

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Necmettin
Doğan

Alman Sosyoloji Geleneği

Necmettin Doğan

Alman Sosyoloji Geleneği

Sosyoloji
Dizisi

Sosyoloji Dizisi

KİTABEVİ

■ KİTABEVİ

Sosyoloji Dizisi 13

Kapak
Minyatür / Onur Sönmez

Dizgi/İç Düzen
Hülya Aşkın

Baskı
Çalış Ofset
Davutpaşa Caddesi No:8
Topkapı - İstanbul

Cilt
Yıldız Mücellit

2. Baskı 600 Adet
İstanbul, 2013

ISBN 978-605-5397-30-2

T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 0107-34-007408

Online Satış
www.kitabevi.com.tr

KİTABEVİ

Çatalçeşme Sk. No: 46/A Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel:(0212) 512 43 28 - 511 21 43 • Faks:(0212) 513 77 26

NECMETTİN DOĞAN

Alman Sosyoloji Geleneği

Meta - Teorik Bir Bakış

KİTABEVİ

Necmettin Doğan: 1998 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. 2000 yılında aynı bölümde yüksek lisans yaptı. 2007'de 'Freie Universitaet Berlin Sosyoloji Bölümü'nde doktoraasını tamamladı. 2010-2011 arasında ABD'de George Mason University'de doktora sonrası araştırmalarda bulundu. 2005 yılından beri İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde çeşitli akademik görevler alan Doğan, halen aynı üniversitede öğretim üyesidir. »

İÇİNDEKİLER

Giriş • 1

I- Tarihsel Arkaplan • 7

II- Felsefi Miras •

a- Kant • 24

b- Erken Alman Romantizmi: Değişimi Sezmek • 33

c- Hegel • 36

d- Yeni-Kantçılık, Tarihselcilik ve Dilthey • 46

e- Fenomenoloji • 56

f- Modern Aklın Eleştirisi • 60

III- Sosyolojik Yöntem • 67

a- Yorum versus Devrim • 68

b- İdeal Tipler • 75

c- Etkileşim • 82

d- Yaşam Dünyası • 90

e- Bilgi Sosyolojisi • 104

f- Süreçler • 113

g- Geleneksel Yöntemin Çöküşü • 122

h- Negatif Diyalektik • 131

ı- Eleştirel Sentez • 142

IV- Toplumsal Değişim • 159

a- Devrimin Ayak Sesleri • 160

b- Gemeinschaft-Gesellschaft • 167

c- Rasyonelleşen Tarih • 174

d- Şehrin İnsanı • 184

e- Devlet Kapitalizmi, Otoriter Toplum ve Kültür Endüstrisi • 192

f- Modernite Reloaded • 207

V- Yabancılaşma • 217

a- Emegın Dönüşümü • 218

b- Niteliksiz Adam • 225

c- Aydınlanmanın İflası • 232

d- Tek Boyutlu İnsan • 242

e- Bir İmkan Olarak İletişim • 247

VI- Sonsöz • 263

Kaynakça • 267

Teşekkür

Bu kitabın ortaya çıkmasında bir çok kişi ve kurumun desteği oldu. Dolayısıyla kitabın yazılması aşamasında katkı sunanlara teşekkürü bir borç addediyorum. En başta, bu çalışmayı yazarken tekrar ihtiyaç duyduğum kitapları Viyana'dan gönderen Kamile Batur, Baruch Wolski ve Alexander Pomper'e şükranlarımı sunarım. Altı ay boyunca ABD'de yaptığım araştırmalara finansal destek sağlayan Tübitak ve İstanbul Ticaret Üniversitesi'ne; sağladıkları rahat çalışma ortamlarından dolayı 'Freie Universiteat Berlin' Sosyoloji Bölümü'nün, İstanbul Goethe Institut'un ve İSAM'ın kütüphane çalışanlarına minnettarım. Murat Batur, Şenol Karagözel, Rıdvan Şentürk ve Edip Asaf Bekaroğlu da yorumlarıyla ve düzeltme önerileriyle kitaba büyük katkı sundular. Onlara da çok teşekkür ederim. Bugüne kadar manevi desteklerini benden hiç esirgemeyen annem ve babama, kitabın araştırma-yazım sürecinde verdiğim sıkıntılara katlanan eşim Yüksel ve kızım Zeynep Bilge'ye ise çok şey borçluyum. Son olarak kitabın yayınlanmasındaki desteklerinden ötürü İhsan Ayal'a, nihai okumasını yapan Doç. Dr. Ufuk Özcan'a ve Kitabevi'nin sosyoloji serisinin editörü olan hocam Prof. Dr. Ertan Eğribel'e şükranlarımı sunuyorum.

Giriş

Sosyologlar ortaya çıkışından beri sosyolojinin evrenselliğiyle ilgili olarak çözülmesi zor bir ikilemle uğraşmak durumunda kalmışlardır. Bazı sosyologlar sosyolojinin konusu ve kavramları ile (eylem, norm, toplumsal sistem vs.) evrensel bir disiplin olduğunu iddia ederken, bazıları büyük oranda geliştiği ülkenin düşünsel, tarihsel ve ekonomik şartlarının etkisini taşıdığını vurgulamışlardır (Turner, 1990; 343). Bilgi sosyolojisi, hermenötik, tarihselcilik gibi disiplinlere yakın olan sosyologlar, doğal olarak daha çok ikinci iddiayı öne çıkarmışlardır. Fakat bu ekollerin mensupları dışında da özellikle Alman sosyolojisinin, Almanya'nın İngiltere ve Fransa'dan farklı olan tarihsel, toplumsal, ekonomik ve en önemlisi de kültürel özelliklerinden dolayı bir özgünlüğü olduğunu söyleyen isimler olmuştur (Bkz. Çiğdem, 1997b; Wanderberghe, 1998). Sosyolojinin Almanlara özgü spesifik bir kavramı olmadığını iddia eden R. Aron bile, Alman sosyolojisinin en temel özelliğinin felsefi arka planı olduğunu söyler (Aron, 1964: 107). Benzer bir bakış açısıyla Thornhill, Alman siyasal düşüncesine özgünlüğünü veren unsurları yine Alman felsefesi ve tarihi-toplumsal tecrübesinde arar (Thornhill, 2007). Fakat ismi geçen çalışmaların hiçbirisi Alman sosyolojisinin özgünlüğünün ne olduğunu, ya da Alman sosyolojisinin felsefeyle girdiği ilişkinin Alman sosyolojisi açısından ne tür sonuçlara yol açtığını başlı başına bir problem olarak ele almamış-

tır. Alman sosyologları üzerine tek tek Türkçe ve diğer dillerde birçok çalışma olmasına rağmen, iddia edilen özgünlüğün niteliği ve bunun Alman sosyologlarının çalışmalarına nasıl yansıdığı çok fazla irdelenmiş değildir.

Bu kitap Alman sosyolojisinin özgünlüğünün niteliğini ve Alman sosyologlarının eserlerinde ne şekilde tecessüm ettiğini belirlemeye çalışan bir araştırmadır. Bahsedilen özgünlüğün ortaya çıkarılması ise ancak Alman sosyolojisine yönelik bütüncül ve meta-teorik bir bakışla mümkün olabilir. Bu çalışmanın temel amacı da böyle bir bakış açısıyla Alman sosyolojisinin özgünlüğünü, Alman sosyologlarının en çok iştigal ettiği üç konu, epistemoloji, toplumsal değişim ve yabancılaşma üzerinden irdelemektir. Alman sosyoloji geleneğine bütüncül ve meta-teorik bakışın bize sunacağı bir avantaj, Alman sosyologlarının eserlerini tarihsel bir bağlam ve düşünce geleneği içerisinde görebilme fırsatını vermesidir. Örneğin belli bir ortak düşünsel zemini, zamansal ve mekânsal ortaklığı paylaşmış olmalarına rağmen, bütüncül bakıştan yoksun çalışmalarda, Elias'ın 'süreçler' veya 'figürasyon' kavramı ile Adorno'nun 'negatif diyalektik' kavramları arasındaki ortak hedefler pek gündeme gelmemiştir. Oysa Elias'ın ve Adorno'nun kavramlaştırmaları, Alman felsefi ve sosyolojik düşünce geleneğindeki temel sorunlardan birine, daha açık bir ifadeyle toplumsal olguları donuklaştırmadan anlama çabasına, birbirlerinden bağımsız bir biçimde, farklı kavramlarla çözüm bulma çabasıdır. Aynı şekilde Horkheimer'in öznel akıl, akıl tutulmasının temel sebebi olarak görmesinin, Weber'in 'çelik kafes' kavramının ve Habermas'ın pozitivizm eleştirilerinin, Kant'ın ampirizm eleştirisi ve metafiziğin sınırlarını tayin etmek için *Verstand* ve *Vernunft* arasında yaptığı ayırım ile doğrudan ilişkisi olduğu, yine ancak söz konusu bakışla netlik kazanabilir. Benzer teorik akrabalıklar ve ortak sorunlar birçok farklı Alman filozofun ve sosyoloğunun kullandığı kavramlarda ve geliştirdikleri teorilerde de söz konusudur. Ayrıca Alman sosyolojisinin özgünlüğünü oluşturan bir başka unsur olarak da Alman felsefesi, sosyolojisi ve Alman tarihi arasındaki ilişkinin altı çizilmelidir. Hegel'in dediği gibi, düşünceler ve toplumsal yapı ayrı kompartmanlarda değil, zaman zaman birbiriyle uyumlu, zaman zaman birbiriyle çe-

lişen unsurlar olarak aynı kompartmanın parçalarıdır (Pinkard, 2002; 3). Bu sebeple Alman sosyolojisinin özgünlüğünü ortaya koymak, Alman toplumsal tarihi ile düşüncesini göz önüne almakla mümkündür. Almanya'nın o çok bahsedilen 'gecikmiş modernliği', Fransa ile olan ilişkileri, 19. yüzyılda karşılaştığı hızlı toplumsal, kültürel ve ekonomik dönüşüm, Alman sosyologlarının özellikle yabancılaşma ve toplumsal değişim konusundaki analizlerinde belirleyici olmuştur. Alman sosyolojisinin özgünlüğü ile ilgili olarak bu çalışmanın öne çıkardığı bir diğer unsur da Alman sosyologlarının birbiriyle olan etkileşimleridir. Alman sosyolojisine özgünlüğünü kazandıran da daha çok bu düşünsel alışverişlerdir.

Elinizdeki çalışma bu çerçevede Alman sosyoloji geleneğini, Alman toplumunun yaşadığı değişimler, arayışlar, krizler, gerginlikler ve çatışmaların sonucu olan üç temel mesele üzerinden belirginleştirmek amacındadır. Yani bu çalışma bilgi sosyolojisinin bilginin toplumsal ve tarihsel bir bağlama sahip olduğu tezinin ötesine geçerek -Mannheim'ın iddia ettiği gibi bir *sozialfreischwebende Intelligenz* (toplumsal bağlanmalardan bağımsız bir zihin) mümkün olsa bile- bu bilginin ve zihninin de bir düşünsel gelenek içinde ve somut toplumsal sorunlarla etkileşim halinde olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Fenomenolojik bir ifadeyle elinizdeki çalışma Alman sosyolojisinin söz konusu geleneğin *Lebenswelt*'ince belirgin bir biçimde yönlendirildiği iddiasından yola çıkmaktadır. Birbirinden farklı kavramları ve bakış açılarını kullansalar da Alman sosyologları belli tarihsel şartların, felsefi birikimin, güncel tartışmaların ve karşılıklı etkileşimlerin oluşturduğu entelektüel mirasın üzerinde teori üretmişlerdir. Böylesi zengin bir felsefi miras ve karmaşık bir tarihsel-sosyal bağlamın üzerinde yeşeren Alman sosyolojisinin özgünlüğünün Alman sosyologlarındaki izlerini sürmek, konunun genişliği sebebiyle son derece güç bir iştir. Bu yüzden çalışma üç tema ile sınırlanmıştır. Ayrıca Türkçe'de Alman sosyologlarının kitapta ele alınan konulardaki düşüncelerini toplu bir şekilde barındıran eserlerin azlığından dolayı, kitabın böyle bir boşluğu doldurması da amaçlanmıştır. Bu yüzden de bir taraftan Alman sosyologlarının düşüncelerinin tarihsel ve düşünsel kaynaklarının izleri sürülürken, diğer taraftan sosyologların düşünce-

lerinin sosyoloji dünyasında öne çıkan boyutları aktarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla kitabın amacı, aynı zamanda 'Alman sosyolojisine giriş' niteliğini de haiz olmasıdır. Söz konusu sınırlılıklar çerçevesinde elinizdeki çalışma, Alman sosyolojisinin özgünlüğünü belirginleştirme çabasına küçük bir katkı sunabilirse amacına ulaşmış olacaktır.

Sosyoloji Batıda modernliği ve hızla yaşanan toplumsal değişmeyi anlama çabası sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu anlama çabasının ortaya çıkardığı ilk sonuç ise toplumun toplumsal-kültürel ve ekonomik sistemlere gönderme yapan, yarı otonom bir varlık olduğudur. Bu açıdan Alman sosyolojisinin yoğunlaştığı temel problemleri değerlendirirken, bu toplumun yaşadığı özellikle 19. yüzyıldaki değişimlere kısaca bakmakta yarar vardır. Tarihsel ve toplumsal gelişmelerin yanında sosyolojinin beslendiği en önemli damar kuşkusuz Alman felsefesidir. Bu çalışmada da mümkün olduğunca Alman felsefesinin sosyolojiyle olan ilişkisine değinilmiştir. Böylelikle tarihsel ve toplumsal gelişmelerin ışığında, felsefi arkaplanı da göz önüne alarak, hem Alman sosyoloji geleneğini somutlaştırmak hem de Alman sosyolojisinin bağlamını ortaya koymak mümkün olabilir. Çünkü Alman sosyolojisinin şekillendiği dönem olan Alman 19. yüzyılı, Hegel'in 1831'de ölümüyle başlayıp, 1933'de Weimar Cumhuriyetinin bitimiyle sona erer. Bu açıdan belki de 'en uzun 19. yüzyıl', entelektüel canlılığıyla Almanya'da yaşanmıştır. Öyle ki, 20. yüzyıl felsefesini etkileyen Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Lukács, Marx, Dilthey, Tönnies, Weber, Simmel eserlerini bu tarih aralığında vermişlerdir. Bu zenginliğin ortaya çıkmasında Alman burjuvazisinin '*Kultur*' ve '*Bildung*'a olan bağlılığının yanı sıra, Kant'ın öncülüğünde gerçekleşen felsefe devriminin de etkisi vardır. Biraz da bu felsefi zenginlik sebebiyle bir 'Alman sosyolojisinden' bahsedilebilmektedir.

Çalışmanın temel problemlerinin belirlenmesi şüphesiz subjektif bir seçimin sonucu olmuştur. Fakat hem konunun sınırlandırılması gereği hem de bugün hala tartışılan ve Alman sosyolojisinin özgünlüğünün belirlediği noktalar olması dolayısıyla, temel meseleler olarak epistemoloji, toplumsal değişim ve yabancılaşma konu-

ları seçilmiştir. Epistemoloji Alman sosyoloji tarihinde özel bir öneme sahiptir. Yeni-Kantçılık çerçevesinde yapılan tartışmalar ile tarih ve sosyolojiye özgün bir yöntem geliştirme çabaları, epistemolojiyi Alman sosyologlarının temel uğraş alanlarından biri kılmıştır. Toplumsal değişim ve yabancılaşma da birbiriyle ilintili konular olarak, Alman sosyologlarının özel önem verdiği bir tartışma alanıdır. Toplumsal değişimden duyulan rahatsızlığın görece erken bir dönemde, daha 18. yüzyılın sonlarında, özellikle Alman romantik sanatçı ve edebiyatçıları tarafından dile getirilmiş olması, aslında konunun Alman ruhundaki hassasiyetine bir işaret niteliğindedir. Öyle ki, sonraki yüzyıllarda toplumsal değişim ve bunun sonucunda ortaya çıktığı düşünülen yabancılaşma, Alman romantiklerinin çizdiği doğrultuda farklı perspektiflerden kitapta konu edinilen sosyologlarca yoğun olarak tartışılmıştır. Bu yüzden hem toplumsal değişim hem de yabancılaşma konuları, Alman sosyolojisinin özgünlüğünü ortaya çıkarmak için oldukça elverişlidir. Çalışmada daha çok İkinci Dünya Savaşı öncesinde öne çıkan sosyologlar değerlendirilmiştir. Habermas veya bu kitapta incelenip de çalışmalarını 1945 sonrasında yayınlanan diğer sosyologlar ise düşünceleri İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki tartışmalarla yakından ilişkili olduğu için kitabın sınırları içerisine alınmıştır.

I. Tarihsel Arkaplan

19. yüzyıla gelindiğinde Almanya'nın siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal tartışma konularını belirleyen temel unsurlardan bir tanesi, Almanya'nın diğer önemli Avrupa ülkelerine oranla 'gecikmiş modernliği' idi. Bu gecikmişliğin sebeplerinden biri ticaretin geç gelişmesi ve siyasi parçalanmışlık dolayısıyla, 16. yüzyıl'da Almanya'nın güçlü Avrupa devletlerinin çıkar çatışmasına sahne olmasıydı. Bu yüzyılda uluslararası ticari yolların değişmesi, köylü isyanları, Protestanlığın gelişimi ve yaşanan savaşlar siyasi, ekonomik ve kültürel olarak Alman devletçiklerinin gelişimini engellediği gibi, şehirlerin gerilemesine de sebep olmuştu. Ortaçağ Almanya'sının İngiltere ve Fransa gibi diğer Avrupa ülkelerinden en belirgin farkı, çok merkezliliği ve çok sayıda prensin güçlü varlığıydı (Fulbrook, 2011: 40-78). Nitekim 1800'lerin başında bile Almanya coğrafyasında bağımsız 300 civarında devletçik vardı. Amerika'nın keşfi ve Protestanlığın ortaya çıkışı Avrupa'da önemli değişiklikler meydana getirmişti fakat 19. yüzyılın başında Almanya'da hala bir yerden bir yere gitmek, sınır kontrollerinden ve farklı para birimlerinin varlığından dolayı ticaret yapmak son derece zordu. Bu durumun bir başka yansıması ise bu bölgelerin kendilerine özgü yanlarına verilen önemdi. Yerel kimlikler ve aidiyetler son derece ön plandaydı. Bu yüzden 19. yüzyılın başında Almanya henüz yarı modern bir devlettir. Asiller hukuki, siyasi, toplumsal ve ticari açı-

dan ayrıcalıklarını sürdürüyorlardı. Köylüler Batı Almanya'da hukuki olarak özgür olmalarına rağmen bir toprak sahibinin yanında ağır yükümlülüklerle tabi olarak çalışmak zorundaydılar. Yani feodalizm varlığını Almanya'da bu dönemde kısmen sürdürmekteydi. Doğuda, Prusya'da ise şehirler az ve birbirinden uzak olduğundan, insanlar toprağa daha bağımlıydı. Köylüler toprak sahibinin hukukuna tabiydiler ve onların izniyle evlenebiliyorlardı. Almanya'nın bazı şehirlerinde ticari burjuvazi oluşmaya başlasa da birçok şehirde toplumsal sınıflarda bir değişim belirmemişti. Büyük ticari şirketler önceki dönemlerin merkantilist politikalarının etkisiyle hala devletin elindeydi (Sagara, 2001; 1-4). Toplumsal değişimin yavaşlığı ve siyasal dağınıklık Almanya'da, İngiltere ve Fransa'ya oranla taşralılığın ve dar görüşlülüğün aynı zamanda hükümdara ve bürokrasiye bağlılığın daha fazla olmasına da yol açmıştı. Ancak 19. yüzyılın başlarından itibaren Almanya'da bir burjuvazi sınıfı oluşmaya ve yeni bir toplumsal sınıf ve bilinç ortaya çıkmaya başladı (Lukâcs, 2006a; 45-47). Görece geciken fakat 19. yüzyılın özellikle ikincisi yarısına doğru hızlanan ve Alman entelektüeller arasında büyük bir tedirginlik yaratan toplumsal değişime, sosyologlar üzerindeki etkisini anlamak açısından biraz daha yakından bakmak gerekir.

'Otuz Yıl Savaşları' sonunda imzalanan 1648 tarihli Wesfalya Barışı, modern Avrupa'nın temellerini atmanın yanında, din ile siyasetin ayrılması anlamında sekülerleşmenin, daha sonra sosyologların üzerinde çokça duracağı yeni bir krizin de manivelası oldu. Uzun vadede hayati önem taşıyan şeylerden biri de Prusya'nın yükselişiydi. Habsburg İmparatoru VI. Charles'ın (1685-1740) erkek çocuğu olmaması sebebiyle tahta oturan Maria Therasa'nın hakimiyetini reddeden Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm, Prusya'nın etki alanını genişletmek için fırsat bulmuş oldu. Daha sonra tahta geçen Prusya kralları da bu amacı izledi. Nihai olarak 1756-1763 yılları arasında önemli Avrupa ülkeleri arasında yapılan 'Yedi Yıl Savaşları'ndan galip çıkan Prusya, Avrupa'nın en büyük güçlerinden biri olduğunu ispatlamış oldu. Böylece 18. yüzyılın ortalarında Avusturya'nın hakimiyetine karşı güçlü bir rakip olarak, 19. yüzyılda en sonunda Avusturya'nın dışlandığı 'küçük Almanya'nın

birleşmesi üzerindeki denetim için mücadele etti (Coy, 2011; 89-95). 19. yüzyıla kadar yaşanan değişimin görece yavaşlığına rağmen Almanya, Otuz Yıl Savaşları'nın sonundan Fransız Devrimi'ni izleyen Napolyon Savaşları dönemine kadar kültürel ve siyasal açıdan dikkate değer değişiklikler de geçirdi. Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun Orta Çağa ait kurumları ve değerleri yavaş yavaş tarihe gömülürken, 18. yüzyıldan itibaren Almanya'da yeni saray hayatı giderek önem kazanmaya başladı. Özellikle Fransız tarzı konuşma biçimine ve davranış kültürüne yönelik bir hayranlık yaygınlaşmıştı. Buna karşın siyasi gelişmeler üzerinde hiçbir etkisi olmayan orta tabaka, yani Almanca konuşan aydınlar tabakası vardı. Daha sonra Almanya'nın bir yazarlar ve düşünürler ülkesi olarak ünlenmesini sağlayan kişiler genellikle bu tabakadan çıkacaktı. Eğitim ve kültür kavramlarına özgün Alman anlamını ve içeriğini kazandıran da bu tabakalar olacaktı (Elias, 2002: 88). Kültürel açıdan dönemin kalıcı bir önemi daha vardı. Müzik, edebiyat ve felsefe alanlarında büyük başarılar elde edilirken, okuryazar, seçkin bir halk oluşturulmuştu. Aydınlanmanın Almanya'ya has örneği olan *Aufklärung*, bir yandan dünyevi hükümdarların rolünü eleştirmekten çok desteklerken, öte yandan da seküler yönetim süreçlerine yön veriyordu. Bu doğrultuda 'aydınlanmış despotizm', Prusya ve Avusturya krallarınca benimsenen siyasi bir pozisyon haline gelmiş ve bu devletlerde birçok tepeden inme reformlar yapılmıştı (Fulbrook, 2011; 81). Diğer taraftan, birey ile Tanrı arasında dolaysız bir ilişkiyi ve etkin bir dini yaşamı savunan 'pietizm' de Alman entelektüel dünyasında önemli izler bıraktı. Pietizmin iç deneyim ve bireysel gelişmeye verdiği önem, papazların ve kurumsal kilisenin devreden çıkarılması, Kitabı Mukaddes'i okuyan insanların anladıkları şeyi tartışmak üzere toplanması, mantığa yeniden güven duyulmasını ve 18. yüzyılda sınıf ve doğumdan bağımsız yeni bir meritokrasinin ortaya çıkmasını sağladı. Uygulamaya dönük vurgular ve yeteneğin tanıtılmasına olan inanç, Aydınlanma düşüncesiyle birleşerek, özellikle Prusya'da genişleyerek büyüyen ilk ve orta eğitim sistemine taşındı (Hollborn, 1966: 95).

Ayrıca, Prusya Kralı I. Fridrich Wilhelm pietizmi kendi başarısı için önemli bir araç olarak görmekteydi. Güçlü bir orduya, etkin

bir idareye, sağlam bir ekonomiye, tek biçimli ve verimli bir okul sistemine sahip olan mutlakiyetçi bir devlet yaratmak için yaptığı reformlarda, pietist hareketin en önde gelen mensuplarından destek almıştı. Bu reformlar, Luther Kilisesi dahilindeki daha Ortodoks güçlerle ittifak halindeki Prusyalı toprak sahibi aristokrasinin çıkarlarına çok ters düştüğünden, mutlakiyetçi kral ile yerel aristokrasi arasındaki mücadele, ayrı zamanda teologların ortodoks kesimi ile pietistler arasındaki çatışmalara zemin hazırlamıştı. Siyaset ve teoloji alanındaki bu itici güçlerin bir araya gelmesi patlayıcı bir karışım doğurmuştu. Berlin'deki kral, merkezi idareyi güçlendirmek için topraklı aristokrasinin pek çok ayrıcalığını kaldırdı. Yoksulların çocuklarına eğitim verme arzusu da kralı topraklı aristokrasiyle karşı karşıya getirdi; çünkü çocukların okulda harcadığı zaman tarlada çalışma saatlerini azaltıyor ve aristokrasinin kanını düşürüyordu. Buna rağmen disiplinli, aydınlanma esaslarına dayalı bir eğitim yaygınlık kazanmaya başladı (Kuehn, 2011: 13-14). Diğer taraftan, 18. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da, Aydınlanma ile kısmen paralel, kısmen üst üste binen, kısmen de ona karşı çıkan kültürel akımlar da ortaya çıkmıştı. Özellikle 'Aydınlanmacı Despotizmin' rasyonelliğine karşı duygusallığı, akla karşı arzuyu öne çıkaran *Sturm und Drang* hareketi, uluslararası ve kalıcı bir kültürel etki bıraktı. Nitekim Goethe (1749-1832) ve Schiller (1759-1805) çağdaşlarıyla birlikte, daha önce küçümsenen Alman dilinde seçkin eseler verip, XVIII. yüzyıl kapanırken Almanya'nın *Land der Dichter und Denker* (şairler ve düşünürler ülkesi) olarak anılmaya başlanmasını sağlayarak (Fulbrook, 2011: 94-99), ayrı zamanda romantik akıma ve Aydınlanma karşıtı düşüncelere ilham kaynağı olmuşlardı. 19. yüzyılda ise değişim yavaş yavaş hızlanarak tüm alanlara yayılmaya başlamıştı. Yaşanan sadece toplumsal ve siyasal değişim değildi. Nitekim romancı Theodor Fontane'e göre çarpıcı olan toplumun değişimi değil, insan bilincinin değişimiydi (Sagara, 2001; 4). Alman sosyolojisinin manivelası da değişimin tetiklediği bu şaşkınlık olacaktı.

19. yüzyılın ikinci yarısına doğru ise değişim her alanda büyük bir ivme kazandı. Almanya'da değişimin hızlanmasını biraz da Fransa'nın saldırgan politikaları sağlamıştı. Eylül 1806'da Prusya

Fransa'ya savaş ilan etti. Jena'da yapılan savaş Prusya açısından tam bir felaketti. Bir ay sonra Napolyon Prusya'nın hâkimiydi. Prusya Elbe'nin batısında kalan tüm topraklarını kaybetmiş ve topraklarının büyük çoğunluğunda Napolyon'un kardeşinin hâkim olduğu kukla bir Westfalya Krallığı oluşturulmuştu. 1807'den 1811'e kadar süren işgal Prusya'nın ulusal gururunu kırmıştı. 1811 yılında şair Heinrich von Kleist'in intiharı da bununla açıklanmıştı. Napolyon'un 1809 yılında Austerlitz'de Avusturya'yı da yenmesi bu durumu daha ağırlaştırdı. Fakat 1812 yılında Napolyon'un Rusya'ya yenilmesi rüşeym halindeki Alman milliyetçiliğinin iyice büyümesine yol açtı. Napolyon'a karşı halk ve entelektüeller arasında tepki artmaya başladı. Siyah, kırmızı ve sarı giysileriyle Napolyon'a karşı savaşan gönüllüler, bir milletin ve mitin yaratılmasında önemli rol oynadılar. 1813 yılında Avusturya, Rusya ve Prusya, Avusturya dışişleri bakanı Metternich önderliğinde Fransa'ya savaş ilan etti. Leipzig'de başlayan savaş 1814'de Fransız yenilgiyle sonuçlandı. 1814'de başlayan Viyana Kongresi Napolyon'un ünlü Elbe'den kaçışıyla kesintiye uğradı. Fakat 1815 yılındaki Waterloo yenilgisinin ardından Viyana Kongresi tekrar toplandı. Napolyon savaşları sonuç olarak Alman ruhunda derin bir iz bıraktı (Sagara, 2001; 3-4). Napolyon'a karşı alınan mağlubiyetin ardından yeniden örgütlenme ve reform çabalarına girişen Prusya, İngiliz ekonomistlerinin fikirleriyle tanışarak daha liberal bir anlayışı benimsedi. Hümanizm ve özgürlük kavramları öne çıkarıldı. Serflik ve ordudaki ağır cezalar kaldırıldı, hareket özgürlüğü sağlandı, ticaret teşvik edildi. Napolyon'un Almanya'yı işgali Alman milliyetçiliğinin, romantizmin ve aydınlanma eleştirisinin yaygınlaşmasına yol açtı. Gerçi Marcuse, Alman idealizminin Fransız Devrimi'nin teorisi olduğunu ifade eder. Bununla kastettiği ise Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'in Fransız Devrimi'ni yorumlamış olmaları değil, Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı toplum ve devletle ilgili meydan okumaya cevap aradıklarıdır. Ona göre Alman idealistleri Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı şiddete tepki duymalarına rağmen Fransız Devrimi'nin getirdiği ilkeleri selamlamışlar, toplumsal ve siyasi kurumları özgürlük ve bireylerin çıkarları ile uyumlaştırmaya çalışmışlardır (Marcuse, 1970: 15). Fakat Fransa'nın

Almanya'yı işgali Alman düşüncesinde çelişki ve çatışmaların daha da yoğunlaşmasına yol açmıştı.

Aydınlanma düşüncesi Fransız kaynaklı görüldüğü için başlangıçta Fransız İhtilali Alman filozoflarınca selamlansa da işgal sonrasında çoğu şair, edebiyatçı ve filozof tarafından reddedilmişti. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Clements Brentano (1778-1842) gibi Romantizmin temsilcisi olan isimler Fransız ve Aydınlanma karşıtı mitlerin yaratılmasında önemli bir rol oynamışlardı (Dumont, 1994; 20-22). Nitekim Novalis, Weber'in 'çelik kafesini' hatırlatır bir biçimde, mucizevi ve gizemli şeyleri ortadan kaldırmak için her şeyin matematiğe uydurulmasını isteyen Aydınlanmanın soğuk ışığından söz ediyor, dünyanın büyüünden sıyrıldığını ve genç kuşaklar için daha sıkıcı bir yer haline geldiğini dile getiriyordu (Hof, 1995; 250). Novalis'in tepkisi siyasi bir boyut da taşımaktaydı. İngiltere'de Edmund Burke, Fransa'da Joseph de Maistre ve Louis de Bonald gibi isimler devrimci şiddet ve istikrarsızlığa, Napolyon savaşlarına ve tiranlıkla son bulan devrimci felsefeye eleştiri getiriyordu. Biraz da bu yüzden Alman Aydınlanması, Fransa'daki gibi bağımsız ve eleştirel entelektüeller yerine, devlete bağımlı ve devlet destekli meslek sınıfları tarafından yürütülmüştü (Fulbrook, 2011; 98). Hatta, Kilisenin kaybolan etkisi Hegel'in felsefesinde somutlaşmıştı. Devlet Hegel'de sadece hukukun değil aynı zamanda ahlakın da tecelli ve tecessüm ettiği yerd. Böylelikle Hegel, niyeti bu olmasa bile kilisenin rolünü devlete vermişti

Bu arada Fransız İşgali'ne bir tepki olarak, diğer Alman devletlerinden daha iyi bir şekilde organize olan Prusya'da 1807-1814 arasında gerçekleştirilen reformlar hızlı bir modernleşmeye yol açtı. 1828 yılında binlerce kilometre karayolu, ünlü iktisatçı Friedrich List'in teşvikiyle demiryolları yapıldı. Nehirlere kanallarla bağlan-tılar kuruldu. Ulaşım ve haberleşme imkânlarında bir devrim gerçekleşti. Prusya'nın çabaları ile adım adım tamamlanan gümrük birliği ticaretin ve bu arada Prusya'nın etkisinin artmasına kapı araladı (Coy, 2011; 115-121). Yoğunlaşan modernleşme çabaları, artan ticaret, endüstrileşme ve tarımsal reformlar sonucu yüzyılın so-

nuna doğru Almanya'da tarımsal üretim ikinci plana düşmüştü. 1820'lerde uygulanan tarım reformu, birçok köylünün topraksız kalmasına ve şehirlere akın etmesine, dolayısıyla endüstrinin ihtiyacı olan ucuz iş gücünün oluşumuna sebep oldu. Almanya'da 19. yüzyılın ilk yarısında da basit bir endüstri bulunmaktaydı fakat endüstrileşme 19. yüzyılın ikinci yarısında daha da hız kazandı. Tekstil endüstrisi Almanya'nın endüstrileşmesinin motoruydu. Endüstrileşme insanlar arası ilişkilerde ve insanın dünyayı algılama biçiminde değişimlere yol açtı. Endüstrileşmeden önce insanların saati kilisenin çanları ile ölçülüyordu. Çoğu insanın, hele kadınların saati yoktu. Uzaklıklar ise yürüme mesafesine göre ölçülmekteydi. Esnaf, Yahudiler ve öğrenciler gidecekleri yere yürürlerken, tüccar ve asiller atla ya da at arabasıyla seyahat ediyordu. Çoğu insansa olduğu yerde kalıyordu. Giyim-kuşam kişisel zevklerden öte, sınıfsal aidiyetleri yansıtıyordu. Endüstrileşmenin ortaya çıkmaya başlamasıyla beraber, yukanda da ifade edildiği gibi toplumsal hareketlilik hızlandı. Asiller, zanaatkârlar, köylüler ve din adamlarının yanında işçiler ve burjuvazi de ortaya çıktı. Bunun yanında şehirlerde oturan mal sahipleri, tüccarlar, zanaatkârlar, esnaf locası üyeleri ve eğitim görevlileri Almanca *Bürger* diye tabir edilen modern bir toplumsal yapının parçaları haline geldiler. Tüm bu gelişmelere rağmen fakirlik ve sefalet özellikle köylüler ve işçiler arasında yaygınlaştı (Fulbrook, 2011: 109-124, Sagara: 2001). Tüm Avrupa'da Marx'ın da aktif olarak katılmak isteyeceği ve manifestosunu yazacağı devrimci hareketler yeşermeye başlamıştı.

İngiltere ve Fransa'da büyük şehirler ve büyük burjuvazi Balzac, Dickens, Thackeray gibi yazarların romanlarına konu olurken, tüm bu değişimlere rağmen 1830 ve 40'ların Almanya'sında büyük burjuvazi ve büyük şehirler hala ortaya çıkmamıştı. Ancak yüzyılın ortasından itibaren, Napolyon Savaşları sonrasında, Viyana Kongresi (1815) ile Avusturyalı devlet adamı Metternich öncülüğünde kurulan muhafazakar toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik liberal reform taleplerinde bulunan burjuvazi ve işçi sınıfı olgunlaşmaya başladı. Anayasa, ifade hürriyeti, Alman devletçikleri arasındaki gümrük vergilerinin kaldırılması ve ticaretin geliştirilmesi talepleri giderek artmaya başladı. *Kleinbürgertum* denilen alt-

orta sınıf, esnaf, zanaatkâr, küçük memurlar, ilköğretim öğretmenleri gibi meslek gruplarından oluşuyordu. Yaşanan ekonomik gelişmeler onların ekonomik durumunu da genelde kötüleştirmişti. 1800'lerde ayrıca geleneksel sınıflardan farklı bir sınıf da oluşmaya başlamıştı. Bunlar kendilerini Fransız ihtilalinin radikal fikirleriyle özdeşleştirecek olan, değişimden yana orta sınıftı. Almanya'da orta sınıfın da 18. yüzyılın ilk yarısında fakirliğe düşmesi, bu sınıfın rahatsızlığının daha radikal bir şekilde dile getirilmesine yol açtı. Söz konusu toplumsal rahatsızlığa tercüman olacak radikal eleştirilerin yeşerdiği çevre de Rege, Feuerbach, Bauer, Marx gibi Sol-Hegelsçilerin oluşturduğu, 19. yüzyılın başından itibaren siyasallaşmaya başlayan öğrenci birlikleri, *Burschenschaften*'di. 1830'lardan itibaren sahneye romantizmi eski düzenin savunucusu olarak gören Ludwig Bröne ve Heinrich Heine gibi eleştirel şair ve yazarlar çıktı (Carr, 1979; 18-20, Coy, 2011; 115-116). Genç entelektüeller hızlı bir değişim istiyorlardı. 1835 yılında Franz von Baader (1765-1841) yeni tip fakirleri tanımlamak için, Marx'ın daha sonra meşhur edeceği proletarya terimini kullanmıştı. 1848 devrimi Alman tarihinin en önemli olaylarından biri oldu. Burjuva kralı olarak nitelenen Loise Philippe'in Fransa'da 24 Şubat 1848'de zorla tahttan uzaklaştırıldığı haberi hızla Almanya'ya yayıldı. Varolan fakirliğe karşı isyan başlatma eğiliminde olan komünist gruplar Karlsruhe şehrinde devrimin ateşini yaktılar. Daha önce Fransa'ya sürülmüş olan Marx ve Engels 1848 devriminin patlak verdiği tarihlerde, Londra'da şubat sonuna doğru 'Komünist Manifesto'yu yayınladılar. Devrimci ateşi yakan toplumsal rahatsızlığın temelinde orta sınıfın siyasetten uzak tutulması, hızlı nüfus artışının getirdiği problemler, Prusya'nın askeri örgütlemesinin büyük bir ekonomik yük getirmesi, liberalizasyon talepleri, Avusturya'daki mali ve siyasi problemler vs. yatmaktaydı. Diğer taraftan toplumsal statüsü ve ekonomik düzeyleri düşen zanaatkârların da yaygın bir rahatsızlığı vardı. Ayrıca art arda yaşanan kuraklık ve 1848 yılında bir de tarımsal ürünlerin fiyatlarının aşağı düşmesi, köylüler arasındaki toplumsal rahatsızlığı daha da artırmıştı. Devrimin ateşlenmesinde ideolojik hareketler de epey etkili oldu. Fakat isyanı, esasen yaşanan toplumsal değişimin gerçek kurbanı olan orta sınıf yürüttü.

Devrim amaçlarına tam ulaşamamış olsa da, sonuç olarak Avusturya'da köylüler zorunlu çalışmadan kurtulmuşlardı ve Almanya'da da parlamento kurulmuştu. Devrimin kısmi başarısı köylülerin feodal yükümlülüklerden kurtulması, patrimonyal yargının kaldırılması ve anayasal yönetimle Prusya'nın tanışmasıydı (Sagara, 2001; 55-110).

Netice itibariyle 1850'de Alman federasyonunun yeniden kurulmasından 1871'de sağlanan birliğe kadar, Almanya çok daha ciddi sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerle karşılaştı. 19. yüzyılın sonlarında ise hızla artan nüfusu, büyüyen şehirleri, tarımsal ve endüstriyel üretimiyle dünya gücü bir Almanya yaratılmıştı. 1871 yılında Prusya önderliğinde sağlanan birlikle Almanya endüstriyel bir ülke haline gelmişti ama parlamentonun gücü, siyasal partilerin hükümette sorumluluğu yoktu ve seçimler de hükümetin oluşumuna etki etmiyordu. Yönetim daha çok yine aristokrasinin elindeydi; milliyetçilik siyasal durum için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaktaydı (Kolinsky ve Van Der Will, 1998; 5). 19. yüzyıl başlarken Almanya kültürel olarak da büyük bir değişim geçirmişti. Dünyanın okuryazar oranı en yüksek ülkesiydi. Edebiyat milli kimliğin oluşumunda büyük role ve öneme sahipti. 17. yüzyılda yazılan kitapların yarısı Latinceyken, bu 1800'de yüzde 4'e düşmüştü. 1800'e kadar yazılan kitapların çoğu dini ağırlıktayken, sekülerleşmenin de etkisiyle, dünyevi meselelere dair kitapların sayısı daha da arttı. İnsanlar teolojiden çok felsefe ve antropolojiyle ilgilenmeye başladılar. Yayınlanan kitap ve okuyucu sayısı çok büyük bir artış gösterdi. Kadınların da önemli oranda parçası olduğu bu durum 'okuma devrimi' olarak adlandırıldı. Almanya'nın nüfusu hızla arttı. 19. yüzyılın başında 23 milyon olan nüfus 1871'de Avusturya olmadan 41 milyona, 1914'te ise 68 milyona yükselmişti. Almanya artık dünyadaki en geç nüfusa sahip ülkelerden biriydi, 1914'de nüfusun yüzde 80'i 45 yaşın altındaydı. Şehirler de hızlı bir büyüme göstermişti. 1800 yılında 250 bin olan Viyana'nın nüfusu 1910'da 2 milyona, 170 bin olan Berlin'in nüfusu da yine aynı tarihlerde 2 milyona ulaşmıştı. Düsseldorf ve Dortmund gibi yerleşim yerleri ise 50 yıl içerisinde bir kasabadan büyük şehirler haline gelmişlerdi (Sagara, 2001; 133-235).

Felsefi alanda ise Aydınlanma düşüncesi Fransa ve İngiltere'den yayılarak, Christian Thomasius (1655-1728), Leibniz (1646-1716) ile Alman topraklarına uzanmış ve bir sonraki kuşaktan olan Lessing (1729-1781), Mendelssohn (1729-1786) ve Kant (1724-1804) gibi filozoflar aracılığıyla kök salmıştı. Söz konusu filozoflar, etik, estetik gibi sanatsal alanların yanında, özellikle Almanya'da bir önceki yüzyılda gerçekleşen mezhep savaşlarının ve cadı avlarının irasyonelliğine karşı hoşgörü ve akıl anlayışını öne çıkarıyorlardı (Coy, 2011; 96-97). Özellikle Kant, aklın sınırlarını çizmeye çalışan felsefesiyle, Alman düşüncesinin en canlı damarı olan 'Alman idealizminin' ortaya çıkmasını sağlamıştı. Alman idealist filozofları yoğun bir biçimde Rousseau'nun akıl eleştirisinden ve eğitime dair fikirlerinden de etkilenmişlerdi. Fakat Almanlar, Fransız tarzı bir siyasal devrimcilik yerine, mutedil bir bürokratik reformculuğu benimsemişlerdi. Alman siyasal, felsefi ve edebi düşüncesini derinden etkileyen Alman idealizmi, 1770-1840 arasında büyük bir canlılığa sahipti ve Alman idealistlerinin düşünceleri yukarıda sözü edilen yeni toplumsal tabakaların düşüncelerini yansıtıyordu. Temelde cevabını aradıkları soru, yeni dönemde hangi toplumsal otoritenin somut ve tinsel dünyaya hakim olacığıydı. Siyasal alanda, kilisenin yerine daha çok devletin toplum üzerindeki hakimiyetine vurgu yapılmaktaydı. Prusya mutlakiyetçiliği 'Büyük Friedrich' örneğinde, Fransız Aydınlanmacıların görüşlerini bir model olarak benimsemişti. (Hollborn, 1966: 87-91). Fakat Alman düşüncesinin gelişiminde Kant'ın düşüncesi özel bir etki yarattı. 18. yüzyılın sonlarından itibaren J. G. Fichte, Friedrich Schlegel, Novalis, F. W. J. Schelling, Hegel ve diğer Alman idealistleri, Kant'ın obje-nesne problemini aşmaya çalışmışlardı. Bu düşünsel geleneğin üstüne, yaşanan toplumsal değişim farklı perspektifler ve kaygılarla da olsa, sonraki dönemlerde Marx, Simmel, Weber, Nietzsche ve Heidegger gibi isimlerin toplum ve kültür eleştirisine girişmelerinde etkili oldu. İdealist ve romantik felsefenin temel problemi zihin ve doğa, obje ve nesne arasındaki farkı aşmaya yönelikti. Nihilizm, doğa ve kültür etrafında yapılan tartışmalar, Aydınlanma düşüncesinin yaygınlaşması, doğa bilimlerinin bakış açısının ortaya koyduğu ethos dolayısıyla Weber'in deyişiyle büyükünün bozulmasına,

mitolojik ve antropomorfik yaklaşımların değerini yitirmesine yol açtı. Bu sürecin siyasetteki yansıması ise insanların endişelerini artırdı. İnsanların aktif olarak siyasete dâhil oldukları Fransa ve İngiltere'nin tersine, Almanya'da sıradan insanlar sürecin dışında kaldı. Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' cümlesiyle ifade bulan nihilizm bu atmosferde gelişti (Bowie, 1998; 132-135). Diğer taraftan Comte, Mill, Durkheim ve Spencer toplumsal düzensizliği bir geçiş dönemi ve bireyin organik bütüne uyum süreci olarak değerlendirmişlerdi. Fakat Alman sosyologlar genelde farklı düşünüyorlardı. Modern toplumu belirli niteliklere sahip bir unsur olarak tanımlamakla birlikte, toplumu sadece bireylerden oluşan bir yapı olarak görmediler. Bunun yerine, kişisel ve özel olan ile toplumsal düzen arasında bir çatışma gördüler. Bunda Alman felsefesinin özellikle üzerinde durduğu bütüncül bir bilgi ve duyarlılığa sahip bireyin, uzmanlaşmaya ve rasyonaliteye dayalı modern kurumların yarattığı kültürle parçalandığı iddiası da önemli rol oynadı (Liebersohn, 1998; 5-6). Bu yüzden de sosyolojiye ilgi, sosyoloji Almanya'da daha kurumsallaşmadan önce belirmişti.

Nitekim *Die Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (Alman Sosyoloji Birliği) ancak 1909 yılında kurulmuşsa da Almanya'da sosyolojinin gelişimini etkileyen kitaplar 1870'li yıllardan itibaren yayımlanmaktaydı. Özellikle Albert Schaeffle'in bu dönemde yayınlanan *Bau und Leben des Socialen Körpers* (Toplumsal Bedenin Yaşamı ve İnşası) isimli eseri, modern toplum olgusunun sosyolojik olarak tanımlanması açısından Alman sosyolojisinde etkili olmuştu. Alman felsefesi ile modern sosyolojiyi sentezleyen, dolayısıyla Alman sosyolojisinde, Alman felsefesinin etkisini belirginleştiren çalışmalar da yapılmıştı. Paul Barth *Die Sociale Frage im Lichte der Philosophie* (Felsefe Işığında Toplumsal Sorular, 1897) isimli çalışmasında özellikle tarih felsefesi ile sosyolojinin aynı konuyla ilgilendiğini vurgulamıştı. Alman düşüncesinde tarihe olan ilgi de Alman sosyolojisinin şekillenmesinde rol oynamıştı. Fakat ilginç olan nokta, güçlü Alman felsefe geleneğinin, özellikle Kant ve Hegel'in mirasının yeni bilim sosyolojinin Almanya'da görece geç kabul edilmesinin sebeplerinden biri olmasıdır. Sosyoloji ancak belli oranda Alman felsefe geleneği ile irtibatlandırılabilindiğinde, Almanya'da ka-

bul görmeye başlamıştır. 1848 Devriminden beri Almanya’da en çok ilgi gören bilim dallarından biri olan ekonomi de sosyolojinin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Bu ise sosyalizmin Alman sosyolojisinde etkili olmasının sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir (Jacobs, 1909; 9-11).

Birinci Dünya Savaşının sonrasında kurulan Weimar Cumhuriyeti de Alman entelektüel tarihinin önemli bir dönemini oluşturur. Savaş sonrasında Almanya ve Avusturya’da ortaya çıkan sosyolojik değişimler, hızlı ideolojik, siyasi, kültürel gelişmeler ve farklı bilimsel yaklaşımlar ve tartışmalar sebebiyle bir karmaşıklık arz eder. İki savaş arası dönem sosyoloji açısından Birinci Dünya Savaşı, Weimar Cumhuriyeti ve Nazi dönemi olmak üzere birbirinden farklı üç siyasi ve kültürel atmosfer içerisinde değerlendirilebilir. Bu sebepten dolayı Alman sosyolojisinin gelişimi hayli parçalıdır. Birinci Dünya Savaşı’nı, emperyalist Versailles Anlaşması’nı ve Weimar Cumhuriyeti’nin kuruluşunu izleyen ekonomik kaos içinde Almanya’da çok büyük ölçüde sermaye birikmişti. Borçlar, zaten değersizleşmiş olan kurlar üzerinden ödenmiş ve daha büyük şirketler küçük şirketleri gülünç derecede düşük fiyatlarla satın almışlardı. Böylece tekelliliğin büyümesi büyük bir süratle gerçekleşmişti. Ancak, Weimar Cumhuriyeti’nin kapitalist temelini herhangi bir garantisi olabilecek gerçek anlamda işleyen bir sermaye de bulunmamaktaydı. Ülkenin istikrarı için gerekli sermaye, yenik Almanya’yı yüksek üretim kapasitesi ile karlı bir yatırım alanı olarak gören ABD’den gelmekteydi. Ağustos 1924’teki Dawes Planını, yüklü bir miktarı kapsayan Dawes Borçlanması ve diğer çok sayıda bireysel borçlanmalar izledi. İşsizlik hızla azalırken, iş sürelerinin yanında işin yoğunluğu da artmış, iş kazalarında büyük artışlar olmuştu. Fakat ücretler silah üretiminin hızlandırılması sonucunda düşmüş, tüketim azalmış, yiyecek ve giyecek karneye bağlanmıştı. Bu kötü yaşam koşullarının üstü Nazi ideolojisinin kinizmi ile örtülmüştü (Slater, 1998; 46-53). Sonuç itibarıyla, Frankfurt Okulunun faşizm ve otoriteryanizm analizlerine temel oluşturan tekellci kapitalizm ortaya çıkmıştı. Yaşanan toplumsal, felsefi ve ekonomik krizler, Nazizm’in yükselişi ve İkinci Dünya Savaşının yıkımı Alman sosyolojisi ve genel olarak Alman kültüründe bugü-

ne kadar gelen derin izler bırakmıştır. Örneğin, Weimar Cumhuriyeti hukuki bir düzenin hâkim olduğu fakat alttan alta milliyetçiliğin ve modern kültür eleştirisinin öne çıktığı, Fransa'dan, moderniteden ve Yahudi kültüründen nefretin giderek yaygınlaştığı bir dönem olarak şekillenmiştir. Daha sonra *Dr. Faustus* romanında bu dönemin pesimizmini eleştirecek olan Thomas Mann dahi 1922 yılına kadar bir nasyonalist, modern kültürün eleştirmeni ve muhafazakâr olarak tanınmaktaydı (Mennell, 1992; 12). Bu zaman diliminde eser veren Ernst Jünger gibi 'modernist reaksiyonerlerin' ve Heidegger gibi filozofların ortaya koyduğu teknoloji ve modernite eleştirilerinin (Bkz: Zimmerman, 2011) Adorno ve Horkheimer'in modernite eleştirileriyle benzerliği de muhafazakar eleştirinin Alman sosyolojisinde önemli izler bıraktığını gösteren bir başka işarettir.

Alman sosyolojisinin görece canlı olduğu Weimar Cumhuriyeti'nde etkili olan sosyologlar, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Max Weber ve Alfred Weber'di. Savaştan sonra, Carl Grünberg ve Karl Korsch'un üniversitede kürsü almaları ile Marksizm üniversitelerde etkili olmaya başlamıştı. Birçok sosyal bilimci, sosyalizme ve sosyal demokratlara ilgi göstermeye başlamış ve bu arada Alman üniversitelerindeki muhafazakâr çoğunlukla çekişme içine girmişti. Fakat sosyal bilimlerde Marksizmle karşılaşma ve akademik çekişme esasen Weimar Cumhuriyeti'nin son dönemlerinde oldu. Bunda Marx'ın erken dönem çalışmalarının yayınlanması, Karl Korsch, Max Adler, Horkheimer ve Marcuse'un ilk çalışmaları ve Mannheim'ın ortaya koyduğu, Marksist ideoloji eleştirisini de içeren bilgi sosyolojik çalışmaları etkili olmuştu. 1920'lere gelindiğinde sosyolojide dominant bir figür yoktu. 1930'lu yıllara kadar Frankfurt'ta sosyoloji Franz Oppenheimer ve Carl Grünberg'in Frankfurt Enstitüsü ile temsil edilmişti (Eisermann, 1959; 54-60). Fakat Karl Mannheim ve Max Horkheimer'in de Frankfurt'a atanmaları ile sosyoloji daha da önem kazandı. Horkheimer, Friedrich Pollock, Eric Fromm, Adorno gibi isimlerin yanında Frankfurt Üniversitesi'nde aynı dönemlerde filozof ve teolog Paul Tillich, Gestalt psikolojisinin önemli isimlerinden Wertheimer entelektüel tartışmalara, kafelerde, kamusal tartışma alanlarında veya yazıyla bü-

yük katkı yapmaktaydılar (Mennell; 1992). Norbert Elias Adorno'yla yakın ilişki içindeydi. Köln'de ise Leopold von Wiese'nin, Max Scheler, Helmuth Plessner ve Paul Honigsheim'in etkisi vardı. Heidelberg ise çeşitlilik gösteriyordu. Fakat burada esasen Alfred Weber ve Max Weber'in mirası belirleyiciydi. Kiel'de ise Tönnies etkili olan isimdi. Tüm bunlara rağmen Weimar döneminin başlarında müphem bir sosyolojik perspektif ifadesinden başka, sosyoloji kendisine ait bir imaja ve refleksiyona sahip değildi. Çünkü akademik sosyologlar felsefe ve politik ekonomi disiplinlerinde çalışıyorlardı. Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki üniversite reformu tartışmalarında bu ikircikli sosyoloji imajı önemli bir rol oynamıştır. Bir oryantalist olan ve daha sonra Prusya kültür bakanlığı yapan C. H. Becker, 1919 yılında geleneksel bilimlerin branşlaşma ve spesifikleşme tartışmalarını başlatmış, sosyolojinin bunun için uygun bir bilim olduğunu ifade etmişti. Ona göre sosyoloji eğitim için önemliydi ve üniversitelerde derhal sosyoloji kürsüleri kurulmalıydı. Tarihçi Georg von Below ise sosyolojinin spesifik bir inceleme alanına sahip olmadığını, bu yüzden geleneksel bir bilime yaslanmasını gerektiğini söylemişti. Alman sosyoloji cemiyetinin başkanı olan Ferdinand Tönnies ise muğlak bir pozisyon belirlemiş, bir taraftan sosyoloji bölümlerinin kurulmasını isterken, diğer taraftan da sosyolojinin felsefe, politik ekonomi ve tarih ile olan bağlarını vurgulamıştı. Weimar döneminde etkili olan diğer önemli sosyologlar Leopold von Wiese, Hans Freyer ve Karl Mannheim'dı. Von Wiese bir organizasyoncu olmasına rağmen entelektüel bir parlaklığa sahip değildi. Freyer çarpıcı bir entelektüeldi, fakat sosyolojinin disiplinleşmesiyle uğraşmamıştı. Mannheim'da ise her ikisi de vardı. Weimar Cumhuriyeti'nde parlamento sonunda sosyoloji bölümlerinin kurulmasını kararlaştırmıştı, fakat 1929 ekonomik krizi ve daha sonra Nazi dönemi bunu sekteye uğratmıştı. Weimar döneminde sosyolojinin gelişmesinde üniversitelerden çok farklı çevreler etkili olmuştu. 1920'de Berlin'de kurulan *Deutsche Hochschule für Politik*, politik sosyoloji ve politik bilimler için bir merkez haline gelmişti. Aynı şekilde Frankfurt'taki *Schule der Arbeit* sosyolojide önemli bir kurumdur. Bunun yanında iş hukuku ve iş mahkemeleri de sosyolojinin geliştiği alanlar olmuştu. Üniversiteler daha muha-

fazakar hale geldikçe ve profesörler bu akıma kapıldıkça, genç sosyal bilimler üniversite dışında çalışmaya meyletmmişti (Lepsius, 1987; 37-51).

1933 yılında Nazilerin iktidara gelmesiyle her şey değişti. Yahudi, solcu ve birçok genç sosyal bilimci ülkeyi terk etmek zorunda kalırken, Nazi Almanyası'nda sosyoloji anti-sosyolojik özelliği ile öne çıktı. Üniversitelerde ırkçı bir çerçevede kalıtım düşüncesi ve doğal bilimlere öne çıkarılırken, sosyal bilimler geri plana itildi. Nazilerin iktidara gelmesiyle, Marksist sosyoloji başta olmak üzere, politik sosyoloji, fenomenolojik sosyoloji, bilgi sosyolojisi ile ilgilenenler başka ülkelere göç etmek zorunda kaldı. Bu göçün dolaylı bir sonucu Max Weber, Georg Simmel gibi sosyologların enternasyonal çevreye bu göçmen sosyologlarca tanıştırılmasıydı. Fakat tersi bir durum da söz konusuydu. Alfred Schutz ve Norbert Elias biraz da bu sürgün dolayısıyla enternasyonal düzeyde geç tanındı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise Almanyada daha çok Amerikan sosyolojisinin etkisi öne çıkmıştır. Jürgen Habermas, Niklas Luhmann ve Ulrich Beck gibi isimler 70'lerden sonra uluslararası alanda tanınırlık kazansa da Alman sosyolojisinde hiçbir şey bir daha eskisi gibi olmamıştır.

II. Alman Sosyolojisinin Felsefi Kökenleri

Alman sosyolojisinin tarihsel şartlar içerisindeki gelişimiyle ilgili bu kısa girişten sonra, ona esas gücünü ve derinliğini veren felsefe geleneğinden de kısaca bahsetmek gerekir. Önde gelen Alman sosyologlarını Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Nietzsche gibi felsefecilerin yanında, Neo-Kantçılık, romantizm, fenomenoloji, tarihselcilik, hermenötik gibi felsefi akımlar da etkilemiş, birçok Alman sosyolog söz konusu kişi ve akımlarla etkileşim içerisinde sosyolojik teorilerini inşa etmiştir. Özellikle Alman sosyologlarının epistemoloji ve yabancılaşma ile ilgili yaklaşımlarının şekillenmesinde etkili olan tartışmalar arasında akıl, zihin ve rasyonalite sorunu önemli yer tutar. Alman düşüncesi 17. yüzyılın ikinci yarısından, bir diğer ifadeyle Leibniz ve Christian Wolff'dan beri, aklın (*Vernunft*) nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili tartışmalarla ve varoluşçuluk, hayat felsefesi (*Lebensphilosophie*) ve felsefi antropoloji alanında kendini gösteren anti-rasyonel bakış açılarıyla doludur. Romantiklerden beri akıl (*Vernunft-Reason*) ve zihin (*Verstand-Intellect*, Horkheimer'da sırasıyla nesnel ve öznel akıl) arasındaki gerilim, Alman idealizminin temel motiflerinden biri olmuştur (Freundlieb ve Hudson, 1993; 3). Tüm bu miras Simmel'den Habermas'a kadar birçok farklı bağlamda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla söz konusu entelektüel tartışmaları ve gelenekleri dikkate almadan Alman sosyolojisini ve sosyologlarını incelemek eksik bir okuma ile

neticelenecektir. Alman felsefesi genellikle Leibniz ile başlatılır. Fakat Kant olmasaydı büyük bir ihtimalle bir Alman felsefesinden de bahsedilemeyecekti. Zira Hegel ile birlikte Alman felsefesi temelde Kant'ın ortaya attığı sorularla boğuşup durmuştur. Kant öncülüğünde gelişen Alman felsefesinin temel sorunları da sosyolojik problemlerin analizinde kullanılan teorik çerçeveye temel teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu bölümde gösterilmek istenen Alman sosyolojisinin hangi temeller üzerinde inşa edildiği, kavramsal ve kuramsal köklerinin hangi düşünsel bağlamda yeşerdiği'dir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, bu bölümün Alman sosyolojisine kaynaklık eden tüm felsefi tartışmaları aktarmak ve tartışmak gibi bir iddiası yoktur. Yapılmak istenen daha çok sosyolojik tartışmalara etki eden felsefi mirası olabildiğince genel hatlarıyla betimlemektir.

Kant

Hegel ile birlikte Alman sosyolojisini şekillendiren en önemli isimlerden biri olan Kant, ayrıca Alman idealizmi, mantıkçı pozitivizm, fenomenoloji ve pragmatizm gibi birbirinden farklı felsefi akımları önemli oranda etkilemiş (Wood, 2009; 22), 'Saf Aklın Eleştirisi' (1781), 'Pratik Aklın Eleştirisi' (1788) ve 'Yargı Gücünün Eleştirisi' (1790) isimli çalışmaları ile özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren yoğunlaşan sosyal bilimsel epistemoloji ile ilgili tartışmalarda belirleyici olmuştur. Kant ilk kitabında daha çok aklın kapasitesi ve sınırlarının yanında, bilginin elde edilmesinin koşullarını ortaya çıkarmaya odaklanmıştır. Zaten eleştiri Kant'ta olumsuz bir manada değil, araştırma ve sınama anlamında kullanılmıştır. Kitabın başlığındaki saf (*rein*) sıfatı ise tecrübeden bağımsız aklın imkanlarına bir göndermedir. Dolayısıyla kitap ampiristlerle rasyonalistler arasındaki bilginin doğasının ne olduğu tartışmasına doğrudan bir katkıdır. 'Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise Kant, ahlak kavramını ve insanın eylemlerinde otonom ve özgür olduğu düşüncesini felsefi olarak temellendirmeye çalışır. Kant'ın bu iki kitabında dile getirdiği görüşler Alman sosyolojisinin iki önemli probleminin oluşumuna yön vermiştir. 'Saf Aklın Eleştirisi' Yeni-Kantçılıktan hermenötik geleneğe ve Frankfurt Okulu'na kadar birçok düşünce

ekolünün epistemolojik tartışmalarında karşımıza çıkar. Diğer taraftan Alman sosyologlarının kaçınmadığı bir cazibeye sahip olan yabancılaşma-şeyleşme sorunu, romantizmin temsilcileri üzerinden Kant'ın otonomi kavramundan da esin taşır. Birçok Alman sosyolog moderniteyi, Kant'ın vurguladığı insanın otonomisini tahrip ettiği gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Kant'ın üçüncü eleştirisi ise ilk ikisini sentezleyerek estetik değerlendirme ile biyolojik bilimlerdeki teleoloji kavramını konu edinmiştir.

Kant 'Saf Aklın Eleştirisi'nde aklın sınırlarını göstermeye çalışmasına rağmen, rasyonalist ve her şeyden önce aklın ve bireyin bağımsızlığını savunan bir pozisyonu sahiplenir (Solomon ve Higgins, 1993; 2). Kant'ın eleştirel yöntemi, Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) ve Hume'un *Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) isimli eserleri göz önüne alındığında, aklın sınırlarını belirleme konusunda atılmış ilk devrimci yaklaşım değildir aslında. Kant'ın eleştirel yaklaşımının orijinallliği daha çok transandantal yönteminden kaynaklanır. Bununla birlikte Kant'ın eleştirel felsefesi şüpheciliğin yanında, rasyonalizme olan kuvvetli inancı da barındırır. Bu nokta Kant'ın Alman sosyolojisindeki konumu açısından da önemlidir. Zira Kant'ın, örneğin Horkheimer'a göre ampiristler ve pozitivistlerden farklı, dolayısıyla aklın araçsallaştırılmasında sorumluluğunun az olmasının sebeplerinden biri, yönteminin aşkın olmasıdır (Horkheimer, 1994). Dolayısıyla Kant'ın söz konusu aşkın (transandantal) felsefesinin, sosyolojideki epistemoloji tartışmaları için oluşturduğu imkanlara dikkat çekmek gerekir.

Kant ampirizm ve rasyonalizm arasındaki farklılığı bir yerde her ikisini de doğru kabul ederek aşmaya çalışır. Bu ikiliği görünümlerin dünyası (*Phaenomenal*) ve kendinde şeylerin dünyası (*Dinge an sich, Noumenal*) ayrımı ile dile getirir. Birincisi, temelde algılanabilir ve insan tarafından doğası keşfedilebilirken, kendinde şeyler insanın bilişsel kapasitenin ötesindedir. Dogmatikler (Kant rasyonalistleri kasteder) nesnelerin ve *apriori* bilginin imkânı konusunda haklı iken, şüpheciler de bilginin tecrübe ile sınırlı olduğu noktasında haklıdır. Fakat ona göre her iki görüş de nesnelerin

oldukları gibi bize göründükleri sanısıyla hareket ettiklerinden, tecrübenin nesnelerinin statülerini yanlış anlamışlardır. Buna karşın Kant, *Phenomenal* dünyanın tecrübe edilebilir ve bilinebilir olduğunu, *Noumenal* dünyanın ise ne tecrübe edilebilir ne de bilinebilir olduğunu iddia eder. *Noumenal* dünya ile ilgili olarak şüpheliğin haklı olduğunu söyler. Zira ona göre insan kendinde şeylerin bilgisine ulaşamaz (W. Beck, 1993; 41–45). Başka bir ifadeyle Kant’a göre hem deneysel bilgiye önem veren ampiristlerin hem de *a priori* bilgiye önem veren rasyonalistlerin görüşleri tek taraflıdır. Rasyonalistler gerçek bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan tecrübe ya da sezginin katkısını küçümserken, ampiristler tecrübenin öneminin bilincinde olmalarına rağmen tecrübenin düzenlediği kavramların veya biçimsel yapıların önemini ihmal ederler (West, 1998; 34). Kant bu probleme dayanarak transandantal yönemi geliştirir.

Transandantal yöntem aklın kendisini inceler. Bilginin imkânını araştırır. *Transendant* mümkün bilginin sınırlarını aşan bilgi iken, *transandantal* yöntem bilginin sınırlarını aşmayıp, sınırları tayin etmeye çalışan yöntemdir. Fakat Kant burada daha çok *a priori* bilginin sınırlarını belirlemek amacındadır. Bu amacın altında ise metafiziğin sınırlarını çizmek ana hedeftir. Bir başka sebep ise *a priori* bilginin zorunlu ve tümel geçerliliği olduğunu düşünmesidir. Sentetik *a priori* bilgi, yani hem yeni bir şey söyleyen, deneyle ilintili, aynı zamanda *a priori* olan bilgi, Kant’ın üzerinde durduğu bilgi türüdür ve metafiziği de bu çerçevede mümkün görmektedir. Kant’ın amacı aslında 18. yüzyılın rasyonalist filozofları Leibniz-Wolff çizgisinin metafizik anlayışını eleştirerek, duyulur-olmayanın, duyular-üstünün bir bilimi olmak isteyen metafiziğe yönelik yeni yaklaşımlar ortaya koymaktır. Kant’a göre deneyin üstüne yükselmeye, ötesine gitmeye çalışan düşünce zorunlu olarak çelişmelere düşer. Fakat Kant duyular-üstünü bilme arzusunun insan doğasından kaynaklandığını ifade eder. Ona göre, metafizik insan için doğal bir istidattır. Ancak son sözü metafiziğe bırakmamalı, bilimsel bir metafizik amaçlanmalıdır. Kant’ın bu konuda çelişkili iki yaklaşımı vardır; bir yandan metafizik düşmanı bir tavır ortaya koyarken, diğer yandan da pratik akıl temeli üzerinde, akıl bakımından zorunlu olan yeni bir me-

tafizik kurma denemesine girer. Metafizik düşmanlığı, numeni bilmeyeceğimizi ileri süren öğretiyi tutarlı olarak bağlı kalmak demektir. Biz ancak fenomenleri, deney çerçevesine girenleri biliriz; dolayısıyla bu çerçeveyi aşandan (*transcendent*) kaçınmalıdır; “kritik”ten maksat da, duyular-üstüye geçmeyi önlemek, (Gökberk, 1990; 391-406) yani metafizik bilginin alanını daraltmaktır. Fakat bunu yaparken Kant ampirizmin sınırlılığını ve bilimsel bir metafiziğin imkanlarını da ortaya koymaya çalışmıştır. Metafizik bu haliyle *a priori* ilkeler ve kavramları ortaya koyarak bütün bilimlerin esasını teşkil eder (Duralı, 2010: 91). Bu noktada Kant’ın, daha sonraları tin bilimlerinin temellendirilmesinde ve Horkheimer’in Aydınlanmanın eleştirisinde karşımıza çıkan *Vernunft* ve *Verstand* arasında yaptığı ayrımı dikkat çekmek gerekir.

Kant’ın düşüncesinde *Vernunft* (akıl-us) ve *Verstand* (anlama yetisi-zihin-anlık) önemli bir yer tutar. Çoğunlukla aynı anlamda kullanılan bu kavramların, aslında birbirinden farklı içerikleri vardır. Felsefi düşüncede akıl insanın en yüksek tinsel gücü olarak görülürken, zihin onun mantıksal düşünmesini ya da objeleri bilinçli olarak idrak etmeye yarayan bağlantıları ve ilişkileri kuran bir yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant dış dünyadaki nesnelerin algılanması süreciyle ilgili olarak gündeme getirdiği zihin kavramını, bir başka ifadeyle anlama yetisini, duyularda gerçekleşen duyarlılığın kavramlara (*Begriffe*), yani duyusal verilerin (*Eindrücke*) bilgiye (*Erkenntnis*) dönüştüğü yer olarak formüle etmiştir. Bir başka ifadeyle, Kant’a göre algılamanın gerçekleşmesi tek aşamalı olmamaktadır. Böylelikle Kant ampirizm ile rasyonalizmin sınırlılıklarını aşmak için bir yol bulmaya çalışmaktadır. Kant’a göre algılama sürecinde rasyonalistlerin *zihni* ile ampiristlerin *duyuları* insan algılamasının eşit fonksiyonlara sahip iki yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Duyular (*Sinnlichkeit*) algılamanın birinci aşamasını, zihin ise ikinciye oluşturmaktadır. Kant tüm algılamamızın tecrübeyle başladığına inanmaktadır. Ona göre zamansal olarak bizde tecrübeden önce herhangi bir algılamanın olması imkansızdır. Her şey onunla başlar. 1781’den önce rasyonalizme yakın olmasından dolayı, idrak aktında duyuları pasif alıcılar olarak gören Kant, yukarıdaki sözleriyle, zihinle birlikte onlara aktif bir görev yüklemiştir.

olmaktadır. Buna göre onlarolmadan algılama süreci başlatılamamaktadır. Zira, bir anlamda zihnın işleyeceği hammadde durumunda olan duyusal algılar/görüler (*sinnliche Anschauungen*), *duyusal*lık yetisi (*Sinnlichkeit-Rezeptivität*) aracılığıyla dış dünyadan (duyular yoluyla) iç dünyaya (zihne) iletilmektedir. Duyu organları sahip oldukları duyusalılık yetisi aracılığıyla objeleri doğrudan algılamaktadır. Duyusalılık yetisine (*Sinnlichkeit*) bunu sağlayan ise onun *a priori* iki ilkesi olan zaman ve mekandır. Mekan, bu duyusalılığın dış görüşünün biçimiyken, zaman iç duyusalılığın görüşünün biçimi olmaktadır. Duyusalılığın bu iki *a priori* prensibi geometri, aritmetik ya da fizik gibi *a priori* sentetik bilginin imkânının koşullarıdır (*Axiome*). Yani, onlar bileşimsel *a priori* bilgi elde edişimizde bizi deney alanına açan evrensel iki kaynaktır. Aracısız olarak gerçekleşen bu algılama işine, bundan dolayı *Anschauung* adı verilmektedir. Dolaysız idrak, doğrudan algı ya da görüş olarak da tanımlanan *Anschauung*, henüz zihin tarafından işlenmediği için pek bir anlam ifade etmemektedir. İşte bu noktada zihnın görevi başlamaktadır. Meşhur “görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür” cümlesi de bu bağlamda ifade edilmiştir. Nesnelerden duyu organları aracılığıyla alınan bu dolaysız, duyusal görüşler ya da duyular (*Empfindung*) işlenmek üzere zihne iletilir. Zira duyusalılık yeteneği, nesnelerden kazandığı bu algı ya da duyuları anlamlandırmaya, kavramlar oluşturma özelliğine sahip değildir. Bu yüzden zihin (*Verstand*) ya da ‘düşünme’ (*Denken*), kendisine tecrübe alanından nesnelleşmemiş bir halde iletilen bu verileri sahip olduğu *a priori* ilkeleri olan kategoriler sayesinde bir algıbirliği (*Einheit der Anschauung*) formunda şekillendirir. Daha açık bir ifadeyle duyusalılığın ilettiği ilk algılar, zihnın tasavvurlarıyla birleşir. Böylece zihnın bu fonksiyonu sayesinde, nesneler hakkında bir anlama, bir kavrama sahip olmuş oluruz. Zaten görüntü (*Erscheinung*) duyulara, yargı ise anlama yetisine dayanmaktadır (Taşçı, 2006; 196-198). Burada Kant’ın gündeme getirdiği ve özellikle Yeni-Kantçı epistemolojik arayışlar üzerinden Alman sosyolojisine etki eden kavramlaştırma, kategorilerdir. Kant’a göre yargının mantıksal işlevlerine göre, nesnenin görüşünü belirleyen kategorilerdir ve onlarsız ne düşünce, ne de düşünen ben olabilir. Böylelikle Kant, za-

man ve mekanın tıpkı geometri ve matematik önermeleri gibi bizim algılama yetimizin öznel biçimleri ve zihnimizin yasaları olduğunu söylemiştir. Yani zaman ve mekan *a priori*'dirler. Görünürlüklerin gerçeklikliği ancak onlardadır. Dolayısıyla algılama yetimizin bu yasası, algıladığımız her şey için zorunlu ve evrensel olarak doğrudur. Renkli gözlük takınca her şeyi renkli görürüz. Kant bu örneğe dayanarak zamanın ve mekanın bizim şeyleri algılama yolumuz olduğunu, bu yüzden de bizim algılamamızın yasalarının, algıladığımız her şeye kendisini empoze ettiğini söyler. Yani bu ilkeler tecrübeyi genellikle olabilir kılan kurallardır. Onları tecrübeden elde edemeyiz. Tersine, tecrübelerimizi onlar sayesinde anlayabiliriz. (Kant, 2010: 177-189; Stace, 1986: 76-77).

Ben ve dünya arasındaki bu bağlantı, nesneler dünyasıyla transandantal bir ben, yani tek tek kişilere ait olmayan, öznel-arası bir bene gönderme yapar. Bu ben ile tek tek benlerin varoluşları arasındaki ilişki tıpkı bir fenomen olarak dünya ile onu kavrayan transandantal ben arasındaki ilişki gibidir. Fenomen ve numen arasındaki uçurumun belki de kendini en çok duyurduğu yer, özbilincin kendi içinde ikiye bölündüğü bu noktadır: Kant, 'benim kendi varoluşum kuşkusuz bir fenomen olamaz, ama onun üzerine bilgim bir fenomen hakkındaki bilgimden farksızdır' diyerek, kişinin kendini bile olduğu gibi değil görüldüğü gibi algılayabileceğini iddia eder (Bumin, 2010: 22-23). Kant'ın burada demek istediği tecrübenin anlama gücü gerektiren bir bilgi çeşidi olduğudur. Ona göre nesneler henüz insana verilmemişken anlama gücünün kuralları insanda *a priori* olarak bulunur (Kant, 2010: 141-142). Kant böylelikle Aristoteles'ten bu yana felsefe araştırmalarının sıklet merkezini kökten değiştirmiştir. Hatta bilginin oluşturulmasında odağı, tanıyan şeyden tanıyan özneye kaydırıldığını, böylelikle Kopernik devrimini metafizikte başarmış olduğunu söylemiştir (Duralı, 2010: 94). Peki evrensel Aydınlanmacılığı savunan Kant'ın idealizmi, hatta tarihselciliği besleyecek fikirler ortaya koymasının sebebi nedir? Bu sorunun cevabı Kant'ın mantığında gizlidir. Kant genel mantık ve transandantal mantık ayrımı yapmıştır. Genel mantık, anlaşılmaya çalışılan herhangi bir nesne söz konusu olmadan, düşünmenin kurallarını ortaya koyan mantıktır. Bu anlamda genel

mantık evrensel bir karaktere sahiptir. Oysa transandantal mantık kendinde şeyleri (*Dinge an sich*) anlamaya çalışan ve dolayısıyla yukarıda bahsedilen kategorileri kullanan mantıktır (Stone, 2008; 48-49). Bu mantık ise objeleri kavramlar yoluyla anlar. Kavramlar ise *a priori*'dir. Dolayısıyla tecrübelerimizi, algılarımızı etkilerler.

Kant'ın transandantal felsefesinin özünü oluşturan, dış dünya ile onu anlayan ben arasına yerleştirdiği bu uçurum, Yeni-Kantçılığın epistemolojik tartışmalarında belirleyici olan noktalardan biridir. Onun özellikle ampirizm eleştirisi, *a priori* bilginin ve kavramlar ve kategorilerin gerçekliği algılamamızdaki etkisi, bir başka ifadeyle kendinde şeyler ve görünüşler arasında yaptığı ayrım, dolayısıyla kendinde şeyleri tam olarak kavrayamayacağımız yolundaki iddiası ve zamanın ve mekanın algı üzerinde etkili olduğu düşüncesi, daha sonraki pozitivizm eleştirilerine ve tinbilimleri ile sosyolojiye ait bir epistemoloji oluşturma çabalarına yön vermiştir. Dilthey'in bir tin bilimleri yöntemi kurma çabası da dogmatik metafiziğin dışında bir bilgi arayışı olmanın yanında, tin bilimlerini Kant'çı bir anlayışla temellendirme çabasıdır. Aynı şekilde Husserl'in şeylerin kendisine yönelme ilkesi de düşünce ve kavramlardan şeylere dönmeye çağıran bir metafizik reddiyesidir (Grondin, 1994; 8-9). Ayrıca Kant'ın gündeme getirdiği doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik ayrımı ve tinsel gerçekliğin nesneler dünyasından farklı bir gerçeklik olduğu düşüncesi, Kant'tan sonra ortaya çıkan birçok filozof ve felsefeciyi etkilediği gibi (Özlem, 1999; 16), Almanya'da sosyoloji, tarih ve epistemoloji tartışmalarını da önemli oranda belirlemiştir. Bunun yanında Kant'ın *Verstand* (zihin) ve *Verunft* (akıl) arasında yaptığı ayrım, ilgili bölümde de görüleceği gibi Frankfurt Okulu üyelerinin pozitivizm eleştirilerinde ve özellikle yabancılaşma analizlerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Kant 'Saf Aklın Eleştirisi'nde dile getirdiği görüşleri sonraki eserlerinde geliştirmeye devam etmiştir. Bu noktada Kant'ın özellikle Frankfurt Okulu üyelerinin eleştirilerinin temel unsurlarından biri olan ve yabancılaşma konusunda teoriler geliştiren diğer sosyologların tartışmalarında da karşımıza çıkan, insanın otonomluğuna dair düşüncelerine dikkat çekmek gerekir. 'Pratik Aklın Eleş-

tirisi'nde daha da geliştireceği insanın otonomluğu düşüncesini Kant, daha önce 'Aydınlanma Nedir' isimli makalesinde kısmen dile getirmiştir. Kant *Berlinische Monatsschrift*'in 1784 yılının Kasım ve Aralık aylarında yayınladığı "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" ve "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt" isimli makaleleriyle, felsefi düşüncenin önemli kilometre taşlarından birini döşemiştir. İlk makale 18. yüzyılın politik-tarihsel idelerine dayanır ve 19. yüzyılın yeni temel tarih anlayışını yansıtır. Bu tarih anlayışı aynı zamanda Hegel tarafından reddedilen bir felsefedir. Kant'a göre tarihin kendinde mevcut yasalara göre gelişen bir olgular ve olaylar topluluğu olduğunu ve belli bir amaçla yönelik olarak geliştiğini söyleyemeyiz; ona göre tarihe özgül anlamını ancak insan verebilir. Tarih saf olaylar dizisi içine dalmakla değil, bakışımızı eylemler dizisine çevirmekle özgün anlamı içinde kavranabilir. Yani tarih bir kaba olaylar dizisi olarak değil, insanların belli ilkelere göre gerçekleştirdikleri eylemlerin bir dizisi olarak görülmelidir. Kant'ın anlayışına göre insanlığın tinsel-tarihsel gelişmesi, özgürlük düşüncesinin sürekli yoğunlaşan bir şekilde kavranılması ve sürekli ileriye doğru derinleşmesi süreci ile birliktedir. Kant'ın Aydınlanma felsefesi bu tarihsel felsefe bağlamında anlam kazanmaktadır. Kant'a göre Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu durum insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanmamasından kaynaklanır (Cassirer, 1996; 236–239). "Bir başkasının kılavuzluğu" birçok durumda söz konusu olabilir. Kant'a göre Aydınlanma insanların olgunlaşıp da aşırı bir biçimde otoriteye dayanmayan, şu ya da bu türden mürebbiyele, devlete, kendi ana-babalarına, dadılarına, geleneklere, manevi sorumluluğun olan ağırlığının üstlerine yükleneceği herhangi bir yerleşik değerler dizgesine dayanmadan, ister iyi olsun ister kötü, ne yapacaklarını kendilerinin belirlemesidir. Bu sorumluluğu üstlenmekten kaçarsa, ya da onu taşımayacak kadar olgunlaşmış değilse, o zaman bir barbardır ve uygar değildir, ya da bir çocuktur (Berlin, 2004; 92). Bu bağlamda Kant hem kendi tarih felsefesinin hem de genel olarak Aydınlanma düşüncesinin özü olan sloganı kullanır; *sapere aude*, bilmeye cesaret et! İlerleme ideali ve iyimser-

liği Aydınlanma düşüncesinin temel özelliklerinden biridir ve Kant'ın aklın özgürleşimi şeklinde yorumladığı tarihsel ilerleme düşüncesi, birçok sosyolog tarafından farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Fakat burada konumuz açısından daha önemli olan nokta, Kant'ın insanın otonomluğu düşüncesidir. Bu düşünceyi Kant sonraki eserlerinde daha da geliştirmiştir.

Nitekim 'Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant, insanın fiziki deterministik dünyanın işleyişinden farkının özgür davranma ve özgür olma özelliği olduğunu ifade eder. İnsanın otonomisinin temeli de söz konusu bu özgürlüğüdür (Kant, 1974; 81). Kararlarımızda, yargılarımızda ve eylemlerimizde, doğadaki nesnelerin tersine, ona göre özgür irademizle hareket ederiz. Bir başka ifadeyle eylemlerimizde takip ettiğimiz kuralları, doğadan veya dışarıdan değil, kendi irademizden çıkarırız. Kararlarımızı oluşturmamızda da bu özgürlük sonucu, doğada veya fenomenal dünyada bulamayacağımız bir maksim ihtiyacı doğar. Bu maksimi tayin edecek şey ise transandantal özgürlüğümüzdür. İnsanın otonomluğunun ortaya çıktığı noktada burasıdır. Fakat kararlamızı da keyfi veya tesadüfi seçimlere değil, nesnel ve genel bir maksime göre oluşturma ihtiyacı içerisinde oluruz. Kant bu çerçevede oluşturduğumuz maksimleri imperatif olarak adlandırır. Söz konusu imperatifler ise ona göre evrensel olmalıdır. Kant böylelikle ahlak felsefesinin temelini de ortaya koyar. 'Öyle davran ki, evrensel bir kural olsun' onun ahlak felsefesinin özeti gibidir. Kişinin kendi arzuları pahasına, kendisine belki acı gelecek bir davranışta bulunması, yani kendi çıkarı hıfına kendisine bir kural ortaya koyması ona göre, özgürlüğün de ötesinde bir otonomi kazanmasını sağlar (Pinkard, 2002; 45-50). Söz konusu otonomi Kant'a göre insan olmanın temel özelliğidir. Marx'tan Horkheimer'a kadar birçok Alman sosyoloğunun yabancılaşma olgusuyla ilgili olarak dile getirdiği insanın modern dönemde nesneleştiği düşüncesi, Kant'ın insan özgürlüğü ve otonomisine dair analizlerinden izler taşır. Bu konuyu 18. yüzyılın sonundan itibaren daha da popülerleştiren akımların başında ise romantizm gelir.

Erken Alman Romantizmi: Değişimi Sezmek

Romantik akım üzerine büyük bir literatür oluşmuştur. Belki de bunun bir sebebi romantizmin sınırları ve özellikleri hakkında bir uzlaşmanın olmamasıdır. Yine de bu tartışmalara girmeden erken Alman romantiklerinin Alman sosyolojisinin gelişimi açısından ne öneme sahip olduğuna kısaca değinmek mümkündür. Erken Alman romantiklerinin düşünceleri aslında farklı biçimler ve kavramlarla hep gündemde kalmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden bir tanesi romantizmin, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Heidegger, Adorno, Benjamin, Marcuse, Derrida, Foucault gibi bir çok ünlü düşünüre ilham vermiş bir akım olmasından kaynaklanmaktadır. Bu akımın en önemli temsilcileri August Wilhelm (1767-1845), Friedrich Schlegel (1772-1829), Novalis namıyla daha çok bilinen Friedrich von Hardenberg (1772-1801), J. G. Fichte (1762-1814), Friedrich Schelling (1775-1854), Friedrich Schleiermacher (1768-1809), Ludwig Tieck (1773-1853) gibi isimlerdir (Dellaloğlu, 2002; 1). Romantizm Almanya'da 18. yüzyılın ortalarında gündeme gelmiş, hatta kavram olarak ilk kez Jena'da Schlegel tarafından kullanılmıştır. İngiliz Wordsworth, Alman romantiklerinin çağdaşı olmakla birlikte, romantizm tüm Avrupa'ya daha çok Almanya'dan yayılmıştır (Pinkard, 2002; 131).

Romantik akım hakkında birbirinden çok farklı değerlendirmeler vardır. Stendhal romantizmin çağdaş ve ilginç, klasiğin ise eski ve sıkıcı olduğunu söyler. Kastettiği ise romantizmin modası geçmiş bir şeye karşıt olarak, yaşamın içinde hareket eden güçleri anlama çabası içinde olduğudur. Goethe romantikliğin hastalık olduğunu iddia etmiştir. Ona göre romantiklik zayıflıktır, bir yaban ozanlar okulunun ve Katolik gericilerin savaş narasıdır. Nietzsche ise romantizmin bir hastalık değil, bir tedavi olduğuna inanmıştır. Çoğu Marksist de onu endüstri devriminin iğrençliklerinden bir kaçış olarak nitelemiştir. Romantizmin gelmiş geçmiş en büyük muştucusu olan Schlegel de romantizmin sonsuzluğa uçmayı amaçlayan müthiş bir tutku olduğunu belirtmiştir (Berlin, 2004; 33-34). Hegel romantizmi, daha çok Avrupalı ve Hristiyan kültürüne ait bir nosyon olarak kavradığı, temiz kalplilik anlamındaki güzel

ruhun somutlaşması olarak görmüş, buna rağmen daha çok olumsuz bir biçimde değerlendirmiştir. Kimileri de romantikliği Aydınlanmanın soğukluğuna ve Newtoncu mekanik doğa anlayışına bir tepki olarak nitelenmiştir (Pinkard, 2002; 132). Romantizmin ne olduğuna dair bu şekilde birçok farklı vurgu ve bakış açısı olmasına rağmen, romantik akıma dahil edilen isimlerin romantizm hakkında bir genelleme yapmayı mümkün kılacak kadar ortak söylemleri de vardır.

Aydınlanma düşünürleri genel olarak insanların ilerlediğini, yeni şeyler keşfettiğini, hurafeleri, cehaleti, zalımlığı yıktığını, toplumu mutlu, özgür, erdemli ve adaletli kılacak yeni, analitik ve nesnel bir bilim kurma yolunda olduğunu söylüyorlardı. İşte romantiklerin saldırdıkları nokta tam da burasıydı; onlara göre insanı akıl ve duyu, ruh ve beden, mantık ve duygu gibi dikotomilere ayırmak, insanın tarihsel birliğini yıkmak anlamına gelmekteydi. Bu aynı zamanda insanı toplumdan ve doğadan yabancılaştırmak demekti. Romantiklerin çoğunlukla Almanlardan olmasının, biraz da Almanya'nın 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'nın diğer ülkelerine göre daha geri bir ülke, merkezi birliğini sağlayamamış, üç yüze yakın prenslikten mürekkep, dağınık bir siyasi yapı olması ve daha da önemlisi Aydınlanmanın o dönem için düşman olarak nitelenen Fransa'ya ait olarak görülmesiyle yakından alakası vardır. Almanlar'da dönemin siyasi ve entelektüel havasından dolayı yoğun bir iç yaşam arzusu, kişisel ve duygusal edebiyata temayül, zeka ve zihinden nefret ve her şeyin başında Fransa'dan ve ona ait olarak görülen peruklardan, ipek çoraplardan, salonlardan, generallerden, servetin, kötülüğün ve şeytanın cisimleşmiş hali olan bu dünyanın bütün büyük ve görkemli fikirlerinden nefret vardı. Berlin'e göre bu tavrın arkasında aynı zamanda bir taşralı tedirginliği olsa da (Berlin, 2004; 49-58), temelde romantikler Aydınlanma ile kurutulduğunu düşündükleri insanın yaratıcı güçlerini özgürleştirmek, doğaya, insan doğasındaki kaosa dönmek, sonlu olana sonsuz bir görünüş vermek, bir başka ifadeyle Kantçı insan otonomisini tekrar gerçekleştirmek peşinde koşmuşlardı (Martini, 1991; 319-230). Bu düşüncelerin şekillenmesinde özellikle Herder'in Alman halk kültürü üzerine yaptığı araştırmaların yanında, mekanik doğa anlayı-

şının karşısında duygusal, dilsel ve tinsel olana vurgu yapması da etkili olmuştur. Yine, Schiller'in güzelliğin moral yaşamın gerçekleşmesindeki önemine dikkat çekmesi, Herder'in anti-mekanik dünya görüşüyle doğru orantılı olarak, Aydınlamacı donukluğa karşı önemli bir entelektüel kaynak olmuştur (Pinkard, 2002; 132-133).

Bunların yanında Alınan felsefesi de romantizmin temel kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Alman romantikleri Kant'ın bazı kavramlarından etkilendikleri gibi, onunla bazı açılardan hesaplaşma içine de girmiştir. Alman idealist filozofları (özellikle Fichte ve Schelling) Kant'ın sınırlandırmaya çalıştığı transandantal (aşkın) bilginin sınırlarını genişletmeyi arzulamışlardır. Bunun aracı olarak da sanatı öne çıkarmışlardır. Ayrıca bazı romantikler buna ek olarak, Kant'ın yüce kavramının altını çizmiştir. Romantikler teolojinin miadını doldurmuş olduğu iddialarını reddetmese de onun yerine bir şeyin ikame edilemediğini düşünmüşlerdir. Onlara göre din anlamsızlığın acısını dindiren bir şeydir. Yine bununla alakalı olarak romantikler, doğa bilimleri alanının sınırları içinde bile olsa, doğanın nedensel yasalara indirgenemeyeceğini savunmuşlardır. Doğanın mekanik bir şekilde tasarlanması, yani bir anlamda doğaya bakıldığında görülenin bir makine olması romantiklerin reddettiği bir şeydir. Aslında bu noktada romantikler daha çok Kant'ın epistemolojisinden etkilenmişlerdir. Yeni-Kantçılara da ilham verecek olan Kantçı kendinde şeyleri bilemeyeceğimiz, dünyayı zihinsel kategorilerle kavradığımız iddiası, romantizmin Newtoncu bilimsel anlayışa meydan okumalarına ilham vermiştir. Dolayısıyla romantizm esasen, modernliğin dünyayı parçalara ayırıcı tavrına çok erken bir isyandır. Novalis, Schleiermacher, Schelling, Hölderlin ve Friedrich Schlegel gibi romantikler Fransız Devrimi'ni hayranlıkla karşılamış olmalarına rağmen, bir süre sonra devrimle birlikte geldiğini düşündükleri egoizm, materyalizm ve faydacılığı eleştirmeye başlamışlar ve kapitalist ethosa mesafeli bir hassasiyet geliştirmişlerdir (Dellaloğlu, 2004; 25-47).

Daha önce de belirtildiği gibi Fransa'ya karşı olan tepki hatta nefret, Aydınlanma düşüncesinin Fransa ile özdeşleştirilmesi, Al-

man milliyetçiliğinin ve daha sonra ortaya çıkan modernite karşıtlığının temel sebeplerinden biri olmuştur. Alman romantikleri bu düşünceleri ile Alman sosyolojisi ve düşüncesinde daha sonra önemli olacak yabancılaşma, büyüünün bozulması, araçsal akıl, mekanikleşme, rasyonelleşme, insanlar arası ilişkilerin nesneleşmesi, Aydınlanmanın ideallerinden uzaklaşması gibi kavram ve iddiaların da tohumlarını atmış oluyordı. Ayrıca anlama ve açıklama konusuna yaklaşımları, epistemolojik temelde *verstehende* sosyoloji anlayışına da ilham vermiştir. Romantizmin moderniteye ve Aydınlanmaya karşı takındığı eleştirel tutum Almanya’da hem muhafazakar hem de sol ideolojide etkisini göstermiştir. Bu olgu Marx’tan Tönnies’e, Simmel’den Ulrich Beck’e kadar birçok Alman sosyoloğu tarafından farklı biçimlerde gündeme getirilmiştir. Diğer taraftan romantizmdeki anti-kapitalist yaklaşımların Alman solu üzerindeki etkisi de unutulmamalıdır. Romantik anti-kapitalizm, Bloch, Benjamin, Marcuse ve hatta Lukâcs’ın dahil edilebileceği Batı Marksizminin önemli düşünürlerini etkilemiştir. Adorno da romantiklerdeki bu kültürel kızgınlığı pozitif bir yöne çevirmeye çalışmıştır (Jay, 2001; 12).

Hegel

1800’e gelindiğinde Almanya birçok değişime gebedi. Kant 1781 yılında ilk ‘kritiği’ni yayınladığında, Almanya’da hakim olan hava bazı şeylerin yerini yeni bir hayat tarzına bırakması gerektiği yönündeydi. Fakat aynı zamanda Kant sonrası genç kuşağın öncüsü olduğu romantik akımda ifade bulan ve değişime direnen bir damar da söz konusuydu. Kant çalışmalarını 1790’larda tamamladığında, 1765-1775 yıllarında doğan genç kuşaklar üniversiteyi bitirmek veya akademik kariyere başlamak üzereydi. Genç kuşak üyeleri yeniliğe yönelik açlıklarını kitap okuma arzusuyla besliyor, kendilerine alternatif hayatlar tahayyül etmelerine imkan veren okuma kulüpleri oluşturuyor ve ‘okuma bağımlılığı’ olarak adlandırılacak olgunun ortaya çıkmasına vesile oluyordı. Kant’ın felsefesi ise bu havanın yeşermesinde önemli bir role sahipti (Pinkard, 2004: 214). Daha önce ifade edildiği gibi, Kant insan zihninin dışa-

nda olup bitenleri doğal olarak nasıl kavradığı sorusunu ortaya atmış ve bu soruya insan ve doğanın birbirinden farklı olmadığı cevabını vermişti. Çağdaşları ise bu felsefenin insana yeni bir statü verdiği izlenimini edinmişti. Bu isimlerden olan Fichte ve Schiller gibi Alman idealist filozofları arasında öne çıkanlardan biri, belki de en önemlisi 1770 yılında doğan G. W. F. Hegel'di. Jena Üniversitesi'ndeki kariyerinden sonra, 1817 yılında Berlin'de ders vermeye başlayan Hegel, felsefesiyle tüm Avrupa'da etkili bir figür haline gelmişti. Hegel de bahsedilen akımlardan önemli oranda etkilendi. Hatta Hegel bir yerde romantik akımla Kant'ın felsefesini, özellikle de ahlak felsefesini sentezlemeyi hedeflemişti. Romantik akım Aydınlanmanın atomizmine, insanı parçalayan yapısına karşın, Kantçı etkiler de taşıyan bir insan otonomisi anlayışı geliştirmişti. Kant'ın ahlak anlayışının temelinde insan otonomisi konsepti yatmaktaydı. Fakat romantik akım insanın doğayla birliğini temel alırken, Kant ahlak felsefesinde doğadan ayrılan, akıl ve doğa arasında sürekli bir çatışmanın olduğu bir sistem geliştirmişti. Sonuç olarak Hegel'in eserlerini verdiği dönemde, düşünce, akıl ve ahlak ile arzu ve duygu arasında çeşitli çelişkiler ön plana çıkmıştı (Taylor, 1979; 1-10). Hegel'in felsefesi de işte bu iki çelişkiyi aşma çabası olarak ortaya çıkmıştı.

Nitekim Hegel'in felsefesi, Kant'ın da iştiğal ettiğı 'akıl ve dış dünya arasındaki ilişkinin niteliğı nedir?' sorusuyla başlar. Hegel 'Tin'in Fenomenolojisi' isimli eserinde Kantçı bir pozisyon benimsemesine rağmen, Kant'ın kavramlar ve algılar arasında oluşturduğu dualizmi, bir başka ifadeyle kavramların algı üzerinde belirleyici kılınmasını reddeder. Bilindiğı gibi Kant, nesneleri algılamamızda zihnimiz tarafından üretilen kavramların belirleyici olduğunu ve zihnin veya anlama sürecinde kullanılan kavramların saf kurallarının da bir evrensel öz bilince atfedilen tecrübelerin sonucu ortaya çıktığını söyler. Hegel ise bilinç felsefesinde bu söz konusu evrensel öz bilinci sorunsallaştırır. Kant insanların kendilerine bir maksim empoze etmesini özgürlüğün bir sembolü olarak görürken, Hegel insanın kendisine bir kural empoze etmesinin belli bir amaçla sahip olması gerektiğini ve aklın tek başına bir maksim oluşturmaya imkan vermeyeceğini düşünür. Bu noktada Kantçı felsefede

bir çelişki olduğunu söyleyen Hegel, problemi özbilinç kavramı çerçevesinde toplumsal terimlere başvurarak çözmeye çalışır (Pinkard, 2004; 226-227).

Bu doğrultuda Hegel, tarihin ne tür bir değişim içinde olduğunu tespit etmek ister. Doğaya ve tarihe ruhsal anlam atfeden *weltgeist* (dünya tını) kavramının kökeninde de Hegel'in söz konusu çelişkiyi aşma ve yukarıda bahsedilen romantizm ve Kantçı ahlak anlayışı arasında sentez yaratma çabası vardır. Hegel'in tarih felsefesinde kozmos başlangıçta farklı bileşenlerden oluşan basit bir madde iken, zihin ve kültür ile sonuçlanan bir tını, ruha (*Geist*, *Spirit*) dönüşür. *Geist* kavramı insanlar tarafından yaratılan zihin, dil, kültür ve toplumu kapsar, genel bir bilinci, tüm insanlarda var olan zihni yansıtır. Bu yüzden Hegel, insanın özgürlüğünü, yabancılaşmasını ve sınıflar arasındaki yarışı tının gelişimi bağlamında değerlendirir. Bunun yanında Hegel'e göre tarih anlamsız olaylar dizisi değildir, rasyonel olarak tarihe bakıldığında onun anlamı görülebilir (Hegel, 1989; 331-335). Hegel'in ruhu, ya da *Geist*'i bu anlamda insandan bağımsız değildir. Tam tersine insanın varlığıyla vücut bulan, insanda bilinç, rasyonalite ve arzu olarak tecessüm eden bir varlıktır. Fakat aynı zamanda tın-ruh (*geist*) insana da indirgenemez; o bir bütün olarak evrenin altında yatan ruhsal gerçekliktir. Bu anlamda Hegel'in sentezi romantik kuşağın arzusunun gerçekleşmesi olarak da görülebilir. Fakat Hegel, romantiklerin arzu ettiği birliğin akıl aracılığıyla sağlanabileceğini söyleyerek onlardan ayrılır. Çünkü Hegel'e göre rasyonaliteyi terk edip sezgiyle insanın evrensel olanla, doğayla birliğini sağlamak mümkün değildir. Tam tersine bu, arzu edilen otonominin kaybolması anlamına gelir. Fakat aynı zamanda ona göre insanın doğadan Kartezyen bir bakışla ayrıştırılması, özne ve nesne ya da beden ve zihin olarak bölünmesi, hem romantiklerin bahsettiği otonomi kaybına hem de insanın ve doğanın yanlış kavranmasına yol açar. Bu sebeple Hegel rasyonel insanla yaratıcı insanı, tarihi mutlak öznedeki, *Weltgeist*'te birleştirmiştir. Dünya tınının kendini gerçekleştirme süreci ise insanın doğallığı ile mükemmele ulaşma arzusunda yatan çelişkide, diyaletik bir biçimde kendini gösterir. Yani Hegel'e göre mutlak tın dünya ile hem özdeş hem de özdeş değildir (Hegel bu durumu

Identitaet ve *Nicht-identitaet* kavramlarıyla dile getirir). Dünya olmadan varolmadığından dünyayla bir özdeşlik içindedir; diğer taraftan özbilince sahip bir akıl olarak dünyada kendini gerçekleştirmek zorunda olduğundan bir çelişki içindedir. Tarihe yön veren de bu çelişkidir (Taylor, 1979; 11-42).

Hegel ünlü eseri 'Tinın Fenomenolojisi'nde (1827) bilincin gelişimini de bu çerçevede, yani tarihsel süreç içerisinde açıklar. Zaten Marx da bunun için Hegel'in söz konusu çalışmasına özel bir ilgi duymuştur. Hegel bu eserinde insanın rasyonel bir özbilinç olduğunu söyler ve özbilincin de ancak başka özbilinç için olduğu ölçüde varolduğunu iddia eder. Hegel'i özbilincin doğuşu sorununu incelerken, bu doğuşu bilinçler arası ilişkide temellendirmeye iten sebeplerden en önemlisi, onun hakikat kavramına getirmiş olduğu yeniliktir. Hegel'e göre insan tekinin hakikat olarak kabul ettiği bir şeyin (kendisinin bir özbilinç, bir insan olduğunun) öznel bir kanı olmaktan çıkıp, tam anlamıyla bir hakikat olması için, diğer özbilinçler tarafından bilinmesi gerekir. Descartes ya da Kant'ta olduğu gibi dış dünyanın bilincine kaçınılmaz olarak eşlik eden ve bir bakıma bu bilinçle birlikte kendiliğinden doğan, dolayısıyla ondan bağımsız bir oluş ya da gelişime sahip olmayan bir özbilinç yerine, Hegel toplumsallık ve tarihsellik boyutlarını hesaba katan ve bir doğuş-gelişme serüvenine sahip bir özbilinç anlayışını savunur. Kısaca Hegel'e göre özbilincin doğuşu kaçınılmaz olarak özbilinçler arası ilişkiden geçer (Bumin, 2010; 11-20). Tarihsel gelişim de bu özbilincin insanda yansımaları, kendini gerçekleştirmesi sürecidir.

Tarihsel süreci ve bilincin gelişimini bu şekilde temellendiren Hegel, bir bilincin ancak bir diğeri ile var olabildiğini ifade ederek, tarihsel süreçteki diyalektik boyuta dikkat çeker. Hegel bir aktörün tarihsel süreç içerisinde tanınmak için ortaya koyduğu taleplerin, aktörler arasında çatışmaya yol açtığını ve çatışmanın doğal bir sönme noktası olmadığından, aslında bir başarısızlık olan uzlaşmayla sonuçlandığını ifade eder. Uzlaşma sonucunda taraflardan birisi efendi olurken, diğeri köle olur. Birisi kanunun yazarı diğeri ise bağımlısı olur. Efendi kendisini bir kanuna bağlamış gibi görünür; aslında onun kanunu ancak köle efendinin otoritesini

tanıldığı müddetçe geçerlilik kazanır (Hegel, 1989; 177-178). Fakat burada kölenin efendinin otoritesini tam kabulü söz konusu değildir. Çünkü kabul edilme, zorunlu olarak karşılıklı olmalıdır. Oysa bu ilişkide, kabul edilme tek yönlüdür ve dolayısıyla eksiktir. Efendi bir özbilinç olduğunu bilmekte ve köle dolayısıyla bu kanıyı bir hakikate dönüştürmüş bulunmaktadır. Ama ona göre köle bir özbilinç değil nesnedir. Efendinin uğruna hayatını tehlikeye attığı bir özbilinç olarak varoluşu, özbilinç olmayan bir şey, bir nesne tarafından kabul edilmiştir. Onun gerçekten kabul edilmiş olması için, kendisi de özbilinç olan bir varlık tarafından, öyle olduğunu düşündüğü ve benimsediği biri tarafından onaylanması gerekirdi. Oysa bu, efendi için mümkün değildir. Kölenin bu durumu benimsetmesi efendi olması anlamına geleceği gibi, efendinin onu kabul etmesi de efendilik kavramıyla çelişecektir. Bu nedenle kendini kabul ettirme biçimi olarak efendiliği seçen, ama böylece başlangıçta amaçladığı noktaya, yani bir insan tarafından kabul edilmiş bir insan olma noktasına ulaşamayan efendinin gerçek doyuma ulaşması mümkün değildir. Efendinin çelişkisi bu noktada yatar. Diğer taraftan bir özbilinç tarafından kabul edilmiş özbilinç haline gelmeye aday olan efendi değil, köledir. Bu yüzden Hegel'in Marx'a ve onun üzerinden diğer Marksist düşünörlere de ilham veren düşüncesine göre, insanlık ve insan doğa ilişkisinin tarihi, korku duygusunun ve çalışma isteğinin yön verdiği köle ve efendinin birbirini karşılıklı olarak etkilemelerinin ya da köle-efendi diyalektiğinin tarihidir. Bu nedenle Hegel'e göre insanın kendi hakkındaki bilinci Descartes'da olduğu gibi metafizik bir kuşku değil, bilincin gerçekten yaşadığı ölüm korkusu ve verili olanı olumsuzlayıp dönüştürecek olan çalışmadır. Kölenin kendi iç ve dış doğası ile ilişkisi, çalışma yoluyla yapısal bir değişikliğe uğrayacaktır. Efendinin olumsuzlayıcı tek etkinliği savaş olduğu halde, köleye özgürlük ve özbilinç verecek olan etkinlik çalışmadır. Çalışma yoluyla köle, verili biçimiyle dış dünyanın nesnelerini olumsuzlayacak, dönüştürecek ve kendi özerkliğinin bilincine varma yolunda ilerleyecektir. Başlangıçta sanki çalışarak köle doğaya kölelik yapıyor, efendi ise onu tüketerek, isteğini doyurarak aynı doğanın bağımlılaştırıcı yanından, köle aracılığıyla korun-

yor gibiyken, aslında durum epey farklıdır. Çünkü efendinin tüketerek olumsuzlamaktan ibaret olan doyumunu, ardında kalıcı hiçbir şey bırakmamakta, ona belli bir haz sağlamakla birlikte ondan başkasını ilgilendirmeyen, diğerleri tarafından kabul edilmeyen, geçici bir duyu olmaktan kurtulamamaktadır. Böylece kendini sadece isteyen ve istediğini kolayca doyurabilen bir ben olarak ortaya koyan efendi, ancak bir özduyguya sahip herhangi bir canlı olmanın ötesine geçememekte, kendi içindeki doğayı, verili gerçekliği aşarak insan olmayı tam anlamıyla başaramamaktadır. Köle ise belli bir amaçla yapılan eylemle, yani çalışmayla nesneyi dönüştürerek kendini eğitir ve doğayı biçimlendirirken kendini de biçimlendirmiş olur. Çalışma nesneyi yaratırken, bir özbilinç olarak insanı da yaratır. Her ne kadar, son çözümlemede bu etkinlik bir başka isteğin yani efendinin isteğinin güdümünde gerçekleşse de çalışma aracılığıyla köle, nesneden başka onu olumsuzlayabilen, dönüştürebilen bir bilinç olduğunun farkına varır. Yaratdığı nesnede kendini, kendi özerk yönünü gören köle, orada kendini gerçekleştirir. Ancak bir nesne ürettikten sonra insan doğal bir varlıktan başka bir şey olur ve kendi bilincine ulaşabilir. Yani, Hegel'e göre insan çalışma yoluyla kendi gerçekliğinin bilincinde bir varlık haline gelebilir. Böylece kendi iç doğasını savaşta yenememiş olan köle, çalışma yoluyla dış dünya olarak doğayı yenerek kendini doğadan ayıran özelliklerin farkına varır. Fakat bu arada efendinin varlığı da bu sürecin temel bir koşuludur. Çünkü efendinin kendisi çalışmamasına rağmen, varlığı çalışmayı yaratan unsurdur. Bu anlamda efendinin varlığı bir olumsuzluktur. Doğayı biçimlendirirken köle, öznenin nesneye olan üstünlüğünü kavrar. Bir tasarı eşliğinde belli amaçlarla nesneyi dönüştüren insan verili olanı, doğayı aşabileceğini, bu anlamda özgür ve böyle olan tek varlık olduğunu anlar. Köle çalışma aracılığıyla sahip olduğu özgürlük düşüncesini diğer insanlar tarafından kabul edilebilir kılmayı isteyecektir. Efendinin kişiliğinde bunu kabul etmiş olduğuna göre, diğer insanların da özgür olmasını kabul etmeye yatkın olacaktır. Fakat köle başlangıçta özgürlük hakkında yalnızca soyut bir kavrayışa sahiptir. Çünkü onu gerçekleştirmesi için efendiye karşı eyleme geçmesi, toplumsal praksis alanına yerleşmesi gerekir. Köle öz-

gürlük bilincini önce düşünce düzleminde çeşitli dünya görüşleri aracılığıyla dile getirecektir (Bumin, 2010; 39-53).

Böylece Hegel dünyayı çalışma aracılığıyla bilinçli bir praksis olarak, başkalarının çıkarlarına ve bundan dolayı da iyiye ve kötüye dair ortak bir ölçüye açılan bireysel çıkarların bir alanı olarak görür. Yani dünya pratik niyetlerin bir alanı olarak bilincin ögesidir, onun orjinal doğasıdır (O'Neill, 2010; 35). Marx tarihi bir sınıf savaşının tarihi olarak nitelerken (Hegel'in tinsel tarihine karşın maddi bir tarih anlayışı önerirken), proletaryaya kapitalist sistemin dönüşümünde ve nesnel bilgiye sahip olabilecek özel bir rol ve özerklik atfederken de Hegel'in tarihte köleye verdiği rolden etkilenmiştir. Diğer taraftan Hegel bilincin oluşumunda tarihsel süreç ve bilincin tarihsel gelişimini açıklarken öznenin kendinde varolan çelişkilere (*Identitaet* ve *Nicht-identitaet*) dikkat çekmesi, Adorno'nun pozitivist epistemolojilere meydan okuyan 'negatif diyalektik' kavramına ve Elias'ın 'süreç sosyolojisine' de ilham vermiştir.

Alınan sosyolojisine etkisi bağlamında önemli olan noktalarından biri de Hegel'in yukarıda anlatılan bilincin gelişmesi sürecini, felsefi bir karşılıklı konuşmanın (diyalogun) gelişmesine benzetmesi ve diyalektik olarak adlandırmasıdır. Bu diyalektik hareket terimi Platon, Aristoteles ve Kant tarafından da farklı ve olumlu bir anlamda kullanılmış olmakla birlikte, hiçbir felsefi sistemde Hegel'de olduğu kadar geniş bir anlam kazanmamıştır. Ona göre diyalektik, düşüncenin yanında bütün varlığın gelişme biçimidir. Nesnelerin diyalektiği düşüncelerin yansımalarından ibarettir (Bozkurt, 2005; 8-9). Bir düşünce veya bir tez ortaya konduğunda zaten onun zıddı, anti-tezi de vücut bulur (örneğin kölelik düşüncesinin özgürlük düşüncesini beslemesi) ve sonuç olarak bir sentez ortaya çıkar ve o da kendi zıddını tetikler. Hegel'in bu diyalektik mantığı düşünce ve tarih olmak üzere iki alanda kendini gösterir. Düşünce sürecimiz de kendi zıt düşüncelerini ve çözümlerini yaratan, daha sonra yine farklı sorulara yol açan bir diyalektik karaktere sahiptir. Tarih ise diyalektik mantık çerçevesinde çatışmalar, çözümler ve sonrasında ortaya çıkan yeni problemlerden oluşur (Rauch, 1993; 255-259). Esasen Hegel diyalektik yöntemini ilk önemli eserinden, yani

'Tin'in Fenomenolojisi'nden itibaren geliştirmiştir. Önceki sayfalarda da ifade edildiği gibi Hegel, mutlak tını özdeşlik ve zıtlık özellikleri çerçevesinde açıklamıştır. Ona göre tını basitçe varolamakta ancak zıddının üstesinden gelerek vücut bulabilmektedir. Hegel'in mantığı da bu çerçevede diyalektik bir gelişim gösteren 'mutlak tının' (*absoluter Geist*) ve düşüncelerin (*Ideen*) felsefesidir. Hegel, Spinoza'nın "her tanım aynı zamanda bir olumsuzlamadır" (*Jede Bestimmung ist eine Verneinung*) ifadesini kullanarak sadece olmak kavramının olmamak kavramını biçimlendirdiğini ve iki kavram arasındaki sınırların aşarak sentezin ortaya çıktığını söyler (Röd, 2000; 257-259). Yani Hegel bir şeyin bir sınıftan olduğunu yoksamanın, o şeyin başka bir sınıftan olduğunu olumlamak anlamına geldiğini söylemiştir. Bu yüzden ona göre olumsuzlamak aynı zamanda olumlamaktır. Dolayısıyla Hegel olumsuzlamanın olağanüstü gücü derken, olumsuzlamanın yaratma sürecinin kendisi olduğunu ifade etmek ister. Çünkü bir nesnenin olumlu özelliği belirlenmelerinden meydana gelir. Taşın özelliği beyaz, ağır, sert vb. olmasıdır. Ve bütün bu belirlemeler olumsuzlama olduğuna göre, demek ki bir şeyin olumlu özelliği olumsuzlamalarından meydana gelir. Dolayısıyla olumsuzlama, olumlu bir varlığın özünün ta kendisidir. Özellikle Adorno'nun negatif diyalektiğini ve Horkheimer'ın akıl eleştirisini (benzer bir ayrımın Kant'ta da olduğunu hatırlatalım) etkileyecek bir ayrıma giden Hegel anlamının-zihninin (*Verstand*) diyalektik süreci kavramakta yetersiz kaldığını, bunu ancak aklın (*Vernunft*) yapabileceğini düşünür. Hegel, farklılığın ve özdeşliğin eşit derecede gerçek olduğu, farklı olanın aynı zamanda özdeş olduğunu savunur (Stace, 1986: 67-165). Dolayısıyla Hegel'in olumsuzlamaya dayalı diyalektik anlayışının temelinde de eleştiri vardır. Marx'tan Frankfurt Okulu üyelerine kadar birçok isim üzerinde etkili olan eleştirel yöntemini de Hegel, özellikle 'Tin'in Fenomenolojisi'nde somutlaştırır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hegel'in fenomenolojik yönteminin önemi, verili görünenin aslında doğal bir olgu değil, tarihsel ve toplumsal olarak diyalektik bir şekilde biçimlenmiş bir gerçeklik olduğunu göstermesinde yatar. Marx'ın 1844 El Yazmaları'nda geliştirdiği Hegel eleştirisi de bu keşfin reddiyesi değil, tersine materyalist bir devamıdır (Benhabib,

2005; 41-42). Frankfurt Okulu'na göre ise Hegel'in fenomenolojisinin eleştirel önemi, yalnızca onun materyalist bileşeninden kaynaklanmaz. Tarih, son kertede tinin işleyişi olarak idealist kavranışı, insanın üretici güçlerinin gerçek yabancılaşmasının eleştirel bir şekilde düşünülmesidir (Slater, 1998; 73-74).

Hegel felsefesinin önemli yanlarından biri de yabancılaşma konusundaki sosyolojik tahlilleri büyük oranda etkilemiş olmasıdır. Hegel 'Tin'in Fenomenolojisi' isimli eserinin zihin (*Geist*) başlıklı bölümünde yabancılaşmayı özel mülkiyet ile ilişkilendirerek, insanın işi ve bilgisiyle şekillendirilmiş bir dünyada yaşadığını, fakat yaşadığı dünyanın kurallarının temel ihtiyaçlarını gidermesini yasakladığından, yabancılaşma durumuyla karşı karşıya kaldığını söyler. Çalışmanın insan ve doğası arasında bir vasıta işlevi gördüğünü ifade ederek, insanın ihtiyaçlarını gidermek için çalışarak doğayı değiştirdiğini, doğanın nesnelerini kendi ihtiyaçlarının nesnesi kıldığını belirtir. Ona göre böylelikle insan nesnel dünyanın ortaya çıkardığı yabancılaşmayı aşar ve doğa insanın kendi gelişiminin bir parçası haline gelir (Hegel, 1970; 359-361). Hegel ontolojisinde de tin kavramı çerçevesinde yabancılaşma konusunu ele alır. Tarih bu anlamda tinin kendini gerçekleştirme sürecidir. Sürecin temel motorlarından birisi de diyalektik süreç ile gelişen yabancılaşmayı aşma çabasıdır (Denise, 1973; 141-181).

Hegel'in yabancılaşma ile ilgili analizleri Marx tarafından daha materyalist bir temelde tanımlanmış ve Kant'ın insan otonomluğu düşüncesiyle birleşerek Alman sosyolojisinin *leitmotiv*'lerinden birini oluşturmuştur. Fakat Hegel özgürlüğe doğru ilerleyen modern dönemdeki *geist*'i iyimser bir şekilde değerlendirirken, 20. yüzyılda öne çıkan birçok Alman düşünür ve sosyolog, insanın otonomluğunu kaybetmesinin, bir başka ifadeyle yabancılaşmasının modern dönemde kesifleştiğinin altını çizmiştir. Bilindiği gibi Hegel'in tarih anlayışı Aydınlanma düşüncesinde var olan ilerleme anlayışını da içerir. Bu görüşünü Hegel, "Felsefe Tarihi" isimli eserinde ayrıntılı olarak dile getirmiştir. Hegel tarihin doğudan batıya doğru geliştiğini ve batıya geçmesiyle tarihin sonunun da geldiğini iddia etmiştir. Ona göre tarih doğuda rasyonel bir şekilde biçim-

lense de bir türlü ergenliğe ulaşamamıştır. Çünkü orada sadece kral özgürdür. Antik Yunan tarihin ergenliğe, Roma ise soyut evrenselliğe ulaştığı dönemdir. İslam Hegel'in tarih felsefesinde ancak bir kaç sayfa kendine yer bulur. O, tarihte kısa bir dönem görülüp kaybolmuştur. Tarih olgunluğa ise Avrupa'da özellikle Alman Devleti'nin manevi şahsında ulaşmıştır (Hegel, 2010). Onun tarih felsefesinden en çok etkilenen isimlerden biri olan Marx ise, Hegel'in ilerlemeci anlayışını tevarüs etmekle birlikte, kapitalizmin insanlığın son aşaması olmadığını, tam tersine yabancılaşmanın yoğunlaştığı bir dönem olduğunu söyleyecek ve yabancılaşmanın kalkmasını tarihin sonraki aşamasına erteleyecektir. Marx'ın ilerlemeci iyimserliğinin kaybedilmesi ise özellikle Eleştirel Teori'de zaman zaman apokaliptik kötümser bir dilin hakim olmasına yol açacaktır.

Hegel'in ölümünün ardından sağ ve sol Hegelcilik diye bilinen, biri muhafazakar diğeri materyalist iki okul ortaya çıkmıştır. Sağ Hegelcilik, Hegel'i aşmaktan ziyade onu genişletirken, sol Hegelcilik Hegel'in düşüncelerinden beslense de bambaşka bir mecra ya girmiştir. Sol Hegelcilikten etkilenen Marx ve Engels ise daha sonra kendileri bir yön çizmişlerdir. Hegelci spekülâtif felsefenin ve idealizmin krize girmesi -bu anlayışta Kant'ın eleştirel felsefesi etkisini iyice kaybetmişti- daha doğalcı (*naturalist*) ve maddeci felsefenin önünü açmıştır. Hegel bu anlamda sol düşünceye önemli imkanlar sunmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi, Hegel'e göre emeğin ürünü bilincin kendini verdiği gerçeklik olan iş'tir (*Werk*). Hegel işin gelişimini tüm toplumsallaşmaya kadar izlemiştir. İşte bu düşünce Sol Hegelciliğin geliştiği damarı oluşturmuştur (Slater, 1998; 74). Sol Hegelci isimlerden biri olan Feuerbach da (1804-1872), 1830 yılında *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1841 yılında ise *Das Wesen des Christentums* isimli eserlerini kaleme almış, 1851 yılında ise *Vorlesungen über das Wesen der Religion* isimli eserini yayımlamıştır. Başlangıçta bir teolog olmasına rağmen zamanla Hegel'in etkisiyle din felsefesine kayan Feuerbach, Hegel'in din felsefesini eleştirmiştir. Ona göre Tanrı düşüncesi insanın içindeki arzuların bir yansımasıdır. Hegel'in tersine Hristiyanlığı diğer dinlerden ayırmayarak hepsinin özünün bir olduğunu söylemiştir. Fe-

uerbach sadece Hegel'in din felsesini değil, genel olarak Hegelciliği reddetmiştir. Ona göre Hegel felsefeyi değil, tarihsel şartlara ve zamana bağlı bir anlayışı benimsemiştir (Röd, 2000; 293-301). Marx ise *Die Deutsche Ideologie* isimli eserinde Feuerbach'ı eleştirerek materyalist teorinin şimdiye kadar, insanı çevresi tarafından şekillenen pasif bir figür olarak betimlediğini ve praksişi dikkate almadığını söylemiş, insanın çevresi tarafından belirlenmekle birlikte, onu değiştirmeye de muktedir olduğunu ifade etmiştir. Marx bu eserinde hem Hegelci diyalektiğe hem de Feuerbach'ın ortaya koyduğu materyalist anlayışa itirazı dile getirerek devrimci bir pratiğe işaret etmiştir (Marx-Engels, 2007; 40-41). Marx, ünlü ifadesi, filozoflar şimdiye kadar dünyayı yorumlamaya çalıştılar, önemli olan onu değiştirmektir' cümlesini de bu bağlamda dile getirmiştir.

Yeni-Kantçılık, Tarihselcilik ve Dilthey

Yeni-Kantçılık olarak adlandırılan düşünsel hareket, aslında Almanya'daki irrasyonalizme, pozitivizme ve spekülatif doğalcılığa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yeni-Kantçılar'ın, felsefenin ancak Kant'ın yöntemi ve ruhuna dönülürse bilimsel araştırmalar için bir temel olabileceğini savunmaları böyle bir düşünsel atmosferde anlam kazanmıştır. Buna rağmen ortak olarak benimsenen bu tavır ve düşüncenin dışında, Yeni-Kantçılar'ın görüşleri arasında büyük farklılıklar olduğu da belirtilmelidir. Aslında daha 1848 öncesinde temelde doğa bilimleriyle ilişki kuramamış muhafazakar Alman idealizmine bir tepki olarak, Kantçı anlamda bilimsel nesnelliği arayan siyasal ve felsefi arayışlar Almanya'da ortaya çıkmıştı. Fakat 1848 Devriminin büyük oranda başarısız olmasından sonra, Alman devlet adamları tarafından siyasal kargaşalığın müsebbibi olarak felsefe ve felsefeciler gösterilmişti. Bunun neticesinde üniversitelerde gerçekleştirilen siyasal tasfiyeler, Schopenhauer'in de eleştirdiği felsefi ve siyasal bir kuruluşa yol açmıştı. Diğer taraftan bu durum üniversitelerde materyalizme ve pozitivizme düşmeden, doğa bilimleriyle ilişki kurmaya çalışan akımların yeşermesini engellemedi. Kant, bu çerçevede en çok gündeme gelen isim haline geldi (Köhnke, 1991; ix-xii). Yeni-Kantçılığın anlaşılması için bu ge-

lişmelerin yanında, idealizme tepki olarak 19. yüzyılda Almanya'da yaygınlaşan pozitivizme de dikkat çekmek gerekir. E. Laas (1837-1885), W. Schuppe (1836-1913), E. Mach (1838-1916) gibi İngiliz düşünürlerden etkilenen Alman pozitivistler, pozitivizmin temel argümanlarını yani metafiziğin reddini, bilginin duyulur olanla sınırlandırılmasını, gelişme ve ilerlemeye olan inancı ve dinin, bilim, sanat ve sosyoloji ile ikame edilmesini savunmaktaydılar. Pozitivizmin iddialarına karşı insan bilgisinin sınırları meselesini, yani epistemoloji tartışmalarını tekrar gündeme getiren Yeni-Kantçılar, idealizmin yanında pozitivizme ve ampirizmin bu çabalarına da eleştiriler yöneltmeye başladılar. Bu bağlamda Kantçı epistemolojiyi kullanarak, insanın zihnindeki formel yapıları, değerleri ve idealleri ön plana çıkardılar (Hischberger, 2000; 537-538). Zaten Yeni-Kantçılık isminin ortaya çıkmasında, Kant'ın ampirizm karşısında metafiziğe imkan tanıyan ama aynı zamanda onu sınırlandıran felsefesinin, 19. yüzyıl sonunda doğa bilimlerinin karşısında tin bilimlerinin ve tarihsel-kültürel bilimlerin epistemolojik olarak temellendirilmesinde kullanılması yatmaktadır. Dolayısıyla sosyolojiyi epistemolojik olarak temellendirme girişimlerinde Kant ve Yeni-Kantçılık sürekli gündeme gelmiştir.

Otto Liebmann *Zur Analysis der Wirklichkeit* (Gerçekliğin Analizi Üzerine, 1882) isimli eseriyle Yeni-Kantçılığın kurucusu sayılmıştır. Liebmann bu eserinde dünyayı olduğu gibi algılayıp algılayamadığımız hakkında bir şey söyleyemeyeceğimizi fakat dünyayı bir şekilde zamansal ve mekansal olarak idrak ettiğimizi ifade etmiştir. Ayrıca tarihsel şartlanmuşluğa gönderme yapmak amacıyla, Öklid geometrisine göre dünyayı zamansal bağımlılık çerçevesinde tecrübe ettiğimizi belirtmiştir. Bir diğer Yeni-Kantçı isim olan Friedrich Albert Lange (1828-1875) *Geschichte des Materialismus* (Materyalizmin Tarihi) isimli çalışmasında maddeciliğin ve doğalcılığın yöntemine karşı çıkmış, gerçekliğin maddi olmadığını, materyalist yöntemin bir yöntem olmakla birlikte, bu yöntemle elde edilen bilginin gerçekliğin özüne teşmil edilemeyeceğini söylemiştir. Yeni-Kantçılığın Marburg Okulu temsilcilerinden biri olan Herman Cohen (1842-1918) düşünceden bağımsız olarak kavrayışın bir illüzyon olduğunu ifade ederek, "ben" in de bir nesne gibi algılandığını

mayacağınu, bir tecrübenin öznesi olarak kavranması gerektiğini iddia ederek, tecrübe edilen şeylerin hem nesneler hem de özne tarafından kısıtlandığını ileri sürmüştür (Röd, 2000; 348-360). Yeni-Kantçı olarak tasnif edilen isimler, temel argümanlarını Kant'ın transandantal yaklaşımına dayanarak bu temelde geliştirmişlerdir.

Güney Batı Almanya'da, Freiburg, Heidelberg ve Strassburg'da etkili olan ve Marburg ekolüne göre daha idealist olarak tanımlanan Yeni-Kantçı akım ise Wilhelm Windelband (1848-1915) önderliğinde gelişmiştir. Windelband transandantal felsefi bakış açısını tin bilimlerine genişletmiş ve transandantal felsefeyi doğa bilimlerinin tek yanlılığından korumaya çalışmıştır. Dilthey gibi Windelband da tarih ve doğa bilimlerinin niteliğiyle iştigal etmiş ve kanun bilimleri (*nomotetik*) ve olay bilimleri (*idiographik*) ayrımını yapmıştır. Ona göre idiographik bilimler (idios özel, bireysel manasına gelir) birincisinden daha az bilimsel değildir, fakat açık olarak yöntemi diğerinden daha farklıdır. Bunlar da genel kanunlarla değil özel durumlarla ilgilenirler. Tarihsel bilimlerin amacı tarihsel olayları kendi özellikleri çerçevesinde canlandırmaktır. Diğer taraftan Windelband, doğa ve tin bilimleri ayrımını yetersiz bulmuştur. Zira ona göre bir şey hem doğa bilimlerinin hem de tin bilimlerinin alanına girebilmektedir. Windelband, bazı psikolojik şeylerin hem doğa kanunları hem de özel tecrübeler açısından değerlendirilebileceğini belirtir. Bu sebeple ona göre nomotetik ve idiographik bilimler ayrımı, iki ayrı ilgi alanının iki ayrı yöntemine sahip olması şeklinde düşünüldüğünde, tarihçilerin de doğa kanunlarına dayanmasına karşı çıkılmaz. Örneğin Fransız devriminin bir ekonomik krizin sonucu olduğu ileri sürüldüğünde, tarihçi ekonomik bir kanunsallığa işaret etmiş olur. Fakat tarihçi kanunlaştırmalarda çok özel durumlarla ilgilenir. Olay bilimleri, doğa bilimleri yöntemleri ile analiz edilemez. Fakat her gerçekleşen olay da tarihsel ilginin nesnesi olmaz; bunlar daha çok varolan değerler çerçevesinde anlam kazanır. Tarihsel olguların seçimi bir bakış açısına dayanır. Olaybilimsel yargılar objektiftir zira onların altında yatan değerler objektiftir ve değerlerin objektifliği onlarsız tarihsel tecrübenin imkânsızlığından kaynaklanır. Windelband'a göre değerler objektif bir niteliğe sahip olduğundan hermenötikte karşınıza çı-

kan tarihsel relativizmin önüne geçilmesi mümkün olur. Fakat 'Güney Batı Alman' ekolü bilimsel yargıların da değer içerdiğini iddia etmiş ve sonuç olarak bilgi probleminden anlam problemine yönelmiştir (Schneiders, 1998; 52-62).

Pozitivizme karşı yazıları özellikle Weber ve anlamacı-yorumlamacı (*Verstehende*) sosyoloji üzerinde etkili olan Rickert de doğa bilimleri ve tin bilimleri ayrımını gündeme taşımış, pozitivizmin ve doğa biliminin sınırlarını gösterme çabası içerisinde olmuştur. Rickert doğa biliminin ampirik yöntemleriyle çalışacak olan bir tin biliminin ancak anketler ve belirli istatistiki yöntemlerle sınırlı saptamalar yapabileceğini, bir bireysellikler alanı olan tarihsel ve toplumsal gerçeklikten genel yasalar çıkaramayacağını ifade etmiştir (Özlem, 1999; 67). Böylelikle Yeni-Kantçılık doğa biliminin bilimsel aklının egemenliğine karşı, bilginin temel kategorileri olarak, tarih, anlama, yorum, anlam ve özneliliğin önemini vurgulamıştır. Bu yaklaşım en açık bir biçimde, Hegelciliğin çöküşünün bir sonucu olarak "eleştirel tarih felsefesi" denilen Schleiermacher, Savigny ve diğerlerinden de ilham almış olan eğilimde kendini göstermiştir. Böyle bir düşünsel bağlamda yeşeren söz konusu tarihselci düşünce akımları, genel olarak tarihi, insan hayatını anlamamanın merkezinde görmüşlerdir. Spekülatif tarih felsefesinin bir bütün olarak insanlık tarihine kapsamlı bir amaç yüklediği yerde, eleştirel tarih felsefesi tarihsel bilginin doğasıyla tarihsel araştırmanın kendine özgü yöntemlerini araştırmış ve değerlerin geçerliliğini sorgulamıştır. Eleştirel tarih felsefesi bu bağlamda değerlerin geçerliliğinin tüm zamanlar için değil de belirli bir zaman dilimi açısından yargılanabileceğini ileri sürmüştür (West, 1998; 116-117). Bu tartışmalar Alman tarih ekolünün doğuşuna zemin hazırlamıştır. Alman sosyolojisine etkisi açısından, Dilthey'e kadar tartışılan ve Dilthey ve sonrasındaki tinbilimleri tartışmalarını şekillendiren bu yaklaşımlara biraz daha ayrıntılı olarak bakmak gerekir.

Aslında henüz 18. yüzyılda ampirik ve rasyonalist epistemolojilere karşı tarihsel bilimlerin nesnelerinin farklı bir bakış açısıyla kavranması gerektiği dile getirilmişti. Vico (1668-1744) 1725 yılında

yayınlanan 'Yeni Bilim' (*Nuova Scienza*) isimli eserinde çağının ras-yonalist ve ampirist anlayışlarının tersine insanın doğayı değil, kendi yaptığı tarihsel ve toplumsal dünyayı tam olarak kavrayabileceğini ileri sürmüştü. Ona göre toplumsal dünya tamamen insanlar tarafından yapılmıştı ve bu yüzden de bu dünyanın ilkeleri insan tininin yönelimleri içinde keşfedilebilmekteydi. Alman romantiklerinden ve kültür sosyolojisinin temellerini atan isimlerden biri olan Herder (1744–1803) Goethe ile birlikte Vico'nun yaygın olarak okunmasını sağlayan isimlerden biri olarak, onun epistemolojik yaklaşımlarını büyük oranda paylaşmıştır. Herder'e göre tinsel dünyadaki her şey insanın malı ve yaptıklarıdır. Tinsel olanın inşasında insan belirleyicidir; bu yüzden tarihsel-tinsel dünya ile doğa arasında bir paralellik kurmak yanıltıcıdır ve tarihsel olaylar zorunlu determinist ve doğa bilimsel yasalara tabi değildir. Yine onun ifadeleriyle tarihsel toplumsal gerçeklik insan özgürlüğünün parladığı bir alan ve amaçlı, iradi eylemler dünyasıdır. Bu nedenle bu dünyada doğabilimsel bir genellik aramak boşunadır. Tam tersine tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil bireyselliğidir. Ayrıca Herder aydınlanmacı ilerleme düşüncesine de karşı çıkarak, tarihte ilerleyen dönemler kadar sapmalar ve gerilemeler de olduğunu belirtir. Kısaca, ona göre tarihe süreklilik veren hiçbir yasa, hiçbir ide olmadığından, bu durumda tek olanak her bireysel bütünü, her çağı, her dönemi, her ulusu, kendi tekliği, özgüllüğü ve benzersizliği altında ele almaktır. Tarihsel toplumsal gerçekliğe yönelecek bir bilim de ona göre doğa biliminden farklı olarak, nesnesine anlama (*Verstehen*) gibi bir yöntemle eğilebilir. Fakat geçmiş hakkındaki malzeme kısıtlı olduğu gibi, geçmişi değerlendirirken günün bakış açısı kullanılmak durumundadır. Bu yüzden her çağ geçmişe kendi ölçüleriyle eğilir. Herder'in epistemolojik çizgisini takip eden Alman Tarih Okulu da tarihsel nesnelere yaklaşımını belirleyen araştırmacının sahip olduğu öznel değerlere dikkat çeker ve tarihsel olguların ve metinlerin anlaşılmasında filolojinin önemini vurgular. Ayrıca sözcüklerin anlaşılmasında sözcüklerin işaret ettiği imgelerin ve değerlerin altını çizer. Vurgulanan önemli noktalardan biri de tarihsel-toplumsal alandaki olguların, doğal alandaki yasa-olgu ilişkisine dayalı bir zorunlu nedensellik ile değil,

amaç-çylem ilişkisine dayalı bir tarihsel nedensellik ilkesine dayandıklarıdır (Özlem, 2008; 71-79).

Bir başka ifadeyle tarihselciler özellikle de Kant ve Hegel ile özdeşleştirilen anlayışa bir tepki olarak, insan doğasının evrensel bir kanun tarafından yönetilemeyecek kadar karmaşık olduğunu ifade ederler. Bu açıdan tarihselcilik iki ağırlık noktasına sahiptir. Birincisi felsefi, tarihsel, estetik ifadeleri, olguları tarihsel bağlama yerleştirir. İkincisi ise tarihsel girişimin kendi ilgisini yansıtacağı ve yazıldığı dönemle ilişkili olduğu iddiasıdır (Hamilton, 2003; 2-3). Bu düşüncelerin mantıki sonucu doğa bilimlerinin nesneleri ile tarihsel olgular arasında temel bir farklılık olduğu ve toplumsal ve kültürel bilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir yaklaşıma sahip olması gerektiğidir. Bu yaklaşıma göre insan dünyası, karmaşık bir duruma, kendine ait içsel bir yapıya ve karaktere sahiptir. Ayrıca sabit bir insan doğası yoktur. Tarih somut bir insan veya grupla karşı karşıya olduğunu göz önüne alan bir yöntemle sahip olmalıdır. Ayrıca bu yöntem araştırmacının da tarihsel bir bağlama sahip olduğunun bilincinde olması gerektiğini gösterir (Iggers, 1968; 3). Ortaya konan bu görüşler daha sonra tarihselcilik olarak adlandırılacaktır. Özellikle bir teorisyen olmaktan ziyade büyük bir tarihçi olan Leopold von Ranke (1795-1886), Johann Gustav Droysen (1808-1884), Jacob Burckhard (1818-1871) gibi isimler tarihselci akımın öncüleri kabul edilmişlerdir (Goertz, 1995; 42).

Tarihselcilikten etkilenen Dilthey ayrıca Weber ve Habermas gibi isimleri de etkilemiş olan hermenötik gelenek ile de sıkı bir düşünsel ilişki içinde olmuştur. Modern hermenötiğin kurucusu olan Schleiermacher'e göre metni anlamamanın olmazsa olmaz iki koşulu vardır. Doğru anlamaya giden yol ona göre yazarın dilini ve bireysel kimliğini anlamaktan geçer. Daha sonra hermenötik terminolojide bu iki nokta, dilsel ve psikolojik anlama diye adlandırılacaktır. Schleiermacher'in anlayışı yazar bağımlı olması ile eleştirilmişse de onun bu fikirleri Dilthey'in anlamamanın ön koşulu olarak gördüğü, yazarla empati kurma düşüncesini geliştirmesinde etkili olmuştur (Dellaloğlu, 1998: 46). Wilhelm Dilthey (1833-1911) tarih ve insan bilimleri üzerine olan muhtelif yazılarında

hermenötik, tarihselcilik ve hayat felsefesinin (*Lebensphilosophie*) öğelerini, doğa bilimlerinin başarılarına duyulan takdirle birleştirir (West, 1998; 116). Temel amacı metafiziğin boyunduruğundan kurtulmuş ve doğa bilimlerinin kucağına düştüğüne inandığı tin-bilimlerini özgürleştirip, bağımsız bir bilim haline getirecek bir kuram geliştirmektir (Dilthey, 2011; 12). Gerçekten de Dilthey yazdığı *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Tinbilimlerine Giriş, 1883) isimli eseriyle tarihsel-toplumsal yeni bir bilimin kurucusu sayılmıştır. Dilthey eserini Hegel'den ve 'Tarihsel Okul'dan esinlenerek, pozitivizme, doğalcılığa, faydacılığa ve bu anlayışlara dayanan sosyolojiye bir eleştiri olarak kaleme almıştır. Dilthey'e göre tarihsel bilinç ve tarihsel bilim 'Tarihsel Okul' tarafından özgürleştirilmiş olsa da, henüz bilimsel teoriye ve psikolojiye dayanan bir epistemolojiden yoksundur. 'Tarihsel Okulun' inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağlantılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından yetersizdir. İşte bu nedenle Dilthey'e göre bireysel ve tarihsel-tinsel olanla ilgili bir temellendirme için güvenilir bir bilgiye ulaşmak konusunda başvurulacak son karar yerine geçmeye, kısacası bir felsefi temellendirmeye ihtiyaç vardır. Zira pozitivistler ve ampiristler tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavramlara ve yöntemlere uydurma uğruna çarpıtmakta ve tahrif etmektedir (Dilthey, 2011: 13-15). Dilthey, söz konusu bilgi kuramlarının Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi katıksız bir zihinsel tasarım altına sokan 'olgu'dan hareket ettiğini ve bu yüzden Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmadığını söyler. Tersine, bu öznenin damarlarında katıksız bir düşünme etkinliği sayılan aklın imbikten geçirilmiş özsuu dolaşmaktadır. Oysa onu ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. Ona göre bizim gerçeklik hakkındaki tasarımımızın ve bilgimizin en önemli yapıtaşları kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleridir. Ona göre insanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çeşitliliği içerisinde kavranabilir (Dilthey, 2001: 16-17).

Dilthey kendi yaklaşımını Kant'ın 'kritiğini' tamamlayan bir epistemoloji olarak değerlendirir (Bernd, 1996; 15-16). Gerçekten Dilthey'in kuramı Kantçı bir özellik de gösterir. Kant gibi o da insan varlığının, bilimin dünyası olan fenomenal ve özgürlüğün dünyası olan noumenal dünya ile kuşatıldığını söyler. Fenomenal dünya doğa bilimleri ile rasyonalize edilip, kanun ve konseptlerle açıklanırken, noumenal dünya başkalarının duygularını anlayabilme, başkalarının yerine kendimizi koyabilme özelliğimizle kavranabilir (Hamilton, 2003; 62-63). Pozitivizm eleştirisi de zaten bu ayrıma dayanır. Dilthey, Simmel, Weber, Elias, Adorno, Horkheimer, Habermas gibi bu kitapta görüşleri değerlendirilen sosyologların hepsinin tekrar ettiği, 'pozitivist yöntemlerin insan hayatını araştırma ve anlama girişimi, insan varoluşunun özsel yönlerini kaçınılmaz olarak göz ardı etmekte ya da çarpıtmaktadır' şeklindeki düşüncesini de bu bağlamda temellendirir. Bu sorunu aşmak için Dilthey, bilimlerin yöntemleri arasında ayrım yapar. Bilginin elde edilmesi bağlamında söz konusu olan iki karşıt yaklaşımı, açıklama (*Erklären*) ve anlama (*Verstehen*) olarak tanımlar. Açıklama doğa bilimlerinin temel amacıdır ve genel nedensel yasaların formülasyonunu içerir. Açıklayıcı bir bilimden bir fenomenler dizisinin açık seçik olarak tanımlanmış öğeler aracılığıyla nedensel bir bağ içine sokulmasını kasteder. Açıklama amacı güden bilim pozitivizm için hâkim bilim modeli olduğu kadar, Kant'ın saf akla ilişkin eleştirisinin de açıktır ki başlıca kaygısıdır. Bununla birlikte açıklama tek başına araştırma nesnesi insanın bizzat kendisi olan insan bilimleri için uygun bir model değildir. İnsan varlıkları fiziki bir varoluşa sahiptirler ve işte bu ölçüde açıklama amacı güden bilim tarafından araştırılabilirler. Fakat insan bilimleri daha çok zihin ya da tinin çeşitli dışavurumlarıyla ilgilenir. İnsan bilimleri fiziki dünyadaki olayların tersine, özsel anlamı olan ve dolayısıyla farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylemleri, bildirimleri kurum ve sanat eserlerini ele alır (West, 1998; 116-119). Yani Dilthey'e göre, insanın gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgisinin en önemli yapıtaşları, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, bireyler ve onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirleriyle olan etkileşimleridir. Tüm bunlar, ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir.

Dilthey insan yaşamının bireylerin başkaları ile olan ilişkilerinin, başkalarıyla karşılaşmalarının bütününden oluştuğunu ileri sürerek, başkaları ile olan ilişki sonucu ortaya çıkan 'ben'i kavramanın da ancak bu öznelarasılığın dikkate alınmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre insanlar kendilerinin oluşturdukları bu tinselliğe, bakış açılarını ve yaşam biçimlerini belirleyecek derecede gömülüdürler. Bu nedenle Dilthey'e göre tarihselliği dışlayan bir bilgi kuramı güneşin altındaki ağacın gelişimini ortaya koyarken, ağacın köklerini fark edemeyecektir. Dilthey bu doğrultuda tinsel ve tarihsel olanı incelemek için Alman Tarih Okulu'nun görüşleri ile uyumlu bir şekilde, tinsel olguları inceleyebilecek bir yöntem arayışına girer. Tarihsel dünya ona göre her dönemde değişen insan yapısı ekonomik düzenlemelerin, hukuksal ve politik uygulamaların, ilke, kural, norm ve idelerin yönlendirmesi altındadır. Bu dünyadaki amaç-eylem ilişkisini bağıntı kurucu bir düşünmenin konusu yapabilmek için, işte tam da bu amaçların önce empati yoluyla yaşanmaları, yani anlama yoluyla onların birer motif olarak saptanmaları gerekir (Özlem, 2008; 80-85). Bunun için de tinbilimlerinin inceleme nesneleri olan insanların yaşadıkları tarihsel bağlama dikkat etmek şarttır.

Dilthey'e göre her tarihsel dönemin sınırları, insanın düşüncesi, hisleri ve arzularını kendi zamanına bağlayan 'yaşam horizonu' tarafından belirlenir. Bu yaşam horizonu içerisinde sürekli yeni ve eskinin çatışması yaşanır. Ona göre hayat ve tecrübe köken olarak irrasyonel ve anlaşılmazdır. Bu yüzden de hayat muamması tam olarak çözülemez. İrrasyonel bir yöne sahip olan hayatın formel bir mantıkla anlaşılması mümkün değildir. Dilthey bu düşünceye dayanarak başkasını anlamamanın bir sanat olduğunu iddia ederek empatiyi, taklidi bunun bir yolu olarak görür. Anlamacı tefsire bilimsellik sıfatını veren yöntem ise ona göre yorumdur (Bernd, 1996; 22-23). Bu yorumlama sürecini gerçekleştirebilmek için tin bilimlerinde özel bir yönelime ihtiyaç vardır ki bu, Herder'den Droysen'e kadar birçok ismin belirttiği gibi geçmişten yeniden yaşama (*Nachleben*) ve onu yeniden inşa etmedir (*Wiederaufbau*). Fakat Dilthey daha önce Herder'in de ifade ettiği gibi, bugün belli bir tinsel donanım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı değerler ağı

içinde olduğumuzu ve bize az çok yabancı olan geçmişin değerlerini tam olarak anlama olanağımızın bu nedenle kısıtlı olduğunu söyler. Önerdiği şey ise tin bilimlerinin temel yöntemi olarak gördüğü, geçmiş, dilsel ürünleri, yazılı eserleri yorumlayarak anlama, yani hermenötik yapmaktır. Dilthey'in bir başka önemli katkısı da daha sonra Weber'in 'ideal tip', Simmel'in 'formel sosyoloji' ve Schütz'ün 'tipler' kavramlarına ilham verecek olan, tarihte bir genellik, benzerlik ararken kullanılabilecek "tipler kuramıdır. Örneğin Dilthey, her çağda insan eylemlerinin duygusal, akılcı, geleneksel olmak üzere üç eylem tipine göre ele alınabileceğini söyler; bunun gibi çeşitli dinsel yaşam ekonomi ve dünya görüşü tiplerinden bahseder (Özlem, 2008; 80-94). Dilthey böylelikle, içsel tecrübenin nesnel gerçekliğini ve dışsal dünyanın varlığını, bir başka ifadeyle transandantal ve ampirik düşünce biçimi arasındaki çatışmayı, bütüncül bir tecrübe kavramının ortak kavramsal bir sınır oluşturduğunu söyleyerek aşmaya çalışır (Bernd, 1996; 16). Bu doğrultuda Dilthey'in hermenötiğe yaptığı en büyük katkı, yaşantı (*Erlebnis*) ve yaşam-ifadesi (*Lebensausserung*) kavramlarıdır. Bu iki kavram doğrultusunda Dilthey hermenötiğin temel işlevini, metinde yazarın yaşadığı deneyimi bir yaşam-ifadesi olarak sunmasını yeniden yaratmak olarak tanımlar. Bu anlamda Schleiermacher'ın ürettiği dili anlama kategorisini fazladan bir kategori olarak görür. Dilthey böylelikle, Schleiermacher'ın tersine, yazarı değil yaşantıyı öne çıkarır (Dellaloğlu, 1998: 48). Bu da Dilthey'in neden sosyolojide daha etkili olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Dilthey, pozitivizmle kendi silahlarını kullanarak mücadele etmeye çalışmış, metafiziğin yardımını nefretle reddederek, tinbilimsel incelemenin geçerliliğinin açık seçik olarak kabbullenilmesini savunmuştur. Pozitivizme yönelik en etkili gözlemlerinden biri, pozitivizmin tıpkı ayağını kaydırmak istediği idealist felsefeler kadar metafiziksel bir yapıda olduğudur. Fakat Dilthey bilimsel yöntemi hedef almaktan çok, doğanın dünyasıyla insan etkinliğinin dünyasının karıştırılmasını eleştirmiş, her iki alanın da kendine has yöntemleriyle bilimsel bir tarzda incelenebileceğini savunmuştur (Hughes, 1985; 171). Dilthey'in önemi, Vico'nun, Herder'in ve Alman Tarih Okulu'nun dile getirdiği görüşleri, Hegel'in

tin kavramından da etkilenecek sentezlemesi ve Alman sosyoloji geleneğinde etkili olan tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) için bir yöntem geliştirme çabasından kaynaklanmaktadır. Gadamer ise hermenötik yöntemiyle özellikle Habermas'ın iletişimsel eylem kuramını geliştirmesinde sınırlı bir rol oynamıştır. Gadamer, Heidegger'in ontolojik felsefesinden yararlanarak ortaya koyduğu hermenötik kuramıyla, bir metni veya bir olayı anlarken, anlayanın yorumlama sürecine kattığı horizonlarına, geleneksel bilgisine dikkat çekmiş, dolayısıyla da anlamayı ve yorumlamayı aynı zamanda yeniden inşa süreci olarak görmüştür (Gadamer, 2007). Bu düşünceler aynı zamanda Habermas'ın Gadamer'i eleştirdiği noktalarıdır. Habermas'ı etkileyen yanı ise Gadamer'in anlama sürecinde dilin öznelarasılığına yaptığı vurgudur. Bu tartışmalar yukarıda da değinildiği gibi Simmel'den Weber'e ve Habermas'a kadar birçok Alman sosyoloğunun epistemolojik bakış açısını etkilemiştir. Diğer taraftan, Yeni-Kantçılığın, tarihselciliğin ve hermenötiğin ortaya çıkardığı rölativizm, bu sorunu temel mesele haline getirmiş bir başka ismin ve akımın, Husserl'in fenomenolojisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Fenomenoloji

Husserl tarafından kurulan fenomenoloji, 20. yüzyılın en önemli felsefi akımlarından biri kabul edilir. Husserl'in amacı da fenomenlerin özüne yoğunlaşarak, farklı bir yöntemle de olsa, birçok Yeni-Kantçı gibi genel geçer, evrensel bilgi elde etmek olmuştur. Bunun için Husserl, Platon ve modern rasyonalizmin temsilcilerinden faydalanmıştır. 1859 yılında Prossnitz'de doğan Husserl, Göttingen ve Freiburg üniversitelerinde dersler vermiş, 1938 yılında ölmüştür. Başta psikolojizmden etkilenecek biri olmasına rağmen, Frege'nin mantık ve matematik felsefesinin etkisiyle psikolojizme karşı bir tavır almış, Descartes'ın düşünceleriyle kurduğu yakın ilişki, ortaya koyduğu felsefenin "yeni kartezyenizm" olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Bunun yanında Heidegger'in varoluş ve varlık felsefesinden de etkilenecek "Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji" isimli eseri ile yeni bir yön be-

lirlemiştir. Artık ilgisi bu eseriyle sadece gerçekliğin ideal yapısına değil, bu yapıların oluşumunda etkili olan yaşam dünyasına da yönelmiştir (Röd, 2000; 424-425).

Felsefi bir kavram olarak Husserl'in buluşu olmasa da bir yöntem ve nihayetinde de felsefi bir düşünme biçimi anlamında tüm anlam içeriğini Husserl'in çalışmalarına borçlu olan fenomenoloji, deneyimlendikleri şekliyle fenomenlerin doğrudan tasvirine odaklanan ve deneyimlenmemiş ön-kavramlaştırma ve varsayımlardan kaçmanın yanı sıra, nesnelerin nedensel açıklamalarını verme çabası güden teorilere hiçbir biçimde müracaat etmeyen felsefi bir akımı işaret eder. Kant tarafından mümkün deneyimin konusu kılınabilen, duyulur dünyaya bağlı anlama yetisine verilen şeyler şeklinde, Hegel tarafından ise diyalektik gelişimi içerisinde tinin tarihteki soyut-somut bütün tezahürleri olarak kavramlaştırılan fenomen kavramı, Husserl'de görünen (*Erscheinen*) ile görünen şey (*Erscheinendem*) arasındaki özsel bir bağlantı nedeniyle çift anlamlı olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar. Bununla birlikte Husserl felsefesinde fenomen kavramı öncelikle görünenin kendisini, yani öznel fenomen olarak görünüşe geleni nitelemek için kullanılır (Küçükalp, 2006; 53). Bu yüzden ona göre 'gerçeklik' ve 'tarih' sağlam bir bilimsel bilginin kaynağı olamaz. Buna karşın Husserl, 'yaşam dünyası' kavramı ile hayatın tarihselliği sorunsalını fenomenolojik probleme yeni bir yön vermek için kullanır. Husserl'in buradaki temel motivasyonu modern dönemde Avrupa felsefesinin krizi olarak gördüğü tarihselciliği ve rölativizmi aşmaktır. *Logischen Untersuchungen* (Mantiki Soruşturmalar, 1900) isimli eserinde Husserl rölativizme açılan mantiki psikolojizmi aşmaya çalışır. Bu noktada Husserl'in bilincin *Intentionalitaet*'i (amaçsallığı) kavramı önemlidir. Hocası Franz Brentano da bu kavram ile psikolojideki subjektivizmi aşmak istemiştir. Brentano için psikolojide önemli olan bireyin duygusal ya da bilişsel durumu değil, amaçsal edim olarak nitelendirdiği bireyin eylemlerinin nesne ile olan ilişkisidir. Her edim özden bir parça ortaya çıkarır, dolayısıyla bilinen, aynı zamanda bilen bir parçası haline gelir (Bernd, 1996; 37-39). Husserl de "Avrupa Bilimlerinin

Krizi ve Transandantal Fenomenoloji” isimli eserinde “yaşam dünyası” (*Lebenswelt-everyday world*) kavramını bu bağlamda geliştirir. Husserl, bilimin günlük hayatın bilgisini açık bir veri olarak görerek naif bir tavır gösterdiğini ifade eder. Ona göre fizik deneylerinin arkasında bile dikkate alınması gereken subjektif gündelik bilginin etkisi vardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Husserl’in çalışmaları incelendiğinde *Lebenswelt* kavramının kolayca tanımlanamayan iki anlama geldiği görülür. Kavram her şeyden önce herkesin az ya da çok katıldığı bilim öncesi (*prescientific*) bir dünyanın varlığına işaret eder. İkinci anlam ise daha muğlaktır. *Lebenswelt* bilimin evrensel teorisinden önce varolan bir insan dünyasının bulunduğu ifade eder. Husserl ayrıca yaşam çevresi (*Lebensumwelt*) kavramını kullanır. Bu kavramın eleştirel bilgi yani episteme ile değil de, tarihsel ve antropolojik olarak malum bir olgu olan geleneksel, verili bilgi olan *doxa* ile karşılanması mümkündür. Bilim öncesi dönem ile kastedilen, bu dönemde edinilen bilginin bilimsel bakışı bile belirleyebileceğidir. Örneğin güneşi temaşa ederken ona atfettiğimiz anlam, güneş hakkındaki bilgimize göre değişebilir. Veya hiç lokomotif görmemiş bir kişinin duman çıkaran lokomotif algısı ile bileninki tamamen değişir (Strasser, 1963; 65-71).

Husserl’e göre tek gerçek yaşam olan *Lebenswelt* doğal yaşamın temelinde saklı olan subjektif dünyadır. İkinci olarak modern nesnel bilimlerin hayatı açıklama şanslarını kaybetmişlerdir; zira yaşam dünyasının öznel karakterini kendilerine konu yapamamaktadırlar. Ona göre hayatı açıklayabilecek bir bilim için yaşam dünyası ile doğal dünya arasındaki köprüyü kaldırmak icap eder (Boehm, 1979; 23). Husserl’e göre modern yaşamın nesnel bir bilgi ve dolayısıyla da nesnel bir dünya elde etme kaygısı ve kaynaklarına yabancılaşmış pozitif bilimler varoluşsal bir gerilim oluşturur. Bu yüzden Husserl’in yaşam dünyası kavramlaştırması yoluyla yaptığı analizler, modern varoluştaki tarih kaybını yeniden inşa eden bir çaba şeklinde değerlendirilebilir. Zira anlamların önceden verilmiş temeli olarak yaşam dünyasına dönüş, felsefeye bilimlerin kendilerini pozitivist ve nesnelci bir biçimde anlamalarını eleştirmeye yönelik bir perspektif sağlayacağı gibi, bilimlere de aksi takdirde yoksun olacakları bir geçerlilik tedarik edecektir. Husserl, yaşam dün-

yasını her iki dünyanın da paylaştığı genel bir yapıyla özdeşleştirmenin mümkün olduğuna inanır. Buna göre karşılaştırmalı tarihsel çalışmalar ve ampirik bilimlerin bağlantısı içerisinde fenomenoloji var olanların özünü analiz edebilir. Fenomenoloji yalnızca olguları tasvir etmek amacıyla olmayıp, çok daha derinlikli bir biçimde, bilimsel faaliyetler de dâhil olmak üzere yaşam dünyasında insani eylemleri mümkün kılan koşulları keşfetme amacı güder. Başka bir ifadeyle fenomenolojinin amacı, insani eylem ve rasyonelliğin anlam inşa edici koşullarını, yani yaşam dünyasını olduğu şey kılan temel koşulları keşfetmektir (Küçükalp, 2006; 82-87).

Dilthey ile Husserl'in kuramları arasında bir yakınlık görülmüşse de Husserl, Dilthey gibi kişisel tecrübeler yerine evrensel öz üzerinden tecrübeleri değerlendirdiğinden aslında iki yaklaşım birbirine eleştirel bir tavır sergiler. Husserl'e göre öz psikolojik ve fizyolojik gerçeklikte değil nesnelerin ideal gerçekliğinde saklıdır. Bu ideal nesneler Platoncu anlamda düşünen öznenin bağımsız olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden Husserl, Platon'un *eidōs* ve Aristo'nun *form* kavramları ile Descartes'ın *cogito* kavramlarını kullanır. Husserl, Diltheyci yaklaşımları rölativizme açık oldukları gerekçesiyle reddederken, Dilthey, Husserl'i 'hakiki Platon' olarak niteler ve onu oluşturan ve dönüşen şeyleri sabitleştirmekle itham eder. Fakat Dilthey'in, Husserl'in fenomenolojisindeki tarihsel akışa, zaman bilinci-ne verilen önemi görememiş olduğunu da ifade etmek gerekir. Husserl tarihi de anlam üreten bir olgu olarak değerlendirir. Fakat Husserl fenomenolojisinde, öznenin nihai oluşumu temel bir sorun olarak kalmaya devam etmiştir (Bernd, 1996; 40-41). Husserl'in yaşam dünyası kavramı, Alfred Schütz'ün çalışmalarının şekillenmesinde, dolayısıyla yorumcu-anlamacı sosyolojik yaklaşımın teorik gelişiminde son derece etkili olmuştur. Bu kavram birçok farklı sosyoloğu ve sosyolojik geleneği de etkilemiştir. Alfred Schütz'un Husserl'in teorisini daha tarihsel bir boyuta getirdiği söylenebilir. Husserl'in fenomenolojisi ayrıca Weber gibi isimlerin yanında Adorno ve Habermas'ı da önemli oranda etkilemiştir. Özellikle Husserl'in 'yaşam dünyası' kavramıyla ortaya koyduğu pozitivizm eleştirisi Adorno'nun ilgisini çekmiştir. Bu kavramın eleştirel potansiyelini daha sonraki tarihlerde Habermas da kullanmıştır (Jay, 2001; 33).

Modern Aklın Eleştirisi

Alman felsefesindeki epistemoloji tartışmalarının yanında toplumsal değişim ve yabancılaşma olgularıyla ilgili ortaya konan görüşler de Alman sosyologlarını etkilemiştir. Bu noktaya Alman Romantikleri, Kant ve Hegel bahsinde kısmen işaret edilmişti. Romantizm, İngiltere ve Fransa'da aydınlanma düşüncesine ve liberal siyasete yönelik radikal eleştiriler getirmezken, Almanya'da temel eleştiri noktalarını bunlar oluşturmuştu. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başında ise Alman toplum felsefesinde, tarihsel gelişim, modernliğin semptomları, yabancılaşma, şeyleşme ve rasyonelleşme gibi kavramlar toplumsal değişim ile ilgili olarak en çok gündeme getirilen hususlar haline gelmişti. Öyle ki Nazizm'in ve İkinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı yıkım Lukâcs başta olmak üzere birçok kimse tarafından söz konusu düşüncelerin doğrudan bir sonucu, dolayısıyla Alman 'özgünlüğünün' bir yansıması olarak yorumlanmıştır. Bu dönemde birçok Alman düşünür tarafından rasyonalizasyon yabancılaşmanın bir ürününü yani şeyleşmeyi ortaya çıkaran bir olgu olarak, esasen var olma mücadelesini kazanmada amaç ve yöntemlerin değişmesiyle ilintilendirilmekteydi. Birçok düşünürü göre kendiliğindenlik, içgüdüsel arzuların onanması, sırf öyle istendiği için davranma, fantezi ve pratik ihtiyaca yönelik olmayan davranışlar artık mücadelede bir öneme sahip değildi. Toplumsal hiyerarşide yükselmek, ekonomik veya siyasi kazanç sağlamak için kaba hesaba başvurulmaktaydı. Rasyonaliteye dayalı bu anlayış, insan için bir yıkımı da beraberinde getirmekteydi. Bu düşünceler Alman romantikleri ve Goethe'de olduğu kadar Nietzsche'de ve özellikle 20. yüzyılın başında Spengler, E. Jünger gibi 'reaksiyoner modernistlerde' de karşımıza çıkmaktadır (Mitzman, 1973; 10, Herf: 1998). Heidegger'in felsefesi de bu dönemde modernliğin radikal bir eleştirisi olarak temayüz etmiştir.

Modernliğin en önemli eleştirmenlerinden biri olan Nietzsche'nin Alman kültürünün, Alman İmparatorluğu uğruna mahvedildiği yönündeki yargısı, Nietzsche'nin terimleriyle ifade edersek modern dünyanın 'Apolloncu' kuruluşuna olan yergisinin bir yansımasıdır. Nietzsche aydınlanma düşüncesi ile ilgili olarak 'odi et

amo' (seviyorum ve nefret ediyorum) derken Kant, Hegel, Goethe ve Heinrich Heine gibi isimlerin düşüncelerine gönderme yapar. Çinli Königsberg'li dediği Kant ve geri kalan idealist filozofların aksine, Goethe'yi göklere çıkarır. Ona göre Goethe dünya görüşünü kuramdan ziyade sanatsal ifadenin içine yerleştiren ve etiğin köklerini estetik içine gömen ilk kişidir. Öte yandan Nietzsche muhtemelen Goethe'den daha çok şair ve düşünür Heinrich Heine'nin (1797-1856) düşüncelerinden etkilenmiştir. Heine, aydınlanmanın sonuçları hakkında yanulsamalara kapılmadan tüm bir aydınlanma sonrasını keskin bir dille ve ironik ve tahripkar bir biçimde gözden geçirir. Acımasızca Kant'a saldırır. Ona göre Kant, Tanrı'nın işini bitirdikten sonra kuluna teselli versin diye onu yeniden canlandırmıştır. Bunun yanı sıra, muhafazakarların yapılarını ve teolojisinin daha zararlı ve yeni bir tezahürü olarak gördüğü idealistlerin devleti mazur göstermelerini de alaycı bir biçimde eleştirir. Heine için aydınlanma ile gelen ancak Alman filozoflarının tamama erdirmeye cüret edemediği şey, esas olarak Tanrı'nın ölümüdür. Nietzsche ayrıca Schopenhauer'in pesimizminden ve dünyanın algılanan görünüşünün tasarımı olduğu düşüncesinden de etkiler taşır (Savater, 2008; 41-58). Fakat Nietzsche'nin burada öne çıkardığı husus Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan büyük boşluk, boşluğu arsız bir biçimde doldurmaya çalışan kuru, rasyonel sistemdir. Nietzsche'nin söz konusu bakış açısı, Tönnies, Weber, Adorno ve diğer birçok Alman sosyoloğunda karşılık bulmuştur. Lukâcs faşizme giden yolda Nietzsche'nin nihilist felsefesinin önemli bir yapı taşı olduğunu biraz da haksız bir biçimde iddia etse de (Lukâcs, 2006a), onun esas etkisinin daha çok yabancılaşma bahsinde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim Nietzsche'nin felsefesinin önemli bir boyutunu, araçsal ve faydacı değerler temelinde yükselen, iktidar-güç politikasıyla yönetilen ve 'para ekonomisi' ile idare edilen bir toplumda, doğru dürüst bir kültür anlayışına (Ansell-Pearson, 2011; 21), dolayısıyla Nietzsche'ci bir ifadeyle, 'kişisel varoluşunun ötesine geçebilen' bir insana ulaşmanın mümkün olmadığı inancı oluşturur. Tönnies, Simmel, Weber ve özellikle Eleştirel Teori'nin en önemli isimleri Horkheimer ve Adorno'nun sarsıcı eseri 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde yabancı-

laşma konusunun büyük bir öneme sahip olması, Alman Romantikleri, Hegel, Kant, Marx ve Nietzsche'nin bu kavram çerçevesinde yaptığı tartışmalar dikkate alındığında hiç de şaşırtıcı değildir. Hatta Habermas'ın ifade ettiği gibi Nietzsche modernliğin diyalektiğinden ortaya koyduğu akıl eleştirisiyle tamamen vazgeçerek (Habermas, 1985; 106-107) kendisinden sonraki birçok düşünürü, özellikle Eleştirel Teori'yi doğrudan etkilemiştir.

Nietzsche'nin özellikle Adorno ve Horkheimer'in eserlerinde karşımıza çıkan bir başka düşüncesi de perspektivizmidir. Nietzsche rasyonalitenin soykütüğünü sorgulayarak, nihayetinde rasyonalitenin rasyonel davranışın bir formu değil, kitlelerin ayakta kalmalarını mümkün kılacak stratejinin bir parçası olduğunu iddia eder. Güç istencinin bir biçimi olan rasyonalite, ona göre doğa ve insan arasında bir denge arayışının sonucudur. İnsanlar bu çaba sonucunda oluşan durumu doğal kabul etmiş ve insanın diğer zenginleştirici güçlerini ihmal etmiştir. Nietzsche bu doğrultuda doğrunun işlevini, ahlakın yansımalarını ve kültürün anlamını sorgular. Ona göre 19. yüzyılı farklı kılan bilimin zaferi değil, bilimsel yöntemin bilime karşı kazandığı zaferdir. Düşünme tamamen keyfi, sürecin içinden bir unsurun seçilip diğerlerinin yok edilmesine dayanan bir kurgudur. Bilimin temel dayanağı nedensel düşünce de, etki ortaya çıktıktan sonra zihnimizde kurguladığımız bir şeydir. Nietzsche bilgiye duyulan arzunun da güç istencinin bir yansıması olduğu düşüncesindedir (Nietzsche, 2010; 319-323). Bu bakış açısının doğrudan bir sonucu bilimsel nesnellik iddiasının da söz konusu güç istencinin bir parçası olduğudur. Özellikle Adorno'nun Hegelci bakışı reddinde ve pozitivism eleştirisinde hatta yazım tarzında Nietzsche'nin söz konusu düşüncelerinin etkisi belirgindir (Bkz., Adorno, 1997a, Adorno; 2002). Adorno ayrıca kültür endüstrisi eleştirisinde de Nietzscheci bir hassasiyet ortaya koyar. Fakat aynı zamanda Almanya'da 20. yüzyıl başında yaygınlık kazanan muhafazakar eleştiriden farklı bir perspektife sahip olduğunun da altını çizer. Yine de muhafazakar eleştirileri göz önüne almadan, söz gelimi Eleştirel Teori'nin önemli üyelerinden Herbert Marcuse'un 'Tek Boyutlu İnsan' isimli eserini değerlendirmek mümkün değildir. Kaldı ki, 'Aydınlanma'nın Diyalektiği'ndeki ki-

mi temalar da 20. yüzyıl başındaki pesimist kültür yorumlarından en azından esin taşır.

Nietzsche'den birkaç on yıl sonra eserlerini veren Heidegger'de muhafazakar eleştirilerin örneklerini bulmak mümkündür. Aslında muhafazakar eleştiriler, geleneksel hayat tarzlarının ve kimliklerinin teknolojik gelişmelerin ve modern düşünce biçimlerinin tehditi altında olduğuna inanan birçok isim tarafından 20. yüzyılın başında gündeme getiriliyordu. Aralarında birçok düşünsel farklılık olmasına rağmen Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Heidegger ve daha birçok ismin ortak noktası özellikle aydınlanma düşüncesinden nefret ve pastoral geçmişe duyulan özlem (Herf, 1998; 2-3). Bu isimlerin arasından felsefi derinliğiyle ve kendinden sonra yarattığı etkiyle sıyrılan Heidegger'e göre, 'modern teknolojinin' birbiriyle bağlantılı üç anlamı vardır. İlki, genellikle endüstriyalizmle ilişkilendirilen teknikler, aygıtlar, sistemler ve üretim süreçleri; ikincisi genellikle moderniteyle ilişkilendirilen rasyonalist, bilimsel, ticari, faydacı, insanmerkezci, seküler dünya görüşü; üçüncüsü şeyleri, hem endüstriyel üretim süreçlerini hem de modernist dünya görüşünü mümkün kılan çağdaş anlama ya-hut ifşa etme biçimidir. Heidegger modern teknolojinin üçüncü anlamının çok önemli olduğu iddiasındadır. Hem endüstriyalizm hem de modernite şeyleri teknolojik gücün egemenlik alanını kendi lehine genişletecek hammadde olarak anlama ve açıklama amacındaki çağdaş eğilimin semptomlarıdır. Ona göre şeylerin bu tek boyutlu izahı insani kararlardan değil, varlığın tarihi içindeki gelişmelerden kaynaklanmıştır. Bu tarih içindeki teknolojik aşama şeylerin anlaşılma tarzını, insanları şu ya da bu şekilde endüstriyel düzenin bir parçası olmaya ve onunla ilişkili modern dünya görüşünü benimsemeye mecbur kalacakları ölçüde dönüştürmüştür. Bu sebeple teknolojik insanlık, doğayı teknolojik yolla fetheden özerk fail olmaktan öte, modern teknolojinin kölesi haline gelmiştir. Tümyle manipüle edilen bir dünyada bireysel otonomiden-özerklikten veya özgürlükten söz etmek hiç de anlamlı değildir. Çünkü böyle bir dünyada insanlar endüstriyel üretim taleplerinin şekillendirdiği fark edilemez sıradan şeylere dönüşmüştür. Ayrıca üretim araçlarının mülkiyetindeki hiçbir değişme, endüstriyel işin yaban-

cılaştırıcı ve yıkıcı karakterini değiştiremez. Heidegger'in görüş noktasından kapitalizm ve sosyalizm de aynı şekilde sınırsız güç-iktidar tutkusunun, şeylerin ifşasına eşlik eden tezahürleridir (Zimmerman, 2011: 1-11). Bunun yanında Heidegger, Nietzsche'nin bilimsel düşüncenin nesnellik iddiasının eleştirisine, bir başka ifadeyle Frankfurt Okulu ve post-yapısalcılar tarafından kullanılan güç istenci kavramına epistemolojik bir derinlik kazandırmıştır. Varlık, Heidegger tarafından tarihsel gelişim süreci içinde açıklanmış ve şimdi olan bu gelişimin bir boyutu olarak değerlendirilmiştir. Bu ise aynı zamanda Nietzsche'nin evrenselletirdiği güç istenci kavramının da varlığın gelişiminde bir tarihsel uğrak olarak anlaşılabilceğini göstermiştir. Bu çerçevede Heidegger'in düşüncesi daha genel olarak hiçbir şeyin 'bilimsel' olarak anlaşılamayacağına gönderme yapar (Frank, 1993; 70-71). Nitekim Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde Heidegger'in etkisini görmek mümkündür. Mannheim'a göre Heidegger'in felsefesi çağdaş düşüncenin zirvelerinden biri olduğu kadar (Mannheim, 1964: 623) kendi bilgi sosyolojisi anlayışına da esin vermiştir. Zaten Heidegger'in varlıkla ilgili sorduğu soru Dilthey, Husserl ve Scheler gibi epistemolojik tartışmalara önemli katkılar sunan isimlerin varlık ve anlam arasındaki ilişkiye dair sorularının radikalleştirilmiş bir biçimidir. Dilthey'in psikolojik ve hermenötik cevabına karşın Heidegger, '*Dasein*'in (varlık) kendini, kendi varlığı içinde anlamak suretiyle bu varlığa rabıtalanan bir varolan olduğunu belirterek (Heidegger, 2006; 55) anti-pozitivist epistemolojiye daha sağlam temeller bahşetmiştir.

Sonuç olarak Heidegger'in altını çizdiği unsurlar nihayetinde Alman felsefesinde uzun zamandır dile getirilen yabancılaştırma, insanın özgürlüğünü ve otonomisini kaybederek modernitenin esiri haline gelmesi ve dış dünya ile kurduğu ilişkinin niteliğiyle ilgili problemlerdir. Kant, Hegel, Marx gibi filozofların ve Alman romantiklerinin akıl, yabancılaştırma ve toplumsal değişimle ilgili görüşleri, Nietzsche ve Heidegger'in felsefesiyle daha da derinlik kazanmıştır. Tönnies'ten Adorno'ya, Marcuse'den Habermas'a kadar Alman sosyologlarının mezkur konulardaki analizlerini de bu anlamda 'Alman Tini'nin yüzleri olarak görmek mümkündür. Örne-

ğın, aralarındaki derin farklılıklara rağmen Heidegger'in varlık kavramı ile Adorno'nun özdeş-olmayan (*Nicht-identität*) kavramı söylemsel düşüncenin evrensel geçerlilik iddiasına yönelik bir eleştiri olarak anlaşılmalıdır. Marcuse'un 'tek boyutlu insanı' da Heidegger'in açık etkisini taşıyan bir başka önemli çalışmadır. Ayrıca Habermas'ın 70'lerden sonra gelişen modernite eleştirilerine mesafeli tavrı da Alman düşüncesindeki Heidegger'e kadar uzanan muhafazakar modernite ve kültür eleştirilerine olan tepkisinden kaynaklanmaktadır. Bu tartışmalara yabancılaşma başlığı altında daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

III. Sosyolojik Yöntem

Almanya'da sosyolojinin felsefeden tevarüs ettiği en temel problem yöntem sorunu olmuştur. Bunun sebebi, insani edimlere nasıl yaklaşılabileceği sorusunun, sosyoloji disiplininin bağımsız olarak, 19. yüzyılda Alman düşünürlerinin temel gündem maddelerinden biri olarak öne çıkmasıdır. Tın bilimlerinin yöntem tartışmaları da bu sorunun çok daha ayrıntılı ve sofistike bir biçimde ortaya konmasını sağlamıştır. Doğal olarak önemli Alman sosyologları da bu sorun hakkında düşünce üretmeye ve sosyolojik araştırmanın epistemolojik imkânlarını tespit etmeye gayret etmişlerdir. Weber, Mannheim, Schutz, Elias gibi sosyologlar felsefe, tın bilimleri ve tarih alanında yapılan tartışmalardan etkilenirken, Marx bundan bağımsız olarak Hegel, Feuerbach gibi Alman filozoflarının dışında Fransız sosyalistlerinden ve İngiliz-İskoç iktisatçılardan da esinlenerek, toplumsal değişimi anlamak için bir yöntem ortaya koymaya çalışmıştır. Frankfurt Okulu ise 20. yüzyılın siyasi olayları, toplumsal ve ekonomik gelişmelerinin de etkisiyle daha eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. 20. yüzyılda yapılan birçok sosyolojik araştırma ise ismi geçen sosyologların açtığı tartışmaların ışığında ilerlemiştir.

Yorum Versus Devrim

Alman sosyolojisinin geliştiği dönemde sol Hegelciliğe dayanan Marksist yöntem, Kantçı sosyoloji geleneğinin alternatifi olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla doğru orantılı olarak da daha sonraki dönemlerde, özellikle Weber'in çalışmaları birçok kimse tarafından Marx'ın yönteminin bir eleştirisi olarak değerlendirilmiştir. Weber'in epistemolojik açıdan bazı çevreler tarafından Marx'a alternatif olarak görülmesinde, Marx'ın yönteminin maddi olana öncelik vermesinin yanında, siyasal bir amaca sahip olması, dünyayı anlamının yanında değiştirmeye yönelik bir amaç taşıması da yatmaktadır. Bu sebeple Marx'ın yöntemi siyasal düşüncesinden bağımsız değildir. Ortaya koyduğu yöntem dünyayı gerçekten değiştirdiği gibi, edebiyattan tarihe kadar birçok disiplinde de etkili olmuştur. Bu yüzden Marx'ın yöntemi hala ilgi çekmeye devam etmektedir. Bu konuyla ilgi çalışmalar genel olarak Engels'in, Marx'ın materyalist tarih anlayışının 'Alman idealizmi', 'Fransız sosyalizmi' ve 'İngiliz Klasik İktisadi' olmak üzere üç düşünce biçiminden etkilendiği şeklindeki iddiasına dayanmıştır (McLellan, 1980; 134-135). Burada Engels'in işaret ettiği noktalara değinilmekle birlikte, daha çok çalışmanın konusu itibarıyla Marx'ın Alman düşünsel geleneği ile olan ilişkisi öne çıkarılmıştır.

Bilindiği üzere Marx'ın gençlik dönemlerinde Avrupa'da bir devrim havası esmekteydi. Kendisi de bunu 'Komünist Manifesto'da "Avrupa'ya bir hayalet korku salıyor; komünizm hayaleti" (Marx, Komünist Manifesto, 2009; 47) diyerek çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir. Bu dönemde İngiltere'de ortaya çıkan sanayileşmeyle birlikte hızlanan kapitalist gelişme birçok Avrupa ülkesinde siyasal krizlere, toplumsal değişmelere yol açmaktaydı. Kapitalizm ve sanayileşmenin iç içe geçmesi bir taraftan zenginliğin artmasına yol açarken, bir taraftan da kitlesel sefalet ve toplumsal çatışmalara sebep olmaktaydı. Avrupa'da giderek artan toplumsal kriz düşünsel eserlerin yoğunlaştığı temel problemlerden birini oluşturmaya başlamıştı. Özellikle Fransa'da yaygınlaşan 'Saint Simonculuk' ve diğer sosyalist hareketler hem Marx'ın kendi çevresinde hem de genel olarak Ren Bölgesinde ilgiyle karşılanmaktaydı (Bot-

tomore, 1988; 6). Marx'ın düşüncelerinin şekillendiği atmosferde sosyalist arayışların dışında farklı ideolojik yaklaşımlar da boy göstermişti. Marx'tan önce Avrupa'da muhafazakârlık Edmund Burke, liberalizm ise Locke'un çalışmaları ile olgunluğa erişmişti. Locke'un 'Yönetim Üzerine İki Deneme' (*Two Treatises of Government*) 1690'da yayınlanmıştı ve Locke mutlak ve ebedi monark anlayışına karşı anayasal ve sınırlı bir demokrasi anlayışını savunuyordu. Burke ise, 'Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler' (*Reflections on the Revolution in France*) isimli eserini 1790 yılında yayınlamış ve Fransız devriminin uygulamalarına karşı rasyonel bir eleştiri getirerek, devrimci bir anlayış yerine evrimci bir anlayışı savunmuştu. Liberalizm ve muhafazakârlık siyasi programlar olmalarına karşın piyasa ekonomisine olan destekleri ile dikkat çekiyordu. Marx'ın 1818'de doğumundan önce sosyalist siyasi düşünceler hem kavramsal hem de pratik olarak çok gelişmemişti. William Godwin'in 'Siyasi Adalet Üzerine Bir İnceleme' (*An Enquiry Concerning Political Justice*) 1793 yılında çıkmıştı ve yarı anarşik yarı sosyalist bir yaklaşıma sahipti. Bir diğer isim olan Robert Owen 1813 yılında 'Yeni Bir Toplum Görüşü' (*A New View of Society*) isimli kitabında bireyin karakterinin gelişiminde çevrenin etkisini vurgulamıştı. Ütopist sosyalistler alternatif bir toplum arzusunda ısrarlı olmalarına rağmen, pratik bir alternatif üretme noktasında pek de başarılı değillerdi. Birçok kimsenin vurguladığı gibi Marx ilk defa sosyalist bir düşünceyi başarılı, kendi anlayışıyla 'bilimsel' bir şekilde formüle eden ilk kişi olacaktı (Barnett, 2009; 8-9). Marx'ın esin kaynaklarından bir diğeri olan iktisadi düşünce alanında Britanya'da baskın fikir klasik ekonomiydi. Bu gelenek serbest ticaret ve kişisel teşebbüsle, maddi refah ile ilişkilendiriliyordu ve analitik bir yaklaşıma sahipti. Ayrıca toprağı, emeğı ve sermayeyi harmanlayarak kapitalist ekonomik üretim süreci içerisinde birleştiriyordu. Bir başka önemli bileşen ise dış ticaret idi ve uluslararası üretim ve tüketicinin dağıtımını açısından analiz ediliyordu. Bireysel teşebbüsün ve mülkiyetin fazileti övülüyordu. Aynı biçimde hükümetin ekonomik alana müdahalesinin asgari düzeyde olması gerektiğı vurgulanıyordu. Özellikle Adam Smith ve David Ricardo'nun çalışmaları Marx'ın sömürü kuramını keşfetmesine ve daha sonra klasik

ekonomistlerin emek değeri kuramını dönüştürerek, kapitalizm analizini bilimsel bir temele oturtmasına imkân sağladı (Durand, 2008; 12).

Bununla birlikte Marx'ın yöntemini etkileyen en önemli isim Alman sosyolojisini de önemli oranda etkileyen Hegel olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi Hegel, insanı olumsuzlayıcı bir eylem olarak görmüş ve dünya tarihini de bu eylemin tarihi olarak kavramıştır. Marx'ın yorumunun yanında, dünyayı değiştirme potansiyeline sahip bir epistemoloji ekleme çabası da Hegel'in bilinç felsefesinden izler taşır. Bunun yanında Marx, Kant'ın görüşlerinden de yararlanmıştı. Kant'ın insanın doğayla olan ilişkisine dair söyledikleri, Marx'ın emek sürecini insani yaşamın sürekli ve doğal ihtiyacı olarak tanımlamasında kendini gösterir. Bir başka ifadeyle Marx'ın düşüncesinin Kantçı boyutu insanların gündelik hayatta, doğayla elde etme, araştırma ve öğrenme temelli bir ilişki içinde oldukları düşüncesinde ortaya çıkar. Diğer taraftan Habermas'a göre, Marx'ın insanın kimliği için savaştığını söylemesi, Marx'ın düşüncesindeki Fichte etkisinden kaynaklanır. Tabii bu kavram Marx'a göre bireysel oluşum sürecine değil, tarihsel mücadelede oluşan bir kendilik bilincine gönderme yapar (Held, 1980; 299). Fakat daha belirgin olarak Marx söz konusu düşünceleri, Hegel'in felsefesi içerisinde, diyalektik-tarihsel materyalist bir anlayışla yorumlamıştır.

Diyalektik kavramı Antik Yunan felsefesinde bir meselenin soru-cevap şeklinde tartışılması anlamına gelmektedir. Geleneksel Hristiyan teolojisinde de olumsuzlama yoluyla ilerleme düşüncesi vardır. Hegel tının gelişimini tarihsel süreç içerisinde açıklayarak ve insanın mutlak bilgiye ulaşabileceğini söyleyerek iki anlayışı da felsefesinde kullanmıştır (McClellan, 1980; 151). Diyalektik anlayışa göre yine basit bir şekilde ifade edecek olursak, bir kavram zıddını doğurmakta ve sonuç olarak her ikisini de içeren daha yüksek bir üçüncü kategori meydana gelmektedir. Hegelci mantığın önemli özelliklerden biri de formel mantıktan farklı olmasıdır. Formel mantıkta A ve A olmayan zıtlar iken, Hegel'de A ve A olmayan özdeşdir. Varlık ve yokluğun bir sonraki aşaması her ikisini de içinde barındıran oluşturmaktadır. Hegelci mantıktaki söz konusu özdeşlik ilk iki

kavramın bir metamorfoz geçirerek iki kutup arasındaki hareket ettiği manasına gelmektedir (Hegel, 1989; 214-215). Bu çerçevede daha önce de ifade edildiği gibi Hegel insanlık tarihini diyalektik bir süreç içerisinde açıklamıştır. Fakat onun tarih anlayışında tin ve ide belirleyiciyken, Marx'ın diyalektik anlayışında belirleyici olan madde olmuştur. Marx, Hegel'in diyalektik yöntemiyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Benim diyalektik yöntemim Hegel'inkinden sadece farklı değil, aynı zamanda onun karşıtıdır. Varlığı kendinden menkul bir düşünce olarak gören Hegel düşünce sürecini, gerçekliğin yaratıcısı (*Demiurg*) ve dış gerçekliğinin oluşturucusu olarak değerlendirir. Bana göre ise tam tersi düşünsel ve tinsel olan, insan zihnindeki değiştirilmiş ve tercüme edilmiş maddi olandan başka bir şey değildir" (Akt.; Jürgen Nienenzu, 2001; 93).

Böylelikle Marx öznenin tarihteki idealist tasavvurunu maddi olanla değiştirmiştir. Marx'ın eliyle sosyolojik düşünmenin gelişmesine önemli ölçüde katkı yapan diyalektik yöntemin iki önemli özelliği vardır. Bunlardan ilki, diyalektik düşüncenin tek bir sebebe ya da basit bir sebep-sonuç mantığına bağlı kalmamasıdır. Diyalektik düşünüş bir faktörün diğerini etkileyebildiğini, fakat ikincisinin de öncülüne etki edebileceğini tasavvur eder. Örneğin Marx, bunu kapitalist sistemin karşılaşacağı sıkıntıları açıklarken kullanır. Endüstriyel kapitalizm proletaryanın çoğalmasına sebep olur, fakat proletarya da kapitalizmin yıkılmasının önünü açmaktadır. Diyalektik yöntemin diğer bir katkısı da bireysel değerlerin toplumsal değerlerden bağımsız olmadığını göstermiş olmasıdır. Yani toplumsal dünya izole bir şekilde değil, karşılıklı etkileşimler içerisinde değerlendirilmiştir (Ritzer, 1988; 39-43). Bu noktayı özellikle Marx'ın etkilendiği diğer bir isim olan, sol-Hegelcilikten gelen Feuerbach'la ilgili görüş ve eleştirilerinde somutlaştırmak mümkündür. Feuerbach'a göre tüm toplumsal ilişkiler ve biçimler nihayetinde insanın yaşam şartlarının ürünleridirler. Bu açıdan, Hegel'in mutlak tin, tin ve ide gibi kavramlarının yerine, Feuerbach insanı yerleştirmiş ve din de bu açıdan değerlendirilmiştir. Ona göre Tanrı ve din gerçek sanılan bir inşadır. Marx, Feuerbach'ın düşüncelerini *Deutsch-Französische Jahrbücher*'e yazdığı bir yazıda eleştirmiş, dine, tarihe ve insana yönelik kendi yaklaşımlarını orta-

ya koymuştur. Ona göre Feuerbach insanın özü gibi tarih dışı (*ahistoric*) bir kavram kullanmış, bununla kalmayarak insanı duyuşal pasif bir varlık şeklinde değerlendirmiştir. Hâlbuki Marx'a göre insanın özü de tarihsel toplumsal etkiyi taşır ve bu yüzden doğaya ve toplumsal dünyaya göre bu öz değişir (Marx, 2009; 105-106). Marx, Feuerbach üzerine 6. ve 7. tezlerde bu noktayı vurgulayarak şöyle der: "Feuerbach dini olanı insani öz ile çözer. Fakat öz bir insanda içsel olan soyut bir şey değildir. Gerçekte toplumsal ilişkilerin bütününden oluşur" (Marx, 2009, Tezler; 105-106). Marx, burada dini insani özün yabancılaşmasının ötesinde, toplumsal, siyasi ve ekonomik ilişkilerde oynadığı rol ile ilişkilendirerek, Feuerbach'ın insanı pasif olarak kabul eden yaklaşımlarına karşı çıkar ve bunu devrimci bir çağrı ile sonlandırır.

"İnsanlar koşulların ve bu nedenle farklı insanlar farklı koşulların ve farklı yetiştirme tarzlarının ürünleridirler şeklindeki materyalist öğreti, koşulları değiştirenlerin insanlar olduğunu ve bizzat eğiticinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur. Bu yüzden, bu öğretinin toplumu biri diğerinden üstün iki parçaya ayırma noktasına varır. Koşulların değişmesi ile insan faaliyetinin değişmesinin çakışması, sadece devrimcileştirici pratik olarak kavranabilir ve rasyonel bir şekilde anlaşılabilir. Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde sadece yorumladılar; oysa sorun onu değiştirmektir" (Marx, 2009, Tezler; 105-106).

Bir başka ifadeyle Marx toplumsal sistemlerin oluşumunu tarihsel-materyalist diyalektik bakış açısına göre yorumlar. Toplumlar temel olarak tarihsel diyalektik süreç içerisinde değişebilen yapılardır. Ona göre her toplumsal fenomen belirli bir maddi ilişkiler ağı içindedir. Maddi ilişkiler terimi, insanın biyolojik-organik kapasitesiyle iş sürecindeki doğal ve toplumsal şartlarla ilişkisi içerisinde yarattığı var olan yaşam şartları anlamına gelir. Marx insanın varlığını sürdürmek, yaşamak ve böylelikle tarih yapmak için yemeye, içmeye, giyinmeye ve barınmaya ihtiyacı olduğunu söyler. Bu yüzden bu şartları sağlayacak olan maddi şartların üretilmesi tarihsel sürecin başlangıcını oluşturur. Bu süreç hala da devam etmektedir. İnsanlar hayvanlardan farklı olarak yaşam araçlarını ve

böylelikle dolaylı olarak maddi yaşamlarını da üretirler. Çalışma, üretme ve yaratma izolasyon içinde değil, toplumsal şartlar çerçevesinde olur. Belli üretim biçiminde aktif olan belli bir özne, belli toplumsal ve siyasi ilişkiler içindedir. Marx'ın bu bağlamdaki anahtar kavramlarından biri de emektir. Emek üzerinden fiziki varlığın ve toplumsal şartların üretimi ve yeniden üretimi gerçekleştirilir. İş sürecinde bireyler doğal ve toplumsal çevrelerini yaratırlar ve aynı zamanda eyleyen aktör toplumsal bağlama bağımlıdır. Bununla birlikte insan eyleminde hem özne hem de nesnedir. Bu öznel eylem becerisi ve nesnel eylem imkânları Marx tarafından diyalektik bir biçimde kavranan toplumsallaşma sürecinde temel etken olarak görülür. Üretim sürecindeki faaliyet kendilik bilincinin oluşumuna imkân tanır. Bu da sevinç, gurur, kendine güven gibi duyguların üretildiği kendi işinin ürünleri ile olur (Jürgen Niedenzu, 2001; 94). Marx bunu şu şekilde ifade eder:

Her şeyden önce kaçınılmaması gereken şey, toplumun birey karşısında bir soyutlama olarak yeniden kurulmasıdır. Birey toplumsal varlıktır. Bireyin yaşamı, ötekilerle birlikte yaşanan topluluk yaşamının dolaysız biçiminde görünmese bile- bu nedenle toplumsal yaşamın bir ifade ve doğrulanmasıdır. İnsan bu nedenle tikel bir birey olduğu kadarıyla tümelliktir, düşüncenin öznel varoluşu ve yaşamış toplumdur (Marx, İktisadi-Felsefi El Yazmaları, 2009; 45).

Bu noktada Marx'ın diyalektik materyalizmi ve sosyoloji anlayışı için önemli olan altyapı-üst-yapı, varlık ve bilinç kavramlarına da değinmek gerekir. Marx "Alman İdeolojisi" isimli kitabında geleneksel Alman felsefesinin gökten yeryüzüne indiğini, kendi ortaya koyduğu materyalist felsefenin ise yeryüzünden göğe yükseldiğini söyler. Bununla kastettiği ise, somut insanın koşullarının onun zihinsel ve yaşamsal öğelerini büyük oranda belirlediğidir. Bilinç ideoloji kavramıyla da yakından alakalıdır. Marx'ın bu konudaki ifadeleri ideoloji kavramı etrafında yapılan tartışmaları önemli derece de etkilemiştir. Marx bilinçle ilgili yaklaşımını şu şekilde dile getirmiştir:

İnsan beyninde oluşan hayaller de, zorunlu olarak ampirik olarak farkına varılabilir ve maddi öncüllere bağlı maddi yaşam sü-

reçlerinin yüceltilmeleridir. Ahlak, din, metafizik, ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, bu nedenle bağımsızlık görüntülerini artık sürdüremezler. Bunların tarihleri, gelişimleri yoktur; fakat kendi maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, bununla birlikte, kendi gerçek varoluşlarını, düşüncülerini ve kendi düşünce ürünlerini değiştirirler. Yaşamı bilinç belirlemez, bilinci yaşam belirler (Marx, Alman İdeolojisi, 2009; 118).

Marx'a göre her toplumsal form belli bir üretim biçiminin yansıması ile oluşur. Üretim biçimi kavramı üretim araçları ve üretim ilişkileri kavramlarını bünyesinde barındırır. Fakat Marx burada bir toplumda bazı durumlarda birkaç üretim biçiminin de olabileceğini ve bunlardan bir tanesinin baskın olacağını söyler. Toplumsal ilişkilere farklı üretim biçimleri de yansır. Ona göre insanlar kendi arzularından bağımsız bir ekonomik ilişkiler ağı içerisinde yaşarlar. Ekonomik ilişkilerin bütünü ekonomik ve toplumsal yapıyı belirleyen gerçek yapı ve temeldir; hukuki ve siyasi üst yapı, söz konusu bu alt yapı tarafından biçimlendirilir. Marx'ın yöntemi bazı yorumcular tarafından kuru bir materyalizm olarak anlaşılmış, hatta Sovyetler Birliği'nde bu yorumlar kurumsallaştırılmıştır (Hawkes, 2007). Oysa Marx kaba bir ekonomik determinizmden ziyade, iki yapı arasında karşılıklı ilişkiden de bahsetmiştir. Engels bu konuyla ilgili olarak ne Marx'ın ne de kendisinin tek belirleyicinin alt yapı olduğunu söylediklerini, en son kertede alt yapının belirleyici olduğunu fakat üst yapısal unsurların da alt yapıyı etkilediğini ifade edip, karşılıklı bir ilişkinin altını çizdiklerini söylemiştir (Jürgen Nienenzu, 2001; 99-102).

Esasında Marx, Marcuse'un dediği gibi, Hegelci doğruluk anlayışının özsel bir değişimini temsil eder. Hegel'den Marx'a geçiş, bu anlamda felsefeden toplum kuramına sıçramaktır (Marcuse, 1970; 240-243). Marx'ın epistemolojik yaklaşımları, Alman felsefesinde hem yarattığı karşıt arayışlar hem de oluşturduğu Marxist gelenek dolayısıyla derin bir iz bırakmıştır. Marx'ın hayaleti hemen her Alman sosyoloğun yazılarında karşımıza çıkar.

İdeal Tipler

Daha önce de işaret edildiği gibi Almanya'da Marx'ın Hegelci yönteminden ve genel olarak pozitivizmden farklı arayışlar özellikle Yeni-Kantçı epistemoloji çerçevesinde şekillenmiştir. Tin bilimleri geleneğini tevarüs eden Max Weber de bu arayışlar içerisindedir, Alman sosyolojisinde öne çıkan isimlerin başında gelmiştir. Weber'in çalışmaları dolaylı bir Marksist yöntem eleştirisi içerse de yöntemi biraz da yüzeysel bir biçimde birçok araştırmacı tarafından Marksizm ve materyalizm karşıtı bir unsur olarak araçsallaştırılmıştır. Bunda Weber'in yönteminin daha çok tin bilimleri ve tarihsel yöntem tartışmalarına dayanmasının yanında, bir liberal olarak Marksizme duyduğu tepkinin de etkisi vardır. Weber, yöntemi materyalist bakışa alternatif olarak görmekten ziyade, materyalist yöntemin yetersizliklerine işaret etmek üzere kullanmıştır. Weber'in yöntemi temelde, dünyayı içsel bir düzenden yoksun olarak gören Yeni-Kantçı geleneğe dayanır. Bu anlayışa göre, bilimsel araştırmalar ya doğa bilimlerinin genelleştirmeci ya da kültürel ve tarihsel bilimlerin *particularistic* yöntemine göre yapılmalıdır. Araştırmacının perspektifi bir şekilde araştırmayı etkilediğinden değer bağlıdır. Bu yüzden de tin bilimlerinde genelleştirmeler yapmak ve tarihe birtakım teleolojik özellikler atfetmek yanlıştır. Weber bu noktada özellikle devlete ve *Volk*'a Hegelci bir anlayışla tanrısal bir esin yükleyen muhafazakârları hedef almıştır. Bu aynı zamanda determinist Marksist anlayışa yönelik de bir eleştiridir. Bununla birlikte, Weber bir taraftan pozitivist ve materyalist anlayışlara mesafe koyarken, Yeni-Kantçı bir esin taşıyan değer-bağımsız, nesnel bir sosyoloji arayışına da öncülük etmiştir. Bu çerçevede Weber, 1910 yılında Simmel ve Sombart'ın da üye olduğu 'Alman Sosyoloji Birliğini' kurmuş ve birliğin ilk kongresinde de ideolojik olmayan bir sosyolojinin imkânlarını tartışmıştır (Liebersohn, 1988; 109-113). Bunlar, Weber'in yönteminin de döneminin düşünsel hareketleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Weber'in Yeni-Kantçı tin bilimleri ideallerine dayanan iddiasına göre, toplumsal dünyadaki olaylar doğadaki olaylar kadar öngörülebilir niteliktedir. Söz gelimi hava tahminlerinde olduğu gibi

doğa süreçlerinin öngörülebilirliği, tanıdığımız birinin eylemlerinin hesaplanabilirliği kadar kesin değildir. Bu nedenle akıl dışılık insan davranışının temel bir özelliği olarak görülmez. Weber bu yüzden insan eylemlerinin genellenebilir olduğuna inanmıştır (Giddens, 2000; 47-48). Bu düşüncelerini döneminin düşünsel mirasıyla eleştirel bir ilişki içerisinde geliştirmiştir. Bu düşünsel miras içinde Weber açısından en belirleyici olanı Yeni-Kantçıların gündemde tuttuğu, Kant'ın doğal ve tinsel gerçeklik ayrımıdır. Daha önceki bölümlerde ayrıntılı şekilde değinildiği gibi Alman idealizmi (Fichte, Schelling, Hegel) bu ayırmadan yola çıkmış ve özellikle Hegel bir tin felsefesi geliştirmiştir. Bu Kantçı ayırın ayrıca Herder, Alman Tarih Okulu (Ranke, Droysen, Mommsen vd.), Dilthey, Yeni Kantçı okullar (Windelband, Rickert, Cohen, Cassirer) ve Max Weber'i de içine alan düşünsel bir etki yaratmıştır. Sonuç olarak, Alman felsefe geleneğinde ağır basan tinsel kültür bilimi anlayışı ile pozitivist etiketli sosyal bilim anlayışı arasında felsefe tarihi içinde kökleri 19. yüzyılın başlarına kadar giden ve birbirini izleyen dönemlerde idealizm-pozitivizm, tarihselcilik-olguculuk, hermenötik-doğalcılık karşıtlıkları halinde günümüze kadar ulaşan bir gelenek oluşmuştur. Özellikle Yeni-Kantçılık içerisinde tinsel bilimlerin kendine has bir yöntemi olması gerektiği vurgulanmıştır. Fakat bu vurgu içerisinde göz ardı edilmemesi gereken bir diğer nokta da tin bilimlerinin de evrensel bir yöntemle sahip olması gerektiği anlayışıdır (Özlem, 1999; 18-21, Ringer, 2000; 3-4).

Söz konusu vurgu Max Weber'in yönteminin anlaşılması için önemlidir. 1800'lerin başında Almanya'da bir üniversite devrimi olmuş, araştırma yapmaya hem hocalar hem de öğrenciler teşvik edilmiştir. *Bildung* yani eğitim, zenginliğin yanında toplumsal saygınlığın önemli bir unsuru haline gelmiştir. Bu dönemde Alman düşüncesinde bireyciliğin ve kendini geliştirmenin altı önemle çizilmiştir. Weber'in çağdaşlarından biri olan Ernst Troeltsch, Alman romantik eleştirisinin kalbine Batı Avrupa'nın matematiksel-mekanik bilimsel ruhunun karşıtı olarak bireycilik konseptini yerleştirmiştir. Bu anlayışın tarihselcilikle ve tarihsel olayların empati yaparak anlaşılabilirliği iddiasıyla yakından ilgisi vardır. Nitekim Troeltsch de benzer toplumsal atomlar ve evrensel kurallardan çok, ta-

rihte şekillendirici gücün bireyler ve bireysel iradeler olduğunu ifade etmiştir. Troeltsch, Weber'den de önce Hristiyanlığın sosyal psikolojik yansımaları üzerine bu bağlamda araştırmalar yapmıştır (Liebersohn, 1988; 52-53). 19. yüzyılın en önemli tarihçilerinden biri olan Leopold von Ranke de benzer düşüncelere sahiptir. Ayrıca, Max Weber Alman Tarih Okulu'nun yaşlı jenerasyonu içerisinde önemli olan Karl Knies ve Wilhelm Roscher gibi kendi ilgilendiği konularda benzer araştırmalar yapmış olan tarihçilerden de epey etkilenmiştir. Knies, İngiliz klasik ekonomik teorisine yönelik bir eleştiri getirmiş ve ekonomik analizin zamandan ve mekândan bağımsız olabileceği düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre ekonomik araştırma ve faaliyet tarihten, siyasi, kurumsal ve kültürel varlıklardan ayrı düşünülemez. Ayrıca Weber, Friedrich Albert Lange'nin pozitivizmine karşı çıktığı kadar, doğalcılığa ve psikolojinin kurucularından olan Wundt'un deneyselsciliğine ve psikolojizmine de mesafeli kalmıştır (Ringer, 2000; 7-21). Sonuçta, Alman Tarih Okulu geleneğinin üyeleri gibi Weber de kültürel bilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir yönteme ihtiyacı olduğunu düşünmüştür. Weber doğa bilimsel nedenselci açıklamanın yeterli olmadığını söyleyerek, anlamacı, empatiye dayalı yorumlamacı yöntemi önermiştir. Ona göre kültürel sürecin bilgisi spesifik bireysel ilişkilere sahiptir ve hayatın gerçeği olan anlamın dışında kavranamaz. Fakat bu Weber'e göre, Alman tarih okulunda öne sürüldüğü gibi sosyal bilimlerde genelleştirmeleri ve teoriyi imkânsız kalmaz. Bu nokta, zaten Weber'e göre Alman tarih okulunun en büyük eksiğidir (Iggers, 1968; 160-162). Weber yöntemini böyle bir bağlamda geliştirmiştir. Fakat Weber'in çabası tın bilimleri ve doğa bilimleri ayrımında ortaya çıkan ikiliği aşma amacını da taşır. Bu sebeple Weber anlama (*Verstehen*) ve açıklamayı (*Erklären*) sosyal bilimlerde birleştirmeye çalışır. *Wirtschaft und Gesellschaft* isimli eserinde sosyolojiyi bu çerçevede toplumsal eylemi anlamak ve sonuçlarını açıklamak isteyen bir bilim olarak tanımlamıştır (Habermas, 1970: 83).

Daha önce de ifade edildiği üzere, anlamacı yöntem (*verstehende Methodologie*) kavramı Weber'in buluşu değildir. Tarihçi Droysen ve yaygın olarak Dilthey bu görüşleri zaten dile getirmiş-

lerdi. Fakat onlar daha çok sezgiyi rasyonel-nedensel açıklamaya karşı övmekle yetinmişlerdi. Weber ise anlamacı yöntemi açıklamacı rasyonel yolda bir araç olarak görmüştür. Weber'e göre toplumbilim, toplumsal eylemi yorumlayarak anlamak (*deutend Verstehen*) ve böylece toplumsal eylemin akışını ve etkilerini nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir. Weber bu bağlamda eylem kavramını (*Handeln*) bireyin öznel bir anlam yükleyerek yaptığı her türlü eylem olarak tarif etmiştir. Toplumsal eylemin ise onu yapan bireyin eyleme verdiği öznel anlam gereğince, başkalarının davranışlarını göz önünde bulunduran ve buna göre biçimlenen etkinlik olduğunu söylemiştir (Weber, 1995; 10-11). Bir eylemin öznel anlamı Weber'e göre empati (*Einfühlung*) ve (*Nacherleben*) ile anlaşılabilen bir şeydir. Fakat ona göre her anlamacı açıklama (*verstehende Erkläerung*) bilimsel olmak için nedensel olmak zorundadır. Anlamacı ve nedensel açıklama birbirine zıt olmakla birlikte, birbirini tamamlayıcıdır. Weber bir taraftan doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin bilişsel amaçlarının aynı olduğunu iddia eden pozitivistlere karşı çıkarken, diğer taraftan da kültür ve-tin, başka bir deyişle tarih alanında doğru genellemeler yapmanın insani eylemlerin bir düzenden yoksun olduğu gerekçesiyle yanlış olacağını iddia eden tarihselci okula eleştiriler getirmiştir. Tarihselcilere karşı Weber, nesnesi insan veya şey olsun soyutlama ve genellemeyi benimseyen bilimsel yöntemi savunmuştur. Pozitivistlere karşı ise, insanın doğa gibi sadece dış gözlemlerle değil, iç motivasyonlarının anlaşılması ile incelenebileceğini söylemiştir (Coser, 1977; 219-221).

Bu doğrultuda Weber, Dilthey'den aldığı etkilerle, anlama yönteminin kültür bilimleri için başat yöntem olduğunu vurgulamıştır. Fakat bu yöntemin yalnızca içebakışçı ve sezgici yolda kullanılması halinde, ampirik denetlemeye açık sonuçlar elde etmeye elverişli olamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü Weber'e göre ampirik temele dayalı bir kültür bilimi, eylemin motifi durumundaki anlamı, tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş imgeler, yani öznel anlamlar olarak saptamak durumundadır. Özellikle genelleştirici bir kültür bilimi olarak sosyoloji, genel düzenlilikler ve kurallıklar ortaya koymaya çalışırken, bunları ancak anlama yoluyla ortaya ko-

yabileceğini unutmamalıdır. Weber'e göre gerçekliğin bilgisine ulaşmak isteyen tüm bilimlerin ideali bilgide açıklığa ulaşmak olmakla birlikte, hiçbir bilim böyle bir açıklığa ulaştığını ileri süremez. Dolayısıyla tüm bilimsel bilgi hipotetik bir karakter taşır. Fakat en açık halde anladığımız şeyler rasyonel (mantıksal ve matematiksel) şeylerdir. Anlamanın açıklık derecesi en yüksek türü rasyonel anlamadır (Özlem, 1999; 181-185). Bu noktadan sonra Weber, her biri rasyonel veya duygusal eylemleri anlamayı gerektirip gerektirmediğine göre alt bölümlere ayrılabilen iki temel yorumlayıcı anlama biçimi belirler. İlki doğrudan anlamadır. Bu anlama türünde, eylemin anlamını doğrudan gözlemle kavrayabiliriz. Öte yandan irrasyonel bir davranışı, örneğin bir öfke davranışını yüz ifadesi, nidalar ve tepkiler biçiminde kendini gösterdiğinde doğrudan anlarız. İkinci tür yani açıklayıcı anlama (*erklärendes Verstehen*), doğrudan anlamadan, gözlenen etkinlik ile onun aktör için anlamı arasındaki güdüsel bağlantıyı açıklamayı gerektirmesi bakımından farklıdır. Açıklayıcı anlamada söz konusu eylem, davranışın somut akışının bir açıklaması olarak alınabilecek, anlaşılır bir güdüler dizisi içine yerleştirilir. Bu yüzden eylemin öznel anlamıyla ilgilenen bir bilim için, açıklama bu şekilde yorumlanan anlaşılır bir eylemin somut akışının ait olduğu anlamsal bağlamı (*Sinnzusammenhang*) kavramayı gerektirir. Bazı bireylerin benzer eylemleri farklı güdülerin sonucu olabilir ve aksine, benzer güdüler farklı somut davranış biçimleriyle ilişkili olabilir. Weber bu yüzden güdülerin kompleks yapısını yadsımaz. Sosyolog bunun da bilincinde olmak zorundadır. Bu sebeplerle açıklayıcı önemini göstermek için, edimin öznel anlamını çeşitli belirlenebilir sonuçlara bağlayacak yerleşik bir ampirik genellemenin bulunması gerekir (Giddens, 2009; 239-241). Bunun gerçekleşmesi ise Weber'e göre insani iç ve dış davranışların belli bir bağlama ve devamlılığa sahip olmasının dikkate alınmasıyla mümkün olur. Ona göre insani eylemin bağlamı ve devamlılığı anlaşılabilir. İnsani davranışın yorum ile anlaşılması belli oranda niteliksel açıklığa dayanır. Fakat bu açıklığın yorumu onun ampirik anlamda geçerli olduğu anlamına gelmez. Çünkü görünüş ve sonuç olarak aynı görünen eylemlerin motivasyonları farklı olabilir. Bu sebeple geçerli bir anlamacı açıklama yap-

madan önce, bağlamın anlaşılması sebep-sonuç yöntemi ile de kontrol edilmelidir. Amaç rasyonel eylem (*zweckrational*) en açık olandır. Weber, Sezar'ı anlamak için Sezar olmak gerekmez der. Weber'e göre sosyoloji de tarih gibi eylemin rasyonel olarak anlaşılabilen bağlamlarını pragmatik bir biçimde yorumlar. Eylem, Weber'e göre anlaşılabilir, amaçlanmış subjektif bir anlama sahip ve bir nesneye yönelmiştir. Anlamacı sosyoloji için önemli olan, eylemin subjektif anlamının başka birinin davranışıyla ilgili olması, gerçekleşme sürecinde bu anlamlı ilişki tarafından belirlenmesi ve subjektif yönelimli anlam ile anlaşılabilir bir şekilde açıklanabilir olmasıdır (Weber, 1988; 428-429).

Weber'in sosyolojik açıklamanın genelleştirilebilmesi için önerdiği yöntemin temel özelliği ise, aslında Dilthey'in önerdiği, daha sonra Simmel ve A. Schütz'ün de farklı kavramlarla dile getirdiği, genel toplumsal ilişki kalıplarını ifade etmeye yarayan ideal tipler kurmak ve bu kavramlar yardımıyla toplumsal eylemleri nedenleriyle anlamaya çalışmaktır. Weber, sosyolojide genelliğe ve kapsayıcılığa ulaşmanın bir başka yolunun olmadığını belirtmiştir (Weber, 1964: 14). Weber'e göre hiçbir bilimsel sistem somut gerçekliği yeniden üretmeyi başaramamıştır. Yine hiçbir kavramsal araç belirli fenomenlerin sonsuz sayıdaki çeşitliliğini adil bir şekilde temsil edemez. Tüm bilimler seçme ve soyutlama içerirler. Sosyal bilimci kavramsal araçlarını seçerken bir dilemma ile karşılaşır. Kavramları söz gelimi Protestanlığı ya da kapitalizmi din veya ekonomi gibi kavramlarla açıklayacak kadar çok genel ise, bu olguların birçok önemli özelliğini dışarıda bırakır (Coser, 1977; 223). İdeal tip her ne kadar gerçeklikte yer alsın da bu özel biçimiyle nadiren ortaya çıkan birçok sayısız unsurun soyutlanması ve birleştirilmesiyle inşa edilir. Bu açıdan ideal tip kuşkusuz normatif anlamda ideal değildir; gerçekleşmesi arzulanan bir şeyi ifade etmez. Daha çok mantıksal anlamda bir saf tiptir, ancak somut anlamda değil, bu zihinsel inşa kavram saflığı içinde somut olarak gerçekte hiçbir yerde bulunmaz (Giddens, 2009; 229-230). Bir başka ifadeyle Weber'e göre hiçbir zaman gerçekte tam bir "Protestan ahlakı" ya da "karizmatik lider" ortaya çıkmamıştır.

Böylelikle Weber hedeflenen anlamın yorumlanması ancak ideal tiplerle mümkün olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle kaosu, gerçeğin sonsuz çeşitliliğini düzenlemeye yatkın, nedensel kavramın kavramsal bir aygıtı olarak kendini gösteren şey, geçici statüdeki soyut bir yapıdır. İdeal tip, bir değer yargısı getirmeden ve hiçbir ampirik geçerlilik ileri sürmeden, yalnızca gerçeğin kavranmasını teşvik etmeye yönelik olan ütopyik yapıda rasyonelleştirmelerle elde edilen zihinsel imge ile çıkarılır. Weber bunu eylem sosyolojisi (rasyonellik tipleri), iktisat sosyolojisi (kapitalizm tipleri), dinler sosyolojisi (dinsellik tipleri ve cemaatleşme tipleri) ve politik sosyolojisi için (tahakküm tipleri) kullanmıştır. Bilmeyi gerçeğin şematikleşmesi olarak tanımlayan ideal tip, Weber'e göre hakikat ile gerçeklik arasındaki pozitivist muğlaklığı ve katışıksız ampirizmin görececi istifasını önler. İdeal tip ayrıca, nedensel ilişkiye girmeyi kolaylaştırmak için her fenomenin özgün yanına erişmeye yarar (Fleury, 2009; 30 33). Bir başka ifadeyle Weber'e göre bir ideal tip, bir ya da daha çok bakış açısının tek yanlı olarak vurgulanmasıyla, çözümleyici bir yapı halinde düzenlenen birçok dağınık somut bireysel görünümün birleşimiyle biçimlenir. Bu zihinsel yapı, kavramsal saflığıyla gerçeklik içinde herhangi bir yerde deneysel olarak bulunamaz. Onda, gerçek durumun ya da eylemin kıyaslandığı ve belli önemli parçalarının açıklanması için incelendiği katıksız ölçüde ideal sınırlandırıcı bir kavramın anlamı vardır (Weber, 1964; 14-15). Weber sosyolojinin konusunun her dönemde değişen bir doğaya sahip olduğuna dikkat çekerek, ideal tiplerin hep tazelenmesi gereğini de vurgulamıştır. Bu anlamda ideal tipler kurmaktan amaç, gerçekliği tümüyle kucaklamak değil, gerçeklik hakkında araştırmacının görüş açısı ve seçimi doğrultusunda geliştirilmiş bir yorum ortaya koyabilmektir (Özlem, 1999; 174).

Weber'in yöntemi birçok açıdan eleştiriye de uğramıştır. Kimileri anlama sürecindeki öznelliğe dikkat çekmiş, kimi eleştirmenler Weber'in Batı merkezçiliğini vurgulamış, kimileri ise kültürel unsurları fazlasıyla öne çıkardığını iddia etmiştir. Elias gibi bazı önemli sosyologlar ise Weber'in oluşturduğu ideal tiplerin tarihsel süreçleri donuklaştırdığını söyleyerek, bu tür kavramlaştırmalara tepkiyle yaklaşmıştır (Bkz. Elias, 1990). Habermas da Weber'in an-

lama ve açıklamayı bir araya getirme çabasının, olguların kültürel bağlamlarında değerlendirilmesi gerektiği inancıyla bir çelişki içinde olduğunu söyler (Habermas, 1970: 87). Anlamacı sosyolojideki bu tür yöntemsel sorunlar farklı epistemolojik arayışların devam etmesini sağlamıştır. Bunlar arasında aslen Avusturyalı olan ve Husserl'in fenomenolojisi ile anlamacı sosyolojik yöntemi birleştirmeye çalışan Alfred Schütz ile yine Alman sosyolojisinin gelişiminde etkili olan Karl Mannheim ve Elias başta gelir. Fakat onlardan önce sosyolojide ayrıksı bir yer edinen, farklı kaynaklardan beslenen ve disiplinler arası bakış açısına sahip olan Simmel'den bahsetmek gerekir. Simmel'in formel sosyolojisi de Weber'in ideal tipleri gibi benzer bir teorik arka plana sahiptir. Simmel'in yöntemi Alman sosyolojisinde bir gelenek oluşturmamışsa da sosyolojik analizlerinin inceliği, farklı perspektifleri içermeye kapasitesi ve kıvraklığıyla hala dikkat çekmeye devam etmektedir. Bunun temel sebeplerinden bir tanesi de yöntemsel bakış açısidir.

Etkileşim

Simmel'in çalışmaları 1890 tarihli *Über Sociale Differenzierung*'tan, "Para Felsefesi"ne ve son eserlerine kadar belli bir tematik ve metodolojik süreklilik gösterir. Çalışmaları temelde toplumsal hayatın karmaşıklığını ve çok boyutluluğunu yansıtır. Simmel daha gençlik dönemlerinde pragmatizmden, evrim kuramından ve sosyal psikolojiden etkiler taşıyan Sosyal Farklılaşma Üzerine (1890), Tarih Felsefesinin Problemleri (1892), Ahlak Bilimine Giriş (II Cilt, 1892-93) gibi önemli eserler yazmıştır. 1900'de ünlü çalışması 'Para Felsefesi'nin yayınlanmasından sonra sosyolojik konulara daha fazla ağırlık vermiştir. Olgunluk dönemlerinde toplumsal etkileşim, sosyoloji-felsefe ilişkisi, modernliğin sonuçları ve sosyal bilimlerin temellendirilmesi gibi konularla ilgilenmiş, 'Sosyoloji' (1908) ve 'Sosyolojinin Temel Sorunları' (1917) gibi önemli çalışmalara imza atmıştır. Tüm bunların yanında estetik, edebiyat, sanat, moda, sosyolojik yöntem, kadının rolü ve seks problematiği, militarizm gibi birçok farklı konuda sayısız deneme, gazete yazısı ve makale yazmıştır (Jung, 1995; 23-53).

Bilim ve edebiyat arasında bir yer tutan Simmel parlak deneyimleri ile sosyolojinin kuruluşunda öncü bir rol oynadığı gibi, sosyal psikoloji, siyaset bilimi, linguistik ve ekonomi gibi alanlarda da önemli görüşler dile getirmiştir. Simmel tüm disiplinler arası bakış açısına ve parlaklığına rağmen, 1980'lere kadar neredeyse unutulmuştur. Oysa bugün Simmel'in gündeme getirdiği kavramlar sosyolojide yaygın olarak kullanılmaktadır (toplumsal mesafe, rol, referans grubu, etkileşim gibi). Yine de Amerikan sosyolojisindeki etkisine ve özellikle Fransa, İtalya ve Almanya'da kendisine yönelik artan ilgiye rağmen, Simmel'in bugün bile çok fazla bilinmediği söylenebilir. Bunun bir sebebi, mikro sosyolojik söylemine ve araştırmalarına dikkat çekilirken, düşüncesini şekillendiren felsefi arkaplanın pek göz önüne alınmamasıdır. Oysa eserlerinde fazla referans vermese de Simmel, döneminin birçok düşünürü ile etkileşim içinde olmuştur (Vandenberghe, 2009; 69-72). Simmel'in etkilendiği isimlerin başında, Husserl, Marx, Weber ve Schopenhauer gelir. Ayrıca, sosyal-Darwinizm, Kant, Yeni-Kantçılık, Bergson ve Nietzsche eserlerinde en çok göze çarpan isim ve akımlar arasındadır (Coser, 1971; 200-201). Nitekim Simmel, ilk eserlerinden biri olan 'Tarih Felsefesinin Problemleri'nde, döneminin en önemli epistemolojik tartışmalarından olan doğa bilimleri ile tin bilimleri ayrımı meselesine değinmiş, tin bilimlerinin bakış açısını geliştirmeye çalışmıştır (Simmel, 2008). Simmel bu eserinde Windelband'ın 'Tarih ve Doğa Bilimleri' (1894) isimli kitabı ile Rickert'in genel prensipler peşinde koşan doğa bilimleri ile bireysel ve özel olan unsurları inceleyen kültür bilimleri yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Bu noktada Simmel daha çok hermenötik ve anlamacı yaklaşımlara odaklanmış, Dilthey'in ismini zikretmeden onun açtığı tartışmaları derinleştirmeye çalışmıştır (Jung, 2000, 97-104). Bu sebepten dolayı Simmel'in yöntemini dönemindeki tarih, felsefe ve tinbilimleri tartışmalarından bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir.

Simmel'e göre tarihi, fiziksel zamana bağlı bir doğa tarihi olmaktan çıkaran ve onu bir natüralizm olmaktan kurtaran şey, insan türünün biçim verici etkinliğidir. Hegel'in felsefesinden doğrudan etkiler taşıyan bu anlayışa dayanarak Simmel, bilen öznenin birey-

sellighinden kalkılarak anlaşılabilceğini söyler. Çünkü bilen öznenin burada karşısında duran şey kendi dışında bir şey, dış dünya değil, bizzat kendinin biçimlediği ve kendisinden bir parçası olduğu tinsel dünyadır. Tarih bu haliyle *yaşamadan* başka bir şey değildir. Bu yüzden tarih bilgisine giden yol, Dilthey'in de ayrıca belirttiği gibi, geçmişten yeniden yaşamaktan, onu zihinde kurmaktan geçer. Simmel böylelikle tarihin sadece ampirik olarak anlaşılamayacağını belirtmiş olur (Özlem, 1996; 146-147). Simmel bu noktada psikolojinin tarih biliminin *a priori*'si olduğunu iddia eder. Bilgi teorisinin görevi de dışsal belgelerden ve aktarımlardan ruhsal süreçlere varırken uyulan kuralları, ruhsal olanlar arasında akla yatkın bir ilişkinin kurulmasında yeterli olanları tespit etmektir (Simmel, 2008, 41). Simmel anlama konusunda Yeni-Kantçıların katı rasyonalizmlerine dayalı şüpheci bir eleştiriye kaçmak yerine, sonuç itibarıyla Dilthey'e yakın durarak anlamadaki irrasyonel yönü ve anlama ediminin kaçınılmaz ve giderilemez olan öznelliğini olumlar. Simmel burada bir üçüncü kaynaktan, Henri Bergson'un felsefesinden de etkilenir. Bu etki altında Simmel anlama edimini doğrudan Bergsoncu bir kavram olan sezgiye bağlar. Fakat Simmel sezginin olumsuz kullanılma ihtimaline de dikkat çekerek, 'fakat sezgide şüpheyi davet eden, kötüye kullanılmaya elverişli bir şeyin, mistik bir şeyin var olma tehlikesi, tam da sezginin tarihsel anlamadaki kullanımının, pratik yaşamın her anında kaçınılmaz olarak kullanılan aynı sezginin kapsamında olduğunu açıkça gördüğümüzde ortadan kalkar' der (Jung, 1995, 96-106). Bu görüşleri ile Simmel anlamacı yaklaşımın subjektif ve psikolojik temelini vurgular ve tarihsel yasaların veya tarihin anlamının varlığını reddeder.

Simmel toplumsal dünyada aynı sonucun farklı sebeplerden doğabileceğini ve bu basit karmaşık yapıya dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Toplumsal yapıların karmaşıklığı fikri ile Simmel kendi toplumsal düşüncesini geliştirme çabasına girişir. Bu aynı zamanda Hegelci ve evrimci sosyolojik teorilerin genel yasalar inşa etme arayışlarına da bir tepkidir. Simmel'e göre toplumsal dünyanın bu tür bakış açılarıyla anlaşılması mümkün değildir (Wirkus, 1996; 57-58). Simmel 1908 yılında, sosyoloji anlayışının temellerini oluşturan ve Almanya'da sosyolojinin gelişiminde ve kurumsallaş-

masında önemli olan *Soziologie; Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Sosyoloji; Toplumsallaşmanın Biçimleri Üzerine Araştırmalar) isimli çalışmasını yayınlamıştır. Simmel bu kitabın '*Das Problem der Soziologie*' (Sosyolojinin Sorunu) başlıklı ilk bölümünde, yeni bilim sosyolojinin yöntemini ve hali hazırdaki tin bilimlerinden, özellikle de tarihten farkını ortaya koymaya çalışır. Ona göre yeni yeni şekillenmeye başlayan sosyoloji, toplumsal olguların gerçekleşmesinde bireyi değil, toplumsal güçleri öne çıkarmaktadır. Fakat Simmel, sosyolojideki bireyi ve toplumsal etkileşimleri ihmal eden yaklaşımlardan da rahatsızdır. Buna karşın o, sosyolojiyi etkileşimlerin formunu ve süreçlerini inceleyen bir bilim olarak tanımlar. Simmel'e göre bizi sarmalayan realite sonsuzdur ve etkileşimlerden oluşur. Bireyler bu etkileşimleri yaratır ve onlar tarafından etkilenirken sosyolojinin konusu haline gelirler. Dolayısıyla Simmel, araştırmanın ilgi alanı olarak bireyin toplumsal hayattaki iki rolüne vurgu yapar. Birey bir taraftan etkileşimin yaratıcısı iken, aynı zamanda bu etkileşim formları tarafından şekillenir (Simmel, 1908; 1-5).

Bu bağlamda Simmel, sosyolojinin özgün bir bilim olmasını sağlayacak kuramsal çerçeveyi oluşturmak için en çok etkileşim (*Wechselwirkung*), form ve içerik (*Inhalt*) kavramlarına vurgu yapar. Etkileşim kavramı üç boyuta sahiptir. Simmel'in en çok vurguladığı hususların başında, birey ile grup veya diğer toplumsal yapılar arasındaki ilişki gelir (Simmel, 1908; 1-12). Bu ise doğal olarak sebep-sonuç ilişkisini aşan sirküler bir nedensellik açıklamasını gerektirir. Ayrıca etkileşim kavramı, toplumsallaşma kavramı gibi dinamik bir sürece işaret eder. Simmel'e göre toplumsal formları oluşturmak insani ihtiyaçların, ilgilerin, hislerin, kısaca içeriklerin gerçekleştirilmesi için gereklidir. Ona göre sosyolojinin görevi de tam olarak budur; yani toplumsallaşmanın formlarını bulmaktır. Simmel'e göre izlenimlerimiz zihnimizin formları tarafından algılanır algılanmaz birer nesne haline gelir. Bu sebepten dolayı anlama mantığımız hareketleri sabitleştirir ve süreçleri katılaştırır; bundan ötürü de şeyleştirici bir mantıktır. Bir kavram ne kadar geniş ise, o kadar boştur. Gerçekliği kavrayabilmek için kavramlar olguların spesifik boyutlarını göz ardı eder. Toplumsal süreçleri yapı-

landıran formların sistematik bir incelemesi olarak Simmel'in formel sosyolojisi bu yüzden etkileşimci bir anlayışa sahiptir. Simmel'e göre sosyoloji insan bilimlerinin bütünüdür genel bir ismi olmaktan fazla bir şey olmak ve kendini otonom ve spesifik bir bilim kılmak istiyorsa, toplumsallaşmanın biçimlerini soyut ve sistematik bir biçimde içeriklerinden çıkarması gerekir. Simmel sosyolojiyi bu sebeple bir yöntem olarak görür (Vanderberghe, 2009; 78-79). Fakat Simmel'in ortaya koyduğu yöntemin de temel bir sorunu vardır. Form ve içeriği soyutlamak ve evrenselleştirmek mümkün müdür? Çünkü böyle bir soyutlama ister istemez bir genelleştirme eğilimini de gündeme getirmektedir.

Bu doğrultuda Simmel, Kant'ın ünlü ifadesine benzer biçimde "formlar olmadan içerikler gerçekleşemez, içerikler olmadan formlar devam edemez" der. Form ve içerik arasında bir ilişki olmakla birlikte sabit bir ilişki söz konusu değildir. Aynı form içerisinde (söz gelimi rekabet) farklı içerikler olabilir (ekonomik kar arayışı, akademik başarı yarışı gibi) ve benzer bir biçimde aynı içerikler (aşk) farklı formlarda gerçekleşebilir (aile, arkadaşlık ilişkisi vs. gibi) (Nedelmann, 2000; 133). Aslında Simmel formel sosyoloji anlayışının bir örneğini 1907 yılında kaleme aldığı *Soziologie des Adels* (Aristokrasinin Sosyolojisi) isimli makalesinde ortaya koymuştur. Ona göre ister Roma ister Norman İmparatorluğu'nda, ister Hintlilerde veya 'eski rejimde' olsun (*ancien régime*), yaşam biçimleri farklı olmasına rağmen aristokrasi sınıfı benzer özellikler gösterir. Öyle ki, genel özellikler bireysel farklılıkların ötesine geçer (Simmel, 1907). Burada altı bir daha çizilmesi gereken husus, Simmel'in formel sosyoloji ile Weber ve Schütz'ün tipleri arasındaki benzerliktir. Bu benzerliğin kökeninde ise daha önce de belirtildiği gibi, hem anlama problemini aşma hem de öznellikten kurtulmayı hedefleyen Yeni-Kantçı düşünürlerin, özellikle de Dilthey'in etkisi yatar.

Bununla birlikte Simmel'in yukarıda anlatılan etkileşimci-formel sosyoloji anlayışı, aynı zamanda bireyin toplumsal dünyadaki rolünü sınırlayan Weberyen ideal tiplerin yetersizliklerinin aşılması çabasını da içerir. Simmel bu bağlamda toplum ve birey kavramlarının her ikisini de yetersiz bulur. Disiplinler arası bir bakış açısı-

nı benimsediğinden, Simmel toplum ve bireyi Kant'tan aldığı düzenleyici bir ilke ile meczetmek istemiştir. Hatırlanacağı üzere Kant 'Saf Aklın Eleştirisi'nde ampirik dünya hakkındaki yargılarımızı düzenleyen ilkelerden bahseder. Kant'a göre cisimlerin farklılığına ve algımızın değişik anlarda oluşmasına rağmen, bilginin elde edilmesi açısından bunların birbiriyle ilintili tek bir dünyanın parçaları olduğunu düşünmemiz gerekir. Etkileşim ilkesi herhangi bir anda tüm cisimlerin karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduklarını varsayar. İşte Simmel bu ilkeyi toplumsal dünyaya uyarlayarak, bireyi de bu birliğin bir parçası olarak algılar (Liebersohn, 1988; 127-131). Birey temelli yaklaşım toplumsal olguyu indirgemeci bir biçimde açıklama eğilimindeyken, toplum temelli anlayış da insani eylemi ihmal eden bir çerçeve geliştirir. Hâlbuki ona göre ne birey ne de toplum tek gerçektir. Her ikisi de gereklidir. Biri olmadan olmaz; çünkü toplum insan bilgisinin en önemli kavramlarından biridir. Birey de tecrübenin nesnesidir. Simmel bu anlamda atomizmi saçmalık olarak niteler. Gotik stil dediğimiz zaman tek bir katedralden veya kiliseden değil tarihsel bir akımdan bahsederiz. Fakat gotik stil de tek tek kiliseler incelendiğinde var olan bir akımdır. Bunun gibi Yunan ve Persler arasındaki bir savaştan bahsettiğimizde, bireylerin toplamı sonucu oluşan bir kavramdan bahsederiz. Fakat bu kavramların içeriğini de bireyler oluşturur. Yunanlıların veya Perslilerin hiçbirisi diğeri gibi davranmaz. Bu yüzden ona göre sosyoloji somut gerçekliğin soyutlanması üzerine kuruludur (Simmel, 2008b; 2-3). İşte Simmel'in Weber'in ideal tiplerini aşma çabası da bu noktada ortaya çıkar.

Grundfragen der Soziologie (Sosyolojinin Temel Sorunları, 1917) isimli eserinde, bu konudaki düşüncelerini de netleştirmeye çalışır. Ona göre toplumsal olguların veya kurumların oluşumu bireylerin edimleri sonucu değil, insanların diğerleri ile olan etkileşimi sonucunda gerçekleşir. Simmel'e göre gerçeklikte sosyolojik fonomenler izole halde bulunmadığından bireyler de toplumdaki izole bir biçimde değerlendirilemez. Simmel toplumsal olguların sadece toplumsal olmadığını, nesnel bir içeriğe sahip olduklarını, üretilip, etkileşimle iletildiklerini ve toplumsal hayatın bütünlüğünün bu şekilde gerçekleştiğini söyler. Ona göre toplumsal içerik formları bi-

limsel olarak araştırılabilir bir özelliktedir. Geometrik soyutlama sadece uzamsal formları incelemeyi mümkün kılarken, ampirik olarak bu formlar maddi içeriğe sahiptirler. Benzer şekilde eğer toplum bireyler arasındaki bir etkileşim olarak kavranırsa, bu etkileşimin formlarını incelemek toplum bilimin en önemli görevidir. Ona göre saf sosyoloji bu formların incelenmesidir. Saf sosyoloji tümevarımsal ve psikolojik bir şekilde, kendi başlarına sosyal olmayan hetorejen içerikleri ve amaçları soyutlar. Aynen dilin içeriklerini soyutlayan gramatik yapı gibidir bu. Simmel'e göre sosyoloji dışsal zaman, madde, hareket ve sayılabilirlikle ilgili belli faraziyelere dayanan dışsal fonemenleri kavramadan gelişmesi mümkün olmayan fizik gibi işler. Her sosyal bilim kendisine böyle bir temel kabul eder. Sosyoloji özel toplumsal bilimlerin epistemolojisi, formlarının ve normlarının sistematikleştirilmesi ve analizi olarak ortaya çıkar (Simmel, 1917; 5-32). Yani Simmel, ideal formların içeriklerinin ampirik olarak oluşturulmasını talep eder. Simmel bu sebeple toplumu değil, toplumsallaşma (*Vergesellschaftung*) sürecini öne çıkarır. Zira toplum etkileşimlerden oluşur, somut bir şey değil, bir oluş sürecidir.

Özetle, Simmel bir taraftan modern dönemdeki bireyselliğin gelişimi ile toplumsallaşma süreçlerini anlamaya çalışırken, diğer taraftan da kendisinden önceki 19. yüzyılın sosyologlarının kullandığı kolektivist dile karşı çıkarak, modern bir kavramsal çerçevenin ve tarih, psikoloji ve doğa bilimlerinden faydalanarak daha ileri bir epistemolojik bakış açısı geliştirmenin gerekliliğine vurgu yapmıştır. İnsanın manevi yaşamının görünüş formlarını (*Erscheinungsformen des menschlichen Seelenlebens*) ve tarihsel sosyal dünyayı gereği gibi analiz edebilmek için formel sosyolojisini mümkün kılacak yeni bir kavramlaştırma çabası gütmüştür. Naif bir kolektivizm ve spekülâtif bir atomizm yerine ilişkiler arasında dinamik bir düşünceyi savunmuştur. Bu noktada önemli olan, sonuçta bir birlik olarak görünen ve parçalar arasındaki ilişkileri geriye götürülebilen bir sürecin bilimsel olarak betimlenmesidir. Simmel her şeyin birbiriyle ilintili olduğunu iddia eden bu yaklaşımını çalışmalarında kullanmıştır. Bu yaklaşım tabi bir taraftan da birliği yakalamayı ve tarihsel gelişimini ve yasalarını keşfedebileceğimiz bir olgunun

kavramlaştırmasını da içermektedir. Simmel için toplumsal farklılaşma teorisi, bireysel özgürlük ve kişilik ile alakalı bireyselleşme süreci toplumsallaşma sürecinden bağımsız değil, tersine bu iki fenomen birbirleriyle bağıntılıdır. Yani ona göre modern bireyselleşme ve toplumsallaşma olgusu bütünsel bir sürecin parçalarıdır (Lichtbau, 1997; 17-31).

Simmel tüm kuramsal çabasına rağmen bütüncül bir teorik çerçeve ortaya koyamasa da sistematik bir analiz biçimi oluşturabilmiştir. Onun analizlerinin dayandığı dört ayak vardır. Bunlar (1) sayı, (2) mekân, (3) zaman ve (4) dualizmdir. Bireylerin sayısı Simmel'in materyali ampirik olarak ayrıştırmasına imkân vermiştir. Böylece toplumsal formların varyasyonlarının birey sayısı ile olan ilişkisini değerlendirmiştir. Bu noktada tanışlar, akrabalar, aileler arasındaki ilişkilere dikkat çekmiştir. Özellikle üç kişi arasındaki ilişkinin, aile örneğinde, eşler arasındaki ilişkinin çocuğun katılımıyla nasıl değiştiğine dikkat çekmiştir. Simmel mikro sosyolojik analizlerini bu temelde yapmıştır. Mekânsal boyut ise insani etkileşimin gerçekleştiği yer ve bağlama dikkat çeker. Göçmenlik veya yabancılık üzerine yazdığı yazılar buna örnek olarak gösterilebilir. Zamansal boyutta ise toplumsal gelişmelerin hızına dikkat çeker. Son olarak Simmel birçok eserinde toplumsal gelişmelerin dinamik karakterine ve onlar içindeki zıt güçlerin mücadelelerine, yani dualist boyutuna vurgu yapmıştır (Nedelmann, 2000; 133-139, Jung, 1995; 43).

Simmel'in bütün içerisindeki parçalara yoğunlaşıp bunların bütün ile olan ilişkisini ortaya koyduğu çalışmalarına en iyi örneklerden biri "Paranın Felsefesi" isimli eseridir. Parayı modernliğin bir simgesi olarak gören Simmel, yüzeysel ve tesadüfî fenomenlerle bireysel, toplumsal ve tarihsel hayatın en derin hallerini analiz etmeyi dener. Simmel sadece konudan konuya atlamakla kalmaz, benzer konuları farklı şekillerde yorumlar. Bunu da gerçekliğin farklı şekillerde yorumlanabileceği, görülebileceği düşüncesi ile açıklar (Vanderberghe, 2009; 70). Sonuç olarak Simmel, özellikle formel sosyoloji kavramıyla Kantçı ve Yeni-Kantçı mirastan etkilenmiş, fakat Weber'in ideal tiplerinden daha incelikli, karşılıklı et-

kileşimi ve bireyi de dikkate alan bir yöntem ortaya koymaya çalışmıştır. Simmel ve Weber'in dışında toplumsal eylemlerin ve olguların anlaşılması için 'tipler' inşa etmeye çalışan bir diğer isimse Alfred Schütz'tür

Yaşam Dünyası

Garfinkel, P. Berger, T. Luckmann gibi Amerikalı sosyologlar ve etnometodologların yanında, Habermas gibi birçok Alman sosyoloğunu da önemli ölçüde etkilemiş olan Avusturya kökenli Alfred Schütz de (İngilizce'de Schutz), 19. yüzyıl Almanya'sındaki yöntem tartışmalarının mirasını temellük etmiş ve daha çok anlamacı sosyoloji geleneği ile fenomenolojik felsefeyi dikkate alarak öznelarasılığın vurgulandığı bir kuram ortaya koymaya çalışmıştır. 1932 yılında yayınlanan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Toplumsal Dünyanın Anamlı Yapısı) isimli eser Schütz'ün, Husserl'in fenomenolojisi ile *verstehende* sosyoloji geleneğinin, özellikle Weber'in epistemolojisinin ortaya koyduğu yöntemsel problemleri aşma çabasını yansıtır. Schütz'ün temel eseri 1932 yılında yayınlanan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* olmakla birlikte, ABD'ye göç ettikten sonra yayınlanan birçok makale ve kitabı da vardır. Schutz tarafından derlenen ve çeşitli tarihlerde yayınlanmış makalelerinden oluşan üç ciltlik *Collected Papers* isimli eserin dışında, Thomas Luckmann'ın edisyonu ile şekillenen *Strukturen der Lebenswelt* başlıklı çalışması bunlar arasındadır. Schütz'ün ilk eserinden sonra yayınladığı tüm çalışmalar, ilkinin derinleştirilmiş ve açıklığa kavuşturulmuş hali gibi görülebilir. Bu anlamda Schütz'ün ilk eseri ile son yazıları arasında içsel bir tutarlılık da vardır.

Schütz'ün düşüncesine etki eden isimlerin başında Husserl ve Weber gelmekle beraber, yaşadığı dönemin düşünsel atmosferi de yöntemsel arayışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Mantıkçı pozitivism, Austro-Marksistler, doğa bilimleri yöntemlerinin toplumsal bilimlere aynen taşınmasına itiraz eden ve bireylerin eylemlerine dair genel bir kurama olan ihtiyacı vurgulayan 'Vienna İktisat Okulu'nun (özellikle Carl Menger ve Ludwig von Mises) etkisi özellikle belirgindir. Başka bir ifadeyle, Alfred Schütz'ün çalışma-

ları da, anlamacı sosyolojinin temel problemleri (Weber) ya da genel olarak sosyolojinin kendine özgü yöntem arayışları ile 'Viyana İktisat Okulu'nun gerekli gördüğü ve temelde Yeni-Kantçı tinbilimleri geleneğine dayanan, insanın eylemlerine dair genel bir kuram ihtiyacının gündemde olduğu bir entelektüel ortamda şekillenmiştir (Endress ve Renn, 2004: 11-13). Mises'in insan eylemlerine dair evrensel bir kuram oluşturma çabasına karşın Weber, insan eylemlerinin evrensel kurallarla açıklanamayacağını, sosyal bilimlerin ancak ideal tipler aracılığıyla tek tek olayları anlamacı bir yaklaşımla ele alabileceğini fakat genel bir eylem teorisinin de mümkün olduğunu söylemiştir. Schütz ise Weberci bir pozisyona yakın olmakla birlikte, insan eylemlerine yön veren evrensel bir özün bulunduğuna inanmıştır (Srubar, 2007: 66). 'Toplumsal Dünyanın Anlamlı Yapısı' isimli çalışmasında Schütz, işte bu iki farklı pozisyonu sentezleme çabasına girişmiştir. Schütz'ün çabası ayrıca Alman düşünce dünyası içerisinde Dilthey'in genel bir tin bilimleri mantığı oluşturma idealine bağli temelde bir pozitivizm eleştirisi olmakla birlikte, Mannheim'in rölativizmine ve Marksist indirgemeciliğe de bir alternatif oluşturmaya yöneliktir. Ona göre doğalcılığın ve mantiki pozitivizmin tüm formları toplumsal gerçekliği sanki bir olguymuş gibi ele alma eğilimindedir (Schütz, 1962: 53). Oysa toplumsal dünya görüldüğünden çok daha karmaşıktır. Onun bu eleştirilerine ve arayışına yön veren felsefe ise fenomenolojik yaklaşım olmuştur.

Schütz ilk olarak yukarıda ifade edilen problemler doğrultusunda Weber'in öznel anlam kavramını derinleştirmeyi, netleştirmeyi ve böylelikle sosyolojinin öznel eylemleri anlamada daha başarılı olmasını sağlayacak bir teorik çerçeve geliştirmeyi amaçlar (Schütz, 2004: 397). Schütz'ün kalkış noktası gündelik hayattaki ilişkilerin yorumlanması sorunudur. Ona göre nesnelerle ve insanlarla etkileşim, bireylere dünyayı yorumlamaları için bir kapı aralar. İnsanın dış gerçekliğe, toplumsal dünyaya ve kendi eylemlerine atfettiği anlam prensip olarak yine insanın kendi eylemlerine dayanır. Schütz'ün araştırdığı nokta, insanların birbiriyle etkileşiminin aydınlatılması ve gerçekliğin öznelarası anlam yapılarının anlaşılması sorunudur. Schütz, Weber'in sosyolojiyi toplumsal ey-

lemi yorumlayarak anlayan bir bilim olarak tarif etmesini kabul etmekle beraber, bu kavramların açıklığa kavuşturulması ve anlamacı sosyolojinin felsefi olarak temellendirilmesi gerektiğini söyler. Bu ise toplumbilimsel problemlerin kökenlerinden bilinç yaşamının temel olgularına kadar gitmeyi gerekli kılar. Bu yüzden ilk olarak eylemlerdeki anlam olgusunun ne olduğunun ortaya çıkarılması ve sosyolojinin subjektif anlamları nesnel bir şekilde yorumlamasının mümkün olup olmadığı ortaya çıkarılmalıdır. Bu aşamadan sonra Schütz, Weber'in projesine yönelir (Hanke, 2002; 25).

Schütz, Alman sosyoloji geleneğinin uzun bir süredir sosyolojinin ne olduğunu anlamaya çalışmak, toplum-birey ve bilinç-varlık gibi olgular arasındaki ilişkiyi belirlemekle iştigal ettiğini fakat bunları açıklayabilen bir epistemolojinin de ortaya çıkmadığını söyler. Schütz bu anlamda Simmel'in formel sosyoloji yönteminin sistematik olmamakla birlikte, her sosyal olguyu kendi biricikliği çerçevesinde inceleme ve toplumsal formları tasviri bir şekilde kavrama çabasının önemli olduğunu ifade eder. Schütz'e göre aynı doğrultuda bir amaç güden Weber'in önemi, değer-bağımsız (nesnel) bir toplumsal bilim amaçlaması ve toplumsal analiz için tipler (ideal tip) yaratmasından kaynaklanır. Diğer önemli bir yönü ise söz konusu toplumsal tipolojileri özel toplumsal davranışlara uygulaması ve toplumsal olguların anlamını toplumsal eylemler çerçevesinde aramasıdır (Schütz, 2004; 75-86). Weber'in başarısını teslim eden Schütz, onun arkasında önemli bir problem de bıraktığını iddia eder. Ona göre Weber, süren ve tamamlanmış, üreten ve üretilmiş eylem ile şahsi ve yabancı tecrübe arasında ayrım yapmamıştır. Weber sonrasında bazı Alman sosyologları bu probleme dair önemli görüşler ortaya koymuşlarsa da onlar da kuramsal sorunlara ikna edici açıklamalar getirememişlerdir. Çünkü ona göre toplumsal eylemlerdeki anlam problemini çözmek ancak daha farklı felsefi yaklaşımlarla mümkündür (Schütz, 2004: 87-93).

Bilindiği üzere Weber sosyolojiyi toplumsal eylemin oluşumu sürecini nedensel olarak açıklayan ve yorumlayarak anlayan bir bilim olarak tarif etmiştir (Weber, 1964; 1). Schütz'e göre Weber'in analizi sosyolojik bir anlam ve eylem analizinin yönelmesi gereken

sorunları ön koşul olarak içerir. Fakat Weber'i aşmak için bir adım geriye giderek onun açıklamalarını sorunsallaştırmak gerekir. Özellikle Weber'in öznel anlam kavramı bir eylemin tek anlamı bulunduğunu ve bu anlamın kaynağının tamamen eylemi yapan aktör olduğunu ima eder görünür. Zira Weber'in anlayışında sosyolog asla aktörün zihninde olanları gerçekte bilemez. Onun yapabileceği tek betimleme ideal ve abartılmış bir anlamdır. Ayrıca eğer her aktörün anlayışı Weber'in ima ettiği anlamda tamamen öznel ise sosyolog bu anlayışların istikrarlı ve düzenli toplumsal davranış kalıplarını birlikte nasıl üreteceklerini açıklamak zorundadır. Schütz'e göre Weber aslında aktörlerin kendi toplumsal dünyalarına ilişkin özneler-arası deneyimlerini ortaya koyamaz. Schütz, özneler-arasılık terimiyle gündelik toplumsal hayat her bireyin kendi bilincinde yaşansa bile, onun özel bir dünya ve her bireye özgü bir şey olarak anlaşılamadığını anlatır (Cuff & Sharrock ve Francis, 1990; 166-192). Bir başka ifadeyle Schütz, Weber'in öznel anlam kavramının, anlama içerik kazandıran önsel toplumsal bilgiyi ve öznelerarası ilişkileri kapsamadığını iddia eder.

Schütz, şimdiye kadar 'nesnel tinin dünyasını' bireyin davranışında arayan Weber'den başka bir isim çıkmadığını, fakat kişisel sosyal dünyayı ve bunun öznel anlam atıflarını kavramak için bireylerin davranışlarını gözlemlemenin veya muğlak ampirik yöntemlerle başka bireyleri de işin içine katmanın yeterli olmayacağını söyler. Bunun ancak ideal tiplerin inşasıyla mümkün olabileceğini ifade eder. Fakat bu ideal tipler de olguların ortalama anlamlarından oluşmaz. Aynı zamanda bunlar boş bir şema da değil, tarihsel olgulara işaret eden kategorilerdir. Tipler ona göre tekil toplumsal fenomenlerin anlamını insan eyleminin öznel anlamlılığı çerçevesinde tanımlar (Schütz, 2004: 86). Schütz temel olarak aktörün eylemine atfettiği anlamı, öteki benin (alter ego) aktörün kastettiği anlam ile ilişkisini ve yine aktörün diğerinin, -kendi ifadesiyle yabancı- davranışına atfettiği anlamı nasıl algıladığını sorunsallaştırır (Schütz, 2004: 98). Schütz'e göre gündelik hayattaki eylemlerimizin çoğuna gerçekleştiği esnada bir anlam vermememiz, bu eylemlerimizin tümünden anlamsız olduğu manasına gelmez. Ona göre bu tür eylemler de belli bir anlam taşırlar. Bu tür eylemlerimiz daha önce-

ki tecrübelerimizin sonucunda belli bir içsel anlama sahiptir (Schütz, 2004: 100). Böylelikle Schütz, Weber'in eylemleri anlama çabasına eylemlere yön veren önceki tecrübelerle atıf yaparak, fenomenolojik bir boyut da katmış olmakta, Weber'in iddia ettiği gibi geleneksel ve duygusal-irrasyonel eylemlerin anlamsız eylemler olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca Weber'in yabancıyı anlama problemini yeterli bir şekilde değerlendirmedeğini söyleyerek 'alter ego' kavramı çerçevesinde bu meseleye teorik bir bakış açısı getirmeye çalışır. Yabancı eylemleri anlamada Husserl'in simge (*Anzeichen*) ve ifade (*Ausdruck*) kavramlarına başvuran Schütz, yabancıların eylemlerinin bu kavramlar çerçevesinde yorumlanabileceğini söyler. Ona göre yabancıların eylemlerini kendi tecrübeleri sonucunda oluşmuş birer simge olarak yorumlarız ve eylemleri bir şeylerin ifade edilmesi olarak kabul ederiz. Fakat her eylemde ifade edilmek istenen şeylerin bütünüyle ortaya çıkması söz konusu olmayabileceğinden, eylemleri yorumlarken bu durumu da göz önüne alırız (Schütz, 2004: 104). Schütz, Weber'in aktüel ve açıklamacı anlama ayrımı yaptığını ve aktüel anlamayı, bir ifadenin veya yapılan bir eylemin anlamını kavramak olarak tanımladığını söyler. Herhangi birinin kapıyı vurduğunu algılamamız, okuduğumuz veya duyduğumuz bir eyleme yönelik kavramamız bu tür bir anlama biçimidir. Açıklamacı anlamada ise eyleyenin, aktörün bir eylemi hangi motivasyonla yaptığı ön plana çıkar. Alfred Schütz, Weber'den farklı olarak ve Husserl'in felsefesine dayanarak, bir eylemin aktörden bağımsız olarak nesnel bir içeriğe sahip olabileceğini, konuşanın sözlerinin sadece onun geçmiş dil becerileriyle değil, paylaştığımız ortak dünya sebebiyle, herkes için nesnel bir anlam potansiyeli taşıyabileceğini savunmuştur. Buradaki nesnellik ona göre ideal-mantıki bir nesnelliği temsil eder (Schütz, 2004: 117). Schütz'ün özgünlüğü de tam bu noktada ortaya çıkar. Toplumsal eylemin anlamının çok boyutluluğu, aktörün eylemine atfettiği anlamın oluşumu, toplumsal eyleme katılan diğer aktörlerin söz konusu eylemi nasıl anladıkları, eylemin öznel arasıllığı, anlamın toplumsal çevre, ortak toplumsal dünya, eylemden önceki deneyimlere gönderme yapan ön-dünya (Vorwelt) ile olan ilişkisi ve bilim adamının toplumsal eylemin anlamını nasıl

anlayacağı onun yönteminin temel problemini oluşturur (Schütz, 1970: 56).

Schütz toplumsal eylemi bilinçten doğan bir olgu olarak tanımlamıştır. Schütz'e göre anlam sorunu temelde bir zaman sorunudur. Söz konusu olan fiziki bir zaman ve mekan problemi, yahut tarihsel bir akış süreci değil, tecrübe edenin tecrübesinin anlamının oluştuğu içsel zaman bilincidir. Schütz toplumsal dünyadaki karmaşık anlam yapılarının içsel kurallarının ancak bilinç yaşamı göz-önüne alınarak ortaya çıkarılabileceğini söyler. Ona göre Bergson ve Husserl'in felsefeleri söz konusu bilinç sürecini anlamak için bir imkan sağlamaktadır. Bergson'un 'süre' (*durée*) ile Husserl'in aşkın fenomenolojisi anlam oluşumu ve yorumu için uygun bir felsefi bakış açısı sunar (Schütz, 2004: 93). Bu çerçevede Schütz sosyolojinin konusunun daha çok ortak dünya (*Mitwelt*) ile ilgili olduğunu söylerken, tarihin konusunu ise ön-dünya (*Vorwelt*) olarak niteler. Bunun yanında toplumsal çevreye gönderme yapan *Umwelt* ve eylemin etkilerinin açığa çıktığı *Folgewelt* kavramları da anlamın yorumlanması için önemlidir (Schütz, 2004: 95). Bu kavramların kökeninde ise *Lebenswelt* terimi vardır. *Lebenswelt* (Yaşam Dünyası) kavramını sosyolojik teoriye monte eden Schütz olsa da, kavramın tarihi kitabın başında da gösterildiği gibi daha eskiye gider. Yaşam dünyası kavramı felsefede, Hegel ve Nietzsche'nin felsefeleri ile pozitivist yöntemlere yönelik bir itiraz olarak karşımıza çıkar. İnsanın bilincini şekillendiren bir olgu olarak öne sürülen kavram, William James, Bergson, Dilthey gibi isimlerden de esinler taşır. Fakat Schütz'ün kuramında esas belirleyici olan Husserl'in yaşam dünyası kavramıdır.

Husserl bilindiği gibi fenomenolojisini sistematik bir içebakış (*Introspektion*) yöntemine dayandırır. Bu sayede bilinç fenomenlerinin aydınlatılması, bilinç içeriklerinin önkabullerden arındırılması ve önyargısız bir felsefe oluşturmak amaçlanır. Böylece bilinç içeriklerinin dünyanın bire bir yansıması olduğu düşüncesiyle beraber, geleneksel felsefi anlayışlar reddedilir. Fenomenlere yaklaşıırken kullandığımız amaçsallık fenomenlerin zihnimizdeki yansımasına etki eder. Bir ağaç tasavvur ettiğimizde bilinçteki ağaca dair

önkabullerimizden arınmak paranteze almanın amacıdır. Yani Husserl'in fenomenolojisinde bilinç bir öz değil, bir şeyin bilincidir. Bu yüzden insanlar çevreyle ilişkilidir. Yaşam dünyası kavramı da bu çerçevede gündeme gelmiştir. Bir başka ifadeyle Husserl'in fenomenolojisinde de yaşam dünyası tecrübeyle kavranan dünyanın kendisini bir olgu olarak gündeme getirir. Husserl'e göre tek gerçek yaşam olan *Lebenswelt* doğal yaşamın temelinde saklı olan subjektif dünyadır. İkinci olarak modern nesnel bilimlerin hayatı açıklama şanslarını kaybetmişlerdir; zira yaşam dünyasının öznel karakterini kendilerine konu yapamamaktadırlar. Ona göre hayatı açıklayabilecek bir bilim için yaşam dünyası ile doğal dünya arasındaki köprüyü kaldırmak icap eder. Ancak bu şekilde tarihselciliği ve rölativizmi aşmak mümkün olur (Boehm, 1979; 23). Dolayısıyla yaşam dünyası kavramı ona göre temel anlam yapılarını oluşturan unsurdur. Bu anlam ise toplumsal aktörlerin gündelik hayatlarında ortaya koydukları eylemlerle oluşur. Böylelikle araştırılan anlam yapısına öznelerarası bir statü kazandırılır. Yaşam dünyası ilk olarak toplumsal aktörlerin yaşadığı kültürel dünyanın özelliklerini dikkate alır. Fakat rölativizmden kaçmak için de Husserl, daha çok anlam yapılarının oluşum süreçlerine odaklanır. Bu ise yaşam dünyasının paranteze alınmasını, toplumsal aktörlerin eylemlerine atfettikleri geçerlilik iddialarının oluşum süreçlerine felsefi bir odaklanmayı gerektirir. Sonuç olarak fenomenolojik indirgemeye, yaşam dünyası bilinçte incelenen bir fenomen haline getirilir. Söz konusu fenomenolojik bilinç yapısı özel bir kişinin bilinci değil, zamansal, mekansal ve bedensel olarak yaşanan ortak tecrübedir. Böylece Husserl yaşam dünyası kavramına öznelerarası bir çerçeve çizer. Burada söz konusu olan yaşam dünyasının epistemolojik açıdan değil, Heideggeryen bir anlayış içerisinde ontolojik bakış açısından değerlendirilmesidir. Ayrıca Max Scheler'in felsefi antropolojik düşüncesinin de Husserl'in kavramsallaştırmasında etkisi vardır. Scheler'e göre dünya insan için teorik değil pratik bir değere sahiptir. Yani insanın şeylerle ilişkisi sosyal dünyada şekillenir. Husserl, Heidegger ve Scheler'in yaşam dünyası kavramları toplumsal eylemin biçimlendiği sosyal dünya kalıbına dökülerek Alfred Schütz tarafından sosyolojik bir çerçeveye büründürülmüştür.

(Srubar, 2007: 13-19). Bunun da ötesinde Husserl'in yaşam dünyası kavramı doğa bilimleri için bir temel oluşturma çabasıyken, Schütz'ün kavramlaştırması toplum bilimlerini temellendirmeyi amaçlar. İkisi arasındaki temel fark ise sosyal bilimlerin anlamlı olarak inşa edilmiş bir yaşam dünyasını analiz etmesidir (Eberle, 1999: 72-74). Bu yüzden Schütz'ün yaşam dünyası kavramı toplum bilimsel bir pratik değil, daha çok Alman tinbilimleri tartışmaları bağlamında düşünülmesi gereken epistemolojik arayışın bir parçasıdır.

Schütz bu çerçevede Husserl'in yaşam dünyasının yapısını aşkın (*Transzendental*) bir benliğin bilinç edimlerinin analizinde arama çabasını reddederek, gerçekliğin toplumsal inşasını amaçlayan bir kuram oluşturmaya çalışır. Böylelikle gündelik hayat toplumsal gerçekliğin şekillendirdiği ve anlamacı sosyolojiyle açıklanan merkezi bir konuma getirilir. Schütz 1950'lerden itibaren giderek Husserl'in fenomenolojisinden uzaklaşmış ve yaşam dünyası ontolojisine, yani Heidegger'e yaklaşmıştır. Bu şekilde Husserl'in kavramlarını daha sosyolojik bir temele oturtmaya başlamıştır. Artık anlam ona göre özne üstü bir boyuta ve öznelerarası bir kökene sahip olan gerçekliğin öznel yorumudur (Srubar, 2007: 182). Schütz'e göre aktör dünyada olmanın getirdiği bir durum olarak etki, toplumsallık, düşünümsellik ve zamansallık içinde bulunur. Bunlar ise insani tecrübenin temelini teşkil eder. Toplumsal gerçekliğin etki dünyası olarak anlaşılması, daha önce de ifade edildiği gibi özne merkezli olmakla birlikte, öznelerarası bir gerçekliğe de işaret eder. Yani özne ya da grup perspektifi olmakla birlikte, bu bakış açılarının oluşumunda öznelerarasılık da önemli bir rol oynamaktadır. Schütz'ün kavramlaştırmasının özünü de yukarıda ifade edilen Weber'in toplumsal eylemin anlaşılması problemi oluşturur. Yaşam dünyası kavramının temel amacı da aktörün öznel bilincindeki anlam oluşumunun temel formel yapısını bilimsel veya gündelik hayattaki şekliyle tanımlamaktır. Yaşam dünyası ona göre bu tür bir imkan sunar. Çünkü bireyler yaşam dünyasındaki tecübelerin tekrarlanacağı ve gelecekte de devam edeceği beklentisine sahiptir. Diğer taraftan bu beklentiler kişiden kişiye, gruptan gruba göre değişmekle birlikte, temelde pragmatik bir motivasyonla dav-

ranışa dönüşür (Schutz, 1966: 116-121). Bu yüzden Schütz'ün fenomenolojik sosyolojisinin amacı tipleştirme aracılığıyla soyutlamalar yaparak genel yorum şemalarını (*Deutungsschemata*) ortaya koymaktır. Schütz insan eylemlerini ve düşüncelerini yorumlamak ve açıklamak isteyen toplum bilimlerinin, insanın gerçeklik algısını şekillendiren önbilgisini tanımlaması gerektiğini söyler. Çünkü gündelik yaşam dünyası insanın katıldığı, müdahale ettiği, belirlendiği, sınırlandırıldığı bir olgudur. Aktör diğer insanlarla bu zeminde anlaşabildiğinden, yaşam dünyası aynı zamanda iletişimsel bir çevrenin doğmasına da yol açar. Çünkü yaşam dünyası bireylere çeşitli vasıtalarla aktarılan ortak bilgilerin sonucu belirli bir yorum şeması ve karşılıklı anlaşma imkanı sunar (Schütz-Luckmann, 1979: 29; Schutz, 1966: 120). Bu yorum şemaları ve anlam yapıları 'biz dünyasında' gerçekleşir. Böylelikle Schütz, Husserl'deki özne vurgusunu sosyal alana taşırayarak, biz dünyasını, öznelarasılığı ve eylemlerin birbiriyle etkileşimini öne çıkarır. Sosyal habitatin, toplumsal kimliğin, eylem örneklerinin ve anlamların oluşum süreci de söz konusu bağlamdır. Fakat bu süreç pasif bir sosyalizasyona da işaret etmez. Süreç aynı zamanda bireyin etkin olduğu, toplumsal dünyayı şekillendirdiği bir çerçevedir. Bu yüzden yaşam dünyası kavramı dinamik bir boyuta da sahiptir (Srubar, 2007: 20-22). Yani Marksist, Durkheimci veya yapısalci bir belirlenimcilik Schütz'ün sosyoloji anlayışına aykırıdır.

Yaşam dünyası kavramı Weber'in eylemleri anlama yaklaşımıyla sentezleyen Schütz, anlama ediminin aynı zamanda anlayanın biyografik geçmişiyle ve hali hazırdaki bilgisiyle ilgili bir süreç olduğunu söyler. Bütünsel bir anlama bu yüzden ancak tecrübeleri, ilgileri birbiriyle tamamen aynı olan iki insan arasında mümkündür. Gerçeklikte ancak yorumcuya, yabancıнын eylemine atfettiği anlam parçalar halinde anlaşılır olabilir. Bu noktada Schütz doğrudan ilişki içinde olduğumuz insanların dünyasını belirtmek için *Umwelt* (çevre), çağdaşlarımızla paylaştığımız toplumsal dünya için *Mitwelt* (ortak dünya), geçmişi paylaştığımız dünya için *Vorwelt* (önsel-dünya) ve gelecekte paylaşacaklarımız için *Nachwelt* kavramlarını kullanır. Doğrudan ilişkide olabildiklerimiz ancak *Umwelt*'tekiler olurken, diğerleri ile ancak dolaylı bir ilişkimiz var-

dır. Yabancınnın anlaşılması ise daha çok toplumsal tecrübelerimizden edinerek oluşturduğumuz tipleştirmeler sayesinde mümkün olur (Eberle, 1999: 68-69). Bireysel tecrübelerin önemiyle ilgili bir başka önemli kavram da 'bilgi stoku'dur. Schütz'e göre bireyler edindikleri bilgi stokuna başvurmadan herhangi bir eylemde bulunamazlar. Fakat bilgi stokumuz açık, kesin bilgilerin yanında, çelişkili, şüpheli bilgi kırıntıları da barındırır. Pragmatik sebeplerle aktörler sistematik ve mantıki bilgiye göre hareket eğilimindedirler. Bu yüzden de aktörlerin eylemleri belli bir tutarlılık gösterir (Wagner, 1979: 16-17). Tipleştirmelere imkan veren de bu olgudur.

Schütz'e göre toplumsal gerçekliğin anlamlılığını oluşturan gündelik hayata dair tipleştirmeler Weber'de gündelik hayatın yapısına değinmez. Bunlar Weber'in düşüncesinde yorum şemalarının etkileri ile oluşan, başta din olmak üzere gündelik hayatın dışındaki kültürel unsurlardır. Weber bu modellerle özellikle Batı toplumlarındaki rasyonelleşme süreçlerini irdelemiştir. Batıda geleneksel sistemin çökmesiyle gündelik hayattaki eylemleri belirleyen unsur olarak daha çok rasyonalizm öne çıkmıştır. Schütz ise bu noktada gündelik hayattaki eylemlerin anlamlılığını öznelarası dünyada arar. Ona göre gündelik hayatın yapısı (1) mekansal (2) zamansal (3) toplumsal olmak üzere üç temel özelliğe sahiptir. Mekansal boyut aktörün kültürel ve antropolojik şartlarına gönderme yapar. Zamansal yapı ise içsel zaman bilincinin öznel zamanı (ki bu Bergson'un *durée* kavramıyla ilişkilidir) ve nesnel, kozmik zamandan oluşur. Bu ikisinin kesişme noktasında, olay ve durumların öznelarasılığının şekillendiği standart zaman ortaya çıkar. Gündelik hayatın toplumsal yapısı ise daha yakın, yüzyüze ilişkileri anlatan 'biz ilişkileri' ile çevreden oluşur. Zamansal boyut ayrıca ön ve sonraki dünya (*Vor und Nachwelt*) olmak üzere iki boyuta sahiptir. Böylelikle Schütz gündelik hayatın öznelarasılığını ve toplumsallığını ön plana çıkarmıştır. Gündelik hayatın tipleştirme sistemi toplumsal gerçeklik içerisinde izole bir şekilde bulunmaz. Öznenin biyografik geçmişi ile sistemsel ilgileri de aktörün eyleminin şekillendiği habitusun bir parçasıdır (Srubar, 2007: 101-103; Schutz, 1966: 119-122). Aktörün habitusunun en önemli parçalarından birisi, düşüncelerini dile getirdiği dildir. Aktör veya grup kullandığı

ifadeler, terimler ve gramatik yapıyla önsel bir biçimde yorumlanmış bir dünya görüşünü, bir bakış açısını da dile getirmiş olur. Bunlar bireysel veya gruba ait anlamları beraberinde taşırlar. Ayrıca bunların aktör tarafından fiziksel olarak dile getirilişi de eylemin yorumlanması açısından önemlidir (Wagner, 1970: 18-19). Schütz bu noktadan sonra, tipleştirme kavramını anlama sorunu etrafında tartışmaya devam eder.

Schütz'e göre öznel anlam ancak çevrenin etkisiyle ortaya çıkar. Çünkü burada biz ilişkisi vardır ve ötekinin bilinç akımı ile bizimkiler benzer. Ortak dünya (*Mitwelt*) ise 'siz' ilişkilerinin yoğun olduğu bir alandır. Bu tür ilişkilerdeki anlam yapılarını kavramak için yine tipleştirmeler yapmak gerekir. Bu tipleştirmeler ise *Umwelt*'ten öğrenilen tecrübeler ve bilgilere dayanır. Schütz'e göre bizler gündelik hayatta tipleştirmeler yaparak, akan süreçlere dair anlam bağlamları oluşturarak, kendi eylemlerimizi tayin eden çerçeveye zemin hazırlarız. Tipleştirmeyi de ikiye ayıran Schütz, gündelik hayattaki tipleştirmelerle bilimsel anlamdaki tipleştirmelerin temel farkının, bilimsel soyutlamaların birçok durumda kullanılması olduğunu söyler (Srubar, 2007: 117-128). Toplumsal dünya bizler için olduğu kadar başkaları için de oradadır. Ayrıca, bu dünya her birimiz tarafından kendi özel deneyimlerimize göre anlaşılabilir zorundadır. Bunu yapma amacımız Schütz'un sağduyu bilgisi adını verdiği şeyi gerektirir. Bu kavram, aktörlerin toplumsal dünyaya ilişkin, sıradan, gündelik dünyaları içinde yaşamaları ve onun bir parçası olmaları nedeniyle sahip oldukları bilgilerini anlatır. Aktörün kendi etrafındaki şeylerin düzenli ve anlaşılır şeyler oldukları duygusu onun bu sağduyu bilgisini kullanmasından kaynaklanır. Bu yüzden sağduyu bilgisi nasıl bir şey olduklarını görebilmek için yaşadıklarımızı kategorileştirmemizi ve isimlendirmemizi sağlar. Bu bilgiyi içeren kavramlar tipleştirmelerdir. Onlar nesneler, olaylar veya eylemler topluluğu arasında tipik ve standart olan şeyi ifade ederler. Bizler toplumun üyeleri olarak, gündelik hayatı bildik, sıradan ve olağan bir şey olarak görmemizi sağlayan bir tipleştirmeler stokuna sahibizdir. Bu tipleştirmeler bizim buluşumuz değildir. Onlar diğerleriyle paylaştığımız dilde somutlaşırlar. Dil vasıtasıyla bir tipleştirmeler stoku bizlere aktarılır ve

böylece dünyadaki şeyler hakkında yoğun bir bilgi stokuna sahip oluruz. Bu stokun sadece çok küçük bir kısmı dünyaya ilişkin dolaysız gözlemlerimizden gelir. Sağduyusal bilgimizin temeli başka toplumsal aktörlerin tipleştirmeleridir. Başkalarının eylemlerini, oldukça rutin bir biçimde ve fazla zorlukla karşılaşmadan, hangi aktör tipi içinde yer aldıklarını ve hangi tür güdüler ve ilgilere sahip olduklarını bildiğimizde anlarız. Tipleştirmelerimiz temelinde başkalarının bize karşı belirli biçimlerde davranacaklarını ve onlara karşı davranışlarımıza öngörülebilir tepkiler göstereceklerini varsayabiliriz. Başkalarına 'çünkü güdülleri' (gerekçeler) ve 'için güdülleri' (niyetler) atfederiz. Böylece davranışlarımızı nasıl planlamamız gerektiğini biliriz. Tipleştirmelerin varlığı aktörün toplumsal ortamını genelde bilindiği haliyle, yani başkalarını da kendisi gibi almasını mümkün kılar. Schütz bu noktada perspektiflerin karşılıklılığı adını verdiği olgunun önemini vurgular. Bu kavramla Schütz, bireylerin kendi tipleştirme stokları temelinde, toplumsal dünyadaki olaylar ve eylemlerin başkaları tarafından kendi algıladıklarına benzer biçimde anlaşılabilceğini varsaydıklarını anlatır. Ayrıca, anlama/anlayış farklılıkları toplumsal olarak şekillenmiş farklılıklar olarak alınabilir. Schütz bilginin gündelik hayatın gerçekliği içindeki yapısını ve düzenini, sözgelimi rüyalar alemi gibi başka gerçeklikler ile karşılaştırarak çoğul gerçeklikler kavramını kullanır (Cuff & Sharrock ve Francis, 1990; 166-192).

Bu aşamadan sonra Schütz, bilimsel anlamının gündelik hayattaki anlamadan çok da farklı olmadığını ifade eder. Ona göre temel fark bilim insanlarının fazladan bilimsel bir bilgiyle ve farklı referans sistemleriyle hareket etmesinde yatar. Fakat burada Schütz'ün altını çizdiği nokta, bilim insanlarının yaşam dünyasının önceden inşa edilmiş anlamlı yapısının farkında olmaları gerektiğidir. Bilim insanlarının teorik perspektifleri de bu önsel olarak inşa edilmiş toplumsal dünyaya, onu anlamak için uygulanan bir başka inşa olarak görülmelidir. Schütz burada öznel yorum postulatı ve uygunluk postulatı şeklinde bir ayrım yapar. Öznel yorum postulatı eylemleri 'için' ve 'çünkü' motivasyonlarına göre tasnif ederek, aktörün davranışlarından modeller üretmeye dayanır. Uygunluk postulatı ise, sosyal bilimcinin inşasının, gündelik hayatta eylemde

bulunan aktörün inşasıyla uygunluk içinde olması gerektiğini belirtir. Fakat yine de Schütz bilimsel insanın gerçekliğin karmaşıklığını tam olarak yakalayamayacağını söyler (Eberle, 1999: 70-72). Çünkü Schütz 'Yaşam Dünyasının Yapısı' (*Strukturen der Lebenswelt*) isimli eserinde, ikna edici bir çözüm bulamadığı bir sorunla karşılaşmıştır. Bu ise 'için' ve 'çünkü' motivasyonlarının toplumsal eylemi açıklamakta yetersiz kaldığı noktada gündeme getirdiği 'ilgi' (*Relevanz*) problemidir. Daha önceki çalışmalarında dile getirdiği tipleştirme, kuramsal yorum şemaları gibi kavramlaştırmalar onu aktörün ilgilerinin, eyleminde ve bilincinde nasıl oluştuğu sorusuyla karşı karşıya bırakmış, bu da onu ilgi üzerine yoğunlaşmaya yöneltmiştir (Schütz, 1971). Schütz bu çerçevede motivasyonel, tematik ve yorumsal olmak üzere üç tür ilgi olduğunu belirtir. Motivasyonel ilgi bir kişinin spesifik bir durumda öne çıkan eğilimini tanımlar. Bu eğilim temelde pragmatiktir ve kendi planları ve amaçları doğrultusunda bir tavır gösterir. Eğer aktör tanıdık bir durumla karşı karşıya değilse, durumu sorunsallaştırır, anlamaya ve çözmeye çalışır. Bu Schütz'e göre tematik ilgidir. Yorumsal ilgi ise, tematik ilginin bir uzantısıdır. Problemin tanımı, bir sorun olarak formüle edilmesi yorumu gerektirir. Yeni bir yorum ise problemin, aktörün bilgi stoku doğrultusunda daha geniş bir bağlama oturtulmasını beraberinde getirir (Wagner, 1970; 21-23). Böylelikle Schütz, Husserl, Dilthey ve Weber'in teorileri ışığında aktörün gündelik hayatta uyguladığı stratejilere dair kuramsal bir yaklaşım geliştirmeye çalışır. Fakat Schütz'ün söz konusu ilgi biçimlerini ele aldığı çalışması, ölümünden sonra yayınlanan bir el yazması olarak kalmıştır.

Habermas *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Sosyal Bilimlerin Mantığı) isimli eserinde fenomenologların, dolayısıyla Schütz'ün yaşam dünyasını genelleştirme ve buna dair evrensel kurallar koyma çabasını gerçek bireylerin yaşam dünyaları ile olan ilişkilerini ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirir. Ona göre fenomenoloji genel olarak sadece 'ben'e odaklandığı için solipsistik bir özelliğe sahiptir ve sosyolojik araştırmalara çok fazla imkan sunmamaktadır. Habermas'a göre fenomenologlar, öznel anlamları yorumlamak için kendi yaşam dünyalarındaki tecrübelerinden yola çıkarak, soyutlama-

ya ve genelleştirmeye gitmek istemişlerdir. Fakat bu ona göre, fenomenologların kendi yaşam dünyalarının bir soyutlamasıdır, yoksa gerçek özneler arası dünyanın değil (Habermas, 1970: 207-215). Habermas, bu meseleyi sonraki çalışmalarında dil kuramlarını kullanarak iletişimsel eylem temelinde kendi gündemine alacaktır. Fakat burada Schütz'ün öznelliği ve toplumsallığı meczetmeye çalıştığı da dikkate almak gerekir. Schütz'ün Husserl ve Weber eleştirisinin temelinde de Habermas'ın işaret ettiği eksikliği aşmaya yönelik bir çaba vardır. Schütz öznelerarasılığı insan varlığının ontolojik kategorisi olarak görmüştür (Schutz, 1966: 82). Bu yüzden Habermas'ın eleştirilerinin Schütz'ün çabasını küçümsediğini söylemek yanlış olmaz.

Schütz'ün amacı daha çok toplumsal dünyanın anlamlılığına yönelik bir epistemoloji oluşturmaktır. Bu sebeple de Schütz'ün kuramının ampirik araştırmalara uygulanma imkanı oldukça sınırlıdır. Fakat özellikle Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın 1966 yılında yayınlanan *The Social Construction of Reality* (Gerçekliğin Toplumsal İnşası) isimli çalışmaları Schütz'ün fikirlerinin tekrar ilgi görmesinin yolunu açmıştır. Ayrıca sosyolojideki farklı teorik yaklaşımlara sahip olan kuramcılar (Habermas, Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann) Schütz'ün kuramından, özellikle eylem ile yapı arasındaki ilişkiyi kurmak bağlamında yararlanmışlardır (Endress ve Renn, 2004: 65) Bu noktada Husserl'in yaklaşımları ile anlamaya dayalı sosyoloji arasında yakın bir ilişki olmakla birlikte, aralarında önemli farklar da vardır. Weberci sosyoloji nedensel açıklamalar getirmeyi ön planda tutarken, fenomenolojide böyle bir iddia yoktur. Bunun sonucu olarak da fenomenoloji tarihsel süreci ihmal etme eğilimi taşır (Wolf, 1990; 512). Alman sosyoloji geleneği bağlamında bir değerlendirme yaptığımızda Schütz'ün yöntemini, diğer Alman sosyologları gibi genel bir toplum analizi yapmak için kullanmadığıdır. Bu biraz da Schütz'ün yönteminin mikro bir perspektife sahip olmasıyla alakalıdır. Bu bakımdan Schütz kitapta değerlendirilen Alman sosyologları içerisinde görece ayrıksı bir konuma sahiptir. Fakat daha dikkatli bir bakış Schütz'ün tipleştirmeler kavramıyla Simmel'in formel sosyoloji ve Weber'in ideal tip kavramları arasındaki benzerliği farkedecektir.

Bu benzerliğin sebebi ise yine tinbilimlerine bir yöntem bulma çabası ile Alman felsefesinin, özellikle de Kant ve Yeni-Kantçılığın etkisidir.

Bilgi Sosyolojisi

Alman sosyolojisinin gelişiminde ve sosyolojik epistemoloji tartışmalarında önemli bir yere sahip olan sosyologlardan biri de Marx ve Weber'in her ikisinden de etkilenen ve ayrı zamanda onlara karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirmeye çalışan Karl Mannheim'dır. Mannheim, Alman sosyoloji geleneğinin Heinrich Rickert, Edmund Husserl, Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler, Dilthey gibi önemli isimlerinden etkilenmiştir. Bu yüzden Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin anlaşılması için onu etkileyen düşünsel gelenekleri, Marksizmi, Dilthey'i, Nietzsche'nin ideoloji eleştirisini, Simmel'in yabancılaşma kuramını, Weber'in değer teorisini ve Troeltsch'in tarihselciliğini dikkate almak gerekir (Frisby, 1992; 1). Ayrıca Mannheim'ın Budapeşte'deyken Lukâcs'ın da dahil olduğu 'Ruhlar' (*Szellemkek*) olarak bilinen çevreyle kurduğu ilişki de düşünsel gelişimi açısından önemlidir. Öyle ki, Mannheim'ın 'İdeoloji ve Ütopya'yı bir zamanlar yakın arkadaş oldukları Lukâcs'ın, proleterya nesnel bilginin inşasında özel bir yer veren 'Tarih ve Sınıf Bilinci'ne karşı yazdığı iddia edilmiştir (Jay, 2006; 114). Dolayısıyla Mannheim'ın kuramsal çabasını belirleyen en önemli unsur, 1919 yılında Budapeşte'den Almanya'ya geldiğinde entelektüel ve akademik çevrelerde gündemde olan tarihselcilik, rölativizm ve bilimsel bir ölçütün ne olabileceği sorunu etrafında yapılan tartışmalardı. Deyim yerindeyse Weimar Almanya'sında bir Greenwich zamanı belirleme problemi vardı. Liberaller mekanik, pozitivist ilerlemeciliği öne çıkarırken, Marksistler diyalektik bir rasyonalizmi, bazıları da Bergson'cu içsel zaman akışını benimsiyorlardı. Mannheim'a göre ise sabit bir zaman belirleme çabaları bir ütopyaydı. Bu yüzden Mannheim, bilgi sosyolojisi ile zamanın parçalılığını göstermeye çalışacak, farklı toplumsal alanlarda farklı zamanlar aktığını tespit etmek için uğraşacaktır (Kettler, Loader ve Meja, 2008, 24). Aslında bir taraftan Heidegger de 1927 yılında yayınlanan

'Varlık ve Zaman' isimli önemli eserinde, varlığın tarihselliğinin yanında, bilincin de bizzat varlık tarafından belirlendiğine vurgu yapıyordu (Heidegger, 1927). Heidegger'in varlığı tarihsel gelişim süreci içerisinde açıklaması Mannheim'ın bilgi sosyolojisine yön veren unsurlardan biri olmasına rağmen (Bkz. Mannheim, 1964: 623), nihayetinde Heidegger bilgi sosyolojisinin temel problemlerine yoğunlaşmamıştı. Bilgi sosyolojisine Scheler'den sonra odaklanan en önemli isimse Mannheim olmuştur.

Böylesi bir düşünsel atmosfer içerisinde Mannheim, yaşadığı dönemde hala canlılığını koruyan tinbilimleri geleneğinin nesnel bilgiye ulaşma çabasını farklı bir açıdan sorunsallaştırmıştır. Mannheim'ın bilgi sosyolojik yaklaşımını değerlendirmek için de Yeni-Kantçılık ve tin bilimleri bağlamında yapılan tartışmaları hatırd tutmak gerekir. Dilthey'in neo-idealist yaklaşımı Rickert ve Windelband gibi Yeni-Kantçılar tarafından reddedilirken, Weber bu iki yaklaşımı *verstehende Soziologie* (anlamacı-yorumlamacı sosyoloji) anlayışı içerisinde geliştirmeyi denemişti. Kant bilindiği gibi rölativizmden kaçmak için evrensel, psikolojik ve sosyolojik olarak bağımsız insan zihnindeki *a priori* kategorilerden bahsetmişti. Kant'ın bu düşüncesi ve Dilthey'in tarihselciliği arasındaki gerilimde Mannheim, Dilthey'in düşüncesini daha ikna edici bulmuştu. Dilthey, Kant'ın *a priori* anlayışının daha çok fizik ve nicel bilimler için geçerli olduğunu, tinsel bilimlerde insanın özgül *a priori* düşünce dünyasının, seçmeci bir şekilde hareket ettiğini söylemişti.

Buna karşın, Husserl'in fenomenolojik yaklaşımının da etkisiyle Mannheim, insanın herhangi bir toplumsal, ekonomik ve kültürel nesneye belli bir psikolojik-zihinsel perspektiften bakacağını söyler. Nitekim Mannheim kendi sosyolojik anlayışına dair ipuçlarını, 20'li yılların başında yazdığı kültür sosyolojisi ile ilgili bir makalesinde verir. Weberci 'genel sosyolojinin' tarihselliğin olgulara nüfuz eden yanlarını yakalamakta başarısız kalacağını, -daha sonra Elias'ın da benzer ifadelerle eleştirdiği- ideal tiplerin toplumsal olguları ancak yüzeysel bir şekilde kavrayabileceğini ifade eder. Simmel'in formel sosyolojisi ve Weber'in genel sosyolojisine karşı konumlanan Mannheim'ın 'dinamik kültür sosyolojisi' ise toplum-

sal eylemlerin son anlamlarının işlevsel bir çerçevede spesifik yaşam tecrübelerinde ortaya çıktığını kabul ederek, toplumsal olguların ancak belli tarihsel şartlar içerisinde, sosyo-oluşumsal bir perspektiften değerlendirilebileceğini savunur. Böylelikle Mannheim, yüzeysel tipikleştirme yerine, dinamik bir tipikleştirmenin mümkün olabileceğini söyler (Mannheim, 1980: 138-141). Bu noktada Mannheim farklı psikolojik-zihinsel perspektiflerin sunduğu tarihsel bakış açılarının birbiriyle çelişki veya çatışma içinde olmadığını iddia eder. Tersine bu yöntem, doğruya giden bir yoldur ve söz konusu tarihsel objeye farklı bakış açıları sunar ve toplumsal objenin farklı açılardan daha derin bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Burada Mannheim'ın ilgisi daha çok toplumsal olguların tarihsel bağlamda, birbiriyle olan ilişkisini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Mannheim'ın bilgi ve kültür sosyolojisine yön veren temel bakış açısı da budur.

Mannheim bu düşüncelerini çeşitli eserlerinde daha da geliştirmiştir. Fakat temel ilgisinin aynı kaldığı ifade edilebilir. Esasında tüm eserlerinde pozitivistimin iki biçimi olarak adlandırdığı 'vulger Marksizm' ve Durkheim, L. Bruhl gibi isimler tarafından temsil edildiğini ifade ettiği 'burjuva pozitivistimine' eleştirel bir bakış açısı ortaya koymuştur. Diğer taraftan yine evrenselci bir perspektife sahip olan ve doğa bilimlerinden esinlenen Yeni-Kantçı epistemolojiyi de 'burjuva formal apriorismi' olarak adlandırmıştır. Ona göre bu epistemolojik anlayışlar bilişsel ve değer alanındaki değişimlerle ilgili soruları, ebedi geçerliliğe sahip cevaplar peşinde koştukları için yarutlayamazlar. Mannheim aynı zamanda Scheler'in fenomenolojik bilgi sosyolojisini de eleştirir. Scheler de sürekli geçerli olabilecek doğruların temel sezgi ile elde edilebileceğini ileri sürer. Tüm bunlara karşı ise Mannheim tarihselciliğin prensipleri ile entelektüel ve toplumsal bakış açıları arasındaki korelasyonu bulmaya çalışır. Ona göre bir kültür biliminin vazifesi de bu varlık bağımlı düşüncenin varoluşunu ve gündelik hayattaki yansımalarını incelemektir (Blomert, 1990: 24-25). Çünkü Mannheim'a göre düşünce hiçbir zaman saf özne bağımlı değil, bireyin içinde olduğu grup bağımlıdır. Birey çoğu zaman düşüncesinin grup bağımlılığının farkında bile değildir. Burada dikkat çekilmesi gereken hu-

sus Heidelberg’de, Weberyen çevrelerde bulunan Mannheim’ın, özne merkezli, fenomenolojik, Yeni-Kantçı ve Weberci bakış açılara itiraz etmesidir. Nitekim Mannheim, Kant’ın insanın dış dünya algısının insan zihniyle ilişkili olduğu düşüncesine gönderme yaparak, insanın objeleri istekleri, beklentileri, hayat tecrübeleri ve toplumsal konumuna göre algıladığını ifade eder. Bu sebepten dolayı da ampirik dünyada nesneler insana farklı perspektiflerden görünmektedir. Fakat Mannheim, mütereddit de olsa Yeni-Kantçılar gibi bilimsel bilginin geçerliliğine ve değerine de inanmıştır. Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin önemi de bu gerilimden kaynaklanır (Mannheim, 1980: 164-200). Bu gerilimi aşma çabası onu, ortodoks Marksist anlayışta proleteryaaya atfedilen nesnel bilgiye ulaşma imtiyazını, *freischwebende Intelligenz* (serbestçe salınan zihin) olarak adlandırdığı bağımsız entelektüellere atfetmeye yönlendirmiştir.

Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin kökenlerini Marx’ta bulmasına rağmen, Simmel’den dersler alması, Heidelberg’de Alfred Weber’in çevresine dâhil olması, yukarıda zikredilen birbirinden çok farklı isimlerden etkilenmesi, ortaya koyduğu görüşlerin herhangi bir ekolün içerisine sıkıştırılmasını güçleştirir. Aslında bu tam da kendisinin istediği bir şeydir. Çünkü bir *freischwebende Intelligenz* olarak bağımsız bir entelektüel olmak arzusundadır. Bilindiği gibi Marx ideolojilerin, yönetici sınıfların görüşlerini yansıtan, gerçekliğin ters yüz edilmiş hali olduğunu söylemişti. Ona göre ideolojileri incelemekteki amaç, onlardaki gerçekliği örten maskeyi kaldırmaktır. Mannheim bunu kabul etmekle beraber, ideolojilerin belli çevrelerin söylemi oldukları için tek yanlı, kısır ve kısıtlı olduklarını söyler. Ona göre ideolojiler sadece yönetici sınıfların ortaya koydukları bir söylem değil, aynı zamanda farklı çıkar gruplarının ve kuşakların düşüncelerini ifade ettikleri kuramsal bir çerçevedir. Mannheim, fikir ve varlık ilişkisini bir Marksist’ten daha farklı bir yöntemle inceler. Mannheim’ın 1928 yılında ‘Altıncı Alman Sosyologları Gününde’ savunduğu tez bilgi sosyolojisinin temel taşlarından bir tanesi olarak görülmektedir. Mannheim burada sunduğu bildiride kültürel değişim ve toplumsal grupların gelişimi üzerine yoğunlaşır ve fikirlerin oluşumu ile zaman ve mekânın bağıntısını

vurgular. Bu iddialara Weberci ve Yeni-Kantçı bir çizgide bulunan Alfred Weber, fikir-varlık bağıntısının *a priori* bilgiyi kapsamadığı şeklindeki eleştirilerleriyle karşılık verir (Kilmünster, 1996; 368).

Mannheim bilgi sosyolojisi anlayışını 'İdeoloji ve Ütopya' (1929) ile *Wissenssoziologie* (1931) (Bilgi Sosyolojisi) isimli eserlerinde daha da geliştirir. 'İdeoloji ve Ütopya' isimli eserinde bilgi sosyolojisinin yöntemleriyle bilginin toplumsal kökenlerini ortaya çıkarmak ve eleştirel bir bakış açısına ulaşmak ister. Elias'ın daha sonra 'Uygarlık Süreci' isimli eserinde uygulayacağı ve derinleştireceği, 'psiko ve sosyo-oluşumsal' yöntemi de çalışmasında bu amaçla gündeme getirir. Psiko-oluşumsal yöntem ona göre birçok olayı daha ayrıntılı ve doğru bir şekilde anlamamızı sağlayabilir. Bu bağlamda kullandığı kavramlar da şaşırtıcı olmayan bir şekilde Weberyen özellikler gösterir. Psiko-oluşumsal yöntem soyut ve biçimsel toplumsal ilişkileri aşarak, anlamlı bir davranışın arkasındaki motivasyon yapılarını, eylemin yaşamsal bağlamını daha iyi anlamamızın önünü açabilir. Böylelikle Mannheim, psiko-oluşumsal yöntemin kültürel değerlerin maddi şeylermiş gibi ele alınmasını önleyebileceğini düşünür. Örneğin birinin çocukken nasıl bir kişiliğe sahip olduğu, hangi ağır çelişmeleri yaşadığı, bunlara hangi koşullar altında nasıl çözümler ürettiği bilindiği zaman, dışsal yaşam tarihinden bir kaç veriye sahip olmaktan daha çok şey bilme imkanı ortaya çıkar. Böylece kendi içinde, yeni şeylerin oluştuğu ve bunların ışığında deneyimlerin tüm ayrıntılarının yorumlanması gereken bağlam bilinir hale gelir. Ona göre normların ve kültürel değerlerin maddi nesneler olarak ele alınmasını öngören eski mekanist (başka bir ifadeyle pozitivist) kavramı yok etmesi, psiko-oluşumcu yöntemin başarısıdır (Mannheim, 2008: 36-52). Mannheim bu ifadelerle Marksist ve pozitivist epistemolojiye Diltheyci bir eleştiri getirmektedir. Fakat Mannheim psiko-oluşumcu yöntemin barındırdığı bir tehlikeye, sadece bireye uygulanma eğilimine işaret etmektedir. Oysa sosyo-oluşumsal yöntem kolektif bağlama, gruplara da uygulanmalıdır (Mannheim, 2008: 47-48). Böylelikle Mannheim, düşünce ve eylemlerin analiz edilmesinde hem psiko-lojik hem sosyolojik boyutun dikkate alınmasının önemini vurgulamıştır. Mannheim bu sebeple ünlü eseri 'İdeoloji ve Ütopya'daki

amacını düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerini açığa çıkarmak olarak ilan eder.

Bir başka deyişle Mannheim'ın amacı bireyin düşüncelerinin oluşumunu kaba bir belirlenimcilikten uzak bir şekilde, hem bireysel hem de toplumsal boyutları birlikte yakalamaktır. Bu amaçla bilginin ve dilin toplumsal arka planını vurgular. Birey kendine attığımız konuşma ve düşünce biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilir. Birey içinde bulunduğu grubun dilini konuşur; grubun düşündüğü gibi düşünür. Belli sözcükleri ve sözcüklerin anlamını, kullanımına sunulmak üzere hazır bulur. Bunlar sadece bireyi çevreleyen dünyaya girişi belirlemeye yaramazlar; aynı zamanda o zamana kadar nesnelerin grup ya da birey tarafından hangi açıdan ve hangi eylemsel bağlamda elde edilip idrak edildiğine ve dolayısıyla açığa kavuşturulmasına da yararlar (Mannheim, 2008: 27). Bilgi sosyolojisinin ve bilinçaltının arkasındaki unsurların gündeme gelmesi Mannheim'a göre modern toplumdaki yatay ve özellikle dikey hareketlilikle yakından ilgilidir. Dikey hareketlilik insanları geleneksel dünyaya ilişkin imajları konusunda güvensiz kılıp, şüpheyi sürükleyen belirleyici etmendir. Bu noktada Weber'e gönderme yapan Mannheim, Weber'in din sosyolojisi alanındaki çalışmalarının farklı toplumsal katmanların dini nasıl farklı algıladıklarını gösterdiğini ifade eder. Bir toplumda dikey hareketlilik yoksa ve toplum katı bir kast sistemine sahipse, grupların ortak bir dünya imajına sahip olması mümkün değildir. Mannheim'ın üzerinde ısrarla durduğu bir başka nokta ise özellikle özneyi merkeze yerleştiren ve bilginin doğrudan öznel tasarımların sonucu olduğunu vurgulayan rasyonalizm eleştirisidir. Mannheim buna karşın yine bilginin ve düşüncenin toplumsal ve sosyal psikolojik kökenlerine vurgu yapar. Ona göre rasyonalistler problemlerini oldukça radikal tarzdaki bir bireyciliğin ve öznelciliğin egemen olduğu, Orta Çağ toplumsal düzeninin çözüldüğü ve kapitalist burjuva toplumsal yapısının başlangıcındaki bir dönemde formüle etmişlerdir. Söz konusu soruları inceleyen entelektüeller ve burjuva toplumunun varlıklı ve eğitilmiş kişileri, toplumsal düzenin orijinal ilişkiler bütününe kendileri için büyük ölçüde görülmez olduğu bir durum içerisinde bulmuşlardır kendilerini. Bu

nedenle de bilgiyi ve deneyimi büyük bir güven içerisinde tipik bireysel olgular olarak betimlemişlerdir. Ayrıca gerçekliğin sadece hâkim azınlıkların ilgilendiği ve bireylerin birbirleriyle olan rekabetince belirlenen kısmını hesaba katmış olmaları, toplumsal olayların sadece özerk bireylerin kendilerinden hareketle eylemde bulunma ve bilgi edinme girişiminden ibaret olduğunu düşünmelerine yol açmıştır. Fakat ona göre aşırı bireyci olan bu bakış, bir bütün olarak liberal toplumsal yapı için bile geçerli değildir. Zira önde gelen bireylerin eylem ve bilgideki nispeten özgür girişimleri de toplumsal koşullar ve onların üstlendiği problemler tarafından yönetilmektedir (Mannheim, 2008; 23-51). Bu yüzden Orta Çağda bilgi sosyolojisi gelişmemiştir. Çünkü fikir farklılıklarına ve toplumsal hareketliliğe izin vermeyen bir yapı vardır. Modern çağdaki fikir ayrınlıklarına yol açan da toplumsal hareketlilik. Toplumsal hareketlilik bir bireyin farklı fikirleri algılamasına ve kendi toplumsal grubunun fikirlerine karşı daha eleştirel hale gelmesine yol açar (Ritzer, 1996; 245-283). Bunun yanında Mannheim bilgi sosyolojisi çalışmaları ile izole edilmiş inanç ve düşüncelerin yanında, bir dönemin düşünce sistemini ve *Weltanschauung*'unu ve onun toplumsal parçalarını ortaya çıkarmayı da amaç edinir. Ona göre dünya görüşü ve onun parçaları arasında diyalektik bir ilişki vardır. Parça bütüne, bütün parçaya göre anlaşılır. Mannheim düşüncelerinin pratiğe şu şekilde geçirilebileceğini iddia eder: (1) Düşüncelerin üretildiği tarihsel dönem ve bu dönem içindeki birey ya da grupların bu bulundukları toplumsal durum betimlenir. Böylelikle (2) dönemin şartları ve ruhu açığa kavuşturulur ve farklı entelektüel grupların ilişkileri ve dünya görüşleri betimlenir. (3) Onların ortaya çıkan tarihsel ve toplumsal şartlara verdikleri cevaplar irdelenir (Mannheim, 1971; 59-115).

Yukarıda anlatılan kuramsal yaklaşımlarının dışında kuşak ve bilgi irtibatı, Mannheim'ın oluşturduğu önemli problem alanlarından biridir ve Mannheim bu konudaki görüşleriyle Marksist metodolojiden farklılığını daha da belirginleştirir. Zaten birçok eserinde belli bir kuşağın toplumsal konumlarıyla ilgili olarak nasıl ortak değerler, yorumlar, tutumlar ve düşünceler oluşturduğunu tartışır. Mannheim, Marx ve Nietzsche etkisiyle, varoluşsal olarak her dü-

şüncenin bir toplumsal grup tarafından belli bir güç talebi doğrultusunda oluşturulduğunu, bu amaçla düşüncelerin evrensel kılınmaya çalışıldığını söyler (Remmling, 1975; 3-44). Ona göre bir düşünce sisteminin oluşmasında sınıfsal farklılıkların yanında, zaman ve mekân oldukça belirleyici bir konuma sahiptir. Bir kuşağın üyeleri somut bir grup oluşturmazlar ve birbirleriyle ilişkileri sürekli değildir; fakat onlar belli bir zaman ve mekânda ortak bir konuma sahiptirler. Bir toplumsal sınıfın üyeleri ekonomik durumlarına göre belirlenirken, kuşaklar zamansal ve mekânsal bir ortaklığı ve tarihsel süreci paylaşırlar. Kuşaklar bu çerçevede özgün bir tarihsel sürecin ve tecrübelerin etkisi altında fikirlerini ve görüşlerini geliştirirler. Söz konusu olan *Zeitgeist*'dir. Hegel felsefesine gönderme yapan zamanın ruhu kavramı, hem kuşakların sahip olduğu söylemlerin incelemesinde hem de kuşaklar arasındaki fikir farklılıklarının kavranmasında önemli bir konsept olmaktadır. İdeolojileri ve dünya görüşlerini araştıran bir çalışma sadece toplumsal sınıfları değil, bunun yanında, kuşakları, askeri, kültürel, siyasi ve iktisadi elitleri, meslek gruplarını vs. da dikkate almak durumundadır. Fakat bu düşünce aynı zamanda tarihe atfedilmiş mutlak ve zamansız nesnel zihin sentezini (yani Hegelciliği) ve teleolojik yaklaşımları (Marxist determinizmi) reddeder. Mannheim toplumsal değişimin yapısını ve yönünü keşfetmek için tarihe atfedilen teleolojik hipotezlerden sakınmak gerektiğini farklı biçimlerde sürekli gündeme taşır. Marksist bakış açısından farklı olarak Mannheim, bilgi sosyolojisinin amacının ideolojilerin maskelerini aralamak değil, çarpıtılan düşüncelerin toplumsal kaynaklarını açığa vurmak, düşüncenin oluşumuna tesirde bulunan toplumsal şartları betimlemek olduğu kanısındadır. Marksist analistler bu noktada daha siyasi ve ideolojik bir tavır takınırken, Mannheim objektif ve akademik düzeyde kalmaya itina gösterir. Bu konu hakkındaki araştırmaların temellendirilebilmesi için kuramın yanında ampirik çalışmaların da gerekli olduğunu söyler (Mannheim, 1936; 264-311). Bu fikirleri ileri süren Mannheim, bilgi ve varlık arasındaki ilişkinin çözülmesi için tarihsel araştırmalara yönelmesi gerektiğini ifade eder. Bu sebeple fenomenolojik sosyolojinin de etkisiyle, zihin ve tarihsel dönem arasındaki ilişkiyi daha sıklıkla vurgulamış-

tır. Fakat bu vurgu özellikle Horkheimer ve Adorno tarafından, bilginin tamamen o anki mevcut toplumsal totalitenin içinde varolan şeyin bir yansımasına indirgemesiyle sonuçlandığı için eleştirilmiştir. Adorno ise bu noktada refleksif denebilecek bir epistemoloji geliştirmeye çalışacaktır (Bkz. Jay, 2001; 90). Adorno Mannheim üzerine yazdığı bir makalesinde Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin her şeyi sorguladığını fakat hiçbir şeyi eleştirmediğini söylemiştir (Adorno, 1995; 37).

Tüm bunların yanında, Elias'ın işaret ettiği gibi (Elias, 1990: 149), Mannheim'ın varlık ve bilinç arasındaki ilişkiyi tamamen Marxist bir kuramsal şema içinde düşündüğünü de belirtmek gerekir. Mannheim'ın çaresiz bir rölativizme düşmesinde –her ne kadar kaçınmaya çalışsa da– varlık ve bilinç arasında nedensel bir ilişki kurması önemli bir rol oynar. Ortodoks Marksizmde proleterya atfedilen nesnel bilgi üretme imkanını reddeden Mannheim, yine Marksist nedensellik içinde düşününce bu durum kaçınılmaz bir hal alır. Fakat yine de, Mannheim'ın fikirleri özellikle düşünce-kültür-toplumsal yapı arasındaki ilişkinin doğasını anlama açısından önemli kuramsal imkânlar sunmaktadır ve sosyoloji tarihindeki yeri daha çok bu alanla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşlerinin dikkat çekmesi ve yaygınlaşmasıyla sağlamlaşmıştır.

Sonuç olarak Mannheim ismi geçen çalışmalarında tüm zihinsel ürünlerin tarihsel gelişmelerin parçası olduğu yönünde tarihselci bir bakış açısı geliştirir. Mannheim'a göre modern insan tüm deneyimlerinin merkezinde olan toplumsal gerçeğin ötesine gidemez, hayatın tüm psikolojik-entelektüel görünüşleri toplumsal pozisyonlara ve değişen toplumsal ekonomik düzene göre yorumlanmalıdır. Bu düşünce bilginin toplumsal veya varoluşsal olarak belirlendiği ilkesine dayanır. Mannheim, yöntemsel olarak ampirik bir şekilde varoluşsal ve toplumsal-ekonomik şartlarla zihinsel ürünlerin arasındaki ilişkinin ortaya konmasını önerir. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, düşüncenin evrenselliği ilkesine meydana okumanın yanında, düşüncenin bireysel değil toplumsal olduğunu söyleyerek, grup sosyolojisi açısından da önemli bir adım teşkil eder. Mannheim aynı zamanda siyaset teorisyenlerinin veya her-

hangi bir ideolojinin temsilcilerinin de gözlemci değil katılımcı statüsünde, yani belli bir toplumsal-ekonomik veya kültürel grubun çıkarlarını temsil eden veya o perspektiften etkilenen insanlar olduğunu söyler. Ayrıca bir teorisyen gündeme getireceği konuyu kendi arka planı çerçevesinde seçer ve konuya ona göre yaklaşır. Mannheim'ın Marx'ın ideoloji kavramından farklılaştığı en önemli nokta bu sebeple, toplumsal-ekonomik ve kültürel etkilenmenin sadece burjuvalar için değil, tüm toplumsal kesimler için olduğunu söylemesidir. Bir başka ifadeyle Mannheim tarihsel materyalizmi düşüncenin sosyolojik tarihi ile ikame etmiştir. Bu sebepten dolayı da birçok ortodoks Marksistin dışında, Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi Frankfurt Okulu üyeleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Remmling, 1975).

Fakat bu tür eleştirileri öngören Mannheim, kendi yaklaşımının rölativist değil ilişkisel olduğunu ifade eder (Mannheim, 2008: 97). Ayrıca rölativizm suçlaması yapanların tek ve evrensel doğru peşinde koşan ve doğa bilimlerinden esinlenen eski epistemolojinin taraftarlarınca savunulduğunu söyler (Mannheim, 2008: 93). Ama nihayetinde çalışmasının özü de insani düşüncenin varoluşa bağımlı olduğu, ona göre şekillendiğidir. Bu da rölativizm ithamına bir dayanak oluşturmaktadır. Fakat Mannheim 'serbestçe dolaşan zihnin' (*freischwebende intelligenz*) sınıfsal ve grupsal bağlantılarından bağımsız bir şekilde bilgi üretebileceğine işaret ederek (Mannheim, 2008: 155-159), rölativizmden kaçış için bir yol açmak da istemiştir. Fakat bu noktada çok da ikna edici olamamıştır.

Süreçler

Mannheim ve Schütz ile birlikte zikredilmesi gereken diğer bir önemli sosyolog, onlarla hemen hemen aynı tarihlerde yaşamış, Weberyen çevrelerle ve Frankfurt Okulu ile temas halinde olmuş, Marx, Simmel, Weber gibi sosyologların yanında Freud'dan da etkilenmiş, yine yöntem konusunda önemli görüşler öne sürmüş ve son yıllarda tekrar keşfedilmiş olan Norbert Elias'dır (1897-1990). Alfred Weber ve Mannheim'ın öğrencisi ve asistanı olan Elias'ın sosyolojik yöntem anlayışı da Alman felsefesi ve sosyolojisindeki

tartışmalarla yakından ilişkilidir. Elias aslında akademik çalışmalarının başlangıcından itibaren, sosyal bilimcilerin ampirik-kuramsal araştırmaların yardımıyla kendi yöntem ve kavramlarını geliştirmek durumunda olduklarını söyleyerek (Elias, 1970; 118), Alman sosyolojisinin temel sorunlarından birine cevap bulmayı amaçlamıştır. Bu amacı doğrultusunda hem tarihin nasıl incelenebileceğine, hem de birey-toplum ilişkisine dair bir kuram geliştirme amacını gütmüştür. Elias, 1924 yılında tamamladığı doktora tezindeki temel izleği hayatı boyunca takip etmiştir. *Idee und Individuum. Eine Kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte* (Düşünce ve Birey. Tarih Kavramına Eleştirel Bir Yaklaşım) isimli doktora tezinde bilgi kuramı ile toplumsal süreç ve tarih arasındaki ilişkiyi göstermeyi hedeflemiştir.

Elias'ın tezinin temel araştırma konusu, tarih biliminin ortaya koyduğu verilerin geçerliliği problemidir ve Elias bu sorunu felsefi kavramlaştırmalar aracılığıyla çözmeye çalışır. Epistemolojik açıdan vurguladığı esas konu, dogmatik-ideolojik tarih anlayışıyla, eleştirel tarih bilimi arasındaki ayrımı netleştirebilmektir. Bu tezindeki bazı tespitlerini, bir Yeni-Kantçı olan hocası Hönlgsvald'ın baskısıyla değiştirmek durumunda kalsa da (Baumgart ve Eichner, 2000; 32), değiştirdiği düşüncelerini neredeyse sonraki tüm çalışmalarında kullanır. Söz gelimi son eserlerinden bir tanesinde Kantçı *a priori* anlayışını, insanın sahip olduğu bilgi insan tecrübesinin hazinesinde bulunmaktadır diyerek eleştirir (Gleichmann ve arkadaşları, 1984; 19). Zaten Elias'ın doktora tezinden beri üzerinde durduğu en önemli konu Kantçı evrensel zihin kategorilerinin tarihsel bir inşa olduğu iddiasıdır. Sonraki çalışmalarında da bu doğrultuda insan pratiğinin tarihselliğini göstermeye çalışır. Aslında bu nihayetinde birçok Yeni-Kantçının da söylediği bir şeydir. Fakat Elias Yeni-Kantçılar'dan da evrensel modeller geliştirmekten kaçınarak farklılaşır.

Elias ilk olarak tarih bilimindeki hakim paradigmayı sorunsallaştırır. Ona göre fenomenlere tarihsel bakış birtakım zayıflıkları bünyesinde barındırır. Söz konusu bakış açısı çalışılan konuların eşsiz ve tek olduğu düşüncesine yol açar. İkinci olarak da bireysel

özgürlüğün tüm bireysel kararlar ve eylemlerin temeli olduğu düşüncesini yaygınlaştırır. Büyük değişimlerin gücü ve otoriteyi elinde bulunduranların bilinçli eylemleri sonucu gerçekleştiği sanılır. Bu sebeple konvansiyonel tarih bilgi üretmekle birlikte, araştırılan toplumların ideolojisini yeniden üretir; araştırmacının önyargıları ve ideolojisi tarihsel araştırmaların şekillenmesinde etkili olur. Tüm bunlar Elias'ın sosyoloji anlayışıyla aşmaya çalıştığı zayıflıklardır. Elias'a göre sosyoloji tarihsel fenomenlerin kronolojisine önem vermez. Sosyoloji sadece çağdaş toplumun incelenmesi değil, bugünü anlamak için uzun dönemli evrimleri göz önüne alan, toplumsal gelişmelerdeki bağlantıları ve zıtlıkları ortaya çıkarmaya çalışan bir bilimdir. Sosyolojinin tarihten temel farkı, belli bir kralı incelemesi değil kralın işlevini; yöneticinin belli bir eylemini değil, eylemin gerçekleştiği süreçteki kısıtlamaları araştırmasıdır (Chartier, 2003; 257-258).

Tarihe yaklaşım konusunda Elias'ın öne çıkardığı sorunlardan bir tanesi de araştırmacı ile tarih araştırmasının nesnesi arasındaki ilişkidir. Elias 1956 yılında *British Journal of Sociology*'de '*Problems of Involvement and Detachment*' (Öznellik ve Nesnellik Problemi) başlıklı bir makale yayımlar. Söz konusu makalesinde dönemin ünlü ismi Karl Popper'in ve genel olarak Kant felsefesinin evrensel yöntem inşa etme çabasına karşı eleştirel bir bakış ortaya koyar. Elias nesnellik ve öznellik gibi kutuplaşmaları yanlış bularak, sadece sosyal bilimlerle sınırlı olmayan, genel bir bilgi kuramı geliştirmeyi arzular. Bu çalışmasında hayatta saf bir katılım ya da izolasyonun olmadığını, insanların bu ikisi arasında bir denge arayışında olduğunu ifade eder. Ayrıca sosyal bilimcinin aynı zamanda kendini gözlemesini, araştırmasını yaparken kendine eleştirel (refleksif) bir biçimde bakabilmesini önerir (Elias, 1987). Hatırlanacağı gibi benzer bir yaklaşım Alfred Schütz tarafından daha soyut ifadelerle dile getirilmişti. Fakat Elias'ın yaklaşımının farkı, bilginin gelişimini aynı zamanda uzun dönemli yapılanmış bir sürecin devami olarak görmesinde yatar. Sosyal bilimlerin tamamen tarafsız olduğuna veya tamamen öznel olduğuna inananlara karşı Elias, tam nesnelliğin veya subjektivitenin söz konusu olamayacağını söyler. Elias'ın bu noktada önerisi, araştırmacının araştırma nesnesine kar-

şı göreceli bir otonomi kazanmasıdır (Treibel, 2008: 25). Böylelikle Elias, Alman sosyolojisi geleneğindeki tinbilimlerinin kendine özgü evrensel bir kuram oluşturma idealini de reddetmiş olmaktadır. Ona göre genel bir kuram ortaya koyma çabası zaten bir tür pozitivizmdir (Elias, 2006: 429-431). Sosyoloji doğa bilimlerinin karşısındaki bu kompleksinden kurtulmalı, kendi koşulları içerisinde, özgünlüğünün ve sınırlılıklarının farkında olmalıdır. Bu anlamda sosyoloji *par excellence* bir insan bilimidir (Elias, 1983: 24-133).

Elias böylece bir dönem beraber çalıştığı Mannheim gibi, Yeri-Kantçılar'ın geçerlilik problemini (*Geltungsproblem*) yani genel geçer bir konsept oluşturma iddiasını reddetmiş ve bu reddiyesini iki kavram üzerine inşa etmiştir. *Homo clausus* kendi içine kapalı olmak anlamına gelirken, *homines aperti* insanlara açık anlamına gelir. *Homo Clausus* Elias'a göre Platon, Descartes, Leibniz, Kant ve Popper gibi filozofların düştüğü bir hatadır. Ona göre, Kant bizleri ebedi ve değişmez formları bulduğuna ikna etmeye çalışırken, aslında keyfi ve insan bilgisinin gelişim aşamalarına göre şekillenmiş bilgileri genelleştirmeye ve kanunlaştırmaya çalışır. Yani, Kant'ın *a priori* bilgi formlarının aslında kendi tecrübelerinin bir yansıması olduğunu belirtir. Kabaca söylersek Elias'ın *homo clausus* parantezine aldığı ampiristlere, rasyonalistlere, Durkheim gibi nesnelcilere veya daha öznel bir bakış açısına sahip olan fenomenologlara eleştiri yöneltirken tarihselci bir perspektife sahip olduğu ifade edilebilir (Mennell, 1992; 160-192). Elias mikro ve makro sosyolojik yaklaşımları da bu çerçevede değerlendirir. Ona göre olması gereken, algılarımız, düşüncelerimiz, sezgilerimiz ve tecrübelerimizin başkalarının omuzlarında yükseldiğini kabul etmek ve tüm bunlarla birlikte bilgimizin bugün olduğu duruma geldiği süreci görebilmektir.

Elias'ın yöntem konusuyla ilgili önemsedığı bir diğer konu disiplinlerarasılıktır. Elias akademik psikolojinin insan davranışlarını sadece güncel olgularla açıklamaya çalışmasına tepki duymanın yanında, sosyoloji ve tarihin insanın psikolojik boyutunu göz ardı etmesini de yanlış bulur (Cavelletto, 2007; 180-192). Bu çerçevede Marx ve Weber'e eleştiri yönelterek güç ilişkileri bakımından ikisini de indirgemeci, yöntem açısından da yetersiz görür. Ona göre

rekabet eden veya birleşen grupların hayat tarzı ne statik ne de izole bir haldedir. Bunlar sürekli gelişme, değişme ve yeni durumlara uyum sağlama halindedirler. Ona göre güç çok şekillidir (*polymorphous*) ve karşılıklı bağımlılıklar tarafından biçimlenir (Mennell, 1992; 115). Bu yüzden Elias, toplum-birey ilişkisinin çeşitli bilimlerde -tarih, psikoloji, sosyoloji- farklı biçimlerde algılandığını, oysa toplum ile birey arasındaki doğal ilişkide bu tür yapay ayrımlar olmadığını ifade eder. Doğal olarak sosyal bilimci, doğru ve doğal olanı kavrayabilmek için disiplinler arası bir yöntem geliştirme çabasında olmalıdır (Elias, 1987; 60). Bu ifadeler Elias'ın temel amaçlarından birini, sosyal bilimlerdeki bireysel davranışlara yoğunlaşan subjektif yaklaşım ve toplumsal olayları anlamaya çalışan objektif yaklaşım ayrımını aşma çabasını gösterir. Elias daha çok bir çoğulluk içerisinde bulunan, karşılıklı etkileşim halinde olan bir insan tahayyülü oluşturur. Bu bağlamda toplumu bireyden bağımsız olarak inceleyen kolektif teorileri ve bireyi kendi başına bir varlık olarak kabul eden psikolojik analizleri eleştirir; buna karşılık insanların oluşturduğu toplumsal gerçekliği ve bireylerin farklı derece ve biçimlerdeki otonomisini ve bağımlılığını kavrama işini üstlenir. *Figuration* kavramına da bu anlayış bir temel teşkil eder. Tarih ve toplumbilim arasındaki ayrım ona göre büyük ölçüde yapaydır. Tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından belirlenen sınırların, insan gelişimini inceleyen kapsamlı bir teori geliştirilmesini engellediğini iddia eder. Modern sosyal bilimlerde bu sebeple Marx, Weber, Durkheim, Sombart ya da Mannheim gibi parlak isimler ortaya çıkmamaktadır (Elias, 1984; 122). Figürasyon kavramının amacı da bu yetersizlikleri aşmaktır.

Elias figürasyon kavramı ile disiplinlerarası bir yaklaşım geliştirmenin yanında, toplumsal değişimi takip edebilen bir kuram oluşturmayı da hedefler. Geleneksel tarih bilimi, temel problemlerini bir kerelik gerçekleşen tarihsel olaylara göre belirlemekte, değişen, dönüşen toplumsal yapıları, dinamikleri ve süreçleri göz ardı etmektedir. Elias'ın çalışmaları ise toplumsallaşmayı ve toplumsallaşma sürecinde bireyin yaşadığı serencamı dikkate almak gerektiğini imler. Ona göre tarihsel süreçler hem toplumsallaşma hem de kişilik oluşum sürecinde etkili olmakla kalmaz, toplumsal-

laşmanın vasıtaları olan aile, okul, çevre gibi sosyolojik parçalar üzerinde de belirleyicilik kazanır (Elias, 1984; 122). Figürasyon kavramını Elias, 'Uygarlık Süreci'nin 1969 yılındaki baskısının önsözünde kullanır. Elias burada figürasyonun, insanların birbirlerine duydukları ihtiyaçların oluşturduğu örgüden ve karşılıklı bağımlılıklarının sonucunda ortaya çıkan özden oluştuğunu ifade eder. İnsanlar önce doğaları gereği, sonra toplumsal öğrenme, eğitim, sosyalleşme ve toplumsal olarak yaratılan ihtiyaçlar sonucunda birbirlerine az ya da çok bağımlı olduklarından deyim yerindeyse çoğul olarak, figürasyonlar şeklinde varolurlar demektedir (Elias, 2002: 58). 1970 yılında kaleme aldığı *Was ist Soziologie?* (Sosyoloji Nedir?) isimli eserinde ise figürasyon kavramını ayrıntılı bir şekilde değerlendirir. Ona göre insanın bağımsız bir öz gibi analiz edilmesi anlamlı değildir. Figürasyon bu anlamda bir ilişkiler konseptidir. İnsanlar birlikte yaşayarak belli figürasyonlar oluştururlar. Fakat bunlar statik değil, değişkendir. Bireyler figürasyonlardan belli oranda bağımsız olabilirler fakat yine de onlar tarafından sınırlandırılır ve yönlendirilirler (Elias, 1970: 101-102).

Elias bu kavramı aynı zamanda statik bir çağrışıma sahip olan toplumsal sistem veya toplumsal yapı gibi kavramlarla karşıtlık içerisinde kullanır ve kavrama, birbirine bağımlı insanların değişken asimetrik ilişki ağlarına gönderme yapan daha dinamik bir anlam yükler. Ayrıca figürasyon kavramının kendi düşüncelerini ifade eden statik bir kavram haline getirilmesini doğru bulmayarak, kendi sosyoloji anlayışını 'süreç sosyolojisi' olarak adlandırmayı tercih eder. Süreç sosyolojisi ise hayatları birbirine bağlı, birlikte biçimlendirdikleri toplumsal figürasyonlar ile oluşan toplumun bireyleri ile ilgilenir. Bu figürasyonların bazıları yavaş bazıları hızlı sürekli bir değişim ve dönüşüm içindedir. İnsan figürasyonlarındaki uzun dönemli gelişmeler sürekli, öngörülemez ve plansızdır. İnsan bilgisi de bu süreçler içinde ortaya çıkar ve biçimlenir. Tüm bu prensipler de birbiriyle ilintilidir. Elias'a göre bu süreçler çok da karmaşık değildir. Sosyolojideki konuların karmaşık gibi algılanması konudan ziyade kullanılan kavramların karmaşıklığından kaynaklanır. Süreçlerin durumlara indirgenmesi de bu karmaşıklığın bir başka boyutudur. Elias'ın çalışmalarında kullandığı top-

lumsallaşma, bireyleşme, uygarlaşma, bilimselleşme gibi kavramlar bir sürece gönderme yapar. Fakat Elias yine de sosyolojik kavramsallaştırmalardan mümkün olduğunca kaçınmaya çalışır. Bunun en önemli sebebi de toplumsal olaylardaki süreçleri bir kalıba dökmekten çekinmesidir. Bu, Weber'in ideal tipleri oluşturma gerekçesinin tam tersi bir anlayıştır. Weber kavramlar ve gerçekler arasında tam bir uyumun mümkün olmayacağını düşünerek ideal tipleri somut gerçeklikle karşılaştırmak açısından anlamlı bulurken, Elias incelenen konuların tarihsel süreç içerisindeki gelişimlerini karşılaştırmalı bir şekilde incelemeyi öne çıkarır (Mennell, 1992; 251-256). Elias'ın bu noktada vurguladığı temel motif, insanın ve toplumun uzun erimli değişimidir.

Onun tüm bu düşüncelerinin uygulamasını erken dönem çalışmalarından biri olan *Über den Prozess der Zivilisation* (Uygarlık Süreci) isimli eserinde görmek mümkündür. Elias bu kitabını Londra'da *British Museum*'un kütüphanesinde rastgele kitap okurken karşılaştığı, 17. yüzyılda yazılmış davranışlarla ilgili Fransızca bir kitabı okuduktan sonra tasarlamıştır. Modern psikologların davranışların tarihsel oluşumunu ihmal etmelerine karşı, kendisinin davranışların tarihsel şekilleniş sürecini gösterebileceğini düşünmüştür (Caveletto, 2007; 178). Diğer taraftan da Elias 'uygarlığı' teknik ve endüstri ile özdeşleştirenlere karşı toplumsal yaşamdaki ve insan davranışındaki değişiklikleri öne çıkarmıştır. Bu anlamda 'Uygarlık Süreci' hem psikolojik indirgemeciliğe hem de tarihsel-sosyolojik makro bakış açlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yaygın anlayışta uygarlık kavramı bilgi, teknoloji, toplumsal yapılaşma vs. gibi özelliklerle betimlenmiş ve "ilkellere" karşı üstünlüğü vurgulayan bir konsept olarak kullanılmıştır. Elias, Weimar Almanya'sında yaygın olan tarih dışı (*ahistoric*) bakış açısını aşarak, söz konusu kitabında uygarlığın nasıl ortaya çıktığını sosyo-psikolojik bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmıştır. Kitabın alt başlıklarından biri olan ve Mannheim'dan izler taşıyan *Psychogenese* kavramı insanın karakterinin gelişimini, davranışlarındaki değişimi serimlemeyi amaçlar. *Soziogenese* kavramı ise toplumsal yapıların, tabakaların, sınıfların, güç ilişkilerinin değişim, dönüşüm ve gelişimini konu edinir (Elias, 1976; 394). Ona göre ancak uzun süreli top-

lumsal ve bireysel yapı dönüşümlerinin, dolayısıyla bu kitabın anlaşılmasının önündeki egemen düşünsel ve duygusal bakış açısından kaynaklanan engellerin kavranılması için insanın toplumsal olarak gelişim çizgisine, toplumsal imajın durumuna bakılması yeterli değildir. Aynı zamanda, birey olarak insanın gelişim çizgisi ile kişilik imajlarının gelişimi de göz önüne alınmalıdır. Elias'ın bu kitabında yaptığı şey sadece davranışlardaki yüzeysel değişiklikleri göstermek değil, davranış değişimleriyle ortaya çıkan psikolojik değişimleri de işaret etmektir. Örneğin yemek yeme davranışlarındaki değişimlerin insanların birbirini algılamasını da değiştirdiğini ifade eder. Utanma, sıkılma, iğrenme gibi duygusal tepkiler davranışlarla bağlantılı olarak şekillenir. Davranışlardaki değişme üst sınıfların talepleri doğrultusunda, toplumsal tabakalaşma ve güç dağılımı ile yakından ilgilidir. Zamanla toplumsal ilişkiler vasıtası ile empoze edilen davranış biçimleri bilinçaltında yer etmiş ve sıradanlaşmış ve yaygınlaşmıştır (Mennell, 1992). Kitapta davranışlardaki değişimin psikolojik boyutu ile toplumsal kurumların sosyolojik değişimi birbiriyle ilintili olarak ele alınır. Bu temelde Elias söz konusu eserinde uygarlık kuramıyla insan davranışı ve kişiliğini bir arada değerlendirir. İkinci olarak toplumsal gelişmeyi, devlet oluşum süreciyle birlikte açıklar. Kitabın ilk cildinde uygarlığın gelişimi kuramını, ikinci cildinde ise devletin oluşum süreci ve toplumsal değişim ilişkisini ampirik verilerle destekler. Elias "Uygarlık Süreci" isimli eserinde sonuç olarak, uygarlığın ve devletin oluşumunun rasyonel bir biçimde değil, plansız bir şekilde gerçekleştiğinin altını çizer. Buna karşın bir diğer önemli vurgusu da değişimin plansız olmasına rağmen, rastlantısal ve kaotik de olmadığıdır. Değişimin bir düzeni vardır (Elias, 1997, II: 431-432).

Ayrıca Elias, kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde dönemin baskın sosyolojik anlayışı olan işlevselci anlayışı da eleştirir. Modern sosyolojide, özellikle Amerikan sosyolojisinde sık sık zikredilen makro-mikro toplumsal yapılar arasındaki bağlantıyı Elias, çok daha önceleri gündeme getirerek, çalışmasında bu ilişkinin altını çizer. Toplumsal değişimin ve çatışmanın 1950-70 arasında sosyal bilimlerde az vurgulanan bir konu olması, Elias'a göre 19. yy. sosyolojisine karşı oluşan tepkiden ve yaygınlaşan milliyetçilik ide-

olojisinden kaynaklanır. Milliyetçilik ona göre, toplumsal değişimi ideolojik sebeplerle göz ardı ederek, ulusu geçmişte ve gelecekte yekvücut ve değişmez bir varlık kabul eder (Elias, 2002; 30). Yapısal-işlevselci yaklaşımların arkasında yatan muhafazakârlığın bir sebebi de var olan toplumsal durumu koruma ve idealleştirme kaygısından kaynaklanır (Elias, 2002). Fakat 'Uygarlık Süreci'nde Elias'ın, Simmel'e yahut Schütz'e atıf yapmaması da ilginçtir. Zira öz-nelerarasılık kavramı makro-mikro kavramları altında gündeme gelmeden önce, bir sosyolojik problem olarak Alman sosyolojisinde zaten üzerinde durulan bir konuydu. Simmel'in karşılıklı etkileşim, Husserl ve Schütz'ün yaşam dünyası, Mannheim'ın 'psiko-oluşum' ve 'sosyo-oluşum' kavramları (Bkz. Mannheim, 1980: Mannheim, 2008) bireyin eylemleri üzerindeki diğer insanların etkilerini vurguluyordu ve Elias da 'Uygarlık Sürecini' tam da bu tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemde kaleme almış ve 'Uygarlık Süreci'nin teorik bakış açısını Mannheim'ın kavramlarına göre oluşturmuştu. Üstelik Elias Freiburg'da öğrenciyken Husserl'in seminerlerine katılmış, daha sonra bir süreliğine Mannheim'ın asistanlığını yapmıştı. Dolayısıyla Elias'ın figürasyon kuramını ve 'Uygarlık Süreci' isimli eserine yön veren teorik bakış açısını Alman sosyolojisindeki epistemoloji ve yöntem tartışmaları bağlamında değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu noktada ayrıca Max Weber ve Alfred Weber'in kültürün bireyler ve insanlar tarafından oluşturulduğu ve ekonomiye indirgenemeyeceği vurgusunun, Elias'ın çalışmalarındaki yansımalarına dikkat çekmek gerekir. 'Uygarlık Süreci' söz konusu bakış açısının izlerini de taşır. Buna dair referansları ise Elias, otobiyografisinde dile getirir (Bkz. Elias, 1990: 135).

Dolayısıyla Elias'ın 'Uygarlık Süreci'ne yazdığı ikinci önsöz de işlevselciliğe yönelik getirdiği eleştirel Alman sosyoloji mirasının açık etkisini taşımaktadır. Zaten Elias, çalışmalarında az referans göstermesi de birçok araştırmacı tarafından, beslendiği teorik kaynakları gizlediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Fakat Kilminster, Elias'ın sosyolojisinin herşeye rağmen orijinal olduğunu, öncüllerinin teorik mirasını sentezleyerek, ampirik çalışmalarına yansıttığını söyler (Kilminster, 2007: 3). Gerçekten de Elias'ın, 'süreç sosyoloji-

si' ile somutlaşan kuramsal sentezi ve bunu ampirik araştırmalara uygulaması orijinal bir yaklaşımdır. Fakat Elias'ın 70'li yıllardan sonra tekrar keşfedilmesi, kuramının tarihsel ve düşünsel referanslarının çoğunlukla göz ardı edilmesine yol açmıştır. Oysa Elias, tam da Alman sosyolojisinin özgünlüğü olarak nitelendirdiğimiz düşünsel geleneğin önemli bir parçasıdır.

Geleneksel Yöntemin Çöküşü

Elias eserlerini kaleme aldığı dönemde Almanyada şekillenen bir diğer güçlü ekol de Max Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin ve H. Marcuse gibi, eserleri hala okunan isimlerin başını çektiği Frankfurt Okulu, bir diğer ismiyle Eleştirel Teoriydi. Eleştirel Teori başlangıçtan itibaren, Alman felsefe ve düşünce geleneğiyle hesaplaşarak, onu eleştirerek yeni bir söylem ve yöntem üretme çabasına girişmişti. Ortaya konan görüşler yine Frankfurt Okulu üyelerinin, selefleri ve çağdaşları olan Alman filozof ve sosyologlarının görüşleri ile yoğun bir ilişki içerisindeydi. Diğer taraftan da hem Almanyadaki hem de dünyadaki siyasal gelişmeler Eleştirel Teorinin genel perspektifinin oluşmasında etkili olmuştu.

Aslında Eleştirel Teori ne homojen düşünürlerin oluşturduğu bir okul ne de katı sınırları olan bir yöntemdir. Daha çok modern toplumun özelliklerini ve sorunlarını teşhis etmeye ve Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Weber, Freud gibi düşünürlerin fikirlerinden faydalanarak bir teori geliştirmeye çalışan toplumsal düşünce geleneğidir (Bernstein, 1994; 2). Bunun yanında, eleştirel teorisyenlerin fikirlerinin zaman içinde farklılaştığı da görülmektedir. Okulun üyeleri arasında yöntemsel açıdan bazı farklılıklar olmasına rağmen, Horkheimer'ın yazılarında somutlaşan ve diğer üyelerce de benimsenen belirgin bir epistemolojik bakış açısı da vardır. Zaten Frankfurt Okulu'nun teorik gövdesine eleştirel teori denilmesi de belli bir düşünsel geleneğe dayanır. 'Kritik', Alman felsefesinde özelleşmiş iki anlama sahiptir. Birincisi güvenilir bilgi üretme ve bu güvenilirliği test edecek geçerli bir ölçüt bulma imkânı anlamındaki Kantçı vurgudur. İkincisi ise gerçekliğin bilgiyle dönüştürülmesi olan Hegelci görüştür. Kant'ta geçerli ve güvenilir bilgi üretiminin

kategorisi olan akıl, Hegel'de bir müdahale vasıtasına dönüşmüş, bu iki boyutun kaynaştırılması ve birbirine tamamlayıcı kılınması ise Marx tarafından gerçekleştirilmiştir (Çiğdem, 1997: 54-55). Marx'la birlikte kritik özelleşmiş iki anlamı yeni bir boyutta sürdürmüştür. Eleştiri terimini Marx'tan alan Horkheimer bununla sadece tasviri olmayan, Marksist bir perspektife sahip, eleştirel, eşitsizlikleri açığa çıkaran ve toplumsal değişimin önünü açabilecek bir yaklaşım geliştirmeyi arzular. Marx'ın 'Feuerbach Üzerine Tezler' isimli çalışmasında dile getirdiği, 'filozoflar şimdiye kadar dünyayı yorumladılar, önemli olansa onu değiştirmektir' ifadesi, eleştirel teoriye de ilham vermiştir. Ayrıca, Hegel'in eseri 'Tinin Fenomenolojisi'nden bu yana, birçok Alman filozof ve sosyoloğu için eleştirinin amacı öznenin otonomisini artırmak olmuştur. Kant, Hegel ve Marx otonomiye çalışmanın yaratıcı ve dönüştürücü momenti sayesinde tarihte erişilebilecek bir kendini gerçekleştirme süreci olarak görürken, Horkheimer ve Adorno ise doğayla tahakkümcü olmayan bir ilişki, yani içimizdeki ve dışımızdaki ötekiyle mimetik bir uzlaşım olarak tasavvur eder (Benhabib, 2005; 13). Bu açıdan epistemoloji, önemsedikleri bir diğer problem olan yabancılaşmanın aşılması için de önemlidir. Bu çerçevede Frankfurt Okulu üyeleri 1930'lu yıllardan itibaren çalışmalarını felsefe ile toplumsal analizlerin birbiriyle bütünleştirilmesi sorunu üzerine yoğunlaştırmışlardır. Tıpkı öncülleri olan Sol-Hegelciler gibi, Hegel'in geliştirdiği diyalektik yöntemi kullanarak, diyalektiği maddeci bir yöne doğru geliştirmeye çalışmışlar, ayrıca toplumsal düzenin *praxis* aracılığı ile insan tarafından dönüştürülmesinin olanaklarını araştırmışlardır. Ne var ki iki kuşak arasındaki yüz yıllık dönem çok büyük değişikliklere yol açmıştır. Sol-Hegelcilerin klasik Alman idealist felsefecilerinin kesiksiz ardılları olmasına karşılık, Frankfurt Okulu ile Kant ve Hegel arasında Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl ve diğer bazı Alman düşünürleri girmiştir. Bu yüzden 'Eleştirel Teori'nin düşünsel kaynakları büyük bir zenginlik göstermektedir (Jay, 1989).

Eleştirel Teori'nin epistemolojik bakış açısının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Horkheimer, *Habilitationsschrift*'ini (doçentlik tezi) Kant'ın 'Yargı Gücünün Eleştirisi' eseri üzerine yazmıştır.

Tezinden yaklaşık yirmi yıl sonra yeniden Kant'a değindiği bir incelemede, Kant'ın herkesi kapsayan insanlık diye bir şeyin, insanlığın potansiyeline ilişkin herkesçe paylaşılan bir umudun bulunduğu ve bu ikisinin her estetik edimin bilgilendiricisi olduğu yönündeki görüşlerini ele alarak, eleştirel yaklaşımının felsefi arka planına ışık tutmuştur. Bununla birlikte *Zeitschrift für Sozialforschung*'daki yazılarında Hegel'in Kant eleştirisine, yani bilincin gelişiminde tarihsel sürece ve değişime yaptığı vurguya büyük önem vermiştir. Yine de Hegel'in tarih felsefesinden Marksist bir duyarlılıkla, bireylerin düşünce ve davranışlarını etkileyen çıkarlarını, tarihsel bağlamlarını ve maddi arka planlarını ihmal ettiği gerekçesiyle uzak durmuştur. Çünkü Horkheimer'a göre ideolojinin diyalektik eleştirisi olarak bilgi eleştirisi, tüm düşünceleri tarihsel bir bağlama oturtmalı, gizlenmiş insan ilgilerini açığa çıkarmalı, rölativizm ve kuşkuculuktan uzak durmalıdır. Horkheimer bu noktada Hegel'in fenomenlerin özünün tarihten ayrılamayacağı düşüncesine ve son analizde öznenin doğuşuna yol açan, tin ve nesne arasındaki çelişkiden doğan *bestimmte negation* (belirleyici olumsuzlama) kavramına özel bir önem verir. Hegel'e göre anladığımız ve yorumladığımız dünya da öznenin gelişimi ile değişmektedir. Diyalektik yöntem Horkheimer'a göre yine Hegel'in kavramlarını kullanırsak, 'bütünselliğin' ilan edildiği yerdeki tamamlanmamışlığı ortaya çıkarmaktır. Hegel'e göre her bakış açısı evrensel, mutlak düşüncenin bir noktası ifşa eder. Ne kadar mutlak bilginin sınırına varırsak, o kadar doğruya yaklaşıyoruz. Horkheimer, Hegel'in bu diyalektiğin sonunu ilan eden felsefesini, ampirizmi ve 'Üçüncü Enternasyonal'in determinist evrimci-pozitivist bakış açısını reddeder. Kendi diyalektik anlayışınıysa 'sonlandırılmamış' ya da açık uçlu (*unabgeschlossene*) diyalektik olarak adlandırır. Çünkü ona göre ilerleme mutlak değildir. Bu sebeple tarihsel süreçteki tüm deterministik aşma ve ortadan kalkma iddialarını reddeder. İlerleme ona göre tarihsel olarak etkinlik gösteren insanın üretim ve yeniden üretim pratiklerine bağlıdır. Toplum sürekli inşa edilen bir şey olduğundan, toplumsal mutlaklık düşüncesi anlamsızdır. Böylelikle Hegelci bütüncül bir tarih anlayışından veya Marxist bir determinizmden uzak duran Horkheimer, bütünsel tarihi sürecin parça-

larının bir etkileşim içerisinde olduğunu ifade eder. Bu yüzden de bütün tarihi süreci kuşatan bir kuramı reddederek, her spesifik parçanın bütünsel olan ile ilişkisini değerlendirmeyi savunur (Held, 1980; 177-182). Zaten bilimin toplumsal süreçle bağıntılı olan sorunların uygun bir biçimde ele alınışına karşı kendini kapatması, yöntemsel ve içeriksel bir yüzeyselleşmeye yol açmıştır (Horkheimer, 2005; 10-12). Horkheimer böylelikle, eleştirel teorinin temel kaygısının ne olacağını da 30'lu yılların başında açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Horkheimer yukarıda dile getirilen görüşler bağlamında ilk olarak pozitivistliği hedef tahtasına oturtur. Ona göre, materyalizm ve pozitivistlik arasında bir ortaklık vardır. Bu ortaklık her iki epistemolojinin duyuşal deneyime verdikleri önemde ortaya çıkar. Fakat materyalizm duyuşları mutlaklaştırmaz. Her varoluşun duyuşallıkla gösterilmesi talebi, duyuşallığın tarihsel süreç içerisinde değişmediği ya da unsurlarının dünyanın sabit yapıtaşları olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmez ona göre. İkinci olarak pozitivistliğin varsayımlarının tersine, öznenin olaylarla ilişkisi materyalist felsefe için önemlidir. Yani öznenin tarihsel durumu pratiğinin anlaşılmasında başat bir rol oynar (Horkheimer, 2005; 44). Horkheimer bu düşüncelerini 1937 yılında yazdığı 'Geleneksel ve Eleştirel Teori' isimli makalesinde, idealizm ve materyalizm ekseninde daha da netleştirmeye çalışır. Kendi yaklaşımı olan eleştirel teoriyi, 'geleneksel teori' olarak adlandırdığı yaklaşımlarla karşıtlık içerisinde formüle eder. Pozitivistliği de geleneksel teorinin bir parçası olarak değerlendiren Horkheimer'a göre, pozitivistlik etkin insan varlığına, mekanik bir belirlenimcilik şeması içerisinde, çıplak olgular ve nesneler olarak yaklaşır. İkinci olarak dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimiyle algılayarak, öz ve görünüş arasında bir ayrım yapmaz. Son olarak ise olgu ve değer arasında mutlak bir ayrım koyarak bilgiyi insan faktöründen ayırır (Bottomore, 1989: 14). Ayrıca pozitivist bilim bulgularının kaydedilmesi, sınıflandırılması ve genelleştirilmesi ile kendisini sınırlar. Oysa ona göre teorik düzeyde gerekli olan, tamamen eleştirel bir bakış açısidir. Pozitivistlik bunu yapmaktan uzaktır (Slater, 1998; 88). Horkheimer buna ek olarak 'Viyana Çevresinin' mantıkçı pozi-

tivizmini de eleştirir. Mantıkçı pozitivistlere göre üzerine konuşulamayan şeyler felsefecinin alanının dışında kalır. Bu şekilde olguların fetişleştirilmesine karşı duyduğu hoşnutsuzluğa ek olarak Horkheimer, Mantıkçı Pozitivistlerin özü ihmal etmeyen bir alternatifi dışlayarak, formel mantığı esas almalarına da karşı çıkar. Mantığı matematiğin bir benzeri gibi görmek, ona göre mantığı tarihsel olan dünyada hiçbir gerçek anlamı bulunmayan bir eşsöz yığınının indirgemek olur. Bu bir çeşit metafiziktir. Her şeyden kötüsü de pozitivistlerin kendilerini olgular ile değerleri birbirlerinden ayrı tutmayı başarmış gibi göstermeleridir. Bu bir yanılmanın yanında, statükonun olumlanmasına yol açtığı için, ilerici olmayan bir felsefi pozisyonudur (Jay, 1989; 97-98). Bu sebeple 'Aydınlanmanın Diyalektiği' isimli eserlerinde Adorno ve Horkheimer, modern çağın yıkımında pozitivistliğe de önemli bir rol biçerler.

Horkheimer, pozitivist yaklaşımın aslında bakış açısı olarak Alman sosyolojisinde yaygın olan kuramsal anlayıştan farklı olmadığını ifade eder. Ona göre geleneksel kuramsal düşünce, hem belirli nesne durumlarının doğuşunu hem de bunların ele alındığı kavram sistemlerinin pratikteki kullanılışını, böylelikle kendisinin pratikteki rolünü kendi dışında görür. Bu yüzden bu tasarımda bilimin gerçek toplumsal işlevi, yani kuramın insan varoluşunda ne anlama geldiği değil, sadece tarihsel koşullarda içinde üretildiği yalıtılmış alanda ne anlama geldiği görünür. Oysa hakikatte toplumun yaşamı değişik üretim dallarının toplam çalışmasından oluşur ve kapitalist üretim biçiminde işbölümünün dallarının kendi başlarına ve bağımsız oldukları düşünülemez. Geleneksel kuramın karşısında ise diyalektik veya eleştirel yaklaşım bulunur (Horkheimer, 2005; 339-389). Bu bağlamda Horkheimer için eleştirel ve geleneksel teori arasındaki fark iki değişik bilme biçimidir (*Erkenntnisweisen*). Geleneksel teori mevcut toplumsal ilişkileri yeniden üreten ve daha çok doğa bilimlerinden esinlenen bir yaklaşımdır. Buna karşın eleştirel teori, insanı tarihin öznesi ya da yaratıcısı olarak görür ve insanın tüm içsel imkânlarını da göz önüne alarak toplumu inceler. Bu yönüyle eleştirel teori, Horkheimer tarafından tarihsel bir sürecin parçası ve özgür bir toplum savaşçısı, dolayısıyla siyasi bir program olarak görülür. Horkheimer, eleştirel teorinin bu ama-

cını gerçekleştirmesinin ise ancak, insan emeğinin perspektifini benimsemesiyle mümkün olabileceğini söyler. Fakat bundan da Marx ve Engels kadar emin değildir. Nitekim Horkheimer çeşitli eserlerinde proleterya perspektifinin de doğru bilgiyi garanti etmediğini tekrarlar ve diyalektik sürecin Hegel veya Marx'ta olduğu gibi belli bir düzeyde sonlandırılmasını uygun bulmaz (Therborn, 1994; 64-66).

Horkheimer'ın epistemolojisinde eleştirel bakışın özel bir yere sahip olmasının sebebi de budur. Zira kuram, siyasal bir sınırlandırmadan kurtulma amacına da sahiptir. Bu yüzden geleneksel teoride başlıca talebin, bütün yapısal parçaların kurallara uygun bir biçimde ve çelişkisiz olarak birbirine bağlanması olduğunu söyler. Toplumsal sistemin yapılarının salt entelektüel faaliyet ile analiz edilmesinin ve sistemin maddi üretim sürecine ilişkin eleştirel olmayan bir şekilde değerlendirilmesinin yanlışlığını vurgular. Horkheimer bilgi ve araştırma alanındaki toplumsal ve tarihsel belirleyicileri açığa çıkararak, bu tarih-dışı yaklaşımları çürütmek peşindedir. Ona göre modern toplumda bilimsel etkinlikler endüstri ve hükümet tarafından yönlendirilmekte ve finanse edilmektedir. Yönlendirmeler de büyük ölçüde üretim süreci ile ilişkilidir. Algı öznesi olan insan da kendi yöntembilimsel ve kategorik araçlarına bağlı olarak tarihsel ve toplumsal anlamda belirlenir (Slater, 1998; 63). Böyle bir görüntü arzeden geleneksel teorinin aksine eleştirel teori, tarihin düzenleyici ve yönlendirici bütünlüğüne değil, toplumun bugünkü durumuna ve geleceğine odaklanmayı amaçlar. Bu sebeple eleştirel teori uzmanlaşmış bir bilim olmaktan öte sosyal felsefe olarak kalmayı yeğler. Habermas, Horkheimer'ın 1937'de ortaya koyduğu epistemolojiyi geleneksel Yunan felsefesinden bir kopuş olarak algıarken, Horkheimer geleneksel bilimsel teorinin var olan topluma entegre olduğunu söyleyerek, eleştirel teorinin bu anlamda bağımsız ve kendi pozisyonunu belirlemede özgür olduğunu ifade eder. Eleştirel teoriye biçilen rol toplumu tasvir etmek, mevcut düzeni geliştirmek doğrultusunda sınıflandırmalar yapmak değil, toplumu tümünden dönüştürmek için uğraşmaktır (Theunssen, 1994; 90-92). Oysa geleneksel kuram, eleştirellikten uzak olduğu için, insanların temel ilgilerini ve maddi yaşam şartla-

rını karartır, statüko karşısında sessiz kalır ve kendi toplumsal ve tarihsel bağlamı hakkında bilince sahip olamazken, eleştirel teori tüm bu eksiklikleri gidermeyi hedefler (Horkheimer, 2005; 339-389). Eleştirel teori bu anlamda saf bilim ve saf felsefe olmanın ötesinde, bilim ve felsefenin arasında içsel (*immanent*) eleştirel bir yer tercih eder.

İçsel eleştiriden Horkheimer'ın anladığı, kavramlar ve nesneler arasındaki farklılığı değerlendirmektir. İçsel eleştiri varolan tarihsel bağlamında, kendisiyle ilgili olarak ortaya konan kavramlarla birlikte eleştirerek, onları aşmaya çalışır. Örneğin Marx'ı izleyerek Horkheimer, burjuva düzeninin ortaya koyduğu kavramlarla gerçeklik arasında bir çelişki olduğunu ifade eder. Burjuva toplumsal düzeni adalet, özgürlük, eşitlik gibi evrensel kavramlara siyaset ve ahlak felsefesinde büyük önem verir. Fakat uygulamada bu prensipler yadsınır. Kapitalizmin içsel eleştirisi, ekonomiye egemen olan konseptlerin zıddını yarattığını ortaya koyar. Serbest değiş-tokuş toplumsal adaletsizliği, piyasa ekonomisi monopolleşmeyi artırır. Fakat bu eleştirel süreç soyut değil, nesnel olanla uyum içinde olmalıdır (Held, 1980; 184). Burada Kantçı bir sınır çizme çabası ile Marksist bir materyalist bakış açısının sentezi vardır. Fakat Horkheimer eleştirel kuramın tek tek adımlarının tüm kavrayışlılığına ve unsurlarının en ileri geleneksel kuramlarla örtüşmesine karşın, toplumsal adaletsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik kendisine bağlanmış ilgi dışında özel bir merciye sahip olmadığını söyler. Horkheimer düşüncenin konformizminin, bilimin sabit bir meslek olduğunda direktmenin toplumsal anlamda kendi içine bir kapanma olduğunu söyleyerek, bu durumun düşüncenin asıl özünü feda ettiğini iddia eder (Horkheimer, 2005; 388).

Horkheimer bu olgunun bazı sebeplerini Alman tinbilimleri geleneğinde arar. 20. yüzyılın başındaki birçok felsefi ve sosyal bilimsel akımın teorisinin doğasıyla nesne ilişkisini, inanç ve arzu arasındaki gerilimi, kuramın sistematik ihtiyaçlarını ve tarihin bilgi ile olan irtibatını çarpıttıklarını düşünür. Horkheimer, Windelband, Rickert gibi Yeni-Kantçıların ve Dilthey'in doğa bilimlerinin yöntemiyle tin bilimlerinin yöntemi arasında keskin bir çizgi çektiklerini

ve böylelikle doğa bilimlerinin sosyal bilimleri de kuşatan bir genel geçerliliğe sahip olduklarını kabul ettiklerini ifade ettikten sonra, Norbert Elias gibi bunun sosyal bilimlerin özgürlüğünü doğa bilimlerini kısıtlayan sınırlardan satın almak anlamına geldiğini söyler ve geleneksel teorideki bir boşluğa, doğa bilimlerindeki teori ve nesne arasındaki gündeme gelmemiş ilişkiye dikkat çeker (Rush, 2004; 14). Horkheimer böylelikle doğa bilimleri için bile teorisinin inşa edici ve araçsallaştırıcı olabileceğine erken bir tarihte dikkat çekmiştir. Eleştirel teori ise bu duruma sosyal ve politik sonuçları göz önüne alarak hem eleştirel yaklaşmaya çalışır hem de söz konusu yabancılaşmayı ortadan kaldıracak imkânları araştırır.

Horkheimer ayrıca özne ve nesneyi mutlak olarak ayıran kaba materyalizme de karşıdır. Özellikle 'vulger' Marksizme ve materyalizme itiraz eden Horkheimer'a göre doğru ve yanıltıcı olmayan bir toplum teorisi için dolayım (Vermittlung) çok büyük bir önem taşır. Horkheimer materyalizm içinde iki yaklaşım olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi basit ve indirgemeci yaklaşımdır ki, temsilcisi her şeyi fiziksel temele indirgeyen 'Aydınlanmacı Fransız' felsefesidir. Ona göre toplumsal gerçekliğin hiçbir görünümü gözlemci tarafından kendi içinde nihai ve tamamlanmış olarak anlaşılamaz ve pozitivistlerin inandıkları gibi bir toplumsal teorisinin alt katmanı durumunda hiçbir toplumsal olgusal gerçek yoktur (Jay, 1989; 87). Frankfurt Okulu'nun materyalist indirgemeciliği reddetmesinin kaynaklarından biri de Karl Korsch'un Lenin'in materyalizm anlayışına yönelik eleştirileri ile genç Lukâcs'ın epistemolojik yaklaşımlarıdır. Nitekim Ortodoks Marksizm-Leninizm'le arasındaki mesafe, Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi tanımlamasını seçmenin ardındaki temel etkenlerden birisidir (Slater, 1998; 84-85). Lukâcs'ın 'Tarih ve Sınıf Bilinci', kaybolan Hegel ve 'genç Marx' geleneğine bir dönüşün yanında, Dilthey, Simmel ve Alman romantik düşüncesinin aracılığıyla, Hegel ve genç Marx'ta rastlanan bazı konuların yeniden toparlanması, yaşam felsefesi ile tarihsel materyalizm arasında bir bağlantı kurma ve daha sofistike bir materyalist yöntem geliştirme çabasını yansıtır (Dellağolu, 1998; 136-138). Eleştirel Teori üyeleri, genç Lukâcs ve Korsch'un vulger materyalizme eleştirilerini, modernitenin, Alman

toplumunun ve felsefesinin krizleri ile birleştirerek, eleştirel yaklaşımlarını şekillendirir.

Diğer taraftan Horkheimer, vulger materyalizm ve pozitivizm eleştirilerinin metafiziksel yaklaşımların onaylanması olarak algılanmaması gerektiğini, en azından yaşlılık dönemleri dışında açıkça ifade etmiştir. Horkheimer pozitivizm ve vulger materyalizme karşı ortaya çıkan metafiziksel tepkileri bu sebeple yetersiz ve yanlış bulmuştur (Horkheimer, 2005; 10-12). 1933 yılında yazdığı 'Materyalizm ve Metafizik' isimli makalesinde de bu konuya değinir. Horkheimer Alman İdealizmi'ni eleştirerek, metafiziksel ve materyalist yaklaşımlar arasındaki temel farkın, materyalizmin metafizik yaklaşımlar gibi var olan durumu idealize edip rasyonelleştirmeyip, toplumsal ilişkilerin üzerine kapatan örtüyü kaldırması olduğunu ifade eder. Kant'ın dogmatik metafiziği eleştirdiğini fakat nihai olarak umudun mutluluğa yönelik olduğunu söyleyerek dogmatikliğe yaklaştığını söyler. Gerçek yaşamdan ölüme kadar hayal kırıklığına uğrayan mutluluk isteğinden sonunda sadece umut doğuyorsa, mutsuzluğu belirleyen yaşam koşullarının değiştirilmesi, materyalist düşüncenin hedefi olmalıdır der (Horkheimer, 2005; 26-28). Bu şekilde kendi materyalist anlayışı ile Kantçı metafiziksel yaklaşımlar arasındaki farkı bir kez daha ortaya koyar.

Horkheimer'ın yöntemle ilgili olarak vurguladığı diğer bir önemli konu da disiplinlerarasılıktır. Horkheimer bilim düşüncesi ile eleştirel teorinin bilgi ile kurtuluş arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarma çabası açısından ortak olduğunu ileri sürerek, ayrıca eleştirel teorinin toplumsal felsefe ile ampirik yönelimli bilimler arasındaki ilişkiyi sağlamakla yükümlü olduğunu belirtir. Ona göre Hegel'den beri toplumsal felsefe, ampirik kanıtlardan bağımsız olarak hayatın anlamını ortaya çıkarma gibi idealist bir anlayışla maluldür. Aynı şekilde, sosyal bilimler birçok spesifik parçaya ayrılmış, bu parçalar arasındaki ilişkileri gözetmeyen kaotik bir disiplin ortaya çıkmıştır. Bu yüzden de Horkheimer disiplinler arası bir sosyal bilim anlayışının gerekli olduğunu vurgular (How, 2003; 15-19). Horkheimer'a göre toplumun bir bilimi olarak sosyoloji, gerçekten de toplumun ilişkilerini ve gücünü tamamıyla açıklamak istiyorsa,

psikoloji, tarih, ekonomi gibi diğer disiplinlerden yalıtılmamalıdır. Ama bunu yaparken de sosyoloji olası bütün bilimlerin genel bir yığılmasına sebebiyet vererek sosyolojinin anlamsızlaşmasına yol açmamalıdır. Ona göre sosyolojinin özgüllüğü, diğer disiplinlerin de hükümler alanına giren konuları işlemesinde değil, aksine kullandığı ifade biçiminde yani bütün konularını toplumsallaştırma yasalarıyla ilişkili olarak ele almasındadır. Saf birey kavramı gibi saf toplum kavramı da yetersizdir. Her iki momentin haklılık ve haksızlığı, tözün ve görünümün bulunduğu yerlerin, kesin bir saptaması yapılamaz. Tersine yapılabilecek olan ancak somut toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkiler içerisinde bireyin somut yerinin analizi yoluyla bunların belirlenmesidir (Adorno ve Horkheimer, 2011; 51-65).

Batıda proleter bir devrimin ortaya çıkmaması, devrimci bilincin yokluğu, tekelci kapitalizmin gelişmesi, otoritaryanizmin, bürokrasinin ve devletin etkiliğinin Marksist ülkelerde de yaygınlaşması ilerleyen yıllarda Horkheimer'ın Marksist bir bakış açısına sahip pozisyonunu gözden geçirmesine sebep olmuştur. 1930'lu yılların sonundan itibaren Horkheimer ortodoks Marksizmin işçi sınıfına atfettiği rolü benimsemekten uzaklaşmıştır. Horkheimer, işçi sınıfının rolüne daha az inanmaya ve rasyonel bir toplumun ancak gelecek için teknik rasyonalite ile savaşmayla gerçekleşeceğini ifade etmeye başlamıştır (Held, 1980; 196). Adorno ile yazdığı Aydınlanmanın Diyalektiği'nde bu düşüncelerin izlerini görmek mümkündür. 60'lı ve 70'li yıllarda ise Horkheimer, Marksist bakış açısını tamamen terketmiştir.

Negatif Diyalektik

Horkheimer tarafından geliştirilen eleştirel teori daha sonra Adorno ile hem derinlik hem de estetik bir ağırlık kazanmıştır. Adorno'nun görüşleri esas itibariyle gerek idealist felsefe gerekse eleştirel Marxist gelenek için çok merkezi bir konumu olan karmaşık bir sorunu, bugünkü dünyada öznelere nesneler ile nasıl bağlantılandırılacağı ve ileride mümkün bir gelecekte bu bağlantının nasıl bir hal alabileceği problemini konu edinmiş bir bilinç felsefesidir.

Adorno ve Frankfurt Okulu'nun sık sık ifade ettikleri her tür pozitivizme karşı hoşnutsuzlukları büyük ölçüde pozitivizmin bu sorunun ele alınışında yetersiz kalmasından kaynaklanmıştır (Jay, 2001: 73). Diğer taraftan Adorno anti-pozitivist eleştirel teoriyi daha da geliştirirken, Horkheimer'in geleneksel kuram kavramı içerisinde eleştirdiği yaklaşımları, özdeşlik (Identität) düşüncesi başlığı altında toplayarak değerlendirmiş ve kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymuştur. Adorno'nun bu bağlamda 'negatif diyalektik' kavramını inşa etmiştir. Fakat Adorno'nun çalışmalarını anlamlandırmak açısından ilk olarak, eserlerini henüz yazmadan önceki dönemin felsefi akımlarına dikkat çekmek gerekir. 1920'li yıllarda Lukács'ın *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Tarih ve Sınıf Bilinci, 1923), Wittgenstein'in *Tractatus logico-philosophicus* (1921) ve Heidegger'in *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman 1927) yayınlanmıştı. Akademik alanda Heidegger ve Wittgenstein'in çalışmaları özellikle etkiliydi. Bunlar Adorno için olumsuz bir örnek teşkil etmekteydiler. Fakat Adorno'nun da Horkheimer gibi en çok rahatsızlık duyduğu epistemoloji, materyalist felsefeye de sirayet etmiş bilimdeki hakim paradigma olan pozitivizmdi. Adorno söz konusu epistemolojilere karşı, indirgemeci olmayan diyalektik bir bakış açısı ve tikeli anlamayı mümkün kılan bir felsefe geliştirmeyi amaçlamış (Wiggershaus, 1998; 32-33), kendi epistemolojisini söz konusu düşünsel geleneklere ve tarihsel-toplumsal şartlara bir eleştiri olarak ortaya koymuştur. Bu çabasını da doktora tezinin temel sorunlarından biri olan bilinç ve dış dünya arasındaki ilişkiyi hayatı boyunca irdelerek yapmıştır.

Adorno doktora tezinde Husserl'i, Descartes'tan bu yana gelen Batı rasyonalizminin son büyük temsilcisi olarak değerlendirir; fakat onun düşüncesinin de idealizme, Descartes'taki zihin-beden, Kant'taki zihin-kendinde şeyler ikilemine fazlasıyla bulaşmış olduğunu belirtir. Bu nokta tam da Adorno'nun epistemolojisine ilham veren problemi oluşturur. Adorno özdeşlik düşüncesi olarak ifade ettiği Kartezyen ve Kantçı özne-nesne (bir başka ifadeyle *object-subject*) ayrımının, özne ve nesne arasındaki dualizmi çözemediğini, bu anlayışlarda öznenin nesneye indirgendiğini yahut nesnenin özneye tabi kılındığını ifade eder. Bununla birlikte Adorno Kant'ın

algılamadaki öznelliğe, dolayısıyla dış dünyayı algılayan bilincin bireyselliğe yaptığı vurgunun, pozitivizmi aşmak açısından önemli bir teorik imkan sunduğunu belirtir (Adorno, 2005: 128). Fakat Hegel'in düşüncesinin bir burjuva idealizmi olarak, nesneyi özneye tabi kılan ve dış gerçekliğin karmaşıklığını indirgeyen felsefeler örnek olduğunu söyler. Buna rağmen Adorno'nun bütünlükçü felsefeyi reddetmesinin kaynaklarından biri de, ironik bir şekilde bu tür felsefenin en önemli temsilcilerinden olan Hegel'dir. Hegel'in diyalektik mantığının etkisi Adorno'da, örneğin Aydınlanmanın Diyalektiği isimli eserinde, aydınlanmanın zıddına dönüşüp bir müt haline geldiği iddiasında somut bir şekilde karşımıza çıkar. Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Hegel, tinin fenomenolojisi isimli eserinin 'Efendi-Köle' bölümünde bilincin oluşumunu ve ortaya çıkışını tartışır (Bkz. Hegel, 1989). Hegel bilincin oluşumunda tarihsel sürece dikkat çeker. İşte bu nokta Adorno için de temel teşkil eder. Ona göre felsefenin başlıca görevi olumsuzlamanın (*Negation*) önemli bir unsur olduğu bu süreci irdelemektir. Fakat Adorno, Hegel'in tin felsefesini reddeder. Horkheimer gibi insani edimi (*Praxis*) tarihsel-maddi bir bağlama oturtur. Ayrıca Hegel'in diyalektiğindeki çatışmaların bir senteze ulaştığı yolundaki düşüncesini de benimsemez. Diyalektiğin kapasitesinin sınırlı olduğunu ve zıtlıkları aşmada yetersiz kaldığını belirtir. Zihin, ona göre düşünmeyi de sınırlayan tarihsel şartlarla çevrilidir. Bu yüzden tarihsel süreci anlamak, ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı olarak değinileceği gibi, ancak negatif bir şekilde mümkün olabilir. Hegel'in diyalektiği, iki zıt unsuru üçüncü aşamada uzlaştırırken, Adorno üçüncü aşamada bir uzlaşma olduğunu kabul etmez. Bu anlamda Adorno için diyalektik, negatiftir (Adorno, 1997a; 145-151). Yani üçüncü aşama, ilk iki aşamanın uzlaşması değil, olumsuzlamasıdır. Adorno'nun bu noktada ilgisi Hegel'in ihmal ettiği alanlara, bir başka ifadeyle bireysel ve tikel olana yoğunlaşır. Bu yönelmede etkili olan en önemli isimse W. Benjamin'dir. Benjamin 'Alman Trajik Dramasının Kökenleri' isimli çalışmasında özdeşlik düşüncesindeki (*Identität*) tikel olguların genel kavramlar içerisinde ele alınmasına karşı çıkar. Benjamin'e göre ancak özel olan içerisinde evren kavranabilmektedir. Üst-yapı nesnel, tarihsel şartların bir ifadesidir. Eleştiri-

nin amacı sosyo-kültürel formların ifade edildiği temsillerdeki amaçlanmamış doğruları açığa çıkarmaktır. Adorno da epistemolojik anlayışını bu doğrultuda oluşturur (Held, 1980: 202-211). Yani sınıflandırmayı esas alan ve böylelikle tek tek nesnelerin kendilerine ait özelliklerini görmeyen özdeşlik düşüncesi, farklılıkları kavrayamamaktadır. Bu noktada Adorno'ya ilham veren isimlerden biri de şüphesiz Nietzsche'dir. Nietzsche, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren birçok Marksist tarafından faşizmin öncülerinden biri olarak görülmüşse de, Frankfurt Okulu üyeleri ikircikli de olsa Nietzsche'nin filozof olarak önemini teslim etmişler ve zaman zaman da onun yaklaşımlarından yararlanmışlardır. Özellikle Adorno, Nietzsche'yi Kant ve Hegel ile birlikte en önemli felsefeciler arasında saymış, kültür ve estetikle ilgili yazılarında ona sık sık referanslar vermiştir (Pütz, 1994; 164-166).

Adorno'ya göre olayların seyrini yanlış gösteren bütünlükçü yorumlama biçimlerinden biri de yukarıda bahsedilen özne-nesne ayrımının bir yan ürünü olan ve epistemolojik olarak geleneksel sosyolojinin öznel bilinçliliği saptama biçimini fetişleştiren sözde-bilimsellik anlayışıdır. Aslında bu zaten felsefedeki özne-nesne ayrımının doğal bir sonucudur. Ona göre toplumsal aktörlerin bilinçliliğini ölçmek için kullanılan ve nesnel olduğu iddia edilen yöntemlerle toplumsal ilişkilerin niteliği tam olarak anlaşılamamaktadır. Söz konusu yöntemler, Adorno'ya göre toplumun işleyişini daha geniş bir kapsam içinde anlayıp açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Ona göre toplum ne bugünkü mantıksal anlamıyla bir konsept olarak tanımlanabilmekte ne de ampirik olarak gösterilebilmektedir (Jay, 2001; 128). Bu sebeple geleneksel sosyoloji şeyleşmiş ve opak bir doğaya sahip bir toplum resmi ortaya çıkarır. Bunun temel sebebi ise yukarıda dile getirilen nesneyi özneye tabi kılan bakış açısı ile özdeşlik felsefesidir. Oysa toplum basit bir nesne değil, bir özne-nesnedir; yani bilginin hem öznesi hem nesnesidir. Dolayısıyla toplumu anlamak için onun oluşum sürecini değerlendirmek gerekir. Söz konusu düşünceleri daha net olarak, Adorno ve Popper arasında 1960'lı yıllarda gerçekleşen, daha sonra Ralf Dahrendorf, Jurgen Habermas ve Hans Albert'in de katıldığı '*Positivismusstreit*' olarak bilinen tartışmada görmek mümkündür. Adorno bu tartış-

malar çerçevesinde yazdığı makalesinde, pozitivist aklın bir yansıması olarak değerlendirerek, eleştirel rasyonalizmi benimseyenlerin bilimi eleştirmekten aciz bir duruma düştüğünü söyler ve böylelikle kendi epistemolojisi için önemli olan refleksivitenin (düşünömsellik) önemini vurgular. Popper 'Tarihselciliğin Sefaleti' isimli eserinde Alman felsefesinin ve sosyolojisinin önemli damarlarından biri olan tarihselciliği eleştirirken (Bkz. Popper, 2003), Adorno tarihselciliği savunmamakla birlikte, Popper'in pozisyonunun, araştırmacıyı dışarıdan bir gözlemci ve toplum teorisyeni olarak gösterdiğini, onun toplumsal ilişkilerin bağlamını göz ardı etmesi ve insanı toplumdan dışlaması sebebiyle geleneksel kuramın bir temsilcisi olduğunu iddia eder. Adorno, Comte, Durkheim ve Parsons gibi sosyologların da benimsediği pozitivistin yönetim, kontrol ve teknik manipülasyona dayanan bir zihinsel arka plana sahip olduğunu ve var olan toplumsal ilişkileri onaylamayı seçtiğini ileri sürerek, pozitivist anlayışın düzen, toplumsal uyum gibi olguları sosyolojinin merkezine aldığını söyler (Adorno, 1997b; 280-353). Bu yüzden Adorno pozitivist tikel olanı genel olandan koparmakla ve dolayısıyla gerçek nesnesine, yani topluma hiçbir zaman ulaşmamakla eleştirir. Popper ise anti-diyalektik mantığı çerçevesinde çelişkileri toplumsal bütünün iz düşümleri olarak değil, çözümlenmesi gereken karşıtlıklar olarak kavrar. Böylelikle Popper çelişkiyi aşılması gereken mantıksal veya bilişsel bir momente indirger. Adorno içinse çelişki yapısalıdır. Popper için bilim uyumu aradığı ölçüde üreticiyken, Adorno'ya göre pozitivist ve Popper'in usçuluğu, saf bilim eğilimleriyle, ne toplumsal bütünün çelişkili doğasını anlayabilir ne de nesnellığe ulaşabilir. Anket türü pozitivist tüm nesnellik iddialarına rağmen öznel görüler üretir (Dellaloğlu, 1998: 35).

Adorno'nun pozitivist eleştirileri aynı zamanda yabancılaşma olgusuyla da ilişkilidir. Çünkü pozitivist araçsal aklın bir uzantısıdır. Araçsal akılsa aynı zamanda şeyleşmenin en önemli sebeplerinden biridir. Nitekim pozitivist tartışmaları bağlamında yazdığı bir makalesinde Adorno, pozitivistin şeyleşmiş bilincin arketipi olduğunu ifade eder. Pozitivist sadece gerçeklik ile mümkün olanı değil, aynı zamanda nesne ve yöntemi de karıştırır. Yön-

teme öncelik vererek şeyleri ikinci plana iter. Böylelikle yöntemi şeyler üzerine projekte edip, gözlenmiş olguları kendinde şeyler olarak görür. Ayrıca toplumsal çatışmaları ıskalayarak toplumu donuklaştırır. Bu yüzden ona göre pozitivizm, sübjektivizmin veya idealizmin bir formu olarak kabul edilebilir. Ana akım pozitivist sosyoloji de Adorno'nun eleştirilerinden payını alır. Ona göre araştırmanın araçlarını şeylere empoze ederek, yöntemin şeyleşmiş karakterini nesnelere boca eder; bu şekilde gözlenmiş nesneleri de şeyleştirir fakat yine de onları sanki olduklarıymış gibi kabul eder (Adorno, 1997b;). Dolayısıyla toplumsal değişimi, eleştiriyi ve öz-
gürleşmeyi amaçlamaz. Fakat Adorno'nun bu eleştirileri hiçbir zaman, ABD'deki yıllarında zorla da olsa öğrenip saygı duymaya başladığı araştırma yöntemlerinin radikal bir biçimde reddi anlamında olmamıştır (Bkz; Adorno, 2005; 222-242).

Zaten Adorno pozitivizme yönelik bu eleştirilerine rağmen, Yeni-Kantçı kuramlara da, idealizme düştükleri gerekçesiyle mesafe koyar. Birçok yazı ve çalışmasında Adorno sosyolojinin yalnızca empatik anlama olan *Verstehen*'e dayanan bir *Geisteswissenschaft*'ten'a dönüşmekte oluşuna karşı uyarıda bulunur. Ona göre gözlemcinin öznelliğinin tarihsel aktörlerin başlangıçtaki öznel niyetliliklerini yeniden canlandırabileceği sayılıtsı, Hegel'in mutlak ruhun kendisine geri dönebileceği görüşünün laikleşmiş bir versiyonundan başka bir şey değildir. İçinde yaşanan toplumsal bütünün öznel esası bu denli güçsüz olduğu için, toplumsal pratiklerin kendi içlerinde özgür bir niyetliliğin ürünü sayılması yanıltıcı olmaktadır. Değişim ilkesinin ve zihinsel emek ile bedensel emeğin birbirinden ayrıldığı işbölümünün hâkimiyeti altında bulunan bir dünyada, toplumun kendi içinden gelen bir anlamlılığının bulunduğunu, toplumun gerekli hermenötik empatiye sahip kişilerce okunabilecek bir metin olduğunu düşünmek de ideolojiktir. Bu nedenle Adorno'ya göre diyalektik bir totalite konsepti kendi yetersizlik ve kısıtlılıklarını da bilmek zorundadır. Fakat totaliteye ilişkin diyalektik anlayış, bu yetersizliğini bilmek şartıyla yine de ampirizmin tek yanlılığını aşmak zorundadır. Çünkü toplum çelişkilerle dolu olmakla beraber, belirlenebilecek, irrasyonel yanlarının yanında rasyonel boyutlara da sahip, hem bir sistem hem de fragmanlaşmış

özelliklere sahip bir olgudur (Jay, 2001; 129-132). Yeni-Kantçılığı reddetmesine rağmen Adorno'nun pozitivizm eleştirilerinde, Kant'ın dış dünyanın algılanmasındaki öznelliğe yaptığı vurgunun önemli bir unsur olduğunu da tekrar belirtmek gerekir.

Görüldüğü gibi Adorno bir felsefi sistem geliştirmeyi, sistemin bir düzen öngörmesi ve dolayısıyla gerçekliği dondurması sebebiyle reddeder. Onun idealiye ansiklopedik, rasyonel bir şekilde düzenlenmiş ve süreksiz bir bilgidir. Nitekim Adorno tüm çalışmalarında, pozitivizm, idealizm, varoluşçuluk ve vulger materyalizm gibi tikeli genel olanın altında muğlaklaştırılan ve opaklaştırılan bakış açılarını aşmaya çalışır. Adorno'nun söz konusu epistemolojik görüşlerini olgunlaştırdığı eseri 'Negatif Diyalektik'tir. Fakat 1966 yılında yayınlanan 'Negatif Diyalektik'te ortaya koyduğu görüşlerin temelleri, daha önceki yazılarında atılmıştır. Bu eserinde geliştirdiği düşüncelerin ilk örneklerinden birini 1931 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde felsefenin rolü üzerine yaptığı bir açılış konuşmasında, felsefeyi meslek olarak seçenlerin gerçekliği tümünden kavrayabilecekleri düşüncesinin illüzyon olduğunu kabul etmeleri gerektiğini söyleyerek verir (Adorno, 1973: 325). Adorno, zaten Birinci Dünya Savaşının felsefenin tüm gerçekliği kuşatabileceği düşüncesinin geçersiz olduğunu gösterdiğini ve araçsal rasyonel tüm anlayışların çökmeye mahkûm olduğunu ifade eder. Ona göre felsefe mevcut durumun meşrulaştırılmasına dönüşmüş, felsefenin nesnelleştirici işlevi toplumda mevcut olan barbarlığı ve adaletsizliği örtmeye başlamıştır. Matematik, mantık ve doğa bilimleri baskın hale gelmiş ve maddi alanı işgal etmiş, böylelikle gerçekliği iskalayan parçalı, tek boyutlu ve sınırlı geçerliliğe sahip olan kanunlara odaklı bir bilimsel anlayış ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Adorno, felsefenin toplumsal gelişmenin ve ilişkilerinin büyük resmini kaçırdığını söyler. Ona göre tarih sürekli yorumlanmalıdır, aksi takdirde gerçek durum ile tarihimiz arasındaki ilişki ortadan kalkmaktadır. Hatta hali hazırda tarih, doğa bilimleri ve felsefe bu duruma düşmüştür (Adorno; 1973).

50'li yıllarda yayınlanan, fakat 1937'de yazılan *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Bilgi Kuramının Meta-Eleştirisi) isimli çalış-

masında da, Husserl'in de verdiği esinle *Ursprungsphilosophie* dediği, bütün diğer görüşleri temel bir unsura göre yorumlayan felsefi anlayışları eleştirir. Yani bir şeyi mutlak gören, diğer herşeyi bu mutlaka göre yorumlayan, ikincil kılan tüm felsefi anlayışlar, Adorno'nun 30'lu yıllardan beri hedefindedir. Adorno'ya göre bu tür felsefi anlayışlarda özneye verilen rol abartıldığı gibi, özne diğer olguları belirleyen bir konuma yükseltilir ve özdüşünümsel olmayan, kibirli bir felsefe geliştirilir. (Adorno, 1970: 95-100). Adorno Negatif Diyalektik'te, Hegel, Kant, Husserl, Heidegger ve dönemin ünlü filozoflarından Bergson'u da hedef tahtasına oturtur. Rasyonalizmdeki yasa arayışının hem felsefenin içini boşalttığı hem de öznenin özgürlüğünü kısıtladığını söyleyen Adorno, aklın araçsallaştırılmasında da söz konusu yaklaşımın etkili olduğunu düşünür (Adorno, 1997a; 213-215). Bu yüzden, negatif diyalektiğin temel özelliklerinden biri olarak sistem karşıtı olmasını gösterir. Negatif diyalektik gerçekliği tümünden kuşatmak ve kavramak peşinde değildir. Çünkü ona göre bu tür bir arzu, insanı doğanın sömürüsü için bir araca indirgeyen teorik ve pratik bir illüzyona yol açmaktadır. Adorno kavramlaştırmalara karşı olmamakla beraber, özdeşlik düşüncesinin, farklılıkları örten ve belli bir hegemonyaya yol açan bakış açısına itiraz eder (Adorno, 1997a; 10-14).

Bu sebeple Adorno için negatif diyalektik epistemolojik bir yaklaşım olduğu kadar, 'Aydınlanmanın Diyalektiği' kitabında dile getirilen tespitlerle alakalı olarak aynı zamanda ahlaki ve siyasi bir duruştur; akli araçsallaşmaktan kurtarmanın bir yoludur. 'Negatif Diyalektik'in ilk bölümünde bu yüzden Almanya'da o dönemde hâkim olan ontolojik felsefeyi de indirgemeci ve idealist olduğu gerekçesiyle içsel bir yöntemle eleştirir. Daha sonraki bölümlerde ise negatif diyalektiğin özelliklerini bilinçli olarak sistematik olmayan bir biçimde açıklar. Ona göre negatif diyalektik tek başına değişimi getirmese de nesneleri donduran kavramlarda kırılmalara yol açabilir. Negatif diyalektik bu bağlamda nesne ve özne arasındaki etkileşime odaklanır. Adorno tıpkı, Elias'ın Weber'i eleştirirken söylediği gibi, kavramlaştırmanın nesneyi anlamakta yetersiz kaldığını, kavramlaştırmaların zamanla yetersizliklerinden çözüldüğünü söyler. Kavram aracılığıyla, kavramı aşmayı ve kav-

ramsal olmayana ulaşmaya çalışır. Ona göre bir şeyi kavramak için onun diğer şeylerle içsel ilişkisini ve hangi şartlar altında varolduğunu anlamak gerekir. İşte 'negatif diyalektik' Adorno'nun içsel eleştiri dediği özdeş-olmayan (*Nicht-identität*) düşüncesidir. Bu yöntem kavram ve nesne, düşünce ve maddi dünya arasındaki ilişkide geçerlidir. Adorno bu bağlamda nesnenin kendine dair düşüncesi ve gerçek varoluşu arasındaki çelişkiyi inceler. Özdeşlik düşüncesi (*Identität*) ise tikel nesneleri genel kavramlar altında toplar. Böylece tikel olan evrensel olanda kaybolur. Adorno'ya göre Hegel diyalektik yöntem ile felsefeye kabiliyetlerini yeniden kazandırmasına rağmen, söz konusu nesne-özne özdeşliği anlayışından ötürü gerçekliğin çokluğunu anlamakta yetersiz kalmıştır. Bu yüzden Adorno, Hegelci 'dünya tini'nin tikel olanı yok eden idealist bir yaklaşım olduğunu söyler (Adorno, 1997a; 19). Buna karşın negatif diyalektik nesne ve obje arasındaki ilişkiyi nesnenin gerçekliğinde irdeler. Böylelikle nesnenin spesifik özelliklerini ortaya çıkarmak mümkün olur. Negatif diyalektik yöntem, kavramların dünyayla kurduğu ilişkinin yanında, kavramı kullananlarda nasıl bir yansımaya yol açtığını da araştırır. Buradaki amaçlardan biri de kavramların araçsallaştırılmasının bir eleştirisini yapmaktır (Adorno, 1997a; 17-20). Adorno negatif diyalektik yöntemin özünü 'bütün yanlıştır' ifadesiyle dile getirir (Adorno, 2002: 52). Bu aynı zamanda Hegel'in 'bütün doğrudur' ifadesinin tersine çevrilmesi olduğu kadar, Nietzsche'ci bir hassasiyetle bütün içerisinde gizlenen amaçları, manipülasyonları ve arzuları açığa çıkarma kaygısını yansıtır.

Benzer bir eleştirinin Elias tarafından Kantçı ve Weberyen kategorilere de getirildiğini göz önüne alırsak, Elias ve Adorno'nun nasıl bir ortak zemin paylaştıkları da ortaya çıkar. Zaten hem Elias'ın hem de Adorno'nun hedefinde esasen özne-nesne sorununu tek taraflı ele alan idealist, pozitivist ve Marksist yaklaşımlar vardır. Hatırlanacağı gibi Elias, figürasyon kavramıyla temelde bu soruna odaklanmasına rağmen, ilerleyen yıllarda kavramın donuklaştırılma eğilimine karşı figürasyon kavramından da vazgeçme noktasına gelmişti. Adorno ise bu sorunu ortaya koyduğu negatif diyalektik kavramlaştırmasıyla aşmaya çalışmıştır. Adorno'nun

eleştirdiği bir diğer konu da, özellikle Aydınlanmanın Diyalektiği'ndeki toplumsal çözümlemeye dayanak oluşturan, *Vernunft*'un (akıl) *Verstand*'a (zihne) indirgenmesi, –bu ayrımı Kant ve Hegel'in her ikisinin de yaptığını hatırlayalım– yani pozitivist epistemolojinin aklı araçsallaştırmasıdır. Peki, Adorno'nun kavramlaştırmaya karşı çıkması, nesneleri algılama ve açıklama sorunuyla ilgili olarak ne tür sonuçlara yol açmaktadır? Bilindiği gibi Kant ve Hegel'in her ikisi de kavramların algılarını şekillendirmedeki etkisine değinmiş ve dünyayı kavramsız algılayamayacağımızı söylemişlerdir. Adorno'ya göre de kavramsız nesneleri algılamamız mümkün değildir. Adorno bu noktada özdeş-olmayan (*nicht-identität*) düşüncesinin sınırlı bir kavram olduğunun, bu bağlamda nesnelerin hem evrensel hem öznel yönleri barındırdığının farkında olunmasını, ayrıca Hegel'in felsefesinden yararlanarak kavramın sınırlılığının ayırdına varıldığında geliştirilmesini önerir. Bu bakış açısının gerçekleşmesi ise kavramların konstellasyonu (muhtelif keyfiyetlerin bir araya gelmesi) ile mümkün olur. Konstellasyondan Adorno'nun kastettiği, daha önce yetersizliğinin farkına varılmış bir kavramı genişletmek-değiştirmek ve nesneyi belli bir tarihsel oluşum içerisinde, yeni bir kavram ile anlamaktır. Bu aynı zamanda nesnelerin tarihsel olarak değiştiğini de ima etmektedir. Çünkü Adorno'ya göre nesneler içinde bulundukları tarihsel şartlardan etkilenmektedir (Stone, 2008; 56-59). Adorno bu ince ayrımı yazı biçimine yansıtmaya çalışmıştır. Parçalı yazım, kuramsal söylemdeki savlar ile (çıkarsama, neden-sonuç ilişkisi kurma, tümdengelim) bunların dilsel temsilleri (bu nedenle, çünkü) arasında rasyonel bağlantılar kuran işlemlerin reddedilmesine dayanır. Adorno'ya göre bu işlemler kavram dünyasındaki tahakkümün işaretleridir. Parçalı yazımda, ampirik kesinlik iddiası da bu yüzden yoktur. Parçalı yazım modernisttir. Mantıksal ve söz dizimsel kaymaları müzikteki rezonansın bilişsel eşdeğeridir. Parçalı yazım mantıksal açıdan farklı perspektiflerin çoğaltılmasına dayanır. Bunların her biri kendi içinde birer kuramsal karikatürdür. Farklı perspektiflerin çoğaltılması yoluyla, ele alınan fenomenle ilgili karmaşık bir tablo ortaya konur. Bu yöntem Nietzsche'nin pek çok göze, pek çok perspektife sahip olma çağrısı ile fenomenolojinin görsel çeşitleme

(fenomenleri yaratıcı bir şekilde deforme ederek değişmez ve asli özelliklerini keşfetme) anlayışından izler taşır (Bernstein, 2011; 18).

Eleştirel teoriye 1933 yılında dâhil olan Husserl ve Heidegger'den dersler alan Marcuse de başlardaki Heidegger etkisine rağmen, daha sonra Horkheimer'ın pozisyonuna yaklaşır. Bu, onun daha Hegelci bir perspektife sahip olduğu anlamına gelmektedir. Marcuse, idealist terminolojisine karşın, Hegel'in tinin kendini gerçekleştirme sürecinin, insanın kendi çevresiyle diyalektik etkileşiminin somut toplumsal praksisini içerdiğini düşünmüştür. Bu temeli ise Marksist bakış açısıyla mezcetmiştir (Slater, 1998; 73). Marcuse sürekli diyalektiğe, teori ve pratik arasındaki karşılıklı, toplumsal bilim ve felsefe arasında hibrid bir ilişkiye dayanan interdisipliner bir yaklaşıma inanır. Bu sebeple Marcuse'un birçok çalışmasında, öz ve görünüş arasında yaptığı ayrım (yani parçayı bütün içerisinde anlama çabası), akıl ve tahayyülü temel eleştirel potansiyel olarak değerlendirmesi (mevcut olanı eleştirmek için daha iyi tahayyülü) ve özellikle yabancılaşma kavramı çerçevesinde düşünülmesi gereken emek ve mutluluk arasındaki ilişki karşımıza çıkar (Rush, 2004; 27-31). Marksizmin en zayıf noktası ona göre alt yapı ile üst yapı arasında kurduğu şematik ilişkidir. Bu şema maddi temeli tek hakiki gerçeklik olarak değerlendirerek, maddi olmayan güçleri, özellikle bireysel bilinç ve bilinçdışını ve onların politik işlevlerini değersizleştirir. Bu işlevler bazen geriletici bazen özgürleştirici olabilir, ama onlar her koşulda maddileşebilen güçtürler. Tarihsel materyalizm, öznenin bu gücünü göz ardı ettiği ölçüde, vülger materyalizme yaklaşır (Dellaloğlu, 1998; 143). Marcuse eleştirel teorisinin insan ve dünyasının bütünlüğünü insanın toplumsal varoluşu içerisinde açıklamayı savunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ekonomik alan bu varoluşun sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Eleştirel teori tıpkı Hegel gibi akıl ve özgürlük arasında dolaysız bir ilişki kurmaktadır. Marcuse'e göre akıl, özgürlüğe bir engel olarak görülen verimli olanın eleştirel yargı merciidir. Akıl düşüncesi özgürlüğü çağırıştır, çünkü akıl tarihsel özneler için iyi olanın gerçek listesine sahip olduğu iddiasındadır; özgürlük düşüncesi bu listenin gerçekleştirilebileceği bir düzene gönderme yapmaktadır. Bu sebeple akıl ve özgürlük Marcuse'e

göre bireyin baskıcı bir karakter taşıyan ve birey üzerindeki tahakküm kurmaya eğilimli dışsal şartları gözetmeksizin kendisinde kanıtlamak zorunda olduğu birer görev olmaktadırlar (Çiğdem, 1997; 44).

Görüldüğü gibi Eleştirel Teori klasik Alman İdealizminin, özellikle de Hegelci biçiminin mirasını üstlenmiştir. Gerçekten de hakikatin diyalektik evrimini açıklamada Horkheimer ve diğerleri Hegelci kategorileri kullanmıştır ancak bu kategoriler, Marksist ve materyalist bir ton taşımaktadır (Slater, 1998; 67). Eleştirel teori üyeleri, tarih ve toplum dışı, bedensizleştirilmiş ahlaki ve epistemik rasyonalist özneyi eleştirirken, post-modernizmle paralel düşünceler dile getirirler. Bu eleştiri anlayışı Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nden bu yana eleştirel teorinin köşe taşlarından biridir. Eleştirel toplum teorisinin bu iki konumla paylaştığı başka bir nokta ise hem bilen hem de eyleyen bireyi şekillendiren somut, materyalist pratiklere yapılan vurgudur. Bu vurgu, Marx'ın materyalist Hegel eleştirisinin de çıkarımıdır (Benhabib, 2005; 34-35). Bununla birlikte Adorno'nun negatif diyalektiğine esin veren felsefi kaynaklardan biri de Kant'ın felsefesinde yatan çelişkidir. Yani Kant'ın bir taraftan akıl ve kategoriler aracılığıyla evrensel bilgiyi mümkün görmesi, diğer taraftan dış dünyanın algılanmasındaki öznelliği vurgulaması, birçok Yeni-Kantçı gibi Adorno'ya da ilham vermiştir. Adorno'nun pozitivizm eleştirileri bu yüzden Yeni-Kantçıların pozitivizm eleştirileriyle de belli bir paralellik gösterir.

Eleştirel Sentez

Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağından olan Habermas, çalışmalarını 60'lı ve 70'li yıllardan itibaren yapmaya başlamış olmasına rağmen, tartıştığı konular itibariyle Alman sosyolojisinin klasik problemlerine odaklanmış, 70'lerin sonundan itibaren katıldığı modernizm ve post-modernizm tartışmalarını da büyük oranda bu bakış açısından değerlendirmiştir. Bu sebeple Habermas'ın eserlerinin sadece postmodern eleştirileri karşılamak için ortaya konmuş düşünceler olarak değerlendirilmesi Habermas'ı tam anlamamak, onun düşüncesinin kökenlerini kavrayamamak demektir. Çünkü

Habermas, ilk önemli eseri 'Kamusalığın Yapısal Dönüşümünden' (1962) başlayarak daha çok Alman sosyoloji ve düşünce geleneğindeki temel bir soruna cevap arama telaşındadır. Alman dünyasına özgü olan bu telaş daha önce Thomas Mann'ın da yaşadığı bir histir. Thomas Mann, Dr. Faustus isimli romanında, Nazizmle ve büyük bir maddi ve manevi yıkımla sonuçlanan tarihsel sürecin düşünsel kökenlerini araştırmaya girişir. Vardığı sonuç, Weimar döneminde belirginleşen nihilist ve irrasyonel eleştirilerin, insanlığın mahvına sebep olduğu gerekçesiyle mahkûn edilmesi gerektiğidir (Doğan, 2004). Habermas da böyle bir entelektüel bağlamda, hem Alman düşüncesinde var olan irrasyonel eleştirilerin ve bir üyesi haline geldiği Frankfurt Okulu'nun pesimist analizlerinin olumsuzluklarını gideren, hem de modernliği ihya eden bir epistemoloji ve düşünce geliştirmeye, yani özel olarak Almanya'nın karşılaştığı modernlik krizine bir çare bulmaya çalışır. Başka bir ifadeyle Habermas'ın epistemolojik alandaki temel çabası, pozitivizmin bastırıldığı bilgi problemini, bilginin oluşum sürecinde insanın etkin olduğunu belirten Alman sosyal felsefe geleneğini, yaşanan toplumsal krizler bağlamında yeniden inşa etmektir. Bu sorun Habermas'ta daha sonra modernitenin krizinin aşılmasına dönüşür.

Bu yüzden Habermas'ın eserlerinde sürekli kendini gösteren iki temel problem vardır; birincisi normatif bir eleştirel toplum teorisi geliştirmek, ikincisi ise teori ile praksis arasında ilişki kurmaktır. Her iki sorun da Marksist gelenekten tevarüs edilmiş, fakat Frankfurt Okulu'nun görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir. Frankfurt Okulu'nun etkisi Habermas'ın rasyonel bir toplum eleştirisi geliştirme ve bu eleştirinin rasyonel bir toplum inşa etmedeki imkânlarını ortaya koyma çabasında kendisini gösterir. Bu çaba Habermas'ı rasyonaliteyi hem formel-kavramsal düzlemde hem de kurumlar, yaşam ve üretim biçimleri içerisinde tarihsel-toplumsal düzlemde tartışmaya yöneltmiştir. Habermas'ın geç dönem eserlerinde bu çaba somut bir biçimde ortaya çıkmakla birlikte, erken dönem eserlerinde de söz konusu bakış açısının varlığını görmek mümkündür. Habermas böylelikle sadece Marksist gelenek içerisindeki problemleri değil, aynı zamanda modernite projesinin sorunlarını da tartışmayı amaçlar (Roderick, 1986; 14). Epistemoloji

Habermas'ın söz konusu çabasının kendini gösterdiği en önemli alanlardan biridir. 1962 yılında yayınlanan 'Kamusalın Yapısal Dönüşümü' eserinde keşfettiği problemlerin temelden tartışılabilmesi için epistemolojinin önemli olduğunu düşünen Habermas, 1963 yılında yayınladığı *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Teori ve Pratik: Sosyal Psikolojik Çalışmalar) isimli eseriyle kendi eleştirel yaklaşımını oluşturmaya başlamıştır. Epistemoloji ile ilgili çeşitli makalelerini *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Sosyal Bilimlerin Mantığı, 1970) isimli kitapta toplayan Habermas, 1968 yılında yayınlanan 'Bilgi ve İnsansal İlgiler' (*Erkenntnis und Interesse*) isimli önemli eserinde ise belli başlı epistemolojik gelenekleri eleştirerek kendi yaklaşımlarını belirginleştirmiştir. Bu eserine yönelik eleştirileri ise aynı kitabın daha sonraki basımlarında değerlendirilmiştir. 1981 tarihli 'İletişimsel Eylem Kuramı' ile hem modernitenin krizini hem de epistemolojik problemleri aşan bir toplumsal kuram inşa etme çabasına girişmiştir. 1985 yılında yayınlanan *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Modernliğin Felsefi Söylemi) ise Habermas'ın postmodernist eleştirilere karşı reddiyelerini dile getirdiği yine epistemolojik tartışmaların ağır bastığı bir kitaptır.

Bu arada Habermas'ın epistemolojik duruşunu belirlemek konusundaki bazı zorluklara da dikkat çekmek gerekir. İlk zorluk Habermas'ın epistemolojik eserlerinin sayısal çokluğu ve geniş bir zaman aralığına dağılmasından kaynaklanır. 60'lı yıllardan başlayan epistemolojik çalışmaları 2000'li yıllara kadar devam etmiştir. Bu süreçte Habermas, epistemolojik bakış açısında bazı kopuşlar da yaşamıştır. Dolayısıyla çalışmalarındaki devamlılıklar ve kopuşları tespit etmek güçleşmektedir. Bir başka zorluk da ilkiyle de alakalı olarak çalışmalarında birçok farklı ekolü yarı eleştirel-yarı tasviri bir şekilde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu zorlukları aşmak için Habermas'ın epistemoloji ile ilgili eserlerini kronolojik olarak değerlendirmek mantıklı görünmektedir.

Habermas'ın görece gençliğinde yaptığı pozitivizm eleştirilerinde dikkat çeken nokta, Horkheimer ve Adorno'dan etkilenmesine rağmen, eleştirilerinde onlar gibi Aydınlanma düşüncesine yö-

nelik olarak mahkûm edici bir şekilde değil, 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' kitabında ortaya koyduğu hassasiyetle, yani yeniden inşa edici bir amaçla hareket etmesidir. Ona göre modern toplumlarda hüküm süren araçsal akıl sebebiyle anlam ve değer ile ilgili sorular pozitivist epistemoloji tarafından bilim-dışı kabul edilmiştir. Bu yüzden modern toplum teknokratik çözümü kamusal bir tartışma olmadan adeta dayatmıştır (Habermas, 1971). Dolayısıyla Habermas için pozitivism eleştirileri baştan beri, modern toplumun krizinin aşılması çabası olarak anlaşılmalıdır. Ona göre eleştirel teori kendini de aşabilecek bir bakış açısına sahip olmalıdır. Eleştirel teorinin amacı insanın kendisini özgür ve mutlu kıldığı bir pratik ortaya koyabilmektir. Bu da ikili bir refleksif düşünümü gerekli kılmaktadır. Yani eleştirel teori kendi maddi ortaya çıkış koşullarını dikkate almanın yanında, uygulama bağlamını da göz önünde bulundurmalıdır. Mevcut toplumsal durumu sorgulamalı, neler yapabileceğini ve toplumsal dönüşüm için şartların uygun olup olmadığını ampirik olarak sınanabilir bir bilgiyle ortaya koymalıdır. Ona göre eleştirel teorinin amacı kapitalizmin, demokratik bir sosyalizmle aşılmasıdır. Bu amaç onun için önemlidir, zira bir Marksist olarak modern toplumun kapitalizm sebebiyle insanın bastırıldığı, ürünlerin toplumu yönlendirdiği bir niteliğe sahip olduğunu düşünmektedir (Habermas, 1971).

Habermas da Eleştirel Teori üyeleri gibi pozitivismi geleneksel teorinin bir parçası olarak değerlendirir. Bu sebeple Adorno ve Popper arasında geçen pozitivism tartışmalarına katılarak, 1963 yılında yazdığı bir makalesinde pozitivist, işlevselci ve sistemik yaklaşımlara karşı diyalektik yöntemin üstünlüğünü vurgular. Habermas'ın Popper eleştirisi de pozitivismin toplumsal olanı kavrayamaması, kuşatamaması ile ilgilidir. Habermas pozitivism eleştirisi yaparken ünlü Alman pozitivist Paul Holbach'ın pozitivist felsefesinin, dogmatikleşmiş modern pozitivismden farklı olduğunu ifade eder. Ona göre Holbach'ın pozitivismi dogma ve önyargıya karşı bir savaş olduğu kadar, despotik rejimlere ve anlayışlara karşı da bir mücadele idi. Habermas, Holbach'ın siyasi özgürleşmeye olan bağlılığının Alman idealistleri Kant, Fichte ve Schelling tarafından da sahiplenildiğini, fakat pozitivistlerin bu siyasi bakış açısı-

sından uzaklaşarak doğa bilimlerini daha pozitivist bir açıdan görmeye başladığını söyler (Edgar, 2005; 56-57). Habermas ilk olarak 1963 yılında yayınlanan *Theorie und Praxis* isimli eserinde ortaya koyduğu problemleri, 1968 yılında yayınladığı *Erkenntnis und Interesse* isimli kitabında ayrıntılandırmıştır. Bu eserinde de Habermas'ın temel amacı pozitivistimin tıkadığı eleştirel bakış açısını epistemolojik bir çerçevede aşmaktır. Ona göre bilim modern dönemde bilimcilik anlayışı doğrultusunda felsefeyi bilgi kuramının oluşturulmasında etkisizleştirmiştir. Dolayısıyla ona göre pozitivistimin bağlamını çözümlemek gerekmektedir (Habermas, 1997; 12-13). 1968 yılında yayınlanan 'İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim' isimli eseri de pozitivistime bir eleştiri mahiyeti taşır. Habermas'a göre pozitivistimin egemenliği Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde (1781) şekillenen epistemolojik araştırma geleneğini zaafa uğratmış, doğa bilimlerinin sözde normatif düzenlemelerine tabi kılmıştır. Bu noktada Habermas, Horkheimer'in geleneksel teoriye yönelik olarak dile getirdiği eleştirilerin Husserl tarafından da onaylandığını ifade ederek, söz konusu krizi aşmaya çalışır (Edgar, 2005; 56-57).

Habermas da Horkheimer gibi toplumsal krizlerin sorumluluğunu araçsal akla ve pozitivist yaklaşıma atfeder. Bu noktada kendi epistemolojik anlayışıyla oluşturmak istediği toplumsal kuram arasında ilişki kurar. Ona göre insanlar arası ilişkilerde ve bireylere yönelik girişimlerde araçsal aklın rasyonalitesini aşan, iletişimsel bir rasyonaliteye ihtiyaç vardır. Bunun için ilk olarak Kant ve Hegel'in mirasını değerlendirir. Habermas birçok eserinde Kant'a dayanarak nesnel olmayan bilginin temellerine, her insani bilginin öznel koşullarına dikkat çeker. Daha sonra ise Hegel'in Kant eleştirisini dikkate alarak, bilen öznenin verili olmadığını, tarihsel bir süreç içerisinde konumlandığını söyler. Marx'ın Hegel eleştirilerini de değerlendiren Habermas, eleştirel bilgi sürecinin idealist bir biçimde değil, maddi bir çerçevede ele alınması gerektiğini iddia eder. Bu noktada daha sonraki çalışmalarında tekrar döneceği Dilthey'e ve hermenötik geleneğe dikkat çeker. Çünkü ona göre Dilthey sembolik olarak yapılanmış olguların arasındaki ilişkilerin mantığının, nesnel dünyadaki şeyler arasındaki ilişkiden farklı olduğunu göstermiştir (Habermas, 1997; 15-57). Oysa pozitivism,

Comte ve Mach örneğinde olduğu gibi, saf yöntem anlayışını mutlak bir biçimde bilimsel araştırma sürecine yansıtmış ve felsefenin eleştirel içeriğini yok etmiştir. Pozitivizm böylece kendine yönelik eleştirel bakıştan uzaklaşmış ve kendisi dogmatik bir hale gelmiş ve bilimcilik ortaya çıkmıştır. Habermas'a göre 'bilimcilik' bilimin kendine olan inancı anlamına gelir. Bilimcilik, bilimi olası bilginin bir biçimi olarak anlamak yerine onu bilgiyle özdeşleştirir. Pozitivizmin en çok eleştirilmesi gereken yanı işte bu bilimci tavrıdır. Habermas'ın eleştirdiği dolayısıyla bilim değil, pozitivist bilim anlayışdır. Bir başka ifadeyle, bilimin tek bilgi biçimi olduğunu iddia etmektedir. Çünkü bu iddia bilimin denetlenmesini ve felsefenin eleştirel imkânlarını ortadan kaldırır. Bilimcilik olguların bütünselliğini bilimlerin nesne alanı olarak açıklayarak ve bilimi olguların tekrarına indirgeyip metafizikten kopararak, bilimin ötesine giden hiçbir düşünümü doğrulamayız ki, buna kendisi de dâhildir. Yani bir anlamda bilimci tavrıyla pozitivizm kendini yine kendisiyle açıklamaya çalışmakta, ancak bunu başaramamaktadır. Bunun sonucu olarak bilgi eleştirisinin geleneksel ilgilerinin ve buna bağlı olarak da bilginin anlamının belirgin bir şekilde değer yitirmesi söz konusu olmuştur. Bilgi kuramı kendini giderek yönetime ilişkin sorunların çözümlemesiyle sınırlamış ve böylece epistemik öznenin rolünün ve kendi eylemleri üzerine düşünümün önemi aşınmıştır. Felsefenin bilgiye karşı eleştirel bir konum alma olasılığı çözülmüştür (Dellaloğlu, 1998; 21; Held, 1980; 297). Bu açıdan Habermas'ın aslında pozitivizmi bir bilim felsefesi olarak eleştirmediği, daha çok bir yanlış bilinç taşıdığından, yani kendi durumu ve bilimsel araştırmalara taşıdığı değerlerin farkında olmayan bir bakışa sahip olduğundan dolayı eleştirdiği söylenebilir. Habermas'a göre çağdaş toplumsal düşüncede bireyleri akılla özgür toplumsal alanlar yaratmaya davet etmek gerekir. Ona göre Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinin yol açtığı ve aklın eleştirel işlevinin yıkıcı bir faaliyete indirgendiği bağlam savunulamaz (Çiğdem, 1997; 52). Habermas'ın *Erkenntnis und Interesse*'deki amacı bu çerçevede, aklı öz-düşünümsel (*Selbstreflexiv*) bir araç olarak temellendirmektir. Ona göre öz-düşünümsellik metafizik bir iddia olmanın ötesinde bir şeydir. Habermas bu eserinde ampirik-pozitivist,

hermenötik ve eleştirel bilim tipleri olduğunu söyler. Ona göre her bilgi-ilgisinin (*Erkenntnisinteresse*) gerçekliği algılama biçimimizi belirleyen genel bir bilişsel stratejisi vardır. Habermas bu bilgi-ilgilerinin öz-düşünümsel bir yolla ortaya çıkarılabileceği kanısındadır. Eleştiriden türetilen özgürleştirici bakış açısının amacı da budur. Eleştirel özdüşünümsel bakış açısı da dilde bulunmaktadır. Buna örnek olarak Habermas, Freud ve Marx'ın yöntemini gösterir. Fakat onlar da bilimselci bir yanlış anlamayla maluldürler (Müller-Doohm, 2008: 69-70).

Horkheimer ve Adorno pozitivismi bizzat Marx'ın yazılarında da teşhis etmişlerdir. Althusser ve onun gibi düşünenler için spekülâtif, idealist Marx'ı bilimsel Marx'dan ayıran şey, Frankfurt Okulu üyeleri için Marksizmin pozitivismine savrulması anlamına gelir. Frankfurt Okulu üyeleri pozitivist Marksizmin kökenleri ve içeriği hakkındaki değerlendirmelerinde kendi aralarında bölünmüşlerdir; ancak Habermas dâhil ortaklaştıkları birçok nokta da vardır. Onlara göre Marksizmin eleştirel esini özne-nesne diyalektiğinden türemektedir ve bu eleştirel bakış, materyalizmin tarihte öznenin aktif müdahalesinin yadsınması veya kültürün ya da kültürel ideallerin fiziksel olayların gölgelerine indirgenmesi biçiminde anlaşılması halinde yok olmaktadır. Habermas'a göre de Hegel'i ayakları üzerine çevirmekle Marx, Hegel felsefesindeki iki öğeyi-insanın tarih yapıcı olarak düşünümsel bilinçliliği ile insanlığın emek aracılığıyla kendini oluşturması-tek bir şey içine sıkıştırmış olmaktadır. Birinci öge ikinci öğeye indirgenince, tarih ve özgürlük arasındaki bütünleyici bağ da çözülmüş olmaktadır. Habermas ekonomik temelin belirleyiciliği kavramını bu yüzden reddeder. Hatta emek kategorisinin Marx'ın kuramındaki tek evrensel öz konumunu eleştirel bir bakışla değerlendirir. Marx'ın bu saptamasını, 19. yüzyıl kapitalizminin çözümlemesi için gerekli fakat yetersiz bulur. Habermas'a göre emek insan gelişiminin sadece bir yönünü açıklar. Bu nedenle de, emek yerine, çalışma ve etkileşim çiftini önerir (Dellaloğlu, 1998; 131-133). Habermas bu sebeple Marksizmi eski eleştirel haline getirmek için nesnelci dejenerasyonu aşmak gerektiğini söyler. Ona göre tekçi bir bilimsel metot olarak pozitivist bilim kavramı bu ideolojinin bir parçasıdır. Habermas hem vulger

Marxizm'e hem de pozitivist bilimsel anlayışa eleştiri getirmek için Gadamer'in *Verstehen* (anlama) kavramına yönelir. Bu arayış Habermas'ı eleştirel teoriden farklılaştırır. Habermas'ın bunu yapmasının sebeplerinden biri de daha önce ifade edildiği gibi Eleştirel Teorinin pesimist ve kinik bir noktaya vardığı düşüncesidir. Amaç aynı zamanda Eleştirel Teorinin başlangıçtaki hedeflerini canlandırmaktır. Onu Marksist gelenekten farklılaştıran nokta da epistemolojik-metodolojik ve toplumsal teori düzleminde hermenötüğü kullanarak, dil, etkileşim ve iletişim kavramlarını öne çıkarmasıdır (Mendelson, 1994; 108-109).

Bu kavramları referans alan Habermas'a göre eleştirinin amacı her siyasi normun geçerliliğini iktidardan bağımsız bir iletişimsellik sonucunda varılacak bir konsensüse dayandırmaktır. Bu ise özdüşünümsellikle, hasta ve doktor arasındaki karşılıklı iletişimle mümkündür. Habermas iletişimin önemini *Erkenntnis und Interesse* isimli eserinde keşfetmiş olsa da, daha sonra eleştirel toplumsal teoriyi epistemolojide aramaktan vazgeçecektir. Yeni arayışını ise *social turn*'den *linguistic turn*'e geçiş belirleyecektir (Müller-Doohm, 2008: 69-70). Habermas da *Erkenntnis und Interesse*'nin yayınlanışının 30. yılında bu eserine yabancılaştığını söylemiştir. Bunun sebebi ise ona göre çalışmanın daha çok birey felsefesine odaklanması ve bireysel aydınlanmanın eleştirel sürecini, insanın özgürleşim süreciyle paralel görmesidir (Habermas, 2000: 12-13). Bu kitabında Habermas'ın özdüşünümsellik temelinde geliştirdiği tezlerin kökeninde de Alman felsefesi vardır. Özellikle Kant, Hegel ve Fichte'nin özdüşünümsellik üzerine yaklaşımları, *Erkenntnis und Interesse*'de modern toplumsal bilimlerin sorununu çözecek bir anahtar olarak karşımıza çıkar. Daha sonra terk edeceği bu yaklaşımın izlerini daha net olarak 'İdeoloji olarak Teknik ve Bilim' isimli kitabına aldığı, 'Çalışma ve Etkileşim' isimli makalesinde bulmak mümkündür (Habermas, 1997b: 11-12). Gerçekten de Habermas sonraki çalışmalarında toplumsal eleştirinin ölçütü olarak iletişimsel eylemi görmeye başlayacaktır. 'İletişimsel Eylem Kuramı'na giden ara yolda ise *Zur Logik der Sozialwissenschaften* isimli çalışması vardır.

1967 tarihinde ilk yazımı tamamlanan *Zur Logik der Sozialwissenschaften* makalesini ve değişik tarihlerde yayınlanmış makalelerini yine aynı isimli kitapta 1970 yılında yayımlayan Habermas, bu çalışmasında da pozitivist yaklaşıma eleştiri oklarını yönlendirir. Habermas bu makalesine Yeni-Kantçılığın doğa ve tinbilimleri arasında yaptığı ayrımı hatırlatarak başlar. Zira ona göre pozitivist egemenliği bu ayrımı unutturmuştur. Doğa bilimlerinin yöntemleri, psikoloji, ekonomi ve sosyolojiye taşınmış, tarihsel-hermenötik yöntem tartışmaları ile ampirik bilimlerin epistemolojisi arasındaki ilişki kesintiye uğramıştır. Bunda hermenötik yöntemin doğa bilimlerini dışlamasının da payı vardır. Fakat Habermas öncelikle, ABD'nin Savaş Sonrası Almanya'sının üzerindeki etkisiyle de alakalı olan bir olguya dikkat çeker. Psikoloji, sosyal psikoloji ve ekonomide ağırlık kazanan ve insanı nesnel bir varlığa indirgeyen yaklaşım sosyolojiye de taşınmıştır. Habermas'ın bu eserindeki amacı birbiriyle ilişkisiz bir hale getirilmiş ampirik-analitik yöntem ile tarihsel-hermenötik yöntem arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Bunun öncesinde Habermas, Rickert ve Cassirer gibi Yeni-Kantçı isimlerin görüşlerini değerlendirir. Ona göre bilimin Yeni-Kantçı ikili ayrımı problemini ne Rickert ne de Cassirer çözebilmiş, Weber de bu sorunu miras almıştır. Fakat Weber onlar gibi doğa ve kültür bilimlerinin ilişkisine değil, bu mirası kendi araştırmalarında bir araç olarak kullanmıştır (Habermas, 1970: 71-80). Habermas'a göre Weber sosyal bilimler etiketiyle, Yeni-Kantçı dualizmi anlama ve açıklama (*verstehen ve erklæren*) ayrımı yaparak aşmaya çalışmış fakat bunda da çok başarılı olamamıştır. Weber'in bu başarısızlığını tespit eden Habermas, modern sosyal bilimlerin bu problemleri görmezden gelerek, tarihi ihmal edip güncel olana odaklandıklarını ifade eder. İlginç bir şekilde durumun bu hale gelmesinde hermenötik yöntemin de sorumluluğu olduğunu belirterek, kitabın sonraki sayfalarında ortaya koyduğu Gadamer'e yönelik eleştirilerinin haberini verir (Habermas, 1970: 86-92).

Habermas'ın bu kitabındaki çabasının özü de burada yatar; sosyal bilimlerin tarihsel anlama ile ilişkisini yeniden kurmak. Bu doğrultuda Habermas dönemin neredeyse tüm önemli Alman ve ABD'li sosyal bilimcilerinin görüşlerini değerlendirmeye girişir.

ABD’de tarihsel ve nomolojik bilimler arasında kurulan denge-
nin, tarihin içinin boşaltılması, sosyolojinin ve toplumun tarihsiz-
leştirilmesine yol açtığını söyler. Habermas Kant’ın ortaya koydu-
ğu ayrımı Rickert, Cassirer ve Weber üzerinden modern sosyal bi-
limlere taşır. Zira ona göre sorun öylece ortada durmaktadır.
ABD’deki tarih ve sosyoloji algısının tarihsizliğini ifade ettikten
sonra, toplumsal eyleme odaklanan davranış bilimlerindeki tar-
tışmaları değerlendirir. Amacı toplumsal eylemin tarihsel bilgi-
den bağımsız bir şekilde formüle edilip edilemeyeceği, ya da bel-
li bir bağlamda yorumbilgisel bir şekilde değerlendirilmenin mi
doğru olacağı sorusunu cevaplandırmaktır (Habermas, 1970:125-
126). Habermas bu eserinde daha sonra ‘İletişimsel Eylem Kura-
mı’nda geliştireceği problemleri de keşfetmektedir. Bu çerçevede
sosyal bilimlerde amaçsal eylemin bir veri olarak görülmesinden
vazgeçmek istemiyorsak, iletişimi ihmal eden gözlemi değil, ileti-
şimsel eylemi dikkate almamız gerektiğini söyler (Habermas,
1970: 140). Çünkü ona göre bu araştırmalarda toplumsal eylemin
anlamı tam olarak ortaya konamamaktadır. Habermas bu nokta-
da dilin önemi üzerinde duran kuramları değerlendirmeye baş-
lar. Ona göre dilbilgisi bir toplumdaki iletişimlerin gramatik ku-
rallarını incelerken, hermenötik, linguistik çerçeve içerisinde bir
toplum tarafından kültürel olarak benimsenen gelenekleri ele alır
(Habermas, 1970: 165). Fenomenolojik yaklaşımlar Schütz örne-
ğinde olduğu gibi yaşam dünyasındaki simgesel anlamlara odak-
lanırken, Wittgenstein’dan esinlenen dil analizleri iletişimdeki dil
oyunlarına dikkat çeker. Bu çerçevede, amaç ve eylem arasındaki
ilişki dilsel anlamlarda aranmaya başlanmıştır. Ona göre hem fe-
nomenolojik hem de linguistik yaklaşım, bizi toplumsal eylemi
öznelararasılık çerçevesinde arayan anlamacı sosyolojiye götürür.
Fakat Habermas dilsel analizlerin davranışçılığın öteki ucuna ko-
numlandığını söyleyerek, davranışsalcılıktaki ampirik tek boyut-
luluğun dilsel yaklaşımda zıt bir yönden ortaya çıktığını vurgu-
lar (Habermas, 1970: 220-222). Daha sonra genel dilbilimin ve ta-
rihsel dilbilim analizinin tek yöntem olmadığını, hermenötiğin
de bir alternatif oluşturduğunu belirterek hermenötik yöntemin
ve özellikle Gadamer’in analizlerinin değerlendirmesine geçer

(Habermas, 1970: 251). Bilindiği gibi Weber, toplumsal dünyanın sembolik olarak yapılandırılmış olduğundan dolayı Dilthey'in *Verstehen* kavramını kullanarak sosyolojinin ampirik yöntem dışında farklı bir yöntemle sahip olması gerektiğini söylemişti. Gadamer ise bu yaklaşımı da yetersiz bulmuş, bu anlama sürecine araştırmacının beraberinde ne getirdiğinin ihmal edildiğini iddia etmiştir. Bu noktada Gadamer, ünlü horizon ve önyargı kavramlarını devreye sokmuştur. 'Hakikat ve Yöntem'de anlamamanın bizim horizonlarımızla, önyargılarımızla ve varlığımızla ilişkili olan bir süreç olduğunu söylemiştir (Gadamer, 2007). Habermas ise hermenötik yöntemi Dilthey ve Gadamer'in görüşlerini yeniden tartışarak aşmaya çalışır.

Daha önce de altı çizildiği gibi Dilthey tinbilimlerinin temellerini doğa bilimlerinininkinden ayırmaya çalışmış, kültürel bilimlerin kategorilerinin insanı anlamak, insanların sembolik sistemler olarak dile getirilen bilinçlerini analiz etmek için yeterli olduğunu ileri sürmüştü. Bunun sebebi olarak da, tin bilimlerinin nesnelerinin bilinçli insan tarafından oluşturulmasını göstermişti. Fakat ona göre idealist kuramlar da tin bilimlerinin ihtiyaç duyduğu yöntemsel alt yapıya sahip değildi. Bu noktada doğa bilimlerinin 'niçin' ve 'nasıl' sorularına karşılık, tinbilimlerinin 'ne' sorusunu öne çıkardığını ifade eden Dilthey, anlama (*Verstehen*) kavramının tinbilimleri için bir yöntem olarak kullanılabileceğini belirtmişti. Daha sonraki yazılarında ilk çalışmalarının psikolojizmine eleştirel bakmaya başlayan Dilthey, yaşanmış tecrübeleri anlamamanın aynı tecrübeyi yaşamaya bağlanamayacağını, esas olanın bizim aynı amaçsal veya sembolik nesneyi yeniden inşa etme kapasitemiz olduğunu söylemişti. Böylelikle bilim adamının toplumsal nesnelerin anlamını ve aktörlerin eylemlerini kavraması gerektiğini ifade etmişti. Bu şeyler genel olarak ulaşılabilir olduğundan nesnel olarak kabul edilmiş ve söz konusu olguların nesnel olarak anlaşılabilmesine inanmıştı. Dilthey'e göre, bunun sağlanması için nesnenin toplumsal bağlamını ve dilini bilim insanı anlamalıydı. Bilgi ancak söz konusu durumdaki öznelarasılık anlaşıldığında artırılabilirdi (Dilthey, 2011). Habermas da bu çerçevede bilim adamlarının yorumladıkları olguların-nesnelerin dilini öğrenmeleri gerektiğini ifade etmiş,

fakat her yorumun bir hipotez olduğunu söyleyerek, Dilthey'in Yeni-Kantçı evrenselciliğine, Mannheim ve Elias gibi mesafe koymuştur. Toplumsal eylemler, tecrübeler ve semboller dil ile ilişkili olduğundan, Habermas dilsel analizin iletişimsel yaşam tecrübelerinin ampirik bağlamını oluşturduğunu iddia etmiştir. Fakat Dilthey'in tersine Gadamer'e yaklaşarak, yorumun dilde gömülü olan hayat tecrübelerine ve ön belirlenimlere bağlı olduğunu söylemiştir. Habermas bu noktada dil, eylem ve tarih arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Bu ise onu tekrar Gadamer'i ele almaya yöneltmiştir (Held, 1980; 307-316).

Gadamer'e göre yorumlama, her zaman iki ufuk arasındaki bağıdır. Dil ona göre insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değil, insanın temel varlığıdır. Gadamer ayrıca Heidegger'i takip ederek dilin evrensel ontolojik bir yapı olduğunu söyler. Anlamayı ise yorumlamanın temel bir süreci olarak görür. Bağımsız, nesnel bir gözlemci düşüncesi ise ona göre bir mittir. Hermenötik süreçte her taraf kendi önyargılarını ve horizonlarını anlama sürecine dahil eder. Horizonu böylelikle Gadamer somut dili karakterize eden bir resim olarak kullanır. Gelenek bu noktada etkin-tarihsel bir bilinç olarak karşımıza çıkar. Anlama da bu yüzden geleneğin aracılığı içerir. Ayrıca insanlar tarih ve gelenek tarafından etkilendiği için, anlama süreci aynı zamanda insanın kendisini ve anladığı nesneyi oluşturma sürecidir. Habermas bunları kabul etmekle birlikte, Gadamer'in iletişimsel eylem anlayışını ve yorumlamacı anlamının limitlerine dair görüşlerini reddeder. Habermas bu noktada Gadamer'in geleneğin otoritesi vurgusuna karşı aklı öne çıkarır. Habermas'a göre dil toplumsal yaşamın şartlarını ortaya koyduğu gibi, onu gizleme ihtimalini de barındırır (Habermas, 1970; 261-265). Bu ise Habermas'ın 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nde örneklerini verdiği bir husustur.

Zaten ona göre genel olarak hermenötiğin temel sorunu düşümselliğin (refleksiyon) gücünü küçümsemesi ve bu yüzden geleneği eleştirme kapasitesini yitirmesi ve doğal olarak eleştirel perspektifi kaybetmesidir (Habermas, 1970; 279-280). Bu yüzden hermenötiğin mutlaklaştırılması toplumsal çözümleme yöntemle-

rinin *a priori* değersizleştirilmesi anlamına gelir. Habermas'a göre hermenötiğin önemli olan yanı ise toplumsal bilimlere bir temel oluşturmaktan çok, onun diyaloga dayalı ön-varsayımları ve dolayısıyla iletişimsel modellerle olan ilişkisidir. Habermas hermenötiği özellikle anlama, yorum ve simgesel iletişimin ayırt edici özelliklerini gün ışığına çıkardığı için takdir ederken, aynı zamanda onun tarihselciliğini, yani gizli pozitivistliğini de eleştirir. Hermenötiğin gizli pozitivistliği kendini yaşam biçimlerini anlama, yorumlama ve yaşam biçimlerine yönelik eleştirilerini paranteze alabilme iddiasında gösterir. Habermas'a göre yaşam biçimlerini oluşturanlar tarafından ortaya konan geçerlilik savlarını ussal bir değerlendirmeden geçirmesek anlam, anlama ve yorum gibi kavramların hiçbir önemi kalmaz. Ona göre katılımcıların kendi eylemlerini ne şekilde gerekçelendirdiklerinin ayırımı varabilmek durumundayız. Bu ise onların eylemleri için ortaya koydukları gerekçeleri bizim ussal ölçütlerimizle değerlendirebileceğimiz performatif bir yaklaşımla mümkün olabilir. Ayrıca Habermas, Gadamer'in insan anlamasının sonluluğu ve bağlam bağımlılığı konusundaki yaklaşımını kabul eder, ancak onun anlamamanın mantığıyla ilgili görelilikçi ve idealist çıkarımlarını reddeder. Yorumbilgisel anlama ideoloji eleştirisiyle birleşmek zorundadır. Hermenötik, fenomenolojik ve dilbilimsel yaklaşımlar gibi toplumsal bilgiyi anlam-anlaşılmasına indirger. O, anlamı öznel niyetli anlamda sınırlandırmamasına rağmen, kültürel geleneğin tamamen kuşatıcı olduğunu varsayar. Sonuç olarak, hermenötik toplumsal süreci tamamen kültürel geleneğe bağlayan ve toplumbilimi aktarılmış anlamların yorumuna indirgeyen bir eğilim taşır. Ancak eğer kültür, yaşamın toplumsal, siyasal ve ekonomik koşulları olarak görülürse, kendi kendine yeterli görünümünü yitirir. Açıktır ki, geleneksel anlamlar bu koşulları açığa vurduğu ve ifade ettiği kadar gizler ve çarpıtır da. Toplumsal bilginin anlamın anlaşılmasına indirgenmesi yalnızca dilsel olarak yönelmiş bilincin yaşam koşullarını belirlediği şeklindeki varsayımla doğrulanabilir. Fakat toplumsal eylemin nesnel çerçevesi simgesel olarak aktarılmıştır ve öznelarası olarak istenilen anlamla tüketilemez. Toplumbilim, anlamacı toplumbilime indirgenemez. Toplumsal eylem yalnızca

dil, emek ve iktidarla birlikte oluşan nesnel bir çerçevede anlaşılabilir (Dellaloğlu, 1998; 91-93).

Zur Logik der Sozialwissenschaften isimli eserinin sonunda Habermas ele aldığı düşünsel geleneklerin açık bıraktığı soruları formüle eder. Ona göre dilsel-anlamacı (*sprachverstehende*) sosyoloji bizi işlevselci yaklaşımlara yönlendirir. İşlevselci yaklaşımlar ise nesnel-amaçsal bağlamı öne çıkarır. Fakat Parsons örneğini vererek, işlevselciliğin toplumsal olguların yorumlamasında anlamacı yaklaşımı ihmal ettiğini belirtir. Habermas buna karşın sistemlerin ampirik-analitik kavranmasında ısrar ediyorsak, iletişimsel tecrübeyi dikkate almamız gerektiğini vurgular. Bu noktada çalışmasının özetini sunan cümleleri dile getirir. Ona göre Marx, Comte, Oppenheimer ve Weber gibi eski kuramcılar toplumsal gelişimin genel bir resmini sunmayı amaçlamışlar, mevcut kolektif eylemi geçmiş eylem bağlamlarından yola çıkarak yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. En önemli nokta olarak da çabalarını deneysel bilimlerle özdeşleştirmişlerdir. Bu noktada Popper'in eleştirileri haklıdır. Fakat sosyal bilimlerdeki çabaları eski kuramcılarla sınırlamak yanlıştır. Tarihsel yönelimli işlevselcilik teknik olarak değerlendirilebilir bilgi peşinde değildir. Kalkış noktası öz düşünümüne ve kendi oluşum sürecine odaklanan özgürleştirici bir bilgi oluşturmaktır. Tarihsel yönelimli işlevselcilik bunu kabul etsin etmesin sosyoloji bu yolu izlemektedir. Habermas buna örnek olarak Lipset, Dahrendorf ve Marcuse gibi isimleri verir (Habermas, 1970: 305-308). Sonuç olarak Habermas '*Zur Logik der Sozialwissenschaften*' çalışmasında dilin kişilerarasılığının (*Intersubjektivität*) ve bilinç felsefesinin bilginin oluşumundaki önemini altını çizer ve iletişimsel eylem kuramını geliştirmede bir ara yol daha kat eder.

Bilginin evrensel bir temeli olduğunu savunan Husserl, Frege, Popper gibilerine karşı, *linguistic turn*'ü temsil eden ve evrensel temellerden ziyade, dili, kültürü ve sembolleri öne çıkaran Wittgenstein (tabi ki II. Wittgenstein), Heidegger, Gadamer, Derrida, Rorty gibileri arasındaki çekişmede Habermas, 'İletişimsel Eylem Teorisi'nde bir üçüncü yol bulma çabasına girişir. Epistemolojide evrensel bir temeli reddedenlerin yaklaşımlarına karşılık, bilginin teorik

temellerinin meşruiyetini ortaya koymaya çalışmayı anlamlı bulur. Habermas bu noktada Kant'tan ilham alarak, 'normal bir konuşmada karşılıklı anlaşmayı mümkün kılacak şartlar nelerdir' sorusunu sorar. İletişimsel Eylem Teorisi isimli eserinde Habermas bu çerçevede, soruna bir çözüm bulmayı amaçlar. Bunu yapmak için rasyonel bir konsensüsün nasıl sağlanabileceğini ortaya koymaya çalışır. Habermas için rasyonel konsensüs ideal konuşma durumunda eşit katılımcıların tartışmasıyla oluşan konsensüstür (Roderick, 1986; 27-29). Bu sebeple sosyal bilimlerin hem ampirik-analitik hem de hermenötik yöntemle uygun boyutlarının olduğunu ifade ederek, Parsons, Jean Piaget ve Lawrence Kohlberg gibi sosyal bilimcilerin kuramlarından faydalanmaya çalışır. Bu doğrultuda Habermas, bireyin dilin kullanımında pasif olmadığını, değerler ve normları taşıyan dile yeni yorumlar katabilme potansiyeline sahip olduğunu söyler. Bu sayede de Gadamer'in olumladığı ve kaçınılmaz gördüğü gelenek ve önyargılara da eleştirel, refleksif bir şekilde bakmanın mümkün olduğunu belirtir. Ayrıca dilin toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılmasında oynadığı role dikkat çekerek, Marksist bir eleştirel duruş ortaya koyar. Hermenötiğin bireylerin hayat dünyalarında etkili olan para, güç vs. gibi dışsal yapıları ihmal ettiğini düşünen Habermas, Talcott Parsons ve Niklas Luhmann'ın sistem teorilerini gündemine alır. Fakat sistem teorilerini de dengeli bir toplumsal sistem düşüncesi nedeniyle eleştirir. Ona göre sistem toplumlar için ancak sembolik bir kavramdır ve sistemin büyük parçalarının işlemesi üyelerinin ona entegre oldukları veya mutlu oldukları anlamına da gelmez. Bu yüzden 'İletişimsel Eylem Kuramı' isimli eserinde sistem ve yaşam dünyasını ilişkilendirdiği düalist bir teori geliştirir. Bir yerde makro ve mikro sosyolojik perspektifleri sentezlemeye çalışır. Bunu başarmak içinse fenomenolojik gelenekteki yaşam dünyası kavramına başvurur. Hatırlanacağı gibi Habermas, Schütz'ün yaklaşımının birey odaklı olduğu yönünde bir eleştiri dile getirmişti. Kendisi ise yukarıda ismi geçen teorisyenlerin düşüncelerinden faydalanarak yaşam dünyasının tarihsel ve toplumsal boyutunu ortaya koymaya çalışır (Habermas, 2001). 'İletişimsel Eylem Teorisi' Habermas'ın aynı zamanda söz konusu epistemolojik sorunlara cevabını temsil eder. Fakat bu eser

sadece epistemolojiyle değil, aynı zamanda toplumsal değişim ve yabancılaşma problemiyle de ilgili olduğundan bu kitabın son bölümünde değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak Habermas'ın ortaya koyduğu epistemolojik yaklaşımlar da Alman felsefesi ve sosyolojisindeki yöntem tartışmalarının bir devamıdır. Ayrıca Habermas'ın teorik arayışının temel motivasyonlarından biri de özelde Alman toplumunun yaşadığı krizlere, genelde Batı toplumlarının karşılaştığı sorunlara bir çözüm bulma arayışıdır. Habermas'ı diğer birçok Alman sosyoloğundan ayıran nokta ise çözümünü daha çok Alman sosyoloji geleneğini aşarak bulmaya çalışmasıdır.

IV. Toplumsal Değişim

Alman sosyolojisinin özgün yanı biraz da feodal yapının daha geç bir dönemde ve hızlı bir şekilde çözülmesinin yarattığı şaşkınlık ve tedirginlikten kaynaklanır. İlgili bölümde bahsedildiği gibi 'erken Alman romantizminde' de bu şaşkınlığın ve tedirginliğin yansımaları bulmak mümkündür. Alman romantikleri tarafından şiirsel ve edebi bir dille gündeme getirilen olgular, daha sonra toplum bilimciler tarafından sistematik bir şekilde çözümlenip anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Toplumsal ve kurumsal değişim kapitalizmin gelişimiyle doğrudan ilişkilidir. Alman sosyologlarının toplum ve modern kurumlar ile ilgili analizlerini bu sebeple, kapitalizmin Avrupa ve tabi daha spesifik olarak Almanya'da gelişiminden bağımsız ele almak mümkün değildir. Marx tüm Avrupa'da ortaya çıkan ekonomik eşitsizliği anlamayı arzular ve bunu gidermenin yollarını arar, Weber modernitenin neden Batıda ortaya çıktığını açıklamaya çalışır, Tönnies toplumsal yapıdaki değişikliğe odaklanırken, Simmel daha çok şehrin ve yeni toplumsal ruhun getirdiği yabancılaşmayı tartışır. Frankfurt Okulu üyeleri ise yabancılaşmanın yanında aklın geçirdiği serüvene odaklanır. Alman sosyolojisinin kapitalizm, toplum ve devlet bağlamında tartıştığı konular felsefi gelenek ve toplumsal yapının yanında söz konusu sosyologların çizdiği doğrultuda şekillenmiştir. Kapitalizm Almanya'da sosyoloji ve tarih bilimlerinin en popüler konularından birisi olmuş-

tur. Fakat ilerleyen yıllarda kapitalizmin doğuşu tartışmaları Alman sosyolojisinde azalırken, daha çok kapitalizmin doğurduğu sonuçlar ilgi çekmeye başlamıştır. Bu konularla ilgili tartışmalarda da Alman sosyologları, Alman felsefesi ve tarihsel tecrübesinden etkilendikleri gibi, birbirleriyle de etkileşim içerisinde olmuşlardır. Kapitalizmin doğuşunu tartışmak aynı zamanda yine Marx ve Weber'in yönlendirmesiyle, kapitalizmin neden bazı yerlerde doğmadığını da tartışmak anlamına da gelmiştir.

Devrimin Ayak Sesleri

Almanya'da sosyologlar toplumsal değişimi anlama arzularını filozoflardan ve şairlerden tevarüs etmişlerdi. Fakat filozof ve şairlerin bakış açısının toplumsal değişimi açıklamada ve yönünü belirlemede yeterli olmayacağını düşünüyorlardı. Bu yüzden daha önce değinilen yöntemsel tartışmalara girişmişlerdi. Uygulanan yöntemlerse bugün de etkisini sürdüren araştırmaların ve görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Marx, kapitalizmin gelişimini ve toplumsal değişimi anlamada ortaya koyduğu yöntem ile ikna edici açıklamalar getiren isimlerin başında gelir. Marx'ın Almanya'da şahit olduğu görece hızlı değişimin yol açtığı toplumsal huzursuzluklar ve yeni ortaya çıkan toplumsal sınıflar, İngiltere'de olduğunu bildiği işçilerin sefaleti birçok farklı ismin etkisiyle birlikte, Hegelci felsefenin ışığında tarihi sınıfları arası bir savaş olarak anlamasının yolunu açmıştır.

Marx özellikle Kapital'den önceki çalışmalarında, hem dünya tarihini hem de döneminin olaylarını kendi anlayışı çerçevesinde sosyolojik ve felsefi bir açıdan tahlil eder. İnsanlık tarihini diyalektik materyalist bir çerçeve içerisinde sınıf çatışması ve bu çatışmanın sonucunda oluşan toplumsal değişim ile açıklar. Nitekim Hegel'in tarih anlayışına da gönderme yaparak, 'tarih hiçbir şey yapmaz, savaşlar yürütmez. O insandır, gerçek, yaşayan insan. O şeylere sahip olur, o savaşır. Tarih insanın emellerine ulaşma uğrunda gösterdiği çabalardan başka bir şey değildir' (Bottomore, 1988; 16) diyerek, tarihi bir sınıf savaşı olarak analiz etmenin önünü açar. Ona göre tüm toplumların bugüne kadarki tarihi sınıf sa-

vaşımalarının tarihidir. Materyalist tarih anlayışı ile Marx, bir taraftan hem değişimi hem de toplumsal formasyonların çözülüşünü açıklayabilecek kanunlar bulma amacındadır. Engels'e göre materyalist tarih görüşü, üretim ve ürünlerin değişiminin üretiminin tüm toplumsal formasyonların temeli olduğunu varsayar. Her tarihsel toplum, ürünlerin dağılımına, bununla birlikte toplumsal sınıfların oluşumuna ve bir şeyin nasıl üretildiğine ve ürünlerin nasıl değiş-tokuş edildiğine göre belirlenir. Tüm toplumsal değişimler de zihinlerde değil, üretim biçiminin ve değiş-tokuşun biçimine göre şekillenir. Altyapı alanındaki çelişki, üretim güçlerinin gelişim derecesi ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden doğar ve bu çelişki toplumsal değişimin de kaynağıdır. Dinamik kısmı üretim güçlerinin gelişim derecesi oluşturur. Bu çelişki değişen üretim ilişkileri ile ortadan kaldırılır ve yeni bir üretim biçimi ortaya çıkar. İkinci adım da yeni üretim biçimi ile eski üst yapı arasında bir çelişki olur ve sonuç olarak yeni bir toplumsal biçim ortaya çıkar (Jürgen Nienenzu, 2001; 102-103). Bunu gerçekleştirecek olanlar da köylülük gibi geleneksel bir sınıf olmayan proletaryadır. Marx tarafından proletarya, Hegel'in köle efendi diyalektiğinde kölenin yaratıcılık potansiyeline sahip olmasını hatırlatır bir şekilde, büyük şehirlerde, endüstrileşmenin ürettiği yeni, aktif ve burjuva karşısında muzaffer olacak sınıf olarak gösterilir.

Tarihsel değişimi bu çerçevede açıklayan Marx'a göre tarihte, özgür yurttaşlar ile köleler, particiler ile plebler, toprak beyleri ile toprak köleleri, lonca ustaları ile çıraklar, sözün kısası ezenler ile ezilenler sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümünden devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir savaşım içinde olmuşlardır (Marx, 2009; 48). Marx'ın düşüncesinde antik, feodal ve burjuva üretim biçimleri Batının tarihinde birbirlerini takip etmiş ekonomik sistemlerdir ve her biri çalışan insanlar arasındaki bir ilişki tipiyle belirginlik kazanmıştır. Antik üretim biçimi kölelikle, feodal üretim biçimi serflikle öne çıkarken, burjuva üretim biçiminde ücretli emek temel karakter olmuştur. Ona göre bu sistem-

ler insanın insan tarafından sömürülmesinin üç farklı biçimini oluştururlar (Aron, 194; 114).

Marx'a göre feodal çağdaki mülkiyetin başlıca biçimi bir yanda toprak mülkiyeti ve ona zincirli serf emeğinden, diğer yanda kalfaların emeğine hükmeden küçük sermayeli bireyin emeğinden ibaretti. Her ikisini de kısıtlı üretim koşulları belirlemişti. Ona göre feodalizmin ihtişamlı günlerinde iş bölümü çok geriye. Her ülke kendi içinde kent ile kır antitezini doğurdu. Zümrelere bölünme elbette çok belirgindi, fakat kırdaki prensler, soylular, ruhbanlar ve köylüler, kentlerde ustalar, kalfalar, çıraklar ve hemen ardından rastlantısal emekçiler kalabalığı ayrışması dışında önemli bir bölünme gerçekleşmedi (Marx, Alman İdeolojisi, 2009; 117). Fakat feodalizmin temel özelliği feodal beylerin mevcut hukuki düzen doğrultusunda artı ürüne el koymasındı. Bu durum feodalizmin üst yapısı olan aristokrasi, kilise, şehirler ve devletin oluşumunu da belirlemişti. Feodalizmin krizi köylülerin çıkar çatışması sebebiyle feodal beylerle karşı karşıya gelmeleriyle ortaya çıkmıştı. Nüfus artışı, feodal beylerin çeşitli sebeplerle artı değere el koyma çabası, köylü isyanlarına sebep olmuş ve köylülerin daha fazla toprağa ve özgürlüğe sahip olmalarıyla sonuçlanmıştı. Böylelikle üretici güç olan köylüler kendi maddi koşullarını geliştirme imkânı bulmuşlardı (Katz, 1989, 49-77). Sonuç olarak feodalizmin sınıf çatışmasına dayanan doğası, değişimin ve kapitalizme geçişin en önemli nedeni olmuştu. Peki, neydi kapitalizm Marx'a göre?

Dünyayı değiştirmeye çalışan bir filozof olarak Marx, ütopist sosyalistlerin yapamadığını gerçekleştirmeyi arzulamış, kapitalist sistemi bilimsel bir şekilde açıklayan bir eser için yoğun bir şekilde çalışmıştır. Üç cilt olarak tasarladığı "Kapital"ın birinci cildi 1867 yılında tamamlanmış ve basılmıştır. Kapital'in I. cildinin ilk bölümü sermayenin üretim süreci başlığını taşır. İkinci bölüm paranın kullanımı, üç, dört ve beşinci bölümler ise artı değer üretimi üzerinedir. Daha sonraki bölümlerde ise sırasıyla ücretler, sermaye birikimi ve kapitalizmin doğuşu ele alınır (Marx, 2003). Marx kapitalist sistemin kendinden önceki ekonomik sistemlerden farkının, kapitalist sistemde makinelerin, enerji üretim sistemlerinin, belirli ni-

teliksel yapıların kullanılmasıyla, diğer taraftan da iş bölümünde yüksek düzeyde ihtisaslaşmanın, üretim süreçlerinde bilginin planlı uygulanmasının ve alt yapısal gelişimin gerçekleştirilmesiyle ortaya çıktığını ifade eder. Üretim ilişkilerinde ise mülkiyet ilişkileri öne çıkar. Ona göre kapitalist sistemde iki ana sınıf belirir. Bunlar üretim araçlarının sahipleri burjuvalar ve üretim araçlarına sahip olmayan proleterlerdir. Üretim araçlarına sahip olmayanlar üretim güçlerini kapitalist piyasaya bir “şey” olarak sunarlar. Piyasanın şartları diğer ürünlerde olduğu gibi iş gücünün değerini de belirler. Ayrıca kapitalistler işçinin emeğine, Marx’ın ifadesiyle artı değere el koyarak, kapitalizmin temel özelliklerinden birini daha belirginleştirirler (Jürgen Nienenzu, 2001; 106). Marx’a göre burjuva sınıfının varlık ve egemenliğinin temel koşulları, sermayenin oluşması ve büyümesidir. Sermayenin koşulu da ücretli emektir. Ücretli emeğin biricik dayanağı, işçiler arasındaki rekabettir. Yani kapitalizmin doğası Marx’a göre sömürüdür. Fakat burjuvazinin ister istemez ilerlettiği sanayinin gelişimi, işçilerin kendi aralarındaki rekabetten doğan bir başınalıklarının yerine, işçilerin el ele vermelerinden doğan devrimci birliğini geçirir. Çünkü kapitalist sistemin işleyişi, işçilerin emeğine artı değer yoluyla el koymakla mümkündür. İşte bu nedenle modern sanayinin gelişmesi, burjuvazinin üretim yaptığı ve ürünleri sahiplendiği temelin kendisini burjuvazinin ayakları altından çeker. O yüzden burjuvazi her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını yetiştirir. Burjuvazinin çöküşü ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır (Marx-Engels, Komünist Manifesto, 2009; 62-63).

Yani sanayileşen kapitalist toplum diğer yandan devrime gebe bir durumdadır. Kapitalist üretim biçimi zenginliğin yanında büyük bir sefalet de yaratmakta, dolayısıyla zenginleşen burjuva sınıfı ile “zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan” işçi sınıfı arasındaki savaş giderek kesifleşmekte, devrimin ayak sesleri duyulmaktadır. Marx bu durumu çarpıcı bir şekilde dile getirir.

Feodal toplumun yıkıntıları arasından boy atıp yükselen modern burjuva toplumu sınıf çelişkilerini ortadan kaldırmış değildir. Modern burjuva toplumu eski sınıfların yerine yeni sınıflar, eski

baskı koşullarının yerine yeni baskı koşulları, eski savaşım biçimlerinin yerine yeni savaşım biçimleri getirmekten öteye gitmemiştir. Burjuvazi tüm üretim araçlarının hızla gelişmesi, ulaşım ve iletişimin büyük ölçüde kolaylaşması sonucunda tüm ulusları, dahası en barbarlarını bile uygarlığın bağına çekmektedir. Malların ucuz fiyatları burjuvazinin tekmül Çin setlerini yerle bir ettiği ve barbarların yabancılar karşı inatla besledikleri nefreti dize getirdiği ağır toplardır. Burjuvazi tüm ulusları yok olup gitmemek için burjuva üretim biçimini benimsemeye zorlamakta, onları kendisinin uygarlık adını verdiği şeyi kabullenmek, yani burjuvalaşmak zorunda bırakmaktadır. Sözüün kıyası burjuvazi kendi suretinde bir dünya yaratmaktadır. Burjuvazinin feodalizmi yere çalarken kullandığı silahlar bu kez burjuvazinin kendisine çevrilmiştir. Ama burjuvazi kendisine ölüm getiren silahları geliştirmekle kalmamış, bu silahları kullanacak insanları, modern işçi sınıfını, proleterleri de var etmiştir. O yüzden burjuvazi her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını yetiştirir. Burjuvazinin çöküşü ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır. (Marx-Engels, Komünist Manifesto, 2009; 49-63)

Daha önce de ifade edildiği gibi Marx ve Weber'in kapitalizmin doğuşuna yönelik açıklamaları bir süre sonra, kapitalizmin Batı dışı toplumlarda neden çıkmadığı sorusunu da beraberinde getirmiştir. Marx dünyanın Batı-dışı bölgelerini incelerken özellikle Doğu toplumlarının tarihsel olarak farklı bir ekonomik sisteme sahip olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle 1960 ve 70'lerde Türkiye'de de gündeme gelen Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), Doğu toplumlarının ekonomik yapısını açıklamak için kullanılmıştır. Asya tipi üretim tarzının temel özelliği kamu yararına olan ve tek başına bir topluluğun gücünü aşan büyük çapta işlerin gerçekleştirilmesi için bütün bu toplulukların bir araya gelip işbirliği yapmalarından oluşur. Eski Mısır ve Mezopotamya'daki büyük alüvyonlu vadilerin su durumunun düzene konması bunun parlak bir örneğini teşkil eder. Bu çapta işlerin gerçekleştirilmesi hem yeni üretim güçleri hem de tek tek toplulukların çabasını yüksek bir ekonomik kumanda altında toplayıp düzenleyen, merkezileşmiş bir yönetim anlayışına dayanır (Marx, 1969; 7-8). Böyle bir durumda toplayıcı birlik hem emeğin etkililiğinin hem de mahalli toplulukların mülk-

leştirilmesi şartı olarak belirlemektedir. Marx ve Engels'in gözünde bu kavramın asıl yararı, ilkel topluluklardan itibaren devletin ve sınıf sömürüsünün nasıl doğduğunu göstermesinden ileri gelir. Marx ve Engels bu doğuşu büyük işlerin ve özellikle sulama işlerinin gerçekleştirilmesine bağladıkları ölçüde, bu yol onlara bir takım Asya toplumlarına özgü doğu despotizminin bir anahtarı olarak gözükmüştür. Ve nihayet onların gözünde bu yol, söz konusu toplumların nispi durgunluklarının ve özel mülkiyetle emtia üretiminin gelişmemiş olmasından ileri gelen değişmezliklerinin nedevidir (Godelier, 1993; 19-32). Weber ise feodalizmi kapitalizmin ortaya çıkmasında kilit rol oynayan unsurlar arasında görmemiştir. Yine de Weber'in feodalizm kavramını ayrıştırması ve farklı feodalizm türlerinden bahsetmesi, Weberyen sosyolojinin özelliklerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Zira Weber, Doğu ile Batı feodalizmleri arasında farklar görece, Doğuda askeri fetihler karşılığında verilen toprakların, bir başka deyişle zeametın başka çalışmalarında Doğunun gelişmesinin engellerinden biri olduğunu söyleyeceği patrimonyalizmin bir biçimi olduğunu iddia etmiştir (Weber, 1964; 189-190). Weber ile ilgili kısımda daha ayrıntılı olarak değinildiği gibi farklı, hatta kimi zaman zıt perspektiflere sahip olan Marx ve Weber, Doğu'nun 'geri' kalmasını açıklarken benzer analizler ortaya koyar ve Doğuda kapitalizmin ortaya çıkmamasını, Alman düşüncesindeki Doğu imajının da etkisiyle, Doğunun içsel özellikleriyle açıklarlar. Weber'den farklı olarak ekonomik alt yapıyı temel değişim aracı olarak gören Marx, bu sebepten dolayı İngiltere'nin Hindistan'daki sömürgeciliğini bazı açılardan eleştirse de, 'durağan' Hindistan toplumunu değişimle tanıştırdığı için olumlar (Marx; 1969).

Marx modern toplumsal kurumları da kapitalizmin gelişimiyle ilişkili olarak inceler. Bu konuda ortaya koyduğu görüşler de Alman felsefesinden izler taşır. Bilindiği gibi Hegel'in felsefesinde devlet önemli bir yere sahiptir. Hegel devleti toplumda aklın yönetimi, özgürlüğün enkarnasyonu olarak nitelemiş, devletin aile ve sivil toplumdan önce geldiğini ve toplumsal anlaşmazlıkları çözümlenecek rasyonel güç olduğunu iddia eder. Genç Hegelciler, Hegel'in bu düşüncesini, dönemlerindeki devletin böyle bir devlet

olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Marx ise daha radikal bir eleştiri getirerek, devletin en mükemmel biçiminin bile Hegel'in dediği gibi olamayacağını, zira devletin sivil topluma yabancılaştığını belirtir. Marx devleti esas olarak bir sınıfın egemenlik aracı olarak görür. Bundan siyasal bir rejimin iktidarı kullanan sınıf ile tanımlandığı sonucu çıkar. Burjuva demokrasilerini kapitalist sınıfın özgür kurumlar görüntüsü ile iktidarını kullandığı rejimlere benzetir. Hasım sınıflar ve bir sınıfın ötekiler üzerinde egemenliğine dayalı ekonomik-toplumsal rejimlerin tersine, Marx sınıf egemenliğinin olmayacağı ekonomik toplumsal bir rejim arayışındadır (Aron, 1994; 142). Komünizm sınıf çatışmalarına son verecek bir düzen olarak tahayyül edildiğinden, işlevi bir sınıfın diğerleri üzerindeki egemenliğini sağlamak olan devlet, Marx'a göre komünist toplumda ortadan kalkacaktır (Durand, 2008; 79). Devletin bu şekilde hâkim sınıfın çıkarlarını koruyan ve yayan bir araç olarak betimlenmesi, Marksizm içerisinde burada tartışamayacağımız sınıf bilinci veya yanlış bilinç gibi kavramların gelişmesine zemin hazırlamış ve sonuç olarak özellikle ideoloji kavramı konusunda geniş bir Marksist literatür oluşmuştur.

Marx modern devlet ile özel mülkiyet arasında da tarihsel bir bağlantı kurar. Hatta modern özel mülkiyete, modern devletin karşılık geldiğini söyler. Ona göre mülk sahiplerinin vergi yoluyla yavaş yavaş satın aldıkları bu devlet, ulusal borçlarla bütünüyle onların eline düşmüş ve varoluşu borsadaki devlet fonlarının yükselişi ve düşüşüne yansıdığı gibi, mülk sahiplerinin ve burjuvazinin verdiği ticari kredilere bağlı hale gelmiştir. Artık bir zümre değil, bir sınıf olmakla burjuvazi kendisini yerel düzeyde değil, ulusal düzeyde örgütlemek ve ortalama kârına genel bir biçim vermek zorundadır. Özel mülkiyetin topluluktan kurtulmasıyla devlet, sivil toplumun ötesinde ve dışında ayrı bir kendilik olmuştur. Fakat burjuvazinin hem iç hem dış amaçlar için, mülklerinin ve çıkarlarının karşılıklı garantisi için zorunlu olarak benimsediği örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir. Marx'ın düşüncesinde sadece zümrelerin henüz tamamen gelişip sınıflara dönüşmediği, lağvedilen zümrelerin hala etkili olduğu ve karma bir durumun görülmediği yerlerde, yani nüfusun bir kesiminin diğer kesimler üzerinde

egemenlik kuramadığı ülkelerde devletin bağımsızlığına rastlanır. Özellikle Almanya'daki durumu bu şekilde niteler. Marx hukuku da egemenlerin bir aracı olarak görür (Marx, Alman İdeolojisi, 2009; 159-160). Marx'ın kullandığı *bürgerliche Gesellschaft* (medeni toplum) terimi bir taraftan hukukun egemen olduğu medeni bir topluma gönderme yaparken, diğer taraftan da insanların kişisel ve ekonomik ilişkileri ile bunları idare eden siyasi kurumlara işaret eder. Bu son ayırım feodal toplumda net değildir; çünkü sivil hayatın birimleri- mülkiyet, aile, iş vs. -siyasi çeperdeki bireylerin yerlerini belirler. Hegel felsefesinde sivil toplum insanın ayrı bir varlık olarak temayüz ettiği bir zemin olarak görülür. Bireyin arzuları diğerleriyle ilişkiye geçmesini gerektirir. Fakat bireyin istekleri zaman zaman genel arzuyu temsil eden devletle çelişir. İnsan rasyonel olduğundan devletle uzlaşır. Gerçek özgürlüğün bu olduğunu kavrar. Sivil toplumla ilgili diğer görüşler Marx'ın 1843 yılında kaleme aldığı *Zur Juden Frage* (Yahudi Sorunu Üzerine) isimli makalesinde dile getirilir. Bu eserinde Marx da sivil toplumu kişisel çıkarların yarıştığı bir alan olarak görür fakat Hegel'in tersine devletin bu alandaki çatışmayı kaldıramadığını iddia eder. Bu arada devletle ilgili olarak Marx yine bu makalesinde devlete ve modern anayasalara eleştiri getirir. Bunların toplumdaki ekonomik, siyasi, dini, eğitim, ırk vs. gibi ayrımları apolitik kabul edip, politik alanda eşitliğin olduğunu iddia ettiklerini fakat bunun bir yanılsamadan ibaret olduğunu söyler (Arthur, 2007, 3-11).

Marx'ın görüşleri kendisinden sonra gelen hemen hemen tüm Alınan sosyologlarını etkilemiştir. Kimisi onun ortaya koyduğu görüşlerini zenginleştirmeye çalışırken, kimisi de ona karşı daha eleştirel bir pozisyon belirlemiştir. Marx'ın modern toplumdaki yabancılaşma hakkındaki görüşleri ise sosyoloji tarihinde önemli bir yeri olan Tönnies ve Simmel'in araştırmalarına ilham vermiştir.

Gemeinschaft-Gesellschaft

Alman sosyolojisinin en önemli isimlerinden biri olan Tönnies'in (1855-1936) amacı çağdaşı birçok Alman filozof ve sosyolog gibi modern toplumun geleneksel toplumdan hangi açılardan fark-

lı olduğunu tespit etmektir. Tönnies orjinal görüşler ortaya koymakla birlikte döneminin toplum felsefesinden önemli oranda etkilenmiştir. Bu anlamda 19. yüzyılı 20. yüzyıla bağlayan düşünürlerdendir. Bu yüzden döneminin birçok düşünürü gibi Avrupa'daki hızlı toplumsal, kültürel ve ekonomik dönüşümü anlamaya çalışan eserler ortaya koymuştur (Bickel, 2000; 113-121). Tönnies, Montesquieu, Rousseau, Comte, Spencer, Hobbes gibi isimlerden de etkilenmiş olmakla birlikte, esasen düşüncesi Hegel başta olmak üzere Alman felsefi geleneği tarafından şekillenmiştir. Hegel'in yaptığı devlet ve toplum ayrımı Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramlarına ilham vermiştir. Bunun yanında Alman düşüncesindeki yorumcu, psikolojik ve tarihsel yaklaşımlar da Tönnies'in teorik çerçevesini önemli oranda belirlemiştir (Yelken, 1999; 29-30). Tönnies'in çalışmalarına ilham veren unsurlardan bir tanesi de o dönemlerde Almanya'da ortaya çıkan aşırı rasyonelleşmeye karşı bireysel kişiliğin ölmesinden duyulan korkunun sonucunda, Schiller'den Marx'a ve Weber'e kadar birçok Alman düşünür tarafından dile getirilen ve elinizdeki kitabın son bölümünde değerlendirilen yabancılaşma olgusudur. 18. yüzyılda İngiltere'de 'toplumsal' romanlar yazılır ve modern toplumun getirdiği özgürlüklere dikkat çekilirken, Almanya'da 19. yüzyılda bile belki Theodor Fontane haricinde böyle bir yaklaşım ortaya çıkmamıştır. Tersine, romantik bir hassasiyetle endüstrileşmenin ortaya çıkardığı toplumsal değişime karşı aile, aşk, halk gibi konular işlenmiştir (Opielka, 2006: 25). Bu durum Goethe ve Schiller öncülüğündeki *Sturm und Drang* hareketinde, romantik düşüncede, Marx'ın proleter mücadelesinde, Weber'in rasyonellik ve Sombart'ın agresif girişimciler kavramında yansımaları bulmuştur. Bu bireysel ve toplumsal hayatın şekleşmesi (*Verdinglichung*) kavramıyla da irtibatlıdır ve şekleşme yine Marx'ın yanı sıra, Lukács, Simmel ve Sombart gibi düşünürlerce farklı perspektiflerden dile getirilmiştir (Mitzman, 1973; 6-8). Ayrıca Tönnies, Spinoza, Nietzsche gibi isimlerin yanında, 19. yüzyılın antropolojisi ve sosyolojisine dair metinlere de ilgi duymuştur. Lewis Henry Morgan'ın Amerikan yerlileri üzerine olan çalışmaları ve diğer bazı antropolojik çalışmalar, Tönnies'in toplumsal ilişkilerdeki kan ve akrabalık ilişkilerinin oynadığı role ve bu yapıyla ilişkili olan top-

lumsal psikolojiye odaklanmasına yol açmıştır (Liebersohn, 1988; 19-26). Bu okumalar Tönnies'in toplum analizine ilham kaynağı olmuştur.

Tönnies'in düşünceleri Hobbes'un teorisine ve zamanının siyasi ve toplumsal eğilimlerine bir tepkiden de beslenir. Ayrıca kişisel çevresi, özellikle Friedrich Paulsen ve Theodor Storm ile arkadaşlıkları ve Alman akademik dünyasındaki pozisyonunun yanında, Nietzsche'nin "Trajedinin Doğuşu" isimli kitabından da etkilenmiştir. Tönnies'in daha sonra geliştireceği düşünceler üzerinde yine Nietzsche'nin modern topluma yönelik eleştirilerinin tesirini de görmek mümkündür. Fakat Nietzsche'nin geç dönem eserleri Tönnies'in tepkisini çekmiş, hatta Tönnies Nietzsche kültürünü eleştiren bir eser bile yazmıştır. 1878 yılında imparatora düzenlenen suikast girişimi sonucunda Almanya'da sosyalist partinin yasaklanması Tönnies'i daha radikal demokrat bir pozisyona itmesine rağmen, bir süre sonra onu '*Gemeinschaft ve Gesellschaft*'ı yazmaya ve modern dönemin entelektüel havasından yabancılaşmaya yöneltmiştir. Nitekim Tönnies'in entelektüel gelişimi Paulsen ile mektuplaşmalarında görülebilir. Bu mektuplaşmalarda Tönnies ortaçağın yanlış yorumlanmasından ve aydınlanmanın ekonomik ve ahlaki bireycilik noktasındaki zaaflarından bahseder. Kendisini de rasyonalizm ve romantizmi birleştirmeye çalışan bir figür olarak görür. Fakat Tönnies ortaçağın değerlerinin yeniden inşa edilebileceği düşüncesini reddetmiş, çabasını daha çok modernliği anlamaya yöneltmiştir (Mitzman, 1973; 65-102). Bunların yanında Tönnies'in ünlü *Gemeinschaft-Gesellschaft* kavramlaştırmasını yapmasında İngiliz yazar Sir Henry Sumner Maine'nin büyük etkisi olmuştur. Maine'nin, Tönnies'in de bol bol alıntı yaptığı "Doğuda ve Batıda Köy Cemaatleri" isimli eseri 1875 yılında yayınlanmıştır. Evrimci bir yaklaşıma sahip Maine bu eserinde statü ve sözleşme kavramlarını öne çıkarmıştır. Maine tarihsel evrimin temellerinde akrabalık, statü ve ortak mülkiyet olan toplumlardan bireysel haklar temelinde kurulan sözleşmeli toplumlara geçiş olduğunu söylemiştir. Tönnies bu gelişmeyi Batıdaki köylere uygulayarak sürecin benzerliğine dikkat çekmiştir (Yelken, 1999; 31). Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı eserini 1887 yılında 32 yaşındayken yayın-

lamıştır. Eser ilk yayınlandığında pek dikkat çekmemişse de daha sonra büyük ilgiyle karşılanmıştır (Loomis, 1974; ix).

Tönnies ünlü kitabında *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramlarının Almanca'da gündelik dilde birbirlerinin yerine kullanıldığını söyleyerek, kavramlarla neyi kastettiğini göstermeye çalışır ve kısaca bu kavramların gönderme yaptığı olgulara işare eder. Tönnies'e göre *Gemeinschaft* samimi, özel, mahrem ilişkilere gönderme yaparken, *Gesellschaft* kamusal hayattır. *Gemeinschaft*'da ailevi ilişkiler varken, *Gesellschaft*'da insan yabancı bir ülkeye gitmiş gibidir; *Gemeinschaft* eskidir, *Gesellschaft* ise yeni bir isim ve olgudur. Tönnies *Gesellschaft*'ı ayrıca şehirlerin gelişimi ile ilişkilendirir ve kırsal kesimin bu olguyu pek bilmediklerini söyler. Ona göre *Gesellschaft* geçici ve yüzeyseldir. *Gemeinschaft* yaşayan bir organizma gibiyken, *Gesellschaft* mekanik ve yapaydır (Tönnies, 1974; 38-39). *Gemeinschaft* terimi geçmişin uyum ve istikrar çağının romantik anılarını çağırıştır. Fakat Tönnies, terimi daha özel anlamda büyük ölçüde kişisel, yakın ve sürekli insan ilişkilerini anlatmak amacıyla kullanmıştır. Bu ilişkiler içindeki bireyler, tıpkı ailede olduğu gibi, tamamen değilse de büyük ölçüde gerçek dostlar grubuna veya sıkıca birbirine bağlı bir gruba katılmaktadırlar. Tönnies, bu komünal bağları, herkesin yerini bildiği, statünün atfedildiği, toplumsal ve coğrafi hareketliliğin sınırlı olduğu ve tüm hayat tarzının homojen bir kültüre, örgütlü dine dayandığı ve iki temel sosyal kontrol –aile ve kilise– tarafından desteklenen kesin bir değerler ve ahlak kuralları tarafından düzenlendiği geleneksel köy topluluklarıyla ilişkilendirmeye çalışır. Bu küçük toplumlarda herkes birbirini tanır ve kan bağıyla veya evlilikle birbirine bağlıdır. Toprağa, akrabalara ve doğadaki düzenliliklere bağımlı olan bu bireylerin çok azı kendi topraklarından uzaklaşır. İlişkiler daha doğal, organik ve duygusal görünür. Bu ilişkiler bugünkünden daha fazla anlama sahip görünmektedir. *Gesellschaft* terimi genellikle toplum olarak çevrilir. Tönnies bu terimi *Gemeinschaft*'la karşıtlık içindeki her şeyi, özellikle modern kent hayatının görünüşte kişiselikten uzak, yapay ve geçici ilişkilerini anlatmak için kullanır. Çünkü modern kent hayatında ticaret ve sanayi kişinin başkalarıyla ilişkilerinde daha hesaplı, daha rasyonel ve kendi çıkarına yönelik bir yaklaşım

içinde olmasını gerektirir. Kent insanı diğerlerini yakından tanımak yerine, daha ziyade onlarla sözleşmeler veya anlaşmalar yapar. İşleri hatta gündelik ilişkileri esas olarak bir amacın, daha açık bir deyişle diğerlerinden bir şeyler almanın aracıdır. Bu yüzden ilişkiler dar ve sınırlıdır. İnsanlar hayatın genel akışının giderek hızlandığı, daha dinamik, rekabetçi ve büyük ölçekli hale geldiği bir toplumda ekonomik ilerleme, daha yüksek bir hayat standardı ve statü mücadelesi verir. Bu sebeple kentte tek bir kültür yerine çok az toplumsal yapıtımına sahip birçok farklı hayat tarzı vardır (Slattey, 2007; 59-60).

Gemeinschaft ise bunların tersine aile bireyleri arasındaki ilişkilere ve türevlerine dayanır. *Gemeinschaft*'ın temelini aile içi ilişkilerin içtenliği ve samimiyeti oluşturur. Aile reisinin konumu buradaki ilişkiye paternalist bir yapı kazandır. Tönnies daha sonra aile içerisindeki işbölümü ve otoritenin oluşumunu irdeleyerek, bunu *Gemeinschaft*'taki kana ve akrabalığa dayalı ilişkilerle irtibatlandırır. Buradaki toplumsal ilişki genel bir habitat üzerine inşa edilir ve insanlar ortak amaçlar etrafında birleşmişlerdir. *Gemeinschaft* aynı zamanda cemaatin zihinsel yaşamını da ifade eder. Akrabalık, ortak mülkiyet ve kilise sırasıyla insanlar arası ilişkilerin oluşumunu etkiler. Ona göre insanların biraradalığından bu ilişkilerden biri veya hepsi ortaya çıkar. Birinin ortaya çıkmasından sonra diğer safhaya geçilir. Tönnies bu anlayış çerçevesinde akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık kategorilerini türetir. Akrabalıkta yakın ilişkiler ve duygusal bağlılık yoğundur. Komşuluk ise kırsal bölgede birlikte yaşamının ortaya çıkardığı bir ilişki türüdür. İnsanların arasında iş, düzen ve yönetim açısından karşılıklı yardımlaşma vardır. Komşuluk için fiziki yakınlık önemli olmakla birlikte, farklı mekânlarda da bu ilişki varlığını koruyabilir. Arkadaşlık ise akrabalık ve komşuluktan bağımsızdır ve daha çok işlerin benzerliğinden yahut düşünsel yakınlıktan kaynaklanır. Bu ilişki sürekli buluşmalarla sürdürülebilir ve daha çok kasabada ortaya çıkar (Tönnies, 1974; 44-48). *Gemeinschaft*'ın karşılıklı özel duygularını Tönnies konsensüs olarak adlandırır. Ona göre bu insanları bir birlik olarak tutan karşılıklı sempatiye dayalı bir toplumsal güçtür. Bu karşılıklı ilişki başkalarının hayatı hakkında bilgi ve ilgi sahibi olmaya ve gerektiğin-

de onlara katılmaya dayanır. İnsanlar arası anlaşmayı sağlayan organ ise dildir. Dil jestler ve sesler aracılığıyla acıyı, zevki, korkuyu, istekleri ve duyguları ifade etmeye yarar. Dil ayrıca bir sembol olarak da karşılık anlaşma ve ilişkide kullanılır. Tönnies'e göre nihai olarak *Gemeinschaft*'ın varlığı kan bağına, fiziksel yakınlığa ve son olarak entelektüel yakınlığa bağlıdır. Bu yüzden üç tür karşılıklı konsensüs de *Gemeinschaft*'ta bulunabilir (Tönnies, 1974; 53-55).

Tönnies'e göre *Gesellschaft* yüzeysel olarak *Gemeinschaft*'ı andırsa da ondan farklıdır. *Gemeinschaft*'da insanlar tüm ayırıcı faktörlere rağmen bir birlik içindeyken, *Gesellschaft*'da insanlar tüm birleştirici faktörlere rağmen ayırırlar. *Gesellschaft*'da insanlar yalnız ve izole edilmiştir ve birbirlerine karşı bir gerilim içerisindedirler. Herkesin kendi alanı vardır ve diğerlerinin bu alana girmeleri konusunda isteksizdirler. Hiç kimse bir diğeri için bir şey üretme eğiliminde değildir (Tönnies, 1973; 74). Tönnies'e göre *Gesellschaft*'ın tipik temsilcisi şehirdir. Şehir genelde ticari veya sınai bir yerdir. Zenginliği temelde ticarete veya üretime dayalı sermayedir. Sermaye işçilerin sömürülmesi ile meydana gelir. Şehir aynı zamanda bilim ve kültür merkezidir. Burada sanat da bulunmak zordur ve bu da kapitalist anlayış çerçevesinde sömürünün nesnesidir. Konuşmalar ve kitaplar hızlı bir şekilde yayılır, düşünceler hızla değişir. Tönnies buna ayrıca *Gemeinschaft*'ta ekonominin daha çok ev ekonomisine dayandığını söyler ve karşılıklı anlaşmanın bu ekonomik biçim tarafından geliştirildiğini ifade eder. Yine burada tarım egemenken, davranışlar düzenli tekrar edilen alışkanlıklara dayanır. Sanat ise daha çok hafızaya ve konulmuş kuralları takibe dayanır. *Gesellschaft*'ta ise iş hesaplamaya, karşılaştırmaya ve müzakereye dayanır; endüstriyel ekonomi, emek ve sermaye etkilidir ve bilim ve kamuoyu giderek öne çıkan olgulardır (Tönnies, 1974; 265-271).

Tönnies *Gemeinschaft ve Gesellschaft* isimli kitabının ikinci bölümünde insanın istemlerini sınıflandırır ve *Gemeinschaft*'ta görülen, doğal ve gerçek arzuyu doğal istem (*Wesenwille*) olarak adlandırırken, *Gesellschaft*'ta görülen arzuyu ise rasyonel istem (*Kürwille*) olarak isimlendirir (Tönnies, 1974; 119). Tönnies'in tarih algısının te-

meli aydınlanmacı rasyonel felsefe ve realizmdir. Ayrıca kendisini toplumsal olguların tarafsız bir gözlemcisi olarak görür. Toplumsal olgular kavramı ile kastettiği insanların rasyonel birlikteliğinden neşet eden durumlardır. Bunun yanında Alman romantizmi ve rasyonalizmi ile İngiliz ampirizmini sentezlemeye çalışarak, 'saf sosyoloji' anlayışı ile toplumsal değişimin imkânlarını değil, insanların etkileşiminin temelini anlamayı amaçlar. Tarih felsefesinden etkilenmiş psikolojik toplum süreci kuramı, bunlara ek olarak Hobbes, Spinoza ve bir nebze de Schopenhauer'in istem (arzu) kuramından beslenmiştir. İstem ile kastettiği saf doğal bir güdüdür ve bu güdü tüm halkın kültürünü etkiler (Wirkus; 1996; 43-45). İşte Tönnies'in toplumsallaşma biçimleri ile ilişkilendirdiği istem kavramının kökeni burasıdır. Tönnies'e göre insanların etkileşiminden, karşılıklı ilişkiyi talep etmelerinden bağlantı ortaya çıkar (*Verbindung*). Bu bağlantılar ise ya gerçek ve organik (bu *Gemeinschaft*'ın temel karakteristiğidir) ya da imgesel ve mekanik (*Gesellschaft*) yapıları meydana getirir (Tönnies, 1974; 37). Tönnies doğal istemin baskın olduğu her türlü birliği *Gemeinschaft*, rasyonel istem tarafından şekillendirilen ve esas itibarıyla onun tarafından yönlendirilenleri de *Gesellschaft* olarak adlandırır. Bu itibarla söz konusu kavramlar, birlikte olmanın esas ve eğilimlerinin kalıp niteliklerini ifade etmektedirler. 'Benim istemimi belirleyen sebep sadece ve sadece daha önce söylenmiş ve tahmin edilmiş neticedir' ifadesi rasyonel istemin en basit formudur. Böylelikle iki tip istemi, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ı birbirinden ayırmak için kullanır (Tönnies, 2005; 203-207). Tönnies doğal istem ve rasyonel istemin dönüşümünü Marx gibi ekonomik gelişmelerle açıklar. Ticaretin, modern devletin ve bilimin gelişmesiyle doğal istemin ve *Gemeinschaft* benzeri toplumsal örgütlenmelerin rasyonel isteme ve *Gesellschaft*'a dönüştüğünü söyler. Tönnies bu dönüşümün manivelası olarak kapitalizmin gelişimini görür. Ona göre kapitalist ticari anlayışın tarım ve kasaba toplumlarına girmesiyle, eski değerler ve ideolojiler ortadan kalkar ve kapitalist rasyonel bir zihin doğurur.

Tönnies'in biraz da soyut bir şekilde analiz ettiği toplumsal gelişmeleri, Simmel çok daha çarpıcı, edebi bir dille çeşitli dergi ve gazete makalelerinin yanında kitaplarında da tartışır. Weber ise

toplumsal değişimi daha Batı merkezci bir dille, Tönnies'in *Kürwille'sini* hatırlatan, rasyonelleşme kavramı çerçevesinde değerlendirir.

Rasyonelleşen Tarih

Weber çoğunlukla modernitenin düşünürü olarak okunur. Gerçekten de Weber kendi ülkesinin de modernleşerek uluslararası bir iktisadi güç haline geldiğini görür. Bu dönemde Alman toplumunda her biri dönüşüm halinde olan çok sayıda toplumsal sınıf görülür. Toprak aristokrasisi ile Prusyalı soylu büyük mülk sahibi ailelerden oluşan subaylar (Junkerler) çöküş halindedir. Prusya İmparatorluğunun kuruluşunun (1871) ve çöküşünün (1918) tanığı olan Weber, aynı zamanda Weimar Cumhuriyeti'nin (1919) ilanını da görür. Bu dönemdeki anayasanın kaleme alınmasına da katkıda bulunur. Yeni Almanya, Prusya geleneğinin (aristokratik, otoriter, patriyarkal) mirası ile modern devlet modeli (temsili demokrasi, idari merkeziyetçilik ve hukuksal standartlara bağlanma) arasında tereddüt eder. Genel olarak Weber'in politik sosyolojisi genç Alman ulusunda bir hukuk devletinin ağır ağır kendini gösterdiği bu koşullarda ifade bulur (Fluery, 2009; 10-13). Weber'in görüşlerinin şekillenmesinde de Alman düşüncesinin etkisi belirgindir. Onun düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunanlar arasında birçok ismin yanında, Alman tarih ekolü, Marx ve Nietzsche önemli yer tutar. Marx'ın, Weber üzerindeki etkisi tartışmalı olsa da Weber'in çalışmalarının uzun bir dönem anti-Marksist olarak telakki edildiği bir gerçektir. Weber çalışmalarının materyalist tarih tezinin bir eleştirisini yaptığını söylemiş olmakla birlikte, kendi çalışmalarını Marksist açıklamaların bir alternatifi olarak da görmez (Gerth, Hans H. & Mills, C. Wright, 1993; 48). Weber'in büyüünün bozulması, rasyonalizm, çelik kafes gibi çeşitli kavramlarına ve analizlerine ilham veren en önemli düşünür ise şüphesiz Nietzsche'dir. Fakat diğer taraftan, Weber'in yaşadığı dönemde hala canlılığını koruyan Yeni-Kantçılığın ve dolayısıyla Kant'ın insan otonomisine yaptığı vurgunun, Weber'in kavramları üzerindeki etkisini de ihmal etmemek gerekir.

Weber, Marx'ın aksine toplumu dönüştürmekten çok Batıda ortaya çıkan toplumsal gelişmeyi anlamaya çalışan araştırmalar yapmıştır. Bu noktada Batının özgüllüklerini, zaman zaman Avrupa-merkezci bir dille gündeme getirmiştir. Avrupa merkezci bakış açısının somutlaştığı kavram ise aynı zamanda toplumsal analizlerinin temelini teşkil eden rasyonelleşme kavramıdır. Nitekim Weber'in öne çıkardığı hemen her kavramın arkasında yatan temel vurgu rasyonelleşmedir. Batı müziğini, bürokrasisini, liderini ve toplumunu Batılı kılan, çoğunlukla Weber'in oryantalist kalıplara sıkıştırdığı, bu rasyonellik olgusudur. Rasyonellik ise kapitalizmin gelişimiyle doğrudan alakalıdır (Weber, 1972: 53-70). Bu tez Weber'in neredeyse tüm eserlerinde gizli veya açık bir şekilde dile getirilir. 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu', bu tezinin oluşumunda ilk aşamalardan biridir. Weber tüm çalışmalarında genel olarak, kapitalizmin içsel yapısının rasyonaliteyi gerektirdiğini söyler ve kapitalizmin gelişimini Marx'tan farklı bir yöntemle analiz eder. Weber kapitalizm benzeri ekonomik sistemlerin kapitalizm ortaya çıkmadan önce de tarihte çeşitli dönemlerde görüldüğünü, fakat Batı'da 16. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan sistemin diğerlerinden temel bir açıdan farklılaştığını ifade eder. Bu da bekleneneği gibi Weber'in modernliğin temel vasfı olarak kabul ettiği rasyonalizmdir. Ona göre kapitalizm rasyonalizme dayanan kurumlar (bürokrasi, hukuk, devlet) ve hesap edilebilirliği temel alan bir zihin üzerinde yükselmiştir (Weber, 1968: 140-150).

Weber'in 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nu ilk okuyanlardan birisi olan Tönnies, Weber'in çalışmasının yüzeysel olduğunu iddia etmiş, onun sadece dinsel itikadın psikolojik yansımalarına odaklanarak, toplumsal ilişkilerin arkasındaki doğal istemi ve *Gemeinschaft*'a ait toplumsal ilişkileri ihmal ettiğini söylemiştir. Weber ise modern toplumu anlamak açısından *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* terimlerini işlevsel bulmuş ama Tönnies'in diğer kavramlarını pek dikkate almamıştır. Weber söz konusu çalışmasında Troeltsch'in Hristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalardan etkilenmiştir. Fakat Troeltsch Hristiyanlığın modern toplumda da varlık kazanabileceğini düşünürken, Weber kapitalizmin buna müsaade etmeyeceğini söylemiştir. Bu tür farklı görüşler aslında Alman top-

lumunda 19. yüzyılın sonuna doğru iyice belirginlik kazanan konsensüs eksikliğinin bir yansımasıdır. Nitekim Weber *Gemeinschaft*'ın değerlerine dönmenin mümkün olmadığına inanmıştır. Geçmiş değerlere saygı duysa da modern toplumla uyumlu olduğuna inandığı bireycilik, paylaşılan siyasi deneyimler, emperyal arzular, ekonomik rekabet ve kültürel alanda hegemonya kurma mücadelesini öne çıkarmıştır (Liebersohn, 1988; 78-80). Bu anlamıyla Weber'in söz konusu çalışması, o dönemlerde Almanya'da yaygın olan muhafazakar kültür eleştirisine karşı, modernliğin geri döndürülemez olduğunu da ortaya koyma amacını taşır. Aynı zamanda o dönemde yoğun bir şekilde gündemde olan kapitalizmin etkileri ve sebeplerinin ne olduğu sorusuna verilmiş bir cevaptır. Hatta Protestanlığın kapitalizmle ilintili olduğu düşüncesi de ilk olarak Weber'in iddia ettiği bir tez değildir; bu konuda Sombart ve Ernst Troeltsch gibi dönemin ünlü Alman sosyal bilimcileri de benzer fikirler öne sürmüşlerdir. Özellikle Sombart'ın *Der Moderne Kapitalismus* (Modern Kapitalizm, 1903) isimli eseri ve bu esere yapılan eleştiriler, meselenin daha fazla gündeme gelmesini sağlamıştır. Weber'in eseri yayınlanınca şiddetli eleştiriler de ortaya çıkmış, bazı tarihçiler Weber'in ileri sürdüğü görüşlerin geçersiz olduğunu, Protestanlık ile kapitalizmin ortaya çıkışlarının çakışmadığını ve Protestan Ahlakının etkisinin ancak diğer etkenlerin hepsi göz ardı edildiğinde anlamlı olabileceğini söylemiştir (Kaesler, 2004; 17). Bu eleştirilere karşın Weber, sonraki yıllarda tezini kuvvetlendirecek araştırmalar yapmaya devam etmiştir.

Weber bu ünlü çalışmasına sermaye sahiplerinin ve müteşebbislerin yanında yüksek tabakalardaki ticari eğitim görmüş kimse-lerin çoğunlukla Protestan mezhebinden oldukları iddiasıyla başlar. Çeşitli istatistiklerle yaşadığı dönemlerdeki Katolik ve Protestanların ticaretteki ağırlıklarını değerlendirerek mevcut durumun kökenlerinin tarihsel süreç içerisinde yattığını iddia eder (Weber; 2004; 65-67). Bazı dinsel inançların iktisadi zihniyeti belirleme tarzını sorgulayan Weber, rasyonelliğin iktisadi faaliyete uygulanmasını tetikleyen dinsel faktörleri incelemeye girişir. Bu noktada Weber dikkatini Protestanlığın gündelik biçimlerine yöneltir. Bireysel durumlardan ve toplumsal konfigürasyonlardan yola çıkarak *Ethos*

kavramına varır. Weber kapitalizmin ruhunun ideal tipini, Benjamin Franklin'in bir metnine göndermede bulunarak açıklar. Hatta kapitalist etiğin temel kültürel çizgilerini bu metinde bulur; Franklin'in metnindeki düşünce, para kazanmak için başkalarını kullanmak ve bunu bir erdem olarak görmektir. Fakat Weber kapitalizmin bu aşamaya gelene kadar birtakım değişimlerden geçtiğini düşünür. İlk olarak kapitalizmin ruhunun Protestan çileciliğinden ve daha ziyade de Kalvinizm'den kaynaklandığını iddia eder. Kalvinizme göre az sayıdaki seçilmişler arasında olmanın Tanrı yazgısı olduğuna inanç, mümini kendi seçilmesinin ve kurtuluşunun işaretini mesleki başarısında aramaya yöneltir. Kutsal hüküm ilk yaradılış anında belirlenmiş, değiştirilmesi imkânsız bir şeydir; insanların eylemlerinden etkilenmez, çünkü böyle olacağını varsaymak insanların eylemlerinin kutsal hükmü etkileyebileceğini düşünmek demektir. Birey iktisadi faaliyetlerle seçilmemişlik korkusunu ortadan kaldırır. Dinsel inançları düzenlemeyi sağlayan kurumların yokluğunda, dünya dışındaki bir manastır çerçevesinde değil, dünya içinde yoğun bir faaliyete kendini adanmak, evrenin değerlendirilmesi yoluyla Tanrı'nın zaferini göstermesini sağlar (Fluery, 2009; 53-56). Dolayısıyla Kalvinizm, kazanma arzusunu psikolojik olarak geleneksel ahlakın sınırlandırmalarından kurtararak, bunu Tanrı'nın arzusu olarak telakki eder. Ayrıca Kalvinist asketizm zenginlik peşinde koşmayı reddeder. Fakat mesleki uğraşlar sonucu mal sahibi olmayı Tanrı'nın bir isteği gibi görür. Durup dinlenmeden çalışma, sistematik dünyevi meslek öğretisi anlayışının Tanrı'nın arzularını yerine getirmede en önemli araç olması, Weber'in ifadesiyle kapitalizmin ruhunun yayılmasında etkili olmuştur. Tüketime sınırlandırılması, diğer taraftan kazancın meşrulaştırılması sermaye birikimini ortaya çıkarmıştır. Kazanılan paranın tüketilmemesi de sermaye oluşumuna ve paranın daha üretken bir biçimde kullanılmasına imkan vermiştir (Weber, 2004; 193-194). Weber'e göre aynı Kalvinizmin meslek öğretisi de kapitalist ruhun esaslarından birini, daha açık bir ifadeyle rasyonelleşmeyi yaygınlaştırmıştır. İnsanın, dışsal, dünyevi şeylere dair endişesi kapitalist sistemde artmış ve insanı belirlemeye başlamıştır. Weber ünlü çelik kafes (mahfaza) kavramını da burada gündeme getirir. Orijinali *stahlhartes*

Gehäuse olan kavram, Parsons tarafından İngilizce'ye *iron cage*, Türkçe'ye de daha çok İngilizce'den demir kafes olarak çevrilmiştir. Weber'in kavramla gündeme getirdiği, daha sonra özellikle Weber'in bürokrasi kavramıyla birlikte değerlendirilen ve genel olarak yabancılaşma tartışmalarında da göndermede bulunan, kapitalizmin ortaya çıkardığı ilişki biçimlerinin, bir başka ifadeyle modernitenin insanı dışarıdan kontrol eden bir olgu haline gelmesidir (Weber, 2004; 204). Weber'in toplumsal değişimle ilişkili en önemli tespitlerinden biri bu olmakla birlikte, modernliğin sonuçları bağlamında, Tönnies, Simmel, Nietzsche gibi sosyolog ve filozofların söyledikleri dikkate alındığında, Weber'in söz konusu ifadesinin çok da orijinal olmadığı görülebilir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken husus, Weber'in rasyonelleşmeyi aynı zamanda hem kapitalizmin ortaya çıkardığı kurumlara hem de kapitalizmi ortaya çıkaran Batı kültürüne ait görmesidir.

Bu noktada gündeme getirilmesi gereken bir diğer husus da Weber'in, kapitalizmin ortaya çıkışında Protestanlığın ethosunu ne oranda belirleyici kabul ettiğidir. Örneğin Turner, Weber'in Protestan Ahlakı tezinde, Protestan ethosunun kapitalizmin ortaya çıkmasında tek etken olduğu düşüncesini reddedererek, kapitalist girişimin temel özellikleri ve ön koşulları olarak, fiziksel üretim araçlarına girişimci tarafından el konulması, pazarın özgürlüğü, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, özgür emek ve son olarak da ekonomik hayatın ticarileşmesi olgularına vurgu yaptığını belirtir. Turner'e göre Weber, bu zorunlu koşullar göz önünde bulundurularak rasyonel, dünyevi çileci bir etiğin modern kapitalizmin çıkışında hayati bir öneme sahip olduğunu ileri sürer (Turner, 1997; 36). Gerçekten de Weber dinlerin iktisadi ahlakı ifadesiyle bu doğrultuda, dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret eder. Weber'e göre hiçbir iktisadi ahlak sistemini yalnız din belirlememiştir. İnsanoğlunun dünyaya karşı tutum alışında –dinsel ya da diğer iç faktörlerce belirlenen- herhangi bir iktisadi ahlak sistemi, tabii ki büyük ölçüde bağımsızdır. Bu bağımsızlığın derecesini de ekonomik coğrafya ve tarih verileri etkiler. Yaşam biçiminin dinsel etkeni ise iktisadi ahlakın belirleyicilerinden sadece bir tanesidir. Ona göre dinin belirlediği yaşam biçimi de belli coğrafi,

politik, sosyal ve ulusal sınırlar içinde geçerli olan ekonomik ve politik faktörlerden fazlasıyla etkilenir (Weber, 1993; 227-228).

Bu çalışmasında Weber'in vardığı bir diğer sonuç, kapitalizmin gelişiminin zorunlu değişkenlerinden biri olan dinsel değişkenin, Batıda varolduğu biçimiyle Batı dışı bazı uygarlıklarda mevcut olmadığıdır. Bu sebeple Weber Protestan Ahlakı tezinin başarısından sonra din sosyolojisi çalışmalarını genişleterek, biraz da Protestan Ahlakı tezini doğrulamak kaygısıyla Batı dışı dinlerin ekonomik ahlaklarını incelemeye başlar. Konfüçyanizm, Taoizm, Hinduizm, Budizm ve Antik Yahudiliği incelediği yazılarını 1916 ve 1918 yılları arasında yayınlar. Bu ilgisinde Weber'in Protestan Ahlakı çalışmasında vardığı sonuç etkili olur. Weber bu çerçevede, Batı ile Doğu arasındaki farklılığı yaratan şeyin, Protestanlığın ve belirgin olarak da Calvinizmin dinamik gücü olduğunu iddia eder (Love, 2000; 172-175). Bu çerçevede Asya dinleri üstüne yaptığı çalışmalarında, kanıtı tersine işletmeye çalışır. Budizm ya da Hinduizmde neyin eksik olduğunu, yani akılcı yönelimli ticaret eyleminin sürdüğü yaşamı onaylayan ve teşvik eden bir etiği göstermeye girişir. Bu çalışmalarının yayımlanması sürdükçe Weber kendi toplumunun akılcı değerlerine duyduğu kişisel bağlılığı daha net bir biçimde açığa vurmaya başlar (Kaesler, 2000; 197-200). Konfüçyanizm üzerine yaptığı incelememede Çin kültüründe rasyonalite olgusuna rastlar. Fakat bu rasyonalitenin Batıdaki rasyonaliteden farkını ortaya koymaya çalışır. Bu noktada ise daha çok patrimonyalizm kavramını ve Konfüçyanizmin uyumu vaz eden değerlerini öne çıkarır. Ona göre su baskınlarını önlemek için büyük bir güce ihtiyaç duyulması sonucunda devletin merkezileşmesi, bağımsız şehirlerin yokluğu, akrabalık bağlarının güçlü olması ve Konfüçyanizmin ahlakı, Doğuyu Batı'dan farklı kılan ve sınırlı bir rasyonaliteye izin veren patrimonyal yöntemin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Love, 2000: 173-177). Burada ilginç olan ne Marx'ın ne de Weber'in Doğu ile bir karşılaştırma söz konusu olduğunda kapitalizmin ortaya çıkmasında, yeni kıtanın keşfinin, sömürgeciliğin, köleleştirmenin rolünü öne çıkarmamalarıdır. Marx'ın üretim ilişkilerine dayanarak oluşturduğu Asyatik Üretim Biçimi kavramını farklı bir şekilde inşa eden Weber, bakış açısının önemli bir kısmını daha

çok iktidar ve şiddet tekeli temelinde oluşturur. Weber modernitenin ve kapitalizmin Batıda ortaya çıkmasının temel sebepleri olarak, Batının Yunan bilimsel rasyonalizm geleneğine sahip olmasını, Roma hukukunun rasyonalizmini, İbrani prensipleri, otonom şehirleri, siyasi yapıları, bağımsız üniversiteleri, gönüllü kuruluşları, özel mülkiyet hakkını, ekonomik örgütlenme ve etkinlikteki rekabeti, dinsel inanışları, değişime yol açan sosyal yapı ve kültürü gösterir. Tüm bunlar aynı zamanda Doğuda olmayan şeylerdir. Weber'e göre Doğunun dinsel inanışları, psikolojik etkiler ve inanç sistemleri, ekonomik davranış kalıpları, toprak mülkiyet biçimi, atalara ibadet, rasyonel yönetim ve yargının yokluğu, diktatör, despotik ve patrimonial yönetimler Doğunun gelişmesini engellemiştir (Curtis, 2010; 268). Tamamen farklı perspektiflere sahip olmalarına rağmen Marx ve Weber'in Doğu ile ilgili görüşlerinin benzerlik göstermesi de ancak Alman felsefesindeki Batı merkezcilik dikkate alındığında anlaşılabilir. Hegel'in 'Tarih Felsefesi' (Hegel, 2010) bunun en somut örneğidir.

Nihayetinde Weber'in hem 'Protestan Ahlakı' tezi hem de Doğu dinleri ile ilgili incelemeleri en önemli kavramı olan rasyonelleşme süreci ile ilişkilidir. Çünkü ona göre kapitalist mantık rasyonelleşmeyi bünyesinden barındırır. Weber Batının dünyada ekonomik, siyasal ve askeri üstünlüğünün sebebi olarak gördüğü rasyonelleşmeyi belli bir tedirginlikle olumlar. Bu yüzden Weber biraz da hüznünlü bir dille modern dünyanın Tanrılarca terk edildiğini söyler. İnsanlar onları kovalamışlar ve daha önceleri tesadüfle, duygularla, ihtirasla, inayetle veya kahramanların karizmatik ahlakları ile yönetilen şeyleri rasyonelleştirmiş, sayılabilir ve tahmin edilebilir kılmışlardır (Coser, 1977; 233). Nietzsche'nin etkilerini taşıyan bu tespitler bizi Weber'in bir başka kavramına, "büyünün bozulmasına" (*Entzauberung, Disenchantment*) götürür. Weber'e göre entelektüelizasyon ve rasyonalizasyonun artması, içinde yaşadığımız koşullar hakkındaki bilginizin çoğalması ya da genelleşmesi demek değildir. Bu isterse insanın her an her şeyi öğrenebileceği bilgisi ya da inancı demektir. Bunun dolaylı ifadesi ise dünyanın büyüünün bozulmasıdır. Weber'e göre artık esrarengiz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi ruhları yardıma çağırmak ya da onlara egemen olmak

için büyü araçlarına başvurmak gerekmez. Artık teknik araç ve hesaplarla işler halledilmektedir (Weber, 1993; 136).

Bu gelişim ona göre Batıya özgü bir olgudur. Weber *Wirtschaft und Gesellschaft* isimli eserinde temelde iki farklı rasyonalikten bahseder. Birincisi daha çok insan eylemleri ile ilişkili olan amaç-yönelimli rasyonalitedir. İkincisi ise bir sürece gönderme yapan ve daha çok toplumsal, hukuki ve bürokratik alanlarda ortaya çıkan formel rasyonalitedir (Weber, 1964). Ona göre Batı uygarlığının özü, ikinci anlamıyla her yerde mevcut olan rasyonellik eğilimini hızlandırmak ve bunu özellikle toplumsal yaşamın birçok alanında genelleştirmektir. Devletin ve hukukun gelişimi ile kapitalist ekonomi, modern dönemde çok güçlü rasyonelleşme dinamiklerine tabi olan iki alandır. Duygusalılık ve gelenekler bu alanlarda ortadan kaldırılmıştır; hesap, öngörü ve biçimcilik, araçların hedeflere göre optimizasyonu sürekli olarak geliştirilmiştir (Fleury, 2009; 45). Bir başka ifadeyle kapitalizmin gelişimi, aynı zamanda modern rasyonel bürokrasinin doğmasına yol açmıştır. Ona göre modern bürokrasinin oluşması için bazı toplumsal ve ekonomik şartlar varolmalıdır. İlk önce memurların maaşını ödeyebilecek bir finansal ekonomik sistemin olması gerekir. İkinci olarak niceliksel açıdan gelişmiş bir devletin ve siyasal alanın bulunması şarttır. Bunlardan daha önemli olan üçüncü özellikse, idari görevlerin kendi içinde niteliksel olarak yoğunlaşması ve farklılaşmasıdır. Zaten bürokrasinin gelişmesinin temel sebebi de bu farklılaşmayla da alakalı olan, diğer yönetim örgütlenmelerine olan teknik üstünlüğüdür. Açıklığa, düzene, tasnife, uzmanlığa ve sürekliliğe dayanan rasyonel bürokrasinin en önemli motoru da modern kapitalist sistemdir (Weber, 1978; 341-350). Weber'e göre modern bürokrasinin somut işleyiş biçimi yazılı yönetmeliklerce düzenlenmiş belirli ve resmi yetki alanları ilkesine dayanır. Görev hiyerarşisi ve kademeli yetki düzeylerine ilişkin ilkelere göre, küçük görevlilerin yüksek görevlilerce denetlenmesini sağlayan iyice belirlenmiş bir ast-üst ilişkisi vardır. Dairelerin yönetimi uzmanlığa dayanır. İşyeri yönetimi belli bir istikrarı ve kapsamı olan öğrenilebilir genel kurallara bağlıdır. Memuriyet bir meslektir. Çalışmak için eğitim ve sınav gerekir. Memuriyet rant ya da maddi kazanç aracı olarak kullanılamaz. Mo-

dem bağıllık duyguları kişisel değil işlevseldir. Yani işverenle duygusal bir yakınlık aranmaz (Weber, 1993; 92-95). Bürokrasi bir kez tam kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılması en zor olan sosyal yapılardandır. Çünkü bürokrasi toplu eylemi rasyonel düzenlilik kazanmış toplumsal eyleme dönüştürmenin başlıca aracıdır. Bu nedenle güç ilişkilerini toplumsallaştırmaya yarayan bir araç olarak bürokrasi, bu aygıtı denetleyenler için birinci derecede önemli bir iktidar aracı olagelmıştır (Weber, 1993; 207). Weber'e göre bürokratikleşme sanat, müzik ve mimari dâhil, Batı kültürünün bütün alanlarına nüfuz eden eylemin rasyonelleşmesi sürecinin somut idari bir tezahürüdür. Batıda rasyonelleşme yönündeki genel eğilim birçok faktörün karşılıklı etkileşiminin sonucudur; ancak kapitalist piyasanın genişlemesi egemen itici güç olmuştur (Giddens, 2009; 285-286).

Devlet, bürokrasi ve gücün merkezileştirilmesi kavramları Weber'i modern otoritenin özellikleri hakkında araştırma yapmaya yönlendirmiştir. Modern bürokrasinin ortaya çıkışı, aynı zamanda rasyonel otorite tipinin ve modern devletin gelişimi açısından da önemli bir unsurdur. Weber'e göre otoriteyi üç ideal tip altında incelemek mümkündür. Rasyonel otorite normatif kuralların meşruluğu ilkesine dayanır ve bu kuralları gönüllü olarak benimseyenlerin varlığıyla ortaya çıkar. Geleneksel otorite ise geleneklerin ve geleneğin gücünü kullananların otoritesine inanca dayanır. Karizmatik otoriteyse bir bireyin istisnai karakterine olan bağıllıkla belirir (Weber, 1968; 46-47). Geleneksel otorite ezeli geçmişin otoritesi, yani hatırlanamayacak kadar eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı göreneklerdir. Bu, patriyarkın ve patrimonyal prensin sahip olduğu geleneksel otoritedir. Geleneksel otorite, uzunca süredir varlığını sürdüren kurallar ve güçlere duyulan inanca dayanır. En temel geleneksel egemenlik türlerinde yönetenler otoritelerini uygulamakta kullanabilecekleri uzman idari kadrolara sahip değillerdir. Çoğu küçük kırsal toplulukta otorite köyün yaşlıları tarafından sağlanır. Bir efendiye kişisel sadakat bağlarıyla bağlı idari bir kadro var olduğunda patrimonyalizm gelişir. Patrimonyalizm Doğudaki yönetimler kadar Yakın Doğunun ve Orta Çağ Avrupa'sındaki geleneksel despotik yönetimlerin de karakter-

ristik egemenlik biçimidir. Geleneksel organizasyonlarda üyelerin görevleri muğlak bir biçimde tanımlanmıştır, haklar ve görevler yöneticinin eğilimine göre değişir; devşirme, kişisel yakınlık esasına göre yapılır. Karizmatik otorite ise bir liderin olağanüstü ahlaki, dini veya toplumsal özelliklerinden kaynaklanır (Coser, 1977; 227).

Karizmatik otorite olanağanüstü bir kişiliğe sahip olan bir bireye gönderme yapar. Söz konusu otorite tipinin bu özellikleri diğer insanlar tarafından ilahi kökenli olarak kabul edilidir. Bunun sonucunda ise karizmatik kişilik doğal bir otorite haline gelir (Weber, 1972; 229). Weber, karizmatik bir liderin ortaya çıkış koşullarını sosyolojik olgularla ve sivil toplumun ya da daha özel olarak bir grubun psikik, fiziksel, iktisadi, etik ve dinsel özellikleriyle ilişkilendirir. Diğer bir otorite tipi ise, Weber'in genel rasyonelleşme sürecinin sonucu olarak gördüğü, Batıda var olan yasalara dayanan egemenlik biçimidir. Bu otorite türü yasaların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan işlevsel yetkiye inanmaya bağlıdır. Yasalarca konulmuş ödevlerin yerine getirilmesinde itaat esastır. Bu çağdaş devlet memurunun ve bu bakımdan ona benzeyen tüm siyasal güç sahiplerinin sahip olduğu egemenliktir (Weber, 1993; 81). Yasal-rasyonel otoriteye tabi olanlar üst otorite konumundakilere itaat ederler, ancak bu itaatin nedeni onlara kişisel bağlılıkları değil, aksine bu otoriteyi tanımlayan kişisel olmayan güçleri kabulleridir; nitekim yasal otoriteye sahip tipik kişi, kişisel olmayan üst bir düzene tabidir ve onun eylemleri kendi kişisel tasarrufları ve yetkileri bakımından bu hukuki düzene yöneliktir. İdari kadronun faaliyetleri düzenli bir temelde gerçekleştirilir ve bu yüzden iyi tanımlanmış resmi görevlerden oluşur. Çalışanların ehliyet alanlarının sınırları açıkça çizilmiştir ve otorite düzeyleri bir görevler hiyerarşisi biçiminde düzenlenmiştir. Davranışlarını düzenleyen kurallar ve sorumluluklar yazılıdır. İşe alma ve çalıştırma sınavlara uygun nitelikleri belgeleyen diploma veya derecelere sahip olmaya ve uzmanlık yeteneğini kanıtlamaya dayanır. Memur ve büro arasında belirli bir ayrılık sağlanır (Giddens, 2009; 251-253). Weber böylelikle kapitalizmin içsel olarak barındırdığı rasyonalizmin hukuk, devlet ve otoriteyi de biçimlendirdiğini ifade etmiştir.

Weber'in çalışmaları yaşadığı dönemde büyük yankı uyandırmakla birlikte esas etkisi ölümünden sonra olmuştur. Yöntemi daha çok Marksist yönetime bir alternatif olarak kullanılırken, ilginç bir şekilde özellikle rasyonelleşme ve bürokrasi ile ilgili yaklaşımları, Georg Lukâcs'tan Adorno'ya, Horkheimer'dan Habermas'a kadar Avrupa Marksizminin önemli temsilcilerini etkilemiştir. Hatta Habermas'ın da dediği gibi, Horkheimer, Adorno ve Marcuse, Marx'ı bu Weberci perspektiften yorumlamışlardır (Habermas, 2001; 172). Bu yüzden Marksizmin önemli temaları olan yabancılaşma, şeyleşme ve fetişizm ile ilgili geliştirilen yaklaşımlarda, Weber'in bürokratikleşme ve rasyonelleşme kuramlarının etkisi kendini sürekli gösterir. Diğer taraftan Marx ve Weber'in her ikisinde de var olan Batı merkezci bakış açısının da Alman felsefesinin, özellikle de Hegel'in tarih felsefesinin bir yansıması olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bilindiği gibi Hegel tarih felsefesinde Doğu toplumlarının tarih dışı kaldığını ve diyalektik sürecin dışına düştüğünü iddia eder (Hegel, 2010: 246-248). Fakat benzer düşüncelerin Leibniz'den beri birçok Alman filozofu tarafından dile getirildiği görülmektedir (Bkz. Almond; 2010). Dolayısıyla Weber'in ve Marx'ın toplumsal değişimi Batı gözlüğüyle okumaları da Alman felsefesinden etkiler taşır.

Şehrin İnsanı

Toplumsal değişime en çok odaklanan isimlerden biri olan Simmel, özellikle Berlin'in hızla değişen yaşam temposundan ve kentte ortaya çıkan modern fenomenlerden etkilenmiştir. Yazdığı yazılar akademik olduğu kadar, edebi bir niteliğe de sahiptir ve bu anlamda toplumsal değişimin analizini yaptığı gibi adeta fotoğrafını da çeker (Nedelmann, 2000; 127-131). Simmel'in özgün yanlarından biri de Berlin'e dayanan gözlemleriyle, metropolde insani etkileşimlerin farklılaşması ve dolayısıyla farklı bir zihinsel yapıya sahip insanın doğmuş olduğunu tespit etmesidir. Simmel, Marx'ın yabancılaşma, Tönnies'in *Gemeinschaft-Gesellschaft* ve Weber'in rasyonelleşme kavramlarını, deyim yerindeyse sentezleyerek Berlin üzerinden modernitenin resmini çizmeye çalışır. Simmel'in top-

lumsal değişim tasviri, analiz biçiminin bir sonucu olarak çok boyutludur. Zaten toplumsal değişim analizinde Simmel, metropolü değişimin çok boyutluluğunu temsil ettiği için tercih etmiş gibidir. Ona göre metropol iktisadi, mesleki, toplumsal hayatın hızında ve çeşitliliğinde, ruhsal hayatın duyusal temelleri bakımından kasaba ve taşra hayatıyla derin bir karşıtlık oluşturur. Çünkü hayatın ve duyusal tinsel imgelerin ritmi, kasabalarda daha yavaş, daha alışıldık, daha düzenlidir. Metropol farklılıkları kaydeden bir varlık olan insandan kasaba hayatına göre daha başka bir bilinçlilik miktarı talep eder. Metropole özgü ruhsal hayatın karmaşık doğası, derinden hissedilen, duygusal ilişkiler üzerine kurulmuş taşra hayatıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir. Binlerce farklı bireyde farklı şekillerde vücut bulan metropol tipi kişilik, tehdit edici seyri ve aykırılıklarıyla kendisini köksüz bırakacak dışsal çevresine karşı koruyucu bir organ geliştirir. Yüreğiyle değil zihniyle tepki gösterir (Simmel, 2009; 86-87). Simmel böylelikle Tönnies'in *Gesellschaft*'ındaki ikincil ilişkiler ve Weber'in dikkat çektiği rasyonelleşme sürecine farklı bir perspektif daha katar.

Simmel'e göre metropol aslında toplumsal hayatın gelişimiyle ilgili büyük eğilimlerden birine kadar geri gider. Çağdaş toplumsal yapıların yanı sıra tarihsel olanlarda da rastlanan toplumsal oluşumların en erken aşaması ona göre komşulara, yabancıya ya da bir bakıma çatışmacı çevrelere karşı sıkı bir biçimde kenetlenmiş nispeten küçük bir muhittir. Bununla beraber bu çevre homojen ve bütünlüklü bir yapıya sahiptir ve üyelerine kendilerine özgü niteliklerin gelişimi ve özgür sorumlu hareketlerin oluşumu için ancak dar bir alan bırakır. Siyasi gruplar ve akrabalık bağına dayalı topluluklar, partiler ve dini cemiyetler bu şekilde teşekkül ederler. Geçmiş pek eski olamayan birliklerin kendilerini koruması katı sınırların ve merkezi birliğin tesisini gerekli kılar. Dolayısıyla bunların bireyin özgürlüğünü, kendine özgü içsel ve dışsal gelişimi hoş görmeleri mümkün değildir. Antik dönemde ve Orta Çağ'da küçük kasaba hayatı bireyin dışarıyla olan hareket ve ilişkilerine karşı sınırlamalar getirmiştir ve bu sınırlar bireyin bağımsızlığını ve bizzat kendi içinde farklılaşmasını da kapsamıştır. Ona göre bu sınırlar mübalağasız modern insanın nefes almasına imkân tanıma-

yacak niteliktedir. Hatta Simmel'e göre bugün bile küçük bir kasabaya yerleştirilen metropol insanı en azından tür bakımından benzer nitelikte bir sınırlama hisseder. Bugünkü metropol insanı, küçük kasaba insanını hapseden bayağılık ve önyargılara karşılık olarak ruhi anlamda ve incelmış duygu ve zevkleri bakımından özgürdür. Zira büyük çevrelerin karşılıklı ihtiyat ve kayıtsızlığı ve entelektüel hayat koşulları birey tarafından bağımsızlığı üzerindeki tesirleri bakımından büyük şehrin tıksık tıksık kalabalığından başka hiçbir yerde ve hiçbir surette daha güçlü bir biçimde hissedilemez. Bu nedendir ki, fiziki yakınlık ve mekân darlığı zihinsel mesafeyi ancak daha görünür hale getirir. Belli şartlar altında, büyük şehrin kalabalığı içerisinde duyumsanan yalnızlık ve kaybolmuşluk başka hiçbir yerde hissedilmiyorsa hiç şüphesiz bu özgürlüğün ancak en fazla göze çarpan tarafıdır. Muhitin genişlemesi ile kişinin içsel ve dışsal özgürlüğü arasındaki evrensel tarihsel münasebet nedeniyle sadece salt alanın büyüklüğü ve kişilerin sayısı metropolü özgürlüğün mekânı haline getirmemiştir. Daha ziyade herhangi verili bir şehir, bu görülebilir genişleme sürecinden geçerken kozmopolitizmin mekânı haline gelir (Simmel, 2005; 175-179). Mekanın genişlemesinin yanında para ekonomisinin de etkisiyle metropol tipi kişilik oluşur.

Metropol tipi kişiliğin oluşmasında para ekonomisinin yaygınlaşması önemli bir rol oynamıştır. Simmel'e göre para ekonomisi metropolü egemenliği altına almıştır. Fakat zihinselliğin damgasını vurduğu anlayışın mı para ekonomisini teşvik ettiği, yoksa para ekonomisinin mi böylesi bir anlayışa yol açtığı sorusunun tartışılmaya değer olduğunu ifade eder. Para ekonomisi pek çok insanın günlerini ölçüp tartmayla, hesaplamayla, rakamsal belirlemelerle, nitel değerleri nicel değerlere indirgeme mesaisiyle doldurmuştur. Paranın hesaba dayalı doğası, hayatın öğeleri arasındaki ilişkilere yeni bir kesinlik kazandırmış, özdeşliklerin ve farklılıkların saptanmasına bir katıyet, anlaşmalara ve sözleşmelere bir netlik getirmiştir -cep saatlerinin yaygınlaşması da, bu kesinliğe dışsal bir boyut kazandırmıştır. Ancak metropol hayatının koşulları bu özelliğin hem nedeni hem de sonucudur. Simmel bu noktada Berlin'deki saatlerin farklı zaman dilimlerini göstermesi halinde birçok farklı işe

ve amaca sahip olan insanların birbiriyle iletişiminin kopacağını ve şehirde bir kaos çıkacağını, en hafifinden insanların zaman kaybedeceğini ve gündelik hayatın aksayacağını söyler (Simmel, 2009A; 90). Metropolde insan ilişkileri de parasallaştığından metropol insanı tüccar ve müşterilerini, ev hizmetçilerini ve hatta çok kere toplumsal ilişkiye girmeye zorlandığı kişileri hesapçı bir biçimde değerlendirir. Hayatın yüzeyinde yer alan görünüşte kimi önemsiz özellikleri bakımından benzer nitelikteki psikik cereyanlar karakteristik bir biçimde birleşirler. Modern zihin burada giderek daha da artan bir biçimde hesapçı bir hüviyete bürünmüştür. Simmel bu noktada Weber'in rasyonelleşme ve büyüünün bozulması kavramları ile Frankfurt Okulu üyelerinin kapitalizm ve pozitivizm eleştirilerini hatırlatacak analizler yapar. Ona göre para ekonomisinin sebebiyet verdiği pratik hayatın hesaplayıcı kesinliği doğa bilimlerinin idealine –yani dünyanın bir aritmetik probleme dönüştürülmesi, dünyanın her bir köşesinin matematik formüllerle sabitleştirilmesine- denk düşmektedir. Bunca insanın günlerini sayısal belirlemelerle ölçüp hesaplamaya ve niteliksel değerleri niceliklere indirmeye dayanan para ekonomisi doldurmuştur. Dakiklik, hesaplanabilirlik, tamlık metropole özgü varoluş tarzının karmaşıklığının ve yaygınlığının hayata zorla kabul ettirdiği fenomenlerdir. Bunun sonucu olarak hayat tarzını içerden belirlemeyi hedefleyen akıldışı, içgüdüsel hâkim özellikler ve itkiler saf dışı kalmaktadır (Simmel, 2005; 169-170).

Bu yüzden belirleyici özelliklerini akıldışı itkilerin oluşturduğu kişilerin şehir hayatıyla bağdaşmaları mümkün değildir. Simmel burada Nietzsche gibi düşünürlerin metropole duydukları nefretin bu noktayla ilgili olduğunu söyler. Para mübadelesinin önde gelen merkezleri konumundaki büyük şehirler, nesnelerin satın alınabilirliğini küçük yerleşim birimlerinden çok daha etkileyici bir biçimde ön plana çıkarırlar. Ona göre metropol insanında ortaya çıkan bıkkınlığın birincil nedeni, metropolde sınırları uyaran birbiri-ne zıt unsurların hızla değişmesi, son derece yoğun ve sıkıştırılmış halde olmasıdır. Metropole özgü zihinsellik hâkimiyetinin asıl nedeni de budur. Sakin muhitlerde yaşayan çocuklarla kıyaslandığında metropolde yaşayan her çocuğun sergilediği bir özelliktir bu.

Metropole özgü bıkınlığın altında yatan bu fizyolojik kaynağa para ekonomisine dayanan bir kaynak daha eklenir. Bıkınlığın özü, farklılıklar karşısında kayıtsızlaşmadır. Bu demek değildir ki insan nesneleri algılayamaz; bıkınlıkta söz konusu olan, şeylerin taşıdığı farklı anlamların ve değerlerin, dolayısıyla şeylerin kendilerinin önemini yitirmesidir. Bıkın kimsenin gözünde her şey aynı donuklukta, aynı griliktedir; hiçbir nesne diğerinden daha tercih edilir değildir. Bu ruh hali, bütünüyle içselleştirilmiş para ekonomisinin öznel yansımasıdır. Şeylerin çeşitliliğini eşdeğer kılan para, en korkunç tesviyecidir; çünkü para her türlü nitel farklı fiyatı ne sorusuyla ifade eder. İnsanların birbirlerine yönelik tutumu mesafelik şeklinde tecessüm eder. Bu insan sayısının yanında güvensizlik duygusunun bir sonucudur. Bu mesafenin neticesinde yıllardır komşumuz olan kimselerin nasıl görüldüğünü bile bilmeyiz. Kasaba insanının gözünde bizleri soğuk ve ruhsuz kılan da bu mesafedir. Biz farkına varamasak da çoğu kez nedeni ne olursa olsun yakın temas durumunda her an nefrete ya da kavgaya dönüşebilecek hafif bir hoşnutsuzluk, karşılıklı yabancılık ve tiksınme hissi de söz konusudur. Bunun yanında Simmel'e göre yukarıda da değinildiği gibi metropolün olumlu bir yanı da vardır. Küçük yerlerde insanların birbirlerini denetlemeleri söz konusuysa, metropolde kişisel özgürlükleri ve özellikleri geliştirmek için daha büyük imkânlar vardır. Bu yüzden metropol insanı taşrada boğulur. Metropolün bir başka ilginç bir yanı, bu özgürlükle de alakalı olarak insanları farklı olma arayışına yöneltmesidir. Metropol hayatı insanları kendi kişiliklerini ortaya koymak gibi güç bir işle karşı karşıya getirir. Kişinin önemindeki nicel artışın ve harcanan enerjinin sınırına varıldığında nitel farklılaşmaya başvurulur. Birey toplumsal çevrenin ilgisini bir şekilde üzerine çekmek için, çevrenin farklılıklara ilişkin duyarlılığından yararlanır. Sonunda insan kasıtlı bir şekilde tuhaf olmaya teşvik edilir; yani yapmacık tavırlar, ani değişkenlikler gibi metropole özgü aşırılıklara yönelir. Bu tür davranışların anlamı, içeriklerinde değildir kesinlikle: farklı olma çarpıcı bir şekilde diğerleri arasında sivrilme ve böylece dikkat çekici olma şeklinde ortaya çıkan formlardandır. Simmel'e göre süreç içerisinde nesnel tin öznel tine baskın hale gelir. Ona göre nesnel tin toplumsal gelişme-

ler, entelektüel gelişme, bilimsel ve teknolojik ilerleme olarak formüle edilebilir. Öznel tin ise kişinin kendi kültürel gelişimidir. Simmel bu ikisi arasında bir kıyas yapıldığında öznel tinin ziyadesiyle geride kaldığını söyler. Ona göre bu duruma işbölümü de katkı yapar. Giderek uzmanlaşan insan iyice tek bir boyuta mahkûm olur. Nesnel tinin genişlemesi bireyi iyice silikleştirir. Bunun karşısında da bahsedildiği gibi bireyler farklılık arayışına girerler (Simmel, 2009A; 93-101). Bu farklılık arayışı ise kapitalizmin de teşvik ettiği moda ile sağlanır. Bu anlamda Simmel modayı toplumsal değişimin temel formlarından biri olarak analiz eder.

Moda birçok sosyolog ve felsefeci tarafından değerlendirilmiş bir olgudur. Simmel bu konuyu sosyolojik boyutlarıyla ilk değerlendiren isimlerden biri olmasıyla dikkat çeker. Simmel moda ile ilgili değerlendirmesinde, insanda hem taklit hem de bireysel farklılık eğilimi olduğunu söyledikten sonra, taklidi grup hayatının bireysel hayata intikali olarak değerlendirir. Ona göre taklit bireyi psikolojik olarak eyleminde yalnız olmadığı duygusu ile rahatlatır. Fakat ona göre verili olana yapışıp kalma, başkaları gibi eyleyip başkaları gibi olma arzusu, yeni ve kendine özgü hayat formlarına doğru ilerlemek isteyenlerin uzlaşmaz düşmanıdır. İşte modanın varlığı da bu bağlamda anlam kazanır. Türemüzün tarihi içinde evrensel bir olgu olan modanın hayatta kalmasının önkoşullarıdır bunlar. Moda, verili bir örüntünün taklididir; bu nedenle de toplumsal uyarlanma yönündeki ihtiyacı karşılar, bireyi herkesin yürüdüğü yolda ilerlemeye sevk eder; her ferdin davranışını salt örnek haline getiren genel bir durum ortaya koyar. Aynı zamanda ayırt edilme ihtiyacını, farklılaşma, değişim ve bireysel aykırılık eğilimini de aynı ölçüde tatmin eder. Bunu bir yandan içerik değişiklikleriyle sağlar -bugünün modalarına onları dünün ya da yarının modalarından ayıran bireysel bir damga vuran değişikliklerdir bunlar. Diğer yandan bunun altındaki daha kuvvetli bir neden de modaların daima sınıf modaları olmasıdır. Yüksek tabakanın modaları, kendilerini alt tabakaların modalarından ayırır; ne zaman ki alt tabakalar üst tabakanın modalarını devralmaya başlar, o zaman yüksek tabaka bunlardan vazgeçer. Simmel'e göre moda, toplumsal eşitleme eğilimi ile bireysel farklılaşma ve değişim eğilimini

tek bir eylemde birleştirmemizi sağlayan çok sayıdaki hayat formunun özgül bir örneğinden başka bir şey değildir. Moda hem belli bir çevreyi bir arada tutar hem de o çevreyi diğerlerine kapalı hale getirir. Simmel'e göre alt tabakaların üst zümrelere özenmesinin sebebi para ekonomisi ile de alakalıdır. Zira üst zümrelere benzetmek için en ucuz ve kolay yöntem dış görüntüdür. Bu süreç arttığında, üst zümrelerde kaçış ve farklılaşma eğilimi başlar ve oyun yeniden karılır (Simmel, 2009A; 104-109). Modanın yaygınlaşması aynı zamanda onu yok oluşa sürükler, çünkü yaygınlaştığı zaman ayırt edici olmaktan çıkacaktır. Genel yaygınlaşma eğilimi ile bu yaygınlaşmanın yol açtığı anlam yitimi arasındaki ilişki nedeniyledir ki, moda kendine özgü tuhaf bir çekicilik kazanır. Bu, aynı anda hem başlangıç hem son olmanın, hem yeni hem de geçici olmanın verdiği çekiciliktir. Bu yüzden modanın meselesi olmak ya da olmamak değil, aynı anda hem olmak hem de olmamaktır. Moda Simmel'e göre sadece giyim-kuşama özgü bir durum da değildir. Ona göre modern insanın tamamına erdirmek için yüz yıldan uzun zamandır durmaksızın çabaladığı geçmişten kopuş bilinci giderek şimdi üzerinde yoğunlaşır. Şimdi üzerindeki bu vurgu aynı zamanda değişim üzerinde bir vurgudur. Ve belli bir zümre, bu kültürel eğilimin amili olduğu ölçüde, her alandaki modaya da el atacaktır. Modanın bir zamanlar sadece dış görünümü kapsayan asli hükümranlığının sınırlarını aşıp beğenileri, kuramsal kanaatleri, hatta hayatın ahlaki temellerini de kendi değişim formu içine çekmesi artan kudretinin bir işareti gibidir. Simmel'e göre moda, içsel olarak özerklikten yoksun ve başka bir yere dayanmaya muhtaç olan, ama kendi benliğinin farkına varmak için göze çarpmaya, ilgi çekmeye, biricikliğe gereksinim duyan bireylerin asli faaliyet alanıdır der (Simmel, 2009; 112-114).

Simmel modaya aşırı itaat etmekle elde edilen farklılık duygunun, modaya muhalefet yoluyla da kazanılabileceğini söyler. Bilinçli olarak gayri modern giyinen ya da davranan kişi, bununla bağlantılı bireyselleşme duygusuna, kendi özgü gerçek bir bireysel nitelik sayesinde değil, toplumsal örneği reddetmesiyle erişir. Modernlik toplumsal örneğin taklidi ise, maksatlı gayri modernlik de benzer bir taklidi içerir. Ancak toplumsal eğilimin ne kadar hâkim

olduğunu göstermek bakımından aynı ölçüde yeterli bir kanıttır bunu ister olumlayalım, ister olumsuzlayalım, yine de o eğilime bağımlıyızdır. Maksatlı biçimde gayri modern olan kişi de tıpkı moda tutkunu gibi, o eğilimin formlarını kabul eder, sadece onları başka bir kategori altında cisimleştirir; bunu abartarak değil olumsuzlayarak yapar. Simmel'e göre bu, en ilginç toplumsal-psikolojik karmaşıklıklardan biridir; bireysel sivrılme güdüsünün önce salt toplumsal taklidin tersine çevrilmesiyle tatmin olduğu, ardından da aynı şekilde karakterize olmuş daha dar bir çevreye yaslanarak güç aldığı bir durumdur (Simmel, 2009; 116-117). Simmel'e göre gayri modernlik eğilimi, kendini kalabalıkla bir tutmama ihtiyacından kaynaklanabilir. Bu ihtiyacın temelinde ise kalabalıktan bağımsız olmak değil, kalabalık karşısında içsel bir egemenlik kurmak amacı yatar. Fakat bu eğilim duygusal bir zayıflıkla da alakalı olabilir. Bireyin umurun formlarına, beğenilerine, adetlerine boyun eğmesi halinde elindeki sınırlı bireyselliği de yitireceği korkusuna kapılmasına neden olan bir zaaftır bu. Umuma muhalefet etmek, her zaman bir kişisel kuvvet işareti değildir. Tersine, kişisel açıdan kuvvetli birey, kendi değerinin hiçbir dışsal kabulle zedelenmeyecek biricik niteliğinden öylesine emindir ki, modaya varıncaya dek ve moda da dâhil olmak üzere bütün umumi formlara riayet etmekte hiçbir sakınca görmez. Moda kendisine mahsus içyapısından ötürü, bireye daima onaylanan bir dikkat çekicilik sunar. En sıra dışı görünüm ve dışavurum tarzı bile, moda olduğu müddetçe başka koşullar altında ilgi odağı olsa bireyin maruz kalacağı kınamalardan muaf olacaktır. Bütün kitle eylemlerini karakterize eden şey, utanç duygusunun yitimidir. Bir kitlenin unsuru olan birey, kendi başınayken tekli edildiğinde muazzam direnç göstereceği birçok şeye katılır. Kitle eylemlerinin niteliğini mükemmel şekilde yansıtan en çarpıcı sosyal-psikolojik fenomenlerden biri de şudur; bazı modalar bir kimsenin tek başınayken hiddetle geri çevireceği utanmazlıklara sırf modanın buyruğu oldukları için hiç itirazsız boyun eğmesini sağlar. Tıpkı kendi başlarına asla yaşanmayacakları suçları toplu halde işleyenlerin sorumluluk duygularının yok olması gibi, moda da utanç duygusu yok olur, çünkü moda bir kitle eylemidir. Bir durumun bireysel veçhesi, toplumsal ve modaya uygun veçhesine

ağır bastığında, utanç duygusu derhal etkisini gösterir: Birçok kadın, toplum içinde, otuz veya yüz erkek önünde moda icabı giydiği dekolteyi, oturma odasında, tek bir yabancı erkeğin önünde sergilemekten utanacaktır (Simmel, 2009; 117-124).

Görüldüğü gibi Simmel'in toplumsal değişimi ortaya koyma çabasında benimsediği izlek, Marx, Weber, Tönnies gibi isimlerin yaklaşımlarıyla önemli benzerliklere sahiptir. Fakat o, toplumsal değişime, ilgili bölümde de anlatıldığı gibi yönteminin bir yansıması olarak daha mikro bir çerçevede bakar. Bu bakımdan Simmel'in analizlerini ismi geçen Alman sosyologlarının toplumsal değişimi açıklama biçimlerine ve yöntemlerine bir eleştiri olarak okumak da mümkündür.

Devlet Kapitalizmi, Otoriter Toplum ve Kültür Endüstrisi

Toplum ve devlet hakkındaki görüşleri postmodern tartışmalarda etkili olan Frankfurt Okulu üyeleri, İkinci Dünya Savaşı ve öncesinde yaşanan siyasal ve toplumsal yıkımın yanında, tüketim kültüründen ve kapitalizmin rasyonel bürokratik sistemle bütünleşerek geçirdiği dönüşümden duydukları rahatsızlıkları, Alman felsefe ve sosyoloji geleneğine yaslanarak dile getirmişlerdir. Nitekim Horkheimer, 'kapitalizm hakkında konuşmayan, faşizm hakkında susmalıdır' (Held, 1980; 52) derken, faşizmin ortaya çıkardığı maddi ve manevi yıkımı kapitalizmin gelişimi ile ilişkilendirir ve böylece Alınan sosyolojisinin bu konudaki birikiminden faydalanmanın önünü açar. Bu bağlamda Eleştirel Teorisyenler aydınlanma düşüncesinin sorunları, siyasal baskı, otoriter aile ve kültürel alanın kapitalistleşmesi gibi olguların altını çizmişlerdir. Frankfurt Okulu üyelerinin devlet ve toplum hakkındaki görüşleri genel olarak Marxist akım içindeki diğer görüşlerle paralellik gösterir. Bürokratikleşen ve merkezileşen toplum ve siyaset, liberal kapitalizmin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilir. 1929 Dünya Ekonomik Krizi sonrasında gerçekleşen liberal kapitalizmden bürokratik merkezi devlet kapitalizmine geçişi, çizgisel bir ilerleme süreci olarak değil, kapitalizmdeki hâkimiyetin doğasındaki bir değişim olarak değerlendirirler. Horkheimer, Adorno ve Marcuse kültürel

unsurları da bu çerçevede ele alır (Postone; 2004; 166-167). Kapitalizmin gelişimiyle ilgili Frankfurt Okulu üyeleri arasında bazı kuramsal farklılıklar olmasına rağmen, Horkheimer ve Adorno bu konuda genel olarak ortak bir pozisyonu benimser.

Frankfurt Okulunun etkili isimlerinden Frederick Pollock'un 1941 yılında yazdığı devlet kapitalizmiyle ilgili makalesi, özellikle Horkheimer ve Adorno üzerinde etkili olmuştur. Pollock bu makalesinde devlet kapitalizmini yeni bir toplumsal devlet örgütlenmesi olarak nitelemiştir. Ona göre devlet, 1920 ve 30'ların ekonomik düzensizliklerini ve bunun yarattığı toplumsal istikrarsızlıkları kontrol altına alabilmek için piyasaya müdahale etmeye başlamış, toplumsal örgütlenme biçimini bu ihtiyaçlar doğrultusunda değiştirmeyi hedeflemiştir. Keynesçi ekonomik model, İngiltere'de refah devleti uygulamasının gündeme gelmesi ve Nazi Almanyası, Pollock'un kapitalizmin yeni bir safhaya geçtiğini düşünmesine yol açmıştır. Pollock'un bu görüşleri Horkheimer ve Adorno'da yönetimin ve kontrolün ön plana geçtiği yeni bir sömürü sisteminin ortaya çıktığı düşüncesini doğurmuştur (How, 2003; 27-33). Pollock'un kapitalizmin gelişimine yönelik analizi kapitalizmin temel toplumsal ilişkilerinin üretim araçlarının özel mülkiyeti ve piyasa ekonomisine dayandığı yolundaki Marksizmin bazı geleneksel temel varsayımlarına bağlıdır. Pollock Marksizmdeki toplumsal çatışma kavramını daha geniş bir çerçevede yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre toplumsal çatışma sadece işçi sınıfı ve üretim araçları sahipleri arasındaki bir çatışma olarak anlaşılmamalıdır. Söz konusu kavram aynı zamanda ve daha çok stabil bir bütün oluşturmeyen toplumsal ilişkilerin yapısına içkin olan ve kendi kendini yaratan bir kimliksizliği ifade eder. Bu şekilde toplumsal çatışma, toplumdaki bu kırılgan boyutları vurgulayarak hem var olan durumu hem de ütopyaları eleştirme imkânı verir. Pollock ve Horkheimer bu noktayı öne çıkararak geleneksel Marksizmin post-liberal toplumdaki egemenlik biçimini açıklamaya yetmediğini söylemişlerdir (Postone, 2004; 169-171).

Planlamacı ekonominin 'Büyük Depresyona' verilen bir tepki olduğunu ifade eden Pollock, daha sonra Horkheimer, Adorno ve

Marcuse'un yapacağı gibi devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkileri öne çıkarır. Ona göre ekonominin 'kanunları' artık otonom değildir, kendi kendine işleyen ekonomik alan siyasi problemlerin yönetimi ile yer değiştirmiştir. Bu, ona göre liberal kapitalist sistemdeki toplumsal ilişkileri tamamen değiştirmiştir. Yeni kanuni düzenlemeler özel ve kamusal alan ayrımlarını güçlendirmiş ve burjuva bireyinin oluşumunun temel bir unsuru haline gelmiştir. Devlet kapitalizmde, devlet toplumsal yaşamın belirleyici aktörü olmuştur. Piyasa ekonomisinin yerini hiyerarşik teknik rasyonalite almıştır. Bireyler ve gruplar otonomluklarını kaybedip, bütüne tabi hale gelmiş ve çalışma motivasyonu siyasi terör ve psikolojik manipülasyonlar tarafından belirlenmeye başlanmıştır. Pollock'a göre kapitalizmin geleneksel piyasa ve özel mülkiyet olguları devlet kapitalizmde önemli bir değişikliğe uğramıştır. Fakat bu değişim toplumsal, siyasal ve kültürel alanda bir özgürlüğe yol açmamıştır. Devlet kapitalizmi liberal kapitalizmin hastalıklarına verilen bir cevap olduğundan, eski toplumsal yapıyı değiştirmemiştir. Pollock ayrıca, devlet kapitalizmde özel mülkiyet ve değer kategorisinin paranteze alındığını söyleyerek, bunların kaldırılmasının iyi bir toplumun oluşturulmasına yol açmayacağı düşüncesini savunur. Hatta bunun -yani geleneksel Marksizmin en önemli kategorilerinin- daha totaliter bir sisteme, hatta tiranlığa yol açacağını düşünmüştür. Kapitalizmin temel sorununun emek sömürüsü olmadığı, post-liberal toplumda bunun farklı biçimlerde devam etmesinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla özel mülkiyetin ve piyasa ekonomisinin kaldırılması özgürlük anlamına gelmez. Pollock'un analizinin ima ettiği şey, Marx'ın kullandığı kategorilerin liberal kapitalizmle sınırlı olduğudur. Bir başka deyişle Pollock üretim ilişkilerinin liberal kapitalist sistemden farklı olmasının ya da piyasa ve özel mülkiyetin olmamasının, kapitalizmin kalktığı anlamına gelmediğini söyler. Bu algı Frankfurt Okulu üyelerine Sovyetler Birliği'nin de post-liberal ekonomik çerçevede değerlendirilmesinin ve eleştirilmesinin önünü açmıştır. Nitekim Pollock'un bu anlayışının açılımları Eleştirel Teori üyelerinin birçoğu tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Pollock'un bu analizleri Horkheimer ve Adorno'nun, emeği teknolojik veya enstrümental mantık ile ilişkilendir-

mesinin de önünü açmıştır. Frankfurt Okulu'nda politik ekonomi eleştirisinin yerini daha çok siyasetin, ideolojinin ve araçsal aklın eleştirisi almıştır. Bu yüzden Horkheimer 1937'de kaleme aldığı "Geleneksel ve Eleştirel Teori" isimli makalesinde eleştirel teorinin siyasi egemenlik, ideolojik manipülasyon ve kültür endüstrisi alanlarına yoğunlaşacağını işaretini vermiştir (Strecker, 2006; 391-393).

Pollock'un yazısına, Franz Neumann'ın 1944 yılında yazdığı *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* isimli kitabında Nazi Almanyası'nda siyasi olanın önemine rağmen kapitalist ilişkilerin devam ettiğini göstermesi de eklenince, modernite ile ilgili olarak Frankfurt Üyeleri'nde daha pesimist bir algı ortaya çıkmıştır. Zaten Frankfurt Okulu üyelerinin toplum analizinde kapitalizmin geldiği aşama kadar, Almanyadaki Nazizm, Avrupa'daki faşizm ve İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkım ve SSCB'deki otoriter siyasal sistem belirleyici olmuştur. Frankfurt Okulu üyeleri olumsuz siyasal tecrübeleri değerlendirirken, ayrıca Alman felsefesi ve edebiyatında modernliğe yönelik ortaya konmuş eleştirel ve reaksiyoner fikirleri de belli oranda kullanmışlardır. Horkheimer 1940 yılında ABD'de yazdığı 'Otoriter Devlet' isimli makalesinde otoriter devlet biçiminin baskın hale geldiğini, bu sistem içerisinde hem proletaryanın hem de burjuvazinin sistemin kuyusunda kaldığını söyler. Ona göre bireyler, devletin, şirketlerin veya finansal kurumların, kısacası örgütlerin bir çarkı haline gelmiştir. Horkheimer, devlet kapitalizmi veya otoriter devlet olarak adlandırdığı sistemin kapitalizm ve sosyalizm arasında bir yerde durduğunu ifade ederek, Bolşevizm'in, faşizmin ve reformizmin otoriter devletin biçimleri olduğunu söyler. Horkheimer'ın otoriter devlet analizi Marx ve Engels'in kapitalizmin gelişimine dair analizlerine yaslanmasına rağmen, onların kuramının devrimci göndermelerini taşımaz. Horkheimer da Marx ve Engels gibi kapitalizmin ilerleyen safhalarında sermayenin yoğunlaştığı ve piyasa oyuncularının alanlarının daraldığı bir döneme girildiğini kabul eder. Fakat, devlet iktidarının yoğunlaşmasının sendikaları ve işçi örgütlerini de etkileyerek, onların devrimci yanlarının ve bağımsızlıklarının ortadan kalktığını ifade etmiştir. Hork-

heimer bu analizlerini ayrıca, bürokrasinin oligarşik temayüllerini analiz eden Robert Michels'e dayandırır (Deutschmann, 2006; 237-239). Horkheimer, Sovyetler Birliği'ni de devletçi kapitalizmin hüküm sürdüğü otoriter bir devlet olarak değerlendirir. Bu yüzden Horkheimer üretim ilişkilerinin piyasa ekonomisi ve özel mülkiyetten kurtarıldığında bile özgürlüğe yol açmayacağını iddia eder (Postone, 2004; 185).

Adorno da sınıfsız sanayi toplumu söylemlerinin yaygınlaştığı 60'lı yıllarda bile kapitalist sistemde ve sınıflar arası ilişkilerde önemli değişiklikler olmakla birlikte, sınıflı toplum yapısının devam ettiğini söyler. 1965 yılında toplum üzerine yazdığı makalesinde proleteryanın giderek daha da yoksullaşacağı yolundaki analizlerin doğru çıkmadığını, fakat sınıfların ortadan kalktığını söylemenin de bir aldatmaca olacağını belirtir. Hatta ona göre, sermayenin temerküzüne bakıldığında sınıflar arası eşitsizliğin daha da arttığı görülebilmektedir. Daha sonra yaptığı bir konuşmasında da modern kapitalist toplumun Marx'ın çalışmalarına denk düşen klasik kapitalizm döneminden farklı oluşu nedeniyle, aynı ve tekbiçim kavramsallaştırmalarla anlaşılamayacağını söyler. Ona göre fiilen bağımlı insanlara hükmedenler, daha önce Nietzsche'nin 'koyun da yok, sürü de yok' derken farketmediği gibi, eski günlerdekinin tersine açıkça kendilerini göstermemektedir (Jay, 2001; 127). 1968 yılında yaptığı bir başka konuşmasında da Adorno, sosyalist olsun kapitalist olsun endüstriyel toplumun temel özelliğinin, teknokratik zihnin topluma dayatılması olduğunu altını çizer. Marx'ın teşhislerinin yanlış çıkmasını da liberal kapitalizmin devletçi planlamayla yönlendirilmesine bağlar. Toplumun teknokratikleştirilmesi ve bürokratikleştirilmesi insanlığın ve bireyin sefaletini pekiştirir. Bu noktada ise Marx'ın teşhisleri (Weber'inkilerle birlikte) geçerliliğini korumaktadır. Endüstriyel çalışma koşullarına ait olan anlayış, yönetim, tüketim ve kültür gibi alanlarda da yaygınlaşmıştır (Adorno, 1997c; 582-587). Bu ifadeler Adorno'nun Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerince 30'lu yılların sonundan itibaren devletçi kapitalizme yönelik analizlerini hala geçerli saydığını göstermektedir. Adorno'nun 60'lı yılların sonunda dile getirmeye devam ettiği 'yönetilen dünyada' birey ve insanlığın çöküşü düşüncesini bu yüzden, Frankfurt

Okulu üyelerince yapılan fakat Adorno'nun belirleyici olduğu otoriter aile analizi çalışmalarıyla ilişkilendirmek gerekir.

Özellikle Nazizmin yükselişi, Eleştirel Teori üyelerinin otorite ve aile konusuna eğilmesinin önünü açmıştır. Horkheimer, Fromm ve Marcuse tarafından yapılan ve ilk olarak 1936 yılında yayınlanan 'Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar' (*Studien über Autorität und Familie*) adlı araştırma hem teorik hem de ampirik olarak iki olgu arasındaki ilişkiye yoğunlaşır. Bu çalışmada ortaya konan temel kavramlar daha sonra 'Aydınlanmanın Diyalektiği' ve 1950 yılında yayınlanan 'Otoriteriyen Kişilik' isimli önemli çalışmalara da kaynaklık etmiştir. 1936 yılında yayınlanan çalışmada Eleştirel Teori üyeleri burjuva aile yapısı ile giderek otoriter bir karaktere bürünen toplum ilişkisini araştırmışlardır. Yaklaşık bin sayfayı bulan araştırmanın ilk bölümü Horkheimer, daha sosyal psikolojik bir niteliğe sahip olan ikinci bölümü Fromm ve kavramların düşünsel gelişim süreçlerini inceleyen bölüm ise Marcuse tarafından yazılmıştır. Horkheimer çalışmada kültürel kurumların iktidar ilişkilerinde oynadığı role dikkat çekerek, otorite kavramını ekonomik ve siyasi iktidar ilişkileriyle ve yönetilenlerin otorite inancıyla birlikte değerlendirir. Bir kişinin veya kurumun direktiflerinin kabul edilme biçimini toplumsal düzenin meşruiyetiyle ilişkilendirerek, otorite inancının sadece gizli veya açık yargıların bir ifadesi olarak değil, aynı zamanda bir karakter olduğunu söyler. Burjuva döneminde aile, tıpkı insan ya da devlet gibi, bir bütünlük oluşturmaz. Hem tek tek dönemlere hem de sosyal gruplara göre ailenin yapısı ve işlevi değişir. Özellikle endüstriyel gelişimin etkileri altında aile kesin bir değişikliğe uğramıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ekonominin etkisiyle devletin otorite eğilimi giderek artmıştır. Bu, ona göre burjuvazinin yarattığı ve ayakta tuttuğu tüm kültürel değerlerin ve kurumların ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Burjuva yükseliş döneminde aile ile toplum arasında verimli bir etkileşim varken, aile artık bir yönetim tekniği sorunu haline gelmiştir. Horkheimer'a göre 20. yüzyılda ilişkilerin bütünselliği, içindeki bir özel yönle, otoriteyle güçlendirilmiş ve sabitlenmiştir ve bu süreç esas olarak bireyde ve somutta, ailede gerçekleşmiştir (Horkheimer, 2005; 215-285).

Otorite kavramı böylelikle kişilik yapısıyla alakalı olarak, verili ilişkilerin teyidine gönderme yapar. Bu durum hali hazırdaki toplumsal yapı tarafından talep ve tahkim edilir. Otorite bağımlılığını eleştiren gelenek ise giderek yerini otoriteyi yücelten yeni bir ruha bırakmaktadır. Burada Horkheimer yabancılaşma bölümünde dile getirilen tartışmalarla ilgili bir unsura da dikkat çeker. Bireysel başarının toplumsal bir ölçüt olarak kurulması, gelecekte ekonomik ilişkilerin insanların uymaları gereken doğal bir olgu gibi görülmelerine yol açar ve ilişkilerin kendisinin otoriter bir hal almasına sebep olur. Horkheimer, Tönnies, Simmel gibi sosyologlardan esinlenerek fakat doğrudan Weber'e atıf yaparak, kapitalist dönemle birlikte hesap eden, akli araçsallaştıran bir ruhun ortaya çıktığını, bunun da insani etkileşimleri gayri şahsileştiren, bireyleri birbirinden bağımsız davranmaya sevk eden ve kendisine bir amacı gerçekleştirmesi gereken bir araç muamelesi yapmaya yönelten bir süreci tetiklediğini söyler. Freud'un yaklaşımlarında önemli bir yer tutan baba figürünü bu çerçevede yorumlayan Horkheimer, kapitalizmin hesap eden, rekabetçi, kontrolcü ve otoriter bir ideal bireye ihtiyaç duyduğunu ve bu çerçevede ailede babaya bir rol biçildiğini belirtir. Aile bu anlamda toplumsal ilişkilerin teyidinin gerçekleştiği önemli bir bağlamdır. Toplumsal düzenin şekleştiren doğallığı ise ataerkil güç tarafından belirlenmiştir. Böylece ekonomik konumlar yanında babanın fiziki gücü Protestanlıktan beri ahlaki olarak kutsanır. Bu şartlar babanın itaate dayanan eğitim anlayışının toplumsallaşmasına zemin hazırlar (Maiwald, 2006; 254-258). Horkheimer'a göre Protestanlık bu durumu sadece doğal bir olgu değil, aynı zamanda ahlaki bir gereklilik olarak görmüş, kadın ve çocuğun gözünde babanın üstünlüğünü bu anlayış ile meşrulaştırmıştır. Horkheimer tekeli kapitalizme geçiş ile birlikte babanın patriyarkal rolünün tekeli kapitalist sistem tarafından ele geçirildiğini ifade eder. Otorite artık sistemin gayri şahsi unsurları aracılığıyla hayata geçirilmektedir. Aile de böylece bir direniş noktası olma imkânını kaybetmektedir. Nitekim annelik artık bir meslek biçimini almış, çocuğa verilen sevgi dahi popüler psikologların önerileri doğrultusunda rasyonel amaçlar doğrultusunda çocuğa idareli bir şekilde verilen bir araca dönüşmüştür. Üstelik bireyler

atomize ve izole bir hale gelmiş, nitelikleri yahut tüketilebilirlikleri ile kayda geçirilir olmuştur. Babalığın oynadığı rol de kaybolmaya başlamış, babanın rolünü ve otoritesini bir süre sonra yetersiz gören çocuk, daha büyük bir otorite arayışına girmiş ve Horkheimer'ın imasıyla faşist sistemi baba rolüyle ikame etmiştir. Annenin rasyonel sevgisiyle babanın toplumsal olarak zayıflayan rolünün kombinasyonu, çocuğun egosunun daha geniş toplumsal etkilere açık hale gelmesine sebep olmuştur. Bu prematüre bir yetişkinlik arayışına ve narsizme dönüşen bağımsız egodan yoksun kişiliklerin oluşmasına yol açmıştır. Çocuk artık toplumsal olarak ne güçlü kabul ediliyorsa kendini onunla özdeşleştirmeye çalışmaktadır. Bu yüzden de başarı, popülerite ve etki temel kıstaslar olmuştur (How, 2003; 92-94).

Eric Fromm ise bu bağlamda Freud'a dayanarak süper-egonun baba ile özdeşleştirilmesinin daha sonra iktidarı da kapsar hale geldiğini ve toplumda yaygın bir konformizmin ortaya çıktığını ifade eder. Süreç sonucunda kişilerde benlik, özerklik ve bağımsızlık zayıflar. Marcuse ise otonomi ve heteronominin gelişimini Luther, Calvin, Kant ve Hegel gibi isimlerin metinleri üzerinden değerlendirerek, içsel özgürlüğün burjuva toplumunda dışsal otorite ilişkileri ile bir arada gündeme getirildiğini ifade eder. Ona göre ilk olarak Marksizmde toplumsal özgürlük gündeme getirilmiştir. Buna karşın burjuva toplumsal teorisi otoriter devlet biçimini daha sonra totalitarizme kayacak bir biçimde meşrulaştıran teorik çerçeveyi desteklemiştir (Maiwald, 2006; 257). Marcuse 1941 yılında yayınlanan 'Us ve Devrim' adlı yapıtında da Almanya'daki siyasi gelişmelerle alakalı olarak otoriterleşme üzerine yoğunlaşır. Ona göre faşizmin kökleri, büyüyen endüstriyel tekelleşme ile demokratik sistem arasındaki uzlaşmaz çelişkilere değin izlenebilir. Ortaya çıkan politik sistem ise insani gereksinimlerin giderilmesi üzerinde sürekli baskı kurmaksızın üretici güçleri geliştirememektedir. Bu da bütün toplumsal ve bireysel ilişkiler üzerinde totaliter bir denetim, toplumsal ve bireysel özgürlüklerin ortadan kaldırılmasına ve kitlelerin terör yoluyla yıldırılmasına yol açmaktadır (Slater, 1998; 42-43). Eleştirel Teorinin otoriterleşmeye olan ilgisi ilerleyen yıllarda da azalmamıştır. Adorno önceliğinde ABD'de gerçekleştirilen

ve 1950 yılında yayınlanan 'Otoriter Kişilik' (*The Authoritarian Personality*) isimli önemli çalışmada, siyasi ve ideolojik düşünce biçiminin insani psikolojik ihtiyaçların topluma eklemlenmesinde bir rol oynadığını ve bu sebepten dolayı anti-semitizmin ve milliyetçi önyargıların kişisel ve izole fenomenler olarak görülemeyeceğini ifade eder (Sutterlüty, 2006; 105-106). Araştırmanın konusu da faşizme yol açan birey karakterlerini ortaya çıkarmaktır. Araştırmada faşist karakterin özelliklerine dikkat çekilirken, Adorno'nun 'potansiyel olarak faşist zamanlarda yaşıyoruz' önermesi, 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde dile getirilen görüşlerin bu araştırmanın bakış açısını da şekillendirdiğini göstermektedir.

Eleştirel Teorinin özellikle Adorno'nun, yukarıda anlatılan toplumsal ve ekonomik değişimle, ortaya çıkan birey tipiyle ilişkilendirdiği bir başka nokta da kültürel alanın yapısıyla ilgilidir. Adorno bu değişimi kendi hayatında somut olarak tecrübe etmiştir. Nitekim Adorno'nun ABD'den Almanya'ya dönme kararı alması da 1949 yılında Amerika'da bir yayınevi sahibinin Adorno'nun eseri 'Modern Müziğin Felsefesi'ni İngilizceye çevirmekten kitap 'kötü organize edildiği' için kaçınması ve bir Amerikan dergi yöneticisinin yine onun makalelerinden birini yeniden yazdırmak istemesi üzerine olmuştur. Almanya'ya dönme kararı almakla kendisinin değişimiyle 'kültür endüstrisinin homojenleştirici tiranlığından kurtulduğu' gibi, felsefe ve felsefenin spekülasyon momentine özel bir seçmeci yakınlığı ve yatkınlığı olduğunu söylediği Alman dilinde yazabilme olanağına da tekrar kavuşmuştur (Jay, 2001: 2-3).

Adorno'ya göre 1950'lerden itibaren modernist sanat eleştirel konumunu kaybetmiştir. İçine kapalılık, dar bir elit kesime açık olmak modernist sanatın metalaşmadan uzak kalması karşılığında ödediği bir bedelken, artık durum değişmiştir. Modernist sanat, nüfuz edilemez bir piyasa tarafından malların değeri belirlenen bir alanın en görünür imgesi haline getirilmiştir (Bernstein, 2011; 34-35). Adorno kitle kültürü kavramını bu konuyla ilgili ilk yazılarında kullanmış olmasına rağmen, daha sonra kitle kültürü kavramının, sanki bu olgu kitlelerin tercihiyle oluşuyormuş gibi bir ma-

na verebileceğinden kullanmaktan vazgeçtiğini söyler (Adorno, 2011; 109). Tercihi ise kitlelere dayatılan, sentetik ve içi boş bir kültür üretimine gönderme yapan, kültür endüstrisi kavramı olmuştur. Zaten kültürel alana olan ilgisinin başlamasında, daha önce anlatılan sermayenin yoğunlaşması sonucu ekonomik ve siyasal alanın tıkanmasının, toplumun bir *verwaltete Welt* yani yönetilen bir dünya haline gelmesinin etkisi vardır. Kitle kültürü ve endüstrisine dair düşüncelerini 1938 yılında yazdığı 'Müziğin Fetiş Niteliği ve Dinlemenin Geriliği' isimli makalesinde oluşturmasına rağmen, esas olarak 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde 20. yüzyılda yaşanan siyasal tecrübeleri, ekonomik ve kültürel gelişmeleri de dikkate olarak olgunlaştırmıştır (Held, 1980; 77). Olgunlaşmış haliyle kültür endüstrisi kavramı dar anlamda üretim süreçlerine değil, konunun standartlaştırılmasına ve yaygınlaştırma tekniklerinin rasyonelleştirilmesine gönderme yapar. Üretim süreci kültür endüstrisinin merkezi sektörünü oluşturan film sektöründe ileri derecede iş bölümü, makinelerin işe katılması, çalışanların üretim araçlarından kopartılması (Marx'ın yabancılaşma kavramının temeli) gibi açılardan teknolojik işlem biçimlerine benzer (Adorno, 2011; 112).

Adorno genel olarak popüler kültür veya kitle kültürüne eleştirel bakan birisi olarak öne çıksa da bu konuda ortaya koyduğu analizler daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Adorno popüler kültür kavramıyla sadece ABD menşeli eğlence endüstrisini değil, rekabetçi kapitalizmden monopolist kapitalizme geçişin bir yansıması olarak 1920'li yıllardan itibaren hem Avrupa'da hem de ABD'de şekillenen bir olguyu kastetmiştir. Ona göre rekabetçi kapitalizm Robinson Crusoe tarzı bireyciliği teşvik ederken, tekelci kapitalizm daha uysal bireyler talep eder. Ona göre bu sistem içerisinde emekçiler kendilerini şirketlerine adamaya ve bireyselliklerini metalara sahip olarak oluşturmaya yönlendirilmektedir. Adorno'ya göre kitle endüstrisi 'iyi hayatın' bu metalara sahip olmakla mümkün olduğunu kitlelere iletmekle yükümlü kapitalist ilişkilerin bir yansımasıdır (How, 2003; 34). Benzer görüşler Horkheimer tarafından 1941 yılında *Neue Kunst und Massenkultur* (Yeni Sanat ve Kitle Kültürü) isimli makalede de dile getirilmiştir. Horkheimer'a göre büyük şirketler ve bürokrasi toplumu baskı altına almış, burjuva top-

lumunda ortaya çıkan bireysel özgür alan, devletçi ve monopolist kapitalizmin ortaya çıkmasıyla kaybolmuştur (Habermas'ın 'Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü' isimli eserinde gündeme getireceği problem). Horkheimer sonuç olarak ABD'deki kitle kültürünün de Nazi propagandasının da bireyi itaate teşvik eden bir rol oynadığını ifade eder (Horkheimer, 1988; 419-438). Görüldüğü üzere Frankfurt Okulu üyeleri İkinci Dünya Savaşı ve öncesinde yaşanan siyasal olayların yanında tüketim kültürü olgusunun ve kapitalizmin rasyonel bürokratik sistemle bütünleşerek geçirdiği dönüşümden büyük rahatsızlık duymuşlardır. Bürokratikleşen ve merkezileşen toplum ve siyaset, devlet kapitalizminin kaçınılmaz bir sonucu olarak anlaşılmıştır.

Bu arada Adorno ve Horkheimer Eleştirel Teorinin yaklaşımlarının muhafazakâr *Kulturkritik*'ten farklı olduğunu ifade etme ihtiyacı duymuşlardır (Therborn, 1994; 78-79). Kültürün, eleştirdiği şeyle suç ortaklığını unutan muhafazakâr kültür eleştirmenleri, kültür ile ticaretin iç içe geçmesini maddiyatçı bir toplumun neden olduğu bozulmaya bağlamışlardır genellikle. Fakat Adorno'ya göre kültürün tamamı toplumun suçuna iştirak eder. Kültür zaten üretim alanında geçerli olan adaletsizlikten beslenerek varlığını sürdürür (Bernstein, 2011; 29). Muhafazakâr kültür eleştirisine karşılık Adorno'nun amacı daha çok toplumsal değişime yönelik diyalektik-eleştirel bir tavır takınmaktır. Adorno müzikten edebiyata ve resme kadar uzanan kültür eleştirisini, ortak bir zemin üzerinde oluşturmuştur. Örneğin halk müziğinin canlılığını kaybetmesi de toplumsal bir temele sahiptir. Çünkü kendiliğindenlik özelliği olan *Volk* (halk) kalmamıştır artık. Modern topluma geçiş süreci bu eski toplumsal hayat tarzının maddi temellerini yıkıp yok etmiştir. Bu süreçten kalan, halk müziği değil popüler müziktir. Popüler müzik bütün popüler kültür görüngüleri gibi, yukarıdan güdümlenmenin ve yukarıdan empoze edilmenin ürünüdür. Radyonun olumsuz etkilerini ele aldığı bir başka çalışmasında Adorno, standartlaştırma kavramını öne çıkarır. Ona göre bu kapitalizmin değişim ahlakının bu alana da sızması ile bağlantılıdır. Ayrıca tıpkı Horkheimer'in otoriter devletteki eğilimler üzerine yaptığı analizlerdeki gibi, bu olgunun teknolojik ussallık ile de bağlantılı olduğunu belirtir.

Teknik standartlaştırma ise merkezileştirilmiş bir yönetime yol açmaktadır (Jay, 1989; 268-315).

1950'lı yıllarda 'Los Angeles Times' gazetesinin astroloji sayfalarını incelediği uzun makalesinde Adorno, kültür endüstrisini, 'Aydınlanmanın Diyalektiği' kitabında dile getirilen görüşler ışığında eleştirir. Astroloji modern dönemde, Comte'un pozitivizmin bir din olmasını öngörmesini gerçekleştirir bir biçimde, kendisini yarı metafiziksel ve doğa bilimleri karşısında belli bir çekingenlikle bilimsel telakki eder. Bu olguyu Adorno, Aydınlanmanın kendisini mitleştirilmesine benzetir. Böylelikle, kültür endüstrisinin gazetelerin astroloji sayfaları örneğinde, opak ve şeyleşmiş dünyayı çoğalttığını iddia eder. İnsanlar var olan dünyadan farklı bir dünya olabileceği tahayyülünden koparıldığı gibi, varolan dünyadan da umutsuz bir biçimde uzaklaştırılır. Bu bağlamda astroloji ile sinema gibi diğer kitle iletişim araçları, mesajın metafiziksel olarak anlamlı olduğu ve hayatın kendiliğindenliğinin bir yerlerde yeniden inşa edildiği düşüncesini oluşturma işlevi açısından ortak bir vazife görürler. Adorno'ya göre malumatfuruşluk modern dönemde pesimist kültür eleştirmenlerinin kabul edebileceği bir kültürel çöküşe işaret etmez. Tersine modern dönemde kültür, önceki dönemlere göre medya aracılığıyla daha da yaygınlaşmıştır. Fakat Adorno'nun dikkat çekmek istediği şey kültürel ürünlerin dağıtımından ziyade, kültürel alandaki yapısal değişimlerdir. Bunun en yalın ifadesi ise entelektüel derinliğin ve nüfuz etmenin yerini malumatın alması, konformizmin ve itaatin dolaylı bir şekilde teşvik edilmesidir. Bu sebeple Adorno 'astrolojik ideolojinin' otoriter kişiliğin en yüksek düzeyini temsil ettiğini iddia etmiştir (Adorno, 1997; 111-117). Aydınlanmanın Diyalektiği'nde de Adorno ve Horkheimer kültürel alandaki söz konusu yapısal sorunlara değinmişlerdir. Adorno ve Horkheimer'a göre teknikleşme, toplumsal ayrımlaşma ve uzmanlıkçılığın kültürel kargaşa haline geldiğine ilişkin egemen karurun yalan olduğu her gün biraz daha açıklık kazanmaktadır. Onlara göre kültür herşeyi birbirine benzetmektedir. Bunun araçları ise sinema, radyo, dergiler ve modern şehirleşme anlayışıdır (Horkheimer ve Adorno, 1996; 7-10).

Adorno ve Horkheimer kitle kültürünü demokratik olmayan, gerçek bir kültür üretmeyen, şeyselleşmiş bir olgu olarak görmüştür. Modern kitle toplumunda eski günlerdeki gibi, birbirinden farklı yüksek kültür ve alt-kesimlerin kültürü diye iki ayrı kültür de kalmamıştır. Klasik sanatın en negatif örnekleri bile daha sonraki yıllarda Marcuse tarafından tek-boyutlu düzmece sanat diye adlandırılacak olan kitle kültürü sanatının içinde özümsemiş bulunmaktadır. Kant biçimselci bir anlayış içinde, sanatı amaçsız bir amaç olarak tanımlamışken, Eleştirel Teori üyelerine göre modern dünyada sanat, pazar kurumunun dikte ettirdiği amaçlı bir amaçsızlığa dönüştürülmüştür. Eleştirel Teori üyeleri kültür endüstrisinin, insanı geçmiş dönemlerdeki tahakküm yöntemlerine ve pratiklerine oranla çok daha ince ve etkin yöntem ve pratiklerle tahakküm altında tuttuğunu da iddia etmiştir. Frankfurt Okuluna göre teknolojinin hayatın her alanına yayılıp genişlemesi Avrupa ülkelerinde otoriter yönetimlerin denetimlerini daha da geliştirmesine yardımcı olurken, Amerikan toplumunda da kültür endüstrisinin etkinliğini artırmaya yaramaktadır. Horkheimer ve Adorno'nun ileri sürdüklerine göre, Reformasyonun elinde matbaa ne ise radyo da faşizmin elinde o olup çıkmıştır (Jay, 1989; 268-315). Adorno'ya göre bu bağlamda kültür endüstrisi müşterilerinin kasten ve tepeden bütünleştirilmesine aracılık eder. Binlerce yıl boyunca birbirinden ayrılmış yüksek ve düşük kültür alanlarını da her ikisinin zararına olacak şekilde birleşmeye zorlar. Yüksek kültürün etkileri üzerinde spekülasyon yaparak ciddiyetini yok eder. Düşük kültürün toplumsal denetim barındırdığı haşarı isyankârlık ise, uygarlaştırıcı dizginleme yoluyla yok edilir. Kitleler kültür endüstrisinin gözünde ikincildir, hesaplanmıştır, mekanizmanın eklentileridirler. Müşteri kültür endüstrisinin inandırmak istediği gibi kral değil, bir nesnedir. Söz konusu olan onlara üflenen ruhtur yani efendilerinin sesidir (Adorno, 2011; 110). Adorno 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ve diğer makalelerinde dile getirdiği bu görüşlerini Minima Moralia'da daha da radikalleştirmiştir;

İlerleme ve barbarlık kitle kültüründe öyle iç içedir ki bugün, ancak o kültüre ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhiz geri getirebilir barbarlık dışı koşulları. Sahte zenginlikleri ve

pahalı üretimi reddetmeyen, renkli filmleri ve televizyonu, milyonlar dergilerini ve Toscanini'yi geri çevirmeyen hiçbir sanat yapıtının, hiçbir düşüncenin sağ kalma şansı yoktur. Kitlesele üretim için tasarlanmamış olan eski medya yeni bir değeri kazanıyor bu koşullarda: Bağışıklığın ve doğaçlamanın değeri (Adorno, 2002; 52-53).

Bu alıntı, Frankfurt Okulu üyelerinde 1930'larda varolan iyimser havanın, 1940'lı yıllardan itibaren kaybolmaya başladığına işaret eder; Hegel, Marx ve Lukács'da varolan tarihin belli bir doğrultuda ilerlediği düşüncesinin yerini, Eleştirel Kuramcılarda daha çok anti-ilerlemeci Nietzsche'nin kötümser dili alır. Adorno'ya göre artık kapitalist üretim ilişkilerinden kurtulmuş kapitalist üretim güçlerinin özgür bir topluma götüreceği yolundaki Marksist inanç bir yanılsamadır. Ona göre sermaye böylesine dolaysız özgürleştirici kuvvetlere sahip değildir; kapitalist gelişmenin altta yatan ya da örtük eğilimi bile özgürlüğe değil, daha fazla bütünleşmeye ve tahakküme yöneliktir. Marksist tarih kapitalizmi, naif bir özgürlüğün ilerleyişi anlatısı içine yerleştirmiş, akıl da tarihi birleştirme ve bütünleştirme girişimi aracılığıyla bunun yordakçısı olmuştur. Ona göre evrensel tarih açıklamaları bu meydana gelen felaketlerden sonra reddedilmelidir. Faşizmin siyasi yoldan gerçekleştirdiği baskıcı birleştirmenin liberal demokratik devletlerdeki muadili, kültür endüstrisinin toplumu etkili bir biçimde bütünleştirmesidir. Adorno, aldatıcı evrenselliğin kültür endüstrisi sanatının evrenselliği olduğunu söyler. Bu evrensellik ise artık çalışma karşısında rahatlatma için mutluluk yerine, sadece kolay eğlence sağlamayı vaat etmektedir. Bu ise mekanikleştirilmiş emek süreciyle baş edebilmek için ondan kaçmak isteyen kimselerin satın aldığı bir üründür. Kültür endüstrisinin etkililiği bir ideolojinin bayraktarlığını yapmasına, eşyanın hakiki doğasını gizlemesine değil, mevcut duruma bir alternatif olabileceği düşüncesini ortadan kaldırmasıyla belirir (Bernstein, 2011; 12-21). Adorno bu noktada Marx'ın mübadele değerinin kullanım değerinin yerine geçmesi düşüncesine yaslanmıştır. Mübadele değerinin öne çıkması ise ürünün niteliğini ve özünü yitirmesine ve yabancılaşmaya yol açmaktadır. Fakat yine de Frankfurt Okulunun kültürel alanı değerlendirışı ortodoks Marksist anlayıştan farklıdır. Adorno kültürel fenomenleri sınıf çıkarla-

nın ideolojik bir yansımasına indirgemeyi reddeder. Adorno'ya göre eleştirinin görevi kültürel olguları incelemek için ille de belirli bir çıkar grubunu aramak değil, bu olgularda ifadelerini bulan ve en güçlü çıkarların bunlar aracılığıyla kendilerini gerçekleştirmekte olduğu genel toplumsal eğilimleri deşifre etmek olmalıdır. Eleştirel Teorinin kültürel alanla ilgili olarak eleştirilerinin odağında da tam bu nokta vardır (Jay, 1989: 259-260).

Frankfurt Okulu'nun 1940'lı yılların siyasi tecrübesinden sonra kullanacağı kavramlar artık metalaşma, bolluk, zihnin daha fazla manipülasyonu ve artan idari kontrol olur. Lukâcs'ın söyleşme ve mal fetişizmi kavramları Nietzsche'ci bir dille işlenir. Horkheimer doğrudan atıf yapmamış olsa da Nietzsche'ye belli bir sempati göstermiştir. Bilindiği gibi ünlü 'Tanrı öldü' sözüyle Nietzsche hayatın metafizik gayelerle desteklendiği inancının ortadan kalkmasını dile getirir. Aydınlanma düşüncesinin akıl ve nesnellığe verdiği anlamların saptırıldığını, bunların bir güç istencinin rasyonelleştirilmiş biçimi olduğunu ifade eder. Ona göre doğal bir şekilde doğru, gerçek ve iyi olarak kabul ettiklerimiz de gerçekte anlamsız bir dünyadan çıkarsadığımız ve empoze ettiğimiz bir illüzyondur. Weber'in dile getirdiği rasyonelleşme sürecini, siyasal ve toplumsal tecrübelerin ve Nietzsche'nin etkisiyle Frankfurt Okulu üyeleri özellikle II. Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkıma şahit olduktan sonra aklın kendini gerçekleştirme süreci değil, aklın yıkımı olarak göreceklidir. Bu noktaya ise yabancılaşma bölümünde değinilecektir.

Diğer taraftan Habermas 1960'lardan beri Frankfurt Okulu'nun kötümser bakış açısını aşarak eleştirel teori geleneğini yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Horkheimer ve Adorno savaş sonrasında Almanya'ya döndükten sonra şartlar iyice değişmiş, önceki Marksist dil Soğuk Savaş koşullarından ve Batı Almanya'daki anti-Marksist havanın etkisiyle kaybolmaya başlamış, Frankfurt Okulu ticari kurumlardan ve devletten destek almaya başlamıştır. Habermas ise Wiggerhaus'un Eleştirel Teoriyi sarkastik bir dille 'restorasyon toplumunun eleştirel süsü' olarak adlandırdığı dönemde öne çıkmaya başlamıştır (How, 2003; 39-43). Bu yüzden Ha-

bermas'ın çalışmalarının 'restorasyon' amacının ağır bastığı bir motif taşıması da beklenen bir durumdur.

Modernite Reloaded

Birçok temayı ve alanı içeren çalışmalar yapan Habermas'ın temel amaçlarından bir tanesi, Eleştirel Teori üyelerinin ihmal ettiği özneler arası ve gündelik hayat ilişkilerini yeniden ele almak ve rasyonelleşme ve modernleşme ile ortaya çıkan problemleri aşmaya çalışmaktır. Yani Habermas'ın temel amacı, Alman düşüncesinde ortaya çıkan yıkıcı rasyonalizm eleştirilerini yapıcı bir şekilde yeniden formüle etmektir. Çünkü Habermas, Eleştirel Teori üyelerinin Alman düşüncesindeki irrasyonel eleştirileri aşamadıklarını düşünmektedir. Ona göre Eleştirel Teorinin öncüleri gündelik hayatı sadece araçsal bir gözle özne-nesne rasyonelitesinde değerlendirmişler ve hikâyenin diğer tarafını, iletişimsel ve özneler arası düzlemi ihmal etmişlerdir. Bununla birlikte Horkheimer ile (en azından erken dönem Horkheimer) Habermas'ın düşünceleri arasında bir ilinti hatta yakın bir ilişki görmek mümkündür. Horkheimer 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Habermas'ın dediği gibi, Aydınlanmayı ve araçsal aklı mahkûm eden kötümser bir bakış açısı sergilemiş olsa da daha Marksist bir duyarlılığa sahip olduğu 30'lu yılların başında yazdığı bir makalesinde, Alman felsefesindeki irrasyonel eleştirileri yersiz bulduğunu ifade etmiştir. Horkheimer gerçekte savaş öncesindeki (I. Dünya Savaşı) bilimsel anlayışın bir dizi hatası olmasına rağmen bu hataların bilimsel bakışın aşırı rasyonelliğinden değil, toplumsal ilişkilerin giderek artan bir biçimde katılaşmasına bağlı olarak ortaya çıktığını söylemiştir (Horkheimer, 2005; 11). Bu açıdan bakıldığında erken dönem Horkheimer'in düşünceleri ile Habermas'ın düşünceleri arasında doğrudan bir bağlantı kurmak mümkündür. Buna bir başka kanıt da Habermas'ın doçentlik tezi olan ve sonraki çalışmalarının temel izleğini oluşturan 'Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü' isimli eserinin temel iddiası ile Horkheimer'in 1941 yılında yazdığı *Neue Kunst und Massenkultur* (Horkheimer, 1988) makalesinde dile getirdiği düşüncelerin birbirine çok yakın olmasıdır. Horkheimer bu makalesinde burjuva kültür

alanının kapitalizmin ilerleyen safhalarında yok olduğunu iddia eder. Bu sebeple Habermas'ın 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' isimli çalışmasını başta Eleştirel Teorisyenlerin 1930 ve 40'lı yıllarda geliştirdiği kapitalizm ve toplum analizleri ile ilişkilendirmek gerekir. Habermas toplumsal ilişkilerin daralması ile ilgili görüşlerini en önemli çalışması 'İletişimsel Eylem Kuramı'nda geliştirmiş olsa da muhafazakar Alman düşüncesinin ve Frankfurt Okulu'nun bıraktığı kötümser mirasla hesaplaşmaya, bir başka deyişle İletişimsel Eylem kuramının yapı taşlarını döşemeye çok önceden başlamıştır. 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' bu anlamda atılmış ilk büyük adımdır. Bu aynı zamanda Habermas'ın çalışmalarının 20. yüzyılın ilk yarısındaki Alman sosyoloji geleneğinin bir devamı olduğunu da gösterir.

'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' eseri Habermas'ın Nazi dönemi sonrası Almanya'da demokrasi ile ilgili gözlemlerinden etkiler taşır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Habermas, Horkheimer'ın bazı eserlerinde dile getirdiği Aydınlanma'nın başlangıç dönemlerinde kamudaki iletişimin mümkün olduğu yolundaki tezini ayrıntılı bir şekilde bu çalışmasında ele alır. Habermas'ın söz konusu eseri doçentlik tezi (*Habilitationsschrift*) olarak dar bir akademik çevre için yazılmış olsa da 60'ların siyasi atmosferi içerisinde, bu çalışması dikkat çekmiş ve geniş bir ilgi görmüştür. 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nde Habermas, Eleştirel Teorinin *immanente Kritik* (içsel eleştiri) yöntemini kullanarak, kapitalizmdeki değişimler, teknik ilerleme, medya, bilim ve bürokrasinin işlevlerini tarihsel bir perspektiften değerlendirir. Habermas kitabın 1990 yılındaki baskısına yazdığı önsözde bu noktayı bir kez daha vurgular. Eserin konusu, 18. yüzyılda Almanya, Fransa ve İngiltere'de varlık kazanan kamusal tartışmaların yapıldığı toplulukların gelişimi ve dönüşümüdür. Özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren devletin ekonomik alandaki etkisinin artması, burjuva özel hukuku ile liberal temel haklar anlayışının oluşturduğu toplumsal modelin altındaki toprağı kaydırmıştır. Devletle toplum arasındaki ayrışmanın fiilen ortadan kalkmasını Habermas, hukuki yansımaları babında hem neokorporatist anlamda devletin toplumsallaşması olarak hem de artık aktif olan bir devletin müdahaleci politikaları sonucunda top-

lumun devletleşmesi olarak değerlendirir (Habermas, 1997c; 16-27). Habermas'ın kitaptaki temel amacı da bu çerçevede liberal devletten sosyal devlete geçişle çöken burjuva kamusal alanın, sivil toplum ve devlet arasında tekrar aracı haline gelebilmesi için normatif bir demokrasi yaklaşımı inşa etmektir. Habermas bu çerçevede, Lukâcs, Adorno ve Horkheimer'in fikirlerinden yararlılsa da Lukâcs'ın düşüncesinin totaliterliğe vardığını, Adorno ve Horkheimer'in düşüncelerinin ise siyasal olarak yetersiz kaldığını düşünerek, dikkatli bir kapitalizm eleştirisiyle mevcut sistemin rasyonel olarak kendini eleştirebilme ve dönüştürebilme kapasitesini ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu yüzden kapitalizmin krizini, tarihsel süreci gözden geçirerek değerlendirir ve 'burjuva kamusal alanı' kavramını bu tarihin merkezine alarak, demokrasinin doğası hakkındaki normatif siyasi ve entelektüel düşünceleri tekrardan ele alır.

Ona göre kamusal alan kamuoyunun şekillenebildiği toplumsal yaşam alanıdır ve ancak yurttaşların yüz yüze veya basın yoluyla iletişimiyle, genel çıkarlar hakkında düşüncelerin paylaşılmasıyla ortaya çıkar. Böylece Habermas'a göre kamusal alan araçsal akla (pozitivist epistemojiye) veya totalitarizme (faşizme-komünizme) kapı aralayan düşüncelere bir alternatif oluşturur. Kamusal alan feodalizmin sonuyla birlikte devletin baskın olduğu kamu alanı ile ekonominin aktörleri ve aile üyelerinin özel alanları arasındaki karmaşık bir ilişkiden doğmuştur. Feodalizmde sıradan insanlar devlet uygulamaları karşısında hemen hiçbir söz söyleme yetkisine sahip değilken, kapitalizmde devlete karşı ortak çıkarları olan bilinçli bir kamunun yükselişi söz konusu olmuştur. Böylelikle devlete dahil olamadıkları oranda bireysel alana mahkûm olan insanlardan, devletin uygulamalarını rasyonel bir şekilde eleştirebilecek ve tartışabilecek kurumsal ve entelektüel kaynaklara sahip yeni bir kamu ortaya çıkmış ve Habermas'a göre bu burjuva kamusal alanı edebi ve siyasi olmak üzere iki alanda gelişmiştir (Habermas, 1997c; 51-133).

Batı tarihinde edebi alan daha çok çeşitli dergi, gazete ve romanlarda kamusal tartışmaların yapılması, yaygınlaşması ve tartışılması ile ortaya çıkmıştır. Siyasal alan ise Habermas'a göre daha

çok siyasal düşüncedeki değişimle ilgilidir. 1784'de II. Frederick'in Prusya'da sıradan insanların kamusal işler -devlet ve yargı- hakkında görüş bildirmelerini bu konularda yorum yapacak kapasite ve bilgiye sahip olmadıkları gerekçesiyle yasaklamıştır. Bunun tersine 17. ve 18. yüzyıllarda Fransa ve İngiltere'de entelektüeller kamuoyunun hükümetlerdeki rolünü meşrulaştırmıştır. Rousseau kamusal ve siyasal tartışmaları sıradan insanlar üzerinde olumsuz etki yapabilir korkusuyla reddetse de genel irade kavramında kamuya yer vermiş, Edmund Burke Amerikan Devrimini yorumlarken yönetilenlerin genel görüşlerini dikkate almadan yasamanın gücünü uygulamasının doğru olmayacağını ifade etmiş, Fransız fizyokratları mutlak iktidara inansa da yöneticilerin entelektüellerin rasyonel düşüncelerine uygun hareket etmeleri gerektiğini söylemişlerdir (Edgar, 2005; 37). Fakat nihai olarak 18. yüzyılda İngiltere ve Fransa'da ve ardından Almanya'da akıl yürüten kamusal topluluk (salonlarda, kahvehanelerde, basında) ve ona ayak uyduran burjuva kamuoyu hükümetin düzenlemelerine tabi olan kamuya üstünlük sağlamıştır. Hükümetçe tanzim edilen kamunun, akıl yürüten özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluk tarafından ele geçirilerek kamusal erke karşı bir eleştiri alanı olarak inşa edildiği süreç, zaten kamusal topluluğa özgü kurumlaşmalarla ve tartışma platformlarıyla donatılmış bulunan edebi kamunun işlevsel değişimi olarak gerçekleşmiştir. Bunlar aracılığıyla halka dönük özel alana ilişkin deneyimin insicamı siyasal kamuya da nüfuz etmiştir. Burjuva kamusunun siyasal ödevi -kendi sınıfsal ve ideolojik çıkarları ön planda olsa da- mahremleştirilmiş özel alanın deneyimini arkasına alarak, yerleşik monarşik otoriteye kafa tutmaktır (Habermas, 1997c: 104-128). Fakat 1873 yılında başlayan büyük depresyondan itibaren liberal dönem, ticaret politikasındaki gözle görülür altüst oluşla birlikte sona ermiştir. Yüzyılın sonundan itibaren devletin toplumsallaşması, aynı anda artan bir şekilde toplumun ve burjuva kamusal alanının devletleşmesine ve dağılmasına sebep olmuştur. Bu sebeple artık kamusal ile özel alan ayrımını yapmak zorlaşmıştır. Habermas'a göre modern toplumsal krizi çözmek için kamusal alanı yeniden yaratmak veya oluşturmak gerekir. Bugün kamusal alan sadece farklı çıkar gruplarının rekabet

ettiği, onay ve prestij kazanmak için çabaladıkları bir noktaya gelmiştir. Hükümetlerin kararları kamudan uzaklaştırılmış ve eleştiriden kaçırılmaya başlanmıştır. Basının gücü reklam ve haber ajansları üzerindeki devlet kontrolünden ötürü sınırlandırılmıştır. Siyasi partiler kendi bürokrasilerinin gücünü artırmanın bir aracı haline dönüşmüştür. Araçsal akıl hâkimiyet kazanmış, herhangi uygun bir değer yönelimi varlığını yitirmiştir. Habermas çözümü toplumsal ve siyasal otoritenin uygulamalarının Aydınlanma döneminin sonlarında somutlaşan şekilde tekrar rasyonelleştirilmesinde görür. Önerisi ise çatışmaların çözümünde aklın ve iletişimin tekrar devreye girmesidir (Habermas, 1997c: 257-404).

Habermas 'Kamusalın Yapısal Dönüşümü' isimli eserinde ortaya koyduğu düşünceleri sonraki eserlerinde geliştirmeye devam etmiştir. 'İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim' isimli kitabında, Marcuse'ün 'Tek Boyutlu İnsan' ve Weber'in rasyonellik üzerine olan görüşlerini bu çerçevede değerlendirir. Weber'in rasyonelleşme dediği olgunun aşağıdan ve yukarıdan olmak üzere iki biçimde gerçekleştiğini iddia eder. Bunlar toplumsal çalışma sisteminde üretici güçlerin katlanarak ilerlemesi sonucu amaç-rasyonel eylemin alt sistemlerinin yatay genişlemesi ve geleneksel ilişkilerin artan bir şekilde araçsal ya da stratejik rasyonelliğin koşullarına tabi olmasıyla kendini gösterir. Sonuçta iktidarı meşrulaştırıcı ve davranış yönlendirici kültürel gelenekler, özellikle de kozmolojik evren yorumları, amaç-rasyonelliğin yeni ölçütlerine göre bağlayıcılıklarını yitirirler (Habermas, 1997b; 47-48). Habermas daha sonra 19. yüzyılın son çeyreğinden bu yana ileri kapitalist ülkelerde iki gelişmenin öne çıktığını ileri sürer. İlki sistemin kararlılığını güvence altına alması gereken müdahaleci devlet etkinliğinin büyümesidir. İkincisi ise araştırma ve teknik arasındaki karşılıklı bağımlılığın artmasıdır. Ekonomik süreçlerin devlet müdahalesi yoluyla sürekli düzene sokulması, kendi başına bırakılmış kapitalizmin yarattığı krizlerden sistemi korur. Fakat böyle bir kapitalizm iktidardan kurtulmuş ve güç karşısında tarafsız kalmış bir burjuva toplumu düşüncesiyle çalışmaktadır. Kapitalist sistemin sorunları bir ikame politikasıyla çözülmeye çalışılmaktadır. Bu ikame sistemi sosyal güveliği ve kişisel yükselme şanslarını sağlayan toplam sis-

temin kararlılığının koşullarını sürdürmek ve büyüme rizikolarından korumakla yükümlüdür. Fakat bu yöntem pratik sorunları devre dışı bırakmakta ve böylelikle demokratik irade oluşumu için gerekli standartların kabulü hakkındaki tartışmayı da ortadan kaldırmaktadır. Teknik görevlerin çözümü kamusal tartışmaya sunulmamaktadır. Bu yüzden yeni devlet müdahaleciliği politikası halk kitlesinin politikasızlaştırılmasını gerektirir. Bu ise hem teknik hem de iletişimsel bir toplumsal krize sebep olmaktadır (Habermas, 1997b; 51-53).

Habermas modern toplumun krizi bağlamında ikinci husus olarak tekniğin bilimle birleşmesi üzerine yoğunlaşır. Ona göre büyük çaptaki endüstri araştırmasıyla bilim, teknik ve değerlendirme tek bir sistem içinde birleşmişlerdir. Ayrıca sistem, devletin askeri alandaki bilimsel ve teknik gelişmeyi teşvik eden yaklaşımına bağlıdır. Böylece teknik ve bilim temel üretici güç haline gelmekte ve toplumsal sistemin gelişiminin bilimsel-teknik ilerlemenin mantığı ile belirlenmiş görüldüğü bir perspektif ortaya çıkmaktadır. Teknik ve bilimselci bakış açısının toplumsal olarak yaygınlaştırılması teknik sorunlar üzerine demokratik katılımı engeller. Toplumun iletişimsel eylemin ilişki sisteminden ve simgeler aracılığıyla yürütülen etkileşimin kavramlarından uzaklaştırılıp onların yerine bilimsel bir model koymak, bu ideolojinin özgün ürünüdür. Toplumsal bir yaşama evreninin kültürel olarak belirlenmiş doğallığının yerine de aynı ölçüde, insanların kendilerini amaç-rasyonel eylemin ve uyum sağlayıcı davranışın kategorileriyle şeyleştirmeleri geçmektedir (Habermas, 1997b; 53-54). Kapitalist toplum anılan iki gelişme eğilimi yüzünden öylesine değişmiştir ki, Marxist teorisinin iki anahtar kategorisi, yani sınıf mücadelesi ve ideoloji artık geçerliliklerini yitirmektedir (Habermas, 1997b; 56). Zira ona göre Marx'ın artı değer kavramı artık emeğe bağlı olmaktan çıkmış, bilimsel ve teknolojik inovasyon tarafından üretilir hale gelmiştir. Bu ise Marx'ın üst yapı, ideolojik çatışma ve sınıf savaşı kuramlarını zayıflatmıştır. Bu yüzden ona göre alt yapı ve üst yapı kavramları ve ilişkileri yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü bu gelişmeler sonucunda politika negatif bir karaktere bürünmüş, teknolojik bilinç sorunları çözme odaklı olduğundan insanların pratik amaçlarını

gerçekleştirmeyi ihmal etmeye başlamıştır (Held, 1980; 263-264). Habermas bu sorunu aşmak için etkileşim ile amaç-rasyonel eylemin alt sistemleri arasındaki ilişki sisteminin sosyo-kültürel eşiklerini yeniden inşa etmeyi teklif eder (Habermas, 1997b; 61).

Fakat 'İletişimsel Eylem Teorisi'ne giden yolda bir ara durak daha vardır. O da 1973 yılında yayınlanan *Legitimationsproblem im Spaetkapitalismus*'dur (Geç Kapitalizmde Meşruiyet Sorunu). Habermas söz konusu eserinde 'geç kapitalizmin' temel sorununun sistem ve yaşam dünyası arasındaki ayrışma olduğunu ifade eder. Ona göre bu dönemin temel özelliği, liberal kapitalist toplumdan farklı olarak, toplumsal kesimler arasındaki iletişime dayanmayan oligopollerin ve devlet planlamacılığının ekonomide hakim olmasıdır. İleri kapitalist toplumdaki alt sistemlerde (ekonomik, sosyo-kültürel vs.) meydana gelen krizleri giderme çabaları, bir başka alt-sistemde kriz olarak kendini göstermektedir. Bu da kapitalist sistemdeki eşitsizliklerin giderek daha çok gayri meşru addedilmesine yol açmaktadır. Kapitalist sistemdeki krizi aşma çabaları da çoğunlukla, bu yönetilen ve manipüle edilen dünyada bireyin otonomisinin zayıflatılmasıyla, bürokratik ve teknik aklın toplumsallaştırılmasıyla ve rasyonellik ve insanlarda motivasyon kriziyle sonuçlanmaktadır. Habermas'ın çözüm önerisi ise, katılımcı demokrasiye ve evrensel bir ahlaka dayalı yeni bir örgütlenme prensibi oluşturmaktır (Held, 1980; 285-295). Habermas'ın 'İletişimsel Eylem Kuramı' bu bağlamda onun hem epistemolojik arayışını, hem de toplumsal ilişkilerdeki daralma sonucu ortaya çıkan krizi aşma çabasıdır. Bu ise aynı zamanda iki problemle de ilişkili olan yabancılaşma sorununun ta kendisidir.

Habermas'ın ilerleyen yıllarda postmodernist yaklaşımlara karşı modernliği ihya etmeye çalışan tavrı da Alman sosyolojisiindeki tartışmaların ışığında anlaşılabilir. Habermas post-yapısalcıları ve postmodernistleri, en azından bir kısım Alman düşünürün çoktandır defetmeye çalıştıkları Nietzscheci ve Heideggerci irrasyonalizmi Almanya'ya ihraç etmeye çalışan isimler olarak görmüştür. Habermas postmodernistlere karşı modernitenin savunusunu esasen, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Modernliğin Felsefi

Söylemi, 1985) isimli eserinde, Alman geleneğinin etkisini taşıyan bir cevap olarak yazmıştır. Habermas bu kitabında, Hegel, Sol-Hegelciler, Nietzsche, Horkheimer, Adorno ve Heidegger gibi isimlerin modernliği algılama biçimlerini tanımladıktan sonra, Derrida ve Foucault'nun modernite eleştirilerini değerlendirir. Habermas Nietzsche'nin eserlerini postmodernitenin temel metinleri arasında zikreder. Fakat Nietzsche'nin yaklaşımlarını anlamlandırmak için de Alman düşüncesinde ortaya konan daha önceki modernlik algılarını değerlendirir (Habermas, 1985). Habermas temelde Aydınlanmanın mirasını akıl kavramı çerçevesinde, dilsel temelli öznelarasılık modeline göre yenilemeyi önerir. Bunu Fransız post-yapısalcıların meydan okumalarına karşı geliştirir (Habermas, 1985). Zaten açıkça bu çalışmasına yazdığı önsözde 1980 yılında 'Adorno Ödülü'nü alırken yaptığı 'Modernlik: Bitmemiş Bir Proje' isimli konuşmasındaki temanın, özellikle Fransız postyapısalcıların ve postmodern söylemlerin giderek artan etkisi neticesinde peşini bırakmadığını ve *Der philosophische Diskurs der Moderne* isimli çalışmasını da bu düşüncelere bir meydan okuma olarak kaleme aldığını söyler (Habermas, 1985: 7). Habermas'ın postyapısalcılığa ve postmodern tartışmalara hızlı ve eleştirel bir meydan okumada bulunmasının sebebi, yukarıda da ifade edildiği gibi Alman sosyoloji geleneğinde yüzyıldır sakız gibi çiğnenen akıl eleştirisi ile postmodern söylemler arasındaki benzerliktir. Habermas yıllardır uğraştığı, daha çok Alman bir karaktere sahip olan problemi, bu sefer daha enternasyonal bir düzeyde karşısında bulmuştur. Bu yüzden postmodernistleri yeni-muhafazakârlar olarak adlandırması da şaşırtıcı değildir (Habermas, 1997c). Bu ifade bir taraftan ABD'deki neo-conların ve İngiltere'de muhafazakârların neo-liberal politikalarına yönelik bir göndermeyken, diğer taraftan da Alman düşünce geleneğindeki akıl eleştirisini öne çıkaran muhafazakar düşünsel geleneklere bir atıftır. Habermas esasen 'İletişimsel Eylem Kuramı'nda modernliğin sıkıntılarını aşacak bir strateji geliştirmeyi denemiş ve yaşam dünyasının sistem tarafından kolonize edilmesinin önüne geçilmesinin ancak iletişimsel rasyonaliteye dayalı eylemlerin yaşam dünyasından sisteme doğru genişletilmesiyle mümkün olabileceğini söylemiştir (Habermas, 2001). 'Modernliğin

Felsefi Söylemi' isimli çalışma da benzer bir şekilde modernlikte içkin olan özgürleştirici potansiyeli geliştirme ve bu bağlamda, post-yapısalcıların zayıflıklarını göstermeye yöneliktir (Habermas, 1985; 10).

Habermas, neo-muhafazakâr ve anarşist olarak ikiye ayırdığı postmodernistlerin argümanlarını değerlendirmek için ilk önce Hegel'e dönmek ve modernite ile rasyonalite arasında kurulan ilişkiyi gözden geçirmek gerektiğini ifade eder. Hegel ona göre aynı zamanda modernliğin bir eleştirisini yapmıştır. Hegel'in felsefesi modernitenin getirdiği özgürleşme, aydınlanma gibi olumlu özelliklerin yanında yabancılaşma olgusunu da aşmaya yönelik diyalektik bir çabadır (Habermas, 1985; 30-33). Habermas Hegel'in modernite yorumunun sol ve sağ-Hegelcilik içerisinde birbirinden farklı biçimlerde geliştiğini ifade eder. Sağ-Hegelcilik burjuva toplumunun ortaya çıkardığı toplumsal ve manevi rahatsızlıkların devlet ile giderilebileceği şeklinde bir yorum geliştirirken, sol-Hegelcilik Marksizmde tecessüm eden bir praksis felsefesi geliştirmiştir. Fakat Hegel'in özne felsefesine bağlı olan yaklaşımı, modernliğin doğurduğu rahatsızlıkları aşmayı mümkün kılmamaktadır (Habermas, 1985: 30-35). Burada Habermas'ın özne felsefesine gönderme yapması çözümün kendisinin geliştirmek istediği iletişimsel eylem kuramında olduğunun altını çizmek içindir. Hegel'e ek olarak Habermas, Nietzsche'nin modernliğin eleştirisi bağlamında iki yol açtığını söyler. Bu yolları tercih edenlerden birincisi modernliği güç istenci ile ilişkilendiren, Lacan, Bataille ve Foucault gibi şüpheli bilim adamları, ikincisi ise Heidegger ve Derrida gibi metafizik eleştirmenleridir. Her iki yol da modernliğin tamamlanmamış vazifelerinden kaçmayı mümkün kılmaz. Bu aynı zamanda Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmanın Diyalektiği'nde dile getirdikleri sorunu çözmeyi de gerektirir. Habermas kendisine bu vazifeyi biçer; Aydınlanmanın iyi ve kötü yanlarını ayırt etmek (Roderick, 1989:8). Habermas bunun özne felsefesini aşarak gerçekleştirileceğini söyler. Çözüm ona göre özne felsefesi ile radikal şüphelilik arasında gidip gelmekte değil, iletişimsel eylemin rasyonalitesinin, logosentrik düşünceye eleştirel bir şekilde uygulanmasındadır. Çünkü logosentrizm aklın genişletilmesinden ziyade, dar bir

biçimde yorumlanmasına dayandırılmıştır. Horkheimer ve Adorno, Foucault gibi modernleşme sürecini özenin kendini yok ettiği ve şeyleştirdiği bir süreç olarak yorumlamışlardır. Fakat üçü de Habermas'a göre aklın gündelik hayattaki iletişimsel potansiyelini görememişlerdir (Outhwaite, 1994: 130-135). Habermas bu soruna dair düşüncelerini de 'İletişimsel Eylem Kuramı'nda geliştirmiştir.

V. Yabancılaşma

Alman sosyolojisinde kapitalizm ile birlikte derinlik kazanan ve tartışılan, hem Marksist literatürde hem de Alman muhafazakar düşüncesinde karşılık bulan bir diğer önemli olgu olan yabancılaşma, felsefe, teoloji, sosyoloji, edebiyat, psikoloji ve psikiyatri gibi alanlarda, bazen her şeyi açıklayan bir *panchestron* olarak kullanılgelmıştır. Kökeni Yeni-Platonculuk ve Hristiyan teolojisi ile yakından alakalı olan kavram, tarihte birçok Hristiyan teolog tarafından 'cennetten kovulma' hadisesini anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır. Böyle bir dinsel kökene sahip olan yabancılaşma terimi Hobbes, Rousseau, Fichte, Schiller, Hegel, Feuerbach, Marx, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Kafka, Sartre gibi daha birçok filozof ve edebiyatçının metinlerinde de karşımıza çıkar (Johnson, 1973; 9-30). Fakat yabancılaşma kavramı muğlak olmasına rağmen toplumsal boyutu itibariyle daha belirgin bir anlama da sahiptir. Sosyolojik literatürde tartışılan yabancılaşma olgusu daha çok modern toplumsal şartlar ile birey arasındaki etkileşimin sonuçlarıyla ilgilidir. Yabancılaşma ve şeyleşme terimleri Avrupalı entelektüellerin endüstriyel-kapitalist toplum ve onun araçsal akla dayanan ruhıyla karşılaşmalarından doğan romantik bir korkudan beslenir. Çalışmada değerlendirilen sosyologların yabancılaşma konusundaki görüşleri de çoğunlukla Alman romantizmi ve düşüncesindeki anti-aydınlanmacı ve anti-kapitalist hassasiyetten esin taşır. Fakat ro-

mantizmin kendi içindeki çeşitliliği bu etkiyi sorunlu hale getirir. Romantik akım içerisinde anti-aydınlanmacı boyutlar olduğu kadar, modernist ve ilerlemeci olan fakat yabancılaşmayı da sorunsallaştıran yaklaşımlar da vardır. Vandenberghe'ye göre yabancılaşma ve şeyleşmenin eleştirisi, 'Aydınlanmış anti-Aydınlanma' olarak adlandırdığı spesifik bir ideolojik bağlama sahiptir. Bu bağlamı karakterize eden unsurlar bireycilik, modernizm ve hepsinden öte Kantçı anlamda otonomi ısrarıdır. İlerlemeci ve bireyci romantik akımlar arasında bir ayrım yapılırsa, birisi ideolojik aktivizmi diğeri geçmişe nostaljik bir bakışı benimseyen iki tavır karşımıza çıkar. Bu durumda Marx, Marcuse ve Habermas ilk kategoride yer alırken, Simmel, Weber, Horkheimer ve Adorno ikinci kategoriye düşer. Fakat hepsinin ortaklaştığı nokta, Kant'ın vurguladığı insanın otonomluğu idealinin modernite içerisinde eridiği endişesidir. Yabancılaşma-şeyleşme eleştirilerinin amacı da modern toplumun insan otonomisini tahrip eden yanlarını aşmaktır (Vandenberghe, 2009: 8-9).

Alman sosyologlarının yabancılaşma konusunu değerlendirmelerinde Kant, Hegel, Nietzsche ve Freud'un etkisi belirleyici olmuştur. Marx'ın yabancılaşma yaklaşımı özellikle Hegelci tarih felsefesinin etkisini taşıırken, Kant'ın felsefesi ve Nietzsche'nin toplum ve kültürün trajedisine yönelik değerlendirmeleri Simmel, Weber ve Adorno'nun topluma yaklaşımlarında kendini gösterir. Freud'un etkisi ise, özellikle Frankfurt Okulu'nun otoriter eğilimlerle ilgili analizlerine yansır. Yabancılaşma kavramının şekillenmesinde başki birçok ismin etkisi olsa da sosyoloji literatüründe bu kadar yer tutmasında en büyük pay şüphesiz Marx'a aittir.

Emeğin Dönüşümü

Marx yabancılaşma olgusunu Rousseau, Feuerbach ve Hegel eleştirisi yaparak, kapitalizmin doğurduğu sonuçlar bağlamında tartışmıştır. Yabancılaşma ile ilgili yaklaşımları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek, 1844 yılında yazdığı "Ekonomik-Felsefi El Yazmalarında" ve 'Alman İdeolojisi' adlı eserinde kendi kuramını geliştirmiştir. 'Genç Marx' yabancılaşma olgusuna daha felsefi bir

şekilde yaklaşırken, Kapital'in yazarı 'Olgun Marx' (ya da Althusser'ci bir dille söylersek, bilimsel Marx) meseleyi daha çok mal fetişizmi ve kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde değerlendirmiştir.

Marx'ın yabancılaşma konusundaki düşüncelerini etkileyen isimlerden biri olan Rousseau, yabancılaşma kavramını 'insanın doğal durumu' tezine dayandırır. Ona göre ilk başta bir avcı olan insan, toplumsal ilişkilerden izole bir halde kendi ihtiyaçları için özgür iradesiyle avlanmış ve bu özgür irade ilkel insanı mükemmel ve bütüncül bir varlık kılmıştır. Nüfus artışı ve doğal afetler insanların birbirleriyle etkileşime geçmelerine ve dilin doğmasına sebebiyet vermiştir. İlerleyen süreçte iş farklılaşmaları ve özel mülkiyet oluşmuştur. İnsan açgözlü, egoist ve kötücül bir hal almıştır. İnsanlar arasında eşitsizliğin ortaya çıkması, insanın özgürlüğünü yitirmesine sebep olmuş ve insanın gerçek varlığı ile yarattığı kendilik imajı arasında bir boşluk doğmuştur. Bu sebeple Rousseau'ya göre insan kendindeki bu kötü hasletleri dizginlemek için '*volonté générale*'e itaat etmek durumundadır. 'Genç' Marx, Rousseau'nun özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla insanın doğasına yabancılaştığı düşüncesini Hegel'in felsefesiyle birleştirerek, kendi yabancılaşma kuramını, Kantçı anlamda insan otonomisini tahrip eden modern özel mülkiyet ve emek çerçevesinde oluşturmuştur (McLellan, 1980; 120-121).

Nitekim Hegel, *Theologische Jugendschriften* isimli derlemede yayınlanan bir makalesinde, yabancılaşmayı özel mülkiyetin sonucunda ortaya çıkmış bir olgu olarak değerlendirir. Ona göre insan işi ve bilgisiyle şekillendirilmiş bir dünyada yaşar, fakat yaşadığı dünyanın kurallarının temel ihtiyaçlarını gidermesini yasakladığından yabancılaşma durumuyla karşı karşıya kalır (Israel, 1971; 19-32). Marx'a göre yabancılaştırmış, dışlaşmış emekle işçi, emeğe yabancı ve onun dışında duran bir hal içindedir. Bu nedenle özel mülkiyet dışlaşmış emeğin, işçinin kendisiyle ve doğayla dışsal ilişkisinin ürünü ve zorunlu sonucudur. Yabancılaşma sadece bir kişinin yaşam araçlarının başka birine ait olması, bir bireyin arzularının başka birinin dokunulmaz malı olması olgusunda değil, her şeyin kendi başına kendisinden farklı bir şey olması ve nihayet her

şeyin gayri insani bir gücün egemenliği altında olması olgusunda tezahür eder (Marx, İktisadi-Felsefi El Yazmaları, 2009; 35-65). Bir başka ifadeyle Marx için özel mülkiyet yabancılaşmış insani yaşamın maddi duyuşsal ifadesidir. İnsani yaşamın temellük edilmesi olarak özel mülkiyetin olumlu aşılması, bu nedenle tüm yabancılaşmaların olumlu aşılmasıdır. Genel olarak dinsel yabancılaşma insanın iç yaşam alanında gerçekleşir, ekonomik yabancılaşma ise gerçek yaşamın yabancılaşmasıdır. Bu nedenle ekonomik yabancılaşmanın aşılması her iki yarı da kucaklar. Marx özel mülkiyeti ayrıca sömürünün bir parçası olarak değerlendirir. Ona göre her kişi başka birini, onu yeni bir fedakârlık yapmaya itecek, yeni bir bağımlılık içine sokacak, yeni bir doyum tarzına ve dolayısıyla ekonomik yıkıma ayartacak şekilde, yeni bir gereksinim yaratmaya yönelir. Her biri ötekinin üzerinde dışsal bir güç kurmaya ve böylece kendi bencil gereksinmesini karşılamaya çalışır. Nesnelerin niceliğindeki artışa, insanın boyun eğdiği dış güçler dünyasının genişlemesi eşlik eder ve her yeni ürün, yeni bir karşılıklı dolandırıcılık ve karşılıklı soygunculuk potansiyelini temsil eder. İnsan insan olarak gittikçe yoksullaşır; parasının gücü üretim hacmindeki artışla ters orantılı olarak azalır. Yani paranın gücü arttıkça muhtaçlığı da artar (Marx, İktisadi-Felsefi El Yazmaları, 2009; 43-56). Marx ayrıca, yabancılaşmanın toplumsal boyutuna özel mülkiyetin yanında devleti de ekler. Bilindiği gibi Hegel toplum ve devlet arasında bir farklılık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre soyut hukuk ahlakın, ahlak ailenin, aile sivil toplumun, sivil toplum devletin, devlet de dünya tarihinin içinde yüceleştirilmiştir. Hegel'in devleti Tanrının dünyadaki ruhudur. Bu sebepten bireylerin ona itaati bir vazifedir. Marx ise bu soyut ve metafizik çözümlemeleri şiddetle eleştirmiştir. Ona göre devlet ve toplum birbirinden kopuk değildir; devlet toplumun yansımasıdır. Sivil toplum mutlak devletin kontrolü altındadır. Bunun sebebi burjuva toplumunun (kamusal alan) insan üzerindeki (özel alan) denetiminde olmasıdır. Marx söz konusu siyasi yabancılaşmanın ancak tam demokrasinin sağlanıp devlet ortadan kalktığında yok olacağını söyler. Fakat bunun gerçekleşmesi de ekonomik yabancılaşmanın izalesiyle mümkündür (Marx, İktisadi-Felsefi El Yazmaları, 2009: 73-101).

Marx dini de bu çerçevede değerlendirir. Feuerbach'ın Tanrı'nın insanı değil insanın Tanrısı yarattığı düşüncesine katılmakla birlikte, onun yaklaşımını yetersiz bulur. Feuerbach, 1841 yılında yazdığı 'Hırisyanlığın Özü' isimli eserinde, Hıristiyanların Tanrıya mükemmeliyet atfederlerken, kendilerini günahkâr ve lanetli kabul ettiklerini söyler. Ona göre bu yanlış benlik algısı yabancılaşmaya yol açar. Fakat Marx, Feuerbach'ın bakış açısını metafizik ve psikolojik olduğu gerekçesiyle eleştirir. Marx, Feuerbach'ın Hegel'in mistisizmini eleyip materyalist bir yorumunu yapmasını takdir etse de onun Hegel felsefesinin özünü kaçırdığını ifade eder. Hegel felsefesinin diyalektik boyutu yani tarihi bir öz-yaratım süreci olarak görmesi Marx'ın esas önem verdiği noktadır. Feuerbach ise dünyayı insan emeğinin ürünü olarak görmemiştir. Oysa Hegel'in idealist felsefesinin bile en önemli kavramlarından biri emektir. Ayrıca Marx'a göre yabancılaşmayı dini metafizik bir fenomen olarak gören Hegel ve Feuerbach da hatalıdır (Vandenbergh, 2009; 38). Bu yüzden Marx'a göre yabancılaşmanın arkasında yatan sebep ekonomiktir, din sadece insanın içinde olduğu zavallılığı teskin eden bir olgudur. Dinin romantiklerin diliyle gerçek çilenin bir ifadesi, bir başka deyişle gerçek çileye karşı bir protesto olduğu düşüncesini bu bağlamda dile getirmiştir. Din ona göre bastırılmış yaratığın bir iç çekmesidir, kalpsiz dünyanın duyarlılığı, ruhsuz şartların ruhudur; din insanların afyonudur (Marx, 1997: 191-192). Böylelikle Marx her türlü yabancılaşmayı aslında ekonomik alanla ilişkilendirmiştir. Daha doğrusu ekonomik sebebe dayanan yabancılaşmanın çeşitli boyutlarına işaret etmiştir. Feuerbach'a getirdiği eleştiriler ile Hegel'in devlet ve toplum felsefesine yönelik eleştirileri aynı bakış açısına sahiptir.

Marx'ın yabancılaşma düşüncesinde, kendini gerçekleştirme'nin özel bir önemi vardır. Kant'ın ahlak felsefesinin temeli bilindiği gibi insanın otonomluğuna dayalıdır. Kendini gerçekleştirme de bu otonomluğun esaslarından biridir. Marx yabancılaşma düşüncesinde insanın otonomluğu ve kendini gerçekleştirme-yaratma düşüncesini emek kavramı içinde sentezlemiştir. Kendini gerçekleştirme kavramınıysa Hegel'in felsefesinden almıştır. Hegel'e göre çalışma insan ve doğası arasında bir vasıta işlevi görür. İnsan ihtiyaçlarını

gidermek için çalışarak doğayı değiştirmekte ve doğanın nesnelerini kendi ihtiyaçlarının nesnesi kılmaktadır. Çalışarak nesnel dünyanın ortaya çıkardığı yabancılaşmayı aşmakta ve doğa insanın kendi gelişiminin bir parçası haline gelmektedir; böylelikle insan öznel dünyasını genişletebilmekte ve yabancılaşmayı aşabilmektedir. Hegel ontolojisinde *degeist* (tin) kavramı çerçevesinde yabancılaşma konusunu ele alır. Tarih bu anlamda tinin kendini gerçekleştirmesi sürecidir. Sürecin temel motorlarından birisi de diyalektik süreç ile gelişen yabancılaşmayı aşma çabasıdır (Denise, 1973; 141-181). Sonuç olarak Hegelci anlayışta tin kendi ortaya çıkardığı durumlardan kendi kendine yabancılaşır. Tin entelektüel ve toplumsal yapılar kurarken, kendini kendisinin dışına atar. Aklın ve insanlığın tarihi bu anlamda birbirini izleyen yabancılaşmaların tarihidir. Marx yabancılaşmayı açıklarken, Hegel'in felsefesinin ışığında emeğin bu süreçteki rolüne de özel bir vurgu yapar. Nitekim Marx, Hegel'in felsefesi ışığında, insanın emeğiyle kendisini gerçekleştirdiğini söyler. Yattığı nesne insanın becerilerini yansıtır. Ona göre kapitalizm öncesinde insan aktif bir bilinçli varlıkken, emeğiyle insan kendi *Gattungswesen*'ini, yani özünü yaratabilmekteydi. Hâlbuki kapitalist sistemde bu durum değişmiştir. Kapitalist sistemde insan, emeğine yabancılaşmıştır. Yabancılaşmış emek Marx'a göre zorunlu emek niteliğini taşır, başka bir deyişle emeğin amaç için bir araç haline gelmesidir. Emek artık bir doğal ihtiyacın karşılanmasına yönelik değil, başka tür ihtiyaçların karşılanması için gerçekleştirilir. Oysa emek ona göre hayat etkinliğidir. Emek ile insan kendisini yaratır. Kapitalist sistemde değişim değerinin belirleyici hale gelmesi, ürünlerin birer metaya dönüşmesi, emeğin de metalaşmasına yol açmıştır. Bu sebeple kapitalist sistemde işçi ne kadar çok zenginlik üretirse o kadar fakirleşir, ne kadar meta üretirse meta o kadar ucuzlar. Kendisi de ne kadar üretirse o kadar değersizleşir. Dolayısıyla hayatın anlamını yitirir. Lukâcs tarafından şeyleşme (*verdinglichung-reification*) olarak adlandırılan metalaşma ve değişim değerinin belirleyici olma süreci, 'Genç' Marx tarafından yabancılaşma olarak görülür (Marx, İktisadi-Felsefi El Yazmaları, 2009; 25-30).

Yabancılaşma durumunun ortaya çıkması bu yüzden Marx'a göre bireyin kapitalist sistemde toplumsal pratiğe aktif bir birey

olarak katılmayıp, kendini yaratma sürecinden mahrum olmasıyla ilişkilidir. İşçi kapitalist sistemde kendi emeğinin ürünüyle yabancı bir nesneyle ilişki kurar gibi ilişki kurar. Zira bu öncüle göre işçi kendini ne kadar çok tüketirse, kendisine karşı yarattığı yabancı nesnel dünya o kadar güçlü, kendisi -kendi iç dünyası- o kadar yoksul, o kadar az kendisine ait olur. İşçi yaşamını nesneye katar, fakat artık yaşamı kendisine değil, nesneye aittir. Bu nedenle ürünü ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir. İşçinin kendi ürününe yabancılaşması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş haline gelmesi anlamına gelmez; emeğinin kendisine yabancı bir şey olarak kendisinin dışında bağımsız var olması, kendisine karşı çıkan kendi başına bir güç haline gelmesi anlamına da gelir. Yabancılaşmada önemli olan unsur emeğin işçinin özsel varlığına ait olmaması, bu nedenle işçinin kendisini onaylamayıp yadsıması, kendini mutsuz hissetmesi, fiziksel ve zihinsel enerjisini heba etmesidir. Çünkü emeği zorakidir. İnsan bilinçli bir varlıktır, yani kendi yaşamı kendisi için bir amaçtır. Sırf bu nedenle etkinliği özgür bir etkinliktir. Yabancılaşmış emek, bu ilişkiyi tersine çevirir; öyle ki, insan salt bilinçli bir varlık olduğu için kendi yaşam etkinliğini, kendi özsel varlığını, salt kendi varoluşunun bir aracı haline getirir. İnsanın kendi emeğinin ürününden, kendi yaşam etkinliğinden, kendi türsel varlığından yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu da insanın insana yabancılaşmasıdır (Marx, İktisadi-Felsefi El Yazmaları, 2009; 25-32). Ayrıca, emeğin sömürüsü de yabancılaşmanın bir başka boyutudur. Daha önce de ifade edildiği gibi Marx, artı değere kapitalistin el koyması gerçekleşmediği takdirde, sermaye birikimi olmayacağını ifade etmiştir. Sermaye birikimi olmadığı zamansa kapitalist sistemin ayakta durması mümkün değildir. Dolayısıyla yabancılaşma olgusunun kökeninde esasen emeğin sömürüsü vardır.

‘Genç’ Marx’ın yazılarında dikkat çeken nokta, yabancılaşmanın daha felsefi temelde, özellikle romantik filozofların ve Hegel’in öne çıkardığı insanın kendini gerçekleştirmesi, hayatını anlamlandırması ve insanın özü gibi nosyonlar etrafında ele almasıdır. Marx olgunluk eserlerinde, özellikle ‘Kapital’deyse yabancılaşmayı daha çok üretim biçiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan mal fetişizmi

kavramı çerçevesinde değerlendirir. Mal fetişizmi onun için burjuva egemen ideolojisinin anlaşılması için de önem taşımaktadır. Zira kapitalist sistemde toplumsal gerçeklik, bu sistem içinde yaşayanları bir şekilde büyülemektedir. Marx'a göre mal fetişizmine yol açan temel süreç metaya değerini veren emektir. İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılabilir gibi görünür. Oysa metanın tahlili aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu gösterir (Marx, 2003; 75-78). Burada Marx'ın kastettiği şey metanın değerinin kaynağıdır. Bazı ekonomistler metanın değerinin kullanım değerinden doğduğunu ifade etmiş, değer oluşumunda toplumsal emeğin rolünü görmemiştir. İşte mal fetişizminin ortaya çıkmasında temel belirleyici unsur bireylerin malların değerinin onlara verilen emekten kaynaklandığını unutup, onların değerlerinin kendinden menkul olduklarına ya da piyasanın bunda rol aldığına inanmaları ve insanlar arası ilişkilerin şeyler arası ilişkilere benzemesine rıza göstermeleridir (Ritzer, 1988; 56). Ekonomik yabancılaşmayı aşmak da ancak kapitalizmin ortaya çıkardığı bu yanılmanın farkına varıp, kapitalist üretim biçimini değiştirmekle mümkündür.

Yabancılaşma diğer erken dönem Alman sosyologlarının da meşgul olduğu bir olgudur. Örneğin Tönnies'in *Gemeinschaft-Gesellschaft* ayrımı, ya da Simmel'in 'Paranın Felsefesi, isimli eseri doğrudan yabancılaşma olgusuna ilişkindir. Diğer taraftan, Weber'in Alman kültüründe bu kadar önemli bir yer tutan yabancılaşma kavramıyla ilgili doğrudan pek bir şey söylememiş olması ilginçtir. Bu durum onun hem değer-bağımsız nesnel bilim adamı kimliğiyle, hem de siyasal görüşüyle yakından alakalıdır. Nitekim Marcuse, Weber'i bu anlamda kapitalizmin tipik bir savunucusu, hatta ideologu olarak değerlendirmiştir. Buna karşın Lukács, Weber'in rasyonelleşme ve bürokratikleşme yaklaşımını daha çok yabancılaşma olgusunun tespiti olarak görmüştür. Weber bu süreç hakkında net eleştiriler ortaya koymasa da çelik kafes gibi kavramları aslında süreç hakkında belirgin bir tedirginliğe sahip olduğunu da gösterir. Weber öznel ve nesnel rasyonalite ayrımı yaparken, modernitenin bir özelliğini vurgular. Toplumu ve kültürü insanın ürünü gördüğünden dolayı, araçsal ve teknik bir özellik gösteren

modern nesnel rasyonalitenin aynı zamanda insanın kendini çelik kafese hapsetmesi olarak değerlendirir. Çelik kafes ona göre kendisini özellikle ekonomik, askeri, bürokratik, hukuki, dini, bilimsel ve sanatsal alanda göstermektedir. Weber şeyleşmenin ya da 'çelik kafes'in, insan eylemlerinin araçsal ve stratejik boyuta indirgenmesiyle ilişkili olduğunu söyler. Ayrıca bu gelişmede, toplumsal yapının insanın davranış ve düşünüş kalıplarına yönelik dışarıdan etkisine dikkat çeker (Vandanberghe, 2009: 130). Weber'in yabancılaşmayı ya da çelik kafese girmeyi insanlığın önündeki kaçınılmaz bir kader olarak görmesine karşın, Lukâcs ve Frankfurt Okulu üyeleri bu tür bir pesimizmi konformizm olarak niteler ve yabancılaşmayı Marksist bir perspektifle aşmaya çalışır. Weber rasyonelleşme sürecini tarımlamakla yetinirken, özellikle Horkheimer, Adorno ve Marcuse söz konusu sürecin toplumsal ve kültürel boyutlarını öne çıkararak ve Marx'ın ekonomi odaklı kuramını da aşarak, eleştirel bir yaklaşım geliştirmeyi hedefler.

Niteliksiz Adam

Simmel'in çağdaşları onun modernitenin temel deneyimlerini pek az çağdaşının boy ölçüşebileceği bir güçle yakalayabildiğine inanmıştır. Hatta kimine göre Simmel, zamanın gerçek anlamdaki tek filozofu, dönemin fragmanlara ayrılmış ruhunun gerçek ifadesiyken, kimine göreyse Simmel'in "Paranın Felsefesi" (1924), dönemin en önemli felsefi çalışmasıdır (Frisby, 2005; 17). Bu yüzden Simmel sadece adı ders kitaplarında Marx, Weber ve Durkheim gibi sosyologlarla beraber zikredilen bir "kurucu baba" değil, aynı zamanda Nietzsche ve Weber gibi modernliğin verimli ve çarpıcı bir eleştirmeni sayılmalıdır. Simmel'in çalışmaları Weber ve Nietzsche'ninkiler gibi, 18. yüzyılın aydınlanmacı değerleri ve romantikler tarafından dile getirilen farklı ulusal kültürlerle yönelme ile yine 1900'lerde gündeme gelen yeni romantik akımın radikal kültür eleştirilerini de yansıtır (Lichtbau, 1997; 14-15).

Paranın Felsefesi'nde Simmel, para problemi, para ekonomisi ve paranın modern yaşam ve kültür üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşır. Fakat daha 1889'daki bir denemesinde para psikolojisiyle

uğraşmış ve paranın mutlak nesnel, karşısında kişisel olan her şeyin sona erdiği bir şey olduğu sonucuna varmıştır (Jung, 1995; 53). 'Paranın Felsefesi' ise Simmel'in düşüncesinin genişliği ve gelişkinliğinin çok iyi bir örneğidir. Başlık, Simmel'in odak merkezinin para olduğunu açıkça gösterse bile, bu olguya ilgisi onun bir dizi genel teorik ve felsefi yaklaşımından kaynaklanır. Simmel aslında parayla değil, onun aktörlerin 'iç dünyası' ve bir bütün olarak nesnel kültür gibi geniş çeşitlikte olgu üzerindeki etkisiyle ilgilenir. Yine bir başka düzeyde, parayı hayatın –mübadele, mülkiyet, hırs, israf, kinizm, bireysel özgürlük, hayat tarzı, kültür, kişiliğin değeri vb. – diğer bileşenleriyle ilişkili bir olgu olarak ele alır. Ayrıca Simmel parayı hayatın bütünlüğünü anlamaya yardımcı olabilecek özel bir bileşen olarak görür. 'Paranın Felsefesi', Marx'ın yaklaşımlarıyla birçok ortak yana sahiptir. Simmel, Marx gibi kapitalizm ve para ekonomisinin yarattığı problemlere odaklanır. Buna rağmen ikisi arasındaki farklılıklar da belirgindir. Örneğin Simmel kendi dönemindeki ekonomik problemleri basitçe daha genel bir problemin, nesnel kültürün öznel kültüre yabancılaşmasının özel bir tezahürü olarak görür. Marx için bu problemler kapitalizme özgüdür, ancak Simmel'e göre evrensel bir trajedinin –nesnel kültürün gelişimi karşısında bireyin güçsüzleşmesinin– bir parçasıdır. Simmel'in düşüncesi, Marx'ın teorisiyle bazı temel benzerliklerine rağmen, Weber'inkilere ve hem modern hem de gelecekteki dünya hakkındaki tasarımı bağlamında onun 'çelik kafes'ine oldukça yakındır (Ritzer, 1992; 11-12). Hatta Simmel, 'Paranın Felsefesi'nde zaman zaman Marx ve Engels tarafından kurulan tarihsel materyalist anlayış ile bilinçli bir rekabet içine girer ve bu anlayışa iki açıdan ek yapmak ister. Materyalist tarih anlayışına, modern para ekonomisinin daha derin değerler ve inançların, psikolojik ve metafizik şartların sonucu olduğunu karutlayarak ve kültürel unsurların sebepleri ile ekonomik yaşam arasındaki ilişkiyi göstererek katkı sağlamaya çalışır. Simmel'e göre Marx ve Engels in yaklaşımları hem "alttan" hem de "üstten" genişletilmelidir. Fakat Simmel bu pozisyonlardan birini mutlaklaştırmaktan ziyade, her iki boyutun karşılıklı ilişkisinin önemine dikkat çekmiştir. Simmel bu noktada idealizm ve materyalizm arasında bir tercih yapmaktan ziyade, her iki yöntemden

faaydalanarak sonuçta z anlaıışlardan kaçınan iddialarda bulunur (Lichtbau, 1997; 39-41). Simmel bu eserinde parayı tüm toplumsal ilişkileri ifade eden ve yoğunlaştıran az çok birleştirici bütüncül bir toplumsal olgu olarak ele alır. Parayı hayatın bir metaforu olarak gördüğünden, 'Paranın Felsefesi'ni bir toplumsal metafizik denemesi olarak kaleme alır. Bu eser aynı zamanda, Hegelci değerlerin nesneleşmesi ve toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi yaklaşımlarının ve modernitenin kuramsal bir değerlendirmesidir. Simmel, Marksist yabancılaşma eleştirisini doğrular ve geliştirirken, aynı zamanda Weber'in toplum ve kültürün rasyonelleşmesiyle ilgili düşüncelerine de zemin hazırlar.

Simmel'in para ekonomisine karşı gitgide artan ilgisinin ardındaki önemli sebepler, bir yandan kent yaşamından edindiği deneyimler, öbür yandan ve buna bağlı olarak para ekonomisi ile büyük kentlerin gelişmesi arasındaki sıkı, çok yönlü bağıntının farkında olmasıdır. Simmel, Berlin'in 19. yüzyılda şimşek hızıyla göstermiş olduğu büyümeyi kendi yaşamında sürekli hissetmiştir. Simmel'e göre büyük kentlerin patlarcasına büyümesi, nihai olarak rasyonelitenin artması, aklın egemenliğinin genişlemesiyle bağıntılı değildir; tersine bu genişleme para ekonomisinin zihinsel dayanağını oluştırmaktadır. Simmel'e göre para ekonomisi ile rasyonelitenin egemenliği arasında derin bir bağ vardır. Bunların ortak yönleri, insanların ve eşyanın ele alınışındaki tarafsızlıklardır. Bu tarafsızlık içinde bir formel adalet ortaya çıkar ve bu ödünsüz bir sertlikle eşleşir. Para, zihninin kendi hesap ve kalklasyonlarını pratiğe uyarlamasına aracılık eder. Para eşyanının tüm çeşitliliğini ortak ölçülür kılmakla, bunların arasındaki tüm niteliksel farkları, sadece onlara biçilen miktar farkı aracılığıyla ifade etmekle, renksizliği ve ayrımsızlığı dolayısıyla tüm değerlerin ad koyucusu olarak kendini ileri sürmekle, en korkutucu kodlayıcıya dönüşür. O eşyanın özünü oyar, özgüllüğünü, özel değerini, karşılaştırılmazlığını, kendisinden kurtulmanın imkânsız olduğu bir şekilde kemirir. Hatta para, sadece ekonomik yaşama damgasını vurmakla kalmaz, üstelik tüm yaşam stiline, yaşam görüşlerine, değersel tavır almalara ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişki formlarına da damgasını basar. Kısaca para yaşama temposunu belirler (Jung, 1995;

54-55). Ayrıca Simmel'e göre özne-nesne düalizmi, değer, değişim ve modern ekonomik sistemin toplumsal-genetik analizini mümkün kılan para, psiko-genetik refleksiyonun da başlangıç noktasıdır. Simmel nesnelerin değerini istenen objelerin elde edilmesinin öznenin gayret etmesine ve engelleri aşmak zorunda olmasına bağlar. Özne ile istenen nesnenin arasına mesafe koyan arzunun nesneleşmesi, *volarization*'un (kıymetlendirme) temel motifidir. Değer arzudan doğar fakat bireyler bunu unuttuğundan onlara bu nesnenin doğasında kaynaklanıyor gibi gelir. Arzunun nesneleşmesi toplumsallaşmanın *sui generis* bir formu olan değiş tokuşu mümkün kılar. Değerlerin bu öznel etkileşimi, değere nesnel bir düzey verir ve değeri öznel ilişkilerin üstünde bir şey yapar. Simmel'e göre farklılaşma ve içerik ve işlev arasındaki giderek artan tansiyonun nesneyi bir değer olarak yarattığı subjektif süreç, nesnel ve kişiler üstü, hatta nesneler arası bir sürece dönüştürür. Nesnelerin ekonomik değeri paylaştıkları değiş-tokuş edilebilir şeyler olarak karşılıklılıkta yatıyor ise, para otonom hale gelen bu ilişkinin ifadesidir (Simmel, 1900; 30-35).

Böylelikle bireyler arasındaki değiş-tokuş etkinliği somut ve bağımsız olarak para ile temsil edilir, daha sonra değer öze dönüşür. Başlangıçta paranın değeri özünden geldiği, yani malların değerini yansıttığı halde, daha sonra paranın değeri, Marx'ın dediği gibi maddi varlığı yutar ve işlevinden kaynaklanır bir hale gelir. Başlangıçta para somut bir özdür (tuz, tütün vs. gibi mallar) ve değiş-tokuş bunların biri karşılığında diğeri şeklindedir. Tedricen entelektüel soyutlama yeteneği gelişir ve para eşit olamayanı eşitlemeyi başardıktan sonra somut niteliğinden kurtulur. Tüm şeylerin niteliğini soyutlayarak, para sonuçta şeylerin saf niceliksel, rakamsal temsilcisi haline gelir. Kendi değerinden bağımsız olarak bir sembol olur. Para böylelikle tüm niteliğinden ve kişiliğinden ayrılır. O nesnelerin değiş-tokuşunu mümkün kılan kişisel olmayan bir araçtır. Nesneler eşsiz ve birbirinin yerine ikame edilemezler fakat para aracılığı ile birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Bunun avantajı değiş-tokuşu kolaylaştırması ve malların dolaşımını hızlandırmasıdır. Bireylere kendi başlarına yapamayacakları amaçlarını başarmalarına imkân sağlayan araçlar olan devlet, kilise, hukuk ben-

zeri diğer toplumsal kurumlar gibi para da kendileri doğrudan yapmaya kalkıştıklarında altından kalkamayacakları amaçlarını gerçekleştirmelerini sağlar. Fakat toplumsal kurumlardan farklı olarak para amaç ve içerik arasında bir ilişkinin olmaması ile öne çıkar. Para saf araçtır. İnsanın paraya olan ilgisi "ne kadar?" sorusu ile sınırlıdır. Niteliği niceliği indiren bilişsel eğilim (en önemli örneği önemli olanın mal değil de para olduğu, her şey 1 lira mağazalarıdır) Simmel'e göre, 19. yüzyılın sonunda insani ilişkilerin evrensel olarak parasallaşması, piyasalaşması ile sonuçlanır. Simmel paranın evrimini bu yüzden, toplumsal eylemlerin modernliğe doğru evriminin paradigmatik bir biçimi olarak gördüğünü söyler (Simmel, 1900; 90-98). Paranın burada özne için anlamı, onun salt nesnel nötr bir şey olmasıdır. Kişi para ekonomisinde işlevlerin yerine getiricisidir, sermaye sahibidir, ihtiyaçlarının karşılanmasını para aracılığıyla sağlayan bir nesnedir. Kişilerin bu niteliklerinin dışında kalan yönleriyle ne oldukları, para ekonomisi içinde artık soru konusu bile edilmez. Sonunda modern birey yaşamının bu şekilde şeyleşmesinin kendisini eski ilişki bağlamlarından koparmış olduğunu, fakat kazanılmış yeni özgürlüğün kendisini yeterince mutlu etmediğini görerek bir ikilem içinde kalır (Jung, 1995; 58-59).

Simmel 'Paranın Felsefesi'nin sentetik bölümünde bu bağlamda özgürlük, kültür ve yaşam biçimleri üzerine toplumsal ilişkilerin nesneleşmesi, soyutlaşması ve parasallaşmasının etkilerini araştırır. Simmel'in çalışması modernlikle ilgili olarak Spencer'ın liberal ilerlemeciliği ile Nietzsche'nin pesimizmini birleştirerek ikircikli bir boyut kazanır. Bu noktada Simmel ilk olarak toplumsal ilişkilerin şeyleşme ve bireyin özgürleşme (parasallaşma, depersonalizasyon ve toplumsal ilişkilerin işlevselleşmesi aynı zamanda kişisel ilişkilerden özgürleşmeyi mümkün kılar) süreçlerine eğilir. İkinci olarak diyalektik rasyonalizasyon ve anlamın kaybını (hayatın parasallaşması ve entelektüelleşmesi araçların amaçlar üzerinde hâkim olmasına ve modern köksüzlük ve saçmalık hissini artmasına yol açar) tartışır. Son olarak ise diyalektik şeyleşme ve bireyin yabancılaşma teorisini (sosyo-kültürel formların otonomizasyonu bireyin yabancılaşmasına yol açar tezlerini) inceler.

Serbest işgücü ve sömürü arasındaki tarihsel ve mantıki ilişkiler üzerine odaklanan Marx'ın tersine Simmel, işgücünün monetarizasyonunun (parasallaşma) özgürleştirici yanını vurgular. Simmel'e göre feodal siyasi ilişkilerin kapitalist ilişkiler lehine bastırılması, sosyal ilişkilerin nesneleşmesinin bir örneği olmasına karşın bireysel özgürlüğün doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bağımlılık devam etmekle birlikte, maaşlı hizmet kendisinden önceki hizmet türlerine göre daha bağımsız ve özgürdür. Simmel'e göre modern birey bu anlamda özgür olmasına rağmen, tamamen diğerlerine bağımlıdır. Fakat bu bağımlılık belli bir kişiye değildir. Bu yüzden, toplumsal ilişkilerin şeyleşmesinin bireyi tükettiğini iddia eden Marx ve Weber'in aksine Simmel, kapitalist sistemde bir özgürleşme süreci olduğunu iddia eder. Simmel bunu daha çok modern işçilerin çalışma şartlarına dayanarak söyler. Modern toplumların göze çarpan bir başka boyutu da toplumsal ilişkilerin gayri şahsi ve araçsal olmasıdır. Toplumsal bağlar artık kendiliğinden, duygusal ve kişisel değildir; aksine yapay, soğuk ve işlevseldir. Toplumsal yaşam daha çok çıkar birlikleri temelinde yürür. Her birey diğerine, belirli, özel işlevleri yerine getiren bir araç olarak spesifik roller atfeder. Biri diğerine hizmetini sunar, diğeri parayı öder ve bu yüzden biri diğeri için vazgeçilmez değildir. Parasal (monetary) sistemde ilişkiler nötr ve steril hale gelmiştir (Vandenberghe, 2009; 87-89). Bu durum ise Simmel'e göre modern toplumlardaki özgürlüğün sınırlı bir özgürlük olmasının sebeplerinden biridir.

"Paranın Felsefesi" kitabının altıncı bölümü "Yaşam Stili" başlığını taşır ve Simmel bu bölümde para ile modern yaşam arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir şekilde analiz ederek, paranın insanlar arası ilişkilerin mekanikleşmesi, rasyonelleşmesi ve hesaba dayalı hale gelmesindeki etkisine dikkat çeker (Simmel, 1900; 500). Ona göre özgürlük sadece biçimsel olarak var olan bir şey değildir. Özgürlük negatif ve pozitif olmak üzere iki çeşittir. Gerçek anlamda özgür olmak için negatif özgürlük (*Freiheit von etwas*) yetmez, aynı zamanda bir şey için de özgür olmak (pozitif özgürlük- *Freiheit zu etwas*) gerekir. Başka bir ifadeyle, hayata somut olarak anlam verebilecek durumda olmak gerekir. Modern insan kişisel ilişkilerden kurtulduğu halde, kendi özgürlüğüne içerik kazandıracak ya da anlam

verecek kabiliyete sahip değildir. Onun özgürlüğü negatiftir. Özgürlüğün anlamını yitiren bir birey olarak Simmel, modern insanı “niteliksiz adam” olarak niteler (Vandenbergh, 2009; 87-88). Niteliksizleşme sürecinde rol oynayan gelişmelerden bir tanesi de sosyo-kültürel formların büyük oranda artmasıdır. Nesnel kültürün öznel kültür üzerindeki egemenliği o noktaya varmıştır ki, birey artık onun bir parçası olmayı bile doğru düzgün başaramaz. Kültür subjektif ve objektif tinin bir sentezi olarak düşünülürse, Simmel’e göre bu hareketin amacı bireyin mükemmelleşmesi olmalıdır. Fakat nesnel kültür otonom hale geldiği için özne-nesne sentezi bir paradoksa ve trajediye dönüşür. Nesnel kültür o kadar genişler ki, bireyin boyutlarını aşar ve birey kapitalist, paraya dayalı sistemin sistemin mantığını yansıtan nesnel kültürün esiri haline gelir (Simmel, 1900; 505-507).

Simmel’in yabancılaşma kuramının bir boyutunu da kapitalist sistemin işleyişi oluşturur. Simmel bu analizinde Hegelci kavramları kullanarak, Marksist yabancılaşma kuramını geliştirmeye çalışır. İşbölümünü, üretimin mekanikleşmesi, işçilerin ücretlendirilmesini ve üretim araçlarından koparılmasını işçilerin ürünlerinden ve işlerinden yabancılaşmasının temeli olarak görür. Modern üretim koşullarında işçi artık kişiliğini organik ve birleştirici bir iş ile nesneleştiremez. İş kısmi ve parçalıdır. İşçi üretim sürecindeki diğer parçalardan biri haline gelmiştir. Bu yabancılaşma süreci için örnek olarak Simmel, gelişmiş işbölümünü, metanın fetiş karakteri kazanmasını ve modern tekniğin gelişmesini verir. İş, bir işçi için nesnel bir şeydir, bununla birlikte o gitgide yabancı bir şeye dönüşür. Meta fetişizmi satıcıyı kendine özgü bir mantık, bağımsız belirlenimselliği ve bağımsız hareketi ile bir nesne ve eşya mantığı geliştirmeye zorlar. En nihayet modern tekniğin gelişmişlik düzeyinin ayrı modern tekniğe başvurularak yapılması gereken şeylerle artık hiçbir ilişkisi kalmamıştır. Bu noktaya gelindiğinde tüm örnekler, aracın amaç üzerindeki üstünlüğünü gösterirler (Simmel, 1900; 515-525).

Simmel’e göre burada kaybolup giden bir şey vardır ve o hiç şüphesiz yaşamın tinsel merkezciğidir. Marx’tan Weber’e, Ador-

no'dan Horkheimer'e kadar birçok Alman sosyologun benzer biçimlerde terennüm ettiği yabancılaşma olgusunu Simmel, çarpıcı bir şekilde dile getirir: "Yaşamın merkezci ve nihai anlamı yerine onun araçsallığına böylesine vurgu yapan hiçbir çağ bilmiyorum. İnsan bu çağda amaç ve araç kategorisi içine yerleştirildiğinden onun kaderi amaca ve araca ilişkin iddia ve taleplerin çatışması içinde belirlenir. Böylece en nihayet modernliğin krizi, onun tarihsel olarak nasıl ortaya çıkmış olduğu karanlıkta kalsa da sabitleşir, sürekli bir şey olarak görülür. O artık çelikten bir kafese dönüşmüştür" (Jung, 1995; 60-69). Fakat Simmel ayrıca Marx'ın meta üretim çağında ekonomik nesnelere atfettiği fetişist karakterin, modern kültürün içeriklerinin yalnızca özel bir örneği olduğunu söyleyerek, kültürün yabancılaşma kavramı ile olan ilişkisine de dikkat çeker (Simmel, 2009b; 354). Moda ona göre buna bir örnektir.

Aydınlanmanın İflası

Kapitalist kültürün yarattığı atmosfere yönelik Simmel'in tespitleri ve kısmı eleştirileri, kendisinden önce ortaya konmuş düşüncelere ciddi katkılar sağlamakla kalmamış, yabancılaşma konusunun çok daha sofistike bir biçimde ele alınmasının önünü açmıştır. Frankfurt Okulu ise Alman düşüncesinde önemli yer tutan yabancılaşma tartışmalarını Marxist bir perspektiften daha da derinleştirmiştir. Özellikle Adorno'yu Marksist ve modernist eğilimlerine rağmen çoğu kez ondaki geriye yönsemeli (*regressiv*), I. Dünya Savaşı öncesi Almanya'sındaki romantik anti-kapitalizme göndermeler yapmadan anlayabilmek imkânsızdır. Çünkü kitle kültüründen hiç mi hiç hoşlanmayışı, bürokratik tahakküme karşı duyduğu tiksinti ve teknoloji ile araçsallaşmış akla karşı duyduğu kuşku, Alman mandarenlerinin yaprak dökümü günlerinde oluşmuş bir bilincin izlerini taşır. Ütopyan umutların öneminden ısrarla söz ederken bile sürdürdüğü derindeki pesimizmi de yine bu dönemi hatırlatmaktadır. Spengler ve diğer reaksiyoner düşünürlerle tartışmalara yol açan yakınlığı da Adorno'nun modernleşmeye karşı çıkan romantik eleştirilerden kalanları kurtarmayı istediğini göstermektedir (Jay, 2001; 11). Benzer temaları Horkheimer ve Marcuse de yi-

ne Alman düşünce geleneği doğrultusunda kendi çalışmalarında konu edinmişlerdir.

Bu bağlamda Eleştirel Teorinin ağırlık verdiği nokta daha çok kapitalist rasyonalizasyon süreci ile bunun toplumsal ve bireysel yansımalarıdır. Hatırlanacağı gibi Marx, Tönnies, Lukâcs, Korsch, Weber gibi düşünürler de benzer noktaları vurgular. Tönnies '*Gemeinschaft ve Gesellschaft*'ta (1887) geleneksel toplumdan modern topluma geçişte yaşanan insani ilişkilerdeki değişimi çarpıcı bir şekilde ortaya koyarken, Weber bu süreci büyüünün bozulması, Yahudi-Hristiyan medeniyetinin büyüden, gelenekten, duygusalıktan kurtularak rasyonelleşme, hesap etme ve kontrol etme düzeyine geçiş olarak görür. Lukâcs *History and Class Consciousness* (1923) isimli eserinde Weber'in rasyonalizasyon sürecini Marx'ın mal fetişizmi kavramıyla ilişkilendirir ve süreci genel olarak şeyleşme (*Verdinglichung-Reification*) olarak niteler. İnsani ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere indirgenmesi Lukâcs'a göre genel olarak modern toplumun değil, piyasa mantığına dayalı kapitalist toplumun bir özelliğidir. Proleterya kapitalist düzen tarafından emeğini satmaya zorlanmakta ve baskı altına alınmaktadır. Lukâcs'ın bu düşüncelerinin Frankfurt Okulu üzerinde iki önemli tesiri olmuştur. Nitekim onun doğa bilimlerinin yükselişini rasyonalizasyon sürecinin bir sonucu olarak görmesinin yansımalarını, hem Adorno hem de Horkheimer'da bulmak mümkündür. İkinci olarak Marksizmdeki pozitivist eğilimlerin tersine Lukâcs'ın doğa bilimlerini şeyleşmenin bir parçası olarak görüp Alman tarihselciliğine tekrar dönmesi, Frankfurt Okulu üyelerinin Alman tarihselciliği ve anlamacı-yorumlamacı sosyoloji geleneğiyle ilişkiye geçmelerini kolaylaştırmıştır (Therborn, 1994; 66-69).

Horkheimer ve Adorno 1930'lu yıllarda bir yandan monopolist kapitalizmi bütüncül bir açıdan Marksist bir perspektifle analiz etmeye ve eleştirmeye çalışırken, diğer yandan Faşizmin, Stalinizmin ve İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkımın etkisini ve sebeplerini anlamaya çalışmışlardır. Nitekim Horkheimer 1940 yılında yazdığı 'Felsefenin Toplumsal İşlevi' başlıklı makalesinde, 'Aydınlanmanın Diyalektiği' ve 'Akıl Tutulması'nda gündeme getirilen

söylemlerin ipucunu vermiştir. 1930'ların başında iyimser bir eleştirel pozisyona sahip olan Horkheimer, bu iyimserliğini 1940'lara kadar korumuş gibi görünmektedir. Fakat bu makalesinde Horkheimer'ın toplumsal gelişmelerden yaşadığı tedirginliği görmek de mümkündür. Horkheimer söz konusu yazısında teknolojik ilerlemenin her zaman iyiye doğru olduğu düşüncesinin sorgulanması gerektiğini ifade eder. Bilimsel ilerlemenin kötümser bir şekilde değerlendirilmesini doğru bulmayan Horkheimer, ne bilimin kendi başına başarılarının ne de endüstriyel yöntemlerin iyileştirilmesinin doğrudan doğruya insanlığın gerçek ilerlemesiyle özdeş olmadığını belirtir. İnsanların bilim ve endüstrinin ilerlemesine karşın maddi, duygusal ve tinsel açılardan yoksun olabileceklerinin görüldüğünü iddia eder (Horkheimer, 2005: 472). Horkheimer yabancılaşma konusunu ayrıntılı olarak, Adorno'nun da katkılarıyla yazdığı 'Akıl Tutulması' isimli eserindeveyine Adorno ile birlikte yazdığı 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde tartışır. Horkheimer ve Adorno yabancılaşmayı sadece ekonomik temelde değil, siyasal, toplumsal, felsefi ve kültürel boyutlarıyla değerlendirir. Fakat Aydınlanmanın Diyalektiği'nin Nietzsche etkisi taşıyan temel motifi, aydınlanmanın bir mit haline geldiği ve mitolojiyi, bilime ve araçsal akla yüklenen anlamlarla tekrar inşa ettiği düşüncesidir (Vandenberghe, 2009; 174).

Horkheimer ve Adorno'nun 'Aydınlanmanın Diyalektiği' isimli eseri İkinci Dünya Savaşı'nın son aylarında yazılmıştır. Bu kitabın Popper'in *'The Open Society and Its Enemies'* ve Lukâcs'ın *'The Destruction of Reason'* gibi Almanca konuşan diğer sürgün felsefecilerin eserleriyle eleştirel ve pesimist olmak noktasında benzer bir söyleme sahip olması şaşırtıcı olmasa gerek. Fakat Lukâcs'ın kitabı sosyalizme bağlıyken, Popper'in eseri daha çok bir felsefe tarihi gibidir. Aydınlanmanın Diyalektiği, ise daha sofistike, sistematik ve iyi temellendirilmiş ve diğerlerinden çok daha etkili olmuş bir çalışmadır. Aydınlanmanın Diyalektiği her şeyden önce Nazi barbarlığına yönelik bir eleştiridir. Bu kitapta Adorno ve Horkheimer tarafından tanımlanan hastalıkların başında, felsefenin mitleştirilmesi ve Nietzsche'nin Nazilerin ahlaki nihilizmini meşrulaştırılmak için kullanılması gelir. Fakat Aydınlanmanın Diyalektiği'nin temel

söylemi insanın rasyonaliteyi doğanın efendisi olmak için kullandığı ve akli bu amaçla araçsallaştırdığıdır. Aydınlanma düşüncesinde var olan kontrol etme amacı sadece çevre ve doğayla sınırlı kalmamış, insanı ve insanın doğasını da kapsar hale gelmiştir. Horkheimer ve Adorno'ya göre 20. yüzyılda benlik ve bireysellik yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu tehdidin kaynağı ise sadece faşizm değil, aynı zamanda ekonomi ve bilimdir. Faşizm ve Nazizme yönelik gözlemlerinin bir sonucu olarak Horkheimer ve Adorno, dayanışmanın genel çıkarları korumak için birleştirici bir motivasyon olmaktan çıktığını ve faşizmin gerçekliği çarpıtarak toplum realitesini anlamayı imkânsız kıldığını söyler. Fakat bunun sebebi sadece siyasal yapı değildir. Bilim de bu olumsuz gelişmeleri engellemekten öte, güçlendirmektedir (Horkheimer ve Adorno, 1995).

'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Horkheimer ve Adorno, bilimin 18. yüzyıla kadar hayatın gelişimine ve ilerlemesine katkı yaptığını söyler. Gelişen rasyonel açıklamalar doğa olaylarının kontrolünü hızlandırmış ve araçları ve üretimi artırmıştır. 18. yüzyılda insanlık mitolojik tahayyüllerden uzaklaşmış, toplumsal ve siyasal alanın geleneksel bilgiyle yahut kilisenin otoritesiyle değil, kişisel bilgiyle değerlendirmeye karar vermiştir. Bu anlayış toplumun, doğanın ve bireyin kontrol edilebileceği düşüncesini yaratmış ve bunları rasyonel ve meşrulaştırılabilir amaçlara göre değerlendirmeye başlamıştır. Tüm bu açıklama ve kontrol etme arzuları bir kimliğin oluşumuna yol açmıştır. Açıklamalar sadece tavsif etme değil, aynı zamanda açıklanana müdahale şeklinde olmuştur. Bu, açıklama sürecinde fiili olarak gücün kullanıldığını fakat üzerinin örtüldüğünü göstermektedir. Aydınlanma felsefesi gerçekte insanın insan üzerindeki kontrolünü kaldırmayı arzulamış ve bunun için burjuva toplumunun oluşumunun önünü açmıştır. Fakat bunu yaparken yeni bir tiranlık yaratmıştır. İnsan düşünmeye ve rasyonel bir şekilde davranmaya zorlanmıştır. Rasyonalitenin ölçütleri evrenselleştirilmiştir. Her şey araçsal etkililik ve kontrol edilebilirliğe göre tanımlanmıştır. Fakat insanın doğayı kontrol edilebilirlik açısından düşünmesi, değerlendirmesi ve işlemesi, insanın kendisine de aynı şekilde davranabileceğini gösterir. Özellikle insanın ve insanın akletme biçiminin de doğal olarak tavsif

edildiğini düşünürsek, bu daha büyük bir ihtimal haline gelir. Bu durumda da insan zaman zaman kendine ve insanlığa karşı güç kullanabilir. Aydınlanma felsefesi tam da buna göre şekillenmiştir. İnsanın doğaya karşı kullandığı kontrol etme anlayışı, insana karşı da kullanılmaya başlanmıştır. İnsan davranışını iyi bir pratik olarak değil daha çok işlevsellik açısından değerlendirmeye başlamıştır. İnsanın insan tarafından baskı altına alınmasına Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde olduğu gibi bir çelişki sebep olmaktadır (Reijen, 1992; 40-41). Bunun sebebi de hem doğanın hem insanın araçsal aklın penceresinden değerlendirilmesidir. Her şeyi araçlar ve sonuçlar, nedenler ve etkiler açısından değerlendiren araçsal akıl, kendini koruma gibi egoistik bir güdüye dayanır. Bu anlayış doğadaki belirsizliklerden ve insan davranışının biçimlerinden duyulan kaygı ile el ele gelişir. Bu kaygıyı (*Angst*) bastırmak için mitler yaratılır, açıklamalar üretilir. Tehdit eden çevre bir açıklamaya kavuşturulur ve umutlarımız ve tecrübelerimiz buna uygun bir biçimde şekillendirilir. Bu dışsal güvenliğin maliyeti, bütüncül deneyimin kutsanmasıdır (Horkheimer ve Adorno, 1995: 18-23). Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın ilerlemeci düşüncüyü hedef olarak belirlediğini, insanın korkusunu yok etmeyi ve onu efendi haline getirmeyi amaçladığını söyler. Fakat onlara göre aydınlanmış dünyada parlayan felaketlerin zaferidir. Aydınlanma mitleri yok etmek, dünyayı büyüünden arındırmak istemiş ve yerine bilgiyi ikame etmeyi arzulamıştır. Fakat Baconcu bilim anlayışı, insan ve doğa arasındaki ilişkide, insanın efendi olmasına ve doğaya patriyarkal bir şekilde hükmetmesine imkan sağlamıştır. Bilgi bu amaçla kullanılırken, aklın üretimi olan teknik de emeğin sermaye tarafından sömürülmesinin bir parçası haline gelmiştir. Bacon'da somutlaşan bilim mantığı doğaya ve üretilen her şeye araçsal olarak bakmış ve doğaya hükmetmeyi amaçlamıştır. Bu sebeple kendisine karşı da rikkati olmayan aydınlanma kendi bilincini de hadım etmiştir. Bilgi ve güç aynı anlamı kazanmıştır. Böylelikle bilginin verdiği doyum ve mutluluk değersizleştirilmiştir (Adorno ve Horkheimer, 1969; 9-10). Bunun bir diğer sonucu da insanın geleceğe odaklanması, sürekli planlar yapması ve şimdiyi ıskalaması olmuştur.

Bu çalışmada Adorno ve Horkheimer, Marksist temelde insanın pazar değerine indirgenmesini, çevresine ve doğasına yabancılaşmasını, faşizm, Nazizm ve İkinci Dünya Savaşının getirdiklerini de tartışır. Onlara göre piyasada her şeyin satılabilir hale gelme eğilimi ve esas değerın değişim değerinden kaynaklanması, bir nesnenin gerçek niteliğini kaybetmesine ve bir mal haline gelmesine sebebiyet verir. Mal haline gelen sadece nesneler değil aynı zamanda insanlar ve özellikle emeği sağlayan işçilerdir. Bireylerin bireyliği artık piyasa ilişkileri tarafından belirlenir, kişilikleri piyasanın istediği niteliklerin daha altında bir öneme sahip olur. Böylelikle bireyselliğin piyasanın kurallarına bağlı hale gelmesi, dahası ikinci öneme düşmesi ile bireyin kimliği ve mutluluğu da yok olmaya başlar. İşleyen sistem içerisinde bir role sahip olan insanın artık kendisinden ziyade sistemde sahip olduğu görevi yerine getirmediği, işlevsel olup olmadığıdır önemli olan. Bu yüzden ikame edilebilirdir. Artık ayrıntının önemi yoktur. Bu, mantık ve piyasa bağlamında işe yarar olsa da sonsuz farklılıklara sahip olan insanları tekleştirici bir durumdur. Hesaplamanın sınırsız kibri yaşayan varlıkların niteliklerini karartırken aynı zamanda bir güç ve baskı aracına dönüşür. Bu yüzden de aydınlanma onlara göre totaliter bir sistemdir. Adorno ayrıca Aydınlanmanın epistemolojik duruşunu da bu çerçeveden değerlendirir. Yanlış Aydınlanmacı bilgi bütün nesneleri sistematik bilimin şemaları içine doldurur. Oysa onlar doğa ve insanı uzlaştıran mimetik bilgiyi öne çıkarırlar. Onlara göre Aydınlanmacı bilginin bu tavrı kısmen psikopatlıktan kısmen de korkudan kaynaklanır. Korku ölüm getirebilecek olan şeylere karşı doğal korkudur. Psikopat eğilim ise hayvanlarda rastlanan dış dünyanın efendisi olmak için araçlar yaratma eğiliminden oluşan bir projeksiyon olarak tanımlanır. Doğa bilimleri tarafından paranoid bir arzuyla domine edilmesi gereken bir şey olarak görülür. Dış dünyadaki her şey sistematikleştirilir (Roberts, 2004; 60-68). Öyle ki, Adorno şeyleşmenin total bir hale geldiğini, toplumun ve bilincin şeyleştiğini ve eleştirinin imkânının ortadan kalktığını ifade eder. Bu sebeple de daha radikal bir eleştirel yaklaşım önerir. Adorno'ya göre kapitalist dünyanın demokratik denen ülkelerinde, aydınlanmanın diyalektiği, söz konusu tahakkümü ve şeyselleştirmeyi oto-

riteryen ülkelerden, kültür endüstrisi gibi daha yumuşak ve ince yollarla yapmaktadır. Fakat sonuçlar bu ülkelerde de eşit derecede esef verecek bir durum arz eder. Adorno ve Horkheimer popüler eğlence uygulamalarının, kavranması zor yol ve yöntemlerle, müşterilerini ifsat ettiğini, onları beğenice gerilip düşük düzeylere indirdiğini söylemişlerdir. Standartlaştırma ve bireyselleştirme yolu ile kitle kültürü, asılsız bir biçimde kişisel beğenilere cevap verme olanağı bulmaktadır. Ona göre apaçık bir biçimde kültürün her düzeyi Marx'ın daha 19. yüzyılda görüp teşhis ettiği metalaşma olgusunun hulul ve istilasına uğramaktadır. Adorno'nun yönetim altına alınmış dünya dediği, Marcuse'un ise daha sonraki yıllarda tek boyutlu toplum diyeceği toplumda, ideolojinin bu hayatın her yerine sızması ve hayatı nüfuzu altına alması o boyutlara varmıştır ki direnme, adeta, bütünüyle yok edilmekte (Jay, 2001; 42) ve sonuçta kaçınılmaz bir yabancılaşma ortaya çıkmaktadır.

Adorno ve Horkheimer bunları dönemin siyasi havası ve olumsuzlukları ile birleştirir. Bütüncül bilgi peşinde koşmayı, anlamın geri plana itilip formel, sebep, kural, ihtimal gibi kelimelerin öne çıkarılmasını, siyasi düzenle, anti-semitizmle ve faşizmle ilişkilendirirler ve aydınlanmanın kendisinin mitleşerek, totaliter bir zihin haline geldiğini ifade ederler. Onlara göre Aydınlanma düşüncesinde, olayların çeşitliliği duruma ve düzene, tarih olgulara, şeyler maddelere indirgenmiştir. Hesaplama ve sayılar Aydınlanmanın kanonu olmuştur. Aydınlanma doğaya, bir diktatörün insana davrandığı gibi davranmıştır (Adorno ve Horkheimer, 1969; 11-14). Bu şekilde şiirsel bir dille kaleme alınan düşünceler, sadece felsefi bir eleştiri değil, edebi bir sızlanma havası da taşır. Aydınlanma onlara göre radikalleşmiş mitolojik bir korkudur. Daha önce tahmin edilemeyen, bilinmeyen şeylerden korkulurken, modern dönemde hesap edilemeyen, tasnif edilemeyen, standartlaştırılamayan ve manipüle edilemeyen şeylerden korkulmaya başlanmıştır. Aydınlanmanın son ürünü pozitivizmin saf özü de bu yüzden evrensel bir tabudan başka bir şey değildir (Adorno ve Horkheimer, 1969; 22). Durkheim örneğini veren yazarlar aydınlanmacı ve pozitivist düşüncenin nasıl hususi olanı, azınlık olanı bütüne tabii hale getirdiğini ve bütünün, kolektif olanın işlevsel bir şekilde rasyonel

iktidarla nasıl ilişkilendirildiğini anlatırlar (Adorno ve Horkheimer, 1969; 28). Onlara göre kültürün doğadan radikal bir şekilde ayrışması, otonom kişiliğin ve bir dönem birlik halinde olan aklın farklı alanlara bölünmesi ruhsal ve maddi bir çatışma yaratmaktadır. Bu çatışma kültürün ve kişiliğin diyalektiğinde kendini gösterir ve nihai olarak aklın yıkımına ve otonom kişiliğin kaybına sebep olur (Benhabib, 1994; 118).

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Horkheimer ve Adorno, Batı toplumunun yabancılaşma süreciyle, özgürleşme potansiyelinin temellerini çürütüp yıkmakta olduğu sonucuna varmışlardır. Marx, Nietzsche ve Weber'e kadar uzanan bir anlayışla rasyonalitenin içinde bulunan bunalımının oluşumundaki umulmadık habis etkisini inceleyerek, Alman idealist felsefesinde *Verstand* (zihin-anlama yetisi) denen öznel ve görünüşe odaklanan aklın, analitik olan *Vernunft*'tan (*intellect* ya da akıl-us) uzaklaştıkça sönükleştiğini ve 'tutulmaya' uğradığını ileri sürmüşlerdir (Jay, 1989; 95). 'Zihin' ve 'akıl' arasındaki ayrım Hegel ve Kant'ın üzerinde durduğu bir konudur ve Frankfurt Okulu üyelerinin düşüncelerine temel dayanak oluşturur. Hegel, akli diyalektik süreci kavrama potansiyeline sahip, kategorilerin canlılık ve hareketliliğini, dolayısıyla değişimi ve tarihsel akışı ve bu akıştaki çelişkileri kavrayabilen aşama olarak kabul ederken, zihni (*Verstand*) kesinlik arayan ve açık seçik ayrımlarda ısrar eden bir zihin durumu olarak niteler (Bkz. Stace, 1986: 162-163). Kant da aklın zihinden üstün olduğuna inanmıştır. Dolayısıyla pozitivizmi ve yabancılaşma olgusunu değerlendirirken Horkheimer ve Adorno, Hegel'in yanında biraz sonra daha ayrıntılı olarak görüleceği gibi Kant'ın bu konudaki düşüncelerinden faydalanmışlardır.

Horkheimer'in 'Aydınlanmanın Diyalektiği' ile yakın tarihlerde yayınladığı 'Akıl Tutulması' isimli makalesinin Almanca'ya '*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*' (Araçsal Aklın Eleştirisi) başlığıyla çevrilmesi, makalenin içeriği hakkında zaten bir ipucu vermektedir. Horkheimer makalesinde doğrudan Kant'ı (*Zur Kritik der reinen Vernunft*'u Kant'ın aşkınsal bir yöntemle yazdığını, bu sebeple onun eserinin araçsal ve ampirik akıldan belli ölçüde farklı

olduğunu ifade eder) hedef almasa da onunla özdeşleşen Aydınlanma düşüncesini, daha çok da ampirizm ve pozitivizmi hedef alır. Bunun arkasında ise yine, 'Aydınlanmanın Diyalektiği'ne konu olan faşizm ve Stalinizm gibi olguların yarattığına inandığı zihinsel yabancılaşma vardır. Horkheimer bu çalışmasında, Weber'in ve Lukâcs'ın işaret ettiği modern toplumdaki anlam ve özgürlük kaybına dikkat çeker. Aklı eleştirirken, *Verstand* (öznel akıl ya da zihin) ve *Vernunft* (nesnel akıl ya da evrensel akıl) ayrımı yapar. Burada Horkheimer'ın üzerindeki Kant etkisine dikkat çekmek açısından, söz konusu ayrımın esasen Kant tarafından yapıldığını belirtmek gerekir. Kant'a göre *Vernunft* doğada saklı olanı keşfedebilecek, dolayısıyla metafiziğe de imkân tanıyacak bir özelliğe sahiptir (Kant'ın söz konusu ayrımı için bkz. Ludwig, 1995; 31-32). Yukarıda ifade edildiği gibi Hegel de Kant'a benzer bir ayrım yapmıştır. Horkheimer'a göre ise *Verstand* (öznel akıl-zihin) sadece özneye ait bir niteliktir. Nesne ise düzensiz, karışık bir yığındır. Öznel aklın görevi bu yığını ayrıştırmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır. Öznel akıl parçalayıcı, çözümleyici ve biçimseldir, şeylerin dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir ve ayrı oluşu temel alır. Öznel akıl, görüngüler dünyasını sağduyu dediğimiz sıradan akla göre düzenleyip yapılaştırır. Onun için dünya yalnızca kendilerine benzeyen ve birbirlerine tamamen zıt olan belli sayıda varlıklardan oluşmuş bir dünyadır. O dünyayı böyle algılayabildiği için de bu görünüşün oluşturduğu yüzeyin derindeki diyalektik ilişkileri kavrayabilecek biçimde dolaylımsızlığı aşır, ardına nüfuz edemektedir. Öznel akıl (Zihin, *Verstand*), düşünme aygıtının soyut işleyişidir, sınıflandırma, çıkarsama ve tümünden gelme yeteneğidir. O kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur, amaçların kendilerinin de usa uygun olup olmadığı sorusunu sormaz. Nesnel akıl (Akıl-*Vernunft*) ise öze görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu akıldır. Aydınlanma'dan bu yana öznel akıl nesnel aklın aleyhine önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bir anlamda özne akıl, nesnel aklın alanına taşınmış ve onu işgal etmiştir. Aklın öznelleşmesinin hemen görü-

lemeyen kuramsal ve pratik bazı sonuçları olmuştur. Öznelci görüş geçerli olunca, düşüncede herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığı belirlenemez bir duruma gelmiştir. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, aklın dışındaki etmenlere bağlı duruma gelmiştir. Gerek bilimsel gerekse günlük kullanımda, akıl genel olarak zihnin eşgüdüm yetisi olarak görülmeğe başlanmıştır. Aydınlanma düşüncesinin aklı, bireyin silinişini getirmiştir. Adorno'nun deyişiyle, niteliksel olarak farklı olan ve özdeş olmayan, niceliksel özdeşlik içinde erimiştir. Aklın yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanır olması, tümelin akıl yoluyla tikel üzerinde hakim olduğu yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır. Çünkü artık tümel usun somuttaki gerçekleşmesi gibi görünmektedir bireye. Bu dayatma bireyce gerçekleşmiş evrensel akıl olarak algılanmakta ve bireyin toplumsal işbölümündeki konumu dolayısıyla da sürekli yeniden üretilmektedir. Bu bir anlamda tümelin bireyin aklını işgal etmesidir. Birey kendi varlığını tümelin kendisine öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz olmuş, efsanevi burjuva bireyi yok olmuştur. Akıl tarihsel pratik içinde kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak araçsal ve faydacı bir işlevin hizmetine girmiştir. Toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişimdir. Bu aklın epistemolojisi ise pozitivizm olmuştur (Dellaloğlu, 1998; 161-165).

Bir başka ifadeyle öznelci görüşün geçerli olmasıyla, düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığı belirlenemez bir durum almıştır. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, aklın dışındaki etmenlere bağlı hale gelmiştir. Horkheimer'a göre ise nesnel akla dayalı felsefi sistemler, her şeyi kapsayan ya da temelde yatan bir varlık yapısının bulunabileceği ve buradan bir insan hedefi kavramını çıkarılabileceği inancını içermektedir. Dolayısıyla Horkheimer bilgimizin nesnel temelini düzensiz bir veriler kargaşasına indirgeyen ve bilimsel çalışmalar da sadece bu verilerin düzenlenmesi, sınıflandırılması ya da hesap işlemlerinden geçirilmesi olarak tanımlayan her türlü epistemolojiye

karşıdır (Horkheimer, 1994: 58-61). Horkheimer'a göre aydınlanma düşünürlerinin dine yönelik saldırılarının dolaylı hedefi metafizik ve nesnel akıl kavramı olmuş, gerçekliğin doğasını algılama ve hayatımıza yön verecek ilkeleri belirleme aracı olarak akıl kavramı dolaylı olarak bir yana atılmıştır (Horkheimer, 1993: 65). Kant'tan bu yana birçok ideliastin dile getirdiği öznel özerklik (otonomi) düşüncesi ortadan kalkmış, özne şekleştirilmiştir (Horkheimer, 1994: 119-120).

Sonuç olarak sanayi çağında kişisel çıkar düşüncesi gittikçe ön plana çıkmış ve sonunda toplumun işleyişi açısından vazgeçilmez görülen öteki güdüler bastırmıştır. Bu tutum önde gelen düşünce okullarında ve liberal dönemde de tüm kamuoyunda egemen olmuştur. Fakat aynı süreç, kişisel çıkar kuramıyla ulus düşüncesi arasında bir çelişkiye yol açmış, ya anarşizme ya da akıldışı bir ulusçuluğa sebep olmuştur. Söz konusu kopuş bir kez kamuoyunda kesinleştikten sonra, hiçbir etkin rasyonel toplumsal birlik ilkesi ortada kalmamıştır. Önceleri tapınılan ulusal topluluk düşüncesi, sonunda sadece terörle ayakta tutulabilir hale gelmiştir. Bu, Horkheimer'a göre liberalizmin bir çırpıda faşizme geçme eğilimini ve liberalizmin ideolojik ve siyasal temsilcilerinin kendi muarızlarıyla uzlaşmaya yatkınlığını da açıklamaktadır (Horkheimer, 1994: 66-67). Dolayısıyla yabancılaşmanın ortadan kaldırılması Horkheimer ve Adorno'ya göre Aydınlanmacı öznel aklın (Zihin-Verstand) aşılmasıyla mümkün olabilecek bir şeydir. Frankfurt Okulu'nun bir diğer ismi olan Marcuse de Adorno ve Horkheimer'ın dile getirdiği bu düşünceleri, kapitalist sistemdeki görece yeni gelişmeler çerçevesinde aynı entelektüel zeminde etkileyici bir biçimde tartışmıştır.

Tek Boyutlu İnsan

Frankfurt Okulu üyelerinden olan ve özellikle 'Genç Marx'ın yazılarından ilham alan Marcuse ayrıca Hegel, Kant, Dilthey, Heidegger, Weber, Simmel gibi birçok filozof ve sosyologtan etkilenmiştir (Wiggerhaus, 1994: 5-6). Marcuse'un vizyonunu aslında Alman sosyoloji geleneğinin tarih algısının şekillendirdiği söylenebilir. Al-

man felsefi geleneğinde insanlık tarihi genel hatlarıyla, insanın aktif rol oynadığı bir büyük proje olarak değerlendirilmiştir. Kant tarihsel süreci daimi barışa giden yol olarak görürken, Hegel insanlık tarihini özgürleşme süreci olarak nitelmiştir. Marx ise iki sonu da kabul etmekle birlikte, tarihin daha büyük bir amacın, insani yabancılaşmanın ortadan kalkacağı, doğayla bütünleşmenin tekrar gerçekleşeceği bir siyasal sisteme kapı aralayacağına inanmıştır. Marcuse'un ümitleri ve hayal kırıklıkları da bu felsefi geçmişin etkisiyle şekillenir. Fakat Marcuse onlar gibi böyle bir geleceğin başarılabilceği noktasında sınırsız optimizme karşı eserlerinde eleştirel bir bakış geliştirmiştir (Cohen, 1994; 134).

Bu çerçevede Marcuse Alman sosyolojisinde var olan diyalektik bakışı eserlerine yansıtır ve gerçekliğin değiştirilmesi gerektiğine işaret eden görüşler dile getirir. Önemli çalışmalarından biri olan 'Eros ve Uygurlik'ta Marcuse, Freud'un baskıya uğrayan fakat kültürel ve tarihsel boyutları silik olan libido gibi dürtülerini daha tarihsel ve kültürel bir bağlamda değerlendirir. Ona göre çağdaş toplumdaki gerçeklik prensibinin somut formu üretimdir. Bu noktada rasyonel toplumu sürdürmek için gerekli olan baskı ile baskıcı bir toplumsal yapıyı ayakta tutan efektif baskı arasında ayırım yapar. Böylelikle iki baskı türü arasındaki farkı ölçen üçüncü bir baskı kavramını oluşturur. Ona göre çağdaş toplum gerekli baskı türünü minimuma indirirken, kurumsal kapitalizm ve tüketim toplumu efektif baskıyı en yüksek düzeyine çıkarır. Marcuse en önemli çalışması olarak görülen 'Tek Boyutlu İnsan'da ise kapitalizmin ve tüketim toplumunun kültüre ve kişiliğin gelişimine bir tehdit olduğunu söyler. Ona göre Pascal'dan Kant'a, Hegel'den Marx'a diyalektik felsefe insanın gerçekliğe adaptasyonunu ve gerçekliği aşmasını potansiyel olarak öngörmüştür. Fakat modern tüketim toplumunda insanın yaşam standardı yükseltilerek zihni manipüle edilmekte ve gerçekliği aşma potansiyeli azaltılmaktadır. Bu yüzden yaratıcılık ve özgürlük toplumsal planlama canavarınca tehdit edilmektedir. Marcuse'un özgünlüğü de tüm dünyada kitlelerin tepkisini çekmeye başlayan çağdaş problemleri çarpıcı bir şekilde formüle edebilmesinden kaynaklanır (Goldmann, 1994; 129).

Hatırlanacağı üzere Max Weber kapitalist ekonomi etkinliği- nin burjuva özel hukuk ilişkisinin ve bürokratik iktidarın biçimini belirtebilmek için rasyonellik kavramını kullanmıştı. Ona göre rasyonelleşme öncelikle rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması anlamına gelmekteydi. Marcuse ise Weber'in rasyonelleşme dediği şeyde, rasyonelliğin değil, tersine belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçiminin yattığına inanır (Habermas, 1997b: 34). Bu sebeple Marcuse'un 'Tek Boyutlu İnsan' isimli eserine 'Aydınlanma'nın Diyalektiği'nde dile getirilen duyarlıklarla başladığı söylenebilir. Marcuse araçsal aklın hakimiyetinin yanında ileri endüstriyel ülkelerin gelişmişliklerinin belli tehditlerin sürekli üretilmesini de beraberinde getirdiğini, özellikle Soğuk Savaş dönemindeki nükleer tehdidin insanlığı yok edebilecek tehditleri sürekli kıldığını ve bu durumun tehditlerin kökenine inmeyi zorlaştırdığını söyler. Ayrıca çağdaş toplumun verimliliğinin, özgürlüğün yok olması pahasına sağlandığını ve barışın ancak sürekli savaş tehdidi ile mümkün olabildiğini savunur. Bu sebeple ona göre çağdaş toplum irrasyonel bir karaktere sahiptir. Nitekim ileri endüstriyel toplumların büyümesi baskıyla ve mücadele imkânlarının pasifize edilmesiyle sağlanır. Marcuse eleştirel teorinin vazifesinin de bu gelişmelerin kökenlerini analiz etmek ve tarihsel alternatifleri aramak olduğunu söyler (Marcuse, 1964; ix-x).

Marcuse 19. yüzyılda, endüstrileşme ve kapitalistleşmenin gelişmeye başladığı ve ileri kapitalist ve endüstriyel döneme kadar olan süreçte eleştirel teorinin toplumdaki farklı arayışlara, burjuvazi ve proletarya arasındaki çatışmaya dayanarak alternatif geliştirdiğini, fakat ileri endüstriyel toplumlarda bu iki sınıfın değişimin motoru olma özelliğini kaybettiğini, farklı arayışların ileri endüstriyel toplumun başarıları ile sistem içine çekildiğini ifade eder. Fakat Marcuse'un ısrarı, değişimin eskisi kadar gerekli olduğu yönündedir. Artan üretimle beraber yoğunlaşan yıkım, umudun, korkunun ve düşüncenin iktidarın kararlarına teslim oluşu, sefaletin görülmemiş zenginlik içerisinde devam etmesi, bu toplumsal yapıyı irrasyonel kılmaktadır. Dolayısıyla değişim gereklidir. İleri endüstriyel toplumda birey tek boyutlu hale gelmiş, bireyin ihtiyaçları niteliklerini ve tutumlarını belirlemeye başlamıştır. Bireysel ve

toplumsal ihtiyaçlar, bireysel ve toplumsal alan arasındaki farklar yok olmaya yüz tutmuştur. Teknoloji toplumsal kontrolün kurumsal, daha yeni ve daha efektif bir biçimi halini almıştır. En etkili kontrol aracı yeni maddi ve entelektüel ihtiyaçların icat edilmesidir artık. Marcuse gerçek ve sahte ihtiyaçlar ayrımı yaparak, sahte ihtiyaçların ileri endüstriyel toplumlarda toplumsal baskının bir unsuru olarak icat edildiğini ve insanların dinlenme, eğlenme ve rekamların öngördüğü gibi davranma ve tüketmeye yönlendirildiğini söyleyerek, bunun yoğun güç harcama, agresiflik, sefalet ve adaletsizlik üretmesine rağmen, birçok insanda mutsuzluk içinde coşkunluk hissi uyandırdığını ifade eder. Bu toplumlarda var olan özgürlüğün de baskıyı sürdürmenin bir aracı olduğunu iddia eder (Marcuse, 1964; xii- 7)

Bu arada Marcuse ileri endüstriyel toplumun irrasyonelitesinin rasyonel karakteri olduğunu altını bir kez daha çizer. Ona göre endüstriyel toplumun verimliliği ve etkililiği, konforu artırma kapasitesi, gereksiz olanı ihtiyaca, yıkımı inşaya dönüştürmesi, yabancılaşma kavramını da sorgulanır hale getirir. Çünkü insanlar kendilerini eşyalarla tanımlar, ruhlarını otomobillerde bulurken yabancılaşmayı aşmış gibi görünmektedirler. Fakat çağdaş toplumda bireyi topluma bağlayan mekanizma değişmiştir ve toplumsal kontrol artık ihtiyaçlarda gizlenir olmuştur. Bu yüzden teknoloji, toplumsal kontrolün en önemli unsuru olmuştur. Kapitalist toplumdaki eski çelişkiler devam etse de yukarıda sayılan sebeplerle bu çelişkiler artık irrasyonel gözükmemektedir ve en kötüsü bunlara karşı reaksiyon da imkânsız hale gelmiştir (Marcuse, 1964; 9-12). Fakat aslında söz konusu olan bütünüyle bir yabancılaşmadır. Hali hazırdaki gerçeklik yabancılaşmanın daha ileri bir safhasıdır. Özne yabancılaşmış varlığı tarafından soğurulmuştur. Artık her yerde tek bir form, tek bir boyut vardır. Klasik ideolojilere bu başarıdan dolayı meydan okunurken, diğer yandan ideolojisizleşme yaygınlaştırılır. Fakat bu ideolojinin sonu anlamına gelmemektedir. Aslında ileri endüstriyel toplumun kendisi üretim sürecinde şekillenen bir ideolojidir. Toplu taşıma araçları, medya, yiyecek, giyecek, eğlence ve kültür endüstrisi belli bir davranış kalıbını, entelektüel bakışı ve duygusal tepkiyi şekillendirir, teşvik eder. Ürünler bir ide-

oloji aşılar, manipüle eder ve yanlış bilinci yaygınlaştırır. Böylelikle tek boyutlu bir düşünce ve davranış kalıbı ortaya çıkar. Bilimsel alanda da benzer bir durum söz konusudur. Kavramların anlamlarını pozitivist hesaplamacılık ve indirgemecilik sebebiyle sadece belli operasyonlar ve davranışlarla sınırlandırılmıştır. Psikolojide, sosyolojide ve diğer birçok bilim dalında rahatsızlık yarattığı düşünülen kavramlar elenmiştir. Marcuse'a göre söz konusu olan materyalizmin tercih edilip, metafiziğin dışarıda bırakılması değil, tersine protest ve muhalif yönleri olmayan zen, varoluşçuluk gibi akımların veya çeşitli manevi arayışların öne çıkarılmasıdır. Bunlar davranışçılığın, pozitivist indirgemeciliğin ruhsal seremonisi haline gelmiştir (Marcuse, 1964; 9-14). Weber'in rasyonelleşme dediği şey bu yüzden ona göre ussallık adına belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçimidir.

Marcuse toplumsal değişmeyi özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan uluslararası ilişkiler ve kapitalist örgütlenmeyle de ilişkilendirir. Ona göre artık yeni bir toplum vardır. Refah devleti ile savaş devleti birbiriyle yakından ilişkilidir. Geleneksel rahatsızlık verici unsurlar temizlenmiştir. Ulusal ekonomiler merkezleştirilmiş, belli başlı büyük şirketlerin ihtiyacına göre dizayn edilmiştir. Hükümetler bu merkezleştirmenin yanında, dünya çapında askeri ittifaklar inşa etmiş, finansal düzenlemeler yapmış, iş piyasasında belli bir liderlik tipini teşvik etmiş, boş zaman değerlendirmesini belli bir formata sokmuş, beyaz yakalılarla mavi yakalıları arasındaki ayrımı belirsizleştirmiş, yatak odalarını kamuoyunun ve medyanın işgaline açmıştır. Siyaset, dış tehditler bahanesiyle tekleştirilmeye çalışılmıştır (Marcuse, 1964; 19).

Marcuse'un önemi, ileri endüstriyel toplumda kapitalizmin dönüşerek farklı bir sömürü ilişkisi yarattığını söylemesinden kaynaklanır. Artık Marx'ın bahsettiği işçilerin fiziki enerjisinin sömürülmesi, otomasyon ve mekanikleşme ile farklı bir biçime dönüşmüştür. Kontrol mekanikleşme ve makineleşme ile daha da artmış, hızlanan hayat daha tüketici hale gelmiş, çalışanların birbirinden izolasyonu daha bir yaygınlık kazanmıştır. Bunun yanında ileri kapitalist toplumdaki işçi, 19. yüzyıl işçisi gibi fakirlik içinde yaşayıp

da mevcut toplumsal düzeni reddeden bir devrimci değil, çeşitli araçlarla topluma entegre edilen, sistemin parçası haline getirilmiş bir unsurdur (Marcuse, 1964; 24-27). Bu bağlamda Marcuse'un toplum analizini dayandırdığı fenomen, yani teknik ve iktidarın, rasyonellik ve baskının özgün kaynaşması, bilim ve tekniğin salt maddi *a priori*'sinde sınıfsal ilgi ve tarihsel konumla belirlenmiş bir dünyalar tasarımının saklı olduğu tespiti, bilim ve tekniğin kendisinin devrimcileştirilmesi düşüncesini beraberinde getirir. Sonuç olarak Marcuse yalnızca başka bir teori oluşumunu değil, ilkesel olarak farklı bir bilim yöntemini gözünde canlandırmaktadır. Ona göre iktidarın biri baskıcı biri özgürleştirici olmak üzere iki türü vardır. En azından alternatif bir tasarım düşünülebilir olursa, gelecekte bilimin tarihsel olarak biricik proje şeklinde kavranılmasına karşı çıkılabilir ve alternatif yeni bilimin, yeni bir tekniğin tanımlanmasını içermesi mümkün olabilir (Habermas, 1997b; 37-38). Marcuse'un bu düşünceleri sadece 68 gençliğini etkilemekle kalmamış, sosyoloji ve sosyal psikolojideki özellikle postmodernizm konusundaki yeni tartışmalarda sürekli gündeme gelmiştir. Diğer taraftan Habermas, tam da Marcuse'un endüstriyel toplumların batağa saplandığını söylediği noktadan, yani modern endüstriyel kapitalizmin ve araçsal aklın toplumu ele geçirmesi olgusundan hareket ederek yabancılaşmayı aşmaya yönelik bir kuram geliştirme çabası gösterir.

Bir İmkan Olarak İletişim

Daha önce ifade edildiği gibi 'Geç Kapitalizmde Meşruiyet Sorunu' (1973) eseriyle Habermas, Horkheimer ve Adorno'nun şeyleşmenin Aydınlanma düşüncesinin doğasından dolayı kaçınılmaz olduğu yönündeki iddiasını reddetmiş, eleştirel teoriyi somut normatif bir temele oturtmaya çalışmış ve kamusal ile ilgili kötümser tezlerini yeniden gözden geçirmeye başlamıştır. Böylelikle Frankfurt Okulu'nun durağan, monolitik sistem eleştirisini terk ederek sorunu, geç kapitalizmin krizi bağlamında yorumlamaya amaçlamıştır. Habermas'ın bu kitabındaki tezi toplumun yeniden feodalleştiği ve devletleştirildiğidir. Ona göre devlet kişisel alana

(eğitim, aile) müdahale ederek, mevcut sistemin sürdürülebilmesi için kültürün yarı-doğal alanını dağıtmıştır. Bu sebeple devlet bir meşruiyet sorunuyla ve talebiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu, ona göre radikal bir demokratikleşmeyle aşılabilecek bir durumdur (Habermas, 1973). Buraya kadar Habermas temelde iki sorun üzerine odaklanmıştır. Bir taraftan pratik yönelimli ampirik bir tarih felsefesi inşa etmek isterken, diğer taraftan kamusallığın yükseliş ve çöküşünün analizine yoğunlaşmıştır. Fakat bu iki yönelim, Habermas tarafından üretim ve iletişim felsefesi paradigmaları içerisinde çok fazla işlenmeden bir arada ele alınmıştır. Ancak daha sonra Habermas meta-teorik perspektifini, emek ve etkileşim, alt sistemler ve hayat alanı, rasyonelleşme ve özgürleşme gibi kavram çiftlerini kullanarak genişletmiştir. Böylelikle, Hegelci-Marksist tarih inşa etme düşüncesiyle, Kantçı aklın kamusal kullanımı düşüncesini sentezleyebilmiştir.

Habermas bu çerçevede 'İletişimsel Eylem Teorisi' isimli çalışmasında aklın özgürleştirici boyutlarını keşfetmeyi, kinizmden ve pesimizmden kurtularak modernitenin sıkıntılarını aşmayı hedeflemiş, modern felsefe ve toplumsal kuramın öznel ve bireyci öngörülerıyla sınırlanmamış bir ussalık kavramı geliştirmek, yaşam dünyası ve sistem paradigmalarını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı inşa etmek ve aydınlanma projesinin terkedilmesi yerine, yeniden yönlendirilmesini hedefleyen eleştirel bir kuram ortaya koymak istemiştir (Dellaloğlu, 1998; 181). Bir başka ifadeyle, Habermas'ın amacı iletişimsel eylem teorisi ile gündelik hayatın iletişimsel pratiği içinde yerleşik bulunan rasyonellik potansiyelini açığa çıkarmak ve kültürel ve toplumsal rasyonelleşme süreçlerini bütün çapıyla teşhis eden ve bu süreçleri modern toplumun eşliğinden geriye doğru takip eden, yeniden inşacı bir sosyal bilimin önünü açmaya çalışmaktır (Habermas, 1997c). Habermas bu ifadeleri 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' isimli eserine 1990 yılında yazdığı önsözde dile getirerek, iletişimsel eylem teorisinin çok boyutluluğunu vurgulamaktadır. İletişimsel eylem teorisi, bu açıdan hem epistemolojik hem de toplumsal iletişimi zaafa uğratan ve yabancılaşmaya yol açan gelişmelerin izalesine yönelik teorik bir arayıştır. Çünkü Habermas'ın Aydınlanmayı tekrar inşa etme çabası,

yakın dönemde yaşanan tarihsel olaylarla ilişkilidir. Bu yüzden Habermas'ın çalışmaları Lukâcs'ın *The Destruction of Reason* (Aklın Yıkımı) isimli kitabında ortaya koyduğu perspektiften izler taşır. Nietzsche, Heidegger, Derrida ve Foucault gibi isimler üzerinden postmodern yaklaşımları eleştirmesi de Alman ruhunda derin yaralar bırakan ve yabancılaşmanın bir boyutunu oluşturan tarihsel tecrübelerden ve düşünsel geleneklerden kaynaklanır (Strong ve Sposito, 2005; 264-265). Bu yüzden de Habermas yabancılaşmayı aşmayı aynı zamanda siyasi bir hedef olarak görür.

İletişimsel Eylem Kuramı Habermas'ın *opus magnum*'u olarak kabul edilir. Habermas'ın uzun yıllar farklı düşünsel geleneklerle olan etkileşiminin ve Alman sosyolojisinde ve daha sonra genel olarak sosyoloji literatüründe dile getirilen modernitenin sorunlarının ürünü olan eserin bir bağlama oturtulması için, kitabın yazarcının düşünsel arka planına işaret edilmelidir. Bu noktada ilk olarak, Habermas üzerindeki Hegel, Marx ve Eleştirel Teori'nin etkisine dikkat çekmek gerekir. Habermas birçok eserinde değerlendirdiği-eleştirdiği Hegel'den açık etkiler taşır. Bilginin ve iletişimin evrensel şartlarının rasyonel bir yeniden yapılandırılması, transandantal evrenselliklerin rasyonel gelişim süreçlerini ortaya çıkarma, deneyimin fenomenolojik analizi ve rasyonel bir tarih inşası çabası, Habermas'a göre Hegel'in felsefesinin temel boyutlarıdır. Habermas bu dört boyutun bütünsel bir sürecin parçaları olarak anlaşılamayacağını söylese de Hegel'deki bu unsurlar onun eserlerinde de karşımıza çıkar. Habermas bu sorunsallar hakkındaki çözümlemelerini, Marxizm, Eleştirel Teori gibi düşünsel geleneklerin yanında, Chomsky, Piaget, Freud gibi birçok düşünürün görüşleriyle ilişki kurarak oluşturur. Bu çerçevede 'İletişimsel Eylem Teorisi'nde kognitif ve iletişimsel süreçleri toplumsal etkileşim içerisindeki rolleri ile açıklayan bir rasyonalite kavramı geliştirmeye ve bilişsel, ahlaki sistemlerle, toplumun hukuk gibi temel kurumlarının entegrasyonunu sağlayacak rasyonalitenin gelişim örneklerini ortaya koymaya çalışır. Öte yandan Habermas'ın evrensel ve rasyonel iletişimin imkanlarını bulma çabası, doğrudan Kant'ın 'bilginin imkanları nedir?' sorusuyla ilgilidir. Kant'ın etkisini yansıtan daha önemli bir diğer unsur ise Habermas'ın, Kant'ın bilim, ahlak ve sa-

nat ayrımını benimseyerek, bu alanların modernite içerisinde bilimsel-teknolojik aklın hâkimiyetine girmesine karşı eleştirel bir tutum takınmasıdır. Marx'ın etkisi ise Habermas'ın eserlerinde daha açıktır. Toplumsal pratiğin materyalist şartları, ideoloji eleştirisi, geç kapitalizmin meşruiyet krizi gibi konular, Marx'ın çalışmaları-
nın bir uzantısıdır (Roderick, 1986; 35-39). Bunların dışında Habermas'ın kuramsal yaklaşımlarının şekillenmesinde Weber ve Frankfurt Okulu önemli oranda belirleyici olmuştur. Weber, rasyonelleşme ve bürokratikleşmenin insanı çelik bir kafese mahkûm ettiğini söyleyip, genel olarak modernite ve rasyonelleşme süreci ile ilgili olumlu bir tutum takınırken, Horkheimer, Adorno ve Marcuse, Weber'in tersine anlam ve özgürlük yitimini kapitalist toplumsal düzenin ortaya çıkardığı bir olumsuzluk olarak görüp eleştirmiş ve bu sürecin sebeplerini analiz etmiştir. Fakat eleştirel teori üyeleri toplumsal gelişmenin olumsuz yanlarını totalleştirerek, bir yerde eleştirel teorinin amaçlarından da sapmıştır. Habermas ise, özellikle postmodern tartışmaları da göz önüne alarak, Frankfurt Okulunun söz konusu pesimistik bakış açısına mesafe koymuş, Weber'i tekrardan değerlendirerek, rasyonelleşme sürecinin teorik, pratik ve kültürel kazanımlarını öne çıkarmıştır.

Habermas bu bağlamda tüm kuramsal çabasının özünü yansıtan şu soruyu sorar; 'toplumsal rasyonalizasyon sürecinin olumlu yönlerini muhafaza ederek olumsuzluklarını aşmak mümkün müdür?' Bu sorunun cevabının peşine düşen Habermas, 'Aydınlanmanın Diyalektiğinin' burjuvazinin karanlık yazarları dediği Macchiavelli, Hobbes ve Mandeville'in düşüncelerinden etkilenen ve Marquis de Sade ve Nietzsche etkisiyle, Marksizmle olan bağları da zayıflayan Horkheimer'ın, Adorno ile birlikte yazdığı nihilist bir eser olduğunu söyler. Habermas, Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmanın kendisinin bir mit haline geldiğini ve insanın kendi doğasına yabancılaştığını söylemelerinin soğukkanlı bir şekilde değerlendirildiğinde, Nietzsche'nin nihilizminin bir versiyonu olduğunu ve genelleştirmelere ve basitleştirmelere dayandığını iddia eder. Ayrıca, Horkheimer ve Adorno'nun bilimin kendisinin araçsal aklın bir aracı haline geldiği, kültür endüstrisiyle sanatın yenilikçi, eleştirel ve ütöplast karakterini yitirdiği ve ahlaki kriterlerin bi-

limin otoritesi altında yok olduğu yolundaki tespitlerini de yerinde bulmaz. Ona göre bilimin eleştirel bakış açısı Horkheimer ve Adorno'nun söylediğinin çok ötesindedir. Evrensel ahlaki ilkeler ve kanunlar her ne kadar mükemmel olmasalar da anayasal devletlerin kurumlarında, demokratik karar alma süreçlerinde tecessüm etmişlerdir. Sanat alanında da eleştirel, yenilikçi bakışlar özellikle avant-garde sanatta devam etmektedir. Oysa Habermas'a göre aklın eleştirisi Horkheimer ve Adorno tarafından akıldan ayrıştırılmış ve akla yabancılaştırılmıştır; böylelikle ortaya kendini tahrir eden bir söylem çıkmıştır (Habermas, 1994; 35-39, *The Entwinement of Myth*). Marcuse da 'total eleştiri' mantığının gadrine uğramıştır (Habermas, 1997b). Buna karşın Habermas yabancılaşmanın bir boyutunu oluşturan şeyleşmenin (*Verdinglichung*) ve yaşam dünyası ve toplumsal ilişkilerdeki anlam yitiminin, bunların tarih-dışı ve soyut nesnelermişçesine yönetimine ve kontrolüne odaklanılmasından dolayı ortaya çıktığını iddia etmiştir (Edgar, 2005; 18).

Hatırlanacağı üzere Marx'ın mal fetişizmi terimini Weber'in rasyonelleşme süreciyle birlikte yorumlayan Lukâcs, şeyleşme kavramını tercih etmiş ve Adorno da bu kavramı daha da genişletmişti. Habermas ise şeyleşmeyi daha çok iletişim boyutunda ele almış ve bunu aşmanın yollarını aramıştır. Fakat modern toplumların hayatın tüm alanlarını ekonomik ve yönetsel rasyonaliteye zorladığını ve pratik rasyonaliteyi baskı altına aldığını kabul etmiştir. Yine de ona göre insan kendisinin üretimin bir faktörüne indirgenmesine kapitalist dönemde bile izin vermemiştir. Muhalif normatif yapılar her zaman gelişmiştir. İşte Habermas iletişimsel eylem kavramını bu noktada devreye sokar ve ahlaki-pratiğin, aklın gizli ya da bilinçsiz olmasına bağlı kalmadan geç kapitalist toplumlarda gündelik hayatta kullanılan iletişimsel eylem ile var olduğunu söyler (Horster, 1992; 8-9). Bununla Habermas'ın gerçekleştirmeye çalıştığı şey yabancılaşmanın totalleştirilmesini, yani kendinden önceki Alman sosyologlarını aşmaktır. Zaten Habermas da 'İletişimsel Eylem Teorisi' isimli kitabını, Batılı toplumların 60'lı yılların sonlarından beri Batılı rasyonalizmin mirasının artık tartışmasız bir biçimde geçerli olmadığı bir duruma yaklaşmasına ve ekonomik gelişmelerle alakalı olarak Batılı toplumlarda ortaya çıkan krize bir

cevap olarak yazdığını söyler. Yeni muhafazakârların -ve postmodernistlerin-, her ne pahasına olursa olsun iktisadi ve toplumsal modernleşmenin kapitalist modeline bağlı kalmak istediklerini ve sosyal devlet uzlaşmasının geliştirdiği ve giderek boğduğu ekonomik büyümeye öncelik tanıdıklarını ifade eder. 19. yüzyılın sonundan bu yana iyi nedenlerle piyasadan devlete kaydırılmış bulunan sorunların eski yerine iade edilmesinin, yani sorunların güç ve para araçları arasında ileri geri hareket ettirilmesinin ne gibi sonuçlar ortaya çıkaracağını bilinmediğini belirtir (Habermas, 2001: 20). Burada Habermas 70'lerin sonundan itibaren gündeme gelmeye başlayan neo-liberal ekonomik uygulamalara ve post-modern tartışmalara gönderme yapmaktadır. Fakat Habermas kitabının konusunun bu olmadığını belirtir. Aslında Habermas'ın kitabının konusu, Batı kapitalist sisteminde ortaya çıkan rasyonalite, yaşam alanlarının kolonileştirilmesi ve 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nden itibaren dile getirdiği modern toplumun meşruiyet sorunudur. Bu noktada da Habermas, Nietzsche'den Weber'e, Horkheimer'dan Adorno'ya kadar birçok Alman düşünür ve sosyoloğun üzerinde durduğu, bireyin otonomisinin kaybolması, yabancılaşma ve sosyal bilimlerin krizi gibi olgulara dair düşünsel mirasın etkisi altındadır. Nihai olarak Habermas iletişimsel eylem kuramı ile eleştirel bir toplum kuramının normatif temellerini aydınlatmak istemekte ve eski eleştirel kuramın tutarsız tarih felsefesine bir alternatif oluşturmayı amaçlamaktadır (Habermas, 2001; 854).

Bu çerçevede Habermas ilk olarak temel problem olarak gördüğü rasyonelleşme olgusunu analiz eder. Ona göre, Marx, Weber, Horkheimer ve Adorno bir yandan toplumsal rasyonelleşmeyi eylem bağlamlarının araçsal ve stratejik büyümesiyle özdeşleştirirken, öte yandan ister özgür üreticiler birliği kavramında, ister yaşamı ahlaki rasyonel bir biçimde sürdürmenin tarihsel örneklerinde, ister yeniden diriltilmiş bir doğayla kardeşçe geçinme düşüncesinde olsun, ampirik bir biçimde betimlenen rasyonelleşme süreçlerinin görece konumunun ölçüldüğü kapsayıcı bir toplumsal rasyonellik düşünürler. Ancak Habermas, bu kapsamlı rasyonellik kavramının üretici güçler, amaç-yönelimli rasyonel eylemin alt-sistemleri ve araçsal aklın bütünsel taşıyıcıları ile aynı düzlemde ka-

nıtlanması gerektiğini belirtir. Ona göre bu, söz konusu isimler tarafından yapılmamıştır. Bunun bir nedenini eylem kavramının darboğazlarında bulur. Marx, Weber, Horkheimer ve Adorno'mun temel aldıkları eylem kavramları, ona göre sosyal eylemlerde toplumsal rasyonelleşmenin yer alabileceği tüm görünümü kapsayacak kadar karmaşık değildir (Habermas, 2001; 172). Bu çerçevede Habermas rasyonelliğe dair realist ve fenomenolojik iki yaklaşım olduğunu söyler. Realist yaklaşım dünyanın dış gerçekliklerin toplamından ibaret olduğu ontolojik varsayımından yola çıkar ve rasyonel davranışın koşullarını bu temel üzerinden açıklamaya çalışır. Fenomenolojik yaklaşım ise bu soruya aşkınsal bir yön kazandırır ve rasyonel davranışların kendilerinin de nesnel bir dünya varsayması gerektiği koşulunu öne sürer. Yani fenomenolojik yaklaşım basitçe nesnel bir dünya ontolojik varsayımından yola çıkmaz. Tersine nesnel bir dünyanın birliğinin, bir iletişim topluluğunun üyeleri için hangi koşullarda kurulduğunu sorarak, bu varsayımı bir problem şeklinde ortaya koyar. Dünya ancak bir dil ve eylem yetisi olan özneler topluluğu için, bir ve aynı dünya olarak kabul edildiğinde nesnellik kazanır. Soyut dünya kavramı, iletişimsel eylemde bulunan öznelerin birbirleriyle dünyada olup bitenler ya da dünyada yapılması gereken etkiler hakkında anlaşılabilmelerinin zorunlu bir koşuludur. Söz konusu özneler bu iletişimsel pratikle aynı zamanda ortak yaşam bağlamlarından öznelerarasında paylaşılan yaşama evreninden emin olurlar (Habermas, 2001: 36-38).

Böylelikle Habermas, rasyonalitenin toplumsal hayatta rasyonel olarak kabul edilen olgular araştırılmadan yorumlanamayacağını, bunun ise bugünkü sosyolojiden daha öte bir toplumsal teori aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini söyler. Böyle bir toplumsal teori ise rasyonalitenin, yaşam dünyasına belirli rasyonalite kavramlarının uygulanması sonucu ortaya çıktığının bilincinde olmalıdır. Bu yüzden ona göre modernitenin eleştirel kuramı olarak toplumsal teori ve rasyonalite kuramı olarak felsefe birbirine bağımlıdır. Rasyonalite kuramının toplumsal teori için eleştirel standartlar belirlemesini beklerken Habermas, toplumsal rasyonalizasyonun sonucu olarak anlaşılan modernite kuramının, geleneksel felsefenin aklını saf kavramsal içkinlik gettosunun dışına çı-

karmak ister. Habermas'a göre, Weber eylem sistemlerinin rasyonelleşmesini bir tek amaçsal rasyonellik görünümünü altında incelemiştir. Oysa durum böyle değildir. Weber'in hatasını anlamak için de iletişimsel akıl kavramının öneminin altını çizer. Ona göre Weber, bir imlem kuramına değil, yönelimselci bir bilinç kuramına dayanmıştır. Anlamı, dilsel imlemler modeli sayesinde irdelememiştir. Ayrıca anlamı olası anlaşmanın dilsel ortamıyla değil, tersine ilkin yalıtılmış olarak tasarlanan bir eylem öznesinin kanı-ları ve niyetleriyle ilişkilendirmiştir (Habermas, 2001; 299). İletişimsel eylem kuramının Weber'in yaklaşımlarından farkı da burada ortaya çıkar.

Habermas'a göre sosyal bilimsel kuramlarda çoğu zaman ör-tük olarak kullanılan eylem kavramlarının çeşitliliği, esas olarak çözümsel açıdan birbirinden iyi ayrılabilen dört temel kavrama indirgenebilir. Teleolojik eylem kavramı, Aristo'dan bu yana felsefi eylem kuramının merkezinde yer alır. Aktör verili durumda başarı-ı vaat eden araçları seçerek ve onları uygun bir biçimde uygulayarak bir amacı gerçekleştirir. Merkezi kavram, eylem seçenekleri arasında bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik düzenleyici ilke-lerle yönlendirilen ve bir durum yorumlamasıyla desteklenen bir karar vermedir. Eyleyenin başarı hesabına, amaca yönelik eylemde bulunan en azından ikinci bir aktörün beklentisi de girebiliyorsa, teleolojik eylem modeli stratejik eylem modeline genişletilmiş olur. Ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikolojideki karar verme kuramlarına ilişkin yaklaşım biçimlerinin temelinde bu eylem modeli vardır. Weber'in ideal tip olarak tanımladığı amaç-yönelimli rasyonel eylem de budur. Normlara göre düzenlenmiş eylem kavramı bir sosyal grubun eylemlerini ortak değerlere göre yönlendiren üyelerine ilişkindir. Dramaturjik eylem kavramı ise tek başına bir aktöre ya da bir sosyal grubun üyesine değil, birbirlerinin izleyicilerini oluşturan, birbirlerinin gözü önünde kendilerini serimleyen etkileşim taraflarına gönderme yapar. İletişimsel eylem kavramı da dil ve eylem yetisi bulunan kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine dayanır. Bu aktörler eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için eylem durumu üzerinden bir anlaşma arayışındadır. Bu eylem modelinde dilin

önemli bir yeri vardır. Mead'ın simgesel etkileşimciliğine, Wittgenstein'in dil oyunları tasarımına, Austin'in dil edimi kuramına ve Gadamer'in yorumbilgisine dayanan sosyal bilimsel gelenekleri belirleyen iletişimsel eylem modeli, dilin tüm işlevlerini eşit ölçüde göz önünde bulundurur. İletişimsel eylem modeli için dil, sadece konuşmacıların cümleleri anlamaya yönelik kullanarak dünyayla ilişki kurmalarına ve bunu yalnızca teleolojik, normlara göre düzenlenmiş ya da dramaturjik eylemlerde olduğu gibi doğrudan doğruya değil, refleksif bir biçimde yaptıklarına ilişkin pragmatik görünüş altında önem kazanır. Bu eylem modeliyle Habermas, etkileşim taraflarının aktörün dünyayla üç ilişkisinde (nesnel, sosyal, öznel) gizli olan rasyonellik potansiyelini açıkça anlaşılır bir biçimde ortak anlaşma hedefi için harekete geçirdiklerini varsayar. Habermas'a göre kullanılan simgesel anlatımın düzgünlüğünü bir yana bırakırsak, bu anlamda anlamaya yönlenmiş olan bir aktör, cümlesiyle örtük olarak tam üç geçerlilik iddiasında bulunmalıdır; yani aktör ifadeleriyle (1) yapılan önermenin doğru olduğu iddiasını (2) konuşma eyleminin geçerli bir normatif bağlamla ilişkili olarak doğru olduğu iddiasını (3) konuşanın yöneliminde ne ifade ediliyorsa onun kastedildiği iddiasını dile getirmiş olur (Habermas, 2001: 110-127).

İletişimsel eylemin farklılığını belirginleştirmek için Habermas, iletişimsel eylem ile araçsal aklın ürünü olan stratejik eylem arasında da bir ayrım yapar. Ona göre stratejik eylemde amaç bir uzlaşmaya ve anlamaya varmak değil, kişisel amaçları gerçekleştirmektir. Habermas iletişimsel eylemin ideal formunda ise insanların, yukarıda da işaret edildiği gibi birtakım faraziyelere sahip olduklarını ifade eder. Tekrarlarsak, ona göre iletişimsel eylem esnasında insan, iletişimin mümkün olduğunu düşünerek özneler arası bir durum varsayar. Bu öznelerarasılık başkalarının iletişimsel eylemde bulunan kişinin içsel dünyasını, hislerini, düşüncelerini, tecrübelerini ve inançlarını anlayabileceğini varsayar. Bir başka faraziye ise konuşmacının söylediklerine inanması ve bir 'geçerlilik talebi' dile getirmesidir. Habermas için bu karar önemlidir zira her türlü iletişim, akla ve dönüşümselliğe (*reflection*) dayanan bir geçerlilik iddiasını barındırır (Allan, 2006; 258-259). Habermas'a göre ile-

tişimsel eylemler öncelikle olgusal akışları içinde anlaşılıp ancak bundan sonra ideal tiplere ilişkin bir akış modeliyle karşılaştırılmak gibi iki aşamalı bir biçimde yorumlanamaz. Sanal, kendisi eylem niyetleri gütmeyen, katılımcı bir yorumcunun olgusal olarak sürmekte olan bir anlaşma sürecinin anlamını ancak betimsel olarak kavrayabilmesi için, karşısına çıkan anlaşmayı ve görüş aykırılığını, geçerlilik iddialarını ve potansiyel gerekçeleri, kendisinin ve doğrudan tarafların ilksel olarak paylaştığı ortak bir temel üzerinde yargıladığını varsayması gerekir. Betimlemelerinin temeline iletişimsel eylem modelini koyan bir sosyal bilimsel yorumcu için bu varsayım, her durumda zorunludur. İletişimsel eylem modelinin varsayımlarına göre, eyleyen kişi de gözlemci kadar zengin bir yorumlama kapasitesine sahiptir. Aktör şimdi üç dünya kavramıyla donatılmış olmakla kalmaz, bunları refleksif bir biçimde kullanabilir. İletişimsel eylemin başarıya ulaşması, görmüş bulunduğumuz gibi tarafların üç dünya bağlantı sisteminde ortak bir durum tanımına ulaştığı bir yorumlama sürecine bağlıdır. Her görüş birliği eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelarası bir kabul edilmesine dayanır. Bu sırada iletişimsel eylemde bulunanların karşılıklı eleştiri yeteneğine sahip oldukları varsayılmaktadır (Habermas, 2001; 144-148). Daha sonra Habermas, özellikle Austin'in dil kuramından faydalanarak, iletişimsel eylem için teorik bir kapı aralamaya çalışır. Habermas, Alman tin bilimleri ve hermenötik geleneğini tükettikten sonra, sorunu çözecek unsuru modern İngiliz ve Amerikan dil felsefesinde, özellikle post-Wittgenstein'in döneminin isimleri, Austin, Searle ve Strawson'un dil felsefelerinde bulur. Habermas doğruluk iddialarını tasviri ve biçimsel ifadelerle indirgeyen pozitivist bakış açısını kırarak aracı, yine Wittgenstein'in felsefesinden çıkarır. Wittgenstein'a göre doğruluk iddiaları dil oyunlarından kaynaklanır ve bunlar aynı zamanda hayat formlarının ayrılmaz bir parçalarıdır. Bir başka ifadeyle, toplumsal bir bağlama sahiptirler. Fakat Wittgenstein'in 'dil oyunları' kuramı rölativizme açıktır. Oysa Habermas, iletişimsel eylemde evrensel bir rasyonellik inşa etme peşindedir. Habermas bu noktaya yaslanarak, özellikle Austin ve Searle'in *speech acts* (söz edimleri) ile ilgili teorilerini kullanır (Pusey, 1987: 75-76).

Austin 1955 yılında yayınladığı ‘Sözcüklerle Şeyler Nasıl Yapılır’ başlıklı eserinde, tüm dil öğelerini sadece nesneleri betimleyici ve onaylayıcı bir biçimde düşünen dil semantiğine karşı, bazı cümlelerin doğrudan doğruya bir şeyi yapmak şeklinde somutlaştığını ileri sürmüştür. Örneğin emir veren, vaatte, taahhütte veya itirafta bulunan cümleler bu türdendir. Emrediyorum ki. . . Vaat ediyorum ki... İtiraf ediyorum ki. . . vb. Böylece, söz edimlerini kapsayıcı bir şekilde sınıflamak olanağı da doğmuştur ve bunlar ona göre 1) bir şey söyleyen, nesnel durumu betimleyen (*lokutionaer*), 2) bir şey söylemek suretiyle bir şey yapan (*illokutioanaer*) ve 3) bir şey söyleyerek muhatabını etkileyen (*perlokutioanaer*) dil edimleri olmak üzere üç şekilde ortaya çıkar. Bunlardan yeni olan ve Habermas’ın arayışına yanıt veren söz edimleri, edimsel nitelikteki (*illokutioanaer*) söz edimleridir. Bu yüzden bu ayrım Habermas’ı etkileyerek onun iletişim kuramında temel öğelerden biri haline gelmiş ve kanıtlama (*Argumentation*) kuramı ile birlikte adeta iletişimsel aklın temel ilkesi haline gelmiştir (Timur, 2008: 160-161). İletişimsel rasyonalite kavramı işte bu noktada anlam kazanır. Habermas söz konusu kavram aracılığıyla, rasyonalite kuramı ile toplumsal kuram arasında, yaşam dünyası bağlamını da dikkate alarak bir ilişki kurmak ister. İletişimsel rasyonellik kavramını Habermas, dilsel anlaşmanın kılavuzluğunda çözümler. Anlaşma kavramı, katılanların ulaştığı, rasyonel olarak güdülenmiş eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre ölçülen bir anlaşmaya işaret eder. Geçerlilik iddiaları (önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve öznel içtenlik), anlatımlarda simgesel olarak cisimlendirilen bir bilginin değişik kategorilerini gösterir. Bu üç geçerlilik talebi dışsal nesnel dünya, öznel arası toplumsal dünya ve içsel öznel dünyayla ilişkilendirilir. Habermas ayrıca bilişsel, etkileşimsel ve anlatımsal olmak üzere dilin üç biçimsel pragmatik işlevinden bahseder. Bu işlevler konuşurken ortaya konan ve yukarıda bahsedilen üç geçerlilik iddiasına tekabül eder. Bu şekilde Habermas geçerlilik iddialarını dünyanın farklı yönleri ve dilin farklı işlevleriyle ilişkilendirir. Bu ise ortak yaşam dünyasında gerçekleşir (Thomassen, 2010; 66).

Habermas böylece iletişimsel eylemin tamamlayıcı unsuru olarak yaşam dünyası kavramına ulaşır. Habermas’a göre yaşam dün-

yaşı iletişimsel eylemleri tamamlayan ve ortak öznellik içinde harekete geçirilen dil ve kültür alanıdır. Dil ve kültür Habermas'a göre bizzat yaşam dünyası için kurucu öğedir. Böylece yaşam dünyası Husserl'in kullandığı tarzda öznel ve aşkın bilince değil, zayıf aşkın dediği bir ortak öznelliğe bağlı bir kategori olarak ortaya çıkar. Habermas'a göre, eğer Husserl'in yaşam dünyasını irdelediği bilinç felsefesinin ilkelerini terk edesek, yaşam dünyasının kültürle aktarılan ve dilde biçimlenmiş bir yorum modelleri bütünlüğü aracılığıyla temsil edildiğini düşünebiliriz. Habermas yaşam dünyası kavramını Husserl'den almış olmakla birlikte, fenomolojiden ve fenomenolojik yöntemi toplumsal yaşama uygulayan A. Schütz ve T. Luckmann gibi düşünürlerin kuramlarından önemli bir noktada ayrılmıştır. Ona göre Schütz ve Luckmann, Husserl gibi bireyci bir bilinçten hareket ederler. Böyle bir bilinç yapısı için yaşam dünyasının evrensel yapıları, geçmiş tarafından, somut olarak biçimlenmiş toplumsal yaşam tecrübesine zorunlu koşullar şeklinde veri oluşturur. Ne var ki, böyle bir çıkış noktası kendilerini dil sayesinde oluşan öznel-arasılığa ulaşmaktan alıkoyar. Kısaca, toplumsal fenomenoloji ve Schütz, yaşam dünyasının kültürel (bilgi), toplumsal (ahlak) ve bireysel (söz ve eylem) şeklindeki üç boyutundan sadece kültür boyutuyla sınırlı kalır. Oysa Habermas, Durkheim ve Mead'in yorumlarına yaslanarak kutsallığın dilsel ifadeye kavuşmasından hareket eder ve yaşam dünyasının farklılaşmasını ve rasyonelleşmesini inceleyerek, bu farklılaşmanın son tahlilde en iyi kanıtın otoritesine dayanan uzlaşma ortamının sağlayacağını savunur (Timur, 2008; 176-178). Habermas yaşam dünyası kavramını ele alırken ayrıca Piaget'nin sosyalleşme kuramından faydalanır. Ona göre Piaget bilişsel gelişmeyi dışsal ve içsel evrenin oluşturulmasıyla bağıntılı olarak izler. Zamanla nesneler evreninin ve öznenin içsel evreninin kurulmasıyla bir sınır çekme durumu ortaya çıkar. Büyüyen çocuk dış evren ve iç evren kavramlarını, eş kökenli olarak hem nesnelerle hem de kendi kendisiyle pratik ilişki içinde geliştirir. Habermas daha sonra kendi yaşam dünyası kavramını temellendirir. Ona göre iletişimsel eylemde bulunan öznel, her zaman bir yaşama evreninin ufkunda anlaşılır. Onların yaşama evreni art alandaki az ya da çok dağınık, her zaman sorunsuz olan

inanişlardan oluşur. Yaşam dünyası daha önceki kuşakların yaptığı yorumlama çalışmasını depolar. Yaşam dünyası her güncel anlaşma sürecinde ortaya çıkması muhtemel görüş ayrılığı riskine karşı koruyucu ağırlıktır. Burada dikkat çeken bir diğer husus da iletişimsel eylemin ortaya çıkabilmesi için uygun bir kültürel geleneğin olması gerektiği vurgusudur. Yani mitsel bir kültürel gelenekte insanların iletişimsel eyleme geçmeleri çok mümkün değildir. İletişimsel eylem için rasyonel eylemlere açık bir kültürel ve sosyal ortam gerekir (Habermas, 2001: 94-101). Bu ise Habermas'ı yaşam dünyası ile sistem arasındaki ilişkiyi inşa etme çabasına yönlendirir.

Sistemler yaşam dünyasından farklı olarak, dil ve iletişimsel eylem aracılığıyla değil, devlet ve piyasa örneğinde olduğu gibi güç ve para ile entegre olurlar. Sistemin işleyiş mantığı gayri şahsi, araçsal ve stratejik rasyonaliteye dayanır. Habermas'a göre yaşam dünyası ve sistem toplum hakkında ikili bir perspektif sunar. Habermas, 1945 sonra Alman sosyolojisinde öne çıkan isimlerden biri olan Luhmann gibi, toplumu yaşam dünyası ve sisteme indirgemez. Fakat ona göre, sisteme entegre olmamış bir modern toplum da yoktur. Habermas böylelikle, üstyapıyı altyapıya indirgeyen Marksist ekonomik determinizmden de kaçınır. Modern toplumun krizi de sınıf çatışmasından değil, yaşam dünyası ve sistem arasındaki gerilimden kaynaklanır. Yaşam dünyasının sistemdeki stratejik ve araçsal eylem tarafından kolonize edilmesi bunun temel sebebidir (Thomassen, 2010; 75-80). Habermas'ın amacı bu yüzden iletişimsel eylemin başarılı olabileceği bir noktayı belirginleştirmektir. Ona göre yaşam dünyası sadece para veya güç ile düzenlenemez. Para ve güç yaşam dünyasını değiştirir ve dönüştürür. Habermas'a göre olan da zaten budur. Yaşam dünyasının doğal hali karşılıklı anlaşmaya ve uzlaşmaya dayanıyor olmasıdır. Fakat bu süreç devletin yaşam dünyasına ekonomik ve siyasi araçlarla müdahale etmesi dolayısıyla kolonize edilmiştir. Kültür, toplum ve kişilik arasındaki ilişkiler zayıflamış ve bireyler müşteri ve tüketici olarak algılanmıştır. Bunların sonucu olarak örgütlü kapitalizmde kültür ve toplumsal pozisyonlar gibi yaşam dünyasının boyutları, güç ve para tarafından belirlenmeye, en azından etkilen-

meye başlanmıştır. Para ve güç ise belli bir mantığa ve rasyonaliteye, Weber'in ifadesiyle araçsal-rasyonaliteye sahip olduğundan yaşam dünyasındaki ilişkiler araçsallaşmış, para ve güç odaklı bir hale gelmiştir (Allan, 2006; 254-256). Habermas'a göre Parsons'un önemi de sistem teorisinde birleştirici eyleme verdiği önemden kaynaklanır. Parsons'u, insan eylemini açıklarken sadece dışsal sistemik unsurlara yer vermesi ve özneyi ve bilinci dışlaması dolayısıyla eleştiren Habermas, yine de onun yaklaşımının davranışsal boyutunu ve insanların ödül ve cezalar doğrultusunda hareket edeceği beklentisinin kuramındaki yerini anlamlı bulmuştur. Bu noktada Habermas ayrıca, G. H. Mead'in sembolik etkileşimci yaklaşımlarını devreye sokar. Mead'a göre insanlar sadece mevcut durumun cazibelerine kapılarak davranmaz; güdülerini yönlendirir, cazibeli olan şeylere kendileri ayrı bir anlam verebilirler. Etkileşim, insanlar arası ilişkilere ayrı bir boyut da katar. Dil aracılığıyla amaçlar, beklentiler iletilir. Olaylar gerçek anlamını etkileşimin gerçekleştiği ara düzlemde kazanır. Fakat ona göre Mead'in yaklaşımında eylemi koordine eden ve anlamlandıran sınırlar belirsiz bırakılmış ve normatif boyutlar da ihmal edilmiştir. Bu sefer Habermas etnometodolojik yaklaşımlara başvurur. Yani araştırmacının ancak aktörlerin bakış açılarını ve rasyonalite niteliklerini bildikleri anda olguları aydınlatma imkânına kavuşabileceğini vurgular. Bunun için de normatif uygunluk ile doğruluk iddialarını bilmek ve pratiği bağlamında anlamlandırabilmek gerekir (Horster, 1992; 67-72). Başka bir ifadeyle, yaşam dünyasındaki kolonileştirmenin yol açtığı kültürel, sosyal ve bireysel krizleri aşmak için Habermas, sistemin varlığını kabul edip, yaşam dünyasındaki iletişimsel rasyonalitenin sisteme, sivil toplum kuruluşları ve hukuk aracılığıyla taşındığı bir stratejinin gerekli olduğunu söyler. Kollektif eylemde mantıklı bir şekilde iletişimsel eylemin özelliklerini dikkate alarak bir karar almak mümkündür. Bunun için ideal bir iletişim ortamının yaratılması gerekir. Bunun ideal formu ise herkesin konuşmaya katılabilmesi, katılımcıların eşit ve meşru görülmesi, uzlaşmanın zorlamaya dayanmaması, herkesin istediği konuyu gündeme getirebilmesi ve konuların ideolojik bakış açısından mümkün olduğu kadar uzaklaşarak ele alınmasıdır.

Bu şartlar sağlandığı takdirde ona göre uzlaşmanın imkânı artmaktadır (Allan, 2006; 258-259).

Sonuç olarak Habermas'ın yaptığı bir anlamda bilinç felsefesi temelli toplumun eleştirel kuramı projesini, dil ve iletişimsel eylem kuramına tercüme etmektir. Bu yöneliş Habermas'a rasyonalite türleri arasında, özellikle de araçsal ve iletişimsel akıl arasında daha önce Marx, Weber, Adorno ve Horkheimer tarafından tam anlamıyla gösterilmemiş kategorik ayrımı ortaya koyabilme imkânı sağlar. Marx'a karşı Habermas, burjuva evrensel ahlak ve hukukunun sadece kapitalist üretim biçiminin ideolojik refleksleri olarak anlaşılamayacağını söyler. Weber'e karşı modern demokrasi ve insan haklarına yol açan evrensel ahlak ve hukukun ortaya çıkışının, bilimsel ve bürokratik rasyonelleşme anlamında bir ussallaşmadan, kategorik olarak ayırte diledilebilecek bir rasyonelleşmeyi temsil ettiğini ortaya koymaya çalışır. Adorno ve Horkheimer'a karşı da rasyonelleşmenin demokratik kurumlar tarafından meşru bir çerçevede benimsendiğini iddia eder. Bu nedenle ona göre modern toplumun eleştirel bir çözümlemesi, çözümleme nesnesiyle ortak bir normatif temeli paylaşmalı ve içkin bir eleştiri biçimi olarak kalmalıdır (Dellaloğlu, 1998; 189). Böylelikle Habermas, bir toplumsal evrim ve modernite düşüncesi ortaya koymaya çalışır. Weber'e göre toplumsal yapı ancak kültürel sisteme inanç olduğunda varlığını sürdürebilir. Bu yüzden devlet meşrulaştırmaya bağımlıdır. Habermas, yaşam alanı kavramını zaten bu çerçevede gündeme getirir. Yaşam alanının amacı iletişimin sağlanmasıdır. Ona göre kapitalizmin ve modernliğin krizinin ortaya çıktığı nokta da burasıdır. Habermas'a göre kapitalizm temel iki süreçten geçmiştir. Bu süreçte belirleyici olan kapitalizm ve devlet arasındaki ilişkidir. Liberal kapitalizmde devlet ekonomiye daha az müdahale ettiğinden, kapitalizm çok fazla engelle karşılaşmadan işleyebilmiştir. Ona göre kapitalizm feodal sistemdeki politik sınıf ayrımını dağıtmış ve ekonomik temelli sınıfsal ayrışma yaratmıştır. Bu süreçte bireysel haklar ile ekonominin hesap edilebilirliği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Ayrıca yaşam dünyasında da önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır. Demokratik özgürlük ve sorumluluklar temel kültürel değişimler arasındadır. Üstelik toplumsal ilişkiler ailevi olmaktan ziyade hu-

kuki ve rasyonel bir zemine kaymıştır. Kişinin hayatındaki temel amaç kamusal alanda demokratik katılım haline gelmiştir. Ona göre aydınlanma düşüncesi, feodal yönetimden ulus-devlete geçiş ve kapitalizmin yükselişi kamusal alanı yaratmıştır (Allan, 2006; 248-250). Bu sebeple Habermas'ın eleştirel yaklaşımı, Hegel ve Marx'ın çalışma etkinliği modelinden iletişimsel eyleme geçişi temsil eder. Yani eleştirel yaklaşımın temeli öznenin otonomisini sağlamaktan, iletişimsel eyleme dönüşür. Habermas'a göre otonomi, eylemlerimizin temellerini evrenselci bir bakış açısından hareketle inceleme ve haklılaştırma ediminde iletişimsel yeterlilik ve bu zemin üzerinde eyleyebilme yetisini ifade eder. Habermas'ın bir önemli farkı da toplumsal eylemin nesneleştirme, dışsallaştırma ya da ele geçirme gibi farklı adlar verilen özne-nesne ilişkisinin ışığında tanımlanamayacağını söylemesidir. Ona göre toplumsal eylemin kurucusu, dille dolayımlanmış bir iletişim formu olarak anlayabileceğimiz özne-özne ilişkisidir (Benhabib, 2005; 13-14). Ayrıca, toplumsal teori, burjuva kültürünün, sanatının ve felsefi düşüncesinin normatif içeriklerini artık dolaylı yoldan, yani ideoloji eleştirisi biçiminde sorgulamak zorunda değildir. Toplum kuramı iletişimsel, anlaşılmaya yönelmiş dil kullanımında yer alan akıl kavramıyla, felsefeye yenden sistemsel görevler atfetmektedir. Sosyal bilimler, bir rasyonellik kuramını geliştirme görevini üstlenen bir felsefeyle işbirliğine gitmelidir (Habermas, 2001; 854-855).

Sonsöz

Alman sosyolojisindeki temel tartışmalara bakıldığında, Alman sosyolojisinin özgünlüğünü oluşturan belirgin özellikler tespit etmek mümkündür. Özellikle Kant, Alman sosyoloji geleneğinin özgünlüğünü oluşturan en kuvvetli düşünce damarlarından birini yaratmıştır. Onun bilginin kaynağına ve güvenilir bilginin imkânlarına yönelik sorusu, ampirizmi ve rasyonalizmi sentezlemeye çalışan aşkın felsefesi, Alman sosyoloji geleneğindeki pozitivizm karşıtı düşünsel damarı biçimlendirdiği gibi, Yeni-Kantçılık etkisinde gündeme gelen, anlamaya ve yorumlamaya dayalı, doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle sahip fakat aynı zamanda genelleştirilebilirolan bir sosyolojik yöntem kurma arayışına da kaynaklık etmiştir. Nitekim Weber'den Schütz'e kadar birçok Alman sosyolog Kant ve Yeni-Kantçılığın etkisini taşır. Örneğin birçok çalışmada ortak teorik temelleri ihmal edilen Weber'in ideal tipler, Simmel'in formel sosyoloji, Schütz'ün tipler kavramları, Yeni-Kantçı epistemolojinin ve tin bilimlerinin evrensel bir bilim kurma idealinin bir parçasıdır. Weber, Simmel ve Schütz pozitivizmi eleştirmelerine rağmen evrensel bir sosyolojik yöntem idealinden de vazgeçmemişlerdir. Bu da onları, Yeni-Kantçılığın ve tinbilimleri kurma tartışmalarının temel ideallerinden biri olan, yorumsal fakat evrensel bir sosyal bilimsel yöntem sorunuyla, dolayısıyla bu miras ile iştigal etmeye yönlendirmiştir.

Vurgulanması gereken bir diğer nokta da Simmel, Elias, Weber, Adorno ve diğer Alman sosyologlarının ortak beslenme kaynakları ve teorik amaçlarına rağmen, birbirlerinin teorileriyle etkileşim içerisinde özgün yaklaşımlar geliştirmiş olmalarıdır. Örneğin Mannheim'ın tarihselciliği, pozitivistimin yanında tin bilimlerinin dolayısıyla Weber ve Simmel'in evrensel bir bilim geliştirme ideali-ne bir tepki olarak karşımıza çıkar. Elias'ın figürasyon kuramı da yine aynı tepkinin bir yansıması olarak görülmelidir. Elias toplum-sallaşmanın bir süreç olduğuna dikkat çekerek, Weber, Simmel ve Schütz'de kendisini gösteren Kantçı donuklaştırılmış kategorilerin toplumsal gelişmeyi anlamada yetersiz kalacağını ifade etmiş, evrensel bir toplum bilimsel yöntem idealini de bir nevi pozitivistim olarak nitelemiştir. Simmel, Elias, Adorno gibi tekrardan 'keşfedilen' sosyologların günümüzde çoğunlukla bağlamlarından koparı-larak değerlendirilmeleri, onların eksik okunmasına sebep olabilmektedir. Oysa çalışmada gösterildiği gibi Elias'ın figürasyon ve süreç sosyolojisi kavramları, Weber'in ve Schütz'ün 'tip'leri, Simmel'in formları ancak başta Yeni-Kantçılık olmak üzere, söz konusu gelenek içerisinde anlaşılabilir. Frankfurt Okulu'nun, özellikle Horkheimer ve Adorno'nun pozitivistim eleştirileri de Kant, Hegel ve tin bilimleri bağlamında yapılan tartışmalardan etkilenmiş olmakla birlikte, daha eleştirel ve Marksist bir perspektife sahiptir. Habermas ise çalışmada ismi geçen sosyologların yaptıkları tartış-malara yaslanarak, onları modernitenin sorunları bağlamında bir aşma denemesini yansıtmaktadır.

Bu çalışmanın vardığı sonuçlarından bir tanesi de Alman sos-yoloji geleneğinde bir takım temaların sürekli farklı kavramlarla gündeme geldiğidir. Bu temaların en önemlilerinden birisi, yine Hegel ve Kant ile irtibatlandırılabilir, görünüşün (*erscheinende*) arkasındaki ilişkileri anlama çabasıdır. Schütz'ün yaşam dünyası, Weber'in motivasyon kuramı, Elias'ın süreç sosyolojisi veya Adorno'nun negatif diyalektiği söz konusu felsefi anlayıştan izler taşır. Schütz, Weber, Elias ve Adorno'nun ortaklaştıkları nokta, pozitivistime şüpheyi de içinde barındıran, insan dünyasının dışarıdan bir bakışla anlaşılamayacağı inancıdır. Söz konusu sosyologların bu inancı basit bir pozitivistim eleştirisi olmanın ötesinde, Kant'ta olgu-

lar dünyasını anlama ve bu anlama sürecinde aklın kategorilerinin oynadıkları rol ile Hegel’de karşınıza çıkan tarihin akışını belirleyen ve dışarıdan kavranılması zor olan diyalektik yöntemden esinler taşır. Sonuç olarak epistemoloji tartışmalarında Alman sosyolojisinin özgünlüğünü oluşturan belirgin özellikler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Alman sosyolojisindeki anti-pozitivist eğilimdir. İkinci olarak da Kant, Yeni-Kantçılık ve tin bilimlerini temellendirme arayışlarının neticesinde ortaya çıkan çeşitli kavramlaştırmalarla evrensel bir sosyolojik yöntem üretme kaygısıdır. Bu kaygı da diğer taraftan Mannheim, Elias ve Adorno’da yansımaları bulan, bu çabanın eleştirisine dayanan epistemolojik arayışlara yön vermiştir. Üçüncü özellik ise Hegel, Marx ve Nietzsche etkisiyle, özellikle Frankfurt Okulu Üyeleri’nde tecessüm eden, sosyolojik yöntem ile toplumsal gerçekliklere eleştirel bir bakış geliştirme çabasıdır.

Alman sosyolojisinin özgünlüğü, kendisini sosyal değişim ve yabancılaşma konusunda dile getirilen analizlerde de gösterir. Zaten Alman sosyolojisinin en çarpıcı özelliklerinden biri toplumsal kriz konusunda geliştirdiği bilinçtir. Alman sosyolojisindeki kriz algısı Nazizmi doğuran şartları anlama çabasının yanında, daha sonra post-endüstriyel veya geçkapitalist toplumun krizlerini de çözme hedefini yansıtır. Sosyal değişimden duyulan tedirginlik ve rahatsızlık, Marx’tan Simmel’e, Tönnies’ten Marcuse’a kadar birçok Alman sosyoloğunda da farklı hassasiyetler ve kavramlarla bir şekilde makes bulur. Romantik felsefeden, Almanya’nın 19. yüzyılda yaşadığı siyasal deneyimlerden ve tecrübe ettiği hızlı değişimden kaynaklanan mezkûr hassasiyet, bir taraftan da Hegel’in yabancılaşmayı aşma, olumsuzun olumsuzlanması anlayışının bir devamı gibidir. Bu sebeple Alman sosyologları Alman sosyolojisine özgünlüğünü kazandıran bir düşünsel matris de oluşturabilmişlerdir. Örneğin Marx’ın feodal toplumdan kapitalist topluma geçişi anlatmak için söylediği, ‘katı olan her şey buharlaşıyor’ ifadesi ile Tönnies’in *Gemeinschaft-Gesellschaft*, Simmel’in ‘paranın felsefesi’, Weber’in rasyonelleşme, Marcuse’un ‘tek boyutlu insan’ ve Habermas’ın yaşam dünyasının kolonileştirilmesi kavramları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Marx ve Habermas haricinde, Weber dahil moderniteden duyulan tedirginlik, Alman sosyolojisinin top-

lumsal değişim konusundaki en belirgin özelliğini oluşturur. Bu durum, Alman sosyoloji geleneğinin özgünlüğünden bahsedilebilmesinin bir başka sebebini oluşturur. Zira söz konusu sosyologların pozitivizm, modernite ve kültür eleştirilerinin kaynağında da Alman felsefi birikiminin ve tarihsel tecrübesinin etkisi vardır. Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas gibi isimlerin çalışmalarında gördüğümüz gibi, Kant'ın kategorik ayrımları, Hegel ve Marx'ın yabancılaşmaya dair düşünceleri, sosyolojik analizlerde temel referans noktaları olmuştur. Nietzsche ve Heidegger'in etkisini de belli oranda bu tür eleştirilerde görmek mümkündür. Hatta 80'lerden itibaren, Alman sosyolojisinde post-yapısalcı ve post-modernist tartışmalara karşı ortaya çıkan tepkide, Habermas örneğinde zikredildiği gibi, bu tartışmaların Alman idealizminin irrasyonelizminin bir tür reenkarnasyon geçirmiş hali olduğu algısının da etkisi vardır. Bu anlamda Nazi geçmişi, Almanların tarihleriyle olduğu kadar, felsefeleri ile de aralarına mesafe koymalarına yol açmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında genel olarak Alman sosyolojisinin enerjisi büyük oranda tükenmiştir. Bunda ifade edildiği gibi, Almanya'nın 20. yüzyılda tecrübe ettiği siyasal gelişmelerin yanında, Almanya'da savaş sonrasında entelektüel canlılığın sönükleşmesinin ve ABD menşeli ampirik sosyoloji anlayışının yaygınlaşmasının da etkisi vardır. Habermas Alman sosyoloji geleneğinin ortaya koyduğu temel sorunları tartışmasına rağmen, nihai olarak çözümü farklı geleneklerde bulmuş ve dolaylı olarak Alman sosyoloji geleneğinin tasfiyesine katkı sağlamıştır. Alman sosyolojisindeki canlılığın zayıflamasının bir diğer sebebi de Alman sosyolojisinin 1945 öncesindeki zenginliğinin felsefeyle girdiği ilişkide ve 19. yüzyılda Almanya'da yaşanan toplumsal, ekonomik ve siyasal değişimlerde yatmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla 1945 sonrasında Alman sosyolojisinin fakirleşmesinin sebeplerinden biri toplumsal değişimin görece yavaşlaması ve sosyologların yeni şeyler söylemede karşılaştığı zorluklardır.

Kaynakça

- Adorno Theodor W., (1997a) *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno Theodor W., (1997b) *Einleitung Zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Soziologische Schriften I* içinde, *Gesammelte Schriften* 8, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Adorno Theodor W., (2002) *Minima Moralia*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Adorno Theodor W., (2005) *Critical Models, Interventions and Catchwords*, Colombia University Press, New York.
- Adorno Theodor W., (1995) *Prisms*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Adorno Theodor W., (1973) *Gesammelte Schriften, 1; Philosophische Frühschriften*, Hrgb. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno Theodor W., (1997c) *Diskussionsbeitrag zu Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Gesammelte Schriften 8* içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno Theodor W., (1970) *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie-Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno Theodor W., (2011) *Kültür Endüstrisi, İletişim Yayınları*, İstanbul.
- Adorno Theodor, Horkheimer Max, (2011) *Sosyolojik Açılımlar*, Bilgesu Yayınları, Ankara.

- Allan Kenneth, (2006) *Contemporary Social and Sociological Theory, Visualizing Social Worlds*, Pine Forge Press.
- Almond Ian, (2010) *The History of Islam in German Thought, From Leibniz to Nietzsche*, Routledge, London.
- Ansell-Pearson Keith, (2011) *Kusursuz Nihilist; Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Appleby Joyce, (2010) *A History of Capitalism*, W. W. Norton & Company, New York.
- Aron, Raymond, (1964) *German Sociology*, A Free Press Paperback, New York.
- Aron, Raymond, (1994) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, İstanbul.
- Arthur, C. J., (2007) *Introduction, The German Ideology içinde*, Marx-Engels, London
- Artur Bogner, (2003) *Elias and the Frankfurt School*, Norbert Elias, Ed (Eric Dunning, Stephen Mennell) içinde, Sage Publications, London.
- Barnett, Vincent, (2009) *Marx*, Routledge, London- New York
- Bauer Eva, (2001) *Zur Entstehung soziologischer Theorie; Anfänge soziologischer Denkens*, Soziologische Theorie içinde, Oldenbourg, München-Wien
- Baumgart Ralf, Eichener Volker, (2000) *Norbert Elias*, Junius, Hamburg.
- Baynes Kenneth, (1964) *Rational Reconstruction of Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Science, The Frankfurt School Critical Assessments Cilt VI içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Benhabib Seyla, (1994) *Modernity and the Aporias of Critical Theory, The Frankfurt School Critical Assessments Cilt I içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Benhabib Seyla, (2005) *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berlin Isaiah, (2004) *Romantikliğin Kökleri*, YKY, İstanbul.
- Bernstein J. M., (2011) *Sunuş, Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*, Theodor W. Adorno içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bernstein Jay, (1994) *Introductory Essay: Critical Theory, The Very Idea (Reflections on Nihilism and Domination)*, The Frankfurt School Critical Assessments Cilt I (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.

- Birgitta Nedelmann, (2000) *Georg Simmel, Klassiker der Soziologie* içinde (ed) Dirk Kaesler, Verlag, C. H. Beck, Bremen.
- Birkan Tuncay, (2009) *Sunuş, Bireysellik ve Kültür, Georg Simmel* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.
- Blomert Reinhard, (1990) *Abwehr und Integration, Wandlungen im Verhältnis von Soziologen zur Psychoanalyse, Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis* içinde, (Ed) Hermann Korte, Surhkamp, Frankfurt a. M.
- Boehm Rudolf, (1979) *Husserls drei Thesen über die Lebenswelt, Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls* içinde, Elisabeth Ströker (Ed). Frankfurt.
- Bottomore, Tom, (1988) *Introduction, Interpretations of Marx* içinde Tom Bottomore (ed), Basil Blackwell, Oxford.
- Bottomore Tom, (1989) *Frankfurt Okulu*, Ara Yayınları, İstanbul.
- Bowie Andrew, (1998) *Critiques of Culture, The Modern German Culture* içinde (Ed) Eva Kolinsky-Wilfried van der Will, *The Cambridge Companion to Modern German Culture* içinde, Cambridge University Press.
- Bozkurt Nejat, (2005) *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul.
- Brewer, Anthony, (2009) *Kapitali Okuma Klavuzu*, Kalkedon, İstanbul.
- Bronowkis J., -Mazlish Bruce (1975) *The Western Intellectual Tradition, From Leonardo to Hegel*, HarperPerennial, New York.
- Bumin Tülin, (2010) *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, YKY, İstanbul.
- Carr William, (1979) *A History of Germany 1815-1945*, St. Martin's Press, New York.
- Cassirer Ernst, (1996) *Kant'ın Yaşam ve Öğretisi*, İnkılap Kitabevi, Ankara.
- Cavelletto George, (2007) *Crossing the Psycho-Social Divide, Freud, Weber, Adorno and Elias*, Ashgate, Hampshire.
- Chartier Roger, (2003) *Social Figuration and Habitus: Reading Elias, Norbert Elias*, Ed (Eric Dunning, Stephen Mennell) içinde, Sage Publications, London.
- Cohen Jory, (1994) *Critical Theory: The Philosophy of Marcuse, The Frankfurt School Critical Assesments Cilt IV* içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.

- Cook Deborah, (2008) *Influences and Impact, Theodor Adorno, Key Concepts* içinde, (ed) Deborah Cook, Acumen, Trowbridge.
- Cornelius Bickel, (2000) *Ferdinand Tönnies, Klassiker der Soziologie* içinde (ed) Dirk Kaesler, Verlag, C. H. Beck, Bremen.
- Coser Lewis A., (1977) *Masters of Sociological Thought*, State University of New York at Stony Brook.
- Coy P. Jason, (2011) *A Brief History of Germany*, Facts on File Publishing, York.
- Cuff, E. C, Sharrock, W. W. & Francis, D. W., (1990) *Anlam ve Eylem: II, Etnometodoloji, umittatlican. com/files/Etnometodoloji* (Cuff, Sharrock, Francis-1992). pdf, Çeviren; Ümit Tatlıcan.
- Curtis Michael, (2009) *Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in Middle East and India*, Cambridge University Press.
- Çiğdem Ahmet, (1997) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Çiğdem Ahmet, (1997b) *Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas, İletişim Yayınları*, İstanbul.
- Dallmyr Fred, R., (1994) *Phenomenology and Critical Theory, The Frankfurt School Critical Assesments Cilt II* içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Daniel Ute, (2001) *Kompendium Kulturgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Dellaloğlu Besim F., (2003) *Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında*, Cogito, sayı 36.
- Dellaloğlu Besim F., (2002) *Romantik Muamma*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Dellaloğlu Besim F., (1998) *Toplumsalın Yeniden Yapılanması, Habermas Üzerine Bir Araştırma*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Denise, Theodore C., (1973) *The Concept of Alienation; Some Critical Notices* içinde; *Alienation; Concept, Term and Meanings*, Frank Johnson (Ed), State University of New York.
- Deutschmann Christoph, (2006) *Autoritaer Staat, Schlüsseltexte der Kritischen Theorie* içinde, Axel Honneth (der), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

- Dilthey Wilhelm, (2011) *Tin Bilimlerine Giriş, Hermenötik ve Tin Bilimleri içinde*, Wilhelm Dilthey, Notos Kitap, İstanbul.
- Doğan Necmettin, (2004) *Modernizmin Kısacasında Titrek Bir Ruh; Thomas Mann ve Modern İnsan*, Edebiyat Sosyolojisi Yazıları, (ed) Köksal Alver, Hece Yayınları, Ankara.
- Doğan Özlem, (1996) *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar, İstanbul.
- Doğan Özlem, (1999) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ankara.
- Doğan Özlem, (2008) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara
- Dumont Louis, (1994) *German Ideology, from France to Germany and Back*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Duralı Teoman Ş., (2010) *Aklın Anatomisi, Saf Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Durand, Jean-Pierre, (2008) *Marx'ın Sosyolojisi*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Eberle S. Thomas, (1999) *Die Methodologische Grundlegung der interpretativen Sozialforschung durch Phaenomenologische Lebensweltanalyse von Alfred Schütz*, Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Heft 4, s. 65-90.
- Edgar Andrew (2005), *The Philosophy of Habermas*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Eisermann, Gottfried, (1959) *Die Deutsche Soziologie, 1918-1933*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, SS 11: 54-71.
- Elias Norbert, (1970) *Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie*, Juventa, München.
- Elias Norbert, (1997) *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 cilt, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Elias Norbert, (1983) *Engagement und Distanzierung, Arbeiten zur Wissenssoziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Elias Norbert, (1984) *Über die Zeit, Arbeiten zur Wissenssoziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Elias Norbert, (1987) *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Elias Norbert, (2002) *Uygarlık Süreci*, Ciltly I, İletişim yayınları, İstanbul.

- Elias Norbert, (2006) *Gesammelte Schriften 14, Aufsätze und andere Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Endress Martin ve Renn Joachim, (2004) *Biographischer Kontext und intellektuelles Milieu, Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* içinde, Alfred Schütz. (ed) Martin Endress ve Joachim Renn, UVK, Konstanz.
- Fetscher, Iring, (2001) *Marx*, Fischer Taschenbuch Verlag, Wien.
- Fleury Laurent, (2009) *Max Weber*, Dost Yayınları, Ankara.
- Freundlieb D. ve Hudson W., (1993) *Reason and Its Other: Some Major Themes, Reason and Its Other* içinde, (Eds) D. Freundlieb ve W. Hudson, Berg, Oxford.
- Frank Manfred, (1993) *Two Centuries of Philosophical Critique of Reason and Its 'Postmodern' Radicalization, Reason and Its Other: Some Major Themes, Reason and Its Other* içinde, (Eds) D. Freundlieb ve W. Hudson, Berg, Oxford.
- Frisby David, (2009) *Modern Kültürde Çatışma*, Georg Simmel içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Frisby David, (1992) *The Alienated Mind, The Sociology of Knowledge in Germany, 1918-1933*, Routledge.
- Fulbrook Mary, (2011) *Almanya'nın Kısa Tarihi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gadamer Georg Hans, (2007) *Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag, Berlin.
- Gerth, Hans H ve Mills C. Wright, (1993) *Önsöz; Max Weber Sosyoloji Yazıları* içinde İstanbul.
- Geuss Raymond, (2002) *Habermas ve Frankfurt Okulu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens Anthony, (2000) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Giddens Anthony, (2009) *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Gleichmann, P, Gleichmann, Goudsblom. J., (1984), H. Korte (der) *Materialien zu Norbert Elias Zivilisationstheorie 2*, Frankfurt.
- Glinzter Helwig Schmidt, (1988) *Intellektueller Imperialismus? Aussereuropäische Religionen und Gesellschaften im Werk Max Webers*, Max

Weber, *Ein Symposion içinde*, (Ed) C. Gneuss, J. Kocka, dtv wissenschaft, München.

Gneuss C. ve Kocka J., (1988) Max Weber, *Ein Symposion*, (Ed) C. Gneuss, J. Kocka, dtv wissenschaft, München.

Godelier Maurice, (1993) *Asya Tipi Üretim Tarzı*, Sosyal Yayınlar, İstanbul

Goertz Hans-Jürger, (1995) *Umgang mit Geschichte, Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Rowohlt, Hamburg.

Goldmann Lucian, (1994) *Understanding Marcuse, The Frankfurt School Critical Assesments Cilt IV içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.

Gökberk Macit, (1990) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Grondin Jean, (1994) *Kant, Zur Einführung*, Junius, Hamburg.

Habermas Jürgen, (1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.

Habermas Jürgen, (1973) *Legitimationsproblem im Spaetkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.

Habermas Jürgen, (1971) *Theorie und Praxis: Sozialpshilosophische Studien*, Frankfurt a. M.

Habermas Jürgen, (1994) *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment*, The Frankfurt School Critical Assesments Cilt II içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.

Habermas Jürgen, (1997) *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Küyerel Yayınları, İstanbul.

Habermas Jürgen, (1997b) *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, YKY, İstanbul.

Habermas Jürgen, (1997c) *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Habermas Jürgen, (1985) *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a. M.

Habermas Jürgen, (2000) *Nach dreissig Jahren, Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse, Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Habermas seit Erkenntnis und Interesse içinde*, (Ed) Stefan. Müller-Doochm, Frankfurt a. M.

Habermas Jürgen, (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

- Hamilton Paul, (2003) *Historicism*, Routledge, London&New York
- Hanke Micheal, (2002) *Alfred Schütz*, Passagen Verlag, Wien.
- Hawkes, David, (2007) *Ideology*, Routledge
- Hegel G. W. F., (1989) *Hegel, Selections*, M. J. Inwood (Ed), Trinity College, Oxford.
- Hegel G. W. F., (2010) *Philosophy of History*, General Books, Tennessee.
- Hegel G. W. F., (1970) *Phaenomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a. M.
- Held David, (1980) *Introduction to Critical Theory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Held David & Simon Lary, (1994) *Habermas' Theory of Crisis in Late Capitalism*, *The Frankfurt School Critical Assesments* Cilt V içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Heidegger Martin, (2006) *Varlık ve Zaman*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Herf Jeffrey, (1998) *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar and Third Reich*, Cambridge University Press.
- Hirschberger Johannes, (2000) *Geschichte der Philosophie*, Cilt II, Frankfurt.
- Hof Ulrich Im, (1995) *Avrupa'da Aydınlanma*, Afa, İstanbul.
- Holborn Hajo, (1966) *Der deutsche idealismus in sozialgeschichtliche Beleuchtung*, *Moderne duetsche Sozialgeschichte* içinde, (ed) Hans-Ulrich Wehler, Kiepenheuer-Witsch, Köln.
- Horkheimer Max, (2005) *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, YKY, İstanbul.
- Horkheimer Max, (1994) *Akıl Tutulması*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer Max & Adorno Theodor, (1969) *Dialektik der Aufklaerung*, S. Fischer Verlag.
- Horkheimer Max& Adorno Theodor, (1995) *Aydınlanmanın Diyalektiği* Cilt I, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Horkheimer Max& Adorno Theodor, (1996) *Aydınlanmanın Diyalektiği* Cilt II, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Horkheimer Max, (1988) *Neue Kunst und Massenkultur*, *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Horster Detlef, (1992) *Habermas, An Introduction*, Pennbridge, Philadelphia.

- How Alan, (2003) *Critical Theory*, Palgrave Macmillian, New York.
- Hughes H. Stuart, (1985) *Toplum ve Biliş*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Iggers G. Georg, (1968) *The German Conception of History, The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut.
- Israel Joachim, (1971) *Alienation From Marx to Modern Sociology*, Allyn and Bacon, Boston.
- Jacobs Philip Peter, (1909) *German Sociology*, BiblioBazaar, LLC, New York.
- Jay Martin, (1994) *The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge, The Frankfurt School Critical Assessments* Cilt I içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Jay Martin, (1989) *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Jay Martin, (2001) *Adorno*, Der Yayınları, İstanbul.
- Jay Martin, (2006) *Frankfurt Okulu'nun Karl Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi Eleştirisi, Frankfurt Okulu içinde* (ed) Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Johan Goudsblom, (2003a) *Zum Hintergrund der Zivilisationstheorie von Norbert Elias: Das Verhaeltnis zu Huizinga, Weber und Freud*, Norbert Elias, Ed (Eric Dunning, Stephen Mennell) Sage Publications içinde, London.
- Johan Goudsblom, (2003b) *Norbert Elias and American Sociology, Norbert Elias*, Ed (Eric Dunning, Stephen Mennell) içinde, Sage Publications, London.
- Jonhson Frank, (1973) *Overview and Introduction içinde; Alienation; Concept, Term and Meanings*; Ed by Frank Johnson; State University of New York.
- Jung Thomas, (1999) *Geschichte der Modernen Kulturtheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Jung Werner, (1995) *Georg Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, Ark Yayınları, Ankara.
- Kaesler Dirk, (2000) *Max Weber, Klassiker der Soziologie içinde*, Dirk Kaesler (der), Verlag C. H. Beck, München.

- Kaesler Dirk, (2004) *Önsöz, Max Weber; Die Protestantische Ehtik und der Geist des Kapitalismus içinde*, Vollstaendige Ausgabe (Ed) Dirk Kaesler, Beckische Reihe, München.
- Kant Immanuel, (1974) *Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Kant Immanuel, (2010) *Salt Akıl Eleştirisi, (Çev) Ş. Teoman Duralı, Akıl Anatomisi içinde*, Ş. Teoman Duralı, İstanbul.
- Katz J. Claudio, (1989) *From Feudalism to Capitalism, Marxian Theories of Class Struggle and Social Change*, Greenwood Press, New York.
- Kellner Douglas, (1994) *The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's The Dialectical Imagination, The Frankfurt School Critical Assesments Cilt I içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Kettler David, Meja Volker, (1999) *Mannheim, Klassiker der Soziologie içinde*, (der) Dirk Kaesler, verlag C. H. Beck, München.
- Kettler D. , Loader C. , Meja V., (2008) *Karl Mannheim and Legacy of Max Weber*, Ashgate, USA.
- Kilminster Richard, (1996) *Norbert Elias und Karl Mannheim Naehe und Distanz, içinde*; (ed) Karl-Siegbert Rehberg, Norbert Elias und Menschen Wissenschaften, Frankfurt.
- Kilminster Richard, (2007) *Norbert Elias, Post-Philosophical Sociology*, Routledge, New York.
- Koçak Orhan, (1994) *Horkheimer ve Frankfurt Okulu: Önsöz, Akıl Tutulması içinde*, Max Horkheimer, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kolinsky Eva & Van Der Will Wilfried, (1998) *In search of German Culture; An Introduction The Modern German Culture içinde* (Ed) Eva Kolinsky-Wilfied van der Will, *The cambridge Companion to Modern German Culture*, Cambridge Universitesi Press.
- Koselleck Reinhart, (2007) *İlerleme*, Dost Yayınları, Ankara.
- Köhnke Klaus Christian, (1991) *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*, Cambridge University Press.
- König Rene, (1987) *Soziologie in Deutschland, Begründer, Verfechter, Verechter*, Carl Hanser Verlag, München.

- Kuehn Manfred, (2011) *Immanuel Kant*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Lepsius M. Rainer, (1987) *Sociology in the Interwar Period: Trends in Development and Criteria for Evaluation* içinde, *Modern German Sociology*, Edited by Volker Meja, Dieter Misgeld, Nico Stehr, Columbia University Press, New York.
- Lewis A. Coser, (1971) *Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context*, State University of New York At Stony Brook, New York.
- Lichtbau Klaus, (1997) *Goerg Simmel*, Campus Verlag, Frankfurt.
- Liebersohn Harry, (1988) *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, The MIT Press, Cambridge.
- Loomis Charles P., (1974) *Introduction, Community and Association* (Gemeinschaft und Gesellschaft) içinde, Translated by Charles P. Loomis, Routledge, London.
- Love John, (2000) *Max Weber's Orient, The Cambridge Companion to Weber* içinde, (ed) Stephen Turner, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ludwig Ralf, (1995) *Kant für Anfänger, Kritik der Reinen Vernunft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Lukács Georg, (2006a) *Aklın Yıkımı*, Cilt I, Payel Yayınevi, İstanbul.
- Lukács Georg, (2006b) *Aklın Yıkımı*, Cilt II, Payel Yayınevi, İstanbul.
- Lüschen Günther, (1995) *25 Jahre Deutscher Nachkriegssoziologie-Institutionalisierung und Theorie, Soziologie in Deutschland, Entwicklung, Institutionalisierung und Berufsfelder Theoretische Kontroversen* içinde, Bernhard Schaefers (Hrsg), Leske-Budrich, Opladen.
- Maiwald Kai-Olaf, (2006) *Studien über Autoritaet und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Schlüsseltexte der Kritischen Theorie* içinde, Axel Honneth (der), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Mannheim Karl, (1936) *The Sociology of Knowledge, Ideology and Utopia* içinde, New York: Harcourt, Brace and World.
- Mannheim Karl, (1964) *Wissenssoziologie*, Berlin, Neuwied.
- Mannheim Karl, (1971) *The Problem of Sociology of Knowledge*, K. H. Wolf (ed) From Karl Mannheim, New York, Oxford University Press.

- Mannheim Karl, (1980) *Strukturen des Denkens*, (ed) David Kettler, Volker Meja ve Nico Stehr, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Mannheim Karl, (2008) *İdeoloji ve Ütopya*, De Ki Basım Yayın.
- Marcuse Herbert, (1970) *Vernunft und Revolution*, Luchterhand, Berlin.
- Marcuse Herbert, (1964) *One Dimensional Man*, Beacon Press, USA.
- Martini Fritz, (1991) *Deutsche Literaturgeschichte*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- Marx Karl, (1969) *On Colonialism and Modernization*, Anchor Books, New York.
- Marx Karl, Engels F., (2007) *The German Ideology*, Lawrence&Wishart, London.
- Marx Karl, Engels Friedrich, (1977) *Doğu Sorunu*, Ankara.
- Marx, Karl, (1967) *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Sol Yayınları, Ankara
- Marx, Karl, (1997) *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı. Giriş. (Karl Marx. Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi içinde, Sol Yayınları, Ankara.*
- Marx, Karl, (2003) *Kapital Cilt I, Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, Eriş Yayınları, İstanbul.
- Marx, Karl, (2009) *1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları, Felsefe Yazıları içinde, Hil Yayınları, İstanbul.*
- Marx, Karl, (2009) *Alman İdeolojisi Bölüm I, Felsefe Yazıları içinde, Hil Yayınları, İstanbul*
- Marx, Karl (2009) *Feuerbach Üzerine Tezler, Felsefe Yazıları içinde, Hil Yayınları, İstanbul*
- Marx, Karl, (2009) *Grundrisse, Felsefe Yazıları içinde, Hil Yayınları, İstanbul.*
- Marx, Karl-Engels, Friedrich, (2009) *Komünist Manifesto*, Can Yayınları, İstanbul.
- McLellan, David, (1980) *The Thought of Karl Marx*, University of Kent at Canterbury.
- Mendelson Jeck, (1994) *The Habermas-Gadamer Debate, The Frankfurt School Critical Assesments Cilt VI içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.*

- Mennell Stephen, (1992) *Norbert Elias, An Introduction*, University College Dublin Press.
- Mitzman Arthur, (1973) *Sociology and Estrangement*, Alfred A. Knopf, New York.
- Mizruchi Ephraim H., (1973) *An Introduction to the Notion of Alienation, Alienation; Concept, Term and Meanings*, içinde; Ed by Frank Johnson, State University of New York.
- Mommsen J., (1993) *Max Weber, Ein Politischer Intellektueller im Deutschen Kaiserreich, Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Hrs. Gangolf Hübinger&Wolfgang J. Mommsen.
- Müller-Doohm Stefan, (2008) *Jürgen Habermas, Leben, Werk, Wirkung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Niedenzu Heinz-Jürgen, (2001) *Materialistische Gesellschaftstheorie: Karl Marx, Soziologische Theorie*, Oldenbourg Verlag, München, Wien.
- Nietzsche Friedrich, (2010) *Güç İstenci*, Say Yayınları, İstanbul.
- O'Neill John, (2010) *Sunuş, İnsansal Tarih Olarak Tarih Üzerine Hegel ve Marx, Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar içinde*, (ed) Jean Hyppolite, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- Opielka Michael, (2006) *Gemeinschaft in Gesellschaft, Soziologie nach Hegel und Parsons*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Outhwaite William, (1996) *Habermas, A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Pappenheim Fritz, (2002) *Modern İnsanın Yabancılaşması, Marx'a ve Tönnies'e Dayalı Bir Yorum*, Phoenix, Ankara.
- Pinkard Terry, (2002) *German Philosophy, 1760-1860, The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press.
- Popper Karl, (2003) *Das Elend des Historizismus*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Postone Moishe, (1994) *Critique, State, and Economy, Conceptual Foundations of early Critical Theory*, The Cambridge Companion to Critical Theory içinde, Cambridge University Press.
- Pütz Peter, (1994) *Nietzsche and Critical Theory, The Frankfurt School Critical Assessments Cilt I içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Rauch Leo, (1993) *Hegel, Spirit, and Politics*, içinde; Solomon C. - Higgins M, *The Age of German Idealism* Routledge, London.

- Reijen van Willem, (1992) *Adorno, An Introduction*, Pennbridge, Philadelphia.
- Remmling Gunter W., (1975) *The Sociology of Karl Mannheim*, Humanities Press.
- Richter Rudolf, (2001) *Soziologische Paradigmen*, Wuv-Univ. Verlag, Wien.
- Ringer Fritz, (2000) *Max Weber's Methodology, The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Harvard University Press.
- Ritzer Georg, (1996) *Classical Sociological Theory*, The McGraw-Hill Companies, New York.
- Ritzer, George, (1988) *Sociological Theory*, University of Maryland, New York.
- Roberts Julian, (2004) *Conceptual Foundations of Early Critical Theory, The Cambridge Companion to Critical Theory*, içinde, Cambridge University Press.
- Roderick Rick, (1989) *Habermas und das Problem der Rationalitaet, Eine Werkmonographie*, Argument, Hamburg.
- Roger Chartie, (2003) *Social Figuration and Habitus: Reading Elias*, Norbert Elias, Ed (Eric Dunning, Stephen Mennell) içinde, Sage Publications, London.
- Röd Wolfgang, (1996) *Der Weg der Philosophie, Cilt I*, Beckische Reihe, München.
- Röd Wolfgang, (2000) *Der Weg Der Philosophie, 17. Bis 20. Jahrhunder*, Cilt II, Beckische Reihe, München.
- Rush Fred, (2004) (Ed) *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press.
- Rush Fred, (2004) *Conceptual Foundations of early Critical Theory, The Cambridge Companion to Critical Theory* içinde, Cambridge University Press.
- Sagara Eda, (2001) *Germany in the Nineteenth Century*, Peter Lang Publishing, New York.
- Savater Fernando, (2008) *Nietzsche'nin İdeasi*, İletişim, İstanbul.
- Scaff Lawrence A., (2008) *Max Weber, Sosyolojik Düşüncede İz Bırakanlar*, (ed) Rob Stones, Bağlam Yayınları, İstanbul.

- Schindler J. Ronald, (1999) *The Frankfurt School Critique of Capitalist Culture*, Ashgate, Aldershot.
- Schneiders Werner, (1998) *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*, Beck'sche Reihe, München.
- Schmidt Friedrich W., (1994) *Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule*, *The Frankfurt School Critical Assessments* Cilt I içinde, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Schröder Ralph, (1996) *Max ve Kültür Sosyolojisi*, Ankara.
- Schulze Hagen, (1998) *Kleine Deutsche Geschichte*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München.
- Shütz Alfred, (2004) *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, *Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, UVK, Konstanz.
- Schütz Alfred, Luckmann Thomas, (1979) *Strukturen der Lebenswelt*, Cilt I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Schutz Alfred, (1962) *Collected Papers I*, Edited by I. Schultz, Martinus Nijhoff-The Hague.
- Schutz Alfred, (1966) *Collected Papers III*, Edited by I. Schulz, Martinus Nijhoff-The Hague.
- Schütz Alfred, (1971) *Das Problem der Relevanz*, Herausgegeben und erläutert von Richard M. Zaner, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Schutz Alfred, (1970) *On Phenomenology and Social Relations*, Helmut R. Wagner (Ed). University of Chicago Press. Chicago and London.
- Scott John - Marshall Gordon, (2009) *Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford University Press.
- Simmel Georg, (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, Translated, Edited and With an Introduction Kurt H. Wolff, The Free Press, New York.
- Simmel Georg, (2008) *Tarih Felsefesinin Problemleri*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- Simmel Georg, (2008b) *Individualismus der Modernen Zeit*, Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
- Simmel Georg, (1900) *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin.
- Simmel Georg, (2009a) *Modern Kültürde Çatışma*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Simmel Georg, (2009b) *Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi, Bireysellik ve Kültür içinde*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Simmel Georg, (1917) *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)* Berlin und Leipzig.
- Simmel Georg, (1908) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot Verlag, (1. Auflage), Berlin.
- Slater Phil, (1998) *Frankfurt Okulu*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Slattery Martin, (2007) *Sosyolojide Temel Fikirler*, Sentez Yayınları, İstanbul.
- Srubar Ilja, (2007) *Phaenomenologie und Soziologische Theorie, Aufsätze zur Pragmatischen Lebenswelttheorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Stace W. T., (1986) *Hegel Üzerine*, V Yayınları, İstanbul.
- Stone Alison, (2008) *Adorno and Logic, Theodor Adorno, Key Concepts içinde*, (ed) Deborah Cook, Acumen, Trowbridge.
- Strasser Stephen, (1963) *Phenomenology and the Human Sciences*, Doquese University Press.
- Strecker David, (2006) *Die Gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer Planwirtschaftlichen Neuordnung, Schlüsseltexte der Kritischen Theorie içinde*, Axel Honneth (der), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Sutterlüty Ferdinand, (2006) *Studien zum Autoritären Charakter, Schlüsseltexte der Kritischen Theorie içinde*, Axel Honneth (der), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Taşçı Özcan, (2006) *Kant'ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımı Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 4, ss. 195-216
- Taylor Charles, (1979) *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, London.
- Therborn Göran, (1994) *The Frankfurt School, The Frankfurt School Critical Assessments Cilt I içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.
- Theunissen Michael, (1994) *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie, The Frankfurt School Critical Assessments Cilt I içinde*, (Ed, Jay Bernstein) Routledge, New York.

- Thomassen Lasse, (2010) *Habermas; A Guide for the Perplexed*, Continuum, London.
- Thornhill Chris, (2007) *German Political Philosophy, The Metaphysics of Law*, Routledge, London and New York.
- Tönnies Ferdinand, (1974) *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Translated by Charles P. Loomis, Routledge, London.
- Tönnies Ferdinand, (2005) *Gemeinschaft ve Gesellschaft, Şehir ve Cemiyet içinde*, (Hzr Ahmet Aydoğan) İz Yayınları, İstanbul.
- Tönnies Ferdinand, (2001) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Routledge, London.
- Tracy B. Strong ve Frank Andreas Sposito, (1995) *The Cambridge Companion to Habermas* (Ed) Stephen K. White, Cambridge University Press.
- Treibel Annette, (2008) *Die Soziologie von Norbert Elias, Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven*, VS Verlag, Wiesbaden.
- Turner Bryan S., (1997) *Max Weber ve İslam*, Ankara.
- Turner Bryan S., (1990) *The Two faces of Sociology: Global or National? Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity içinde*, (Ed) Mike Featherstone, Sage Publications, London.
- Vandenberghe Frederic, (2009) *A Philosophical History of German Sociology*, Routledge. London and New York.
- Wagner R. Helmut, (1970) *The Phenomenological Approach to Sociology, On Phenomenology and Social Relations içinde*: Alfred Schutz, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Wagner, R. Helmut, (1981) *Der Einfluss der deutschen Phaenemonologie auf die amerikanische Soziologie içinde*; *Geschichte der Soziologie*, (ed), Wolf Lepenies, cilt; 4, Frankfurt.
- Weber Max, (1964) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe Ersterhaflband, Kiepenheuer Witsch, Berlin.
- Weber Max, (1972) *The Making of Sociology*, (ed) J. E. T. Eldridge, Nelson, London.
- Weber Max, (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen.

- Weber Max, (1978) *Selections in Translation*, (ed) W. G. Runciman, Cambridge University Press, Cambridge.
- Weber Max, (1993) *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul.
- Weber Max, (1968) *On Charisma and Institution Building, Selected Papers*, (ed) S. N. Eisenstadt, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Weber Max, (1995) *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, İmge Kitabevi, İstanbul.
- Weber Max, (2004) *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Vollstaendige Ausgabe (Ed) Dirk Kaesler, Beckische Reihe, München.
- Weber, Tönnies, Simmel, (2005) *Şehir ve Cemiyet*, Hazırlayan, Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul.
- West David, (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Wiggershaus Rolf, (1995) *The Frankfurt School, Its History, Theories, and Political Significance*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Wiggershaus Rolf, (1998) *Theodor W. Adorno*, Beckische Reihe, München.
- Wirkus Bernd, (1996) *Deutsche Sozial Philosophie in der ersten Haelfte des 20. Jahrhundert*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Wolff Kurt H., (1990) *Fenomenoloji ve Sosyoloji içinde*; Tom Bottomore, Robert Nispet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi V yayınları, Ankara.
- Wolff Kurt H., (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, Translated, Edited and With an Introduction Kurt H. Wolff, The Free Pres, New York.
- Wood W. Allen, (2009) *Kant*, Dost Yayınları, Ankara.
- Yelken Ramazan, (1999) *Cemaatin Dönüşümü*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Zimmerman Michael E., (2011) *Heidegger, Moderniteyle Hesaplaşma, Teknoloji, Politika, Sanat*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Alman Sosyoloji Geleneği

Sosyoloji Dizisi

Bu kitap Alman sosyolojisinin özgünlüğünün niteliğini ve Alman sosyologlarının eserlerinde ne şekilde tecessüm ettiğini belirlemeye çalışan bir araştırmadır. Bahsedilen özgünlüğün ortaya çıkarılması ise ancak Alman sosyolojisine yönelik bütüncül ve meta-teorik bir bakışla mümkün olabilir. Bu çalışmanın temel amacı da böyle bir bakış açısıyla Alman sosyolojisinin özgünlüğünü, Alman sosyologlarının en çok iştigal ettiği üç konu, epistemoloji, toplumsal değişim ve yabancılaşma üzerinden irdelemektir. Alman sosyoloji geleneğine bütüncül ve meta-teorik bakışın bize sunacağı bir avantaj, Alman sosyologlarının eserlerini tarihsel bir bağlam ve düşünce geleneği içerisinde görebilme fırsatını vermesidir. Örneğin belli bir ortak düşünsel zemini, zamansal ve mekânsal ortaklığı paylaşmış olmalarına rağmen, bütüncül bakıştan yoksun çalışmalarda, Elias'ın 'süreçler' veya 'figürasyon' kavramı ile Adorno'nun 'negatif diyalektik' kavramları arasındaki ortak hedefler pek gündeme gelmemiştir. Oysa Elias'ın ve Adorno'nun kavramlaştırmaları, Alman felsefi ve sosyolojik düşünce geleneğindeki temel sorunlardan birine, daha açık bir ifadeyle toplumsal olguları donuklaştırmadan anlama çabasına, birbirlerinden bağımsız bir biçimde, farklı kavramlarla çözüm bulma çabasıdır. Aynı şekilde Horkheimer'in öznel aklı, akıl tutulmasının temel sebebi olarak görmesinin, Weber'in 'çelik kafes' kavramının ve Habermas'ın pozitivizm eleştirilerinin, Kant'ın ampirizm eleştirisi ve metafiziğin sınırlarını tayin etmek için Verstand ve Vernunft arasında yaptığı ayırım ile doğrudan ilişkisi olduğu, yine ancak söz konusu bakışla netlik kazanabilir. Benzer teorik akrabalıklar ve ortak sorunlar birçok farklı Alman filozofun ve sosyoloğunun kullandığı kavramlarda ve geliştirdikleri teorilerde de söz konusudur. Ayrıca Alman sosyolojisinin özgünlüğünü oluşturan bir başka unsur olarak da Alman felsefesi, sosyolojisi ve Alman tarihi arasındaki ilişkinin altı çizilmelidir.

www.kitabevi.com.tr
online satışlar için

ISBN 978-605-5397-30-2



9 786055 397302

18100

KİTABEVİ