ve bu durum onları, eylemin sonuçlarının istatistiksel olasılığını belirli spesifik durumlar (piyasa, iş dünyası, idare) içinde birleştirilmiş tercihli yapı aracılığıyla hesaplamaya muktedir kılar.

Stratejik eylem gibi dolayımlanmış eylem de, sebepler aracılığıyla rasyonel olarak değil, müeyyideler ve taltifler aracılığıyla empirik olarak motive olur. Yine de, stratejik ve dolayımlanmış eylem arasındaki yakınlıklara karşın, bu ikisini birbirine karıştırmamak gerekir. Bunu, dolayımlanmış eylem kavramını açıkladığı bir yerde Habermas da dile getirir:

> Normalde stratejik aktör, eşgüdümleme etkisini yitirmiş olsa dahi kendi yaşam-dünyasını en azından bir yedek plan olarak muhafaza eder; aracın sevk ve idare ettiği etkileşimlere geçildiğinde ise, buna sosyal ilişkilerin nesnelleşmesi biçiminde deneyimlenen spesifik bir "dünyadışılaşma" etkisi eşlik eder. Eyleyen özne, kendi başarı-yönelimli ve –sınır durumlarda– amaçlı-rasyonel duruşunu muhafaza edebilir, fakat yalnızca *amaçlar kümesi* ile tercih edilen *araçların nesnel olarak tersine döndüğü* koşullar altında; zira artık bizzat aracın kendisi, ilgili alt-sistemin komutlar sağlayan sisteminin nakledicisidir. (...) Araç-güdümlü etkileşimler artık araçsal bir akıl formunu değil işlevsel bir akıl formunu cisimleştirirler.
>
> (RII, 258)

Şeyleştirici "dünyadışılaşma" etkisinin bizzat kendisi ve dolayımlanmış eyleme karakterini veren araç ve amaçların tersine dönmesi durumu, empirik olarak, formel örgütlenmelerin eylemin motivasyonel terkibinden ve mensuplarının somut hedeflerinden bağımsız olması olgusunda tezahür eder. Sözgelimi, kapitalist bir işin temel hedefi kârıençoklaştırmak olsa dahi buradan, ille de tüm mensuplarının bu hedefi paylaşması gerektiği sonucu çıkmaz. Bu kişiler, işin hedeflerine kayıtsız ve hatta düşman dahi olabilirler; buradaki mesele, görevlerini yerine getirmeleri ve isteksizce de olsa girişimin hedeflerine katkı sunmalarıdır. Dolayımlanmış eylem örneğinde "bir eylemin nesnel anlamı" böylelikle "eyleyenin atfettiği öznel anlam"dan koparılabilirdir (TCA II, 311); amaç ve araçların nesnel olarak tersine dönmesi, işin hedeflerinin gerçekleşmesinin teminatıdır.

YAŞAM DÜNYASININ SİSTEM TARAFINDAN SÖMÜRGELEŞTİRİLMESİ OLARAK ŞEYLEŞME

İletişimsel paradigmadaki tersine dönmüş şeyleşme teorisinin bir analizine geçmeden önce, argümanımı açık kılmak amacıyla kısaca yinelemek istiyorum. Geçerlilik iddialarına yönelimli iletişimsel eylemde aktörler, ortak paylaşılan bir eylem durumu tanımı temelinde rasyonel olarak motive edilmiş bir mutabakat aracılığıyla, eylem planlarını karşılıklı olarak eşgüdümlerler. Kültürel, sosyal ve bireysel kaynakların bir kümesi olarak yaşam-dünyası ise iletişimsel eylemin hem aracı hem de sonucudur. Yaşam-dünyası tedricen rasyonelleştikçe, iletişimsel eylemdeki rasyonalite potansiyeli de gerçeklik kazanır. İletişimsel aklın tedricen gerçeklik kazandığı bu sürece dilselleştirme yön verir ve süreç mantıksal sonucunu ideal iletişim topluluğunda bulur. Gelgelelim, ideal bir dünyada dahi toplum yaşam-dünyasına indirgenemeyecektir. Bundan dolayı, hermeneutik idealizmin tuzaklarından kaçınmak için, toplumu hem yaşam-dünyası hem de "bir sistem içinde istikrar kazanmış eylem bağlantıları" olarak kavramak gerekir; öte yandan eylemin içsel perspektifini sistemler teorisinin dışsal perspektifiyle yeniden bağlantılandırmak gerekir. Yaşam-dünyasının maddi yeniden üretiminin örtük sonuçları (ki sistemik biçimde bütünleşmişlerdir) yaşam dünyası perspektifinden hareketle layığınca kavranamaz; yaşam-dünyasının nesnelleştirilmesi yahut metodolojik olarak

şeyleştirilmesi bir gerekliliktir. Dolayısıyla yaşam-dünyası artık bir arkaplan kaynaklar kümesi olarak değil diğerleri arasında bir sistem olarak görünür. Kapitalizmin şafağında, sevk ve idare edici araçlar olarak para ve iktidarın hukuken kurumsallaşmasıyla birlikte bu metodolojik nesnelleştirme empirik bir içerik kazanır. Ekonomi ve devlet alt-sistemleri yaşam-dünyası bağlamlarından kurtulup özerkleştiklerinde ise, başlangıçta analitik-metodolojik bir perspektiften hareketle vuku bulmuş olan sistem ve yaşam-dünyası ayrışması, tarihsel bir gerçeklik haline gelir.

Habermas'ın analizine göre bu noktadan itibaren, formel olarak örgütlenmiş alt-sistemlerin eylemleri eşgüdümlemek için artık yaşam-dünyasına ihtiyacı yoktur. Eylemler sistemik olarak dolayımlanır ve artık dil tarafından eşgüdümlenmezler; artık sevk ve idare edici araçlar vasıtasıyla düzenlenmektedirler. Habermas'a göre eylem eşgüdümünde görülen ve ancak rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyası temelinde mümkün olan bu dilsellikten-arınmanın ille de olumsuz olması gerekmez. Normal dilin eylem eşgüdümü açısından oldukça durağan ve sınırlı bir mekanizma olduğu göz önüne alındığında, toplumdaki belirli bir karmaşıklık düzeyinde normal dilden vazgeçmek ve onun yerine para ve iktidarın fakir fakat uzmanlaşmış "dil"ini geçirmek gerekir. Maddi yeniden-üretimin işlevleri, doğallığında iletişimsel eylem tarafından gerçekleştirilmeyi gerektirmedikleri için, pekâlâ dolayımlanmış eylemler aracılığıyla ve herhangi bir patolojik sonuç üretmeksizin karşılanabilir.

Ne var ki, sembolik yeniden-üretimin işlevleri açısından durum böyle değildir. Bu işlevler doğaları gereği sadece iletişimsel eylem aracılığıyla yerine getirilebilirler; en azından Habermas'ın iddiası bu yöndedir. Sevk ve idare edici araçlar şayet maddi yeniden-üretim alanlarından taşıyor ve yeniden üretimleri tamamen karşılıklı anlamaya yönelimli eylemlere dayalı olan yaşam alanlarına tecavüz ediyorlarsa, yani şayet sistemin bütünleşmesi sosyal bütünleşme formlarına tesir ediyorsa, bu durumda yaşam-dünyasında şeyleşmenin patolojik sonuçları kendisini gösterir. Başka bir deyişle, Habermas'a göre yaşam-dünyasının onu dolayımlayan sistemlerden ayrılması kendi başına ve henüz patolojiye işaret etmez. Marx'ın, Weber'in, Lukács'ın ve Frankfurt Okulu üyelerinin aksine Habermas, alt-sistemlerin özerkleşmesini şeyleşmeyle özdeşleştirmez. Özerk alt-sistemlerin buyrukları yaşam-dünyasını "bir kabile toplumuna çıkıp gelen sömürgeci köle sahipleri misali" (TCA II,

355) istila ettiklerinde ve böylelikle yaşam-dünyasının rasyonel yeniden-üretimini mümkün kılan iletişimsel altyapıları tahribata uğrattıklarında, ancak o zaman şeyleşme vuku bulmuş olur. Bahsi geçerken belirtmek isterim ki Habermas, sömürgecilik sorununa ve üçüncü dünyaya dair tek bir söz etmiş değildir.

Öncelikle, yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretiminin sadece ve tamamen iletişimsel eyleme bağlı olduğu mefhumuna itiraz etmek istiyorum. Ardından içkin bir eleştiri geliştirerek, yaşam-dünyasının ayrışması ile sömürgeleştirilmesi arasındaki kategorik ayrımın savunulamaz olduğunu göstereceğim.

Eğer Lukács'ın şeyleşme teorisini Marx'tan Adorno'ya şeyleşme teorilerinin birinci sentezi (bkz. Bl. 4) olarak görürsek, bu durumda yaşam-dünyasının sömürgeleşmesi teorisi ikinci bir sentezi sunmaktadır. Aslına bakılırsa, Habermas'ın şeyleşme teorisi versiyonu budur. Habermas, bu teoriyi sunarken, şeyleşme teorisini iletişimsel paradigma içerisinde yeniden formüle etmeye çalışmıştır. Metateorik öncüller bir yana konursa, Habermas'ın versiyonunu öncekilerden ayıran şey, şeyleşmeyi alt-sistemlerin yaşam-dünyası karşısında özerkleşmesiyle yahut başlı başına rasyonelleşmeyle özdeşleştirmiyor olmasıdır. Habermas şeyleşmeyi nihayetinde yaşam-dünyasının tek-yanlı rasyonelleşmesi açısından değerlendirir. Yaşam-dünyasının sömürgeleşmesi teorisi, bu patolojik fenomeni artık (*"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*'de mevzubahis olduğu üzere) teknokratik ideolojinin iletişimi boğması fikrine başvurarak değil, yaşam-dünyasının maddi yeniden-üretimin sistemik buyruklarına tabi kılınması aracılığıyla açıklar. Sistematik olarak bütünleşmiş ve maddi yeniden-üretimde uzmanlaşmış devlet ve ekonomi alt-sistemleri o denli aşırı büyürler ki kendi işleyiş mantıklarını kültürel yeniden-üretim, sosyal bütünleşme ve sosyalizasyon alanlarına dayatırlar. Yeniden-üretimleri tamamen iletişimsel eyleme bağlı olan eylem alanlarını sistemlerin bu biçimde ilhak etmesi, yaşam-dünyasının iletişimsel yapılarının patolojik bir deformasyonuna yol açar ve yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimini riske atar. Bunun temel sebebi, alt-sistemlerin, sevk ve idare edici araçlar olarak para ve iktidara doğru bir dönüşümü dayatarak, geçerlilik iddialarına yönelimli eylem formlarını baskılaması, "geçerlilik iddialarının durumlar arası nakli"ne (RII, 343) mâni olması ve aktörleri kendilerine ve başkalarına dair nesneleştirici bir tutum benimsemeye zorlamasıdır. Performatif tutumun nesneleştirici

tutum lehine baskılanması, sosyal ilişkilerin ve yaşantılanmış deneyimlerin sistematik olarak şeyler içinde, yani vesayet altına alınabilir ve güdümlenebilir nesneler içinde asimile edilmesi anlamına gelir. İster stratejik isterse de sevk ve idare edici araçlar tarafından dolayımlanmış olsun araçsal eylem, bu durumda tek ve yegâne eylem tarzı haline gelir; dokunduğu herşey sahte-doğaya dönüşür. Sevk ve idare edici araçların yaşam-dünyasına sızmasının sonucu olarak, bilişsel-araçsal rasyonalitenin şeyleştirici hâkimiyeti ve bunun sonucunda stratejik yahut dolayımlanmış eylem, nihayetinde günübirlik iletişimsel pratikleri de şeyleştirir: "Yaşam-dünyası baştan sona bağımsız alt-sistemlerin buyruklarına terk edilmiş ve tek-yönlü rasyonelleşme tarzları içinde şeyleşmiştir" (R, 269). Yaşam-dünyasının sömürgeleşmesi teorisi her ne kadar şeyleşme teorisinde bir ilerlemeyi temsil ediyorsa da birtakım tahditlere sahiptir. Üç problemi zikredeceğim:

1) İçsel sömürgeleşme tezi, modernitenin sosyal patolojilerini, patolojik sonuçlar yaratmaksızın sistemik bütünleşme mekanizmaları tarafından ikame edilemeyecek olan eylem alanlarını malî-bürokratik kompleksin sistematik buyruklarının istila etmesi aracılığıyla açıklar. O halde sevk ve idare edici araçların patolojik sonuçlar üretmeksizin sembolik yeniden-üretim işlevlerini yerine getiremeyeceği tezi, "araçlar kavramı, kültürel geleneğe, sosyal bütünleşmeye ve sosyalizasyona aktarılamaz. (...) Bu üç işlev ancak ve sadece iletişimsel eylem aracılığıyla yerine getirilebilir" (RII, 259) biçimindeki güçlü teze bağlıdır.

Anlamaya ulaşma yönelimli eylem ile yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimi arasında sıkı bir bağ tesis eden bu güçlü tezin savunulamaz olduğunu düşünüyorum. Bu tez, iletişimsel eylemlere eşlik eden ve sembolik şiddet üreten güç ilişkilerini devre dışı bırakıyor olup, yaşam-dünyasının idealleştirilmesine dayanmaktadır. Habermas, maskelenmiş stratejik eylemin önemini bir kez daha göz ardı etmektedir. Kendi olgu-karşıtı tarihini gerçek tarihe yansıtmakta ve şeyleşmenin etkilerini değerlendirmede eleştirel bir standart olarak iş gören zihinsel bir deneyimi gerçeklik zannederek gerçekliği olgu-karşıtılaştırma tümmantıkçılığına düşmektedir.

Gerçeklik ile olasılık arasındaki uçurumu aydınlatmakla görevli metodolojik bir kurguyu bu biçimde gerçeklik saymanın somut sonucu, Habermas'ın yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi ile sembolik yeniden-üretimini birbirine karıştırmasıdır. Aslına

bakılırsa, yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi fiilen ve zorunlu olarak saf iletişimsel eylemi gerektiriyor olsa da bunun aynısı yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimi için geçerli değildir, zira bu yeniden-üretim sadece karşılıklı anlamaya yönelimli eyleme değil aynı zamanda maskelenmiş stratejik eyleme de bağlıdır. Sembolik yeniden-üretimin sadece rasyonel anlamaya ulaşma süreçlerine bağlı olduğunu öne süren ve böylelikle "yaşam-dünyasının sadece iletişimsel eylem aracılığıyla kendini yeniden üretebileceğini ve bunun anlamaya ulaşma süreçlerinin aktörlerin sınanabilir geçerlilik iddialarına evet ya da hayır cevabı vermelerine bağlı olduğu anlamına geldiğini" (BFN, 324) bir kez daha iddia eden Habermas, stratejik eylemin yaşam-dünyasının yeniden-üretimine katkısını yanlış tanımakla kalmaz, aynı zamanda bu katkının yaşam-dünyasının şeyleşmesinin temeli olduğunu da savunmuş olur.

2) Sembolik yeniden-üretim işlevlerinin ancak iletişimsel eylem aracılığıyla yerine getirilebileceği fikrine karşı durmama rağmen, bu işlevlerin şeyleştirici etkiler yaratmaksızın dolayımlanmış eylem tarafından gerçekleştirilemeyeceği tezine itiraz etmiyorum. Bu pozisyonu şuna dayanarak alıyorum:

> Yapısal uyumsuzluklar ilkin araç-yönelimli etkileşimlerle yaşam-dünyasının sembolik yapılarının yeniden-üretiminde gerekli olan koşullar arasında ortaya çıkar. (...) [Sembolik yeniden-üretim] işlevi yalnızca iletişimsel eylem aracılığıyla yerine getirilebilir, para ve gücün sevk ve edici dolayımıyla değil: Anlam satın alınamaz, baskıyla elde edilemez. (RII, 259)

Yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimi patolojik sonuçlar yaratmaksızın sistemik mekanizmalarla ilişki kuramayacak olsa da, Habermas'a göre maddi yeniden-üretim işlevleri, yerine getirilmeleri doğaları gereği iletişimsel eylemi gerektirmediğinden, araç-yönelimli eylem sistemleri açısından vazgeçilebilirdirler; zira bu, ağrısızca gerçekleşmese dahi, en azından herhangi bir patolojik sonuç yaratmaz. Bu tez önemli içerimlere sahiptir, zira Habermas böylelikle Marksist teorinin emeğin yabancılaşması ve meta fetişizmine dair öncüllerini terk etmektedir. Çünkü Marx'a göre, ancak somut emek gücünün soyut bir emek gücüne dönüştüğü, yani bir meta olarak temellük edildiği ve canlı bağlamından kopup yabancılaştığı durumda mümkün olan emeğin parasallaşması olgusu,

kaçınılmaz olarak yabancılaşma ve fetişizm biçiminde patolojik sonuçlar üretir.

Marx'a karşı Habermas, emek gücünün parasallaşmasının da mübadele değerinin özerkleşmesinin de kendi başına patolojik olmadığını öne sürer. Kapitalist ekonominin işlevsel başarılarından etkilenmiş olan Habermas, Marx'a karşı ve Luhmann'la birlikte, ekonomik alt-sistemin özerkleşmesinin "gelişim değeri"ne vurgu yapar:

> Marx kapitalist toplumu o denli güçlü biçimde bir bütünlük olarak kavramıştır ki, araç-güdümlü alt-sistemlerin sahip olduğu *içkin* evrimsel *değeri* fark edememiştir. Devlet aygıtının ve ekonominin farklılaşmasının *aynı zamanda* sistem farklılaşmasının yüksek bir düzeyini temsil ettiğini görememiştir. (...) Bu bütünleşme düzeyinin anlam ve önemi, yeni bir sınıf ilişkisinin kurumsallaşmasının ötesine geçer.
>
> (TCA II, 339)

Özerkleşmiş ekonomik sistemi yeniden yaşam-dünyasının ufkuna yerleştirme arayışında olan, farklılaşmayı ortadan kaldırmaya dönük sosyalist devrimci projenin karşısında Habermas, para vasıtasıyla sistemik dolayımlanmanın gelişimsel değerinde ısrar etmektedir. Böylelikle, sevgiyle anmış olsa dahi, şeffaf bir dünya umudundan vazgeçer; fakat toplumun yeni örgütlenme ilkesinin ne olabileceğine dair tek söz etmez. Habermas'ın inancına göre, canlı bağlamların meta formunda içerilmesinin yol açtığı, emekçi sınıflara özgü yabancılaştırıcı ve fetişleştirici sonuçları kapitalist üretim ilişkileri içerisinde dahi ortadan kaldırmak mümkündür.

Bu hususta Habermas'la hemfikirim; her ne kadar "sermayenin kendini gerçekleştirmesinin sistemik bağlamını (...) canlı emeği şeyleştiren bir süreç olarak" (TCA II, 374) açığa çıkarmak için neden söz konusu projeden vazgeçmek gerektiğini anlamasam da. Ayrıca, "sistematik olarak bütünleşmiş eylem alanlarının [neden] artık içsel demokratikleşme aracılığıyla dönüştürülemeyeceğini" (VEP, 36) anlamış değilim. Çalışma ve idare alanlarının demokratikleştirilmesi talebi, topluma dair işlevsel farksızlaştırma perspektifini değil, bilakis keşifsel ve eleştirel bir perspektifi içerir.

3) Habermas, yaşam-dünyası ve sistemin ayrışmasının "sancısız bir süreç" (TCA II, 321; RII, 260) olmadığının kesinlikle farkındadır; fakat Marx'ın aksine ayrışmayı şeyleşmeyle eşitlemeyi reddeder. Bu ayrıma itiraz etmek ve yanı sıra, tıpkı sembolik yeniden-üretim gibi

yaşam-dünyasının maddi yeniden-üretiminin de patolojik sonuçlar yaratmaksızın sevk ve idare edici araçlara dayandırılamayacağını göstermek isterim. Habermas'ın aksine, "yaşam-dünyasının dolayımlanmasının sömürgeleştirilmesine dönüştüğü bir eşiğin" (TCA II, 318) var olduğuna inanmamaktayım. Yaşam-dünyasının dolayımlanması zorunlu olarak onun şeyleşmesi anlamına gelir.

Fakat bunu sergilemek için, ilkin hem ekonomik ve politik alt-sistemler arasındaki mübadele ilişkilerini hem de yaşam-dünyasında buna tekabül eden kurumsal düzenleri açıklığa kavuşturmak gerekir. Kapitalizmin yükselişiyle birlikte, ekonomi ve devlet içerisinde sistemik olarak bütünleşmiş eylem alanlarına cevaben, özel ve kamusal alan içerisinde sosyal olarak bütünleşmiş eylem alanları oluşmuştur. Bunlar birbirlerinden ayrıştığı an, alt-sistemler ile yaşam-dünyasının alanları arasındaki mübadele yalnızca para ve güç aracılığıyla vuku bulur. Bu mübadele ilişkilerinin çevresinde dört sosyal rol cisimleşir: Özel alandan doğru düşünüldüğünde, insanlar ekonomik alt-sistemle çalışanlar (emek gücünün maaşla mübadelesi) ve tüketiciler (tüketici talepleri karşısında malların ve hizmetlerin mübadeleye arzı) olarak temas kurarlar; kamusal alandan doğru düşünüldüğünde ise, insanlar politik alt-sistemle hizmet alıcılar (vergiler karşılığında idarî faydaların arzı) ve vatandaşlar (kitlelerin bağlılığı karşısında politik kararların mübadeleye arzı) olarak ilişkiye girerler. Alt-sistemler ile yaşam-dünyasının kurumsal düzenleri arasındaki mübadele ilişkilerinin ancak sevk ve idare edici araçlar vasıtasıyla vuku bulabileceği göz önüne alındığında, bunların ayrışmasını yaşam-dünyasının dolayımlanmasından ayırmak mümkün değildir.

Bu dolayımlama sancılıdır, çünkü para ve güç araçlarının sistem ve yaşam-dünyası arasındaki mübadele ilişkilerini ancak "yaşam-dünyasının ürünlerinin, *söz konusu araca uygun bir tarzda*, ilgili alt-sistem için çıktı faktörler biçiminde *soyutlandığı*" (TCA II, 322) durumda düzenleyebilmesinden dolayı, bu, yaşam-dünyası bağlamlarının soyutlamanın şiddetine maruz kalması anlamına gelir. Marx, "reel soyutlamalar"a tam da bu bakımdan, yaşam-dünyasının dolayımlanmasını doğrudan şeyleşmesiyle bağlantılandırarak atıfta bulunmuştu. Habermas ise bu özdeştirmeye itiraz eder. Maddi yeniden-üretim işlevlerinin dolayımlanması kesinlikle sancılıdır, fakat patolojik değildir; sembolik yeniden-üretim işlevleri parasallaşma ve bürokratikleşmeden etkilenmedikleri müddetçe

dolayımlanma sömürgeleşmeye dönüşmez. Ne var ki bu ayrım savunulabilir değildir. Dolayımlanma, tüm durumlar açısından yaşam-dünyasının şeyleşmesine neden olur. Ayrışma sancılı olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olarak patolojiktir de (Kneer, 1990: Bl. 5). Şaşırtıcı olan, Habermas'ın bunun farkında olmasıdır:

> Tarihsel olarak bakıldığında, emek gücünün ve hükümet icrasının parasallaşması ve bürokratikleşmesi kesinlikle sancısız bir süreç değildir; bunun bedeli, geleneksel yaşam biçimlerinin yıkımıdır (TCA II, 321). (...) Kırsal nüfusun plebyenleşmesi ve kentlerde son derece yoğunlaşmış olan emek gücünün proleterleşmesi, gündelik pratiğin sistematik ve yapay olarak başlatılmış şeyleşmesinin ilk örnekleridir (PDM, 351). (...) İşlevsel karşılıklı bağlantının üçüncü bir düzeyi, modern toplumlarda, araçlar aracılığıyla işleyen karşılıklı mübadele süreçleriyle ortaya çıkar. (...) Bunlar, nesnel dünya içindeki birşey olarak, yaşam içre *nesnelleşmiş* bir bağlam olarak görünebilir, normdan-arınık bir sosyalliğe dair "ikinci doğa" biçiminde katılaşırlar. Sistem ve yaşam-dünyası ayrışması, modern toplumda, belirli türden bir nesneleşme olarak tecrübe edilir.
>
> (TCA II, 173; PDM, 415)

Ayrışmanın şeyleştirici doğasının açıkça tanınması, düşünümsel bir dönüşe işaret etmez. Habermas, proleterleşmenin yabancılaştırıcı ve bilhassa sınıf-ayrımcı etkilerini ve vergilendirmenin devlet tarafından dayatıldığını kabul etmekte, fakat bunların geçmişte kaldığına inanmaktadır. Gelişmiş kapitalizmde işçinin oynadığı rol, patolojik proleter yönlerini kaybetmektedir. Habermas, doğrudan sınıfla ilişkili olmayan, fakat tüketici ve hizmet alıcı rolleriyle bağlantılı yeni şeyleşme tipleriyle ilgilidir. Geleneksel yaşam-dünyasını yerinden eden eski şeyleşmenin aksine, bu yeni şeyleşme gelenek-sonrası yaşam-dünyalarını yıkıma uğratmaktadır (TCA II, 349). Habermas'ın düşüncesinde gelenek-sonrası yaşam biçimlerinin şeyleşmesi, sosyal hukuk devletinin yükselişine denk düşer. Sınıf çatışmasını yatıştırmak amacıyla refah devletinin yaratılması, çalışanın ve vergi verenin rolünü merkeze alan çatışmaların yerini tüketicinin ve hizmet alanın rollerinin almasıyla at başı gider.

Refah devletinde çalışanlar, tüketim düzeylerindeki tedrici artışın sonucunda, formel örgütlenmelerdeki üretim süreciyle kaçınılmaz olarak bağlantılı kendini-gerçekleştirme olasılıklarının yitimini bazı bakımlardan telafi ederler. Çalışanın rolü böylece tüketici rolü aracılığıyla "normalleştirilir", fakat yabancılaşmanın bu biçimde telafisi ille de kendinigerçekleştirme olasılıklarında

bir artış anlamına gelmez. Üretim alanından çıkan yabancılaşma, tüketim alanında yeniden kendisini gösterir. İhtiyaçlar, her türden kamusal etkisöz teknikleri vasıtasıyla güdülenmektedir. İhtiyaçların yorumlanmasının özel alan içindeki iletişimsel süreçlere bağlı olduğu göz önüne alındığında, tüketici rolünün araçsallaşması, yaşam-dünyasının sembolik yeniden-üretimi açısından bir tehdit arz eder. Habermas'a göre ihtiyaçların yorumlanması patolojik etkiler yaratmaksızın ekonomik sistemin buyruklarına tabi kılınamaz: "Emek gücünden farklı olarak [ihtiyaçlar] 'satın alınabilir' değildir" (TCA II, 322).

Telafi gerekliliği ayrıca politik alt-sistem ile kamusal alan arasındaki ilişkide de tezahür eder. Refah devleti, kitle demokrasisiyle bağlantısı kaçınılmaz olan kendi-kaderinibelirleme olasılığının yitirilmesini telafi etmek için, vatandaşlarına ânında hizmet ve sosyal güvenlik temin eder. Vatandaşın rolü böylece hizmet alıcı rolünün desteklenmesiyle "normalleştirilir". Nasıl ki tüketici rolü kendini-gerçekleştirme olasılığını arttırmıyorsa, aynı biçimde hizmet alıcı rolü de kendi-kaderini-belirleme olasılığını arttırmaz. Tam tersine, teminat ağlarının refah devleti aracılığıyla paternalist yayılımı, hizmetten yararlananların artan derecede bağımlılığına yol açar. Kanlı canlı problemlerin, hukuk tarafından kapsanabilecek ve "terapistokrasi" (TCA II, 363) tarafından ele alınabilecek "sosyal vakalar"a dönüşmesi, sosyal bağlamın ve ilgili kişinin yaşantılanmış tarihinin soyutlamanın şiddetine maruz kalmasıyla at başı gider ve bu, kendini-anlama açısından olumsuz neticeler doğurur.

Şimdiye dek, geleneksel yaşam-dünyalarının şeyleşmesini ve gelenek-sonrası yaşam-dünyalarının telafi edici şeyleşmesini sunmuş bulunuyorum. Gelgelelim Habermas, araçların düzenlediği alt-sistemlerin aşırı büyümesinin yol açtığı bu iki şeyleşme tipinin dışında, sistemik krizlerin yaşam-dünyasına sirayet etmesinin yol açtığı üçüncü bir şeyleşme tipi daha tanımlar. Habermas burada *Meşruiyet Krizi*'ndeki argümanlara geri döner: Müdahaleci devlet şayet piyasanın işlevsizleşmesini telafi etmekte başarısız olursa, bu durumda ekonomik kriz eğilimi gayriiradi bir biçimde ekonomik sistemden politik sisteme taşınabilir. Ekonomik ve idarî faydaların açıkça varsayılan talepler düzeyinin altında kalmasına karşın, bu alt-sistemler yaşam-dünyasında bir meşruiyet yitimine yahut motivasyon kaybına yol açabilirler. Yaşam-dünyası içre bu direniş tepkileri, krize dair bir farkındalığı yansıttığı ve yurttaşların direnme

yetisinin sağlamlığını sergilediği kadarıyla, mükemmelen sağlıklıdırlar. Sistem, düzenleme krizini -yani maddi yeniden-üretimde karşılaşılan zorlukları- yaşam-dünyası kaynaklarının sömürüsüne başvurarak telafi ediyorsa, ancak o zaman ortak iletişimsel pratiklerin şeyleşmesi olarak tanımlanabilecek patolojilere neden olur.

Habermas'a göre yaşam-dünyasının sömürgeleşmesi, ister sevk ve idare edici araçların yaşam-dünyasının maddi ve sembolik yeniden-üretiminin alanına girmesiyle olsun, isterse de "sevk ve idare krizlerinin yaşam-dünyası içre patolojilere dönüşmesi" (TCA II, 386) sonucu gerçekleşsin, nihayetinde geç kapitalizmin sınıf yapısı niteliğinden dolayı meydana gelir: "Batı'nın gelişmiş sanayi toplumlarında sınıf çatışmasının refah devleti aracılığıyla kontrol altına alınması, iletişimsel olarak yapılanmış eylem alanlarının şeyleşmesine yol açan dinamikleri harekete geçirir" (TCA II, 302).

Sermaye ve emek çelişkisi sistemi harekete geçiriyor ve onu maddi ve sembolik yeniden-üretimin ötesine sürüklüyor olsa dahi, kapitalizmin işlevsel bir alternatifinin bir savunusunu bulmaya çalışmak beyhudedir. Ne var ki Habermas aslında, kapitalist ekonomiyi zayıflatmaya çalışan sosyalist projenin sadece devlet aygıtının gücünü daha da pekiştireceğinden, devleti zayıflatmaya çalışan neo-liberal projenin ise sadece piyasanın daha da güçlenmesine yol açacağından korkmaktadır. Bunun sonucunda da, kendi paternalizminin farkında olan ve bunu düzeltmeye çalışan refah devletinin "[düşünümsel] bir idamesi"ni savunmaktadır.

Habermas, alternatif hareketlerin gelişimi kapitalist-olmayan bir patikaya sokmayı amaçlayan hücuma dönük stratejilerine bahis yatırmak yerine, sistemlerin sömürgeleştirici işgaline karşı yaşam-dünyasını koruma mücadelesi veren ve yeni sosyal hareketler denen hareketlerin savunmaya dönük stratejilerini destekler. "Sistem ve yaşam-dünyasının kesişme noktaları"nda beliren bu yeni sosyal hareketler, dağıtım problemleriyle değil, "yaşam formlarının grameri"ne (TCA II, 392, 395) dair sorunlarla ilgilidirler. Alt-sistemlerin "sosyal olarak evcilleştirilmeleri"ni savunan yeni sosyal hareketler, sistemik bakımdan işlevsel düzenleyicilerin iletişimce yapılanan yaşam alanlarına tecavüzüne karşı koyar. Sistemin yaşam-dünyasına şeyleştirici müdahalesi durdurulmalıdır. Öte yandan *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde, yaşam-dünyasının sistem üzerindeki ters yönde etkisi ele alınmaz. Bu dikkatsizlik daha sonra *Olgular ve Normlar Arasında*'da düzeltilmiştir.

OLGU VE HUKUK YA DA GİDİMLİ DEVLET

Habermas'ın hukuk üzerine temel metni olan *Olgular ve Normlar Arasında*, politik yazılarının akademik bir detaylandırılması gibi okunabilir ve *İletişimsel Eylem Teorisi*'ne yazılmış uzun bir politik sonsöz olarak görülebilir. Bu 630 sayfalık "mavi ejderha" hiç kuşkusuz Habermas'ın bugüne dek yazdığı en ütopik kitaptır. Empirik olmaktan çok normatif bir özellik arz eden yaklaşımı göz önüne alındığında kitabın başlığını (Almanca başlığının önerdiği "Olgusallık ve Geçerlilik" yerine) "Olgu-Karşıtlığı ve Geçerlilik" olarak koymak daha doğru olurdu. *Kamusal Alanın Dönüşümü* ile *Meşruiyet Krizi*'nden kalan ipuçlarını toplayan Habermas, toplumun radikal fakat kendi kendini sınırlayan bir demokratikleşmesine dair cumhuriyetçi projeyi savunur ve sistemin sömürgeleştirici ayartılarına karşı iletişimin tüm üretici güçlerini harekete geçirme çağrısında bulunur. Bu hücuma dönük perspektiften bakıldığında, sivil toplumun iletişimsel gücünü, devletin özerkleşmiş idarî gücüne karşı demokratik bir karşı-kurum olarak geliştirmek, devlet üzerinde meşruiyet baskısını işletmek ve bunu da nihayetinde bütünleştirici sosyal dayanışma kaynağı ile para ve iktidarın sevk ve idare edici kaynakları arasında yeni bir denge tesis eden bir bakışla gerçekleştirmek gerekir.

Habermas'ın önceden benimsediği savunmaya dönük duruştan çok daha hücuma dönük bir pozisyona geçişini bir yana koyarsak, *Olgular ve Normlar Arasında*'nın *İletişimsel Eylem Teorisi* karşısında en büyük yeniliği, sistem ile yaşam-dünyası arasındaki dolayımı sağlayan karma bir eylem sistemi olarak hukukun devreye sokulmuş olmasıdır. Hukuk her ne kadar yaşam-dünyasının ("toplum") sosyal öğelerinden birisi olsa da, bütünleşmenin bir eylem sistemi olarak, yaşam-dünyasının iletişimsel itkilerini sisteme taşıma işlevi görür: "Modern hukuk, karmaşık bir toplumun anonim ve simetrik biçimde dolayımlanmış ilişkilerine soyut fakat bağlayıcı bir biçimde dayanışmayı -karşılıklı tanımanın yüz-yüze etkileşimden bildiğimiz çaba gerektiren yapılarını- taşıyan bir iletim bandı olarak [işlev görür]" (BFN, 76-77).

Hem yaşam-dünyasının sosyal bütünleşme işlevlerini hem de karmaşık bir toplumun işlevsel taleplerini üstlenen dolayımlayıcı bir kurum olarak hukuk, stratejik eylem alanlarını iletişimsel olarak dolayımlanmış bir tarzda düzenler; yani aktörleri eylem eşgüdü-

müne dolaysız bir rasyonel mutabakat aracılığıyla ulaşmaktan muaf kılan kuralları kurumsallaştırır. Böylelikle stratejik eylemi ahlak kurallarından muaf kılan hukuk, bununla beraber ahlak kurallarını pratik aklın yasamasına tabi kılar. Ahlaki yargıların yitirdiği pratik bir etkililiğe sahip olmasından dolayı, aynı zamanda etiğin motivasyonel probleminin bir çözümünü de sağlar.

Kitabın başlığının da işaret ettiği üzere hukuk hem "olgusallık" perspektifinden (stratejik aktörün bakış açısı) hem de geçerlilik perspektifinden (iletişimsel aktörün bakış açısı) ele alınabilir. Olgusal geçerliliğin bilişsel bakış açısından bakıldığında hukuk, devletin dayattığı kısıtlayıcı bir yasalar sistemi olarak, amaçlı rasyonel bir tarzda eyleyen kişinin eylem alanını sınırlandıran bir sistem olarak karşımıza çıkar; olgu-karşıtı geçerliliğin ahlaki perspektifinden bakıldığında ise hukuk, tartışmaya girmiş tüm yurttaşların rasyonel mutabakatını sağlayabilmeyi teminat altına almış rasyonel bir yasama süreci temelinde karara bağlandığı sürece meşru olan bir yasa koyucu kurallar dizisi olarak görünüm kazanır. Hukukun geçerliliği sorunu bu yüzden kavramsal olarak yasamanın meşruiyeti sorununa bağlıdır ve bu da yine kavramsal olarak demokratik halk egemenliği ideasına bağlıdır; yalnızca meşru kurallar kendilerini yurttaşlara olgu-karşıtı bir biçimde dayatırlar.

Bununla beraber Habermas, Rousseau'ya ve potansiyel bakımdan totaliter olan cumhuriyetçi radikal demokrasi ideasına karşı, insan haklarının savunulmasına ve birey özgürlüğüne saygı gösterilmesine dayalı liberal ideada ısrar ederek Kant'ın safında yer alır. Onun perspektifinden bakıldığında, liberal insan hakları ideası ile cumhuriyetçi halk iradesi ideası arasındaki gerilimin üstesinden gelmenin tek yolu, demokrasi ilkesini, eğer rasyonel bir müzakere vuku bulsaydı ilgili herkesin mutabakatını alacak eylem normlarını yalnızca meşru kabul eden söylem ilkesiyle bağlantılandırmaktır. Demokratik ilkenin bu prosedürel revizyonunun ardından kararların meşruiyeti, artık herkesin iradesini temsil etmesine değil, herkesin müzakeresinin sonucu olmasına bağlıdır. Bunun sonucunda, öznenin kendi-kaderini-tayin-hakkı (liberal) ideası ile halkın kendini-gerçekleştirmesi (cumhuriyetçi) ideası artık birbirlerinin zıddı olmaktan çıkarak, birbirlerini önvarsayar hale gelirler.

Hukukun üstünlüğü ideasıyla birlikte, hukukun meşruiyeti meselesinden, yargı, yasama ve yürütme gücünü haiz bir devlet-güdümlü örgütlenme içerisinde hukukun kurumsallaşması soru-

nuna geçeriz. Habermas, kuvvetler ayrılığı ilkesini paylaşmakta ve herşeyden önce yasama ve yürütme güçlerinin açıkça ayrılması gerekliliğini vurgulamaktadır. Neticede politika teknik bir konu değil, pratik-ahlaki bir meseledir. Tıpkı hukuk gibi devlet iktidarının da kamuoyu aracılığıyla meşrulaştırılması ve bu surette denetime tabi tutulması gerekir.

Seçmen davranışının yönlendirmesiyle kendini programlayabilen, böylece yasama ve hükümeti önceden-programlayan ve yargıyı işlevselleştiren bir sistem olarak kendi kendini düzenleyen, hukuken teşkil olmuş bir politik sisteme dair Luhmann'ın görüşüne (Luhmann, 1969a, 1993: Bl. 1, 2 ve 4) karşı Habermas, kamusal iletişimin meydana getirdiği ve politik sistemi demokratik olarak denetleyen iletişimsel güce dair Arendt'in görüşünden (Arendt, 1968) faydalanır. İletişimsel güç, hukuk dolayımıyla meşru idarî güce dönüştürülebilir: "İnformel kanaat-oluşumu, iletişimsel olarak meydana gelmiş gücü idarî olarak kullanılabilir güce dönüştüren kurumsallaşmış seçim kararları ve yasama hükümleriyle sonuçlanır" (IQ, 249).

Politik sistemi tüm meşruiyetiyle idarî gücü kullanmaya yetkili kılan, sivil toplumdan türetilmiş doğurgan bir güç olarak Arendt'in "iletişimsel güç" kavramına sürekli geri dönen Habermas, önceden savunduğu politik sistem ve yaşam-dünyasının ayrışması görüşünü düzeltir. Sevk ve idare edici güç araçlarının hukuken kurumsallaşması aracılığıyla politik sistemin sabitlenmesi artık söz konusu ayrışmaya yol açan edimin ta kendisi olarak görülmemektedir; bundan sonra idarî sistem ile yaşam-dünyası arasında sürekli olarak hukuk vasıtasıyla bağ kurulması gerekir. Kısacası, "politik iletişimin sosyo-ekonomik dünyadan ayrılması, politik kanaatten –ve irade oluşumundan– doğan iletişimsel gücü idarî güçle ilişkilendiren geribesleme ilişkisi için gereklidir" (BFN, 269).

Ayrışmayı vurgulayan eski versiyonu yeniden-ilişkilenmeye odaklanan yeni versiyonla karşılaştırdığımızda fark ettiğimiz yenilik şudur: Hukuk artık idarî süreçleri düzenleyen güç aracının basit bir bileşeninden ibaret değildir; artık hukukun bizzat kendisi "iletişimsel gücü [meşru] idarî güce tahvil eden bir araç" (BFN, 151-168) olarak karşımıza çıkmaktadır. Hukukun karara bağlanmasında ve uygulamaya konmasında iletişimsel güce tanınan öncelik, bir yandan, hukukun ahlakla çatışmaya girmemesini ve politikacıların ahlaki ve etik sorunları ("evrenselleştirilebilir çıkarları baskılama"

riski yaratacak biçimde) tavizle çözülebilecek stratejik sorunlara dönüştürmemelerini teminat altına alır; diğer yandan ise, hükümetin yasama süreçlerine müdahale etmemesini ve teknik sorunlarda yetkinleşmiş uzmanların (yaşam-dünyasını "yargısallaştırma" riski yaratacak biçimde) kendi bilgilerini paternalist yollarla sosyal problemlere uygulamamalarını güvenceye alır. Demokratik halk egemenliği ilkesinin işleyişe konması, gidimli hukuk teorisinin tam da çekirdeğini teşkil eder. Halk iradesinin tecellisini vurgulayan cumhuriyetçi teorinin öğelerini bireyin özerkliğini vurgulayan liberal teoriyle sentezleyen bu anlayış, hukukun demokratik üstünlüğünü halk egemenliği ilkesinin kurumsallaşması açısından kavrar. Tüm politik güç nihayetinde yurttaşların iletişimsel gücünden türetildiğinde, hukukun demokratik üstünlüğü galebe çalar. Bu argümanı oluştururken Habermas, toplumun radikal demokratikleşmesi çağrısında bulunur.

Politika felsefesinden sosyolojiye geçtiğimizde devlet, alt-sistemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Toplum, "hiçbir merkezî organa sahip değildir" (Luhmann, 1997, II, 743 vd., 801 vd.); toplumun artık merkezî bir sevk ve idare kaynağı bulunmamaktadır. Toplum, tümüyle modern işlevsel farklılaşma rejimine yönelmiş olmasından dolayı, sistemik araçlar vasıtasıyla kendi kendini düzenleyen ademimerkeziyetçi bir alt-sistemler çoğulluğu içinde ayrışır. Bu farklılaşma sürecinin sonunda devlet, diğer alt-sistemlerce etrafı sarılmış işlevsel bir alt-sistem olarak görünür. Bu noktadan itibaren devleti artık toplumun kendini örgütleme yetisinin içinde yoğunlaştığı merkezî düzenleyici olarak görmek mümkün değildir.

Habermas her ne kadar işlevsel bakımdan farklılaşmış toplumların artık merkezî bir düzenleme kaynağına sahip olmadıklarına dair Luhmann'ın görüşünü benimsiyorsa da, artık merkezî bir düşünüm kaynağına da sahip olmadıkları görüşünü (Luhmann, 1987: 67-73) benimsemekte tereddüt eder. Bu noktada Luhmann'a karşı çıkarak, kamusal alanı, toplumun kendisini nasıl düşünümsel bir tarzda temsil ettiğinin bir örneği olarak devreye sokar. Malumatların, fikirlerin ve pozisyon-almaların içinde serbestçe dolaştığı ve kamuoyu biçiminde yoğunlaşmış anarşik iletişim ağları olarak kamusal alanlar vasıtasıyla Habermas, topluma, politik sistemin yüzleşmesi gereken problemler hakkında bir tanımlama ve tartışma sistemi bahşeder. Kamusal alan, yaşam-dünyasındaki problemleri yakalar, yoğunlaştırır ve dramatik hale sokar, böylelikle de "her ne

kadar uzmanlaşmış olmasalar da topluma boydan boya duyarlı sensörlere sahip bir uyarı sistemi" (BFN, 359) olarak işlev görür.

Kamusal alan sadece bir uyarı işlevi görmekle kalmaz; problemleri tematikleştirdiği ve yasa koyucunun dikkate alması gereken çözümler sunduğu kadarıyla, politik sistemi zorlayabilir ve devletin sevk ve idare mekanizmaları üzerinde tesirli bir etki icra edebilir de. Politik sistemi tartışma içinde oluşmuş kamuoyuna duyarlı kılmaya ve kamuoyunu da politik sistem üzerinde hatırı sayılır bir basınç uygulayarak onu dolaylı biçimde etkilemeye muktedir bir iletişimsel güce dönüştürmeye çalışan sivil toplum birliklerinin ve sosyal hareketlerin müzakereci politikası, işte tam da bunu hedefler.

> Demokratik prosedürler aracılığıyla iletişimsel güç biçiminde teşkil olan kamuoyu kendi kendine hükmedemez; fakat sadece idarî gücün belli doğrultularda kullanılmasına işaret edebilir (BFN, 300). (...) İletişimsel güç, bir kuşatma tarzında uygulamaya geçirilir. Sistemin kendisini fethetmeye niyetlenmeksizin, politik sistemdeki muhakeme ve karar almanın esaslarına tesir eder. Dolayısıyla da kuşatılmış kalenin anladığı tek dilde buyruklarını dile getirmeyi amaçlar.
>
> (BFN, 486-487)

Başka bir deyişle demokratikleşme projesi radikaldir ama aynı zamanda kendi kendini sınırlandırır. Habermas, iradi örgütlenmeler şebekesine indirgenmiş bir topluma dair anarşist ütopyanın artık savunulamaz olduğuna inanır. İradi örgütlenmeler, işlevsel olarak farklılaşmış toplumları yönlendirme ve örgütleme işlevlerini üstlenmek için yeterince kompleks değillerdir. Radikal demokratikleşme ütopyası, özerkleşmiş sistemlerin karmaşıklığına kördür. Gelgelelim, modern toplumların yapısal karmaşıklığının kaçınılmazlığını kabul etmek, alt-sistemlerinin yabancılaştırıcı özerkleşmesinin de kaçınılmaz olduğunu kabul etmek gerektiği anlamına gelmez. Bilakis, alt-sistemler ehlileştirilmelidir ve demokrasiyi doğuran iletişimsel gücün de sosyal ve idarî gücün gayrimeşru özerkleşmesine karşı harekete geçirilmesi gerekir. Kendi kendini yöneten sistemler, ulaşılan sistemik karmaşıklık düzeyini muhafaza eden bir demokratik karşı-düzenlemeye tabi kılınmalıdır. Habermas'ın önerdiği strateji hücuma dönüktür: İşlevsel farklılaşma koşulları altında ulaşılabilir radikal demokratikleşmenin sınırlarını sınayınız.

SONUÇ

Habermas okumak meşakkatlidir. Sadece yazdığı yüzlerce sayfadan dolayı değil; metinlerin zor olmasından ve Parsons'ın geç dönem metinlerini hatırlatan korkutucu bir teknik dil sergilemesinden dolayı da öyledir. Sıklıkla bir evrak dolabında kaybolduğunuz hissine kapılırsınız, fakat nihayetinde çıkış yolunu bulduğunuzda, bu çabaya değdiğini görürsünüz. Habermas'ın kitapları hem eğitici hem de öğreticidir. Okur, onun kavramlarına ve tezlerinden birçoğuna itiraz etmek isteyebilir; ne var ki Habermasçı olmak, onun teorisini kabul etmek anlamına gelmez, onun geçerlilik iddialarını açıkça müzakere etmek anlamına gelir. Habermas bir altıncı duyuya sahiptir: Sahip olduğu teorik ve ahlaki-pratik sezgiler, metateorik tuzaklara ve ideolojik kapanlara yakalanmaktan onu alıkoyar. Böylelikle, sözgelimi, iletişimsel eylem kavramını geliştirirken, eylemi sadece araçsal-stratejik boyutuna şeyleştirici bir biçimde indirgemenin ötesine geçer; akıl kavramını genişletmek suretiyle de akıl-merkezci indirgemenin üstesinden gelir. Kısacası Habermas, metateorik olasılıklar uzamını kırk yıllık bir kapanma döneminden sonra yeniden açarak, Frankfurt Okulu'nun kadim eleştirel teorisinin saplanıp kaldığı metafizik şeyleşme *a priori*'sini berhava eder. Habermas'ın sosyal teorisi kesin bir biçimde çokboyutludur ve tüm metaeleştiri testlerinden geçer. Aynı biçimde, ideoloji açısından da, çıkmaz patikaları teşhis edecek bir burna sahiptir. Marx, Weber, Lukács ya da Marcuse üzerine yaptığı yorumlarda (Heidegger ve Carl Schmitt'i söylemeye bile gerek yok) Habermas, irrasyonel stratejileri derhal açığa çıkarmış, örtük dogmatizmleri hissetmiş ve otoriteryanizmin en hafif esintisini dahi hemen fark etmiştir. Bu anlamıyla Habermas bir ustadır ve bir modeldir. Habermasçı olmak, onun teorisini temel kısımlarıyla benimsemek anlamına gelmez. Habermasçı olmak, metateorik tuzaklardan kaçınmak ve ideolojik gizli dolaplara karşı bir duyu geliştirmek anlamına gelir; liberal ve demokratik bir hümanist olmak demektir. Tek kelimeyle Habermasçı olmak, herşeyden önce onun ahlaki-pratik sezgilerini paylaşmak anlamına gelir.

Habermas'tan ayrılmadan önce, sosyoloji ve felsefe ilişkisi üzerine birşeyler söylemek isterim. *İletişimsel Eylem Teorisi*'nin yayımlanmasından bu yana çeyrek asırdan fazla zaman geçti. Gerçekliğin olgukarşıtılaşmasına dönük eğilim bu çalışmada halihazırda açıktan

mevcuttu ve o zamandan beri de körüklendi. Söylem etiği ve Habermas'ın sonradan geliştirdiği gidimli hukuk teorisi, olgu-karşıtı önvarsayımlarla ve ağır idealleştirmelerle doludur. Bunlar ne denli güçlü ve ağır hale gelirse, sıkı anlamıyla sosyolojik mülahazalar da o denli gözden silinir. Ne var ki eleştirel bir sosyoloji, gerçekliği analiz etmekle yetinemez: Şimdiyi ıstıraplı bir biçimde gözlemlemeye alışmak istemiyorsa, olası bir evrimin temel doğrultularının ana hatlarını çizebilmesi gerekir. Tersi de eşit derecede doğrudur: Felsefe de olası bir dünyayla yetinemez. Nasıl ki sosyolojinin felsefi izahata ihtiyacı varsa, aynı biçimde felsefe de sosyolojik tespite gereksinim duyar. Sosyolojik tetkik ve felsefi ifşa –Marx'ın klasik ayrımı kullanılırsa *Forschung* ve *Darstellung*– birbirini döllemelidir. Bu perspektiften bakıldığında, sözgelimi, bir teorisyende eksik olan şeyin diğerlerinde bulunabileceği biçimde, Bourdieu, Foucault ve Habermas'ın savunucuları arasında anlayışlı bir işbirliği tahayyül edilebilirdi. Elbette ki Habermas bir sosyolog olarak kariyerine yeniden dönebilir. Nihayetinde, 1970'ler boyunca sosyoloji için bir kayıp gibi göründükten sonra 1981'de bizlere bir *summa sociologica* sunmadı mı? Bugün tüm ihtiyacımız olan, yeni bir iletişimsel eylem teorisinden fazlası değildir.

Sonuç:
Eleştirel Bir Yapıcılığa Doğru

Marx'tan Habermas'a Alman sosyolojisindeki şeyleşme teorilerini inceleyen ve entelektüeller üzerine bu uzun gezimizin sonuna geldiğimiz şu sırada, giriş kısmının sonunda ortaya koyduğum metateorik meselelere tekrar dönmek istiyorum. Klasik şeyleşme teorilerinin sistematik, mantıksal ve metaeleştirel bir yeniden-inşasını tesis etmeye dönük teşebbüsüme yön veren metateorik dayanakları orada sunmuş olduğumu okurlar hiç kuşkusuz hatırlayacaktır. Bu temeller sadece stratejik bir eylem kavramı ile materyalist bir sosyal yapı kavramı arasındaki bağlantıya dayalı bir şeyleşme tanımı vermeyi mümkün kılmakla kalmaz, aynı zamanda ve daha önemlisi, tek-yanlı şeyleşme teorilerini sosyolojideki olasılıklar uzamının prematüre bir cisimleşmesi olarak eleştirmeye de olanak sağlar.

Bu metateorik araçlarla donanmış bir biçimde, 1. Kısımda Marx'tan Lukács'a klasik Alman sosyolojisinde metateorik uzanın nasıl tedricen kapandığını gözlemledik. İster Marx (yabancılaşma, sömürü, fetişizm) ister Simmel (kültürün, yapının ve bireyin trajedisi) ister Weber (formel rasyonelleşme, anlam ve özgürlük yitimi) isterse de Lukács (şeyleşme) söz konusu olsun, bu düşünürlerden her biri modernitenin ilerlemesini karakterize eden sosyal yapıların yabancılaştırıcı özerkleşmesi olgusunu şöyle ya da böyle teorileştirmek durumunda kalmışlardır. İtiraf etmek gerekir ki şeyleşmenin yükselişine dair bir parça trajik analizlerine daima bir karşı-hare-

keti ortaya koyan ve bu münasebetle de, tabir caizse, onlara karşı onlarla birlikte düşünmeyi mümkün kılan epistemolojik yahut ontolojik mülahazalar eşlik etmiştir. Böylelikle, Simmel ve Weber örneğinde, neoKantçı öznelciliği onların en kasvetli analizlerine karşı geliştirmek mümkünken, Marx ve Lukács örneğinde ise diyalektik bir tersine çevirme hareketi idrak dahilindedir. Fakat bu karşı-hareketlere rağmen klasik teorinin genel eğilimi açıkça hâlâ olasılıklar uzamının tedricen kapatılması yönündedir.

2. Kısımda uzun uzadıya analiz edilen Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi, şeyleşmeyi geç dönem moderniteye dair kaygılı analizlerinin hem odak noktası hem de kör noktası haline getirecek derecede akıl eleştirisini radikalleştirerek, kapanmaya dönük söz konusu eğilimi genişletmiştir. Hem Horkheimer hem de Adorno aynı gözlemle başlar ve dolayısıyla vardıkları sonuç da aynıdır: Topyekûn tahakküm, bireyin ölümü, tarihin sonu. Weberci-Nietzscheci-Marksist akıl eleştirisinin bu biçimde radikalleştirilmesi sonucu eleştiri topyekûnleşmiş ve böylelikle kelimenin tam anlamıyla su götürür hale gelmiştir. Habermas bu durumu açıkça görmüştür ve şeyleşmenin matemini tutarak geçen tam kırk yıldan sonra metateorik olasılıklar uzamını yeniden açma yönünde Habermas'ı motive eden şey tam da budur.

ELEŞTİREL BİR ŞEYLEŞME TEORİSİNİN METAELEŞTİREL ÖNCÜLLERİ

Geriye Dönük Bir Bakış

Farklı şeyleşme teorilerini karşılaştırmalı bir analize (Marx *versus* Weber *versus* Simmel vs.) tabi tutmaya, görkemli ama bir o kadar asılsız bir sentez üretmeye çalışmayacağım. Şeyleşme teorilerinin metaeleştirisinden çıkardığım derslere dayanarak, kelimenin hem Kantçı hem de Marksist anlamıyla eleştirel olacak bir realist toplum teorisinin çerçeve çizgilerini geliştirme yönünde adımlar atmayı tercih ediyorum (Demmerling, 1994: 13 vd.). Bu teori Kantçı anlamıyla eleştireldir, çünkü genel bir toplum teorisi olasılığının metateorik koşullarını belirlemeye çalışır ve Marksist anlamıyla da eleştireldir, çünkü Habermas'ın bir keresinde "bilgide özgürleşimci çıkar" olarak adlandırdığı şeyden şevkini alır.

Bu türden eleştirel bir toplum teorisinin çerçeve çizgilerini formüle etme teşebbüsümün altında yatan temel sezgi, bileşik şey-

leşme kavramının -daha doğrusu, sosyal şeyleşme ve metodolojik şeyleştirme kavramlarının- sosyolojide kilit bir yere sahip olmasıdır. Şeyleşme kavramı, reel soyutlamaların (*Realabstraktionen*) makrososyolojik eleştirisinin sevk ettiği eleştirel toplum teorisi ile düşünsel soyutlamaların (*Denkabstraktionen*) mikrososyolojik eleştirisinin yönlendirdiği sosyal bilimler felsefesi arasında tam ortada durmasından dolayı, eylem sosyolojisi ile daha yapısal sosyolojinin doğal buluşma noktası ya da daha doğrusu, ayrım noktasıdır. Aslına bakılırsa, sosyal şeyleşme ve metodolojik şeyleştirme "ikiz kavramlar"ının karşılıklılığına dair diyalektik bir izahatın ilke olarak iki sosyolojinin mütekabil sınırlarını tanımlamaya imkân sağladığına inanmaktayım.

Tezim şudur: Şeyleşmeye dair eleştirel bir sosyoloji, şayet metodolojik şeyleştirme tuzağına düşmeden sosyal şeyleşme üzerine düşünebiliyorsa, ancak o zaman öne sürdüğü metateorik vaatleri karşılayabilir. Sosyal şeyleşme üzerine düşünmek, gözlemcinin makrososyolojik bakış açısına öncelik vermeyi ve sahte-doğal nesnelliği içindeki toplumu, eylem alanlarını sınırlayarak bireylerin eylemlerini koşullayan yabancılaşmış bir maddi yapı olarak görmeyi gerektirir. Metodolojik şeyleştirme tuzağından kaçmak ise katılımcının mikrososyolojik bakış açısına öncelik vermeyi ve bir yandan sosyal yapıları bireylerin nesneleştirmeleri olarak (yahut bireyler arası etkileşimlerin ürünü olarak) yorumlayarak, diğer yandan da sosyal yapıların etkinliğinin daima sosyal eylem tarafından dolayımlandığını vurgulayarak, sosyal şeyleşmeye dair nesnelci analizleri fetişleşmeden-arındırmayı gerektirir. Metodolojik şeyleştirme tuzağından kaçarken sosyal şeyleşme üzerine düşünmek, makro-sosyolojinin nesnelci stratejilerinin mikro-sosyolojinin öznelci stratejileri tarafından düzeltildiğine ve toplumun görece özerk bir belirivermiş nedensel yapılar dizisi olarak (o yapılar ki aktörlerin özerkliğini önemli ölçüde sınırlasalar da onların eylemlerini belirlemezler; zira yapıların nedensel gücü daima belirli koşullar altında bu güce gerçeklik kazandıran ama sıklıkla böyle yaptığını bilmeyen aktörler tarafından dolayımlanır) kavrandığına hükmetmek anlamına gelir. Yapısal etkilerin daima faillik tarafından dolayımlandığını vurgulayarak, yapıları öznelere dönüştüren şeyleşme tümmantıkçılığının çerçeve çizgilerinin dışına çıkmaya çalışmaktayım. Sosyal yapılar kesinlikle nedensel bir güce sahiptir; fakat eylemezler. Sadece aktörler eylerler. Aris-

totelesçi terimlerle denebilir ki sadece aktörler, sosyal dünyanın etkin nedenleridirler.

Eylem-yapı Antinomisi

Sosyoloji felsefenin vesayetinden kendini resmen kurtardığından -Auguste Comte ve Wilhelm Dilthey tarafından çifte kuruluşundan- bu yana, eylem ve yapı (ya da eski terminolojiyle, birey ve toplum) antinomisi temel problemiyle yüz yüzedir. Aslında felsefedeki özne-nesne antinomisinin sosyolojik bir varyantı olan bu problemin merkezî karakterinden dolayı, neredeyse tüm sosyal teorisyenlerin bu temel probleme çözüm bulma arayışında olan güncel sosyolojik tartışmalardan haberdar olması şaşırtıcı değildir.

Gelgelelim pek çok kişinin arayışına karşın çok azı bir çözüm bulmuştur. Bunu fark etmek için Parsons sonrası döneme bakmak yeterlidir (Alexander, 1987; Alexander vd, 1987). Genelde, bazı teorisyenler -örneğin Schutz ve Blumer'dan Garfinkel ve Sacks'a mikrososyolojide- oldukça ikna edici bir eylem teorisi geliştirmişse de, tatmin edici bir sosyal yapı teorisi tanımlamakta başarısız olmuşlardır. Ya da tam tersine, Blau ve Merton'dan Elias ve Wallerstein'a makro-sosyolojide oldukça ikna edici sosyal yapı teorileri sunulmuş, fakat bu teorisyenler ikna edici bir eylem teorisi geliştirmekte başarısız olmuşlardır. Dolayısıyla savaşsonrası sosyolojiden çıkan sonuç şudur: "*Eylem teorisinde zayıf, kurumsal analizde güçlü* (ya da *tam tersi)*" (Giddens, 1981: 162).

Ne var ki 1980'lerin başlarından itibaren entelektüel iklim bir parça değişmiş görünüyor. Bireycilik ve bütüncülük arasındaki saf karşıtlığın üstesinden gelme arayışında, eylem sosyolojisi ile yapı sosyolojisini birleştirmeye, mikro ve makro sosyolojileri sentezlemeye dönük muhtelif teşebbüsler sosyoloji sahnesinde arz-ı endam eylemiştir (Knorr-Cetina ve Cicourel, 1981; Alexander vd, 1987; Eisenstadt ve Hele, 1985). Bu girişimler arasında bana en verimli ve ümitvar görünenleri, Marx'ın meşhur sözünden esinlenen yahut bu söze uygun düşen girişimlerdir: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; tarihi kendi seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan karşılaştıkları, verili ve geçmişten aktarılmış koşullar altında yaparlar" (Marx, *18 Brumaire*). "Yapıcılık" terimini bu girişimlere atıfla kullanıyorum; bu girişimlerin hepsi, eylem ile yapı arasında döngüsel bir nedensel

ilişkinin ya da karmaşıklık düşüncesine ait sibernetik paradigmanın terimleriyle söylendiğinde, "tekrarlamalı bir döngü"nün yahut bir "girift hiyerarşi"nin varlığını koyutlamaktadır. Bunları söylerken bilhassa Anthony Giddens'ın, Roy Bhaskar'ın, Margaret Archer'ın ve Pierre Bourdieu'nün çalışmalarını düşünmekteyim.

Sosyal şeyleşme kavramının (Marx'taki anlamıyla) eleştirel olmak isteyen her toplum teorisi için (Kantçı anlamıyla) mantıksal olarak gerekli bir kategori olduğu tezinden hareket edildiğinde, eylem ve yapı ikiliğini vurgulayan ve "merkezî bitiştirme" (Archer, 1988, 1995) hatasını işleyen (Giddens'ın yapılaşma teorisi gibi) teorileri bu görev için uygun olmamakla itham etmek mümkündür.[9]

Sosyal yapılar eylemlerin nesnelleşmiş sonucu olsalar dahi, buradan bu ikisinin birbirine indirgenebileceği sonucu çıkmaz. Eylemsiz yapı olmadığı gibi yapısız eylem de yoktur. Yapılar eylemin gerekli koşuludur, fakat eylemlerin tekerrürü beklenmedik sonuçlar üretir ve bu durum, ya belirli bir eylem tipini (mevcut durumda, stratejik eylem) gerektirdiklerinden ya da başka bir eylem biçimini olasılık-dışı kılmalarından dolayı aktörlere yapısal kısıtlar dayatan yapıların neden pekâlâ aynı ölçüde eylemin sonuçları olarak karşımıza çıktıklarını açıklar.

Eleştirel teorinin görevi, zorunluluğun arkasındaki keyfîliği (tahakküm) ve yanı sıra olasılıkdışı olanın olanaklılığını (özgürleşim) açığa çıkarmaktır. Bu anlamıyla özgürleşim ve tahakküm, tek bir diyalektiğin iki yüzüdür. Eleştirel bir toplum teorisi, özgürleşimci bir etki yaratma uğraşı verirken, örneğin bireyleri stratejik eylemin dar patikalarına yönlendirerek onların eylem alanlarını sınırlayan şeyleşmiş ve şeyleştirici sosyal güçlerin tahakkümünü açıklayabilmesi ve bunun yanı sıra da stratejik eyleme odaklanılması sonucu küçülen eylem alanlarının nasıl genişletilebileceğinin ana hatlarını belirginleştirerek şeyleşmeden tedricen kurtulmanın olası yollarını teşhis edebilmesi gerekir.

Buraya kadarki mülahazalarda aslî mesele, eylem kavramının salt araçsal yahut stratejik boyutuna indirgenmesine karşı mesafe koymak ve böylelikle başından itibaren olasılıklar uzamının

9. Elinizdeki kitabın Fransızca orijinal versiyonunda Giddens'ın, Bhaskar'ın, Archer'ın ve Bourdieu'nün teorilerinin analitik bir karşılaştırmasını sundum. Sonuç şu oldu: Yapılaşma teorisi, şeyleşme kavramı aracılığıyla düşünmek için yetersizdir, çünkü belirivermiş etkileri/sonuçları hesaba katmakta başarısızdır (karş. Vandenberghe, 1997-1998: II, 308-339).

metateorik belirginleşmesinin çıkmaz sokağında yakalamaz bir çok-boyutlu toplum teorisine giden yolu açmak iken, bu sonuç tartışmasında eleştirel bir toplum teorisinin daima bir şeyleşme kavramını önvarsayması gerektiğini göstermeye çalışıyorum. Bu kavram olmaksızın, sosyal olana dair bir teorinin eleştirel iddialarını karşılayabilmesi mümkün değildir, zira eleştirel bir toplum teorisi ancak sosyal şeyleşme üzerine düşünebiliyorsa mümkündür. Şeyleşme, tıpkı özgürleşim gibi, eleştirel teorinin metodolojik bir *a priori*'sidir. Eleştirel teori şayet idealizme kurban gitmekten kaçınmak istiyorsa, bu durumda metateorik varsayımlarını düşünümsel bir tarzda denetlemesi gerekir.

METATEORİK OLASILIKLAR UZAMINI GÖZDEN GEÇİRMEK

Nominalizm ve Realizm

Giriş kısmının sonunda, genelde sosyal teorilerin özelde ise şeyleşmeyle ilgili olanlarının metaeleştirisi açısından temel kriter olarak metodolojik çoğulculuğu öne çıkarmıştım. Genel bir sosyal teorinin ancak çok-boyutluysa kabul edilebilir olduğunu ileri sürmüştüm. Ardından, bu metaeleştirel kriteri inceltmek ve uygulamak amacıyla, sosyal teori alanında birlikte mevcut pozisyonlar dizisi olarak tanımladığım, sosyolojinin metateorik kombinasyonunun bir taslağını sundum. İkikatlı ontoepistemolojik sorunun (Sosyal gerçekliğin doğası nedir ve nasıl bilinebilir?) kaçınılamaz olduğu (tüm sosyal teorinin, bile isteye olsun ya da olmasın, bu soruya cevap vermesi gerekir, zira sosyolojide felsefenin alternatifi felsefe yokluğu değil, kendini tanımakta başarısız ve dolayısıyla bayağı bir felsefenin varlığıdır) gerçeğinden hareket ederek, sosyal teorilerin sınıflandırılmasına imkân sağlayan iki analitik ekseni, yani ontolojik eksen (idealizm-materyalizm) ile epistemolojik ekseni (indirgemecilik-belirivermecilik) birbirinden ayırt ettim. İlk ekseni ikincisinin üzerine yerleştirmek suretiyle de, metateorik uzamın somutlaşması açısından şeyleşme teorilerinin bir eleştirisine imkân sağlayan metateorik olasılıklar uzamının ana hatlarını çizdim. Vardığım sonuç şu oldu: Eylemi sistematik bir biçimde yalnızca stratejik boyutuna indirgeyen ve dolayısıyla kendilerini şeyleşme varsayımı üzerine inşa eden tek-boyutlu sosyal teoriler, şeyleşmenin metaeleştirisine gelip çatmaktadır.

Roy Bhaskar'ın eleştirel realizminden (Bhaskar, 1978, 1989) ilham alarak, realizm ile nominalizm arasındaki kadim skolastik karşıtlığı devreye sokmak isterim; zira bu karşıtlığın tekrardan indirgemecilik-belirivermecilik karşıtlığına indirgenemeyeceğini düşünüyorum. Aslına bakılırsa, belirivermeci bir teori nominalist (Radcliffe-Brown bu bakımdan örnektir) yahut realist (Marx ve belki Durkheim de buna örnektir) olabilir ve bu yüzden nominalizm-realizm eksenini indirgenemez ve tamamlayıcı bir eksen olarak görmek gerekir. Nominalizm derken, sadece bireysel kendilikleri var kabul eden ve evrensellerin (tiplerin, sınıfların, yasaların) varlığını basitçe reddeden felsefi öğretiyi kast etmekteyim. Sözgelimi Ockhamlı William, Hobbes ve Berkeley gibi nominalistlere göre, sosyal dünyayı tanımlamak için kullanılan genel kavramlar ("Fransisken düzeni", "kendi kendini düzenleyen piyasa" yahut "sosyal sınıf"), en iyi durumda dünyayı teşkil eden tikel kendiliklere atıfta bulunan, en kötü durumda ise kurgulara gerçeklik addeden uylaşımsal adlardan ibarettir. Öte yandan, realizm derken de, evrensellerin varlığını kabul eden karşıt öğretiyi kast etmekteyim. Aristoteles, Aquinalı Thomas ve Duns Scot gibi realistler, nominalistlerin aksine, genel kavramları kullanışlı ve uylaşımsal etiketler olarak görmezler. Bilakis, onlara göre genel kavramlar, daha derin bir gerçeklik düzlemini ifşa eder ve tekil olayları evrensel durumlar olarak açıklayan ve doğrudan gözlemlenemez olsalar dahi var olan reel kendiliklere atıfta bulunurlar.

Adına layık bir genel sosyal teorinin materyalizm ve idealizmi sentetik olarak birleştirebilmesi gerekirken, aynısı nominalizm ve realizm için geçerli değildir; zira bu sonuncular birbirini dışlar. Evrensellerin reel ya da değil olmaları gibi, Durkheim'deki anlamıyla sosyal olgular da ya vardır ya da yokturlar. Ve üçüncü bir terimin mevcut olmamasından dolayı, bir sosyal teori ya nominalisttir ya da realisttir.[10]

10. Bu noktadan bakıldığında, birleştirilemez olanı birleştirmeye dönük her türlü çaba sadece metateorik düzlem ile epistemolojik düzlemin birbirine karıştırılmasının sonucu olabilir. Elbette ki realizmi (epistemolojik pozisyonun materyalist veçhesi) inşacılıkla (metateorik pozisyonun idealist veçhesi) birleştirmek mümkündür –ki bu benim burada yapmaya çalıştığım şeydir– yahut rasyonalizm (epistemolojik pozisyonun idealist veçhesi) materyalizmle (metateorik pozisyonun materyalist veçhesi) birleştirilebilir; ki bu da Bourdieu'nün yapmaya çalıştığı şeydir; fakat bir tür "nominalist realizm" geliştirmeye çalışarak realizmle nominalizmi birleştirmek bana bir "kare çember" yahut bir "yuvarlak kare" çizmeye çalışmak kadar saçma geliyor.

Genel bir sosyal teorinin ve doğal olarak da eleştirel bir toplum teorisinin, genel kavramların (Roscelin de Compiegne'ın meşhur ifadesini kullanırsak) basitçe *flati voci* [salt isimler] olmadıklarını aşkın olarak varsayıyorsa, ancak o takdirde mümkün olabileceğini söyleyen realist tezi savunmak arzusundayım. Eleştirel bir teori, sosyal olguların gerçekten var olduklarını ve görece özerk, dolayısıyla da psikolojik (yahut biyolojik ve diğer) olgulara indirgenemez olan kendiliklerin, ilişkilerin ve sosyal temsillerin psikolojik (yahut biyolojik ve diğer) olgular üzerinde gerçek etkiler yaratabileceğini varsaymak durumundadır.

Her ne kadar sosyal olgular zorunlu olarak failleri varsayıyor (failler yoksa sosyal olgular da yoktur) ve bunların etkinliği daima mekanik etkilerden ziyade eylem tarafından dolayımlanıyorsa da, sosyal olguların gerçekliğinin ve yanı sıra etkililiklerinin, tam da eğer sosyolojinin değilse en azından eleştirel bir toplum teorisinin olanaklılığı açısından, sosyal olguların var kabul edilmesine bağlı olduğuna inanmaktayım. Ayrıca, realizm kriterini açıkça ekleyerek şeyleşme teorilerinin metaeleştirisini tastamam kılmayı istememin sebebi de budur.

Bu metaeleştirel perspektiften bakıldığında eleştirel bir toplum teorisinin, sembolik boyutu –hem niyetlenilen anlama dair mikroanlamanın fenomenolojik düzleminde hem de anlam yapılarına dair makro-anlamanın hermeneutik düzleminde– hesaba katarak sentetik bir teori olması, ama bununla yetinmeyerek, bireylerin eylem alanlarını koşullayan ve empirik gözleme gelmese dahi var olan nesnel maddi ve düşünsel yapıların varlığını açıkça kabul edebilmesi gerekir.

Yeni Kombinasyon

Ontolojik meseleler üzerine bu izahata yoğunlaşmak için, metateorik olasılıklar uzamının indirgemecilik-belirivermecilik ekseninin yerine nominalizm-realizm eksenini geçirmek istiyorum. Bu, bize, aşağıdaki (basitleştirilmiş) iki-boyutlu olasılıklar uzamını verecektir (bkz. Tablo 10.1).

Tablo 10.1

	(*Belirivermecilik*)	(*İndirgemecilik*)
	Nominalizm	*Realizm*
Materyalizm	[A] (empirizm)	[B] (tözcülük)
İdealizm	[C] (öznelcilik)	[D] (rasyonalizm)

Metateorik kadranlardan her biri, olası bir teorik stratejiyi temsil etmektedir. Gelin, her bir kutuyu tek tek inceleyelim.

(A) Empirizm (Paradigmatik Örnek: Pozitivist Sosyoloji)

Empirist sosyal teoriler, materyalizm ve nominalizmi birleştirir. Dolayısıyla sadece tekil, empirik olarak gözlemlenebilir fiziksel kendiliklerin gerçek olduğunu varsayarlar. Mantıksal açıdan tutarlı olabilmesi için, bu pozisyonun insan eylemini sistematik bir biçimde çevrenin ve organizmanın gözlemlenebilir maddi etkenleri tarafından dışarıdan belirlenen gözlemlenebilir davranışa indirgemesi gerekir. Bilgiye sadece duyusal deneyimin içeriğinin sistematik biçimde gözlemlenmesi vasıtasıyla ulaşılabileceğini varsayan empirik-pozitivist sosyoloji, temel görevinin gözlemlenmiş olguları toplamak ve kaydetmek olduğuna inanır. Bilgi, genellikle tipik biçimiyle, gözlemlenebilir kendilikler (değişkenler) arasındaki istatistiksel ilişkiler hakkında olası genellemeler biçimini alır.

(B) Öznelcilik (Paradigmatik Örnek: Fenomenolojik Sosyoloji)

Öznelci sosyal teoriler, idealizm ve nominalizmi birleştirir. Dolayısıyla sosyal dünyanın sosyal olarak inşa edildiğini ve bireylerin aklî faaliyetlerinin sonucu olduğunu varsayarlar. Sosyal gerçekliğin, duruma dair bireysel yorumların lokal düzeyde müzakere edilmiş sonucundan başka birşey olmamasından dolayı, öznelcilerin şeyleşme-karşıtı lobisi, empiristlerin olgusal gerçekliğinin sadece bir mit olduğuna inanır. Bu öznelci perspektiften bakıldığında

sosyolog sadece diğerleri gibi bir aktörden ibarettir. Sosyoloğun hiçbir bilişsel ayrıcalığa sahip olmamasından dolayı görevi, sosyal gerçekliği oluşturan aktörlerin öznel yorumlarını yeniden üretmek ya da en azından uygun biçimde sistematize etmektir.

(C) Rasyonalizm (Paradigmatik Örnek: Yapısalcı Sosyoloji)

Rasyonalist teoriler, idealizm ve realizmi birleştirir. Dolayısıyla sosyal dünyanın kısıtlayıcı ve nesnel düşünsel yapılar tarafından teşkil edildiğini varsayarlar. Fakat öznelciliğin aksine rasyonalizm, nesnel ideaları bireylerin nitelikleri olarak kavramaz. Nesnel ideaların yapısı daha ziyade Kantçı bir tarzda, bireylerin anlamlı eylemlerini koşullayan ve sınırlayan aşkın bir çerçeve olarak düşünülür. Bu idealist perspektif içerisinde sosyolojinin görevi, empirik tezahürlerin altında yatan ve onları yöneten düşünsel yapıları ve kültürel kodları sistematik bir biçimde teşhis etmektir.

(D) Tözcülük (Paradigmatik Örnek: Marksizm)

Tözcü sosyal teoriler, materyalizm ve realizmi birleştirir. Dolayısıyla dünyayı maddi ilişkilerin kısıtlayıcı ve nesnel bir yapısı olarak görürler. İdealistlerin düşünsel yapısı gibi realistlerin maddi yapısına da gözlem aracılığıyla ulaşılamaz. Aslında, gözlemlenebilir olan şeylerin, empirik olayların altında yatan ve onları yöneten maddi ilişkilerin empirik-üstü yapısına atıfla incelenmeleri gerekir. Realist perspektiften bakıldığında sosyolojinin görevi, gözlemlenebilir sonuçlardan hareketle çıkarımlarda bulunarak maddi ilişkilerin nesnel yapılarını teşhis etmektir.

Elden Geçirilmiş Tözcülük

Metateorik kadranlardan her biri, sosyal teori için analitik bir olanağı temsil etmektedir. Gelgelelim metateorik olasılıklar uzamını yalnızca analitik bir çerçeveleme biçiminde görmemek gerekir. Bu uzam daha ziyade, farklı ve karşılıklı olarak olası teorik stratejiler arasındaki bir diyalektik gerilimler alanını temsil eder. Bu diyalektik gerilimlerin sebebi, her bir stratejinin metateorik uzanın sadece tek bir dizilimini temsil etmesi ve cisimleştirmesidir. Dolayısıyla her bir strateji, zorunlu olarak, kendisinin özerk bir proje olarak güvenilirliğini baltalayan ve istikrarsızlığının yanı sıra komşu di-

zilimlere sapma yönündeki içkin eğiliminin de izahı olan içsel problemlerle yüz yüze kalır.

Bu sapma eğilimleri göz önüne alındığında, Bachelard'ın bilimlerin gelişimini tanımlamak için kullanılan "kuşatma hareketi" (Bachelard, 1988: 137) tezinin sosyolojik bir varyantını önermek isterim. Komşu metateorik dizilimlere sapmalar keyfî değil sistematiktir. Sosyolojik teorinin mantığına yön veren somut olumsuzlamanın içkin mantığı anlaşıldığında, sapmalar diyalektik bir kuşatma hareketi olarak sunulabilir ve bu kuşatma hareketi, empirizmin, öznelciliğin ve rasyonalizmin içsel problemlerini kademeli bir biçimde peş peşe çözerek, nihayetinde çerçeve çizgilerini şimdi çizeceğim ve daha iyi bir ifade bulununcaya dek "eleştirel yapıcılık" biçiminde adlandırmayı önerdiğim gözden geçirilmiş tözcülüğün sentetik ve diyalektik pozisyonunu üretir.

Bu diyalektik kuşatma hareketi amaca yöneliktir, çünkü buna "epistemik kazanım" (Taylor, 1989: 72) arayışı yön vermektedir. Hareketin istikametini anlamak için şunları kavramak kâfidir: (i) Empirizme karakterini veren gözlemlenebilirlik ilkesi hem bir eylemi anlamayı mümkün kılan anlamı (öznelciliğe doğru sapma) hem de bir sosyal yapı kavramının uygun formülasyonunu (tözcülüğe doğru sapma) dışlamaktadır; (ii) öznelcilik her ne kadar eylemin anlamını tam anlamıyla dikkate alıyorsa da, anlamlı eylemlerin hem bir kurallar sistemi tarafından (oluşturulmuyorsa da) yönlendirildiği (rasyonalizme doğru sapma) hem de bir maddi ilişkiler yapısı tarafından koşullandığı (realizme doğru sapma) gerçeğini açıklayamamaktadır; (iii) rasyonalizm her ne kadar eylemi koşullayan düşünsel yapıları açıklıyorsa da, eylemin üzerine binen maddi kısıtların izahatını her zaman verememektedir (tözcülüğe doğru sapma); ve (iv) tözcülük baştan şeyleşmeye saplanıp kalmadığı (empirizme doğru sapma) ve sadece anlamı ve düşünsel yapıları kapsamayı başarabilmekle kalmayıp maddi yapıları da hesaba katabildiği kadarıyla, metateorik açıdan üstündür ve olasılıklar uzamındaki komşu pozisyonları kuşatabiliyorsa eğer, ilke olarak bunların karşılaştığı içsel problemleri çözme yeteneğine sahiptir. Gözden geçirilmiş tözcülük, kuşatıcı bir metateori olarak (kuşatıcı çünkü şeyleşme teorilerinin metaeleştirisi tarafından biçimlendirilmiştir), aynı zamanda hem şeyleşmeyi hem de onun içerilerek aşılmasını tasavvur etmeyi mümkün kılmasından dolayı, ilke olarak eleştirel bir toplum teorisinin vaatlerini yerine getirebilir. Gözden geçirilmiş

bir rasyonalizmin de pekâlâ bu işi yapabileceğinin farkındayım, fakat gözden geçirilmiş tözcülüğe epistemolojik olarak öncelik vermemin nedeni, ontolojik bakımdan cüretkâr olmanın, bu türden cüretkârlığın içerdiği tüm şeyleşme riskleriyle birlikte, epistemolojik bakımdan ihtiyatlı olmaktan daha iyi olduğuna inanıyor olmamdır. Aslına bakılırsa, gözden geçirilmiş bir rasyonalizm her ne kadar "herşey -mış gibi olur" düsturundan gelen neo-Kantçı bağışıklık stratejisine başvurarak şeyleştirme hatasından kaçınıyorsa da bu, kelimenin Marksist anlamıyla eleştirel olmak isteyen bir teori için hayatî bir şey olarak, sosyal şeyleşmeyi layığıyla tasavvur edememe pahasınadır (Vandenberghe, 1999b).

Önceki bölümlerde analiz edilen şeyleşme teorilerinin ekseriyeti, az çok empirizme (pozitivizm ve rasyonel seçime) sapma eğilimi gösteren tözcü teorilerdir. Metateorik bir perspektiften bakıldığında şeyleşme teorileri, ilkelerini yukarıda sunduğum amaç yönelimli kuşatma hareketinin diyalektiğine ket vurur. Sosyal gerçekliğin çoklu boyutlarını hem hesaba katan hem de izah eden kuşatıcı ve çokboyutlu bir metateori içinde komşu dizilimlerin teorik stratejilerini kapsamaya çalışmak yerine, onları absorbe ederler. Dolayısıyla da, katılımcının performatif pozisyonunu, yani aktörün bir eyleme vermek istediği anlamı açıklamaya yardımcı olan öznelci görüşü benimsemek yerine, bunları daha baştan dışsal olarak, maddi yapının salt gölgefenomenleri olarak görürler ve yönelimsel eylemi basitçe sosyal yapının yeniden-üretimine dair dışarıdan belirlenmiş bir edime indirgerler.

Böylelikle faillik ve yapı yahut birey ve toplum diyalektiği sistematik bir biçimde ketlenmiş olur. Aktif kutup pasif kutup tarafından üst-belirlenir ve bundan dolayı diyalektik karşılıklı koşullama oyunu kesintiye uğrar. Diyalektik oyun sadece teorik bir oyun değildir oysa, zira teoride hesaba katılan şeyin toplumda da karşılığı vardır. Nasıl ki kuşatma hareketini frenleyen bir teori şeyleşmiş bir teoridir, aynı biçimde diyalektiğe ket vuran bir toplum da şeyleşmiş bir toplumdur. Öyleyse teori ve toplum diyalektik olarak tasavvur edilmelidir. Bu perspektiften bakıldığında eleştirel bir sosyolojinin görevi, eylem ve yapının birbirini karşılıklı koşullamasına dayalı diyalektik oyunu idame ettirmek ve böylelikle diyalektik hareketi sürdürmektir.

İngilizce Baskıya Not

Une histoire critique de la sociologie allemande: Aliénation et réification'ın iki cilt halinde Paris'te La Découverte tarafından yayımlanmasından bu yana on yıl geçti (Vandenberghe, 1997-1998). Kitap gayet iyi karşılandı ve her ne kadar zamanımın çoğunu Fransa'nın dışında geçirsem de, sosyologlar arasında coşkulu bir okur kitlesi edindiğini duyuyordum; ticarî sebeplerden dolayı önerilen başlık göz önüne alındığında, ne yazık ki felsefecilerin raflarında kendine yer bulamadı. On yıl uzun bir zaman ve ben o günden bu yana eleştirel teoriden fenomenoloji ve hermeneutiğe ve sosyolojiden felsefe ve antropolojiye göçtüm. İngilizce çeviride yaklaşık üç yüz sayfayı ve dipnotların hemen hepsini atmak zorunda kaldığımdan, kitapta hiçbir düzeltme ve yenileme yapmadım. Bir revizyon yapmak yerine, kendi entelektüel yörüngemi anlattığım bu derkenarı yazmaya karar verdim. Umarım okur, kendime referansta bulunduğum için beni affeder.

İngilizce versiyonu düzeltmek için tekrar okumamın hemen ardından, kitapta geliştirdiğim fikirlerin büyük kısmının hâlâ arkasındayım. Sosyal ve sosyolojik teorinin metateorik varsayımlarının bir eleştirisi olarak anlaşılan bir eleştirel teorinin metaeleştirisi fikrinin iyi bir fikir olduğunu düşünüyorum; her ne kadar, aşağıda açıklayacağım üzere, metateoriye ve bunun sosyal ve sosyolojik teoriyle ilişkisine dair anlayışımı bugün inceltmiş olsam da. Ahlaki kızgınlığını tahakkümü teorik olarak kınamak biçiminde yücelten bir aşırı eleştiriciliğin tuzaklarından kaçınmak için kendi varsayım-

larını düşünümsel bir biçimde denetleyen bir eleştirel teori fikrinin de sağlıklı bir fikir olduğunu düşünüyorum. Mevcut konjonktürün umuda pek de yer bırakmamasına karşın ve tam da bundan dolayı, tahakküm yapılarının analizini özgürleşim olanaklarının bir analiziyle tamamlayan iki-odaklı bir perspektifi muhafaza etmek önemlidir. En kötüsüne hazır ol, en iyiyi umut et; Romain Rolland'ın "aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği" deyişinden mülhem bu söz hâlâ geçerlidir; fakat bunu etkili bir biçimde eyleme geçirmek için bir tür özeleştiriye ve özdönüşüme ihtiyaç vardır. Bu anlamıyla, "*dönüştürülmüş* dönüştürücü praksisin diyalektiği"ni çağıran Ram Roy Bhaskar'ı (2000: 68) takip etmekteyim.

Kitabın ana gövdesini oluşturan yazarlardan herhangi birine dair ikincil literatürü anbean takip etmediğimi itiraf etmeliyim. Bir Marksolog yahut bir Weberolog olma fikri bana asla cazip gelmedi ve hatta Georg Simmel üzerine bir kitapçık kaleme almış olmama (Vandenberghe, 2001) karşın, bir Simmelolog olma fikri için de aynısı geçerli. Şeyleşme odağının yerine, Simmel'in düşüncesini neo-Kantçılık ve *Lebensphilosophie*'nin nevi şahsına münhasır bir sentezi olarak sunan sistematik bir yeniden-inşanın geçmesinden dolayı, söz konusu kitap trajik bir düşünür biçimindeki Simmel yorumumu düzeltti ve onun modernite üzerine görüşlerine damgasını vuran çiftdeğerliği iade etti. Bu kitap ikilik ilkesini öne çıkarırken, Simmel'in din üzerine yazılarına dönük araştırmamda birlik ilkesini vurguladım (Vandenberghe, 2002a, 2008c). Dünyanın muhteviyatını birleşik ve çatlaksız bir vizyon içerisinde bir araya toplayan bir sembolik başkalaşım uzamı olarak ruhun yeniden keşfedilmesi sonucu, dünyaya dair trajik vizyon nihayetinde yerini bir "zayıf mistisizm"e bıraktı. Simmel'le karşılaştırıldığında Weber daha az spekülatif fakat fazlasıyla yavan kalmaktadır. İlk bakışta metafiziği reddediyor gibi görünen külliyatı, aslında Hegel'e karşı bir mücadele ve başlı başına diyalektiğin cazibesine karşı oluşmuş bir tepkidir. Başlangıçta Max Weber'e belirli bir sempati beslemekteydim, fakat hakikat diye birşey olmadığı hakikatini dile getirme saplantısında derinden kötü huylu birşeyler olduğunu hissettikçe, onun epistemik nominalizmi, ahlaki görececiliği ve politik kararcılığıyla arama gitgide mesafe koydum (Vandenberghe, 1999a, 2000b). İktidarın ve (ahlak timsalleri yerine) güçlü liderlerin karşısında büyülenmiş ve derebeylerine yakışır suretteki çalışmalarının mantıksal sonucu, Nietzscheci anlamıyla "aşağıdaki insanlar"a ve dolayısıyla

demokrasiye karşı duyulan derin küçümsemeydi. Fiilen mevcut kapitalizmin ilerleyişiyle ve komünizmin nihaî çöküşüyle yüzleşen Marksizm ise güncelliğinin ve albenisinin bir kısmını yeniden kazandı, her ne kadar eski usûl Marksizm'in refleksleri ifşa ettiği kadar şeyi aynı zamanda karartmaktaysa da. Sözgelimi emeğe dair Marksist müjdenin kendisi, piyasa ve devletin ötesindeki alternatif bir ekonominin atılımına engel teşkil eden bir sanayi toplumu ideolojisine dönüştü (Vandenberghe, 2002b). Kuşkusuz, piyasayı toplumun içine "yeniden yerleştirme"ye ve çalışma toplumunun takıntılarının aşmaya dönük alternatif projeler üzerine düşünmek için bugün Marcel Mauss ve Karl Polanyi Marksizm'den çok daha iyi rehberlerdir. Marx'a vefa gösterebilmek ve düşüncesinin "rasyonel çekirdeği"ne varabilmek için muhtemelen yazılarının %80'ini çıkarıp atmamız gerek (bu oran müzakere edilebilir pek tabiî). Geçen yıllar boyunca Lukács'ı çeşitli vesilelerle tekrar okudum; fakat Hegelci diyalektiğe dönük tercihim Marksist dogmatizme dönük hoşnutsuzluğumu telafi ediyor mu, hâlâ karar verebilmiş değilim. Tarih felsefesine karşı bugün kesinlikle daha tahammüllüyüm ve sosyolojinin kolektif öznelliklere dönük şüpheciliğinin üstesinden gelmesi ve proletaryanın ikamelerini araması gerektiğini düşünüyorum. Adorno'ya, Horkheimer'a yahut Marcuse'ya asla bir daha geri dönmedim, fakat Habermas okumaya devam ediyorum ve onun çalışmaları hâlâ ilham kaynaklarım arasında. İyi ki bir Habermasçı olmak, onun teorisini tümden kabul etmek anlamına gelmiyor. Habermasçı olmak, daha ziyade, diyalogun gücüne güvenmek ve evrenselciliğe kayıtsız şartsız bel bağlamak demek.

Kitabı bitirmemin ardından sosyolojinin sıkı disipliner bakışından gitgide uzaklaştım. Her ne kadar halen sadece bir sosyolog olduğumda ve bir felsefeci olmadığımda ısrarcıysam da, felsefecilerin beni kendilerinden biri olarak gördüklerini kabul ediyorum; fakat sosyologlardan geldiğinde bu lâkabı kararlı bir biçimde reddediyorum. Sosyologların kahir ekseriyeti, bilhassa Amerikalı olanları, oldukça dar bir sosyoloji kavrayışına sahiptir ve sosyal teorinin spekülatif inşalarına kuşkuyla yaklaşırlar. Eğer onların sınırlı sosyoloji anlayışlarını uygulamaya koysaydık, ne Marx'ı (bir Hegelci) ne Weber'i (bir Nietzscheci) ne de Durkheim'i (bir Kantçı) adına layık sosyologlar olarak tanımlayabilirdik; Simmel'i (bir Bergsoncu) ya da Tarde'ı (bir Leibnizci) hiç saymıyorum. Disiplinsizleşmiş bir biçimde, yazarlara ve metinlere bir çaprazlama hermeneutik

vasıtasıyla yaklaşmaktan keyif almaktayım. Sosyologları okurken sahip oldukları felsefeyi, felsefecileri okurken de içerdikleri sosyolojiyi bulmaya çalışıyorum. Bazen beyhude oluyor tabiî. Ahlaken sempati duygusuna dayalı bir duygusal eylem teorisi geliştirme projem gerçekleşmedi. Evrensel dayanışmanın, iletişimi önceleyen birşey olarak, ortak beşeriyeti öznelerarası tanımaya dönük kendiliğinden ve sessiz bir edimden temellendiğine dair sezgimi doğrulamak için Husserl fenomenolojisine, bilhassa da onun bitmek bilmez *Einfühlung* tanımlarına gömüldüm; oysa aslında Dilthey'ın hermeneutiğiyle başlamam gerekiyordu. Her hâlükârda, Husserlyen ormanda ciddi ciddi kayboldum ve aşkın yalnızlık durumundan asla çıkamayacağımı ümitsizce düşünmeye başladım. Husserl'in öznelerarasılık fenomenolojisini derinlemesine kazdıkça, aşkın bir sosyolojinin başarısızlığa mahkûm bir girişim ve terim gereği bir çelişki olduğunu fark etmeye başladım. Öteki, karşılaşılandır; Sartre'ın dediği gibi bir *alter ego* biçiminde teşkil olmaz.

Fenomenoloji fobimin üstesinden gelebilmek için birkaç yıl gerekti ve işin aslına bakılırsa, yakın zamanda sosyolojiyi felsefi antropolojinin içinde arama projeme kaldığım yerden devam etmemi sağlayan, Max Scheler'den başkası değildi (Vandenberghe, 2006b, 2008a). "Şeylerin kendilerine" dönerek Latour'la yaptığım tartışma, beni ekonomik antropolojiye gark olmaya sürükledi (Latour, 2001; Vandenberghe, 2006a). Toplum, Latour'un yabancılaşmasız şeyleşme teorisinde vurguladığı gibi, şeyler tarafından bir arada tutulabilir, fakat şeyler de çevrelerindeki insanlarla ve gayriinsanlarla karşılaşan ve onlara anlam bahşeden kişiler tarafından bir arada tutulmaktadır. Metalar kişiler arası ilişkileri gayrişahsileştirirken, armağanlar da şeyler arası ilişkileri kişiselleştirir ve nesnelerin öznelerden daha önemli olup olmadıklarını anlamak için, armağanların ahlaki ekonomisi ile metaların politik ekonomisi arasına ayrım koyabilecek, realist bir sosyal oluşumlar teorisine ihtiyaç vardır. Şeyleri armağan, meta yahut teknoloji olarak teşkil eden maddi, teknolojik, sosyal ve kişisel ilişkilerin oluşturduğu dikenli çalılığa usulüne uygun biçimde girilmesi şartıyla, bunlar geniş anlamda toplumun yoğunlaşmaları olarak analiz edilebilirler. Şeylerin ilişkiler kompleksi olmalarından dolayı, insanları ve gayriinsanları uzam boyunca izleyerek, aynı zamanda sosyal, sembolik, ekonomik, estetik, hukuksal ve dinsel de olan somut bir nesneden tabir caizse toplum bütünlüğünü çekip çıkarmak mümkündür. Marcel Mauss'a

bir tür saygı gösterisi olarak, "küresel total sosyal olgu" kavramını geliştirmeye değer, fakat açıktır ki bunun yeri burası değil.

Buraya kadarki izahatlar, aşkın olan ile olgusal olanı bağlantılandıran sosyolojik sürekliliğin empirik yanından ziyade spekülatif yanına çekildiğimi göstermek için yeterlidir. Tüm iyi empirik çalışmaların sağlam felsefi çerçeveleri önvarsaydığına ikna olarak, şimdi metateori, sosyal teori ve sosyolojik teori arasındaki kademeli içerim ilişkilerini tane tane ifade etmek isterim. Kızılderililerin kaplumbağa öyküsünde olduğu üzere, teori her yola gelir. Açık felsefi görüşler, sosyal teorinin metateorik önvarsayımları haline gelir ve sırası geldiğinde bunlar da sosyolojik teorinin önvarsayımlarına dönüşür ve buradan da araştırmayı besler. Genç Althusser (1968: 186-197), teorik praksis içerisinde Genellikler I (daima halihazırda teori tarafından üstbelirlenmiş olan olgular), Genellikler II (kavramsal çerçeve, yani bir metateorik varsayımlar ve temel kavramlar dizisi) ve Genellikler III (tözel teori, yani verileri gerçekliğin kompleks bir sunumuyla birleştiren, tikel sosyo-tarihsel oluşumlar hakkında bir ifadelendirmeler dizisi) arasında ayrım yaparken sağlam bir zemine dayanıyordu. Genellikler II (sözgelimi, diyalektik gibi) Genellikler I düzeyinde (empirik gözlemler ve araştırma materyalleri) çalıştırıldığında, bu sonuncusu Genellikler III'ün bilgisine dönüşür (sözgelimi, kapitalizmin "yasalar"ı teorisi). Kavramsal çerçeve ile tözel teori arasındaki, yani sosyal teori ile sosyolojik teori arasındaki ayrım su sızdırmaz değildir; fakat teorinin açıkça Genellikler II ve III arasındaki bağa odaklanması gerektiği önerisi bana kullanışlı görünüyor. Dahası bu, sosyolojinin görece özerk bir alt-alanı olarak sosyal teorinin varlığını da haklılaştırmakta.

Çerçeveye analitik kesinlik eklemek için tartışmaya ince ayar vermek ve metateoriyi, sosyal teoriyi ve sosyolojik teoriyi birbirinden ayırmak istiyorum.

Metateori

Metateori, sosyal ve sosyolojik teori üzerine teoridir ve bu veçhile, çoğu zaman klasiklerin yorumlanması ve eleştirilmesi vasıtasıyla ilerler. Metateorinin epey bir kısmı, sosyolojinin "suretler"ini neyin paradigmatik kıldığı hakkında düşünceler içerir. Ağırbaşlı bir biçimde tartışan âlimlerle birlikte metateori oldukça gizemli, neredeyse skolastik bir hâl alabilir; sözgelimi, Hegel'in *Rechtsphi-*

losophie'sine Marx'ın yaptığı (Feuerbachçı) okumanın Althusser tarafından (Spinozacı) yorumlanmasına Bhaskar'ın eleştirisi gibi. En basit haliyle metateori, sosyal ve sosyolojik teorinin genel önvarsayım ve varsayımlarının (*Weltanschauungen*, dünya hipotezleri, paradigmalar, bilgi çıkarları, önyargılar vs.) haritalandırılmış bir incelemesini içerir. Sosyologlar, tedrisî amaçlardan dolayı, sosyoloji tarihi içindeki farklı görüş ve ayrım ilkelerini birbirinden ayırt eder ve bunları kutuplaştırarak sınıflandırırlar: bireycilik *versus* bütüncülük, eylem *versus* yapı, mikro *versus* makro, idealizm *versus* materyalizm, işlevselcilik *versus* diyalektik, konsensüs *versus* değişme vs. Bu karşıtlıkların taraflarının daha fazla dikkati hak ettikleri biliniyor olmasına karşın, disiplinin tarihinin, bu karşıt uçlardan birine öncelik verme eğiliminde olan ders kitaplarında düzenli aralıklarla yeniden yazıldığını vurgulamaya değer. Günümüzün standart versiyonunu ise büyük oranda Alexander'a (1987) ve Giddens'a (1976) borçluyuz. Bu versiyon tipik bir biçimde, 1980lerin "yeni teori hareketi"ne peşrev olarak faillikyapı tartışmasını öne çıkarmaktadır (Alexander, 1988). Olağan şüphelilerin (Bourdieu, Giddens, Habermas ve bazen de Luhmann ve R. Collins) epeyce ritüelleşmiş çağrıları, sosyal ve sosyolojik teorinin yakın dönem tarihyazımını yeniden yazmak ve bu bayatlamış tarihyazımının üstesinden gelmek için, sözgelimi işlevselcilik ya da yapısalcılık *versus* diyalektik gibi diğer eski karşıtlıkları diriltmeye değer bulmasa şaşırtıcı olurdu.

Haritalandırılmış inceleme, kendinde bir amaç değil, daha ziyade teori inşasına bir girizgâhtır. Amaç ve heves, sosyolojik gelenekle sürekli diyalog içerisinde olan, bu geleneğin tüm açılarını kapsayan ve onun temel vukuflarını, karşılıklı-ilişkili kavramlarda tutarlı bir çerçeve içinde bir araya getiren, genel, sentetik ve kuşatıcı bir sosyal teori geliştirmektir. Sürekli klasiklere dönüyor ve farklı teorileştirme geleneklerini yeniden ve yeniden ziyaret ediyorsak bunun sebebi, ayrı ayrı alındıklarında her birinin sergilediği tektaraflılıktan kaçınacak, kapsayıcı bir sosyal dünya vizyonunu bir arada sunduklarını hissediyor olmamızdır. Durkheim, Weber ve Marx bir "kanonik dizi" oluştururlar. Bunu derken sadece kurucu babaların kanonlaştırıldıklarını ve çalışmalarına disipline sadakatin nişanesi olarak neredeyse ritüelleşmiş bir biçimde başvurulduğunu kast etmiyorum; ayrıca kast ettiğim, onların sergiledikleri pozisyonların ve pozisyon dizilimlerinin sosyal teorinin metateorik uzamını tanımlayan

tutarlı bir olasılıklar sistemi oluşturduğudur. Weber, Durkheim'in bütüncülüğünü bir eylem teorisiyle, Marx'ın materyalizmini de bir kültür teorisiyle düzeltir; Durkheim, Weber'in nihilizminin üstesinden Kantçı cumhuriyetçilik görüşüyle, Marx'ın üstesinden de konsensüs ve kolektif bilinç üzerindeki ısrarıyla gelir; Marx ise Weber'in eylem teorisi ile Durkheim'in sosyal olgu görüşünün diyalektik biçimde bütünleşmesini sağlar ve bu böyle gider. Elinizdeki kitapta, bir metaeleştiri sundum ve çok-boyutluluk ilkesinin negatif bir formülasyonunu tasarladım: Eylem kavramını salt araçsal ve stratejik boyutuna indirgeyen teoriler, dönüştürücü eyleme ve ilerici sosyal değişime hemen hiç yer bırakmayan, belirlenimci bir toplum görüşüyle sonuçlanırlar. Daha pozitif bir formülasyon ise, Marx'ın, Weber'in, Durkheim'in ve Parsons'ın teorilerini sistematik biçimde yeniden inşa eden Jeffrey Alexander tarafından sunulmuştur (Alexander, 1982-1983). Parsons'ın *Yapı*'sını takip eden Alexander, teorilerin belirlenimci materyalizmin ve idealist türümcülüğün sınırlamalarının üstesinden gelmeleri gerektiğini savunur ve maddi koşullar, araçlar/amaçlar ve nihai değerler arasındaki ilişkileri karmaşık bir sistemler teorisi kurarak tane tane açıklayan bir genel eylem teorisi içerisinde, bu düşünürlerin vukuflarını bir araya getirir. Alexander'ın "kültür sosyolojisi"nin kendi kariyerinin başlangıcında bizzat koyduğu kriterleri karşılayıp karşılamadığı şüpheye açıksa da (Vandenberghe, 2008b), eylem ve düzen problemlerini karşılıklı bağlantılandırarak yaptığı incelemenin genel sosyolojik teoriye canlılık kazandıran metateorik mantığı başarılı bir biçimde yakaladığı ve biçimlendirdiği aşikârdır. Fakat muğlâk kalan yer, sosyolojinin aşkınönvarsayımlarının öncelikle nereden geldiğidir. Bunlar felsefeden gelirler ve sosyolojinin metateorisini daha da sistematikleştirmek için ontolojik, epistemolojik, ideolojik ve antropolojik varsayımları ayırt etmek isterim.

Ontolojik Varsayımlar

Ontolojik varsayımlar, dünyanın nasıl teşkil olduğuna dair postülalarla ilgilidirler. Dünya nihayetinde ya fikirlerden (idealizm) ya da maddelerden (materyalizm) oluşmuştur; her ne kadar bu ikisini dinamik bir şema içerisinde ilişkilendiren bir dünya görüşü sunmak, felsefeleştirme işinin temel meselesi olsa da. Sosyal bilimlerde idealizm ile materyalizm arasındaki daimi tartışma, eylemin nasıl

kavranması gerektiği ve faillik ile yapının, yani Weber'in eylemleri ile Durkheim'in olgularının indirgemeciolmayan tutarlı bir çerçeve içerisinde nasıl bağlantılandırılması gerektiği üzerine bir münazara biçimini alır. Eylemin doğası hususundaki pozisyonum açıktır: Şayet belirlenimcilikten kaçınmak isteniyorsa, bu durumda daima kültürü (sembolleri, normları ve değerleri) hesaba katmak ve eyleme yorumlayıcı bir yaklaşımı hedeflemek gerekir. Hermeneutik, fenomenoloji, etnometodoloji, pragmatizm, sembolik etkileşimcilik, gündelik dil felsefesi ve hatta psikanaliz dahi bunu yerine getirecektir, bir tek rasyonel seçim hariç. Kitapta söylediğim herşey saçmalıklara karşıdır. Eğer rasyonel seçime girmemişsem bunun sebebi, onu pek de tartışmaya değer bulmamamdır. En rasyonel pozisyon bu benim tuttuğum olmayabilir –doğrusu ya, değerlerden ilham aldım– fakat rasyonel seçimle ilgili stratejim daima kuşatma hareketi oldu: Kaleyi kuşat, tahkimatının altını oy, mevzilerini zayıf düşür ve teslim almak için yüklen.

Eylem kavramıyla ilgili duruşum, belirli bir düzen kavrayışını gerektirir. Teori inşasında ilk karar, yani insan davranışının rasyonel olmayan boyutunu kabul eden bir eylem kavrayışına başvurarak idealizm-materyalizm bölünmesinin üstesinden gelen sentetik bir pozisyonun tercih edilmesi, zorunlu olarak dirimsel değil, sembolik bir belirlenim düzenine atıfta bulunmayı gerektirir. Ve sembolik düzenin daima faillikten önde olmasından ve onu önceleyip önbelirlemesinden dolayı, pozisyonum zorunlu olarak bütüncüdür. Dahası, sosyoloji olmak sıfatıyla sosyolojiyi ayrı kılan ve iktisat ve siyaset biliminden farklılaştıran şey kesinlikle onun bu bütüncülüğüdür. Bu bütüncülük paradoksal bir biçimde ahlaki bireyciliğin savunusunda ifadesini bulur. Sosyoloji ilke gereği faydacılık-karşıtıdır. Sosyoloji, eylemin maddi kısıtlarını vurgulayan, sosyal hayatın stratejik yanının öne çıkartıldığı Marksist ve Weberci miras aracılığıyla Mandeville ve Hobbes'e karşı kesin bir seçimde bulunur.

Tüm sosyal teoriler zorunlu olarak sosyal yapılara, kültürel yapılara ve failliğe atıfta bulunmayı gerektirirler. Sosyal yapılar, maddi konumlar arasındaki ilişki sistemlerine atıfta bulunur; kültürel yapılar da semboller, fikirler ve değerler arasındaki ilişki sistemlerine atıfta bulunur; faillik denilen ise bu ikisinin somut içeriminden başka birşey değildir. Hermeneutik ile fenomenolojinin birleşmesi sentetik bir eylem kavramına işaret ediyorsa da bu, faillik ile yapı arasındaki karşıtlığı hâlâ çözmemektedir. Her

ne kadar sosyal teori içerisinde rasyonel seçim ve dünya sistemleri teorisi gibi bazı tutumlar hâlâ uçları tercih ediyorsa da, görünen odur ki yolun kestirmeden orta noktaya çıkması ve uç noktaların dolayımlanması gerektiğine dair güçlü bir konsensüs söz konusudur. Öyle ya da böyle en incelikli yaklaşımlar, bir praksis ontolojisini destekleyen diyalektik yaklaşımlardır. Giddens'ın yapılaşma teorisi ve Bourdieu'nün doğurgan yapısalcılığı, yapısalcılık ile gündelik dil felsefesini (Giddens) yahut Marksizm ile varoluşsal fenomenolojiyi (Bourdieu) birleştirmeye çalışan bu tür praksiyolojik teorilerin günümüzdeki en bilinen örnekleridir; fakat Hegel'e mesai harcayan yahut Marksizm'le vakit geçiren herkes, praksis ontolojisi üzerine kendi çeşitlemesini önermektedir. Kendimi Fransız teorisiyle sınırlayarak, diyalektik sentezcilerin örnekleri olarak Sartre'ın, Goldmann'ın, Gurvitch'in, Castoriadis'in, Freitag'ın, Morin'in, Balandier'in yahut Dupuy'un teorilerini zikredebilirim.

Epistemolojik Varsayımlar

Ontolojik varsayımların dünyanın çerçeve çizgilerini önceden tanımlamasına karşılık, epistemolojik postülalar bilginin sınırlarını çizer. Felsefede kadim empirizm-rasyonalizm karşıtlığı, epistemolojik bir ayrımdır. Sosyal bilimlerde temel tartışma, natüralizmin olanaklılığı üzerine döner. Başka bir deyişle, doğa bilimlerinin yöntemleri sosyal bilimlere taşınabilir mi, yoksa dünyanın ontolojik yapısı böylesi bir hamleyi engellemekte midir? Kişisel olarak, natüralizme direnç gösteren güçlü ontolojik, epistemolojik ve ahlaki sebeplerin var olduğuna ikna olmuş durumdayım. Rasyonel seçime karşı çıkmamla aynı biçimde, mümkün her türlü araçla pozitivizme karşı savaşmaktayım. İşin aslına bakılırsa, materyalizm ve empirizmi, istatistik ve seçimi birleştiren bu iki görüş, özgürlüğe hemen hiç yer ayırmayan belirlenimci bir dünya görüşünde birbirine kavuşmaktadır. Metodolojik bireyciliğin zıddına dönük itirazları ciddiye almamak gerekir. Eğer eylem rasyonel seçime ve eylemin bilinen maddi koşullarına indirgeniyorsa, bu durumda eylemin rasyonel seyri neredeyse otomatik bir biçimde belirlenebilirdir. Tüm ihtiyaç duyulan, bazı logaritmalar ve eylemin hesaplanabilecek optimal seyridir (salt analitik olarak, rasyonel seçim gerçek bir eylem hakkında tek söz etse şaşırırdım). Korelasyon ile kanıtlamayı birbirine karıştıran ve önceden yaşananlara asla güvenmeksizin

regresyon analizine girişen empirist-pozitivistlerin yetiştirdiği anaakım bir sosyolog olarak, daima onların oyuncaklarını parçalayacak felsefî çekici aradım. Ve bu çekici nihayet eleştirel realizmde buldum. Eğer pozitivizm doğa bilimlerinde geçerli değilse, neden beşerî bilimlerde geçerli olsun ki? Beşerî bilimler, doğaları gereği (Dilthey'ın *Geisteswissenschaften*'ının takdis edilmiş tercümesini kullanırsak) ahlaki bilimlerdir ve dolayısıyla da kendi felsefelerini, teorilerini, kavramlarını, yöntemlerini ve açıklama ve yorumlama tekniklerini geliştirebilmeleri için "mezarlarından çıkarılmaları" gerekir. Sosyal bilimler beşerî bilimlere dahilse de, aynısı tersi için ille de geçerli değildir. Sosyal bilimlerin beşerî bilimlerin ötesine geçmesi ve insan eylemlerinin (kendi devinirliğine sahip olup kendi yasalarını izleyen) sosyal sistemlerde cisimleşen beklenmedik sonuçlarını hesaba katması gerekir. Giddens bu hususta haklıydı, fakat "ikilik teoremi" üzerindeki ısrarı ve sonucunda yapılaşma teorisinden "beliriverme"yi dışlaması, yapılar ile faillik arasındaki ya da daha doğrusu, istikrarlı sosyal kurumları yeniden üreten yahut dönüştüren pratikleri üreten kültürel yapıların doğurduğu sistemler ile faillik arasındaki mevcut ikiciliği tatmin edici bir biçimde açıklayamayacağı anlamına geliyordu (Archer, 1988 ve 1995). Giddens, faillik ile kültür arasındaki döngüsel ilişkiye dair iyi bir teori sunmuş, fakat aynı başarıyı faillik ile sosyal yapılar arasındaki ilişki açısından gösterememiştir. İkiciliği kavrayamadığı için şeyleşme fenomenini de kavrayamamıştır. Sosyal sistemlerin yabancılaştırıcı özerkleşmesi, bir yanılsama değil, faillik ile sistemler arasındaki diyalektik etkileşime ket vuran hakiki bir engeldir. Şeyleşme fenomenini layığıyla teorileştirebilmek için, en azından içsel ilişki sistemleri olarak sosyal yapılara dair sağlam bir kavrayışa ihtiyaç vardır. Bourdieu'nün Ernst Cassirer'in erken dönem yapısalcı mantık formülasyonuna çok şey borçlu olan alanlar kavramının, realist varsayımlar içerisinde temellendirilmek şartıyla (Vandenberghe, 1999b), iyi bir rehberlik sunduğunu düşünüyorum. Eleştirel realizm, belirivermiş etkileri, ilişkisel yapıları ve doğurgan nedensel mekanizmaları teorileştirmesi sayesinde, yapılaşma teorisinin sınırlılıklarının üstesinden gelebilir, tabiî onun bir eylem teorisi inşa etme gerekliliği üzerindeki vurgusunu bir yapılar teorisiyle birleştirerek (eylem yoksa yapılar da yoktur). Eleştirel realizm, maddi yapılara dair iyi bir teorinin inşaat iskelesini sunuyorsa da, hermeneutik bir sembolik yapılar teorisiyle, sembolik yapıları

ortakduyuyla bağlantılandıran fenomenolojik bir eylem teorisiyle ve realist bir kolektif öznellikler teorisiyle tamamlanmaya ihtiyacı vardır.

Buraya dek genel bir toplum teorisi için gerekli olduğuna inandığım ontoepistemolojik inşaat iskelesini sunduktan sonra, kolektif öznelliklerin üzerinde eyleyebileceği gerçeklik düzlemlerine atıfta bulunan bir süreklilik olarak mikro-makro boyutu ön plana çıkarmak istiyorum (Vandenberghe, 2007a). Mikro-makro ayrımını faillik ile yapı arasında ayrımla karıştırmamak ya da bu ayrıma hapsetmemek gerekir. Basitçe söylendiğinde bu ayrım ölçüye atıfta bulunur -ki Latour'un (2005: 31) hoş deyişiyle, "Small'dan XXL'a kadar uzanır"- ve ölçü de, tanımı gereği, göreceli dir. Faillik ve yapı, tüm gerçeklik düzlemlerinde işlemektedir (mikro, mezo ve makro, yanı sıra bunlar arasındaki "gevşek bağlaşımlar" ve "çoklu dolanmalar"; makro mikrodadır, mikro makrodadır vs). Mikro-düzlemde konumlanmış eylemler ve etkileşimler, mezo-düzlemde de gruplar ve örgütlenmeler yer alır; sosyal hareketler, toplumlar ve dünya-sistemleri ise makro-düzlemde işlerler. Yukarıdaki mülahazalara uygun olarak, bütün düzlemlerdeki tüm sosyal kendiliklerin sentetik bir biçimde, yani gerçekliğin hem maddi hem de düşünsel boyutlarını hesaba katarak ve realizmi hermeneutik ve fenomenolojiyle birleştirerek teorileştirilmeleri gerekir.

Bireyci bir yaklaşımla başlanıyorsa faillik ile yapı arasındaki, kolektivist bir yaklaşımla başlanıyorsa yapı ile faillik arasındaki diyalektik alış-verişleri layıkıyla kavramsallaştırabilmek için, kolektif öznellikleri gözden yitirmemek önemlidir. Başka bir yerde, kolektif öznelliklerin realist bir teorisini önermiş, bu teorinin dyadlardan bizatihi insanlığa dek inşasının baştan sona izini sürmüştüm (Vandenberghe, 2007b). Arayışımı yönlendiren soru, bireylerin ve grupların, irade ve bilinçle eyleyebilen şebekelenmiş kolektif aktörler içerisinde ve geniş kolektif adına konuşma meşruiyetine sahip, onların çıkarlarını, kimliklerini ve fikirlerini savunan sözcülerin eylemi sayesinde, nasıl karşılıklı olarak bağlantılandırılabileceği idi. Sosyal hareketlerin sadece spesifik fakat önemli bir alt-tipini teşkil ettiği kolektif öznellikler, topluma müdahale ederler. İşin aslına bakılırsa ve toplumlarla birlikte dünya-sistemlerini de karakterize eden atâlete rağmen, söz konusu kolektif öznellikler nihayetinde kolektif eylemlerin tortuları olup, kolektifin çıkarlarına, fikirlerine ve ideallerine uygun biçimde dünyayı yeniden-üretmeye yahut

dönüştürmeye dönük kolektif niyetlerin bizatihi maddileşmiş hâlleridirler. Yaratım ve tortulaşmanın, tortunun çözülmesi ve yeniden-yaratımın, yeniden-üretim ve dönüştürümün bitmek bilmez ardışıklığı içerisinde sosyal dünya, kolektif eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının bir bileşimi olarak varlık kazanır. Önceki eylemlerin yabancılaştırıcı tortularıyla mücadele etmede kolektif öznellikler merkezî bir rol oynar. Yapı ve faillik, şeyleşme ve yaratım, tortulaşma ve dönüştürüm arasındaki menteşeye müdahale eden kolektif öznellikler, sosyal değişimin failleri olup, sosyal engellerle yüzleşerek ve ideolojilerle ütopyaların bir karışımını kendine yakıt ederek, eylemlerini tüm sosyal düzlemlerde koordine eder ve dünyayı farklı bir istikamete yönlendirmek için eylem çağrısında bulunurlar.

İdeolojik Varsayımlar

Ontolojik ve epistemolojik varsayımlar, sosyal teorinin temel kavram ve stratejilerini belirler. Metateorik kararları politik kararlardan tamamen ayırmanın mümkün olmamasından dolayı, ideolojik boyutu çerçeve içerisine açıkça yerleştirmek önemlidir. Bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisinde ardı ardına gelen kuşaklar, bir "sosyolojinin sosyolojisi" talebinde bulunagelmişlerdir. Düşünümsel bir sosyolojinin görevi, bilim insanlığını ve adanmışlığı eleştirel bir entelektüeller teorisi içerisinde birbirine eklemleyebilmek için metateorik olanı politik olanla ve politik olanı da kişisel olanla yeniden bağlantılandırmaktır. Mannheim'ın, Gouldner'ın ve Bourdieu'nün çalışmalarından ilhamla, sosyal bilimcinin sadece bir profesyonel değil aynı zamanda bir entelektüel olduğunu vurgulamak isterim. Toplumu toplumun içerisinden analiz eden ve "toplumun bir alt-sistemi olan bilimin bir alt-sistemi olarak sosyoloji alt-sistemi" (Luhmann, 1981: 34) içerisinde çalışmalarını yürüten sosyal bilimci, toplumun muhtelif alanları ve alt-alanları içerisinde tuttuğu kendi konumunun –demek ki sadece karşıtlarının konumunun değil!– bilincinde olmalıdır. Metateorik olasılıklar uzamı içerisindeki muhtelif konum ve dizilimler rastgele dağılmış değildir; bunlar bilakis, kişinin sosyal dünya ve akademik alanlar içerisinde işgal ettiği (ait olduğu ülkeyi, bölgeyi ve kıtayı zikretmeye bile gerek yok) muhtelif konumlarla ilişkili olan ve enine kesen bağlantılar ve yarıklarla öyle ya da böyle bağlantılıdır. "Alman ideolojisi"ne

dair analizlerinde hem Karl Mannheim (1964: 408-508) hem de Louis Dumont (1991), bütünlükçü seçeneğin mülk sahibi sınıfların düşüşüyle bağlantılı ziyadesiyle muhafazakâr bir dünya görüşünün ifadesi olduğunu sergilemişlerdir. "Amerikan ideolojisi"ne dair benzer bir analiz yapılsa, muhtemelen rasyonel seçimin faydacı dünya görüşünün yahut pozitivistlerin mekanist dünya görüşünün sırasıyla yukarıya ve aşağıya doğru hareket eden alt orta sınıfların *Weltanschauung*'unun ifadesi olduğunu gösterecekti.

Antropolojik Varsayımlar

Her hâlükârda bugün, metateorik olasılıklar uzamı içerisindeki tüm olası konumların son tahlilde felsefi antropoloji tarafından belirlendiğine ikna olmuş durumdayım. Felsefi antropoloji derken, şu soruya verilen (açıkça verilsin ya da verilmesin) muhtelif cevaplara atıfta bulunuyorum: Ne tür bir hayvan türüne insan denir? Hayvanlar âlemine yönelik atıf esastır; zira insanoğlu hayvanlarla ve tanrılarla karşıtlığı içinde tanımlanır. İnsan denen (ve cinsil bakımdan, beceriksiz çevirisinin aksine kesinlikle *der Mann* olarak DEĞİL *der Mensch* olarak bilinen) yarı melek yarı yırtıcı hayvan, geleneksel anlamıyla bir çift-yönlü varlık (*homo duplex*) olarak kavranır. İnsanın kozmostaki yeri, Hıristiyan nizamının çöküşünü müteakiben problemli hale gelmiştir. İnsan kendisi için bir problem haline gelmiştir ve problemin bizatihi kendisi olduğunu bilir. İnsan doğasına dair düşünümler Alman geleneği içerisinde Scheler, Gehlen ve Plessner tarafından 1920'lerde sistematikleştirilmiştir. Bu gelenek kesintiye uğramış olsa da, bu isimlerin sordukları sorular sosyal bilimler açısından temel önemini korumaya devam etmektedir.

İnsan doğası sorunu, kaçınılmaz olduğu kadar katlanılmaz derecede problemlidir. Her sosyal teori zorunlu olarak bir İnsan imgesini önvarsayar. İnsan hayvanını tanımlamak için, *animal rationale*'den (Aristotelese ait *zoon echon logon*, yani konuşan hayvan tanımının bir çevirisi) *homo cyberneticus*'a sayısız sıfat kullanılmıştır, fakat eninde sonunda hümanistler ile antihümanistler arasına bir ayrım çizgisinin çekildiğini düşünüyorum. Hümanistler insanı yeryüzüne düşmüş bir melek olarak kavramaya meyilliyken, antihümanistler ise insana baktıklarında tehlikeli bir iki-ayaklı tüysüz yaratık görmektedir. Hümanistler insanı yükseltmek için Tanrı'yı

aşkın tahtından indirirken (*homo homini Deus*), antihümanistler insanı alçaltmakta (*homo homini lupus*) ve bizleri insanın kibrine karşı uyarmaktadır. İlki Tin'i kültür içerisinde dünyevileştirirken, antihümanistler tipik olarak doğaya, itkilere ve arzulara vurgu yapacaklardır. İnsan ya iyidir ve dolayısıyla emindir ya da kötüdür ve disiplin altına alınması ve ehlileştirilmesi gerekir. Rousseau ya da Hobbes; tüm seçenekler bu ikisine indirgenmiş gibidir. Devlet teorileri için savunulan herşey (Schmitt, 1991: 59 vd.) toplum teorileri için savunulur. Ya İnsan'a güvenmez ve dolayısıyla onu devlete yahut topluma emanet edersiniz ya da İnsan'a güvenir ve sosyal hayatın kendiliğinden ahenkli olacağına ve dolayısıyla insanları bir arada tutan ve yazılı olmayan toplum sözleşmesinde zımnen kayıt altına alınmış düzenlemeden başka hiçbir dışsal düzenlemeye ihtiyaç olmadığına inanırsınız. Herşey, doğa durumunun nasıl kavrandığına bağlıdır. Bunun berbat bir basitleştirme olduğunun farkındayım, Rabindranath Tagore'nin (2002: 51) dediği üzere: "İnsanlar merhametsizdir, fakat İnsan bir türdür"; yine de metateorik seçenekleri belirginleştirmede yardımcı olur. Tüm ontolojik, epistemolojik ve ideolojik tercihler insana dair hangi tutumun takınıldığı tarafından önceden belirlenir görünüyor ise, bu durumda felsefi antropoloji *par excellence* metabilimdir.

Sosyal Teori

Metateorinin alan içindeki olası konumları belirli bir birleşim belirtmeksizin haritalandırmasına karşılık, sosyal teori tam da belirli bir gelenekle (örneğin neoMarksizm, işlevselcilik, pragmatizm vs.) ilişkili ve iyi tanımlanmış metateorik bir konumdan hareket eder ve genel bir toplum teorisine varmaya çalışır. Teori inşasına tamamlayıcılıkların ve karşıtlıkların mantığı yön verir. Sosyal teorisyen –diyelim, bir fenomenolog– bir yönelimsel eylem teorisinden hareket eder. Eşlik eden tamamlayıcılıkları keşfederek kendiliğinden hermeneutiğe doğru kayar. Hermeneutikle biçimlendirilmiş yönelimsel eylem teorisi konumundan hareket ederek, davranışçı eylem teorileriyle (rasyonel seçim) ve neoMarksist yapı teorileriyle bağ kurmayı reddedebilir ya da bir diğer ihtimal olarak, bunlarla uzlaşarak (Marcuse'nın, Sartre'ın, Kosic'in, Paci ve Tran Duc-Thao'nun yaptığı gibi) fenomenolojik Marksizm'in bir varyantını çalıştırabilir. Alternatif olarak, Elias'ın biçimlendirme teorisinin hayranı olur ve

bu durumda da Parsons'tan ve yanı sıra Berger ve Luckmann'dan uzak durur. Şansı yaver giderse Bourdieu'nün çalışmalarına denk gelir, onun habitus kavramını keşfeder ve doğurgan yapısalcılığın yeniden-üretimci eğilimlerini gevşetmek için çareler arar. Hangi varyasyonlar ve dizilimler olursa olsun, yaklaşılan yahut uzaklaşılan konum her ne olursa olsun, hiç kuşkusuz hakiki yenilik ve yaratım olasılığını dışlayamasak da (yine de bunlar oldukça enderdir ve ayrıca önceki fikirleri yeniden sentezleyecekleri için görece tahmin edilebilirdirler), seçeneklerin neler olduğunu az çok biliriz.

İki farklı durumda, 1930'ların sonunda Parsons'la ve 1970lerin sonunda Giddens'la sosyal teori, sosyoloji içinde görece özerk bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe geleneğine hâkim olmayanlar için bir felsefe ikamesi olarak sosyal teori, ortak referanslara dayanır. Parsons, Bourdieu, Mannheim, Castoriadis ya da Laclau genellikle kabul gören referanslardır, bu durumda Brandom, Hadot ya da Hösle, sosyal teorisyeninizin kapsama alanının dışında kalır. Meslektaşlar ve öğrenciler hiç kuşkusuz Bourdieu'nün alanda artık baskın bir isim haline geldiğini ve kendine saygısı olan her sosyoloğun ara sıra ona hürmet göstereceğini fark edeceklerdir. Bourdieu'nün önemi göz önüne alındığında bu durum yeterince adildir. Tuttuğu konum belki de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Parsons'ın işgal ettiği konumla kıyaslanabilir. Sosyoloji alanındaki parçalanmayı komşu disiplinlere açılarak aşmaya çalışan sosyal teorisyenler, bütünleşik temel kavram dizileri geliştirirler (örneğin habitus ve sermaye; iletişimsel eylem, yaşam-dünyası ve sistem; ya da aktant, ilişkilenme ve sosyoteknik şebeke); bu kavram dizileri evrensel olarak tüm durumlara uygulanabilirdir ya da en azından, bazı veçheleri karartırken bazı veçheleri aydınlatmak suretiyle durumları belirli bir açıdan analiz etmeyi mümkün kılarlar. Evrensel iddialarına karşın hiçbir sosyal teori asla tam hâkimiyet kuramaz. Sosyal teorinin daima çağının çocuğu olmasından ve geçici heveslerden etkilenmesinden dolayı, sosyal teoriler daima çoğul olagelmiştir. Sosyal teori sıklıkla profesyonel sosyologlar tarafında icra edilse de onların imtiyazında değildir.

Sosyolojik teorinin aksine sosyal teori, tüm sosyal bilimlerle ilgili konuları kapsar. Bazı disiplinler (örneğin sosyal ve kültürel coğrafya) kendi kavramlarını ithal ederken diğer bazıları ise (örneğin felsefe, sosyoloji ve antropoloji) kavramlarını ihraç eder. Sosyal teorisyenlerin iştigal ettiği meseleler çok sayıdadır: Çoklu

paradigma durumu, sosyolojinin birliği ve bunun beşerî bilimlerle ilişkisi meseleleri; natüralizm, pozitivizm, hermeneutik, realizm; eylemin, kurumların ve sosyal yapının doğası ve formları; birey ve toplum, faillik ve yapı, düzen ve çatışma ilişkisi; sosyal düzen, toplum ve küreselleşme problemi; postmodernizm, yapıbozum, kimlik vs. Fakat en iyisi Joas ve Knöbl'ı (2004: 37-38) izleyerek, sosyal teorinin şu üç soruya cevap verme yönünde aralıksız bir araştırma olarak anlaşılabileceğini öne sürmektir: "Eylem nedir?", "Sosyal düzen nedir?", "Sosyal değişmeyi belirleyen nedir?" Bu üç soru arasındaki ilişkiler içerimsel bir nitelik arz eder. Eylem olumsal değildir, daima halihazırda belirli sosyal düzenler içerisinde gerçekleşmiştir ve bu sosyal düzenler de tarihsel olarak değişkenlik gösterir. Ve tarihsel değişkenlik temasıyla birlikte sosyolojik teorinin eşiğine gelmiş bulunuyoruz. Sosyal teori daha soyuttur, fakat her sosyal teorinin aslında kılık değiştirmiş bir şimdi ontolojisi olduğunu görmek için yüzeyi kazımak kâfidir. Dolayısıyla sosyal teorinin yaptığı betimlemelerin sıklıkla kural koyucu ve teşhis ve tedaviye dönük işlevlere sahip olması şaşırtıcı değildir.

Sosyolojik Teori

Triadın üçüncü ve sonuncu kavramı olan sosyolojik teori "büyük yapılar, geniş süreçler ve devasa kıyaslamalar"la (Tilly, 1984) ilgilidir. Sosyal teoriden daha disiplinerdir, ama aynı zamanda daha tarihseldir de. Disiplini ortaya çıkış bağlamıyla yeniden bağlantılandıran düşünümsel bir sosyoloji analizi olarak sosyolojik teori, modernite ve yarattığı dönüşümlerle içkin bir bağlantıya sahiptir (Vandenberghe, 2003). Sosyoloji moderniteyle birlikte ortaya çıkmıştır ve pekâlâ onunla birlikte yok olabilir; tıpkı kültürel incelemeler, sömürgecilik-sonrası incelemeleri ve bilim incelemeleri tarafından geri bırakılan antropolojinin kendini ilga etmenin eşiğinde olması gibi. *Homo sapiens*'in Afrika Savanları'nda yaklaşık 200 bin yıl önce ortaya çıktığı bugün genel kabul görmektedir. Oysa sosyoloji sadece son iki yüzyılla (ya da taş çatlasa, son beş yüzyılla) ilgilenir, yani tarihçiler ve antropologlardan geriye kalanla. Bu bir tesadüf değildir. Modern zamanların bir sosyoanalizi olarak sosyoloji, görece özerk bir disiplin olarak, on dokuzuncu yüzyılda, yani modernite çağına geçişi tetikleyen bilimsel, politik ve endüstriyel devrimlerin şafağında ortaya çıktı. Moderniteyi diğer önceki çağlardan ayıran şey,

sosyal değişimin kurumsallaşması, adeta sosyal değişimin sosyal değişimidir. Sömürgecilik, kapitalizm, endüstriyalizm, şehircilik, ulusdevlet, sekülarizm ve bireycilik; modernitenin alâmetifarikaları bunlardır. Modern dünyanın geleneksel dünyadan ayrılması, sosyal bilimler içinde disipliner bir ayrışmayla at başı gitmiştir. Bundan böyle sosyoloji Batı'yı, antropoloji de geri kalanını araştıracaktır. Antropolojiden kopuş, sosyolojinin siyaset bilimi ve iktisattan ayrılmasıyla çakışma gösterdi; fakat faydacılığa karşıt olması hasebiyle sosyoloji, antropolojiyle hayatî bağını korumayı başardı. Toplumun devlet ve piyasadan ayrı, kendi yasalarını izleyen ve görece özerk bir oluşum olarak keşfi, sosyolojiyi bir disiplin olarak inşa eden şeydi. Toplumun işlevsel farklılaşması, geleneksel toplumlarda içine gömülü olduğu bir yaşam-dünyasından doğması, sadece sosyolojinin modernitenin bir işareti olarak kayıt altına aldığı birşey değildir; aynı zamanda sosyolojinin kendi oluşumu içerisinde önvarsaydığı birşeydir.

Klasik sosyolojik teori on dokuzuncu yüzyılda zamanının bir çocuğu olarak Avrupa'da doğdu. İnsanlık üçüncü milenyuma girerken sosyoloji de ikinci yüzyılına giriyor. Dönemselleştirmeler daima bir parça keyfîdir, yine de Peter Wagner'ın (1994) önerdiğini oldukça kullanışlı buluyorum. Wagner modernitenin üç safhasını ayırt eder: liberal, örgütlü ve esnek modernite. İlk safha kabaca 1789'dan 1914'e dek sürdü ve politik ve iktisadi liberalizmle karakterize oldu. Örgütleyici ilkesini ise piyasada buldu. Kabaca 1914'ten 1973'e dek süren ikinci modernite safhası, bireyci parametreleri elden geçirdi ve bunun yerine, kitleleri yatıştırmak ve toplum içindeki yurttaşlar olarak içermek amacıyla refah devletini koydu. Genişölçekli teknoloji sistemleri, refah iktisadı ve planlama, Fordist üretim örgütlenmesi, kitle iletişim araçları, kitle partileri ve sendikalar; örgütlü modernitenin temel niteliklerinden bazıları bunlardı. Modernite, ikinci krizini, esneklik yoksunluğundan dolayı 1970lerde geçirdi. Bundan böyle ideolojik hegemonya soldan sağa, devletten piyasaya ve dayanışmadan rekabete kaydı. Piyasa ilkeleri yaşamın tüm alanlarına –iktisat, siyaset ve ordudan eğitim, kültür ve özel yaşama– sirayet etti. 1980lerle birlikte sosyoloji, ütopik enerjilerdeki geriye akışın etkisini hissetmeye başladı ve krize girdi. Güzel sanatlar ve felsefeden temsil hakkındaki tartışmaları devşiren postmodernizm tam da sistematik bir sosyolojik teori fikrini sorgulamaya açtı ve moderniteyle sosyolojinin nihayete erdiğini ilan etti: bir çağın sonu,

büyük anlatıların sonu ve toplumun sonu. Geriye dönük bir bakışla, postmodernizmin bizzat kendisinin kapitalizm içindeki daha genel bir "kültürel dönüş"ün sadece bir semptomu olduğunu görebiliriz. Giddens, Beck, Bauman, Touraine ve Castells'in önayak olduğu "geç modernite" tartışması oldukça önemli idi. Postmodernizmin bir sosyolojisi geliştirilerek ve onun geç kapitalizmin kültürel mantığı olduğu açığa çıkarılarak, ekonomi ve toplumda, kültür ve kimlikte kendisini gösteren ve postmodernizmin sadece kayıt altına almakla yetindiği gelişmeler analiz edildi ve postmodernitenin sosyolojisinin bir postmodern sosyolojiyle özdeş olmadığı sergilendi. 1990'larla birlikte post-modernizm modası geçti ve tartışma ayırt edici bir uzamsal dönüş gösterdi. Küreselleşme, sosyolojik teorinin merkezî konusu haline geldi. Sosyoloji, "büyük küreselleşme tartışması"na pek çok katkıda bulunduğu gerçeğine karşın, uluslararası ilişkiler, uluslararası politik iktisat, karşılaştırmalı siyaset bilimi, bölge incelemeleri ve çoklu-bölgelere dair etnografileriyle antropoloji tarafından hızlıca yerinden edildi. Zamanla, kendi uzmanlaşmış literatürüne sahip bir interdisiplin olarak küresel incelemeler ortaya çıktı ve sosyoloji, bu sefer toplumu el altından ulusdevletle özdeşleştiren sözüm ona "metodolojik ulusalcılığından" dolayı, bir kez daha ciddi bir krize girdi.

Küreselleşme, kapsayıcı bir terimdir. Her ne kadar ağırlıklı olarak, ekonomi alanının yeniden-inşasının tetiklediği söylenebilecek küresel bir "ölçek değişimi"ne atıfta bulunuyor olsa da, küreselleşmeyi ekonomik boyutuna indirgememek ve tanıklık etmekte olduğumuz hızlandırılmış "zaman-mekân sıkışması"nın ekonomik boyutunun yanı sıra sosyal, kültürel, politik, teknolojik, ekolojik ve hukuki boyutlarını da hesaba katabilen disiplinlerarası bir yaklaşımı benimsemek gerekir. Zamanımızın parolası olan küreselleşme, sadece yerküreyi baştan aşağı kateden ekonomik dönüşümlere değil, aynı zamanda ekonomik, dijital ve biyoteknolojik devrimlerin çığır açan bir uygarlık geçişini tetikleyen tek bir devrimde bağlanıp bütünleşmesine de atıfta bulunur. Bu üç eşzamanlı devrim bir arada insan varoluşunun parametrelerini kökten dönüştürüyor ve kontrol altına alınmadıklarında insanlığın varlığını dahi riske atabilirler.

Kapitalizmin başından beri küreseldi, fakat günümüzde, gezegen ölçeğindeki gerçek zaman içerisinde biricik birim olarak işlev görüyor. Sermaye piyasalarının birleşmesi, dünya ticaretinin serbest-

leşmesi, işbölümünün uluslararasılaşması, tüketimciliğin küresel yayılımı, girişimcilik kültürü ve işletme içerisinde merkezsizleşme, yerellikten çıkma, dikey çözülme, şebekeleşme, taşeronluk, marka kiralama ve emek gücünün esnekleşmesi; merkezdeki ve kenar bölgelerdeki küresel kentlerde yerel düzeyde tanık olunabilecek küresel eğilimler bunlar. PostFordizmin üretim tarzındaki değişimlere odaklandığı kabul edilirse, bu durumda postendüstriyalizm de üretici güçlerdeki değişimleri vurgulamakta ve teknolojiyi, bilhassa da bilişim teknolojisini öne çıkararak sosyal değişmeyi analiz etmektedir. Bilgisayarlar görece yenidir. Sınaî tesisleri, ofisleri ve evleri istila etmeye başladıklarında daha 80'lerin ortalarındaydık. Hepimiz aynı işi yapmaktayız artık: Bir ekranın karşısına oturuyor ve hummaya kapılmışçasına bir klavyeye basıp duruyoruz. Bireysel olarak bir metin üretiyoruz; kolektif olarak ise yine bir metni ama bu sefer durmadan üretilen ve değiştirilen ve ekranlarımızda bir anlığına görünüp kaybolan yekpâre ve bitimsiz bir metni üretmekteyiz. Bilgisayar, bedenleri makinelere, makineleri zihinlere ve yanı sıra diğer makinelere bağlıyor. Dünya çapındaki bir ağla birbirine bağlı olan bilgisayarlar, herhangi bir düğüm noktasının şebekenin parçası olan bir diğeriyle bağlantı kurabileceği küresel bir ağ oluşturuyor. Tüm yaşam alanları gittikçe siberdünyaya entegre oluyor. Ekonomi, finans, ticaret, kültür, bilim, eğitim, iletişim, boş zaman ve eğlence bir biri ardına sanal hale geliyor. DNA'nın kodunun Watson ve Crick tarafından 1953'te "kırılması"ndan bu yana moleküler biyoloji de bilişim çağına girdi. İnsan genomu, kodu çözülebilecek, yeniden kodlanabilecek ve biçimlendirilebilecek karmaşık bir enformasyon dizisinden ibaret. Tüp bebek, kök hücre teknolojisi, doku nakli ve klonlama; tüm bu gelişmeler biyoloji bilimlerinin artık saf bilimler olmadığını gösteriyor. Her türden hastalığa tedavi sunan biyomedikal sanayiiyle bağlantı içerisindeki genombilim, artık sınaî-tıbbî uygulamanın teknobilimsel aşamasına ulaştı. Genombilim, insan ırkıyla ilgili bir iletişim teknolojisidir. İnsan bedeni, gelişmiş kapitalizmin hududu haline gelmiştir.

Posthümanizm üzerine kitabımda şeyleşme teorisini güncellemeyi denemiştim (Vandenberghe, 2006a). Günümüzün tekno-kapitalist devrimleri, ne Marx'ın ne Lukács'ın ne de Frankfurt Okulu'nun öngörebileceği yeni şeyleşmeleri beraberinde getirdi. Eski şeyleşme kavramı, emek gücünün metaya dönüşümünü analiz etmek üzere oluşturulmuştu. Kapitalizm ilerledikçe kültürü,

doğayı ve benliği metalaştırır. Dijital devrimin ardından kültürün ticarileşmesi, kültür endüstrisini bir deneyim endüstrisine dönüştürecek noktaya vardı. İnsan deneyimi, yeni kapitalist ekonominin dört dörtlük metasıdır artık. Müzik, oyunlar ya da filmler, mutfak, seyahat ya da eğlence parkları, spor ya da kumar oyunları; parayla satın alınan ve piyasada bulunan şeyler sadece mallar ve hizmetler değil, en az onlar kadar, tüketime sunulan kültürel deneyimlerdir de. Zihni piyasayla bağlantılandıran ve yaşantılanmış deneyimi satışa çıkaran kapitalizm böylelikle bilinci sömürgeleştirir. Kapitalizm sadece nesneler üretmekle kalmaz, özneleri ve öznellikleri de üretir. Parlak fikirleri ezmez kapitalizm, fakat onları kabul ederek kendine uyumlu hale getirir, kendi hedefleri doğrultusunda araçsallaştırır ve kullanır. Özerklik, özgürlük, inisiyatif, yaratıcılık, kendiliğindenlik, özgünlük ve bireyin sorumluluğu gibi fikirleri, devleti tesirsiz kılmayı amaçlamış bir politik programa tercüme eden ve dönüştüren neo-liberalizm, yabancılaşmaya, tahakküme ve bürokrasiye dönük eleştiriyi tersine çevirerek piyasanın lehine dolaşıma sokar. Yaşam-dünyasını sömürgeleştirmiş olan kapitalizm, dikkatini doğaya çevirir ve değiştirmek ve metalaştırmak üzere bizzat yaşamın kendisini istila eder. Eski şeyleşme, insanları şeylere dönüştürüyordu. Yeni şeyleşme ise çok daha radikaldir ve insan, hayvan ve şey arasındaki eski ontolojik ayrımları tamamen ortadan kaldırır. Biyomedikal endüstrideki yeni gelişmelerin analizi çok da iç açıcı değildir. İnsan doğasıyla ilişkili tüm tabular, sağlık adına rafa kaldırılıyor. Ötjeni tekrar sahnede beliriyor, ama bu sefer liberal ve pastoral bir kisveyle. Frankfurt Okulu teorisyenleri iç karartıcıydılar, fakat tüm metateorik eksikliklerine karşın, olagelen şeylere dair mükemmel bir öngörü sunmuş görünüyorlar.

Rio de Janerio, Ocak 2008

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. (1986). *The Dominant Ideology Thesis.* London: Allen & Unwin, 1986.

Adorno, T.W. (1970–1982). *Gesammelte Schriften,* edited by Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T.W. (1973a). *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie.* Frankfurt am Main: Junius-Drucke.

Adorno, T.W. (1973b). *Philosophy of Modern Music.* New York: Seabury Press.

Adorno, T.W. (1973c). *Negative Dialectics.* New York: Continuum.

Adorno, T.W. (1976). *Introduction to the Sociology of Music.* New York: Seabury Press.

Adorno, T.W. (1981). *Prisms.* Cambridge, MA: MIT Press.

Adorno, T.W. (1982). *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antimonies.* Oxford: Blackwell.

Adorno, T.W. (1989). *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Adorno, T.W. (1991). *Notes to Literature.* New York: Columbia University Press.

Adorno, T.W. (1992). *Quasi Una Fantasia: Essays on Modern Music.* London: Verso.

Adorno, T.W. (1993). *Hegel: Three Studies.* Cambridge, MA: MIT Press.

Adorno, T.W. (1997). *Aesthetic Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Adorno, T.W. (1998). *Critical Models: Interventions and Catchwords.* New York: Columbia University Press.

Adorno, T.W. (2005). *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life.* London: Verso.

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (1973). *Aspects of Sociology*. London: Heinemann.

Adorno, T.W. vd.(1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.

Adorno, T. W. vd. (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann.

Adriaansens, H. (1980). *Talcott Parsons and The Conceptual Dilemma*. London: Routledge.

Alexander, J.C. (1978). "Formal and Substantive Voluntarism in The Work of Talcott Parsons: A theoretical and Ideological Reinterpretation", *American Sociological Review*, 43, 177–198.

Alexander, J.C. (1982–1983). *Theoretical Logic in Sociology*, 4 cilt. Berkeley: University of California Press.

Alexander, J.C. (1987). *Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press.

Alexander, J.C. (1988). "The New Theoretical Movement", içinde J. Smelser (ed.). *Handbook of Sociology*. London: Sage.

Alexander, J. ve Colomy, P. (1992). "Traditions and Competition. Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Cumulation", içinde G. Ritzer (ed.). *Metatheorizing*. London: Sage.

Alexander, J.C. vd. (eds.) (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

Alford, F. (1985). "Is Jürgen Habermas' Reconstructive Science Really Science?", *Theory and Society* 14, 321–340.

Althusser, L. (1968). *Pour Marx*. Paris: La découverte.

Althusser, L. (1970). *Lire le Capital*, 2 cilt. Paris: Maspéro.

Anderson, P. (1976). *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books.

Apel, K.O. (1979). *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Apel, K.O. (1981). *Transformation der Philosophie*, 2 cilt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Apel, K.O. vd. (1973). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Arato, A. (1972). "Lukács Theory of Reification", *Telos*, 11, 25–66.

Arato, A. (1974). "The Neo-Idealist Defense of Subjectivity", *Telos*, 21, 108–161.

Arato, A. ve Breines, P. (1979). *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: Seabury Press.

Arato, A. ve Gebhardt, E. (eds.) (1978). *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Blackwell.

Archer, M. (1988). *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (1995). *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach.* Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition.* Chicago: Chicago University Press.

Arendt, H. (1968). *On Violence.* New York: Harcourt, Brace & World.

Aron, R. (1967). *Les étapes de la pensée sociologique.* Paris: Gallimard.

Aron, R. (1969). *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire.* Paris: Vrin.

Aron, R. (1981). *La sociologie allemande contemporaine.* Paris: P.U.F.

Austin, J. (1980). *How to Do Things with Words.* Oxford: Oxford University Press.

Avineri, S. (1970). *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bachelard, G. (1988). *La philosophie du non.* Paris: P.U.F.

Bachelard, G. (1993). *La formation de l'esprit scientifique.* Paris: Vrin.

Bader, V. (1983). "Schmerzlose Entkoppelung von System und Lebenswelt? Engpässe der Theorie des kommunikativen Handelns Jürgen Habermas", *Kennis en Methode*, 4, 329–355.

Baudelaire, C. (1976). "Le peintre de la vie moderne", içinde *Oeuvres complètes*, cilt II. Paris: Gallimard.

Baudrillard, J. (1968). *Le système des objets.* Paris: Gallimard.

Bauman, Z. (1976). *Towards a Critical Sociology. An Essay on Common Sense and Emancipation.* London: Routledge.

Becher, H. (1971). *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie.* Stuttgart: F. Enke Verlag.

Beck, U. (1993). *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beier, C. (1977). *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchung zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bell, D. (1973). *Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting.* New York: Basic Books.

Bendix, R. (1960). *Max Weber: An Intellectual Portrait.* New York: Doubleday.

Benhabib, S. (1981). "Rationality and Social Action: Critical Reflections on Weber's Methodological Reflections", *The Philosophical Forum*, 12, 4, 356–374.

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

Benjamin, W. (1968). *Illuminations.* New York: Harcourt, Brace & World.

Benjamin, W. (1978). *The Origin of German Tragic Drama.* London: New Left Books.

Benton, T. (1977). *Philosophical Foundations of The Three Sociologies.* London: Routledge.

Berger, B. ve Bendix, R. (1959). "Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology", içinde L. Gross (ed.). *Symposium on Sociological Theory.* New York: Harper & Row.

Berger, J. (1986). "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung derÖkonomie", içinde Honneth, A. ve Joas, H. (eds.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zuJürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Berger, P. ve Pullberg, S. (1965). "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *History and theory*, 4, 2, 196–211.

Berger, P. ve Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Harmondsworth: Penguin.

Berger, P. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Press.

Bergson, H. (1988). *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris: P.U.F.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty.* Oxford: Oxford University Press.

Bernstein, J. (1994). *The Frankfurt School: Critical Assessments*, 6 cilt. London: Routledge.

Bernstein, R. (1985). "Introduction", içinde J. Bernstein (ed.). *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity.

Bevers, A.M. (1985). *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes.* Berlin: Duncker & Humblot.

Bhaskar, R. (1978). *A Realist Theory of Science.* Hemel Hempstead: Harvester.

Bhaskar, R. (1989). *The Possibility of Naturalism.* Hemel Hempstead: Harvester Press.

Bhaskar, R. (1993). *Dialectic. The Pulse of Freedom.* London: Verso.

Bhaskar, R. (2000). *From East to West: Odyssey of Soul.* London: Routledge.

Birnbaum, N. (1971). *Toward a Critical Sociology.* Oxford: Oxford University Press.

Bohnen, A. (1984). "Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung: Zur Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas", *Zeitschrift für Soziologie*, 13, 191–203.

Bonss, W. ve Honneth, A. (eds.) (1982). *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bonss, W. ve Schindler, N. (1982). "Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus", içinde Bonss, W. ve Honneth, A. (eds.) (1982). *Sozialforschung als Kritik.Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boudon, R. ve Bourricaud, F. (1989). *Critical Dictionary of Sociology.* London: Routledge.

Bourdieu, P. (1977). "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, 3, 405–411.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement.* Paris: Minuit.

Bourdieu, P. (1984). "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52–53, 49–55.

Bouretz, P. (1996). *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber.* Paris: Gallimard.

Brick, B. ve Postone, M. (1982). "Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionellen Marxismus" içinde W. Bonß ve A. Honneth (eds.). *Sozialforschung alsKritik. Zum sozialwissenschafrlichen Potential der kritischen Theorie.* Frankfurt or Main: Suhrkamp.

Broch, H. (1978). *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bronner, S. (1994). *Of Critical Theory and its Theorists.* Oxford: Blackwell.

Brubaker, R. (1984). *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber.* London: Allen & Unwin.

Brunkhorst, H. (1983). "Paradigmakern und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft", *Soziale Welt*, 34, 1, 22–56.

Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute.* Hemel Hempstead: Harvester Press.

Burris, V. (1987). "Reification: A Marxist Perspective", *Californian Sociologist*, 10, 1, 22–43.

Caillé, A. (1989). *Critique de la raison utilitaire. Un manifeste anti-utilitariste.* Paris: La Découverte.

Caillé, A. (1993). *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique.* Paris: La Découverte.

Calhoun, C. (ed.) (1992). *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge, MA: M.I.T.

Camic, C. (1989). "Structure after 50 years: The Anatomy of a Charter", *American Journal of Sociology*, 95, 1, 38–107.

Cassirer, E. (1964). *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 cilt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cassirer, E. (1994). *Substanz und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société.* Paris: Seuil.

Christian, P. (1978). *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels.* Berlin: Duncker & Humblot.

Cohen, J. (1982a). *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachussets Press.

Cohen, J. (1982b). "Warum noch politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas", içinde Bonß, W. ve Honneth, A. (eds.). *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichenPotential der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cohen, J. ve Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: M.I.T.

Collins, R. (1986a). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, R. (1986b). *Max Weber. A Skeleton Key*. London: Sage.

Collier, A. (1989). *Scientific Realism and Socialist Thought*. Hemel Hempstead: Harvester Press.

Comte, A. (1974). *Philosophie des sciences*. Paris: P.U.F.

Colliot-Thélène, C. (1992). *Désenchantement de l'Etat: de Hegel à Max Weber*. Paris: Minuit.

Connerton, P. (1980). *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coser, L. (1977). *Masters of Sociological Thought*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Courtine, J.-F. (1992). "Res", içinde J. Ritter ve K. Gründer (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8. Basel: Schwabe & Co.

Dahme, H.-J. (1981). *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, 2 cilt. Stuttgart: F. Enke.

Dallmayr, F. (1972). "Critical Theory Criticized: Habermas' 'Knowledge and Human Interests' and its Aftermath", *Philosophy of the Social Sciences*, 2, 211–229.

Dallmayr, F. (ed.) (1974). *Materialien zu Habermas' 'Erkentnis und Interesse'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Danneman, R. (1987). *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*. Frankfurt am Main: Sendler.

Dawe, A. (1970). "The Two Sociologies", *British Journal of Sociology*, 21, 2, 207–218.

Dawe, A. (1978). "Theories of Social Action", içinde T. Bottomore ve R. Nisbet (eds.). *A History of Sociological Analysis*. London: Heinemann.

Demmerling, C. (1994). *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dewey, J. (1991). *The Public and its Problems*. Athens, Ohio: Swallow Press.

Dews, P. (ed.) (1986). *Habermas. Autonomy and solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso.

Dews, P. (1987). *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.

Dilthey, W. (1957). *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt*, içinde *Gesammelte Schriften*, Band VII. Stuttgart: Teubner.

Dubiel, H. (1985). *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge, MA: M.I.T.

Dubiel, H. (1989). "Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit und die Erbschaft der kritischen Theorie", içinde A. Honneth vd. (eds.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß derAufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dumont, L. (1985). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.

Dumont, L. (1991). *Homo Aequalis, II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.

Dupuy, J.-P. (1992). *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris: Calmann-Lévy.

Durkheim, E. (1960). *Le suicide. Etude de sociologie*. Paris: P.U.F.

Durkheim, E. (1968). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: P.U.F.

Durkheim, E. (1970). *La science sociale et l'action*. Paris: P.U.F.

Durkheim, E. (1986). *De la division du travail social*. Paris: P.U.F.

Eder, K. (1985). *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eisenstadt, S. ve Helle, H. (eds.) (1985). *Perspectives on Sociological Theory, 2 cilt*. London: Sage.

Elias, N. (1969). *Uber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bern: Francke.

Elias, N. (1973). *What is Sociology?* London: Hutchinson.

Elias, N. (1984). "On the Sociogenesis of Sociology", *Sociologisch Tijdschrift*, 11, 1, 14–52.

Elster, J. (1986). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eörsi, I. (1986). "Préface. Le droit à la dernière parole", içinde G. Lukács (ed.).*Pensée vécu, mémoire parlés*. Paris: L'arche.

Fay, B. (1975). *Social theory and Political Practice*. London: Allen & Unwin.

Feenberg, A. (1971). "Reification and the Antinomies of Socialist Thought", *Telos*, 10, 93–118.

Feenberg, A. (1986). *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Ferrara, A. (1987). "A Critique of Habermas' Consensus Theory of Truth", *Philosophy and Social Criticism*, 13, 1, 39–67.

Ferry, J.-M. (1987). *Habermas. L'éthique de la communication*. Paris: P.U.F.

Feuerbach, L. (1957a). *The Essence of Christianity*. New York: Harper.

Feuerbach, L. (1957b). *Principles of the Philosophy of the Future*. New York: Harper.

Feuerlicht, I. (1978). *Alienation. From the Past to the Future.* Westport: Greenwood Press.

Fischoff, E. (1991). "The Protestantic Ethic and the Spirit of Capitalism", içinde P. Hamilton (ed.). *Max Weber: Critical Assessments*, I, 2, 60–76. London: Routledge.

Fleischmann, E. (1964). "De Weber à Nietzsche", *Archives européennes de sociologie*, 5, 190–238.

Fraser, N. (1989). *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Cambridge: Polity.

Freud, S. (1973). *Civilization and its discontents* London: Hogarth Press.

Freud, S. (1989). *The Future of an Illusion.* New York: Norton.

Freund, J. (1966). *Sociologie de Max Weber.* Paris: P.U.F.

Freund, J. (1978). "La rationalisation du droit selon Max Weber", *Archives de philosophie du droit*, 23, 69–92.

Freund, J. (1981). "Introduction", içinde G. Simmel: *Sociologie et épistémologie.* Paris: P.U.F.

Freyer, H. (1931). *Einleitung in die Soziologie.* München: Quelle & Meyer.

Frisby, D. (1974). "The Frankfurt School: Critical Theory and Positivism", içinde J. Rex (ed.). *Approaches to Sociology.* London: Routledge.

Frisby, D. (1976). "Introduction to the English Translation", içinde T.W. Adorno vd. (eds). *The Positivist Dispute in German Sociology.* London: Heinemann.

Frisby, D. (1981). *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Thought.* London: Heinemann.

Frisby, D. (1983). *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918–33.* London: Heinemann.

Frisby, D. (1985). "Georg Simmel: First Sociologist of Modernity", *Theory, Culture and Society*, 2, 3, 49–67.

Frisby, D. (ed.) (1994). *Georg Simmel: Critical Assessments*, 3 cilt. London: Routledge.

Fromm, E. (1932). "Uber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 1/2, 28–54.

Fuhrman, E. ve Snizek, W. (1990). "Neither Proscience nor Antiscience: Metasociology as Dialogue", *Sociological Forum*, 5, 17–36.

Fulbrook, M. (1978). "Max Weber's 'Interpretative Sociology': A Comparison of Conception and Practice", *British Journal of Sociology*, 29, 1, 71–82.

Garfinkel, H. (1968). *Studies in Ethnomethodology.* Cambridge: Polity Press.

Gauchet, M. (1976). "L'expérience totalitair et la pensée du politique", *Esprit*, Juillet-Août, 3–28.

Gehlen, A. (1963). *Studien zur Anthropologie und Soziologie.* Neuwied: Luchterhand.

Gehlen, A. (1981). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Wiesbaden: Aula.

Gehlen, A. (1983). *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre.* Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann.

Geras, N. (1971). "Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital", *New Left Review*, 65, 69–86.

Gerth, M. ve Mills, C.W. (eds., 1985). *From Max Weber: Essays in Sociology* London: Routledge.

Giddens, A. (1971). *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber.* Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1976). *New Rules of Sociological Method.* London: Hutchinson.

Giddens, A. (1977). *Studies in Social and Political Theory.* London: Hutchinson.

Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory.* London: Macmillan.

Giddens, A. (1981). *A Contemporary Critique of Historical Materialism. cilt 1: Power, Property and the State.* London Macmillan.

Giddens, A. (1982). *Profiles and Critiques in Social Theory.* London: Macmillan.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: Polity.

Giddens, A. (1987). *Social Theory and Modern Sociology.* Cambridge: Polity.

Goffman, E. (1974). *Frame Analysis.* New York: Harper.

Goldmann, L. (1959). *Recherches dialectiques.* Paris: Gallimard.

Goldmann, L. (1973). *Lukács et Heidegger: Pour une nouvelle philosophie.* Paris: Denoël.

Goldmann, L. (1978). "Lukács György", içinde *Encyclopaedia Universalis.* Paris: Encyclopaedia Universalis.

Gouldner, A. (1973). *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today.* Harmondsworth: Penguin.

Gouldner, A. (1979). *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class.* London: Macmillan.

Gouldner, A. (1980). *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory.* London: Macmillan.

Gouldner, A. (1985). *Against Fragmentation. The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals.* Oxford: Oxford University Press.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks.* New York: International Books.

Grenz, F. (1974). *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Grondin, J. (1988). "Reification from Lukács to Habermas", içinde T. Rockmore (ed.). *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*. Dordrecht: Reidel.

Gurvitch, G. (1962). *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion.

Habermas, J. (1962). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1970a). *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970*. Amsterdam: de Munter.

Habermas, J. (1970b). *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1970c). "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry*, 13, 205–218.

Habermas, J. (1970d). "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry*, 13, 360–375.

Habermas, J. (1971). *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1973a). *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1973b). *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1975a). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1975b). *Théorie et pratique*, 2 cilt. Paris, Payot.

Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1980). "Handlung und System. Bemerkungen zu Parsons' Medientheorie", dans Schluchter, W. (ed.). *Verhalten, Handeln und system. Talcott Parson's Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1981). *Kleine politische Schriften (I–IV)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1982). "A Reply to My Critics", içinde J. Thompson ve D. Held (eds.). *Habermas. Critical Debates*. London: Macmillan.

Habermas, J. (1983). *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1984–1987). *The Theory of Communicative Action*, 2 cilt. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1986). "Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule", içinde A. Honneth ve A. Wellmer (eds.). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin: de Gruyter.

Habermas, J. (1987a). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1987b). *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1988). *On the Logic of the Social Sciences.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1990). *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1991). "Vorwort zur Neuauflage", içinde *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft.* Frankfurt am Main:Suhrkamp.

Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1993). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1995). *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1998). *On the Pragmatics of Communication.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (2001). *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action.* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. ve Luhmann, N. (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Halévy, E. (1972). *The Growth of Philosophic Radicalism.* London: Faber.

Hamilton, P. (1991). *Max Weber. Critical Assessments,* 8 cilt. London: Routledge.

Harvey, D. vd. (1980). "The Problem of Reification", *Current Perspectives in Social Theory,* 1, 193–233.

Harvey, D. vd. (1983–1984). "Critical Analysis of Seeman's Concept of Alienation", *Humboldt Journal of Social Relations,* 11, 1, 16–52.

Hayek, F. (1973–1979). *Law, Legislation and Liberty,* 3 cilt. London: Routledge.

Hegel, G.W.F. (1970). *Werke.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1974). *The Question Concerning Technology and Other Essays.* New York: Harper and Row.

Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer.
Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas.* Berkeley: University of California Press.
Heller, A. (1983). "Georg Lukács and Irma Seidler", içinde A. Heller (ed.). *Lukács Revalued.* Oxford: Blackwell.
Heller, A. (1987). "Sociology and the Defetishisation of Modernity", *International Sociology*, 2, 4, 391–401.
Hennis, W. (1987). *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes.* Tübingen: Mohr.
Hirschman, A. (1977). *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph.* Princeton: Princeton University Press.
Hobbes, T. (1971). *Leviathan.* Harmonsworth: Penguin.
Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1989). *Max Weber on Economy and Society.* London ve New York: Routledge.
Holub, R. (1991). *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere.* London: Routledge.
Homans, G. (1987). "Behaviourism and After", içinde A. Giddens ve J. Turner (eds.). *Social Theory Today.* Cambridge: Polity.
Honneth, A. (1979). "Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno", *Telos*, 31, 45–61.
Honneth, A. (1980). "Arbeit und instrumentales Handeln", içinde A. Honneth ve U. Jaeggi (eds.). *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (1987). "Critical Theory", içinde A. Giddens ve J. Turner (eds.). *Social Theory Today.* Cambridge: Polity.
Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (1990). *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralische Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (1994). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* Frankfurt am Main: Fisher.
Honneth, A. ve Jons., H. (eds) (1991). *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action.* Cambridge: Polity Press.
Horkheimer, M. (1974a). *Théorie traditionnelle et théorie critique.* Paris: Payot.
Horkheimer, M. (1974b). *Eclipse of Reason.* New York: Seabury Press.
Horkheimer, M. (1978). *Dawn and Decline. Notes 1926–1931 and 1950–1969.* New York: Seabury Press.
Horkheimer, M. (1980). *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire.* Paris: Payot.

Horkheimer, M. (1985). *Gesammelte Schriften.* Frankfurt am Main: Fischer.
Horkheimer, M. (1993). *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings.* Cambridge, MA: MIT Press.
Horkheimer, M. (2002). *Critical Theory: Selected Essays.* New York: Continuum.
Horkheimer, M. ve Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Horster, D. (1991). *Jürgen Habermas.* Stuttgart: Metzler Verlag.
Horton, J. (1964). "The Dehumanization of Anomie and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociology", *British Journal of Sociology,* 15, 4, 283–300.
Horton, J. (1966). "Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies", *American Journal of Sociology,* 71, 9, 701–713.
Horton, J. (1971). "The Fetichism of Sociology", içinde D. Colfax ve J. Roach (eds.). *Radical Sociology.* London: Basic Books.
Hunyadi, M. (1996). "Discussion", içinde M. Canto-Sperber, (ed.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.* Paris: P.U.F.
Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana III ve IV). The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana VI). The Hague: Martinus Nijhoff.
Huyssen, A. (1986). *After the Great Divide: Modernism, Culture, Postmodernism.* London: Macmillan.
Iacono, A. (1992). *Le fétichisme. Histoire d'un concept.* Paris: P.U.F.
Isaac, J. (1987). *Power and Marxist Theory. A Realist View.* Ithaca: Cornell University Press.
Israel, J. (1979). *Alienation from Marx to Modern Sociology. A Macrosociological Analysis.* Boston: Allwyn & Bacon.
Israel, J. (1976). "Alienation and Reification", içinde F. Geyer ve D. Schweitzer (eds.). *Theories of Alienation.* Leiden: Martinus Nijhoff.
Jameson, F. (1971). *Marxism and Form.* Princeton: Princeton University Press.
Jameson, F. (1990). *Late Marxism. Adorno, or, the Persistence of the Dialectic.* London: Verso.
Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism.* London: Verso.
Jaspers, K. (1958). *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph.* München: Piper.
Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950.* Boston: Little Brown.

Jay, M. (1977). "The Concept of Totality in Lukács and Adorno", *Telos*, 32, 117–137.

Jay, M. (1982). "Positive und negative Totalität. Adornos Alternativ-Entwurf zur interdisziplinärer Forschung", içinde W. Bonß ve A. Honneth (eds.). *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jay, M. (1984a). *Marxism and Totality. Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge: Polity.

Jay, M. (1984b). *Adorno*. London: Fontana.

Joas, H. (1986). "Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", içinde A. Honneth ve H. Joas (eds.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, H. ve Knöbl, W. (2004). *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Johnson, T., Dandeker, C. ve Ashworth, C. (1984). *The Structure of Social Theory. Dilemmas and Strategies*. London: Macmillan.

Kadarkay, A. (1991). *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*. Oxford: Blackwell.

Kalberg, S. (1980). "Max Weber's Types of Rationality", *American Journal of Sociology*, 85, 5, 1145–1179.

Kant, I. (1964a). *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (1964b). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York: Harper & Row.

Kant, I. (1970). *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press

Karadi, E. (1986). "Bloch et Lukács dans le cercle de Weber", içinde *Goethe Institut: Réification et utopie. Ernst Bloch et György Lukács, un siècle après*. Paris: Actes Sud.

Keane, J. (1975). "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", *New German Critique*, 6, 82–100.

Keat, R. (1981). *The Politics of Social Theory. Habermas, Freud and the Critique of Positivism*. Chicago: University of Chicago Press.

Keat, R. ve Urry, J. (1982). *Social Theory as Science*. London: Routlege.

Kellner, D. (1984). "Critical Theory and the Culture Industries: A Reassessment", *Telos*, 62, 196–206.

Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge: Polity.

Kettler, D. (1971). "Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918/1919", *Telos*, 10, 35–92.

Keulartz, J. (1992). "Habermas en Heidegger", içinde M. Korthals ve H. Kunneman (eds.). *Het communicatieve paradigma*. Meppel: Boom.

Keulartz, J. (1995). *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Hamburg: Junius.

Kneer, G. (1990). *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Knorr-Cetina, K. ve Cicourel, A. (eds.) (1981). *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. London: Routledge.

Koch, C. ve Senghaas, D. (eds.) (1971). *Texte zur Technokratiediskussion*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper and Row.

Korthals, M. (1985). "Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über der Verhältnis von Horkheimer, Lukács und der Positivismus", *Zeitschrift für Soziologie*, 14, 4, 315–329.

Kortian, G. (1979). *Métacritique*. Paris: Minuit.

Kosic, K. (1976). *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World*. Dordrecht: Reidel.

Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kunneman, H. (1986). *De waarheidstrechter. Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving*. Meppel: Boom.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lacroix, B. (1985). "Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique", içinde M. Grawitz ve J. Leca (eds.). *Traité de sciences politiques*, V.1, 469–515. Paris: P.U.F.

Ladrière, P. (1986). "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", *Archives des sciences sociales des religions*, 16, 1, 105–125.

Ladrière, P. (1990). "La sagesse pratique chez Aristote. Les implications de la notion aristotélicienne de phronèsis pour la théorie de l'action", *Raisons pratiques*, 2, 17–37.

Landmann, M. (1968). "Einleitung", içinde G. Simmel: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Excurse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lange, E. (1978). "Wertformanalyse, Geldkritik und Konstruktion des Fetischismus bei Marx", *Neue Hefte für Philosophie*, 13, 1–46

Larrain, J. (1983). *Marxism and Ideology*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Latour, B. (2001). "Réponses aux objections", *Revue du MAUSS*, 17, 137–152.

Latour, B. (2005). *Reassembling The Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lefebvre, H. (1986). *Lukács 1955.* Paris: Aubier.
Lefort, C. (1978). *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique.* Paris: Gallimard.
Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles).* Paris: Gallimard.
Léger, F. (1989). *La pensée de Georg Simmel.* Paris: Kimé.
Lenin, W.I. (1978). *Ausgewählte Werke,* 3 cilt, Berlin: Dietz Verlag.
Lenk, K. (1987). "The Tragic Consciousness of German Sociology", içinde V. Meja, D. Misgeld ve N. Stehr (eds.) (1987). *Modern German Sociology.* New York: Columbia University Press.
Lepenies, W. (1988). *Between Literature and Science. The Rise of Sociology.* Cambridge: Cambridge University Press.
Levine, D. (1971). "Introduction", içinde G. Simmel: *On Individuality and Social Forms.* Chicago: University of Chicago Press.
Levine, D. (1985). *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory.* Chicago: University of Chicago Press.
Levine, D. (1995). *Visions of the Sociological Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.
Levine, D., Carter, E. ve Gorman, E. (1976). "Simmel's Influence on American Sociology", içinde H. Böhringer ve K. Gründer (eds.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.* Frankfurt am Main: Klosterman.
Lichtblau, K.(1984). "Das 'Pathos der Distanz'. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel", içinde J. Dahme ve O. Rammstedt (eds.). *Georg Simmel und die Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Lobeck, A. (1977). *Theorie der Verdinglichung.* Zurich: Juris Druck.
Lockwood, D. (1964). "Social Integration and System Integration", içinde G. Zolschan ve W. Hirsch (eds.). *Explorations in Social Change.* London: Routledge.
Lockwood, D. (1992). *Solidarity and Schism. The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology.* Oxford: Clarendon Press.
Lovejoy, A. (1936). *The Great Chain of Being.* New York: Harper.
Lovejoy, A. (1948). *Essays in The History of Ideas.* Baltimore: J. Hopkins University Press.
Löwith, K. (1982). *Max Weber and Karl Marx.* London: Allen & Unwin.
Löwy, M. (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács.* Paris: P.U.F.
Löwy, M. (1979). *George Lukács, From Romanticism to Bolshevism.* London: NLB.
Löwy, M. (1984). "Partisan Truth: Knowledge and Social Classes in Critical Theory", içinde J. Marcus ve Z. Tar (eds.). *Foundations of the Frankfurt School of Social Research.* New Brunswick: Transaction Books.

Löwy, M. (1985). *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance.* Paris: Anthropos.

Löwy, M. ve Sayre, R. (2001). *Romanticism Against the Tide of Modernity.* Durham: Duke University Press.

Ludz, P. (1973). "Alienation as a Concept in the Social Sciences: A Trend Report and Bibliography", *Current Sociology*, 1, 5–115.

Luhmann, N. (1968). *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1969a). *Legitimation durch Verfahren.* Neuwied: Luchterhand.

Luhmann, N. (1969b). "Normen in soziologischer Perspektive", *Soziale Welt*, 20, 28–48.

Luhmann, N. (1971a). *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1971b). *Politische Plannung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1973). *Zweckbegriff und Systemrationalität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1981). *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1987). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2. cilt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lukács, G. (1914). "Soziologie des modernen Dramas", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 38, 303–345, 662–706.

Lukács, G. (1958). "Über Georg Simmel", içinde K. Gassen ve M. Landmann (eds.). *Buch des Dankes an Georg Simmel.* Berlin: Duncker & Humblot.

Lukács, G. (1961). *Schriften zur Literatursoziologie.* Neuwied: Luchterhand.

Lukács, G. (1962). *Die Zerstörung der Vernunft.* Neuwied: Luchterhand.

Lukács, G. (1967). *Schriften zur Ideologie und Politik.* Neuwied: Luchterhand, 1967.

Lukács, G. (1971a). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

Lukács, G. (1971b). *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature.* London: Merlin Press.

Lukács, G. (1973). *The Young Hegel. Studies in the Relations between Dialectics and Economics.* London: Merlin Press.

Lukács, G. (1974). *Soul and Form.* Cambridge, MA: MIT Press.

Lukács, G. (1981). *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas.* Darmstadt: Luchterhand.

Lukács, G. (1986). *Pensée vécue, mémoires parlés.* Paris: L'arche.
Lukes, S. (1977). *Essays in Social Theory.* London: Macmillan.
McCarthy, T. (1973). "A Theory of Communicative Competence", *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 135–156.
McCarthy, T. (1984). *The Critical Theory of Jürgen Habermas.* Cambridge: Polity.
McCarthy, T. (1985). "Reflections on Rationalization in 'Theory of Communicative Action'", içinde R. Bernstein (ed.). *Habermas and Modernity.* Cambridge: Polity.
McCarthy, T. (1991). "Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory" içinde A. Honneth ve H. Joas (eds.). *Communicative Action.* Cambridge, MA: MIT Press.
McLellan, G. (1980). *The Young Hegelians and Karl Marx.* London: Macmillan.
MacPherson, C. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Oxford University Press.
Maffesoli, M. (1985). *La connaissance ordinaire.* Paris: Méridiens-Klincksieck.
Mamelet, A. (1914). *Le relativisme philosophique chez G. Simmel.* Paris: Alcan.
Mann, M. (1980). *Consciousness and Action among the Western Working Class.* London: Macmillan.
Mannheim, K. (1964). *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk.* Berlin: Luchterhand.
Mannheim, K. (1966). *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge.* London: Routledge.
Mannheim, K. (1982). *Structures of Thinking.* London: Routledge.
Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* Boston: Beacon Press.
Marcuse, H. (1974). *Eros and Civilization.* Boston: Beacon Press.
Markovic, M. (1972). "Reification and the Problem of the 'Verstehen–Erklären' Controversy", *Acta Sociologica*, 15, 1, 27–38.
Markus, G. (1982). "Alienation and Reification in Marx and Lukács", *Thesis Eleven*, 5–6, 139–161.
Martindale, D. (1961). *The Nature and Types of Sociological Theory.* London: Routledge.
Marx, K. ve Engels, F. (1956–1990). *Marx–Engels-Werke* (MEW). Berlin: Dietz Verlag.
Marx, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* London: Allen Lane.
Marx, K. ve Engels, F. (1975). *Collected Works.* New York: International Publishers.

Mauss, M. (1950). *Anthropologie et Sociologie.* Paris: PUF.
Maynard, D. ve Wilson, T. (1980). "On the Reification of Social Structure", *Current Perspectives in Social Theory*, 1, 287–322.
Mead, G.H. (1962). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: University of Chicago Press.
Meehan, J. (1995). *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse.* London: Routledge.
Mepham, J. ve Ruben, D. (eds.) (1979). *Marxist Issues in Philosophy*, 3 cilt. Hemel Hempstead: Harvester Press.
Mepham, J. (1979). "The Theory of Ideology in Capital", içinde J. Mepham ve D. Ruben (eds.). *Marxist Issues in Philosophy*, 3. cilt, Hemel Hempstead: Harvester Press.
Merquior, J. (1986). *Western Marxism.* London: Paladin Books.
Merton, R.K. (1968). *Social Theory and Social Structure.* Glencoe, IL: Free Press.
Mészaros, I. (1972a). *Marx's Theory of Alienation.* New York: Harper & Row.
Mészaros, I. (1972b). "Contingent and Necessary Class Consciousness", içinde I. Meszaros (ed.). *Aspects of History and Class Consciousness.* New York: Herder & Herder.
Miller, D. (1987). *Material Culture and Mass Consumption.* Oxford: Blackwell.
Mitzman, A. (1966). "Anti-Progress: A Study in the Romantic Roots of German Sociology", *Social research*, 33, 65–85.
Mitzman, A. (1969). *The Iron Cage.* New York: Grosset & Dunlap.
Mitzman, A. (1973). *Sociology and Estrangement.* New York: Knopf.
Monnerot, J. (1946). *Les faits sociaux ne sont pas des choses.* Paris: Gallimard.
Mörchen, H. (1981). *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung.* Stuttgart: Klett-Cotta.
Mouzelis, N. (1991). *Back to Sociological Theory. The Construction of Social Orders.* London: Macmillan.
Muse, K. (1991). "Edmund Husserl's Impact on Max Weber" içinde P. Hamilton (ed.). *Max Weber: Critical Assesments*, 11, 2, 254–263. London: Routledge.
Nietzsche, F. (1955). *Werke in Drei Bänden*; ed. K. Schlechta. Munich: Carl Hanser Verlag.
Nisbet, R. (1966). *The Sociological Tradition.* New York: Basic Books.
Oakes, G. (1988). *Weber and Rickert. Concept Formation in Cultural Sciences* Cambridge, MA: MIT Press.
Offe, C. (1984). *Contradictions of the Welfare State.* London: Hutchinson.
Ollman, B. (1971). *Marx's Conception of Man in Capitalist Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ollman, B. (1993). *Dialectical Investigations*. London: Routledge.
O'Neill, J. (ed.) (1973). *Modes of Individualism and Collectivism*. London: Heinemann.
Park, R. (1967). *On Social Control and Collective Behavior. Selected Papers*. Chicago: University of Chicago Press.
Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action*. Glencoe, IL: Free Press.
Parsons, T. (1951). *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press.
Parsons, T. (1968). *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
Pels, D. (1998). *Property and Power in Social Theory. A Study in Intellectual Rivalry*. London: Routledge.
Perelman, C. (1988). *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Paris: Vrin.
Perelman, C. ve Olbrechts-Tyteca, L. (1988). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles.
Perkins, S. (1993). *Marxism and the Proletariat. A Lukácsian Perspective*. London: Pluto Press.
Piaget, J. (1967). *Etudes sociologiques*. Geneva: Droz.
Piccone, P. (1976). "Beyond Identity Theory", içinde J. O'Neill (ed.). *On Critical Theory*. London: Heinemann.
Pietz, W. (1985). "The Problem of the Fetish I", *Res. Journal of Anthropology and Aesthetics*, 9, 5–17.
Pietz, W. (1987). "The Problem of the Fetish II. The Origins of the Fetish", *Res. Journal of Anthropology and Aesthetics*, 13, 23–45.
Pietz, W. (1988). "The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism", *Res. Journal of Anthropology and Aesthetics*, 16, 105–123.
Pitkin, H. (1987). "Rethinking Reification", *Theory and Society*, 16, 2, 263–293.
Polanyi, K. (1957). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
Polanyi, K. (1977). *The Livelihood of Man*. New York: Academic Press.
Pollock, F. (1941). "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 2, 200–225.
Pollock, F. (1944). "Is National Socialism a New Order?", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 3, 441–455.
Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books.
Post, W. (1970). *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. Munich: Köselverlag.
Postone, M. (1993). *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quine, W. (1981). *Theories and Things.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rath, N. (1982). *Adornos kritische Theorië: Vermitlungen and Vermittlungsschwierigkeiten.* Paderborn: Schöningh.

Raulet, G. (1981). "A quoi peut bien servir Schopenhauer. Remarques sur le 'pessimisme' de l'Ecole de Francfort?", *Dialogue,* 20, 458–484.

Raynaud, P. (1987). *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne.* Paris: P.U.F.

Renaut, A. (1989). *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité.* Paris: Gallimard.

Ricoeur, P. (1955). *Histoire et vérité.* Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* Paris: Seuil.

Ringer, F. (1969). *The Decline of the German Mandarins.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ritsert, J. (1991). "Indizienparadigma und Totalitätsempirie. Kommentar zu einige Thesen Adornos über das Verhältnis von Theorie und empirische Sozialforschung", içinde Von Friedeburg ve Habermas, J. (eds.). *Adorno-Konferenz 1983.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ritzer, G. (1991). *Metatheorizing in Sociology.* Lexington, MA: Lexington Books.

Ritzer, G. (ed.) (1992). *Metatheorizing.* London: Sage.

Robertson, R. (1974). "Towards the Identification of the Major Axes of Sociological Analysis", içinde J. Rex (ed.). *Approaches to Sociology.* London: Routledge.

Rockmore, T. (1988). "Introduction", içinde T. Rockmore (ed.). *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy.* Dordrecht: Reidel.

Rockmore, T. (1992). *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason.* Philadelphia: Temple Uuiversity Press.

Rose, G. (1978). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno.* London: Macmillan.

Rosenzweig, F. (1976). *Der Stern der Erlösung in Gesammelte Schriften, Band II.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Roth, G. ve Schluchter, W. (1979). *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods.* Berkeley: University of California Press.

Rovatti, P. (1982). "Fetichism and Economic Categories", *Telos,* 4, 87–105.

Rubin, I. (1973). *Essays on Marx's Theory of Value.* Montreal: Black Rose Books.

Sayer, A. (1992). *Method in Social Science. A Realist Approach.* London: Routledge.

Sayer, D. (1979). *Marx's Method: Ideology, Science, and Critique in 'Capital'.* Atlantic Highlands, Humanities Press.

Sayer, D. (1987). *The Violence of Abstraction. The Analytic Foundations of Historical Materialism.* Oxford: Blackwell.

Sayer, D. (1991). *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber*. London: Routledge.
Sayer, A. (1995). *Radical Political Economy. A Critique*. Oxford: Blackwell.
Schacht, R. (1971). *Alienation*. London: Allen & Unwin.
Schluchter, W. (1979). "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World", içinde G. Roth ve W. Schluchter: *Max Weber's Vision of History. Ethics andMethods*. Berkeley: University of California Press.
Schluchter, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
Schmidt, A. (1974). *Zur Idee der kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*. Munich: C. Hanser Verlag.
Schmidt, A. (1999). "Verdinglichung", içinde *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Schmitt, C. (1985). *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
Schmitt, C. (1991). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
Schnädelbach, H. (1983). *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Schnädelbach, H. (1987a). "Georg Lukács und die Lebensphilosophie", içinde U. Bermbach ve G. Trautmann (eds.). *Georg Lukács: Kultur-Politik-Ontologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Schnädelbach, H. (1987b). *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Schnädelbach, H. (1992). *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Schutz, A. (1962). *Collected Papers. cilt 1: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Schutz, A. ve Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press.
Seeman, M. (1975). "Empirical Alienation Studies: An Overview", *Annual Review of Sociology*, 1, 91–123.
Seidman, S. (1983). *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Berkeley: California University Press.
Shalin, D. (1986). "Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics", *Social Research*, 53, 1, 77–123.
Simmel, G. (1890). *Über Soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot.
Simmel, G. (1912). *Die Religion*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
Simmel, G. (1918). *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* Munich: Duncker & Humblot.
Simmel, G. (1922). *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Munich: Duncker & Humblot.

Simmel, G. (1923). *Fragmente und Aufsätze.* Munich: Drei Masken Verlag.
Simmel, G. (1950). *The Sociology of Georg Simmel.* Glencoe: The Free Press.
Simmel, G. (1958). "Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung", içinde K. Gassen ve M. Landmann: (eds). *Buch des Dankens an Georg Simmel.* Berlin: Duncker & Humblot.
Simmel, G. (1959). *The Sociology of Religion.* New York: Philosophical Library.
Simmel, G. (1971). *On Individuality and Social Forms.* Chicago, University of Chicago Press.
Simmel, G. (1977). *The Problems of the Philosophy of History: An Epistemological Essay.* New York: The Free Press.
Simmel, G. (1984). *On Women, Sexuality, and Love.* New Haven: Yale University Press.
Simmel, G. (1989–2005). *Georg Simmel Gesamtausgabe,* ed. by O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Simmel, G. (1990). *Schopenhauer und Nietzsche.* Hamburg: Junius.
Simmel, G. (1993). *Das Individuum und die Freiheit. Essais.* Frankfurtan Main: Fischer.
Simmel, G. (1997). *On Culture: Selected Writings.* London: Sage.
Simmel, G. (2004). *The Philosophy of Money.* London: Routledge.
Sohn-Rethel, A. (1972). *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der Gesellschaftlichen Synthesis.* Frankfurtan Main: Suhrkamp.
Sohn-Rethel, A. (1976). "Das Geld, die bare Müntze des Apriori", içinde P. Mattick, A. Sohn-Rethel ve G. Haasis (eds.). *Beiträge zur Kritik des Geldes.* Frankfurtan Main: Suhrkamp.
Spence, M. (1982). "The Ontologies of Social Science", *Philosophy of the Social Sciences,* 12, 2, 121–142.
Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer. A New Interpretation.* Hemel Hempstead: Harvester.
Stauth, G. ve Turner, B. (1988). *Nietzsches Dance. Resentments, Reciprocity and Resistance in Social Life.* Oxford: Blackwell.
Strauss, L. (1953). *Natural Law and history.* Chicago: University of Chicago Press.
Sziborsky, L. (1979). *Adornos Musikphilosophie. Genese Konstitution Pädagogische Perspektiven.* Munich: Fink Verlag.
Tagore, R. (2002). *Stray Birds.* New Delhi: Rupa.
Taylor, C. (1975). *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press.
Tenbruck, F. (1981). "Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie", *Zeitschrift für Soziologie,* 10, 333–350.
Therborn, G. (1970). "The Frankfurt School", *New Left Review,* 63, 65–96.

Theunissen, M. (1969). *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin: W. de Gruyter.

Thomas, Y. (1980). "Res, chose et patrimoine" (Note sur le rapport sujet-objet en droit romain), *Archives de philosophie du droit*, 25, 413–426.

Thomason, B. (1980). *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*. London: Macmillan.

Thompson, J. (1981). *Critical Hermeneutics. A study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, J. (1990). *Ideology and Modern Culture: Critical Theory in the Era of Mass. Communication*. Cambridge: Polity Press.

Thompson, J. ve Held, D. (eds.) (1982). *Habermas: Critical Debates*. London: Macmillan.

Tilly, C. (1984). Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons. New York: Russell Sage Foundation.

Tocqueville, de, A. (1961). *De la démocratie en Amérique*, 2 cilt. Paris: Gallimard.

Torrance, J. (1977). *Estrangement, Alienation and Exploitation. A Sociological Approach to Historical Materialism*. London: Macmillan.

Torrance, J. (1991). "Max Weber: Methods and the Man", içinde P. Hamilton (ed.). *Max Weber: Critical Assessments*, I, 1, 155–189. London: Routledge.

Torrance, J. (1995). *Karl Marx's Theory of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, A. (1965). *Sociologie de l'action*. Paris: Seuil.

Touraine, A. (1973). *Production de la société*. Paris: Seuil.

Touraine, A. (1974). *Pour la sociologie*. Paris: Seuil.

Touraine, A. (1978). *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: Seuil.

Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.

Tritsch, W. (1991). "A Conversation between Joseph Schumpeter and Max Weber", içinde P. Hamilton (ed.). *Max Weber: Critical Assessments*, II, 3, 264–269. London: Routledge.

Trubek, D. (1991). "Max Weber on Law and the Rise of Capitalism", içinde P. Hamilton (ed.). *Max Weber: Critical Assessments*, I, 3, 126–155. London: Routledge.

Turner, R. (1987). "Language and Knowledge: Metaphor as the Mother of Knowledge", *Californian Sociologist*, 10, 1, 44–61.

Turner, R. ve Edgley, C. (1980). "Sociological Semanticide: On Reification, Tautology and the Destruction of Language", *Sociological Quarterly*, 21, 595–605.

Vandenberghe, F. (1997–1998). *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. cilt 1: *Marx, Simmel, Weber, Lukács*;

cilt 2: *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris: La Découverte, Collection Recherches, Bibliothèque du MAUSS.

Vandenberghe, F. (1999a). "Simmel and Weber as Idealtypical Founders of Sociology", *Philosophy and Social Criticism*, 25, 4, 57–80.

Vandenberghe, F. (1999b). "'The real is relational': An Inquiry into Pierre Bourdieu's Constructivist Epistemology", *Sociological Theory*, 17, 1, 32–67.

Vandenberghe, F. (2000a). "La loi individuelle. Une éthique nietzschéo-bergsonienne", *Simmel Studies*, 10, 2, 169–178.

Vandenberghe, F. (2000b). "La philosophie marginale de Max Weber", 71–93 içinde S. Bateman-Novaes, R. Ogien ve P. Pharo (eds.).*Raison pratique et sociologie de l'éthique.Autour des travaux de Paul Ladrière*. Paris: CNRS Editions.

Vandenberghe, F. (2001). *La sociologie de Georg Simmel*. Paris: La Découverte, Collection Repères.

Vandenberghe, F. (2002a). "Relativisme, relationnisme, structuralisme", *Simmel Studies*, 12, 1, 41–84.

Vandenberghe, F. (2002b). "Working out Marx: Marxism and the End of the Work Society", *Thesis 11*, 69, 21–46.

Vandenberghe, F. (2003). "How is Society Possible? Towards a Metacritique of Reification", 297–314 içinde J. Lehmann (ed.). *Critical Theory: Diverse Objects, DiverseSubjects. Current Perspectives in Social Theory*, cilt 22, JAI, Amsterdam.

Vandenberghe, F. (2006a). *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan.

Vandenberghe, F. (2006b). "L'archéologie du valoir. Amour, don et valeurs dans la philosophie de Max Scheler", *Revue du MAUSS*, 27, 138–175.

Vandenberghe, F. (2007a). "Une ontologie réaliste pour la sociologie. Système, morphogénèse et collectifs", *Social Science Information/Information sur les sciences sociales*, 2007, 46, 3, 487–542.

Vandenberghe, F. (2007b). "Avatars of the Collective. A Realist Theory of Collective Subjectivities", *Sociological Theory*, 2007, 25: 4, 295–324.

Vandenberghe, F. (2008a). "Sociology of the Heart. Max Scheler's Epistemology of Love", *Theory, Culture and Society*'de yayıma hazırlanıyor.

Vandenberghe, F. (2008b). "The Cultural Transformation of The Public Sphere. A Sociological Inquiry into a Category of American Society" (Review Essay of J.C. Alexander: *The Civil Sphere*), *Constellations*'da yayıma hazırlanıyor.

Vandenbergh, F. (2008c). "Immanent Transendence in Georg. Simmel's Sociology of Religion", *Journal of Classical Sociology*'de başvuru aşamasında.

Van Reden, C., Grondel, A. ve Geyer, F. (1980). *Bibliography Alienation*. Amsterdam: Siswo.

Vincent, J.-M. (1973). *Fétichisme et société*. Paris: Eds. Anthropos.
Vollrath, E. (1989). "Überlegungen zur neueren Diskussion über das Verhältnis von Praxis und Poiesis", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14, 1, 1–26.
Vullierme, J .L. (1979). "La chose, le bien et la métaphysique", *Archives de philosophie du droit*, 24, 31–53.
Wacquant, L. ve Calhoun, C. (1989). "Intérêt, rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action", *Actes de la recherche en sciences sociales*, juin, 41–60.
Wagner, P. (1994). *A Sociology of Modernity*. London: Routledge.
Weber, M. (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2 cilt. Tübingen: Mohr.
Weber, M. (1924). *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen: Mohr.
Weber, M. (1947). *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge.
Weber, M. (1949). *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, IL: Free Press.
Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capi*talism. New York: Charles Scribner's Sons.
Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
Weber, M. (1968). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.
Weber, M. (1971). *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr.
Weber, M. (1975). *Roscher and Knies. The Logical Problems of Historical Economics*. New York: Free Press.
Weber, M. (1977). *Critique of Stammler*. New York: Free Press.
Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 2 cilt. Berkeley: University of California Press.
Weber, M. (1981). *General Economic History*. New Brunswick, Transaction Books, 1981.
Weber, M. (1982). *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
Weber, M. (1989). *Max Weber: Ein Lebensbild*. Munich: Piper.
Weingartner, R. (1959). "Form and Content in Simmel's Philosophy of life", içinde K. Wolff (ed.). *Georg Simmel, 1858–1918*. Colombus: Ohio State University Press.
Weingartner, R. (1960). *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*. Middletown: Wesleyan University Press.
Weinstein, D. ve Weinstein, M. (1993). *Postmodern(ized) Simmel*. London: Routledge.
Weiss, J. (1986). *Weber and the Marxist World*. London: Routledge.

Wellmer, A. (1974). *The Critical Theory of Society*. New York: Seabury Press.

Wellmer, A. (1976). "Communication and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory", içinde J. O'Neill (ed.). *On Critical Theory*. London: Heinemann.

Wellmer, A. (1985). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurtan Main: Suhrkamp.

Wellmer, A. (1986). "Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute. Fünf Thesen", içinde A. Honneth ve A. Wellmer (eds.). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin: de Gruyter.

Wellmer, A. (1993). *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge* Frankfurtan Main: Suhrkamp.

White, H. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Whitebook, J. (1985). "Reason and Happyness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory", içinde R. Bernstein (ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity.

Whitehead, A. (1930). *Science and the Modern World*. London: Cambridge University Press.

Wiggershaus, R. (1988). *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. Munich: DTV.

Wrong, D. (1994). *The Problem of Order. What Unites and Divides Society*. New York: Free Press.

Zuidervaart, L. (1991). *Adorno's Aesthetic Theory. The Redemption of Illusion* Cambridge, MA: M.I.T. Press.

Dizin

1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları 76, 81, 217

A

Adorno, T. 19, 23, 24, 25, 36, 52, 56, 58, 80, 110, 115, 145, 170, 199, 208, 209, 233, 234, 235, 236, 241, 249, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 306, 311, 313, 314, 316, 336, 338, 342, 393, 409, 422, 440, 441, 444, 445, 447, 451, 452, 458, 459, 460, 463, 465
akılmerkezci 309, 372
Akıl Tutulması 252, 253, 260
alanlar kavramı 429
Albert, H. 284, 313, 341
Alexander, J. C. 12, 39, 40, 44, 49, 50, 51, 63, 152, 174, 411, 425, 426, 441, 464
Alman İdeolojisi 81
Althusser, L. 8, 61, 62, 364, 424, 425, 441
alt-sistem 226, 386, 397, 399, 404
altyapı 35, 363
Angelus Novus 299
anlam yitimi 35, 119, 134, 135, 160, 163, 174, 199, 204, 253
anlaşılırlık 353
anomi 9, 21, 205
antiSemitizm 286, 287
Apel, K. O. 32, 259, 313, 338, 341, 348, 349, 360, 441
Aquinalı Thomas 72, 414
araçsalcılık 265
araçsal eylem 77, 394
Arato, A. 23, 162, 195, 208, 216, 233, 314, 441, 445
Archer, M. 12, 40, 246, 412, 429, 441
Arendt, H. 26, 27, 329, 403, 442
Aristoteles 15, 47, 64, 70, 125, 133, 329, 330, 414, 432
Aron, R. 51, 119, 121, 442
artık değer 89, 91, 92, 94
asketizm 175, 178, 180, 182
aşkın eleştiri 290
aşkın özne 339, 340

aşkın yanılsama 354
Auschwitz 224, 269, 284, 286, 290, 297
Austin, J. L. 4, 311, 349, 351, 352, 374, 442
Avineri, S. 61, 62, 85, 442
Aydınlanma 18, 21, 22, 23, 157, 256, 257, 259, 265, 315, 346
Aydınlanmakarşıtlığı 22
Aydınlanmanın Diyalektiği 145, 251, 252, 255, 256, 257, 259, 260, 264, 276

B

Bachelard, G. 15, 110, 418, 442
baskılama 345, 347, 403
bastırma 344, 345
başkalık 257
Batı Marksizmi 34, 35, 208, 233, 307, 316, 377
Baudelaire, C. 111, 442
Bauer, B. 64, 73
Bauman, Z. 16, 437, 442
Baxter, R. 157, 181
Beckett, S. 294, 298
Beck, U. 326, 437, 442
belirivermecilik 42, 43, 413, 414, 415
belirlenimcilik 63, 64, 225
Benjamin, W. 113, 233, 234, 235, 242, 252, 267, 268, 271, 277, 291, 292, 297, 299, 311, 442, 444
Bentham, J. 49
Berg, A. 294
Bergson, H. 109, 113, 224, 443
Berkeley, G. 414, 441, 450, 460, 461, 464
beşerî bilimler 32
Bhaskar, R. 10, 60, 79, 344, 412, 414, 421, 425, 443
bilgisayar teknolojisi 8
Bilgi ve İnsani Çıkarlar 315, 316, 320, 337, 340, 344, 346, 347, 349, 350, 354, 376
bilimperest 338, 341
bilimselleştirme 326, 330, 332, 337
bilimsel Marksizm 62
bilinçdışı 345
bireycilik 31, 42, 47, 56, 77, 125, 128, 147, 162, 164, 194, 425, 436
Bloch, E. 196, 204, 316, 453
Bolşevik 208
Bonald, L. G. A. 22
Boudon, R. 45, 150, 162, 385, 443
Bourdieu, P. 29, 40, 56, 102, 127, 237, 380, 381, 407, 412, 414, 425, 428, 429, 431, 434, 443, 444, 463
Bourricaud, F. 162, 443
Brecht, B. 291, 292, 295, 296
Buber, M. 113, 308
burjuvazi 203, 214, 215, 224
Burke, E. 22
bürokrasi 150, 158
bürokratikleşme 158, 190
bütüncü bireycilik 125
bütüncülük 31, 42, 116, 147, 208, 411, 425, 427
bütünlük 36, 79, 112, 199, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 225, 227, 228, 229, 244, 270, 272, 280, 285, 297, 396
büyübozumu 9
büyücüler 176

C-Ç

Caillè, A. 467
Cassirer, E. 30, 113, 169, 429, 444
Castells, M. 437
Castoriadis, C. 12, 64, 256, 276, 348, 428, 434, 444
Celan, P. 294
Chomsky, N. 7, 122, 311, 350

Collins, R. 150, 170, 425, 445
Comte, A. 32, 113, 411, 445
çağrışım 22, 27, 277, 385
çalışma disiplini 186
çatışma teorisi 150, 328
çoğulculuk 110, 126, 147
çokboyutlu eylem teorisi 43, 310

D

değer-rasyonel eylem 152
demir kafes 9, 170, 183, 256
demokrasi 158, 219, 228, 320, 322, 331, 366, 402
demokratikleşme 73, 325, 370, 396, 405
deneyim endüstrisi 439
Descartes, R. 247, 258
devlet müdahalesi 19, 334, 368
Dewey, J. 311, 331, 445
Dews, P. 272, 303, 317, 445
dışsallaşma 58, 76
dijital devrim 439
dilbilimsel dönüş 315, 316, 347, 349
Dilthey, W. 32, 55, 113, 118, 162, 164, 167, 197, 270, 411, 423, 429, 445
dirimselcilik 113, 121
dirimsel düzen 46, 48, 117
disiplinlerarası araştırma 246
disiplinlerarası materyalizm 239
diyalektik 29, 31, 34, 36, 37, 41, 43, 64, 79, 80, 86, 87, 104, 112, 116, 135, 143, 147, 174, 193, 197, 209, 210, 211, 212, 214, 217, 223, 225, 241, 242, 244, 262, 266, 272, 279, 284, 285, 296, 328, 331, 332, 409, 410, 417, 418, 419, 424, 425, 426, 428, 429, 430
dolayım 75, 79, 82, 133, 211, 214, 244, 274, 322, 323, 324, 326, 377
Domingues, J. M. 12
Dostoyevski, F. 207
drama 201, 202, 203
Dumont, L. 23, 55, 432, 446
Duns Scot, J. 417
Dupuy, J.-P. 16, 428, 446
Durkheim, E. 16, 20, 21, 30, 33, 48, 49, 114, 115, 116, 117, 124, 136, 161, 173, 174, 311, 371, 379, 414, 422, 425, 426, 427, 446, 448, 462
dünya görüşü 176, 233, 426
düşünsel soyutlama 279
düşünümsellik 312, 378
düzsöz eylemi 352

E

Eder, K. 366, 446
edimsel eylem 352
ego 277, 345, 374, 423
Ekonomi ve Toplum 26, 129, 158, 173, 190
eleştirel bilimler 343
eleştirel realizm 12, 31, 79, 414, 429
eleştirel sosyoloji 31, 56
eleştirel teori 10, 36, 50, 57, 233, 236, 237, 239, 247, 248, 251, 305, 306, 313, 328, 338, 371, 421
eleştirel yapıcılık 418
Elias, N. 4, 16, 17, 56, 411, 433, 446
Elster, J. 79, 446
emek gücü 77, 88, 100
empirizm 221, 222, 416, 428
Engels, F. 60, 66, 81, 214, 457
ensidic 256, 257
entelektüalizm 163
epistemoloji 63, 112, 115, 212
estetik teorisi 288
etkileşimcilik 125, 427
Eulenburg, Franz 169
evrensel edimbilim 325, 348, 349, 350, 351, 373

evrenselleşme 222, 250, 257, 293
evrim teorisi 325, 361

F

faşizm 84, 234, 238, 250
faydacılık 10, 179, 182, 186, 202, 237, 282, 427
fetişizm 71, 99, 100, 101, 103, 105, 143, 195, 226, 228, 236, 274, 293, 396, 408
Feuerbach, L. A. 60, 62, 64, 67, 68, 71, 76, 84, 446
Feuerbach Üzerine Tezler 62
Fichte, J. G. 18, 169, 207, 210, 311, 340
formel-araçsal rasyonelleşme 336
formel rasyonalite 137, 154, 155, 156, 172, 209, 217, 255
Foster, H. 295
Foucault, M. 4, 10, 258, 312, 380, 381, 407
Franck, S. 181
Frankfurt Okulu 35, 52, 58, 59, 62, 97, 156, 157, 206, 208, 209, 215, 231, 233, 235, 236, 238, 245, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 325, 328, 329, 332, 335, 381, 392, 406, 409, 438, 439
Fransız Devrimi 16, 73, 158
Freud, S. 34, 49, 58, 179, 245, 255, 259, 271, 311, 345, 447, 453
Freyer, H. 121, 447
Frisby, D. 32, 110, 111, 216, 284, 447
Fromm, E. 234, 245, 447

G

Gadamer, H.-G. 55, 270, 313, 329, 341, 346, 349
Galiani, F. 100
gayrişahsileşme 129, 183
geçerlilik iddiaları 352, 353, 362
geç modernite 437
Gehlen, A. 17, 18, 39, 432, 447
gelişimsel süreç 365
gelişmiş kapitalizm 289, 334, 367, 369, 398, 438
genetik yapısalcılık 40, 350, 363
genombilim 438
George, S. 113, 200, 455
Gerth, H. 150, 448
Giddens, A. 12, 22, 126, 150, 327, 377, 411, 412, 425, 428, 429, 434, 437, 448, 451
gidimli bilgi 169
Goethe, J. W. von 128, 179, 192, 453
Goffman, E. 113, 141, 448
Gouldner, A. 23, 34, 62, 104, 213, 431, 448
Grenz, F. 281, 448
Grünberg, C. 234
gündelik dil felsefesi 427
gündelik hayat 157, 387

H

Haacke, H. 295
Habermas, J. 10, 12, 19, 24, 25, 30, 33, 34, 35, 39, 41, 47, 49, 51, 52, 56, 57, 58, 59, 64, 69, 70, 99, 119, 125, 126, 150, 151, 157, 167, 174, 175, 188, 195, 198, 217, 225, 227, 228, 243, 253, 263, 264, 267, 284, 292, 301, 303, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359,

360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 422, 425, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 456, 457, 459, 462, 463, 465
habitus 127, 179, 434
hakikat 32, 95, 97, 169, 211, 214, 223, 228, 241, 263, 275, 281, 296, 312, 322, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 365, 372, 421
Halévy, E. 45, 47, 450
Hall, S. 468
Hayek, F. 18, 19, 450
Hegelci Marksizm 213
Hegel, G. W. F. 19, 25, 26, 28, 30, 34, 55, 57, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 76, 82, 84, 108, 113, 117, 118, 129, 133, 147, 169, 197, 198, 199, 204, 205, 206, 209, 210, 212, 220, 223, 228, 242, 253, 259, 266, 272, 274, 280, 281, 285, 311, 321, 327, 328, 346, 364, 421, 424, 428, 440, 445, 450, 456, 462
Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi 72
Heidegger, M. 8, 11, 26, 55, 208, 267, 317, 318, 319, 406, 448, 450, 453, 458
Helen dönemi 204
hermeneutik 31, 33, 41, 102, 167, 215, 270, 340, 341, 342, 343, 381, 391, 415, 422, 429, 430, 435
Hirschman, A. 139, 450
Hobbes, T. 44, 45, 47, 48, 49, 74, 78, 123, 329, 330, 414, 427, 433, 451
Holton, R. J. 56, 451
Homans, G. 31, 45, 113, 451
Honneth, A. 8, 11, 30, 57, 198, 234, 245, 303, 312, 327, 383, 443, 444, 446, 449, 451, 452, 456, 465
Horkheimer, M. 19, 22, 24, 52, 56, 84, 145, 157, 198, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 270, 276, 279, 300, 306, 311, 312, 313, 314, 320, 336, 338, 339, 342, 372, 378, 409, 422, 441, 450, 451, 453, 461, 463
hukuk ve formalizm 187
Husserl, E. 26, 55, 113, 139, 164, 339, 375, 423, 440, 452, 458
hümanizm 63, 196

I-İ

Illich, I. 35
içkin eleştiri 65, 289, 290, 325
idealizm 41, 42, 43, 44, 116, 147, 174, 193, 285, 342, 413, 416, 417, 425, 426, 427
ideal konuşma durumu 356, 357, 358, 381
ideal tip 150, 165, 166
ideoloji 22, 36, 86, 91, 102, 106, 227, 246, 247, 289, 295, 296, 333, 334, 337, 342, 348, 406
İdeoloji Olarak Teknoloji ve Bilim 326, 346
ikicilik 113, 306
ikinci doğa 17, 206, 217, 240, 248, 281, 284, 343, 344, 345, 398
ikiz kavramlar 29, 410
iletişimsel eylem 70, 125, 306, 307, 308, 314, 316, 327, 335, 336, 348, 349, 354, 363, 372, 373, 375, 377,

380, 389, 392, 394, 395, 406, 407, 434
iletişimsel eylem teorisi 70
ilk felsefe 273
insan hakları 74, 402
iradecilik 45, 63, 64
işbölümü 79, 80, 81, 84, 114, 136, 144, 203, 218, 330
işlevselcilik 190, 237, 239, 362, 385, 425, 433
işlevsel farklılaşma 225, 404
İyinin ve Kötünün Ötesinde 26

J

Jameson, F. 4, 48, 207, 266, 452
Jaspers, K. 149, 452
Joas, H. 384, 443, 452

K

kabile toplumları 386
Kafka, F. 294, 298
Kalvinizm 180
kamusal alan 72, 322, 323, 324, 325, 397, 399
Kamusal Alanın Dönüşümü 315, 322, 369, 401
Kant, I. 25, 26, 49, 56, 113, 116, 122, 123, 141, 146, 153, 170, 206, 210, 212, 220, 221, 222, 223, 249, 290, 309, 311, 328, 372, 402, 453, 461
kapitalizm 35, 78, 82, 86, 93, 157, 158, 171, 172, 173, 179, 180, 182, 193, 219, 223, 224, 250, 289, 436, 437, 439
kararcılık 158, 330, 331
karşılıklılık 357
kefaret 82, 267, 276
kendi kaderini tayin etme 24, 380
kendindeşey 212, 222, 224, 280
kendini nesneleştirme 335
Kierkegaard, S. 200, 440
Kirchheimer, O. 234
kişileştirme 27, 28, 288
kişiselleştirme 27
Klages, L. 258, 372
Klee, P. 299
Knöbl, W. 435, 452
Kohlberg, L. 311, 366, 453
kolektif eylem 10
Komünist Parti 213, 227
komünizm 82, 83
konsensüs 31, 39, 49, 50, 324, 328, 329, 349, 351, 354, 355, 358, 366, 379, 383, 425, 426, 428
konuşma edimi 351, 353, 358
Kopernikçi Devrim 220
kötümserlik 239, 240
Kuhn, T. 39, 208, 454
kullanım değeri 88, 95, 96, 99, 100, 293
Kutsal Aile 66
kültürelci indirgeme 376
kültürel yeniden-üretim 377, 381, 382, 393
kültür endüstrisi 290, 291
kültürün trajedisi 35, 140, 143, 144, 147, 193, 204
kümeleyici-aynılaştırıcı 256
küreselleşme 59, 435, 437

L

Laclau, E. 12, 212, 434, 454
Latour, B. 423, 430, 454, 463
Leibniz, G. 48, 139, 297
Lesznai, A. 196
Leviathan 47, 48, 451
liberal ilke 323
Liefman, R. 162
Locke, J. 47, 48, 49
Lockwood, D. 234, 367, 382, 384, 455

Lorenzer, A. 344
Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i 107
Lovejoy, A. 21, 22, 51, 455
Löwenthal, L. 234
Löwy, M. 12, 22, 195, 204, 220, 455
Luhmann, N. 10, 18, 30, 39, 99, 182, 225, 226, 311, 313, 357, 362, 363, 369, 381, 384, 385, 386, 388, 389, 396, 403, 404, 425, 431, 450, 455, 456
Lukács, G. 8, 19, 22, 24, 25, 26, 34, 35, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 97, 99, 113, 144, 156, 157, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 235, 236, 239, 242, 244, 246, 249, 253, 256, 257, 259, 270, 274, 277, 279, 281, 293, 297, 300, 307, 308, 311, 316, 321, 343, 371, 392, 393, 406, 408, 409, 422, 438, 441, 445, 446, 448, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 459, 460, 463
Lyotard, J.-F. 348

M

Maistre 22
makineleşme 318
makrososyoloji 124, 225, 385, 410
Makyavelli 329
Mallarmé, S. 294
Mandeville, B. 48, 49, 427
Mannheim, K. 23, 113, 431, 432, 434, 456, 457
mantıksal sosyalizm 314
Marcuse, H. 24, 25, 56, 179, 233, 234, 235, 236, 239, 308, 311, 336, 338, 346, 347, 406, 422, 433, 457, 463
Martins, H. 470
Marx, K. 10, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 34, 36, 42, 48, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 129, 131, 132, 134, 135, 137, 143, 144, 147, 159, 161, 171, 174, 180, 182, 186, 193, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 224, 225, 226, 228, 234, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 250, 259, 261, 274, 277, 282, 308, 311, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 327, 328, 336, 337, 339, 363, 368, 377, 392, 393, 395, 396, 397, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 414, 422, 425, 426, 438, 441, 442, 446, 447, 448, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 463
Mauss, M. 49, 128, 422, 423, 457
Mayo, E. 319
McCarthy, T. 12, 303, 338, 340, 351, 376, 383, 388, 456
Mead, G. H. 49, 119, 127, 130, 311, 371, 380, 457
medya 292, 324
Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri 291
merhamet 240, 242
merkezsizleşme 130, 365, 438
Merlau-Ponty 208
Merton, R. K. 7, 11, 30, 150, 385, 411, 457
Mészaros, I. 61, 79, 213, 457
meşrulaştırma 36, 333, 366
meşru müdafaa 166

metaeleştiri 38, 39, 50, 300, 406, 426
meta fetişizmi 36, 48, 51, 63, 67, 93, 97, 99, 100, 104, 105, 209, 216, 217, 256, 293
metalaşma 9, 93
metateori 38, 247, 418, 419, 424, 425
metodolojik bireycilik 31, 164
metodolojik çoğulcu 43, 110, 116, 117, 126, 147, 413
metodolojik şeyleştirme 28, 29, 37, 51, 146, 410
mikrososyoloji 110, 410
Mills 150, 448
Mills, C. W. 150, 448
mimesis 258, 275, 281, 282
Minima Moralia 266, 275, 440
mistisizm 121, 178, 421
mitoloji 223, 229
Mitzman, A. 22, 23, 150, 457
modernite 17, 23, 56, 111, 112, 117, 129, 137, 139, 148, 157, 185, 203, 204, 220, 253, 308, 312, 314, 421, 435, 436, 437
modernitenin diyalektiği 109, 135
Modernitenin Felsefi Söylemi 308
moleküler biyoloji 438
More, T. 329
muhafazakâr 17, 22, 23, 65, 262, 366, 432
mutlak günahkârlık 207
mübadele değeri 95, 96, 101, 293
müteşebbis kapitalizmi 171
müzik metası 293

N

natüralizmkarşıtlığı 162
nefsi müdafaa 142, 262, 282, 283, 345
Negatif Diyalektik 275, 282, 300
negatif teoloji 240, 265
neoKantçı 115, 169, 212, 228, 409
neokorporatizm 324
neo-liberalizm 439
neomerkantilizm 324
nesnel akıl 151, 372
nesnel idealizm 25, 49, 67, 204, 209
nesnelleşme 76, 83, 118, 129, 135, 202
Neumann, F. 234
Newtoncu davranış modeli 41
Nielsen, T. H. 389
Nietzsche, F. 25, 26, 29, 40, 58, 113, 120, 128, 135, 138, 164, 192, 194, 198, 221, 228, 246, 256, 258, 259, 268, 271, 272, 273, 277, 279, 300, 311, 447, 455, 458, 461
nihilizm 227, 426
Nikomakhos'a Etik 15
Nisbet, R. 16, 22, 51, 445, 458
nominalizm 31, 42, 124, 162, 163, 414, 415
nomolojik bilimler 343
normatif felsefi antropoloji 68
normatif yapı 362, 363, 366, 388

O-Ö

Ockhamlı William 414
Offe, C. 334, 368, 458
olgukarşıtı 213, 322, 350, 355, 357, 358, 359, 364
Olgular ve Normlar Arasında 316, 372, 400, 401
ontolojik ilişkiselcilik 126
Ortega y Gasset 110, 113
otokrasi 145
otoriter kişilik 286
otoriteryanizm 319, 406
öğrenme süreçleri 362, 366
özdeşlik düşüncesi 257, 275, 276, 277
özdüşünüm 328, 340, 346, 350

özdüşünümsel bilimler 343
özel alan 72, 73, 324, 399
özerkleşme 17, 19, 28, 34, 99, 118, 129, 133, 135, 140, 141, 143, 157, 184, 203, 205, 216, 217, 254, 278, 308, 379, 386, 388, 392, 393, 396, 405, 408, 429
özgürleşim 8, 129, 227, 228, 315, 320, 335, 412, 413, 421
özgürlük yitimi 35, 160, 205, 253, 254, 408
öznelci 20, 29, 37, 254, 274, 410, 416, 419
öznelerarası 58, 227, 313, 317, 328, 335, 339, 341, 372, 375, 423

P

para ekonomisi 129, 144
Para Felsefesi 26, 112, 128, 129, 135, 144, 196
parasallaşma 397
Pareto, V. 80
Paris Komünü 73
Park, R. 46, 113, 117, 458
parlamentarizm 324
Parsons, T. 10, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 136, 150, 159, 175, 307, 311, 371, 383, 384, 385, 390, 406, 411, 426, 434, 441, 449, 458
paternalizm 400
Pels, D. 12, 20, 458
Perelman, C. 28, 40, 356, 458
phronèsis 329, 330, 454
Piaget, J. 125, 130, 311, 350, 361, 363, 364, 379, 458
Piccone, P. 269, 458
Pierce, C. S. 311
piyasa toplumu 56, 97, 98, 137, 138, 279
Platon 15, 142, 163, 199, 253
Plessner, H. 432
poiesis 17
Polanyi, K. 98, 198, 383, 422, 459
Pollock, F. 84, 234, 249, 250, 279, 459
Popper, K. R. 118, 150, 164, 236, 284, 330, 340, 341, 385, 459
postendüstriyalizm 438
postFordizm 438
posthümanizm 438
postMarksist 220, 229, 314
postmodernizm 435, 436
postyapısalcılık 62
pozitif diyalektik 272
pozitivizm 39, 241, 262, 284, 285, 313, 337, 338, 341, 419, 429, 435
praxis 154, 327, 329, 331, 347, 377
proletarya 82, 196, 212, 213, 214, 223, 224, 227, 228, 234, 235, 244, 278
Protestan ahlakı 179, 183, 219
psikanaliz 15, 234, 246, 311, 427
Püriten 153, 161, 181, 182, 183

Q-R

Quine, W. O. 27, 459
radikalizm 22, 240
rahipler 176
rasyonalizm 116, 154, 171, 221, 414, 416, 417, 418, 419, 428
rasyonel anlama 120, 152
rasyonel eylem 45, 151, 152, 153, 159, 160, 161, 172, 174, 327, 340, 389
rasyonel seçim 42, 45, 166, 427, 428, 433
reel soyutlama 98, 279, 397, 410
refah devleti 399, 400
reizm 29, 30
Rembrandt 128
Rex, J. 150, 447, 459
Ricardo, D. 88

Rickert, H. 33, 113, 118, 164, 166, 458
Ringer, F. 23, 459
Rolland, R. 421
romantizm 22, 23, 204, 283
Rorty, R. 8, 11, 315, 347, 348
Roscelin de Compiegne 415
Rose, G. 25, 266, 267, 273, 277, 460
Rosenzweig, F. 271, 273, 460
Rousseau, J.-J. 48, 402, 433

S-Ş

Sachs, H. 134
Saint-Simon, C. H. 17, 243
sanat 141, 142, 154, 198, 200, 201, 223, 254, 262, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 376
Sartre, J.-P. 8, 11, 36, 62, 295, 423, 428, 433
Saussure, F. de 114
Scheler, M. 49, 423, 432, 463, 464
Schelling, F. W. J. von 56, 311
Schiller, F. von 173
Schluchter, W. 150, 151, 175, 183, 449, 460
Schmitt, C. 49, 324, 325, 330, 406, 433, 460
Schopenhauer, A. 113, 191, 236, 239, 240, 260, 262, 459, 461
Schönberg, A. 294
Schumpeter, J. 158, 161, 462
Schütz, A. 150, 162
Searle, J. 311, 349
seçici yatkınlık 43, 179
sefalet 92, 261, 275
Seidman, S. 22, 23, 461
servet birikimi 472
Shalin, D. 23, 461
sınıf bilinci 213, 234, 235
Simmel, G. 19, 22, 24, 25, 26, 30, 34, 35, 43, 51, 52, 55, 56, 58, 59, 97, 102, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 159, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 184, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 201, 203, 204, 206, 209, 217, 221, 228, 239, 273, 311, 318, 408, 409, 421, 422, 442, 443, 447, 454, 455, 456, 461, 463, 464, 465
sistemik rasyonalite 389
sistemler teorisi 33, 37, 63, 362, 385, 426
sivil toplum 72, 74, 322, 405
Smith, A. 48, 49, 88
Sohn-Rethel, A. 98, 257, 279, 461
somut emek 96, 395
sosyal derinlik psikolojisi 245
sosyal düzen 48, 49, 74, 161, 234, 306, 373, 435
sosyal evrim 259, 367
sosyalizm 314
sosyal olgular 20, 28, 31, 33, 124, 125, 211, 414, 415
sosyal şeyleşme 28, 29, 37, 39, 51, 105, 410, 413
sosyolojik yasa 166
soyut emek 96, 97, 217
sömürgeleştirme 333, 372
sömürü 9, 51, 57, 63, 64, 67, 71, 85, 87, 90, 93, 94, 104, 105, 135, 195, 241, 252, 342, 408
söyleşi analizcileri 384
Stendhal 295
Storm, T. 199
stratejik eylem 45, 47, 48, 117, 126, 159, 306, 309, 373, 374, 381, 401, 412
Swammerdam, J. 191
şeyleşme 8, 9, 10, 13, 19, 21, 22, 23,

24, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 97, 98, 101, 105, 106, 108, 117, 119, 128, 129, 157, 161, 170, 195, 197, 198, 204, 206, 208, 209, 210, 215, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 234, 235, 236, 237, 239, 242, 251, 252, 253, 255, 257, 259, 264, 267, 271, 274, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 293, 296, 297, 298, 300, 305, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 316, 327, 332, 335, 336, 342, 358, 359, 365, 369, 372, 381, 391, 393, 394, 398, 399, 406, 408, 409, 410, 412, 413, 415, 416, 418, 419, 423, 429, 431, 438, 439
şeyleşmedenarındırma 220

T

Tagore, R. 433, 462
tahakküm 9, 21, 36, 61, 92, 150, 157, 233, 235, 239, 243, 246, 253, 255, 258, 259, 264, 274, 275, 282, 283, 305, 328, 333, 336, 342, 348, 409, 412, 421
takas 279
tarihsel materyalizm 62, 117, 215, 220, 335, 348, 351, 361, 363, 388
tarihsonrası 193
Tarih ve Sınıf Bilinci 26, 34, 198, 204, 208, 210, 216, 234
Taylorizm 319
technè 329, 331, 347
teknobilimsel 334, 438
teknokrasi 317, 333, 334
Tenbruck, F. 20, 462
teodise 175
terapistokrasi 399
Thalia Theater 201
Therborn, G. 62, 247, 462
Thomas, W. I. 27, 30, 72, 329, 414, 462
Tilly, C. 435, 462
Tinin Fenomenolojisi 65, 225, 327
topyekûnleştirme 229, 236, 301
Topyekûn Öteki 235, 263, 265
Torrance, J. 61, 62, 101, 163, 462
Touraine, A. 12, 16, 40, 209, 227, 306, 437, 462
Tönnies, F. 55, 56, 113, 117, 200
Turner, B. S. 24, 28, 56, 164, 292, 440, 451, 462, 463
tüketim 89, 98, 145, 172, 217, 290, 319, 324, 398, 399
türümcülük 44, 170, 426

Ü

ücretli emek 88, 93
üstyapı 280, 363
ütopya 227, 259, 268, 276

V

Vandenberghe, F. 2, 7, 9, 11, 128, 158, 234, 412, 419, 420, 421, 422, 423, 426, 429, 430, 435, 438, 463, 464
Veblen, T. 180
Verdinglichung 11, 19, 21, 25, 26, 104, 445, 455, 460
vergilendirme 398
verum factum 32, 151, 215, 270
Vico, G. 32, 151, 215, 270, 330

W

Wagner, P. 16, 436, 464
Weber, A. 19, 22, 24, 25, 30, 33, 34, 35, 37, 39, 45, 52, 55, 56, 58, 59, 89, 91, 97, 109, 112, 113, 116, 117, 118, 128, 129, 137, 139, 142,

144, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 203, 204, 206, 208, 209, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 226, 228, 239, 252, 253, 254, 255, 259, 270, 273, 308, 311, 327, 332, 371, 378, 388, 389, 392, 406, 408, 409, 422, 425, 426, 427
Weber, M. 9, 26, 51, 110, 149, 195, 196, 201, 421
Weil, F. 233
Wellmer, A. 64, 251, 255, 269, 275, 312, 336, 347, 449, 465
Whitehead, A. N. 29, 55, 465
Wilde, O. 134
Wittgenstein, L. 8, 11, 55, 208, 311, 349, 445

Y

yabancılaşma 8, 9, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 35, 51, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 76, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 104, 105, 108, 118, 119, 129, 146, 195, 198, 205, 206, 212, 217, 228, 274, 283, 347, 396, 399, 408
Yahudi 73, 75, 134, 180, 233, 275, 286, 287, 288, 299
Yahudi Sorunu Üzerine 73, 75
yanlış bilinç 34, 36, 224
yanlış yerde somutlama safsatası 29
yansızlık 37, 150, 241, 338
yapılaşma 412, 428, 429
yapısalcı mantık 429
yaşam-dünyası 326, 332, 333, 372, 375, 376, 377, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 434
yatkınlıklar 24, 46, 127
yenidenfeodalleşme 324, 325
yenideninşa 350
yeni sosyal hareketler 159, 229, 400
yoksulluk 318
yorumlayıcı bilimler 164, 343
yorumlayıcı sosyoloji 162, 166
yönelimli eylem 133, 393, 394, 395
yurttaşlar 332, 436
yüceltme 209, 245, 345

Z

zihnin taşlaşması teorisi 206

Alman Sosyolojisinin Felsefî Tarihi, sosyolojinin kurucu babalarından (Marx, Simmel, Weber) başlayarak Lukács aracılığıyla Frankfurt Okulu'na (Horkheimer, Adorno, Habermas) dek uzanan eleştirel teorinin sistematik bir yeniden-inşasını sunuyor. Yabancılaşma, rasyonelleşme ve şeyleşme teorilerini derinlemesine analiz eden Vandenberghe, sadece tahakkümün gerçekliğine ışık tutmakla kalmayıp özgürleşimin olası yollarını da aydınlatacak olan, bugüne dair eleştirel bir teorinin metateorik önvarsayımlarını soruşturuyor.

Elinizdeki Türkçe baskıya özel kaleme aldığı notta Benhabib'in belirttiği üzere: "Karl Marx ve Max Weber'den Frankfurt Okulu ve Jürgen Habermas'a Alman Sosyal Teorisi'nin evrimini, şeyleşme kavramını merkeze alarak inceleyen kapsayıcı ve güvenilir bir giriş çalışması. Öğretici ve ufuk açıcı."

Frederic Vandenberghe'nin bu çalışması, Eleştirel Teori geleneğinin titiz ve kapsamlı bir izahatını sunmaktadır. Konuya dair bugüne dek üretilmiş en iyi katkı olduğunu hiç tereddüt etmeksizin söyleyebilirim. Bilhassa Habermas'ı konu alan kısım, büyük bir çağdaş filozofun düşüncesinin gelişimindeki temel evrelerin ayrıntılı ve hayli özgün bir yorumunu sunuyor.

Ernesto Laclau

AYRINTI • "AĞIR" KİTAPLAR
ISBN: 978-605-314-125-9
9 786053 141259

35 ₺