

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>

ANTHONY GIDDENS

Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori

ANTHONY GIDDENS
Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori

ANTHONY GIDDENS 1938'de Londra'da doğdu. Hull Üniversitesi'nde sosyoloji ve psikoloji öğrenimi gördü. London School of Economics'de yüksek lisans, Cambridge Üniversitesi'nde doktora yaptı. 1961 yılından itibaren dünyanın birçok ülkesindeki üniversitelerde ders veren Giddens, 1986'da Cambridge Üniversitesi'nde profesör oldu. Yaşayan en etkili toplumsal kuramcılardan olan, çeşitli ödüllerin sahibi Giddens'in Türkçe'ye çevrilmiş bazı kitapları şunlardır: *Mahremiyetin Dönüşümü* (Ayrıntı, 1994); *Sosyoloji: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Birey, 1994); *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (Vadi, 1996); *Modernliğin Sonuçları* (Ayrıntı, 1998); *İleri Toplamların Sınıf Yapısı* (Birey, 1999); *Toplunun Kuruluşu* (Bilim ve Sanat, 1999); *Üçüncü Yol-Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi* (Birey, 2000); *Elimizden Kaçıp Giden Dünya* (Alfa, 2000); *Sosyoloji* (Ayraç, 2000); *Modernliği Anlamlandırmak* (Alfa, 2001); *Sağ ve Solun Ötesinde* (Metis, 2002); *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (Paradigma, 2005).

Capitalism and modern social theory

An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber

© 1984 Cambridge University Press

İletişim Yayınları 1367 • Politika Dizisi 74

ISBN-13: 978-975-05-0650-5

© 2009 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2009, İstanbul

2. BASKI 2010, İstanbul

EDITÖR Kivanç Koçak

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Ceren Kınık

BASKI ve CILT Seria Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cagaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ANTHONY GIDDENS

Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori

Marx, Durkheim ve
Max Weber'in Çalışmalarının
Bir Analizi

Capitalism and modern social theory
An analysis of the writings of Marx,
Durkheim and Max Weber

ÇEVİREN Ümit Tatlıcan



i l e t i ş i m

M.C.G. için...

İçindekiler

Teşekkür	9
Önsöz	11
Giriş	17

KISIM 1

Marx

1. Marx'ın Erken Dönem Yazıları	27
2. Tarihsel Materyalizm	51
3. Üretim İlişkileri ve Sınıfsal Yapı	75
4. Kapitalist Gelişme Teorisi	91

KISIM 2

Durkheim

5. Durkheim'in Erken Dönem Çalışmaları	119
6. Durkheim'in Sosyolojik Yöntem Anlayışı	143
7. Bireycilik, Sosyalizm ve "Meslek Grupları"	161
8. Din ve Ahlâkî Disiplin	175

KISIM 3

Max Weber

9. Protestanlık ve Kapitalizm	197
10. Weber'in Metodolojik Yazıları	217
11. Sosyolojinin Temel Kavramları	235
12. Rasyonelleşme, "Dünya Dinleri" ve Batı Kapitalizmi	267

KISIM 4

Kapitalizm, Sosyalizm ve Sosyal Teori

13. Marx'ın Etkisi	291
14. Din, İdeoloji ve Toplum	319
15. Toplumsal Farklılaşma ve İşbölümü	345
Sonsöz: Marx ve Modern Sosyoloji	371
KAYNAKÇA	377

Teşekkür

Bu kitabın bazı bölümleri için seçtiğim makaleleri okuyan ya da yorumda bulunan aşağıdaki kişilere minnettarlığımı belirtmek isterim: John Barnes, Bail Bernstein, John Carrol, Percy Cohen, Norbert Elias, Geoffrey Ingham, Terry Johnson, Gavin Mackenzie, Ilya Neustadt ve Irving Zeitlin. Bütün metni gözden geçirenlere ise ayrıca teşekkür etmem gerekir: Martin Albro, Tom Bottomore, David Lockwood, Steven Lukes ve John Rex. Ayrıca Barbara Leonard, Laurette Mackenzie ve Brigitte Prentice; ve karım Jane Giddens'a teşekkür ederim.

Önsöz

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht
immer in der vernünftigen Form.

MARX*

Bu kitap, sosyologlar arasında yaygın bir kanı olan, çağdaş sosyal teorisinin köklü bir revizyona ihtiyacı olduğu görüşü etrafında yazılmıştır. Böyle bir revizyon modern sosyolojinin temel referans çerçevelerini oluşturan yazarların çalışmalarıyla başlamalıdır. Bu bağlamda özellikle üç yazar önem kazanır: Marx, Durkheim ve Weber. Bu kitapta iki temel amacım var: İlk olarak, bu üç yazarın sosyolojik düşüncelerinin titiz, ancak kapsamlı bir analizini yapmak; ikinci olarak, Marx'ın karakteristik görüşleri ile diğer iki yazarın görüşleri arasındaki bazı temel farklılıkları incelemek. "Marksist sosyoloji" ve "burjuva sosyolojisi" ilişkisi üzerine genel bir değerlendirme yapmayı düşünmüyorum. Ancak kitabın, bu konudaki tartışmaları kuşatan, oldukça dolambaçlı iddialar ve karşı-iddiaları açıklığa kavuşturmaya yardımcı olacak hazırlık niteliğinde bir görevi başaracağını umuyorum. Yakın dönem bilimsel çalışmalarda bu üç yazarın yazılarının temel boyutları aydınlatılsa bile, analizimin bu alanda yapılmış bazı çalışmalardan büyük ölçüde farklı olduğuna inanıyorum.

Kuşkusuz, bu kitapta incelenen yazarların çalışmalarının sosyolojide vücut kazanmış toplumsal düşünce akımlarının en

(*) Akıl her zaman var oldu, fakat her zaman makul tarzda değil – ç.n.

önemlileri olduklarını iddia etmiyorum. Aksine, 1820-1920 yılları arasındaki yüz yıllık dönemde toplumsal düşüncenin en belirgin karakteristik özelliği, pek çok farklı sosyal teori biçiminin geliştirilmiş olmasıdır. Marx'ın çağdaşları Tocqueville, Comte ve Spencer gibi isimlerin çalışmaları modern sosyolojinin problemleriyle ilişkisini belirli ölçüde sürdürmektedir ve onları bu kitapta ayrıntılı bir tartışma konusu olarak almak muhtemelen daha mantıklı olacaktır. Kısım yer darlığı yüzünden, kısmen de Marx'ın günümüzdeki etkisinin bu yazarlarinkinden çok daha kapsamlı olması (daha doğrusu, Marx'ın çalışmalarının daha geniş bir entelektüel içeriğe sahip olması) nedeniyle böyle bir karara vardım. Ayrıca egemen modern sosyal teori alanlarının çoğu, ciddi ara değişiklikler ve eklemeler yapılsa da, sonuçta kitapta odaklandığım bu üç yazara götürülebilir. Marx'm çalışmaları açıkça çağdaş neo-Marksist anlayışların temel kaynağıdır. Durkheim'in yazıları "yapısal-işlevselcilğin" egemen ilham kaynağı olarak alınabilir. En azından modern fenomenoloji türlerinin kaynakları doğrudan veya dolaylı olarak Max Weber'in yazılarına kadar götürülebilir. Ayrıca sosyal tabakalaşma, din sosyolojisi gibi çok özel sosyoloji alanlarında Marx, Durkheim ve Weber'in etkisi temel önemde olmuştur.

Durkheim'in, arkadaşı ve meslektaşı Hamelin'le birlikte Kant üzerine yazdığı kitabının girişinde belirttiği gibi, farklı bir dönemin fikir adamlarının düşüncelerini betimsel olarak ortaya koymak isteyen biri belirli bir ikilemle karşı karşıyadır. Ya yazarın çalışmalarındaki terminolojiyi kullanır ya da onun terimlerini bilinçli olarak modernleştirir ve böylece analizinin ilgili yazarın fikirlerini doğru olarak yansıtmaması riskiyle karşı karşıya kalır. Bu ikilem Marx, Durkheim ve Weber'in toplumsal düşüncelerinin günümüzle ilişkisini analiz ederken ciddi problemler yaratmadı. Bu tür sorunların yaşandığı durumlarda asıl deyimleri olduğu gibi bırakmayı tercih ettim. Ancak bu kitapta çalışmaları analiz edilen yazarlar örneğinde, yaşanan temel güçlükler kültürel olarak Almanca veya Fransızca'ya özgü terimlerin İngilizce kullanımlarıyla ilgiliydi. *Geist* ya da *représentation collective* gibi terimlerin İn-

gilizce’de tam karşılıkları yoktur ve bu terimler ilgili dönemde Britanya, Almanya ve Fransa arasındaki bazı gelişme farklılıklarını yansıtır. Bu sorunları, asıl metinlerde yer alan özel anlam farklılıklarına gereken dikkati göstererek ve alıntılar yaparken mevcut İngilizce çevirilerde sıkça düzeltmeler yaparak çözmeye çalıştım.

Elinizdeki kitap eleştirel değil açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir çalışmadır. Mümkün olduğu ölçüde “şimdiki zaman” kalıbını kullanarak, bu yazarların günümüz açısından önemini vurgulamaya çabaladım. Marx, Durkheim ve Weber’in çalışmalarındaki zayıflıkları veya belirsizlikleri ortaya koymak yerine, her birinin yazılarındaki iç bütünlüğü göstermeye uğraştım. Ayrıca bu üç şahsiyetin yazılarında yer alan düşüncelerin kaynaklarını ortaya çıkartacak bilimsel bir gezintiden mümkün olduğu kadar uzak durdum. Ancak üçü de polemikçi bir tarzda yazdığı için, diğer yazarlar ve düşünce geleneklerine referanslardan tamamen kaçınmak mümkün olmadı. Burada çalışmaları analiz edilen üç yazarın toplumsal ve tarihsel “köklerini” bir ölçüde öne çıkardım, çünkü bu onların yazılarının uygun bir yorumu için önemliydi. Bu üç adamın kişilikleri çarpıcı karşıtlıklar sergiler ve bu karşıtlıklar kuşkusuz onların sosyal teorilerinin açıklanması bakımından önemlidir. Fakat bunları dikkate almadım, zira asıl amacım kitapta ele alınan yazıların “nedensel” kaynaklarını ayrıntılı olarak analiz etmek değildi. Sadece üçü arasındaki bazı karmaşık entelektüel ilişkileri ortaya koymaya çalıştım.

Sonuç bölümlerinde, Durkheim ve Weber’in çalışmalarını doğrudan karşılaştırmak yerine, Marx’ın yazılarını referans noktası olarak aldım. Marx’ın yazılarıyla Durkheim ve Weber’in yazıları arasındaki yakınlıklar ve farklılıkları değerlendirmek Marx’ın ilk çalışmalarının gecikmeli yayımı nedeniyle zordur. Nispeten yakın bir dönemde, Durkheim (1917) ve Weber’in (1920) ölümünden yaklaşık on yıl sonra yaşanana benzer biçimde, Marx’ın yazılarının fikrî içeriğini onun düşüncesini değerlendirebilmek için temel önemde olan, ancak yazıldıklarından yaklaşık yüzyıl sonra basılabilen çalışmaları

ışığında ele almak mümkün olmuştur. Marx'ın yazılarına ilişkin açıklamamda, savaş sonrası birçok Marksist bilginin tiranlaştırdığı Marx'ın "genç" ve "olgun" dönem çalışmaları diktatomisinden uzak durmaya çalıştım. 1857-58'de *Kapital*'e hazırlık olarak yazdığı notlar (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*) dikkatlice incelendiğinde, Marx'ın erken dönem yazılarındaki perspektifini aslında terk etmediği açıkça görülür. Ancak pratikte bu gerçeği takdir edenler Marx'ın düşüncesini analiz ederken, diğer yazılarını dikkate almadan, sadece bazı yazılarına yoğunlaşma eğilimi gösterirler. Ben Marx'ın çalışmasında *Kapital*'in temel yerini koruyarak daha dengeli ve bütüncül bir analiz yapmaya çalıştım.

Marx bir tarafa bırakılırsa, Durkheim gibi kaderi sürekli yanlış anlaşılacak olan çok az toplum felsefecisi vardır. Durkheim'in teorik yazıları yaşadığı dönemdeki çoğu eleştirmen tarafından kabul edilemez, metafizik bir "grup aklı" teriminin cisimleşmesi olarak alınmıştır. Daha yakın dönemdeki olumlu yorumlarda bu yanlış anlama büyük ölçüde giderilmiş, ancak bu sefer tüm vurguyu fiilen Durkheim'in "işlevselcilik" anlayışına yapan bir başka yorum geçirilmiştir. Bu kitapta Durkheim'i bir tarih felsefecisi olarak kurtarmaya çalıştım. Durkheim sosyolojide tarihsel boyutun temel önemini her zaman vurgulamıştır ve bu vurgunun Durkheim'in düşüncesi hakkında genelde yapılandan oldukça farklı bir değerlendirmeye götürdüğüne inanıyorum. Durkheim esasen "düzen problemi"yle değil, belirli bir toplumsal değişme anlayışından hareketle "düzenin değişen doğası problemi"yle ilgilenmiştir.

Weber'in yazıları bu kitapta analiz edilen yazıların belki de en karmaşık olanıdır ve onları genel düzeyde ele almak kolay değildir. Bu özelliğin, Weber'in çalışmasındaki temel tutarlılığı kavramaya yönelik bazı ikincil açıklamaları başarısızlığa ittiğini düşünüyorum. Weber'in katkılarının çeşitliliğinin onları tek bir yazılar toplamı kılan epistemolojik ilkelerin bir ifadesi olduğunu söylemek sadece görünüşte bir paradokstur. Weber'in farklı alanlardaki farklı yazılarını birleştiren temel hareket noktası onun radikal yeni-Kantçılığıdır. Bazı önemli noktalarda, We-

ber'in sosyal teorisi ile Durkheim ve Marx'ın teorileri arasında giderilmesi olanaksız farklılıklar yaratan da bu özelliğidir. Bu farklılıklardan bir kısmı son bölümlerde analiz edildi.

Muhtemelen son bir noktanın daha belirtilmesi gerekir. Sosyologların her zaman teorilerin formüle edildikleri toplumsal bağlamların bilincinde olmaları gerektiğine inanıyorum. Ancak bunu vurgulamak, belirli bir anlayışın "geçerliliğinin" sadece onu yaratan koşullarla sınırlı olduğu şeklindeki tamamen rölativist bir konumu benimsemeyi gerektirmez. Marx'ın yazılarının kaderi bunun bir kanıtıdır. Marx'ın teorisinin kapitalist gelişmenin ilk evresinde formüle edildiğini ve Batı Avrupa'nın önde gelen ülkelerinin sonraki deneyimlerinin, ilk kez Marx'ın ana çerçevesini oluşturduğu düşünceden özünde farklı bir Marksizm yorumunu biçimlendirmeye hizmet ettiğini öne sürdüm. Her pratik teori biçimi kendi Aziz Paul'üne sahiptir ve bu sonuç belirli sınırlar dahilinde kaçınılmaz olarak görülebilir. Ancak bunu ifade etmek, kapitalizmin sonraki gelişiminin Marx'ı "yanlışladığı"ni iddia eden mevcut görüşü kabul etmeyi gerektirmez. Marx'ın yazıları günümüzde bile, sonraki diğer yazarlarınkinin aksine, değerli bir toplum ve tarih anlayışı sunar. Aradaki farklılıkların bilimsel teorilerin ampirik testlerle "doğrulanabileceği" veya "yanlışlanabileceği"ni savunan geleneksel anlayışla açıklanabileceğine inanmıyorum. Ancak Marx'ın yazıları da ampirik referanslara felsefi teorilerde karşılaşılan türde bir direnç sergilemez. Sosyoloji ve toplum felsefesi arasındaki sınır çizgisini belirlemek zor olsa bile, böyle bir sınırın varlığı inkâr edilemez. Sosyologların kendi disiplinlerinin alanını, önermelerin ampirik olarak kolayca sınanabileceği alanlarla sınırlandırmaya çalışmalarının bir hata olduğundan kesinlikle eminim. Bu, sosyolojinin *hayata yabancı (lebensfremd)* kılındığı verimsiz bir şekilciliğidir ve bu yüzden sosyolojik perspektifin hepimizin katkıda bulunması gereken temel sorunlarıyla ilişkisizdir.

ANTHONY GIDDENS

3 Mart 1971

Giriş

Lord Acton, 1895'te Cambridge'te verdiği bir açılış dersinde, Avrupa'da modern çağı daha önceki çağdan ayıran “açık ve net bir sınır çizgisi” bulunduğuna dair inancını ifade eder. Modern Çağ, Ortaçağ'dan “normal bir sıra içinde, doğal bir çöküşün dış belirtileriyle” ortaya çıkmamıştır:

O beklenmedik şekilde, bir yenilik hukuku altında, sürekliliğin eski saltanatına son veren yeni bir şeyler düzeni yaratmıştır. O günlerde Kolomb egemen dünya kavrayışlarını yıkmış, üretim, zenginlik ve güç ilişkilerini tersine çevirmiştir; o günlerde Machiavelli, yönetimi hukukun kısıtlamasından kurtarmış, Erasmus antik bilimin akışını Hıristiyan kanallardan dindışı alana kaydırmış, Luther otorite ve geleneğin zincirlerinin en güçlü halkasını kırmış ve Kopernik ilerlemenin zamanının geldiğini gösteren yenilmez bir güç yaratmıştır... O yeni bir hayatın uyanışıydı; böylece dünya önceden bilinmeyen etkilerin belirlediği farklı bir yörüngede ilerlemeye başlıyordu.¹

Acton, Avrupa'da geleneksel düzenin bu çöküşünün tarih biliminin gelişmesinin ana kaynağı olduğunu söyler. Gele-

1 Lord Acton, *Lectures on Modern History* (Londra, 1960), s. 19.

neksel toplum, tanım gereği, daima geçmişe bakar ve geçmiş onun bugünüdür. Aslında tam da bu yüzden asla “tarih”le ilgilenmez; dün ve bugünün sürekliliği, “ne oldu” ve “ne olmakta” arasında çizilen ayrımlardaki açıklığı en aza indirir. Bir tarih biliminin varlığı, bu yüzden, değişimin her yerde mevcut olduğu bir dünyayı ve daha özelden geçmişin bir ölçüde insanların kurtulmaya çalıştıkları bir yüke dönüştüğü bir dünyayı gerektirir. Modern çağın insanları, içinde dünyaya geldikleri koşulları artık her zaman mecburen verili bir şey olarak kabul etmez, aksine geleceği arzularına uygun bir kalıba sokmak için gerçekliğe iradelerini empoze etmeye çalışırlar.

Rönesans Avrupası tarihe karşı bir ilgi yaratmışsa, sanayi Avrupası da sosyolojinin ortaya çıkış koşullarını hazırlamıştır. 1789 Fransız Devrimi'nin oldukça karmaşık bu iki olaylar seti arasında bir katalizör görevi üstlendiği söylenebilir. Britanya, genel ölçülere göre, belirli düzeyde demokratik bir yönetim kuran ilk ülkeydi; ancak bu duruma siyasal bir devrimle ulaşılmamış, Britanya'yı 17. yüzyıldan itibaren dönüştüren ekonomik ve toplumsal değişme süreci ilerlemeci bir karaktere sahip olmuştur. Aksine Fransa'da devrim, genel özgürlük ve adalet ilkelerini uygulamaya geçirebilecek yeni bir toplum tasavvuru temelinde *eski rejimin* (ancien régime) ayrıcalıklı, aristokrasi düzenini dramatik bir biçimde yıkmıştır. 1789'da benimsenen İnsan Hakları Bildirgesi “insan haklarından habersiz olma, onları dikkate almama veya hor görmenin kamusal felaketin tek nedeni olduğu”nu ilan etti. Nitekim Fransız Devrimi nihayetinde 16. ve 17. yüzyılların laik rasyonalizmini toplumsal alana soktu. Ancak 1789'la kurumlaşan siyasal değişimler gerçekte toplumun daha derin, köklü yeniden organizasyonunun bir ifadesi ve göstergesiydi; bu değişim yine Britanya'da egemen bir rol oynadı. Tarıma dayalı, el zanaatları üretiminden fabrika ve makineleşmeye dayalı bir sanayi ekonomisine geçiş, Britanya'da 18. yüzyıl sonuna doğru başlayan bir süreçti. Bu değişimin tüm etkileri 19. yüzyılda Britanya'da ve diğer önde gelen Batılı ülkelerde hissedildi.

Kuşkusuz sosyolojinin şekillendiği bağlamı, çoğu kez Fransız Devrimi'nin siyasal iklimini Sanayi Devrimi'nin yol açtığı ekonomik değişimlere bağlayan olaylar sağladı. Bununla beraber, Batı Avrupa'daki farklı ülkelerin deneyimlerinin ne kadar farklı oldukları unutulmamalıdır. Zira 19. yüzyıldaki temel toplumsal düşünce geleneklerindeki farklılıkların kaynağı bu farklı deneyimlerdir. Sosyologlar günümüzde, bu sürecin gerektirdiği karmaşık boyutları göz ardı ederek, 19. yüzyıl Avrupası'nda "sanayi toplumu"nun ortaya çıkışından yumuşak bir dille söz ederler.

Üç temel Batı Avrupa ülkesi Britanya, Fransa ve Almanya için 18. yüzyılın son yirmi-otuz yılı ekonomik refahın gelişme dönemiydi. 19. yüzyıl sonunda Britanya'da ekonomik gelişmenin hızı diğer iki ülkenin gelişme hızını epeyce geçmişti ve bu yıllar içinde bazı kapsamlı teknolojik yenilikler, pamuk sanayinin organizasyonunda köklü bir dönüşüme, böylece makineleşmeye ve fabrika üretiminin hızla yayılmasına yol açtı. Ancak 19. yüzyıla girerken Britanya ekonomisinin nispeten sınırlı bir kesimi Sanayi Devrimi'nden doğrudan etkilendi. Yirmi yıl kadar sonra resim çok az değişmişti: Bunun tek istisnası, yaklaşık elli yıl önce bir bütün olarak ekonomide çok az öneme sahip olan pamuğun Britanya'nın önde gelen manüfaktür sanayisi haline gelmesidir.² Britanya'yı 19. yüzyıl ortalarına kadar gerçek anlamda bir "sanayi toplumu" olarak nitelendirmek imkânsızdır. Fransa ve Almanya'da ise durum oldukça farklıydı. Bu ülkeleri, günümüzün kaba tabiriyle "azgelişmiş" ülkeler olarak nitelendirmek tamamen yanlış olacaktır.³ İki Kıta Avrupası ülkesi de, bazı açılardan, örneğin kültürel başarı standartları, özellikle edebiyat, sanat ve felsefe alanında benzer İngiliz kazanımlarını fazlaca elde ettiklerini iddia edebilirdi. Ancak 18. yüzyılın ortalarından itibaren iki ülke de ekonomik gelişme düzeyi bakımından açıkça Britanya'nın gerisinde kaldı ve ne Fransa ne de Almanya, Britanya'nın terk

2 Phyllis Deane-W. A. Cole, *British Economic Growth* (Cambridge, 1969), s. 182-192.

3 Krş. S. Landes, *The Unbound Prometheus* (Cambridge, 1969), s. 125.

ettiği liderliği yüzyıl sonraya kadar önemli ölçüde yakalamayı başarabildi.⁴

Ayrıca Britanya ölçü olarak alınırsa, 19. yüzyılın ilk yarısında ne Almanya ne de Fransa liberal burjuvazinin yönetiminde güçlü konuma ulaştığı bir iç siyasal istikrar yakalayabildi. Fransa'da Restorasyon, yirmi beş yıl önce Jakobenlerin yarattığı ilerleme umutlarını yıkan gerici çıkarların ağır baskısının maddi ifadesidir. Devrimin yol açtığı siyasal ve toplumsal bölünmeler, 1789 olayları ve bunların dolaysız kötü sonuçları nedeniyle çözülmekten çok şiddetlendi; gerçekte, 1870'lere kadar Fransa'da hiçbir rejim iktidarını yirmi yıldan fazla sürdüremedi. Marx'ın entelektüel kariyerinin ilk döneminde işaret ettiği gibi, Almanya "modern ulusların devrimlerini paylaşmadan restorasyonlarını paylaştı".⁵ Ülke, gerçekte, 19. yüzyılın başında kesinlikle modern anlamda bir ulus özelliği taşı-mıyordu, aksine gevşek bir egemen devletler topluluğundan ibaretti: Bu sorun Bismarck yönetimi altındaki Prusya egemen konumunu Almanya'nın tam siyasal birliğini sağlamak için kullanabildiği döneme kadar bir çözüme kavuşmadı.

Marx'ın ilk tarihsel materyalizm yorumlarının kaynağı Almanya'nın "geri kalmışlığı" problemidir. "Genç Hegelci" Marx, Almanya'nın önde gelen iki Avrupa ülkesini yakalaması ve geçmesini sağlayabilecek gerekli köklü değişimleri yaratmak için başlangıçta mevcut kurumların rasyonel eleştirisinin yeterli olduğu görüşünü paylaşıyordu. Ancak çok geçmeden, bu radikal-eleştirel tutumun, "pratiği" dışlayarak "teori"yle ilgilenen tipik Alman tavrını sürdürmeye yardımcı olduğunu fark etti. Marx'ın ifadesiyle, politikada "Almanlar diğer ulusların neler yaptıklarını düşündüler".⁶ Tüm insanlık tarihini aklın veya ruhun tarihine dönüştüren Hegel'in sistemi bunun

4 Britanya'yla diğer iki ülke arasındaki ekonomik gelişme düzeyindeki farklılıklar, kuşkusuz 18. yüzyıl öncesine kadar götürülebilir. Örneğin karşı. F. Cronzet, "England and France in eighteenth century: a comparative analysis of two economic growths", R. M. Hartwell, *Causes of the Industrial Revolution in England* (Londra, 1967), s. 139-179.

5 Karl Marx, *Early Writings*, s. 45.

6 Karl Marx, *Early Writings*, s. 51.

en mükemmel felsefi örneğidir. Almanya daha fazla gelişecekse, diye toparlar Marx, felsefi eleştiri sadece fikirler düzeyinde kalmayıp, her zaman işlerlikte olan maddi güçlerin bilgisiy-le tamamlanmalıdır.

Çoğu yazar haklı olarak Marx'ın yazılarında bir araya gelen üçlü etkiler bileşimine büyük vurguda bulundu.⁷ Marx, önde gelen üç batı Avrupa ülkesi arasındaki toplumsal, ekonomik ve siyasal farklılıklara bağlı olarak geliştirilen düşünce akımlarının güçlü bir sentezini yapmayı başardı. Faydacı felsefey-le yakın ilişki içindeki ekonomi politik, Britanya'da 19. yüzyılın büyük bölümünde fiilen tek önemli sosyal teori biçimi olarak kaldı. Marx, Adam Smith ve Ricardo'nun geliştirdiği temel önermelerden bazılarını benimser, fakat onları farklı Fransız sosyalist akımlar içindeki, burjuva toplumunun sonlu karakterini vurgulayan perspektiflerle birleştirir. Fransız sosyalistleri Marx'ın Paris'te yazdığı 1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda geliştirdiği ilk "geleceğin toplumu" tasavvurunun yakın kaynağıdır. Ekonomi politik ve sosyalizmi bir araya getiren tarihsel boyut Hegelci diyalektikle sağlanır. Marx bu sayede Britanya, Fransa ve Almanya'nın farklı deneyimleri hakkındaki bilgilerini tutarlı bir biçimde bir araya getirir, ancak aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasal yapıdaki bu farklılıkların teorik yorumu için bir temel sunar.

Marx 1883'te öldüğünde Durkheim ve Weber akademik kariyerlerinin eşiğinde genç adamlardı. Zaten bu tarihten sonra, önde gelen üç batı Avrupa ülkesinin toplumsal yapısı Marx'ın temel görüşlerini geliştirdiği dönemden büyük ölçüde farklılaşmıştı. Britanya'nın aksine, Fransa ve Almanya'da devrimci bir potansiyele sahip işçi sınıfı hareketleri siyasal sistemde egemen rol oynamaya başlamıştı. Bununla beraber, bu hareketlerin etkisi, gelişen milliyetçiliğin yükselişiy-le dengelendi: Özellikle başarılı bir burjuva devrimi yaşamayan Almanya'da burjuvazi; devlet bürokrasisi, ordu ve yerleşik hiyerarşinin kontrolü altında işleyen güçlü otokratik bir düze-

7 Krş. Lenin, "The three sources and three component parts of Marxism", V. I. Lenin, *Selected Works* (Londra, 1969), s. 20-32.

ne tâbiydi. Almanya'da, sosyalizme karşı yasalara rağmen, Sosyal Demokrat Parti 1875'ten sonra açıkça "Marksist" bir parti olarak gücünü artırdı. Ancak bu parti, yüzyılın sonuna doğru, devrimci duruşunu büyük ölçüde "tepeden" sanayi toplumuna dönüştürülen bir ülkeye göre yeniden ayarlama gereği duydu.

Bu bağlamda Engels, Marx'ın ölümünden kısa süre önce sistematik bir öğreti olarak Marksizm açıklaması ve savunusuyla dolu bir dizi yazı yayımlamaya başladı – bunlardan en etkili *Anti-Dühring*'tir. *Anti-Dühring*, bir yandan ütöpik ve iradeci sosyalist teorilere karşı Marksist sosyalizmin "bilimsel" karakterini vurgularken, öte yandan Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar Marksist çevreleri hâkimiyeti altına alan ve Sovyetler Birliği'nin resmî felsefesine dönüşen pozitivist Marksizmin yolunu açtı.⁸ Marx'ın ölümünden sonraki on yıl –yani Durkheim ve Weber'in hayatlarının çalışmalarını biçimlendiren görüşlerini sağlamlaştırdıkları dönem– Marksizmin siyasal ve entelektüel bakımdan önemli bir güç haline geldiği temel bir dönemdir. Engels'in etkisi altında genellikle "Marksizm"le özdeşleştirilmeye başlayan felsefi materyalizm, sosyal demokrasiye teori ve pratik ayırımına imkân tanıyan temel teorik bir çerçeve sundu: Sosyal Demokrat Parti ismen devrimci bir parti olarak kalsa bile, giderek daha reformist bir yapıya büründü. Ancak aynı şekilde, bu partinin önde gelen sözcüleri, Britanya'nın çok daha önceden dahil olduğu sanayileşmede ülkenin hızının kesilmesine yol açabilecek değişimlerin önemini kavrayamadılar.

20. yüzyıl başında Marksistler ve onları eleştirenler arasındaki polemikleri büyük ölçüde yönlendiren toplumsal gelişmede "fikirler"in etkisi problemi bu zeminde değerlendirilmelidir. Durkheim ve Weber, Marksizmin iddialarına yönelik eleştirel değerlendirmelerinin hedefi olarak Engels, Kautsky, Labriola ve diğerlerinin felsefi materyalizmini aldı. Dolayısıyla liberaller ve Marksistler tartışmalarını benzer biçimde klasik idealizm ve materyalizm dikotomisi etrafında yapılandırıdılar. Böy-

8 George Lichtheim, *Marxism, an Historical and Critical Study* (Londra, 1964), s. 238-243.

lece, Marksist yazıların geçerliliği tartışması esasen fikirlerin sadece toplumsal gelişmede hiçbir “bağımsız” rol oynamayan “gölge-olgular” olup olmadıkları sorununa odaklandı. Kitaptaki temel hedeflerimden biri, Marx’ın yazıları Durkheim ve Weber’inkilere karşıt sosyal teori biçimleri olarak alındığında bu tartışmanın gerçekte değersiz olduğunu göstermektir. Marx geleneksel felsefi idealizm ve materyalizm ayrımından en az Durkheim ve Weber kadar uzak durmaya çalışır; Marx’ın görüşleri ile “akademik” veya “burjuva” sosyoloji arasındaki gerçek farklılıkların kaynağını bulanıklaştıran şey bu köklü dikotominin Marx’ın idealizme yönelik “materyalist” eleştirisiyle karıştırılmasıdır.

Bu konu sadece oldukça yakın bir dönemde, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Batılı Marksist bilimin muazzam yeniden canlanması sırasında açıklık kazanmıştır. Kuşkusuz Rjazanov’un Marx ve Engels’in yayımlanmamış farklı yazılarını bir araya getirdiği *Marx-Engels: Toplu Basım*’ı (*Gesamtausgabe*) bu ilginin canlanışında önemli bir rol oynamıştır. Bununla beraber, 1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* gibi çalışmaların yayımlanması, çözmeye yardımcı olduğu kadar birçok yeni yorum problemine de yol açtı. Bu problemler hem Marx’ın yazılarının iç doğası ve tutarlılığıyla hem de onun teorik konumuyla diğer toplum felsefecilerinin konumları arasındaki fikrî bağlantılarla ilişkilidir. Bu durumun yol açtığı girift sorunlara kitabın yapısı içinde büyük ölçüde değindim. Marksizm ve “akademik” sosyoloji arasındaki çağdaş tartışmanın bazı kaynaklarını değerlendirirken öncelikli görev olarak, çalışmalarını modern sosyolojinin kaynaklarını oluşturan bu temel düşünürlerin yazılarındaki ana temaları yeniden belirleme gereği duydum. Bu yüzden, kitabın ilk on iki bölümünde sırasıyla Marx, Durkheim ve Weber’in geliştirdikleri sosyal teori biçimleri diğer ikisinden bağımsız olarak alınıyor. Bu yazarların yazılarındaki önde gelen temaları kesin ve tutarlı bir biçimde formüle etme ihtiyacı, onların düşüncelerini “mantıksal” veya olgusal “geçerlilik” bakımından eleştirel bir analize tâbi tutmamı engelledi.

Üç toparlayıcı bölümden ilkinde (Bölüm 13) Durkheim ve Weber'in kendi görüşlerini Marx'a atfettikleri düşüncelerden nasıl ayırmaya çalıştıkları analiz ediliyor. Ancak bu görüşleri basitçe "yüzey değerleri"ne göre değerlendiremeyiz. Bölüm 14 ve 15'te Durkheim ve Weber'in önermeleri bu açıdan ele alınıyor ve onların yazıları ile Marx'ınkiler arasındaki bazı temel paralellikler ve farklılıklar yeniden değerlendiriliyor. Son üç bölümde Marx, Durkheim ve Weber arasındaki bazı önemli karşılaştırma çizgilerinin dikkate alınmadığı veya tamamen göz ardı edildiği vurgulanmalıdır. Buradaki en açık eksiklik onların benimsedikleri farklı metodolojik görüşlerle ilişkilidir: *İlk bakışta (prima facie)* en temel karşılaştırmalı sorunlar burada yatar görünmektedir. Bazı açılardan durum gerçekten böyledir; ancak kitabın temel iddiası, bu yazarların baskın ilgilerinin önceki toplum biçimlerinin karşısına konulan modern "kapitalizm"in karakteristik yapısını betimlemeye yönelik olduğu düşüncesidir. Son yirmi-otuz yıldır sosyolojideki tipik vurgu formel bir "genel sosyoloji" arayışı yönündedir. Böyle bir amaç övgüye değer olsa bile, modern toplumsal düşüncenin temellerini atan bu adamların çalışmalarının temel ilgi odağından uzaktır ve onların sosyal teorisinin gündemine taşıdıkları problemlerin öneminin bulanıklaşmasında önemli etkilere sahiptir. Bu kitapta taruşılan üç yazardan hiçbirinin –genellikle onlara yüklenen anlamda– "tam kapsamlı" bir düşünce sistemi yaratmaya çalıştığına inanmıyorum: Gerçekte üçü de böyle bir girişimi kategorik olarak reddeder. Bu yüzden, onların çalışmalarının karşılıklı tamamlayıcı yanlarını vurgulasam da, geliştirdikleri perspektiflerin ve ulaştıkları sonuçların niteleyicisi olarak vurguladıkları özel ve eksik kalan yanları da aktarmaya çalıştım.

KISIM 1

Marx

Marx'ın Erken Dönem Yazıları

Marx'ın yazılarının bir anlamda üç yüz yıllık zaman aralığına uzandığı söylenebilir. Marx, 19. yüzyıldan yaklaşık yirmi yıl sonra dünyaya gelmesine ve yüzyıl bitmeden ölmesine rağmen, yazıları 20. yüzyılda –kesinlikle siyasal alanda ve muhtemelen entelektüel dünyada– büyük bir etkiye sahipti. Ancak kökleri 18. yüzyıla, 1789 Fransız Devrimi kaynaklı toplumsal ve siyasal değişimlerin patlak verdiği döneme kadar uzanır. Bu yüzden, Fransız Devrimi'nin modern çağdaki yıkıcı etkilerinin resmedildiği Marx'ın yazıları, 1789 Fransız Devrimi ile Rusya'da bu devrimden yaklaşık yüz otuz yıl sonra gerçekleşen Ekim Devrimi arasındaki doğrudan süreklilik çizgisinin bir anlatımıdır.

Marx'ın çocukluk dönemi hakkında çok az şey bilinmesine rağmen, onun ergenlik döneminden farklı yazı kırıntıları ve mektuplar kalmıştır. Bunlardan en eskileri Marx'ın okul bitirme sınavlarında yazdığı üç kısa denemedir. Bunların çok az gerçek önem veya özgünlüğe sahip oldukları açıktır, ancak bu yazılar Marx'ın yetişkinlik dönemindeki çoğu yazısına ilham kaynağı oluşturan büyük bir amacın göstergeleridir.¹ Bu üç

1 Kimi yorumcuların bu denemelerde Marx'ın yazıları için temel öneme sahip bazı temaları belirlemeye çalıştıkları söylenebilir (Kırs. A. Cornu, *Karl Marx et*

denemeden en özgünü “Genç Bir Adamın Meslek Seçimi Üzerine Düşünceleri”dir. Bu yazıda, hayat boyu sürdüreceği mesleği seçmeye çalışan bir bireyin ahlâkî yükümlülükleri ve ona açık özgürlük imkânları tartışılır. Marx’a göre,

...bir mesleği seçerken bizi yönlendirmesi gereken “temel ilke” insanlığın refahı, kendi mükemmelliğimizdir. Bu iki ilginin birbirleriyle çatıştığı, birbirini engellediği düşünülmelidir. Aksine, daha ziyade, doğası insana, sadece toplumunun mükemmelliği ve refahı için çalışarak kendini gerçekleştirebilme imkânı sunar... Tarih, evrensel için çalışarak kendilerini soylulaştırana büyük insan der.²

Bu bakış açısı, bir üniversite öğrencisi olarak Marx’ı –felsefesinde kesinlikle kendini gerçekleştirme, “kendi mükemmelliğimiz”in doruğuna ulaşma teorisi bulunan– Hegel’i yakından incelemeye iter. Marx, 1837 tarihli bir mektubunda, babasına Kant ve Fichte’nin felsefesini doyurucu bulmadığını ve sonunda, gençlik sevdası lirik şiirsellikten vazgeçerek Hegel “okyanusuna daldığını” yazar.³ Ancak başlarda bir öğrenci olarak Hegel’in felsefi sisteminden büyülense bile, Marx’ın kör ortodoks Hegelci bir konumda olmadığı açıktır. Marx’ın Hegelciliğin cazibesine ilk kapıldığı nokta Berlin’de öğrenciyken felsefe ve hukuk üzerine okumalarında tuttuğu notlarda görülebilir.⁴ Kantçı “olan/olması gereken” düalizmi, Marx’a, amaçlarına ulaşmak için felsefeden yararlanmak isteyen bir bireyin istekleriyle kesinlikle uyuşmaz görünür ve Marx bu görüşe hayatı boyunca tamamen sadık kalır. Aynı itiraz Fichte’nin felsefesi için de geçerlidir: Bu felsefe, mantık ve hakikatin (örneğin, sırasıyla matematik ve ampirik bilimle ilişkili) özelliklerini insan öznenin sürekli geliştirmekte olan dünyaya müdahalesinden ayırır. Bu yüzden, Fichte’nin hareket noktasının yerine

Friedrich Engels (Paris, 1955), c. 1, s. 65-66). Ancak bu denemelerin en ilginç özelliği geleneksel ergenlik idealizmidir.

2 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 39.

3 *A.g.e.*, s. 40-50.

4 *A.g.e.*, s. 42-47.

“nesne bizzat kendi gelişimi içinde araştırılmalıdır” görüşünü benimseyen bir yaklaşım geçirilmelidir; yani, “hiçbir keyfi ayırım yapılmamalı; şeyin mantığı/gerekçesi (rationale) (*Ver-nunft*) bizzat kendi çelişkililiği içinde ortaya çıkartılmalı ve birliği bizzat kendi içinde aranmalıdır”.⁵

Marx bu problemleri tek başına çözemeyeceğini anlar; böylece kaçınılmaz olarak, kendi düşünce çerçevesi içinde bir bütün olarak idealist Alman felsefesinin gelişme sürecini –Kant’tan Fichte’ye ve oradan Hegel’e geçerek– araştırmaya yönelir.⁶ Ancak Marx’ı Hegel’e çeken ilk şey ne onun muazzam kapsamlılığı ne de aslında felsefi öncüllerinin kendine has içeriğidir; aksine, klasik Alman felsefesinde, Hegel’in etkisiyle, Kant’ın temel mirasının biçimlendirdiği dikotomik unsurlar arasında sağlanan kapanmadır. Hegel’in Marx üzerindeki etkisinin bir ölçüde bağımsız iki kaynağı vardır:⁷ Bu iki kaynak, Hegelciliğe ve Hegel’in muhafazakârlığına karşı farklı siyasal bakış açılarının bir karışımıdır. Bunlardan ilki, Berlin’deki dersleri Marx’ı oldukça etkileyen Eduard Gans’ın öğretileridir. Gans, Hegel’i Saint-Simonculuktan alınan güçlü bir unsurla zenginleştirir.⁸ Bununla beraber, Marx zaten gençlik döneminin başlarında kesinlikle Saint-Simoncu düşüncelerle ilişkililiydi; kişiliğinin şekillendiği dönemde Saint-Simon’un Marx üzerindeki etkisinin bazı açılardan Hegel’inki kadar büyük olduğu görüşü, bu etkinin bir kanıtı olarak verilebilir.⁹

Marx’ın Hegel’i benimsemesinde rol oynayan ikinci faktör onun Berlin Üniversitesi “Doktorlar Kulübü”ne* üyeliğidir.

5 A.g.e., s. 43; *Ergänzungsband (Ergd)*, c. 1, s. 5.

6 Krş. Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1965), s. 31-69.

7 Genç Hegel’in görüşleri üzerine, Georg Lukács’ın analiziyle karşılaştırmız: *Der junge Hegel* (Zürih ve Viyana, 1948), s. 27-130.

8 Hans Günther Reissner, *Eduard Gans* (Tübingen, 1965).

9 Bu görüş Georges Gurvitch tarafından kuvvetle vurgulanır: “La sociologie du jeune Marx”, *La Vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1950), s. 568-580. Bu bölüm ikinci baskıda (1963) “La sociologie de Karl Marx” başlıklı daha genel bir tartışmayla yer değiştirmiştir.

(*) “Genç Hegelciler” olarak bilinen çevre – e.n.

Marx bu çevrede Hegel'in genç izleyicilerinden oluşan –Bruno Bauer'in öne çıktığı– heterojen bir karışımla tanışır.¹⁰ Bauer ve onun çevresinde toplanan “Genç Hegelciler”in yakından ilgilendikleri problemler, Hegel'in yazılarının ayrılmaz bir parçası olan Hristiyan teolojiyle ilişkiyi sürdürmekteydi. Bauer'in düşüncelerinin güçlü etkisi Marx'ın Demokritos ve Epikür'ün felsefelerini karşılaştırmalı olarak incelediği doktora tezinde gözlenir. Ancak yaklaşık olarak Marx'ın doktora tezini sunduğu dönemde Feuerbach *Hristiyanlığın Özü'nü* (1841) yayımlar.¹¹ Engels daha sonra Feuerbach'ın bu kitabının Genç Hegelciler üzerindeki etkisini bir kitabında şöyle betimler: “Tılsım bozuldu: ‘Sistem’ paramparça oldu ve bir kenara auldu... Coşku geneldi: Hepimiz bir anda ‘Feuerbachçı’ olduk.”¹² Marx'ın gelişen düşüncesi üzerindeki açık etki gerçekte kesinlikle çok daha kapsamlı, ancak yaklaşık kırk yıl sonra Engels'in açıklamasında belirtilene göre daha az doğrudandır.¹³ Marx, Hegel konusunda olduğu gibi, Feuerbach'ın konumunu da tamamen benimsemez.¹⁴ Yine de Feuerbach'ın Genç Hegelciler üzerindeki etkisinin 1842 sonlarına kadar büyük ölçüde sürdüğü kesindir. Marx'ın 1843'te yazdığı Hegel'in devlet felsefesini eleştirisi büyük ölçüde Feuerbach'ın etkisi altındadır: Feuerbach'ın hareket noktası, 1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'nın* da temelini oluşturur.

10 Bauer'in Marx üzerindeki etkisi konusunda yeni bir tartışma için bkz. David McClellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (Londra, 1969), s. 48 vd. Ayrıca onun *Marx before Marxism* (Londra, 1970) adlı kitabına da bkz.

11 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: 1957). [*Hristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınevi, 2004.]

12 *Selected Works*, c. 2, s. 368.

13 Krş. McClellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, s. 92-97. McClellan'ın “Engels'in, kitabın etkisi hakkındaki betimlemesi gerçekte kesinlikle uymamaktadır” iddiası (s. 93) abartılıdır. Marx'ın 1842'nin başında yazdığı, tanınmış cümlesi “Hakikat ve özgürlüğün ‘ateş nehri’nden geçmek dışında bir yolu yoktur” ifadesiyle karşılaştıran (Feuerbach: lit., “ateş çayı”. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 95.

14 Feuerbach'ın görüşlerinin köklü belirsizlikler içerdiği ve 1834-1844 arasında bazı kesin değişiklikler geçirdiği söylenebilir. Krş. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, c. 1-3. (Ancak bu derlemelerin yıl tespitinde bazı hatalar vardır.)

Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*'nde ve sonraki yayımlarında, insanlık üzerine araştırmanın hareket noktasının "gerçek, maddi dünya"da yaşayan "gerçek insan" olması gerektiğini açıkça vurgulayarak, Hegel'in felsefesinin idealist öncüllerini tersine çevirir. Hegel, "gerçeğin", "tanrısal" kaynaklı olduğunu düşünürken, Feuerbach'a göre tanrısal, gerçeğin aldatıcı bir yansımasıdır. Varlık, varoluş, insanların içinde eylemde bulunmadan önce yaşadıkları dünya hakkında düşünmemeleri anlamında düşünceden önce gelir: "Varlık düşünceden değil, düşünce varlıktan gelişir."¹⁵ Hegel insanlığın gelişimini kendi içinde bölünmüş bir Tanrı fikri çerçevesinde ele alır. Feuerbach'm felsefesinde, Tanrı sadece insan kendi içinde bölündüğünde, kendine yabancılaştuğunda var olabilir. Tanrı, insanın en üst güçleri ve yeteneklerini yansıttığı, böylece mükemmel ve her şeye kadir olarak, sınırlı ve mükemmellikten yoksun insanla tezat içinde görülen hayali bir varlıktır.

Ancak aynı zamanda, Feuerbach'a göre, Tanrı'yla insan arasındaki benzerliğin derinliği insani kapasitelerin gerçekleştirilmesi için olumlu bir ilham kaynağı olabilir. Felsefenin görevi, Hegelci perspektifi tersine çevirerek ve böylece maddi dünyanın önceliğini savunarak, yabancılaşmış insanın eski benliğine kavuşmasına yardımcı olmaktır. Dinin yerini, daha önceden Tanrı iradesine yönelik olan sevginin artık insana odaklandığı, insanlığı birliğini yeniden sağlamaya, kendisi için insana götürecek hümanizm almalıdır. Eski felsefe "düşünülmeyen şey varoluşa sahip değildir" derken, yeni felsefe, aksine, "sevilmeyen, sevimemeyen şey varoluşa sahip değildir" der.¹⁶

Feuerbach'm düşüncelerini özümseyen Marx, bu yeni perspektifin içeriğini ortaya koymaya ve onu siyaset alanına uyarlamaya çalışırken ister istemez Hegel'e dönmek zorunda kalır. Feuerbach'm felsefesinin Marx'ı cezbeden yanları aslında onu Hegel'e çeken yanlarla aynıdır: Analiz ve eleştiriyi birleştirmeye ve böylece felsefeyi "gerçekleştirmeye" olanak sağlayan imkânlar. Genellikle, Marx'ın siyaset ve sanayide yaban-

¹⁵ A.g.e., c. 2, s. 239.

¹⁶ A.g.e., c. 2, s. 299.

çalışma konusundaki erken dönem yazılarının, Feuerbach'ın "materyalizmi"nin –ancak onun ilgilenmediği– farklı toplum alanlarını içerecek biçimde genişletilmesinden fazlasını ifade etmediğine inanılır. Ancak bu yanıltıcıdır: Marx, Feuerbach'ın kendi felsefesi için temel önemde gördüğü şeyi –onun Hegel'e bir "alternatif" oluşturduğunu ve böylece yerini aldığını– hiçbir yerde kabul etmez. Marx, Feuerbach'a coşkuyla sarıldığında bile onu Hegel'le birleştirmeye çalışır. Marx böylece, Hegel'in felsefesi için temel önemde olan, ancak Feuerbach'ın –gerçekte böyle bir niyeti olmasa da– büyük ölçüde terk ettiği tarihsel perspektifi alıkoyar.¹⁷

Devlet ve "gerçek demokrasi"

Marx'ın 1843'te yazılan Hegel'in devlet felsefesini eleştirisi, onun nüve halindeki tarihsel materyalizm anlayışını¹⁸ görebileceğimiz ilk yayımdır ve bu çalışma Marx'ın bir yıl sonra *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda daha ayrıntılı olarak ele aldığı yabancılaşma tartışmasının başlama noktasıdır. Hegel'i Feuerbachçı bir tarzda tersine çeviren Marx, onun metinlerinin ayrıntılı bir analizini yapar. "Hegel", der Marx, "yüklemleri, nesneleri öznelleştirir, ancak bunu onları gerçek öznelliklerinden, öz-neden kopararak yapar."¹⁹ Bu yüzden, Marx'ın analizinin asıl amacı gerçek özneyi ("gerçek", "maddi" dünyada yaşayan, eyleyen bireyi) yeniden tanımlamak ve onun devletin siyasal kurumları içinde "nesnelleştirilmesi" sürecini araştırmaktır.²⁰ Ger-

17 Marx, ayrıca 1843'te Ruge'a bir mektubunda, Feuerbach "doğayla daha çok, siyasetle daha az ilgilenmektedir. Ancak çağdaş felsefenin gerçekliğe dönüşebilmesinin tek aracı siyasettir" diye yazar, *Werke*, c. 27, s. 417.

18 İyi bildiği üzere "tarihsel materyalizm" terimi Marx tarafından kullanılmamış, aksine ilk kez Engels'in yazılarında yer almıştır. Terim burada, muhtemelen Marx'ın tarih üzerine araştırmalarında kabul etmeye hazır olduğu teorik kapanmadan fazlasını ima ederek kullanılır.

19 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 166; *Werke*, c. 1, s. 224.

20 "Eleştiri" üzerine akılcıca bir inceleme için bkz. Jean Hyppolite, "La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx!", *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris, 1955), s. 120-124.

çek dünya “ideal” araştırılarak ortaya konamaz; aksine gerçeğin tarihsel bir sonucu olarak anlaşılması gereken idealdir. Hegel’e göre, devletin siyasal ve hukukî yapısı dışında kalan tüm ekonomik ve ailevi ilişkileri içeren sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*), doğası gereği, insanların birbirlerinin kuyusunu kazdıkları kontrolsüz bir bencillikler alanıdır. İnsanlar, sivil toplum içindeki insan eylemlerinin bencil çıkarlarını aşan evrensel bir alan olan devletin doğal düzenini kabul ettikleri ölçüde rasyonel, uyumlu varlıklardır. Bu yüzden, Hegel’in açıklamasında devlet sadece sivil toplumdaki bireylerin yaşantılarından bağımsız olarak değil, aynı zamanda mantıken ondan önce gelen bir şey olarak sunulur. Tarihin gerçek yaratıcısı olan eyleyen birey, devlette cisimleşen, bu yüzden toplumsal gelişmenin itici gücü olarak ortaya çıkan siyasal katılım ideallerine tâbi kılınır.

Marx’a göre, Feuerbach, insanlar gerçekte pratik gündelik acı ve ıstıraplar dünyasında yaşarlarken, dinde gerçekdişi, hayalî bir uyum, güzellik ve haz dünyasında yer aldıklarını göstermiştir. Benzer şekilde devlet, geçici oldukları kadar dinin idealleştirilmiş dünyasını oluşturan evrensel “haklar”a vücut kazandıran yabancılaşmış siyasal bir etkinlik biçimidir. Hegel’in görüşünün temelini, “siyasal temsil hakları, sivil toplumun bencil bireyciliği ile devletin evrenselciliği arasında arabulucu bir konum yüklenir” tezi oluşturur. Ancak Marx’a göre, bu bağlantının gerçekte yer aldığı hiçbir siyasal yapı yoktur; günümüze kadar gelen devletlerde siyasal hayata genel katılım idealdir, ancak gerçek olan özel çıkarlardır. Nitekim Hegel’in açıklamasında sivil toplumda ilgili bireylerin özel çıkarlarından bağımsız olarak ve onların üzerinde yer alır görünen şey gerçekte bizzat bu çıkarların bir türevidir. “Bugüne kadar siyasal kuruluşu, onların gerçekliklerinin özel dünyevî mevcudiyeti değil, aksine dinsel alan, insanların dinsel hayatı, onların evrenselliklerinin cenneti oluşturmuştur.”²¹

Grek kentinde (“polis”), her erkek –yani, her özgür yurttaş– bir siyasal hayvan (zoon politikon) idi: Toplumsal ve si-

21 Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, s. 176.

yasal, ayrılması imkânsız biçimde iç içe geçmişti ve hiçbir bağımsız “siyasal” alan yoktu. Özel ve kamusal hayat birbirinden ayrı değildi ve “özel bireyler” tek başlarına, ıpki köleler gibi, yurttaşlık statüsünden tamamen yoksunlardı. Ortaçağ Avrupası bununla tezat içindedir. Ortaçağ’da sivil toplumun farklı tabakaları bizzat siyasal aktörler haline geldi: Siyasal güç doğrudan toplumun istikrarlı toplumsal düzenlere ayrılmasına bağlıydı ve bu ayrılığın bir ifadesiydi.²² “Her özel alan siyasal bir karaktere sahipti, siyasal bir alandı...”²³ Bu toplum biçiminde, farklı tabakalar siyasallaşmışlardı, ancak hâlâ “özel/bireysel” ve “siyasal” ayrımı yoktu. Sivil “toplum”dan ayrı “devlet” anlayışı modern döneme özgüdür, zira sadece Ortaçağ sonrası dönemde sivil toplumdaki çıkarlar alanı, özellikle ekonomik alan bireyin “özel haklarının” bir parçası haline gelmiş ve siyasetin “kamusal” alanından ayrılmaya başlamıştır. Artık mülkiyet dağılımının siyasal güç yapısının dışında yer aldığı varsayılır. Gerçekte yine de, mülk sahipliği siyasal gücü hâlâ büyük ölçüde belirlemektedir ancak Ortaçağ’daki hukukileşmiş biçimiyle değil, aksine yönetime genel katılım görüntüsü altında.²⁴

Marx’ın “gerçek demokrasi” adını verdiği şeyin gerçekleşmesi, onun analizine göre, birey ve siyasal topluluk arasındaki yabancılaşmanın sivil toplumdaki bireylerin “bencil” çıkarları ile siyasal hayatın “toplumsal” karakteri arasındaki dikotomi çözülerek aşılmasını gerektirir. Bu çözüm, sadece devlet ve toplum arasındaki ilişkilerde sağlanacak somut değişimlerle –günümüzde sadece bir idealden ibaret olan şeyin (yani genel siyasal katılımın) gerçekleşmesiyle– mümkün olabilir. “Hegel devletten hareket eder ve insanı devlet içinde öznelleştirir... Demokraside biçimsel ilke aynı zamanda maddi ilkedir.”²⁵ Marx’a göre, genel oy hakkı bunu gerçekleştirebilenin aracıdır. “Genel oy hakkı sivil toplumdaki tüm üyele-

22 Marx’ın feodal statü gruplarının (stände) dönüşümü konusundaki tartışmasına bkz.: *Werke*, c. 1, s. 273 vd.

23 A.g.e., s. 176; *Werke*, c. 1, s. 232.

24 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 187-188.

25 A.g.e., s. 173-174.

re siyasal mevcudiyet kazandırır ve bağımsız bir kategori olarak 'siyasal'ı fiilen ortadan kaldırır. Sivil toplum genel oy hakkı içinde, ister aktif ister pasif bir biçimde, ilk kez olarak, kendi soyutluğuna, kendi gerçek evrensel ve temel varoluşuna siyasal varoluş kazandırır.”²⁶

Devrimci Praxis

Marx'ın ilk kez *Eleştiri*'de ortaya koyduğu görüşlerin 1844'te yazdıklarıyla ilişkisi konusunda bazı önemli tartışmalar yaşanmıştır.²⁷ *Eleştiri*'nin devlet ve siyaset konusunda sadece giriş niteliğinde bir analiz olduğu açıktır; el yazmaları tamamlanmamıştır ve Marx belirli noktaları geliştirme niyetinden söz eder, ancak bunu gerçekleştirmez. Ayrıca Marx'ın analizinin genel eğilimi radikal Jakobenizme doğrudur; çağdaş devlet biçimini aşmak için gereken şey 1789 Devrimi'nde cisimleşen soyut ideallere gerçeklik kazandırmaktır. *Eleştiri*'nin Marx'ın sonradan terk etmediği fikirler içerdiği kesindir. Gerçekte bu çalışma devlet teorisi ve devletin ortadan kaldırılması ihtimali konusunda anahtar bir çalışmadır ve bu yüzden burada yer alan görüşler Marx'ın olgun dönem yazılarının tümünün temelini oluşturur. Ancak Marx, bu evrede, tıpkı diğer Genç Hegelciler gibi, hâlâ Feuerbach'ın “bilinç reformu” zorunluluğu çerçevesinde düşünmektedir. Marx, 1843 Eylülü'nde Fransa'ya gitmek için Almanya'dan ayrılmadan hemen önce Ruge'a, ister dinsel isterse siyasal bütün “dogmaların” sorgulanması gerektiğini yazar:

Sloganımız bu yüzden şöyle olmalıdır: Bilinç reformu, ancak dogmalarla değil, aksine gerek dindeki gerek siyasetteki muğlak mistik bilincin analiziyle. Böylece dünyanın uzun zamanıdır, gerçeklikte var olması için sadece farkında olunması ge-

26 A.g.e., s. 202; *Werke*, c. 1, s. 326.

27 Bu konu hakkındaki farklı görüşler için bkz. Lictheim, s. 38-40; Shlomo Avineri: *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968), s. 33-40.

reken bir şeyin hayalini kurduğu açık hale gelecektir... Günahlarının bağışlanması için, insanlık sadece onların ne için olduklarını ilan etmek zorundadır.²⁸

Marx'ın Paris'te Fransız sosyalizmiyle doğrudan ilişkilerinin etkileri 1843'te yazılan *Hegel'in Hukuk Felsefesine Giriş*'te açıktır.²⁹ Bu yazıdaki görüşlerin çoğu Marx'ın *Eleştiri*'de geliştirdiği temaların açıklamalarıdır. Ancak Marx, Bauer'in kendisinin önceki eleştirel Hegel analizini biçimlendiren “gizeminden arındırma” vurgusundan vazgeçer. Marx “din eleştirisi bütün eleştirilerin temel öncülüdür” ilkesini benimser; bu görev büyük ölçüde başarılmıştır ve böylece en yakın ve zorunlu görev doğrudan siyasal alana geçmektir.

İnsanların *aldatıcı* mutluluğu olarak dinin ortadan kaldırılması onların *gerçek* mutluluğunun gereğidir. Onların kendi gerçek koşulları hakkındaki yanılsamalardan kurtulma talepleri, yanılsamaları gerektiren durumun *terk edilmesi* talebidir. Din eleştirisi, bu yüzden, dinin kutsal *halesi* olduğu şu acması *dünyanın eleştirisinin* başlama noktasıdır.³⁰

Ancak Marx'a göre “eleştiri” tek başına yeterli değildir. Ona göre, bu gerçek dünyanın hiçbir yerinde, gelişmesi bu kadar geciktirilmiş Almanya'daki kadar net değildir. Alman siyasal yapısının soyut, felsefi “olumsuzlanması” bu ülkenin dönüştürülmesi için karşılanması gereken gerçek taleplerle ilişkisizdir: “Mevcut siyasal durumumuzun olumsuzlanması bile

28 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 214-215.

29 Ruge'un *Deutsch-französische Jahrbücher* adlı çalışması ilk kez Şubat 1844'te yayımlandı. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 249-264. Benzer fikirler Marx'ın aynı konuya başka bir katkısında da (*On the Jewish Question*) [*Yahudi Sorunu Üstüne*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yayınları, 1997] geliştirilir. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 216-248. Son mektubun alternatif bir çevirisi Karl Marx, *Early Writings*'de yer alır: s. 3-31.

30 Karl Marx, *Early Writings*, s. 44; *Werke*, c. 1. s. 379. Marx'ın din, devlet, yabancılaşma veya kapitalizmin bir bütün olarak “ilgası” (*Aufhebung*) üzerine yazılarındaki tüm ifadeleri *aufheben* fiilinin üç anlamı (kaldırmak, korumak, yükselmek) ışığında anlaşılacak zorundadır. Nitekim dinin “kaldırılması” onun basitçe kökünün kazınmasını değil, diyalektik olarak aşılmasını gerektirir.

zaten modern ulusların tarihsel sandık odasındaki tozlu bir gerçektir.”³¹ Almanya’nın Avrupalı ulusların toplumsal gelişimine katkıları fikirler alanıyla sınırlıdır. Almanlar günümüzün “tarihsel” değil “felsefi çağdaşlarıdır”. Dolayısıyla, bu meseleleri felsefi eleştiriyle çözmeye çalışmak boşunadır, zira böyle bir girişim düşünceler ve gerçeklik arasındaki mevcut kopukluğu sürdürmekten başka bir işe yaramaz. Zihinsel düzeyde açıklanmaları çelişkileri ortadan kaldırmaz: “Kabul edilmesi gerekir ki, bu görevleri gerçekleştirmenin sadece tek bir aracı vardır: Pratik (*Praxis*).”³²

Almanya reformu yaşayacaksa bu yavaş ilerleyen adımlarla sağlanamaz, aksine köklü bir devrime gerek vardır: Bu sayede Almanya, “sadece modern ulusların *resmî düzeyine* değil, aynı zamanda bu ulusların yakın geleceğini oluşturacak *insani düzeye ulaşabilir*”.³³ Almanya’nın toplumsal kompozisyonundaki geri kalmışlık ona diğer Avrupa devletlerinin ötesine sıçrayabileceği koşulları sağlayabilir. Siyasetin “teorik” eleştirisi, toplumdaki konumları kendilerini devrimci kılan belirli toplumsal grupların tecrübeleriyle birleştirilmediği sürece başarılabilir. Marx ilk kez proletaryaya burada değinir. Marx’a göre, Almanya’nın ekonomik düzeyindeki mevcut gerilik sanayi proletaryasının henüz başlangıç döneminde olduğunu gösterir. Ancak sanayi proletaryasının daha fazla genişlemesi, Almanya’daki, özellikle geciktirilmiş mevcut siyasal ve toplumsal yapıyla bir araya gelerek, Almanya’yı diğer Avrupa ülkelerinin ötesine taşıyacak koşullar için gerekli bileşimi sağlayacaktır.³⁴

Hegel’in rasyonel devlette cisimleşen idealler içinde aradığı “evrensel karakteri” Marx proletaryada bulur. Proletarya “kökten zincirler içinde bir sınıftır”; bu sosyal sınıf, “evrensel karaktere sahiptir çünkü evrensel acıları ve yakınmaları şahsa özel değildir, çünkü onlara yapılan eziyet şahsa yönelik yan-

31 Karl Marx, *Early Writings*, s. 45.

32 A.g.e., s. 52, *Werke*, c. 1, s. 385.

33 Karl Marx, *Early Writings*, s. 52.

34 A.g.e., s. 57-59.

lış değil, tam anlamıyla yanlıştır.” Proletarya toplumun tüm olumsuzluklarını içine hapseder. Maddi kaynakların eksikliğinin sonucu olan doğal yoksulluk koşulları içinde değil, aksine ağdaş sınaı üretim örgütlenmesinin “yapay” sonucu olan yoksulluk koşulları içinde yaşamaktadır. Proletarya toplumunda yoğunlaşmış irrasyonallitenin alıcısı olmadığı için, onun öz-gürleşmesinin aynı zamanda bir bütün olarak toplumun öz-gürleşmesi olduğu sonucu çıkar:

İnsanlığın tüm kaybı... sadece insanlığın tümden kurtarılmasıyla giderilebilir... Proletarya şimdiye kadar mevcut şeyler düzeninin fiili (*faktisch*) yıkılışı olduğu için, bu düzenin ölümünü ilan ettiğinde sadece kendi varoluşunun sırrını da ilan etmiş olur... Felsefe maddi silahlarını proletaryada, proletarya entelektüel silahlarını felsefede bulur.³⁵

Marx 1844 başlarında ekonomi politik üzerine yoğun bir araştırmaya başladı: Bölük pörçük yazılarda yer alan bu giriş niteliğindeki ürünler ancak 1932’de *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* adıyla yayımlanabilmiştir. Bu rünler, enerjisinin ekonomiye yönelmesinde kesinlikle önemli olan Engels gibi dikkate değer bir istisna dışında, Marx’ın diğer Genç Hegelciler’den daha fazla uzaklaşmasına yol açar. *Elyazmaları* Marx’ın çalışmalarının tümü için birak nedenle büyük öneme sahiptir. Onlar esasen Marx’ın *Kapital*’i yayımlamadan önce karaladığı bazı müsveddelerdir. Marx’ın *Elyazmaları* için hazırladığı bu giriş çalışması aslında planladığı ancak asla tamamlayamadığı tutkulu bir projenin kaba çerçevesini oluşturur. Marx’ın entelektüel kariyerinin nispeten erken bir evresinde ana hatlarını oluşturduğu bu planlar, gerçekte uzunca ve ayrıntılı bir çalışma olan *Kapital*’in Marx’ın çok daha kapsamlı bir kapitalizm eleştirisi olarak tasarladığı şeyin sadece bir parçasını oluşturduğunu gösterir. Marx, aslında, “hukuk, ahlâk, siyaset eleştirileri” içeren birçok bağımsız elkitabı yayımlamak niyetindeydi. Bu farklı elkitapları sonuç niteliğinde bir sentez

35 A.g.e., s. 58-59; *Werke*, c. 1, s. 391.

çalışmasıyla birbirine bağlanacaktı.³⁶ Marx, *Elyazmaları*'nda bu kurumsal alanları çalışmasına doğrudan ekonomik ilişkilerden etkilendikleri sürece dahil eder. Çalışma, bu yüzden, Marx'ın söz konusu alanla ilgili olduğunu iddia eden disiplini –ekonomi politikliği– ilk eleştiri girişimidir.

Elyazmaları ayrıca, Marx'ın sonraki yazılarında (farklı nedenlerle) daha az doğrudan ilgilendiği problemlerle yakından ilişkili olması anlamında, büyük bir öneme sahiptir. Bu problemlerden bazıları Marx'ın sonraki çalışmalarında yer almaz. Zira Marx, teorik bir modern kapitalizm eleştirisi yapma yönündeki oldukça belirgin amacı hesaba katılırsa, bu sorunların zaten yeterince ele alındığını düşünüyordu. Din analizi bunlardan biridir. *Elyazmaları* Marx'ın dine hâlâ büyük bir yer ayırdığı son çalışmadır. Ancak *Elyazmaları*'nda öne çıkan bazı konular Marx'ın sonraki yazılarında ortadan kaybolur. Bunlardan en önemlisi *Elyazmaları*'nda merkezî bir yer işgal eden yabancılaşma analizidir. Yabancılaşma sorunu 1844'ten sonraki yazılarda nadiren yer almasına rağmen, bu problemin Marx'ın olgun dönem yazılarının kaynağını oluşturduğu kesindir. Marx, *Elyazmaları*'nda kullandığı yabancılaşma kavramıyla ilgili belirli hususları sonraki yazılarında açıklığa kavuşturur. Böylece Marx'ın kendini uzak tutmak istediği soyut, felsefi karaktere sahip bu terim fazlalık haline gelir. Ancak *Elyazmaları*'nda yer alan yabancılaşma tartışması Marx'ın sonraki düşüncesindeki ana temalar hakkında paha biçilmez bir kavrayış kaynağıdır.

Yabancılaşma ve ekonomi politik teori

Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda geliştirdiği ekonomi politik eleştirisini biçimlendiren temel kabuller şöyle sıralanabilir: Ekonomi politikçilerin yazılarına iki temel eleştiri yöneltebilir. İlki, onların kapitalizme özgü üretim koşullarının tüm toplum biçimlerine genelleştirilebileceği kabulüyle

³⁶ Karl Marx, *Early Writings*, s. 63.

ilişkilidir. İktisatçılar, mübadele ekonomisi ve özel mülkiyetten hareket ederler. Çıkarları ve kazanç peşinde koşmak insanın doğal nitelikleri olarak görülür. Gerçekte Marx'a göre, mübadele ekonomisi tarihsel bir sürecin ürünü ve kapitalizm de tarihsel olarak özel bir üretim sistemidir. Kapitalizm, kendisinden önceki üretim sistemleri arasından sadece biridir ve daha önce tarih sahnesinde yerini almış diğer sistemlerin sonuncusu değildir. Bu iktisatçıların ikinci yanlış ön-kabulü, "ekonomik" ilişkilerin *soyut bir biçimde* ele alınabileceği iddiasıdır. İktisatçılar "sermaye", "metalar", "fiyatlar" vb.'nden, sanki insanların müdahalesinden bağımsız bir hayata sahiplermiş gibi söz ederler. Bunun böyle olmadığı yeterince açıktır. Örneğin, madeni bir para, insandan bağımsız varoluşa sahip olması anlamında fiziksel bir nesneden ibarettir, ancak sadece belirli toplumsal ilişkilerin bir parçasını oluşturduğu sürece "para"dır. Fakat iktisatçılar, her şeyi "ekonomiye" indirgemeye ve ekonomik koşullar içinde ele alınamayacak her şeyden uzak durmaya çalışırlar.

Ekonomi politik, bu yüzden, işsiz işçiyi, ilgili iş ilişkisi dışında yer aldığı sürece çalışan insanı dikkate almaz. Hırsızlar, dolandırıcılar, dilenciler *ekonomi politik açısından* gerçekte mevcut olmayan *formlardır*. Onların gözünde sadece, örneğin doktorlar, yargıçlar, mezar kazıcılar, tören asası taşıyan görevliler vb. vardır; bu yüzden birinci kategoridekiler ekonomi politigin alanı dışındaki hayali figürlerdir.³⁷

Her "ekonomik" olgu aynı zamanda kesinlikle toplumsal bir olgudur ve belirli tipte bir "ekonominin" varlığı belirli bir toplum tipini gerektirir.³⁸

İktisatçıların işçileri kapitalist açısından bir "maliyet unsuru" ve bu yüzden diğer sermaye harcamalarına denk bir şey olarak almaları, bu yanlış anlayışların işareti. Ekonomi politik, gerçek analiz "nesnelerinin" toplum içindeki insanlar olması gerektiği düşüncesini isabetsiz bir yaklaşım olarak ilan

37 A.g.e., s. 137-138; *Werke. Ergd.*, c. 1, s. 523-524.

38 Karl Marx, *Early Writings*, s. 120-121.

eder. Söz konusu iktisatçılar böylece, gerçekte kapitalist üretim tarzına içkin olan şeyi –yani kapitalizmin proletarya veya işçi sınıfı ile burjuvazi veya kapitalist sınıf arasındaki sınıfsal bölünmeye dayandığı gerçeğini– gözden saklarlar. Bu sınıflar, sınıfların üretiminin meyvelerinin dağıtımı konusunda ilgili topluma has bir çatışma içindedirler. Ücretler ve kârlar “kapitalist ve emekçi arasındaki yıpratıcı mücadele” tarafından, şüphesiz sermaye sahiplerinin egemen konumda olduğu bir ilişki tarafından belirlenir.³⁹

Marx'ın kapitalist üretim sürecinde yabancılaşma analizinde, ayrıca sonradan *Kapital*'de ayrıntılı olarak geliştirilen bir başlangıç önermesi olan “çağdaş ekonomik bir olgu”dan hareket edilir: Kapitalizm geliştikçe işçiler yoksullaşmaktadır. Kapitalist üretim tarzının sağladığı olağandışı zenginlik, toprak ve sermaye sahipleri tarafından gasbedilir. Ancak işçi ile emeğinin ürünü arasındaki bu ayrılık, aslında basitçe işçiye ait malların gasbedilmesi olarak görülemez. Marx'ın tartışmasının temel vurgusu, kapitalist sistemde üretilen maddi nesnelerin bizzat işçiyle aynı değerde alınmasıdır; tıpkı ekonomi politikte salt teorik düzeyde ele alınmaları gibi. “İşçi sürekli olarak daha bir ucuz meta haline geldikçe daha fazla mal yaratır. İnsani dünyanın değer kaybetmesi şeyler dünyasındaki değer artışıyla doğru orantılıdır.”⁴⁰ Bu, Marx'ın “nesnelleştirme/şeyleştirme” (*Vergegenständelichung*) olarak terimleştirdiği bir çarpıtma sürecini içerir. İşçi, emeğiyle doğa dünyasını şekillendirir; onun ürünü, bizzat şekillendirdiği sürece, dış dünyayla bu etkileşimin sonucudur. Kapitalizmde işçi (özne, yaratıcı), ürünü (nesne) ile özdeşleştirilir.⁴¹

39 A.g.e., s. 69.

40 A.g.e., s. 121.

41 A.g.e., s. 123. Marx, daha genel epistemolojik bir düzeyde, Hegel'i nesnelleştirme/şeyleştirme ve yabancılaşma arasındaki ilişki konusunda hatalı olduğu için eleştirir. Marx'a göre, Hegel'in idealizmi için temel önemde olan düşünce, “şeyliğin” yabancılaşmış kendilik-bilinciyle aynı şey olduğu ve bu yüzden, nesnelleştirmenin sadece insanın kendine-yabancılaşmasıyla mümkün olduğu önermesidir. Marx'a göre meselenin özü başka yerde yatar. Yabancılaşma beraberinde nesnelleşmeyi getirir ve (Marx'ın kavramı kullandığı anlamda) ka-

Üretim, yani nesnelleştirme/şeyleştirme süreci böylece “bir kayıp ve nesneye kölelik” biçimini alır; işçi “nesnenin bir kölesi haline gelir...”⁴² Kapitalist ekonomide işçinin yabancılaşması, emeğin –kapitalizmin genişlemesiyle giderek artan– üretken gücü ile işçinin kendi ürettiği nesneler üzerindeki kontrolünün yokluğu arasındaki bu dengesizliğe dayanır. Bu durum, siyaset alanındaki yabancılaşma örneğinde olduğu gibi, dindeki yabancılaşmayla paralellik sergiler. Hristiyan ahlakta Tanrı’ya atfedilen nitelikler insanların kontrolünden uzaklaşır ve sanki dış bir güç tarafından dayatılan bir şeye dönüşür. Benzer biçimde, ürünü işçiye “yabancıdır ve... onun karşısında özerk bir güç olarak yer alır. Nesneye verdiği hayat onun karşısına yabancı ve düşman bir güç olarak dikilir”.⁴³ Bu yüzden, *her tür emeğin ayrılmaz bir parçasını oluşturan (ve emek-gücünün kendi yarattığı nesneye aktarılmasını içeren) nesnelleştirme*, kapitalizmde yabancılaşmayla aynı şey haline gelir. Başka deyişle, emeğin ürünü işçiye –sadece ontolojik anlamda değil, aynı zamanda çok daha kapsamlı ancak çok daha özel bir anlamda da– “dışsaldır”: “Kendi emeğinin ürününde somutlaşan şey artık ona ait değildir.”⁴⁴

İşçinin kendi ürününe yabancılaşması oldukça farklı biçimler kazanır. Marx bunları tartışırken büyük ölçüde Feuerbach’ın terminolojisini kullanır; ancak Marx’ın özel, tarihsel bir üretim tarzı olarak kapitalizmin etkilerini somut koşullar içinde ele aldığı açıktır. Marx’ın yabancılaşma tartışmasının temel boyutları şöyle sıralanabilir:

1. İşçi, ürettiği şey başkaları tarafından kendisinin yararlanamayacağı biçimde gasbedildiği için, ürünlerinin kullanımı üzerinde kontrolden yoksundur. Piyasa ekonomisinin temel

pitalizme özgü özel çarpıtılmış bir nesnelleştirme biçiminin neticesidir. Çoğu yazar, ne yazık ki, nesnelleştirme ve yabancılaşma arasındaki bu temel ayrımı kavrayamamıştır.

42 A.g.e., s. 122-123.

43 A.g.e., s. 123. Marx, yabancılaşmayı bu bağlamda tartışırken iki terim kullanır. *Entfremdung* (yabancılaştırma) ve *Entausserung* (dışsallaştırma). Analizinde iki terimi az çok birbirinin yerine kullanır.

44 A.g.e., s. 122.

ilkesi malların mübadele amacıyla üretilmesidir; kapitalist üretim sürecinde malların mübadelesi ve dağılımı serbest piyasanın işleyişinin kontrolü altındadır. Piyasada bizzat bir meta olarak alınıp satılabilen işçi, bu yüzden, ürettiklerinin yazgısını belirleyecek güçten yoksundur. Piyasa kapitalistin çıkarlarını işçinin çıkarları aleyhine artıracak biçimde işler. Nitekim “işçi daha fazla ürettikçe daha az tüketmek zorundadır; daha fazla değer yarattıkça daha değersiz hale gelir.”

2. İşçi bizzat işine yabancılaşır: “Emeğin ürünü yabancılaşmaysa, üretimin de aktif bir yabancılaşma olması gerekir – etkinliğin yabancılaşması ve yabancılaşmanın etkinliği.”⁴⁵ Yapılan iş, işçinin “zihinsel ve fiziksel enerjisini özgürce geliştirmesini” mümkün kılacak gerçek doyumlar sağlamaz, çünkü o sadece dış koşulların dayattığı bir emektir. İş, bir amacın aracı olmaktan ziyade başlı başına bir amaç haline gelir: Bunun ispatı, “hiçbir fiziksel veya başka bir zorlama olmadığında insanların çalışmaktan vebadan kaçır gibi kaçmalarındır.”⁴⁶

3. Tüm ekonomik ilişkiler aynı zamanda toplumsal ilişkiler oldukları için, emeğin yabancılaşmasının doğrudan toplumsal sonuçları vardır. Marx hareket noktasını biraz öne çeker: Kapitalizmde insan ilişkileri piyasa güçlerine indirgenme eğilimindedir. Bu durum insan ilişkilerinde paranın önemi konusunda yeterince açıktır. Para, en heterojen niteliklerin birbirleriyle karşılaştırılabileceği ve yeniden üretilebileceği soyut bir standart sağladığı için, toplumsal ilişkilerin rasyonelleşmesini sağlar. “Cesareti satın alabilen biri korkak bile olsa cesurdur... Nitekim sahip olanın bakış açısından, para her nitelik ve nesneyi (çelişkili olduklarında bile) bir başkasıyla değiştirebilir.”⁴⁷

4. İnsanlar doğal dünyayla aktif bir karşılıklı ilişki içindedir. Teknoloji ve kültür bu karşılıklı ilişkinin ifadesi ve sonucudur. Bunlar insanı hayvanlardan ayıran temel niteliklerdir. Bazı hayvanlar üretirler, ancak kuşkusuz mekanik bir biçim-

45 A.g.e., s. 123-124.

46 A.g.e., s. 125; *Werke, Ergd.*, c. 1, s. 514.

47 A.g.e., s. 193.

de, adaptasyon amacıyla. Yabancılaşmış emek insanın üretici etkinliğini doğaya aktif bir biçimde egemen kılmaktan ziyade, doğaya adaptasyona indirger. Bu indirgeme, bireyi kendi “türsel-varlığından” (*Gattungswesen*), insan türünün hayatını hayvanlarınkinden farklı kılan şeyden uzaklaştırır.⁴⁸ Marx’ın bu konudaki tartışması Feuerbach’ın tartışmasını yakından andırır. Ancak Marx’ın sözlerinin anlamı oldukça farklıdır. 1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*’ndaki yabancılaşma analizi üzerine açıklamaların çoğunda, Marx’ın konumu Feuerbach’ın konumuyla özdeşleştirilerek, onun tartışmasına gerçekte olandan daha “ütopik” bir anlam yüklenir.⁴⁹ Marx, Feuerbach’ın terminolojisine, insanın –sadece “kısmen” üreten ve dar bir çevrede kendi biyolojik yapısının içgüdüsel unsurları tarafından şekillendirilen– hayvanların aksine “evrensel bir üretici” olduğunu savunduğu durumlarda başvurur: Ancak onun analizi, bu terminolojiye göre çok daha somut ve özgündür.

Marx’a göre, insan hayatını hayvanlarınkinden ayıran şey; insani yetiler, kapasiteler ve hazların toplum tarafından biçimlendirilmesidir. “Soyut birey” faydacı teorinin bir icadıdır: Süregelen bir toplum içinde dünyaya gelmeyen ve dolayısıyla toplum tarafından biçimlendirilmeyen hiçbir insan yoktur. Bu yüzden, her birey kendisinden önceki kuşakların biriktirdiği kültürü devralan, yaşadığı doğal ve toplumsal dünyayla karşılıklı etkileşim içinde diğerleriyle birlikte yaşadığı bu dünyanın daha fazla değiştirilmesine katkıda bulunan biridir. “Birey insanın hayatı ve türsel-hayat farklı şeyler değildir” ve “... Her insan kendisine has bir varlık olsa bile... insan aynı ölçüde bir *bütün*, ideal bütün, toplumun –düşünen ve yaşayan– öznel varoluşudur.”⁵⁰ Böylece, toplumu ayakta tutan, onu mümkün kılan, bireyin hayvanlardan farklılaşmasına hizmet eden, ona “insanlığı”nı kazandıran şey –teknolo-

48 Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 1-12. Marx ayrıca, *Gattungswesen* terimini, serbestçe, tam anlamıyla “türsel-hayat” biçiminde kullanır.

49 Bu konuda iki farklı örnek için bkz. H. Popitz, *Der entfremdete Mensch* (Frankfurt, 1967) ve Tucker.

50 Karl Marx, *Early Writings*, s. 158; *Werke, Ergd.*, c. 1, s. 539.

jik ve kültürel aygıtların yanı sıra– topluma üyeliğidir. Bazı hayvanlar insanla benzer organlara sahiptir; ancak görüntü veya sesteki, sanat veya müzikteki estetik algı insani bir yeti, toplumun bir yaratusıdır. Cinsel etkinlik veya yeme-içme insanlar için biyolojik dürtülerin basit bir doyumundan ibaret değildir, aksine onlar, toplumun gelişimi sırasında, doğa dünyasıyla yaratıcı etkileşim içinde farklı doyumlar sağlayan eylemlere dönüştürülürler.⁵¹ Beş duyunun gelişimi tüm önceki tarihin eseridir; ancak “salt kendi nesnesi sayesinde, insanileşmiş doğa aracılığıyla varlık kazanabilen şey, basitçe beş duyu değil, ayrıca (arzulama, sevme vb. gibi) manevî duygular, pratik sezgiler, özetle, insani duyarlılıklar ve duyumların insani karakteridir.”⁵²

Burjuva toplumunda insanlar kendilerine “insanlıklarını” kazandıran toplumla bağlarından belirli biçimlerde yabancılaşırlar. İlk olarak, yabancılaşmış emek “türsel ve bireysel hayatı birbirine yabancılaştırır” ve ikinci olarak “bu emek bireysel hayatı bir soyutlama olarak türsel-hayatin amacına –ayrıca soyut ve yabancılaşmış bir biçime– dönüştürür.”⁵³ Kapitalizmde, teoride ve pratikte, hayat ve bireyin ihtiyaçları onun topluma üyeliğinden bağımsız “verilmişlikler” olarak görünür. Bu yanılsama teorik ifadesini sivil toplum teorisini kendi çıkarları peşinde koşan soyut birey anlayışı üzerine kuran ekonomi politikte (ve bir ölçüde farklı şekilde, Marx’ın eleştirdiği Hegelci sivil toplum teorisinde) bulur. Bu şekilde, ekonomi politik “özel mülkiyeti insanın özüne dahil eder”.⁵⁴ Ancak, “birey” “toplumsaldan” koparılmakla kalmaz, aynı zamanda “toplumsal” “bireye” *tabi kılınır*. Toplumun üretici kaynakları, aşırı yoksulluk içinde yaşayan nüfusun çoğunluğu açısından, organizmanın varlığını sürdürmesi için gerekli asgari ihtiyaçları

51 Krş. Bölüm 2: “Materyalist tez” adlı alt bölüm.

52 Karl Marx, *Early Writings*, s. 161; *Werke, Ergd.*, c. 1, s. 541. Bu konunun Durkheim’la ilintisi için Bölüm 15: “Yabancılaşma, anomi ve devletin doğası” adlı alt bölüm.

53 Karl Marx, *Early Writings*, s. 127.

54 A.g.e., s. 148.

karşulamakta kullanılır. Ücretli emekçiler kitlesi, üretici etkinliklerinin sadece fiziksel varlıklarının kaba ihtiyaçları tarafından yönlendirildiği koşullarda yaşar:

İnsan mağara hayatına doğru gerilemektedir, ancak yabancılaşmış en kötü koşullarda. Vahşi (kullanması ve korunması için özgürce sunulan) mağarasında kendini bir yabancı olarak hissetmez: Aksine kendini sudaki bir *balık* gibi evinde hisseder. Ancak yoksul insanın izbe yerlerdeki barınağı düşman bir yerleşim, “ona sadece kan ve gözyaşı sunan yabancı, kasvetli bir güç”tür.⁵⁵

Marx insanın “türsel varlığına” yabancılaşmasını kapitalizm analizinde ortaya koyar. Bu yabancılaşma büyük ölçüde eşitsizdir: Başka deyişle, yabancılaşmanın etkileri sınıfsal yapı aracılığıyla yoğunlaşır ve proletarya tarafından yoğun bir biçimde yaşanır. Hegel ve Feuerbach tarafından özel toplumsal ve tarihsel bir bağlamda kullanılan yabancılaşma kavramının genel ontolojik bir kategoriye dönüştürülmesi Marx’ın *Elyazmaları*’ndaki yaklaşımının ana temasıdır. Ancak Marx, yabancılaşmanın sadece ücretli emekçinin konumuyla sınırlı olmadığına inanır. Bizzat kapitalist de, özel mülkiyet ve paranın gücünün varlığını egemenliği altına alması anlamında, sermayenin boyunduruğu altındadır. Sanayici “sıkı çalışmak, makûl, ekonomik, tekdüze” olmak zorundadır:

[O]nun haz alması ikincil önemde bir meseledir; haz üretme tâbi kılınan bir boş zaman etkinliği ve bu yüzden hesaplı, ekonomik bir duygudur; zira kişi hazlarını sermayenin bir bedeli olarak kaydeder ve israf ettiği şey, sermayenin azalmasıyla kaybolan kârın yerine konulabilecek şeyden fazla olmamalıdır. Nitekim önceleri (feodal toplumda) aksi geçerliyken, haz sermayeye tâbi kılınır ve haz arayan birey sermaye biriktiren bireye tâbi olur.⁵⁶

55 A.g.e., s. 177.

56 A.g.e., s. 179. Parantez bana aittir. Marx, bir başka yerde şu sözleriyle Moses Hess’i andırır: “Özel mülkiyet bizi o kadar aptal ve kısmi kılar ki, bir nesne sadece ona sahip olduğumuzda, bizim için bir sermaye olduğunda veya bizler

Elyazmaları bitmiş bir çalışma olmayıp daha ziyade giriş niteliğinde notlardan oluşur. Buradaki yabancılaşmış emek tartışması Marx'ın 1844'te hâlâ kendi özel perspektifini formüle etmeye çalıştığı konusunda bol miktarda kanıt sunar. Marx'ın yabancılaşma yaklaşımının ana temalarını belirlemek zor olmasa bile, onun bu konulardaki açıklamaları çoğu kez anlaşılması zor ve kısadır. Marx, iktisatçıların yazılarını analiz ederken ekonomi politik bir dille yazar; yabancılaşmayı doğrudan tartıştığı yerlerde Feuerbach'ın terminolojisine başvurur. Bu evrede Marx'ın söz konusu iki farklı kaynaktan aldığı kavramları başarılı bir biçimde bir araya getiremediği ve bu ikisinin *Elyazmaları*'nda birbiriyle kolay olmayan bir ilişki içinde yer aldığı kesindir. Yine de *Elyazmaları* kapitalizmin eleştirel analizi için genel bir çerçeve sağlar ve bu parça parça notlar gerçekte Marx'ın sonraki yazılarında büyük ölçüde geliştirdiği tüm önemli düşüncelerin kaynaklarını oluşturur.

Genellikle 1844 *Elyazmaları*'nda, kapitalist üretim koşullarında insanın “hayvanların seviyesine düşürüldüğü”nden ve “türsel varlığına” yabancılaştırıldığından söz edildiği, Marx'ın bir tür olarak biyolojik niteliklerine yabancılaşmış soyut bir “insan” anlayışı çerçevesinde düşündüğü varsayılır. Bu yüzden, Marx'ın düşüncesinin ilk gelişim evresinde, insanın özünde –“doğal” eğilimleri kapitalizmin kısıtlayıcı yapısı tarafından bastırılan– yaratıcı bir varlık olduğuna inandığı varsayılır. Gerçekte Marx kapitalizmin olağanüstü üretici gücünün insanın gelecekteki gelişimi açısından önceki üretim sistemlerinde mümkün olamayacak fırsatlar yarattığına inanır. Toplumsal ilişkilerin kapitalist üretim içindeki organizasyonu, bu tarihsel olarak yaratılmış imkânları algılamayı engeller. Yabancılaşmış emeğin karakteri yabancılaşmamış ve yabancılaşmış insan (yani, “doğadaki” ve “toplumdaki” insan) arasındaki bir gerilimin değil, aksine *özel bir toplum biçiminin* –kapitalizmin– yarattığı potansiyel ile bu potansiyelin hedefine ulaşmamış biçimi arasındaki bir gerilimin ifadesidir. İnsanı hay-

tarafından doğrudan yenilip, içilip, giyildiğinde, içinde oturulduğunda, kısaca bir şekilde kullanıldığında bize aittir” (s. 159).

vanlardan ayıran şey, sadece insanlar ile diğer türler arasındaki biyolojik farklılıklar değil, aynı zamanda insanların (oldukça uzun bir tarihsel gelişme sürecinin ürünü olan) kültürel başarılarıdır. Bu başarıların gerekli önkoşulu insanların biyolojik nitelikleri, yeterli koşulu toplumun evrimidir. İnsanların kendi “türlerine” yabancılaşmaları toplumsal olarak yaratılmış nitelikler ve eğilimlerden toplumsal bir kopuştur.⁵⁷

Erken dönem komünizm anlayışı

Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları’nda, Marx’ın ilk kapsamlı komünizm tartışması da yer alır. Buradaki açıklamalar ile Marx’ın Hegel’in devlet felsefesine eleştirisindeki “gerçek demokrasi” analizi arasındaki süreklilik açıktır. Ancak *Elyazmaları*’ndaki tartışmada Fransız sosyalizminin etkisi çok belirgindir ve Marx burada “komünizm” terimini tercih ederek “demokrasi” kavramını kullanmaktan vazgeçer.⁵⁸ Marx, yabancılaşmanın aşılmasının özel mülkiyetin aşılmasına bağlı olduğunu öne sürer. Buradan, üretimdeki yabancılaşmanın örneğin din veya devletteki yabancılaşma biçimleri açısından temel önemde olduğu, “gerçek demokrasinin” yerleşmesinin tek başına yeterli olamayacağı sonucu çıkar: Gereken şey, özel mülkiyet ve ücretli emek arasındaki mevcut ilişkiyi ortadan kaldırarak toplumu daha kapsamlı olarak yeniden organize etmektir.

Marx kendi komünizm anlayışını “ilkel komünizm”den ayırır.⁵⁹ İlkel komünizmin temel biçimi özel mülkiyete duygusal

57 Meyer’in kullandığı türden ifadeler, örneğin Marx “iyiliği ve zekası uygarlaşma süreciyle harcanmış mükemmel ve zeki bir insan türü varsayar” önermesi (Alfred G. Mayer, *Marxism, the Unity of Theory and Practice*, Ann Arbor, 1963, s. 57) açıkça yetersizdir. Mézáros’un sözleriyle: “Marx’ın anlayışında doğaya hiçbir duygusal ve romantik nostaljinin izi yoktur. Onun programı ‘doğaya’, ‘doğal’ ilkel veya ‘basit’ ihtiyaçlara dönme taraftarı değildir...”, István Mézáros, *Marx’s Theory of Alienation* (Londra, 1970).

58 Marx, Alman sosyalistlerinin etkisinden bahseder ancak “bu konudaki özgün ve önemli çalışmaların” Hess, Weitling ve Engels’in belirli yazılarıyla sınırlı kaldığını öne sürer. Karl Marx, *Early Writings*, s. 64.

59 Burada Marx’ın aklından ne geçtiği tamamen açık değildir ancak muhteme-

düşmanlığa dayanır ve bu yaklaşımda, bütün insanların, herkes eşit mülkiyet hakkına sahip olacak biçimde benzer bir düzeye getirilmesi gerektiği öne sürülür. Marx'a göre gerçek komünizm bu değildir, zira bu anlayış ekonomi-politik teori- de raslananla aynı türden çarpıtılmış bir emeği nesneleştirme eğilimine dayanır. Bu tür bir ilkel komünizm, birey yerine topluluğun kapitalist haline geldiği ilkel bir çilecilğe itilir. İlkel komünizmde mülkiyet düzeni hâlâ egemendir, ancak olumsuz bir anlamda:

Bizzat bir güç olarak ortaya çıkan evrensel kıskançlık, kendini yeniden inşa eden ve *farklı* bir biçimde doyuran gizli bir açgözlülük biçimidir... Özel mülkiyetin bu şekilde kaldırılışının gerçek bir sahipliği ne kadar az temsil ettiği, tüm kültür ve uygarlık dünyasının soyut olumsuzlanması ile ve bırakın özel mülkiyeti aşmayı, ona sahip bile olmayan *yoksul*, ham, eksik bireyin *doğallıktan uzak* ilkelliğine gerileme ile gösterilir.⁶⁰

Marx'a göre, ilkel komünizm, özel mülkiyetin olumlu anlamda aşılması imkânı olarak anlaşılamaz. Özel mülkiyetin kaldırılması kesinlikle yeni bir toplum biçimine geçişin gerekli bir koşuludur. Ancak geleceğin sosyalist toplumunun düzenleyici ilkesi, "*özel mülkiyetin*, insanın kendisine *yabancılaşmasının pozitif* anlamda ortadan kaldırılması ve böylece *insan doğasının insan aracılığıyla ve insan için gerçek anlamda yeniden ele geçirilmesi*" olmalıdır. Bu, "insanın bizzat toplumsal, yani gerçekten de insan varlık olarak (*als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen*)* kendine dönüşü"nü, "önceki bütün gelişmelerin zenginliğini özümsemiş tam ve bilinçli bir dönüşü"⁶¹ gerektirecektir. İnsanı varoluşun toplumsal karakterinin yeniden ele geçirilmesi, Marx'ın *Elyazmaları*'nda ifade ettiği komünizm anlayışının tamamlayıcı bir par-

len Babeuf ve Cabet'nin izleyicilerine aşıfta bulunmaktadır. Engels bu grupları "Kıtada sosyal reformun gelişimi" yazısında ele alır, *Werke*, c. 1, s. 480-496.

60 Karl Marx, *Early Writings*, s. 154; *Werke, Ergd.*, c. 1, s. 534-535.

(*) Toplumsal, yani insani [beşerî] bir insan olarak – ç.n.

61 Karl Marx, *Early Writings*, s. 154; *Werke, Ergd.*, c. 1, s. 536.

çasıdır. Komünist toplum, iktisatçıların genelde insan doğasının karakteristik bir özelliği olduğunu düşündükleri bencil çıkarıcılık üzerine değil, aksine birey ve sosyal topluluk arasındaki karşılıklı bağımlılığın bilinçli farkındalığı temelinde kurulacaktır. Marx, insanın toplumsal doğasının onun varlığının köklerine nüfuz ettiğini ve bu doğanın artık basitçe diğerleriyle doğrudan ilişki içinde sürdürülen etkinliklerde tezahür etmeyeceğini vurgular. Ancak komünizm insanların bireyselliklerini yadsımaz. Aksine Marx'ın tartışmasının özü, komünist toplumun, önceki üretim sistemlerinde mümkün olamayacak düzeyde, bireylerin özel potansiyelleri ve kapasitelerinin genişlemesine imkân sağlayacağı düşüncesidir. Marx'a göre burada bir paradoks yoktur. İnsanlar sadece toplum sayesinde ve ortaklaşa ürünler olan kaynakları kullanarak bireyselleşirler.

Bu heyecan verici ve parlak formül Genç Hegelciler'in "eleştirel felsefesinin" sınırlılıklarıyla birleşir. Teoride özel mülkiyeti aşmak, özel mülkiyet "fikrinin" yerine komünizm "fikrini" geçirmek yeterli değildir. Gerçekte komünizme ulaşmak "aslında çok şiddetli ve uzun bir süreci gerektirecektir".⁶²

62 Karl Marx, *Early Writings*, s. 154; *Werke, Ergd.*, c. 1, s. 553.

Tarihsel Materyalizm

Marx ve Engels ilişkisinin ilk meyvesi, büyük ölçüde polemikçi bir yapıya sahip olan ve 1844'ün son yarısında yazılmaya başlanıp 1845 sonlarında yayımlanan *Kutsal Aile*'dir. Kitabın büyük bölümü Marx'a aittir ve onun diğer Genç Hegelciler'den kesin kopuşunun belgesidir. Bu çalışmayı, çok kısa bir süre sonra yazılan (1845-1846), aslında eleştirel bir çalışma olmasına rağmen Marx'ın tarihsel materyalizmin temel ilkelelerinin ilk genel ifadesini oluşturan *Alman İdeolojisi* izler. Bu çalışmadan sonra Marx'ın genel bakış açısı bir ölçüde değişir ve hayatının kalan bölümünü bu ikinci çalışmada ana hatlarını oluşturduğu görüşlerin teorik açıklamasını yapmaya ve onları uygulamaya geçirmeye ayırır.

Alman İdeolojisi'nin tam metni Marx ve Engels hayattayken yayımlanmamıştır. 1859'da *Alman İdeolojisi*'nin yazıldığı dönemi kısaca değerlendiren Marx, bu çalışmayı yayımlamadıkları için hayal kırıklığı yaşamadıklarını yazar: Temel amaca ulaşıldığı –yani “anlatılmak istenen verildiği”– için, “çalışmayı tamamen bilinçli olarak farelerin kemirgen eleştirisine terk etmişlerdir.”¹ Yine de Marx, açıkça, kendi Hegel

¹ *Karl Marx: Selected Works*, s. 364. Engels'in, erken dönem yazıların –*Alman İdeolojisi*'ne kadar olan ve bu çalışmayı içeren dönemdeki yazıların– önemi ko-

“Eleştirisi”nden ve 1844 yılından entelektüel kariyerindeki en önemli sınır çizgisinin göstergeleri olarak söz eder. *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’ya yazdığı girişte, Marx’ı, “Devlet biçimleri kadar hukukî ilişkiler de ne bizzat kendilerinden hareketle ne de insan zihninin (*Geist*) sözde genel gelişimine göre kavranabilir, onların kökleri daha ziyade maddi yaşam koşullarında yatar”² yargısına götüren Hegel’in devlet felsefesi üzerine analizidir.

Engels daha sonra *Alman İdeolojisi*’nden söz ederken, buradaki materyalist tarih anlayışının “sadece ilgili dönemde ekonomi tarihine ilişkin bilgilerinin hâlâ ne kadar eksik olduğunu gösterdiğini”³ belirtir. Ancak Marx’ın ekonomi tarihi hakkındaki bilgisi gerçekte bu dönemde zayıf olsa bile (burada geliştirilen üretici sistemlerin gelişme “evreleri” şeması daha sonra önemli ölçüde gözden geçirilmiştir), çalışmada ortaya konulan tarihsel materyalizm açıklaması Marx’ın daha sonra başka vesilelerle yaptığı açıklamalarla büyük uygunluk içindedir. Tüm kesin bölünme çizgileri keyfidir; ancak bazen Marx’ın “erken” döneminin bir ürünü olarak görülse de, *Alman İdeolojisi*’nin onun olgun konumunu temsil eden ilk önemli çalışma olarak alınması daha isabetlidir.

Marx’ın 1843 ve 1844 yazılarının onun olgun tarihsel materyalizm anlayışıyla ilişkisi üzerine tartışma, bu yazıların 1929-1932’de yayımlanmasından itibaren sürekli olarak artmıştır. Tartışmanın doğrudan siyasal nitelikte dalları vardır ve tartışılan noktaların ilgili tüm tarafları tatmin edecek biçimde çözüme kavuşturulduğunu varsaymak oldukça zordur. Ancak gerçekte, Marx’ın Hegel “Eleştiri”si, 1844 *Elyazmaları* ve onun olgun dönem düşüncesi arasındaki temel süreklilik çizgileri yeterince açıktır. Marx’ın erken dönem yazılarında geliştirdiği ve sonraki çalışmalarında yer alan en önemli temalar şunlardır:

nusundaki sonraki değerlendirmesi için bkz. A. Voden, “Talks with Engels”, *Reminiscences of Marx and Engels* (Moskova, tarihsiz), s. 330 vd.

2 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 362; *Werke*, c. 13, s. 8.

3 *Karl Marx: Selected Works*, c. 2, s. 359.

1. Marx'ın büyük ölçüde Hegel'e borçlu olduğu, ilerleyen bir süreç olarak insanın "kendini-yaratması" fikri. Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'ndaki ifadesine göre, "dünya tarihi olarak adlandırılan şeyin tümü insanın insan emeğiyle yaratılmasından başka bir şey değildir..."⁴

2. Yabancılaşma fikri. Marx'ın "yabancılaşma" terimini 1844'ten sonraki yazılarda büyük ölçüde kullanmamasının bir nedeni, kendi konumunu soyut felsefeden kesin olarak ayırma arzusudur. Nitekim Marx, *Komünist Manifesto*'da (1848) alaycı bir dille "insan özünün yabancılaşması"ndan söz eden Alman filozoflarının "felsefi zırvalarından" bahseder.⁵ Büyük ölçüde *Elyazmaları*'nda ortaya konulsalar da, *Alman İdeolojisi*'nin yazımına kadar tamamen geliştirilmeyen görüşlerden, yabancılaşmanın sadece özel toplumsal formasyonların gelişimi çerçevesinde anlaşılabilir bir tarihsel bir olgu olarak araştırılabileceği sonucu çıkar. Marx'ın tarihsel gelişme evreleri üzerine araştırmaları, (Avrupa feodalizminin çözülmesi ve köylünün kendi üretim araçlarına yabancılaşması ile sonuçlanan) işbölümünün gelişimi ve özel mülkiyetin oluşumuna kadar götürülür. *Kapital*'de, bu ikinci süreç, yani büyük miktarlarda mülksüz ücretli-emekçiler kitlesinin yaratılması, kapitalizmin oluşumunun zorunlu önkoşulu olarak sunulur.⁶

3. Marx'ın, Hegel'in devlet felsefesi "Eleştiri"sinde ortaya koyduğu devlet teorisi ve devletin geleceğin toplumunda aşılacağı fikri. Marx, bu "Eleştiri"yi yazdığı dönemde, kapitalizmin yerini alacağını düşündüğü ve almasını beklediği toplum-

4 A.g.e., s. 166. Marx'ın "emek" kavramı için bkz. Helmut Klages, *Technischer Humanismus* (Stuttgart, 1964), s. 11-128.

5 *The Communist Manifesto*, s. 168; *Werke*, c. 4, s. 486. [*Komünist Manifesto* ve *Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları.]

6 Marx'ın "yabancılaşma" kavramını sonraki yazılarında kullanmaktan vazgeçtiği ve bu yüzden, onun erken ve olgun dönem çalışmaları arasında bir kopuş olduğu görüşü Louis Feuer tarafından ifade edilir: "What is alienation? The career of the concept", *New Politics*, 1962, s. 116-134; Daniel Bell, "The debate on the alienation", Leopold Labedz, *Revisionism* (Londra, 1963), s. 195-211. Farklı bir siyasal perspektiften benzer bir ifade için krş. Louis Althusser, *For Marx* (Londra, 1969), s. 51-86 ve farklı yerlerde. [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2002.]

sal düzen türü hakkında sadece kaba bir anlayışa sahipken, devletin “siyasalın” bağımsız alanının bertaraf edilmesiyle ortadan kaldırılabileceği tezi bu konudaki daha sonraki görüşlerinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.

4. Bir toplumsal gelişme analizi perspektifi olarak tarihsel materyalizmin en temel ilkeleri. Marx'ın erken dönem çalışmalarında çoğunlukla Hegelci ve Feuerbachçı bir dil kullanılmasına rağmen, onun yeni geliştirdiği bakış açısının bu yazarlarla ve özellikle de Hegel'le kesin bir epistemolojik kopuş içinde olduğu yeterince açıktır. Marx bu eski görüşlerin yerine yeni bir felsefe geçirmeye çalışmaz; toplumsal ve tarihsel bir yaklaşım lehine felsefeyi reddeder. Nitekim Marx, zaten 1844 *Elyazmaları*'nda, kapitalizmin –temel yapısal karakteristiğini sermaye ve ücretli emek arasında dikotomik sınıfsal bir ilişki oluşturan– belirli bir toplum biçiminde kök saldiğini vurgular.

5. Özet bir devrimci *Praxis* anlayışı. Marx'ın Strauss ve Bauer üzerine yorumları (yani onların soyut insanın “kendilik-bilinci” yerine “soyut doğanın” özü düşüncesini geçirdikleri iddiası)⁷ *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'nde uzunca ifade edilen görüşlerin –eleştirel felsefenin devrimci bir hareketin ilk evrelerinden başka bir şeyle ilişkili olmadığı görüşünün– habercisidir. Sadece teori ve pratiğin birlikteliğiyle, teorik anlamının pratik siyasal etkinlikle bir araya gelmesiyle toplumsal değişmeye etkiye bulunulabilir. Bu ise tarihte yeni gelişen dönüşüm potansiyelleri üzerine yapılacak araştırmanın söz konusu değişimleri hayata geçirebilecek pratik bir eylem programıyla birleştirilmesi demektir.

1844 *Elyazmaları* ile *Alman İdeolojisi* arasındaki en önemli geçiş noktası, Marx'ın 1845'te yazdığı ve o günden beri *Feuerbach Üzerine Tezler* olarak ünlenen, Feuerbach üzerine kısa bir eleştirel önermeler topluluğunda bulunabilir.⁸ Marx, Feu-

7 Karl Marx, *Early Writings*, s. 195.

8 *Feuerbach Üzerine Tezler* ilk kez 1888'de onların “dünyaya yeni bir bakış açısının parlak başlangıç noktası”nı içerdiklerini söyleyen Engels tarafından yayımlandı (*Selected Works*, c. 2, s. 359). Burada *Writings Of The Young Marx On Philosophy And Society*'deki çeviriden aktardım: s. 400-402.

erbach'ı birkaç noktada eleştirir. İlk olarak, Feuerbach'-ın yaklaşımı tarihsel değildir. Feuerbach, toplumun önüne konan soyut bir "insan" anlayışına sahiptir: İnsanı sadece dinsel insana indirgemekle kalmayıp, "dinsel duygu'nun bizzat toplumsal bir ürün ve analiz ettiği soyut bireyin de özel bir toplum biçimine ait biri olduğu"nu⁹ göremez. İkinci olarak, Feuerbach'ın materyalizmi, fikirleri sadece maddi gerçekliğin "yansımaları" olarak aldığı için felsefi bir öğreti düzeyinde kalır. Gerçekte, bilinç ve insani *Praxis* arasında sürekli karşılıklılık vardır. Feuerbach, daha önceki tüm materyalist düşünürlerle benzer bir yaklaşım içinde, "maddi gerçekliği" insan etkinliğinin belirleyicisi olarak görür ve "nesnel" dünyanın "özne", yani insanların etkinliği tarafından nasıl değiştirildiğini analiz etmez. Marx ayrıca bu oldukça önemli noktayı bir başka şekilde vurgular. Onun ifadesiyle, Feuerbach'ın materyalist öğretisi, devrimci etkinliğin bilincin, yani insanların amaçlı edimlerinin sonucu olduğunu göremez, aksine dünyayı maddi gerçekliğin fikirler üzerindeki "tek-yönlü" etkisine göre açıklar. Ancak Marx'a göre, "koşullar insanlar tarafından değiştirilir ve... bizzat eğiticinin de eğitilmesi gerekir..."¹⁰

Marx'ın gözüyle Feuerbach, "felsefenin [yani, Hegel felsefesinin] düşünce içinde oluşturulan ve düşünce aracılığıyla geliştirilen dinden başka hiçbir şey olmadığını; aynı ölçüde, insani yabancılaşmanın bir başka varoluş biçimi ve tarzı olarak mahkûm edilebileceğini"¹¹ gösterirken önemli bir katkıda bulunmuştur. Ancak Feuerbach bunu yaparken, Hegel'in "hareket halindeki ve yaratıcı ilke olarak olumsuzlama diyalektiği"ne¹² yaptığı vurguyu göz ardı ederek, "dinî düşünüşlü" (contemplative) veya pasif bir materyalizm sergiler. Marx'ın düşüncesi için temel önemde olan, özne (toplum içindeki insan) ile nesne (maddi dünya) arasındaki, insanların maddi dünyayı giderek daha fazla kendi amaçlarına bağım-

9 *Writings Of The Young Marx On Philosophy And Society*, s. 402.

10 *A.g.e.*, s. 401.

11 *Karl Marx, Early Writings*, s. 197 (parantezler bana aittir).

12 *A.g.e.*, s. 202. Bu noktanın kapsamlı bir incelemesi için bkz. s. 403-406.

lı kıldıkları ve böylece bu amaçları dönüştürüp yeni ihtiyaçlar yaratıtları diyalektik süreçtir.

Materyalist tez

Bu yüzden, *Alman İdeolojisi* ve sonraki yazılarda oluşturulan genel tarihsel materyalist anlayış Feuerbach'ın anlayışından ve daha önceki felsefi materyalist yaklaşımlardan oldukça farklıdır. "Materyalizm", Marx'ın kullandığı anlamda, mantıksal olarak oluşturulan ontolojik bir argümanı ifade etmez.¹³ Kuşkusuz Marx, fikirlerin, bilinebilir maddi bir dünya ile duysal ilişki içindeki insan beyninin ürünleri oldukları iddiasını temel alan "realist" bir bakış açısını benimser; fikirler insan zihninde deneyimlerden bağımsız, verili içkin kategoriler olarak yer almazlar. Ancak bu, kesinlikle determinist bir felsefi materyalizmi toplumun gelişimi üzerine bir yoruma uygulamayı gerektirmez. İnsan bilinci, özne ve nesne arasındaki – insanın içinde yaşadığı dünyayı aktif bir biçimde biçimlendirirken aynı zamanda dünyanın da onu biçimlendirdiği– diyalektik karşılıklı etkileşim içinde şekillenir. Buna örnek olarak, Marx'ın –*Feuerbach Üzerine Tezler*'de bir noktayı açıklarken– maddi dünya hakkındaki algılarımızın bile toplum tarafından koşullandırıldığı tespiti verilebilir. Feuerbach, duysal algının sabit ve değişmez olmayıp, aksine aşağıdaki niteliklere sahip olgusal bir dünyayla bütünleştiğini göremez. Bu olgusal dünya,

tarihsel bir üründür; her biri bir öncekinin omuzlarında yükselen, ayrıca kendi sanayi ve ilişkisini geliştiren, kendi toplumsal düzenini değişen ihtiyaçlarına göre yeniden ayarlayan tüm bir nesiller dizisinin etkinliğinin sonucudur. En basit

13 Kuşkusuz bu, Marx'ın konumunun belirli ontolojik kabulleri ima etmediğini söylemek değildir. Krş. H. B. Action, *The Illusion of Epoch* (Londra, 1955). Marx'ın geleneksel anlamda bir materyalist olduğu görüşünün inandırıcı bir çürütülüşü için bkz. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt, 1962). Ayrıca Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism* (Londra, 1967).

“duyusal kesinlik” nesneleri bile, birey için sadece toplumsal gelişme, sanayi ve ticari etkileşim aracılığıyla yer alır.¹⁴

Marx’a göre, tarih insani ihtiyaçların sürekli yaratılması, doyurulması ve yeniden yaratılması sürecidir. İnsanları hayvanlardan ayıran özellik, ihtiyaçlarının sabit ve değişmelerden bağımsız olmamasıdır. Bu nedenle emek, yani insanların doğal çevreleri arasındaki yaratıcı alışveriş, insan toplumunun temelini oluşturur. Bireyin kendi maddi çevresiyle ilişkisi, üyesi olduğu toplumun özel karakteristikleriyle dolayımlanır. İnsan toplumunun gelişimini araştırırken, insani varoluşun *olmazsa olmaz koşulunu* oluşturan somut toplumsal yaşam süreçlerini ampirik olarak inceleyerek işe başlamamız gerekir. Marx’ın bu konuyla ilgili uzunca ifadesini aktarmak yararlı olacaktır:

Bu yaklaşım biçimi öncüllerden yoksun değildir. O, gerçek öncüllerle başlar ve onları bir an için bile bırakmaz. Onun öncülleri, hayali bir soyutlama ve değişmezlik içindeki değil, aksine belirli koşullar altında fiilen, somut olarak algılanabilir bir gelişme süreci içindeki insanlardır. Bu aktif yaşam süreci betimlenir betimlenmez, tarih (kendileri hâlâ teorik düzeyde kalan) materyalistlerde ölü bir olgular toplamına veya idealistlerde hayali öznelerin hayali bir etkinliğine dönüşür.

Spekülasyonun sona erdiği yerde –gerçek hayatta– hakiki, pozitif bilim, yani pratik etkinliğin, insanların pratik gelişim süreçlerinin temsili başlar. Bilinç hakkında konuşma sona erer ve onun yerini gerçek bilgi almaya başlar. Gerçeklik dile getirildiğinde, bağımsız bir bilgi dalı olarak felsefe varoluş nedenini yitirir. En iyisinden, onun yerini insanların tarihsel gelişimlerini gözlemlerden elde edilebilecek en genel sonuçların bir sentezi alabilir. Bu soyutlamalar, gerçek tarihten bağımsız olarak kendi başına herhangi bir değerden yoksunlardır. Onlar sadece tarihsel materyallerin düzenlenmesini kolaylaştırmaya, onun bağımsız katmanlarının dizilişini göster-

14 *The German Ideology*, s. 57. [*Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları]; *Werke*, c. 3, s. 27.

meye hizmet edebilir. Ancak kesinlikle, felsefede olduğu gibi, tarihsel çağları düzgün bir biçimde süsleyen reçeteler veya şemalar sağlamazlar. Aksine, sıkıntılar sadece ilk olarak, –ister geçmiş çağa isterse günümüze ait– materyalleri gözlemlemeye ve düzenlemeye başladığımızda –gerçek tasvir esnasında– ortaya çıkar.¹⁵

Marx, açık bir ifadeyle, insan ve doğa arasındaki yaratıcı ve dinamik etkileşimle, yani insanın bizzat kendini yarattığı üretken süreç üzerinde temellendirilecek ampirik bir toplum bilimine ihtiyacı vurgular.

Marx'ın, toplumsal gelişmesinin ana “evreleri” düşüncesi, onun çalışmasındaki diğer birkaç alanla birlikte, dağınık haldeki materyallerden oluşturulmak zorundadır. *Alman İdeolojisi*'nde sunulan şema sayılmazsa, Marx hiçbir yerde belirlediği toplum tipleri hakkında bütünlüklü bir açıklama sunmaz. Yine de, Marx'ın toplumsal gelişme anlayışını biçimlendiren genel ilkeler açıktır. Marx'ın belirlediği her farklı toplum tipi kendi karakteristik iç gelişme dinamiklerine veya “mantığına” sahiptir. Ancak bunlar sadece geçmiş *de kapsayan* ampirik analizlerle ortaya çıkartılabilir ve analiz edilebilir. Bunun hem genel teorik bir ilke olduğu hem de daha özelde bir toplum tipinden diğerine gelişme sürecinin izinin sürülmesi anlamına geldiği vurgulanır. Marx'ın ifadesine göre, “Tarih, her biri materyaller, sermaye birikimleri, tüm önceki kuşaklar tarafından miras bırakılan üretici güçleri kullanan ve bu yüzden, bir yanda, geleneksel etkinliği tamamen değişik koşullarda sürdüren ve öte yandan, eski koşulların yerine tamamen değişik bir etkinliği geçiren farklı kuşakların birbirini izlemesinden başka bir şey değildir.”¹⁶ O, basitçe tarihe “amaçlar” yükleyen –“sonraki tarihin öncekinin amacı haline getirildiği– ereksel (teleological) bir çarpıtmadır”.¹⁷

15 *The German Ideology*, s. 57; *Werke*, c. 3, s. 43.

16 *The German Ideology*, s. 60. Ayrıca karşılaştır. *The Holy Family or Critique of Critical Critique* (Moskova, 1956), s. 125. [Kutsal Aile Ya da Eleştirinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları.]

17 A.g.e., s. 60. Marx, Proudhon'un Hegel'in diyalektikini kullanma biçimine

Marx, benzer görüşleri, kapitalist aşamanın her modern toplumda komünizmin kurulmasının gerekli önkoşulu olduğunu ileri sürerek, tek-doğrultulu bir yaklaşımı reddettiğini ifade eder. Daha önceki tarihsel dönemi açıklayıcı bir örnek olarak Roma'yı verir. Bir sonraki dönemde Batı Avrupa'da kapitalizmin oluşmasında rol oynayan belirli koşullar zaten Roma'da vardı; ancak Roma ekonomisi kapitalist üretime yol açmak yerine kendi içinde çözüldü. Bu örnek, "belirgin bir benzerlik gösteren, ancak farklı tarihsel bağlamlarda yaşanan olayların tamamen farklı süreçler yarattıklarını gösterir." Bu süreç, söz konusu durumlar birbirinden bağımsız olarak araştırıldığında anlaşılabilir, "ancak, tarih-üstü tarihsel-felsefi teorik bir çerçeveye bağlı kaldığımızda onları asla anlayamayız".¹⁸

Marx'ın toplum tipolojisi, işbölümündeki ilerleyici farklılaşmanın gelişiminin izini sürmeye dayanır. Onun 1844 *Elyazmaları*'nda ifade ettiği gibi, işbölümünde genişleme, yabancılaşma ve özel mülkiyetin gelişimiyle aynı anlama gelir. Sınıflı toplumun ilk farklılaşmamış komünal mülkiyet sisteminden ortaya çıkışının kaynağında kesinlikle işbölümünde uzmanlaşma yatar; insanları, kendi özel mesleki uzmanlıklarına göre (yani, "ücretli emekçi" olarak) tanımlayan işbölümü, onların "genel" üreticiler olarak tüm kapasitelerini yadsır. Bu suretle: "İşbölümündeki farklı gelişme evreleri sadece oldukça farklı mülkiyet biçimleri demektir; yani, işbölümündeki mevcut bir evre, aynı zamanda, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini materyal, araç ve emeğin ürünüyle ilişki içinde belirler."¹⁹

auftra bulunarak aynı eleştiri yapıyor. Proudhon, basitçe, Hegelci "fikirlere birbirini izlemesi" açıklamasının yerine ekonomik kategorileri geçirir. Böylece tarihsel gelişmeyi ayrıntılı olarak araştırma işinden kurtulunur. "M. Proudhon, ekonomik ilişkileri; birbirini doğuran, tez-antitez gibi birbirinden kaynaklanan ve manuksal ardışıklığını insanlığın kişisel olmayan aklından alan toplumsal evreler olarak görür." *The Poverty of Philosophy* (Londra, tarihsiz), s. 93.

18 *Otyeccectveniyee Zapisky*'nin editörüne mektup, daha sonra T. B. Bottomore ve Maximilen Rubel tarafından çevrilmiştir: *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Londra, 1963), s. 93. [Marx'ın *Sosyolojisi*, çev. Zuhâl Bilgin, Chiviyazıları Yayınevi, 2006]

19 *The German Ideology*, s. 33.

Sınıf-öncesi sistemler

Her insan toplumu ilkel bir düzeyde de olsa belirli bir işbölümünü gerektirir. Ancak işbölümü en basit toplum biçimi olan kabilede en alt düzeydedir, sadece cinsiyetler arasında genel bir işbölümü vardır: İşleri büyük ölçüde çocukları yetiştirmek olan kadınlar erkeklerden daha az üretken bir rol oynarlar. Erkek başlangıçta tamamen komünal bir varlıktır; bireyselleşme giderek karmaşıklaşan ve uzmanlaşmış bir işbölümüyle ilişkili tarihsel bir üründür. İşbölümünün giderek karmaşıklaşması temel ihtiyaçları karşılamak için gerekenlerin üzerinde bir artık üretme kapasitesiyle el ele gider. Bu ayrıca malların mübadelesini gerektirir; mübadele ayrıca insanların giderek daha fazla bireyselleşmesine yol açar; bu süreç, büyük ölçüde uzmanlaşmış bir işbölümü, para ekonomisi ve meta üretiminin geliştiği kapitalizmde doruğuna çıkar. Böylece, insanlar sadece tarihsel süreç içinde bireyselleşirler: “[İnsanlar] başlangıçta bir türsel-varlık, bir kabilevi varlık, bir sürü hayvanı olarak ortaya çıkar... Değiş tokuş bu bireyselleşmenin temel bir etkenidir.”²⁰ Ayrıca başlangıçta mülkiyet komünaldır; özel mülkiyetin kaynağı devletin yapısı değil, aksine sonraki toplumsal gelişmelerdir. Marx’a göre, insan toplumunun, esas olarak, her biri kendine ait küçük özel mülkiyete sahip birbirinden bağımsız bireylerin, yaklaşık aynı tarihte bir tür sözleşmeye dayalı topluluk oluşturmak için bir araya gelmesiyle varlık kazandığını düşünmek anlamsızdır. “Yalnız yaşamakta olan bir birey konuşabildiğinden fazla toprak mülkiyetine sahip olamaz. Toprağı, en fazla, hayvanlar gibi ihtiyaçlarını karşılamakta kullanacaktır.”²¹ Marx, bir bireyin işlediği toprakla ilişkisinin topluluk aracılığıyla dolaymlandığını vurgular. “Üretici kişi bir aile, kabile, bir insan grubu vb.’nin bir parçası olarak var olur: Bu toplum-

20 *Pre-Capitalist Economic Formations* (Londra, 1964), s. 96 [*Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, çev. Mihri Belli, (ilk baskı) 1967, Sol Yayınları]; *Grundrisse*, s. 395-396. [*Grundrisse-Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 2008.]

21 *Economic Formations*, s. 81.

sal birimler de, birbirlerine karışıkları ve karşılık içinde oldukları için, tarihsel olarak farklı formları gerektirirler.”²²

En basit kabile toplum biçimi avcı-toplayıcı veya çobanlık biçiminde göçebe olarak hayatını sürdüren bir toplumdur. Kabile sabit bir alana yerleşmemiştir ve bir yerden diğerine geçerek mevcut kaynakları tüketir. İnsanlar doğaları öyle gerektirdiği için yerleşik hayata geçmemişlerdir; yerleşik hayata sadece çoban grupların istikrarlı tarım toplulukları haline geldiği bir evrede geçmişlerdir. Bu geçiş bir kez gerçekleştiğinde, topluluğun o andan itibaren, hem fiziksel çevre koşulları hem de kabilenin içyapısı dahil, “kabile karakteri” kazanmasını etkileyen birçok faktör devreye girer. İşbölümünün daha da farklılaşması, nüfus artışı ve böylece sözleşme içine girmeye zorlanan kabileler arasındaki çatışmalar ve bir kabilenin diğerini boyunduruk altına alması gibi birbiriyle ilişkili süreçler aracılığıyla gelişir.²³ Bu oluşum, (“ataerkil aile şefleri, onların altında kabile üyeleri ve en altta da köleleri” içeren farklılaşmış bir tabakalaşma sisteminin bir parçasını oluşturan) etnik temelli bir kölelik sistemi üretme eğilimindedir.²⁴ Topluluklar arasındaki ilişkiler savaş kadar ticareti de harekete geçirir. “Farklı toplumlar farklı üretim araçlarına sahip oldukları ve doğal çevrelerinde farklı geçim kaynakları buldıkları”²⁵ için, ürünlerin mübadelesi mesleki alanda daha fazla uzmanlaşmayı harekete geçirip meta üretiminin –yani bir alışveriş piyasasında satmak niyetiyle üretilmiş ürünlerin– ilk kaynağını oluşturarak gelişme gösterir. İlk metaller, esasen doğrudan takas yoluyla el değiştiren köleler, büyükbaş hayvanlar, metallere dönüşür. Bu alışverişler artar ve daha büyük çeşitlilikte metayı içerirken, bir şekilde para kullanılmaya başlanır. Böylece, mübadele ilişkileri daha büyük birimlerin karşılıklı bağımlılığını artırır ve dolayısıyla toplumların daha fazla genişlemesini mümkün kılar.

22 A.g.e., s. 87; Grundrisse, s. 389.

23 Krş. *Capital*, c. 1, s. 87-89. Durkheim’la benzerlik belirtilebilir. [*Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, (ilk baskılar) 1. c. 1965, 2. c. 1976, 3. c. 1978, Sol Yayınları.]

24 *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 122-123.

25 *Capital*, c. 1, s. 351.

Marx, erken dönem yazılarında sadece Avrupa'dan toplanmış materyalleri kullanır ve kabile toplumundan antik topluma (Yunanlılar ve Roma'ya) doğru tek bir gelişme çizgisi çizerken, daha sonra kabileci dönemde birden fazla gelişme çizgisi bulunduğunu fark eder. Bu farklı gelişme çizgileri özellikle doğulu toplumları (Hindistan ve Çin'i) içerir, ancak Marx özel bir toplum tipinden, yani Germanik toplumdan söz eder. Bu toplum, Roma İmparatorluğu'nun çözülüşüyle birlikte feodalizmin Batı Avrupa'daki gelişme eksenini oluşturur.

Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı"nın (doğulu toplumların) doğası üzerine görüşleri bir ölçüde değişikliğe uğramıştır. Marx, *New York Daily Tribune*'de 1853'te başlayan makalelerinde, tarımcı kültürde merkezî sulamaya önem kazandıran ve böylece güçlü merkezî bir hükümete veya "doğu despotizmi"ne yol açan iklim ve diğer coğrafi faktörlerin önemini kuvvetle vurgular.²⁶ Ancak Marx daha sonra bunun söz konusu toplum tipinin –bizzat yerel topluluğa özgü– daha bütünleştirici temel niteliklerinde kök saldıgı görüşünü benimser. Doğulu toplum değişmeye büyük direnç gösterir; durağanlık yönündeki bu eğilim sadece merkezî hükümet biriminin katı despotik tutumundan değil, aynı zamanda (ve esasen) köy komününün kendine yeten iç yapısından kaynaklanır. Küçük köy topluluğu "tamamen kendini idame ettirebilecek yapıdadır ve kendi içinde tüm üretim ve artı-üretim koşullarını barındırır".²⁷ Bu olgunun tarihsel kökeni hiç de açık değildir; ancak o özgün bir oluşum olarak ortaya çıksa bile, sonuç, "manüfaktür ve tarımın" –daha fazla farklılaşmaya yol açacak hiçbir itici güç içermeyen– "kendine yeterli birliği"dir.

Doğulu toplumlardaki nüfus artışı, sadece "eski bir örüntü üzerinde, yani işgal edilmemiş topraklar üzerinde... yeni bir topluluk"²⁸ yaratma eğilimindedir. Buradaki temel bir faktör

26 *The American Journalism of Marx and Engels* (New York, 1966); *Articles on India* (Bombay, 1951); *Marx on China 1853-60* (Londra, 1968).

27 *Pre-Capitalist Economic Formations*, s. 70.

28 *Capital*, c. 1, s. 358. Asya tipi üretim tarzının yapısı nihayetinde Batı sömürgeciliğinin etkisiyle zayıflamıştır.

toprakta özel mülkiyetin olmamasıdır. Özel toprak mülkiyetinin geliştiği yerlerde, Avrupalı birimler ve özellikle Roma'da olduğu gibi, nüfustaki gelişme mülk sahipliği yönünde artan baskıya ve sonuçta genişleme yönünde sürekli bir eğilime yol açar. Ancak doğulu toplumda birey "asla bir mülk sahibi haline gelmez, sadece kullanım hakkına sahiptir". Bu toplum tipi mutlaka despotik olmak zorunda değildir; küçük köy komünleri, birbiriyle ilişki içinde parçalı gevşek bir gruplaşma olarak varlıklarını sürdürebilir. Ancak topluluklar artık-ürünlerinin bir bölümünü çoğu kez dinsel nedenlerle, "kabilenin tanrısının inanılan varlığı"nm etkisiyle bir despota saygı göstermek adına verebilirler. Ama yöneticinin kendi tebaasıyla birliği esasen kapsamlı bir karşılıklı ekonomik bağımlılık içindeki bütünlüklü bir topluma dayanmaz; o esasen despot bireye dinsel bir bağla bağlı parçalı birimlerden oluşan bir toplum olarak kalır.

Yerel köy topluluklarının kendine yeten karakteri kentlerin gelişimini kesinlikle sınırlar ve kentler Hindistan veya Çin'de asla egemen bir rol oynamamıştır.²⁹ Öte yandan, Yunanlılar veya Roma'nın temsil ettiği toplum tipinde kent temel bir yere sahiptir. Marx, kentleşmenin gelişiminin genellikle işbölümü içindeki farklılaşmanın en açık göstergesi olduğunu vurgular. "Kasaba ve kırsal arasındaki karşılık; barbarlıktan uygarlığa, kabilelerden devlete, yerellikten ulusa geçişle başlar ve tüm uygarlık tarihi boyunca günümüze kadar ilerler..."³⁰ Kent ve kırsal ayrışması ilk kez kentte başlayan sermayenin gelişimi ve onun toprak mülkiyetinden ayrılması için gerekli tarihsel koşulları sağlar. Biz, kentlerde "temelini sadece emek ve mübadele içinde bulan mülkiyetin başlangıç örneklerini"³¹ görürüz.

Kent-temelli bir uygarlık olan antik toplum, ilk kesin sınıflı toplum biçimidir. Asya tipi toplumlar belirli bir devlet düzeni geliştirseler bile, Marx onları gelişmiş sınıfsal sistem içinde

29 Bu nokta, daha sonra Weber tarafından Hindistan ve Çin'den söz edilirken vurgulanmıştır.

30 *The German Ideology*, s. 65, *Werke*, c. 3, s. 50.

31 *The German Ideology*, s. 66.

görmez, zira burada mülkiyet yerel düzeyde tamamen komünal olarak kalır.³² Sınıflar, ancak özel olarak sahiplenilen servet fazlası, açıkça üreticiler kitlesinden bağımsızlaşan iç bakımdan kendine yeten bir gruplaşma için yeterli düzeye geldiği takdirde varlık kazanır. Nitekim antik toplumda –ve özellikle Greklerde– bile, özel mülkiyet hâlâ “komünal ve kamusal mülkiyet”in gölgesi altındaydı.

Antik dünya

Antik toplum “birkaç kabilenin, fikir birliği veya fetih sonucunda, kent içinde birleşmesiyle” oluşur.³³ Doğudakilerden farklı olarak, kent ekonomik bir bütündür. Şehir devletlerini oluşturan ilk kabileler saldırgan ve savaşçı topluluklardı. Kentler başlangıçta askerler etrafında örgütlendi; Grekler ve Roma tarihi boyunca genişlemeci karakterini korudu. Marx’ın antik toplum analizi Roma’ya odaklanır. Roma, kentsel bir toplum olsa bile, toprak mülkiyetinin etkisinden tamamen bağımsız değildi. Özel toprak sahibi aynı zamanda kentli bir yurttaştı. Marx bu durumu, “tarımcının bir kent içindeki yaşayış biçimi”³⁴ olarak tasvir eder. Yönetici sınıf Roma tarihinin her döneminde toprak mülkiyetine dayanmıştır. Tam da bu yüzden, nüfus artışı toprağın genişletilmesi yönünde bir baskı yaratır; bu eğilim Roma toplumunda değişimin temel kaynağı, onun yapısından kaynaklanan temel “çelişki”dir: “Bu eğilim... topluluğun ekonomik koşullarının temel bir parça-

32 Wittfogel’e göre, Marx, “kendi teorisinin bakış açısından kaçınılmaz gibi görünen bir sonuca ulaşmayı başaramadı”, yani “Asya tipi üretim tarzı koşullarında, toprak temelli idari bürokrasinin yönetici sınıfı oluşturduğunu” kavrayamadı: Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Heaven, 1957), s. 6. Marx, Rusya’dan “yarı-Asyatik” bir toplum olarak söz ettiği için, Asya Tipi Üretim Tarzı’nın sınıfsal karakteri birçok siyasal içerime sahiptir. Wittfogel, Asya toplumları üzerine Rus bilginleri arasındaki tartışmayla ilgili (sıcak olmayan) bir açıklama yapar (a.g.e., 9. Bölüm). Krş. George Lichtheim, “Marx and the ‘Asiatic mode of production’”, *St Anthony’s Papers*, No. 14, 1963, s. 86-112.

33 *The German Ideology*, s. 33.

34 *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 79-80.

sı olsa bile, topluluğun üzerine dayandığı gerçek bağı yıkar.”³⁵ Nüfus artışı ve bunun yol açtığı askerî serüvenler köleliğin genişlemesine ve toprak mülkiyetinin giderek yoğunlaşmasına hizmet eder. Fetihler ve sömürgeci savaşlar, kölelerin miktarının artmasına yol açarak, toplumsal farklılaşma çizgilerinin daha da keskinleşmesine neden olur.³⁶ Köleler üretimin tüm yükünü çekerken, “patrician” (soylu) toprak sahipleri kamusal birikimleri ve savaşın organizasyonunu tekelleştiren, giderek bağımsızlaşan bir yönetici sınıf olarak ortaya çıkarlar. “Tüm sistem... –bizzat Antik uygarlığın koşullarını tehlikeye sokmadan aşamayacak– belirli bir nüfus miktarı üzerine kurulmuştur.” Bu ise Marx’ın “zorunlu dış göç” adını verdiği, kendisini “toplumun yapısı içinde düzenli bir bağlantı sağlayan” kolonilerin belirli aralıklarla kurulması biçiminde gösteren bir baskıya yol açar.³⁷

Mevcut kaynaklara dayanarak üretkenliği artırma yönünde hiçbir güdü olmadığı için, toprak yetersizliğinden kaynaklanan baskı oldukça güçlüdür. Kazancı azamiye çıkartacak bir ilgi “artışı yaratacak” hiçbir ideoloji bulunmamaktadır:

Cato,* tarlaların nasıl en kârlı biçimde işleneceğini araştırabilir veya Brütüs en uygun faizle borç para verebilir ancak servet, üretimin amacı olarak ortaya çıkmaz, Araştırma her zaman hangi mülkiyet biçiminin en iyi yurttaşlar yaratacağı konusundadır. Servet, sadece ticaret yapan çok az insan arasında bizzat bir amaç olarak ortaya çıkar...³⁸

35 A.g.e., s. 83.

36 A.g.e., s. 92-93.

37 *The American Journalism of Marx and Engels*, s. 77.

(*) Cato: “Censorius” lakaplı Romalı devlet adamı – ç. n.

38 *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 84. Marx’a göre, Antik dünyadaki yaygın anlayış, (“dar ulusal, dinsel ya da siyasal” bir dünya görüşü temelinde) yabancılaşmış bir biçimde olsa da, insanların amaçlarının üretime ve servet birikimine tâbi olduğu burjuva toplumuyla karşılaştırıldığında, insanı hâlâ şeylerin merkezine yerleştirir. Ancak Marx sözlerine şöyle devam eder: “Fakat gerçekte, dar burjuva toplum biçiminin dış kabuğu soyulduğunda, zenginliği oluşturan şey ihtiyaçlar, kapasiteler, hazlar, üretken güçler vb.’nin evrenselliği değil, evrensel bir mübadele içinde üretilen bireylerin evrensel-

Servet kendi başına değerli değildir, aksine değerın kaynağı "özel kullanım"dır; bu yüzden, yönetici sınıf ticaret ve manüfaktüre kuşkuyla, hatta hor gözle bakar. Ayrıca emek genelde küçümsenir, özgür insanlara uygun bir şey olarak görülmez.

Cumhuriyetin sonunda Roma Devleti zaten "fethedilen eyaletlerin acımasız sömürüsüne" dayanmaktaydı,³⁹ bu açıkça imparatorların himayesinde düzenlenen bir süreçtir. Roma toplumunda sınıf çatışması patricilerle plebler arasındaki mücadeleye etrafında yoğunlaşır. Patriciler, plebleri utanmazca, esasen tefecilikle sömürürler: Bu sömürü en üst düzeye Roma'da ulaşır, ancak asla genel bir sermaye birikimi süreci yaratmaz. Marx, *Kapital*'in üçüncü cildinde tefeciliğin rolünü tartışırken, tefecilerin sermayelerinin diğer koşullarla bir araya gelerek kapitalizmin gelişiminde önemli bir rol oynadığını, bu koşullar olmadan tefeci sermayenin kapitalizmi zayıflatıcı bir faktör işlevi yüklenmediğini gösterir. Roma'da yaşanan da budur; tefecilik küçük köylülüğü zayıflatıcı bir etkiye bulunur, zira patriciler, savaşlarda hizmet etmeye zorlanarak sürekli yok olma tehdidi altında yaşayan pleblerin gerçek ihtiyaçlarını karşılamak yerine, parayı çok yüksek faiz oranlarıyla ödünç vermişlerdir. "Romalı patriciler Romalı köleleri, küçük köylüleri tamamen yok ettiklerinde bu sömürü son şeklini almış ve salt köle ekonomisinin yerine küçük köylülük ekonomisi geçmiştir."⁴⁰

Bir kurum olarak kölelik Roma tarihinde farklı evrelerden geçmiştir: Kölelerin küçük üreticilere yardım ettiği ataerki bir sistem olarak başlamış; pleblerin giderek daha fazla köleleşmesi pazar için tarımsal üretimin yaygın olarak uygulandığı büyük arazilerin, *latifundiae*'nin gelişimine yol açmıştır. Ancak ticaret ve sanayinin belirli bir noktanın ötesinde gelişmemesi, nüfusun çoğunluğunun sömürü sonucunda yoksullaşması *latifundiae*'nin ekonomik olmaktan fiilen uzaklaşması demektir. Ticaret-

liğidir." Nitekim "Antik dönemde yaşayanların çocuksu dünyası bir açıdan modern dünyaya üstün bir görünümde olsa da, bu üstünlüğün kaynağı sadece nispeten sınırlı insani potansiyellerdir." A.g.e., s. 84-85.

39 Deyim Engels'e aittir. *Selected Works*, c. 2, s. 299.

40 *Capital*, c. 3, s. 582.

teki bir başka zayıflama kasabaların güçten düşmesiyle birlikte gelir. Ticaretin ayakta tuttuğu şey devletin dağılmasında katkıları olan kamu görevlilerinin dayattıkları vergilerle harabaya çevrilir. Kölelik fiilen ortadan kalkmaya başlar, büyük çiftlikler dağılır ve bu araziler küçük çiftliklerdeki mirasçı kiracılara sözleşmeyle kiralanır. Küçük çiftçilik egemen konuma gelir.

Böylece doruğundayken olağandışı bir servet yoğunlaşması yaratan ve büyük bir imparatorluk olan Roma fiilen yıkılmaya yüz tutar; üretici güçler önemli bir gelişme kaydederken, toplumun iç kompozisyonu belirli bir noktanın ötesine geçmeyi engeller. Çok sayıda köylünün üretim araçlarının ellerinden alınması (Marx, kapitalizmin kökenlerini tartışırken bu süreci büyük ölçüde vurgular), kapitalist üretimin gelişmesine değil, aksine köleliğe dayalı –gerçekte içeride çözülmeye uğrayan– bir sisteme yol açar.

Feodalizm ve kapitalist gelişmenin kaynakları

Roma'ya yönelik şiddetli barbar saldırıları aslında sadece antik dünyanın yıkılışını hızlandıran bir faktördü: Asıl nedenler bizzat Roma'nın iç gelişiminden kaynaklanıyordu. Marx, görüşüne, antik toplumu feodalizmin gelişiminde zorunlu bir evre olarak görmez;⁴¹ ancak batı Avrupa'da, her koşulda, Roma İmparatorluğu'nun çözülmesi feodal toplumun ortaya çıkışının temelini oluşturur. Yine Marx hiçbir yerde feodalizmin ilk evrelerini ayrıntılı olarak betimlemez. Fakat Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ndeki, "ele geçirdikleri bölgeleri yönetme göreviyle karşı karşıya kalan barbarlar kendi yönetim biçimlerini değiştirmek ve Roma mirasının unsurlarını benimsemek zorunda kalırlar" iddiasını Marx'ın da benimsemesi muhtemeldir. Bu yeni toplumsal düzen asker bir liderin egemenliğine dayanır ve onun bir monarşiye dönüşmesiyle sonuçlanır.⁴² Yeni bir soylular sınıfı, böylece, bizzat as-

⁴¹ *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 70.

⁴² Marx, bir yerde, Avrupa'da Roma'yı izleyen sistemden, "iki sistemin karşılıklı olarak birbirini değiştirdiği" bir "sentez" olarak söz eder. *Ekonomi Poli-*

kerî konumu elinde tutanların özel maiyeti etrafında şekillenir ve Romalılaşmış memurlar ve bilginlerden devşirilen eğitilmiş seçkinlerle tamamlanır. Batı Avrupa'da birkaç yüzyıldır süren savaş ve sivil düzensizlik de barbar orduların çekirdeğini oluşturan özgür köylü çiftçilerin sürekli yoksullaşmasına ve sonuçta yerel soylu mülk sahiplerine ait serflere dönüşmelerine yol açar. 9. yüzyılda serflik egemen konuma gelir. Marx bir yerde, feodal dönemde, yine de –kendini yerel düzeyde somut olarak komünal mülkiyetin sürmesinde açığa vuran– eski barbar (Germanik) toplumsal organizasyon biçiminin altyapısının varlığını sürdürdüğünü söyler. Bu altyapı “Ortaçağ boyunca halkın imtiyazı olarak ve halk yaşamının biricik kalesi olarak kalmıştır!”⁴³

Dikkatini feodalizmden kapitalizme geçişe yoğunlaştıran Marx, feodal toplumun temel niteliklerini betimleme konusunda fazla istekli davranmaz ancak burada bile onun olayı ele alış biçiminde büyük boşluklar ve belirsizlikler vardır. Marx'ın feodal Avrupa'nın olgun dönemine bakışından çıkartılabilecek görüşler onun yaşadığı dönemin “ekonomik tarihindeki” standart anlayışlara uygundur. Feodal ekonominin temelini toprağa bağlı serfi de içeren küçük köylü tarımı oluşturur; kasabalardaki evsel üretim ve el zanaatları üretimiyle bu temel tamamlanır. Ancak feodal sistem özünde kırsal bir sistemdir: “Antik dönem *kasabadan* ve onun küçük topraklarından başlamışsa, Ortaçağ da *kırdan* başlamıştır.”⁴⁴ Serflikte, emekçi üretiminin belirli bir miktarını toprak sahibine vermek zorunda olsa da, üretici ile ürünü arasında oldukça alt düzeyde bir yabancılaşma vardır. Serf, genellikle kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için üretimde bulunurken kendisinin efendisidir. “Toprak sahibi (lord) kendi mülkünden en fazla kârı elde etmeye çalışmaz. O, daha ziyade, mevcut olanı

tiğin Eleştirisine Katkı (Chicago, 1904), s. 288. [*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, (ilk baskı) 1970, Sol Yayınları.]

43 *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 144-145. (Marx'ın Zsulich'e mektubunun üçüncü müsvedesini.)

44 *The German Ideology*, s. 35.

tüketir ve üretim faaliyetini sessizce serflere ve kiracı çiftçilere bırakır.”⁴⁵ Kapitalizmin ilk evrelerinin tarihi, Marx için, önemli ölçüde küçük üreticinin kendi üretimin kontrolünden giderek yabancılaşmasının, başka deyişle, onun kendi üretim araçlarından koparılması ve sonuçta emeğini piyasada satmak zorunda kalmasının tarihidir.

Feodalizmin çözülüşü ve kapitalizmin ilk gelişme dönemi kasabaların gelişimiyle ilişkilidir. Marx, 12. yüzyılda –devrimci karakterde– belediye hareketlerinin oluşumunun ve bunun sonucunda kentli toplulukların fiilen büyük ölçüde idarî özerklik elde etmelerinin önemini vurgular.⁴⁶ Antikitede olduğu gibi, kentsel merkezlerin gelişimine tüccar ve tefeci sermayenin oluşumu ve yanı sıra onların işlemlerini yürüttükleri, tarımsal üretime dayalı sistemi zayıflatıcı bir güç olarak işleyen bir para sistemi eşlik eder.⁴⁷ Muhtemelen Roma İmparatorluğu döneminde çok az kasaba varlığını sürdürürken, kent merkezlerinin ticaret ve manüfaktür merkezlerine doğru gelişimi gerçekte sadece 12. yüzyılda başlar. Bu kasabaların nüfusu esasen azat edilmiş serflerden oluşmaktaydı. Ticaretin gelişmesi para kullanımının ve neticede meta alışverişinin daha önceki kendine yeten kırsal feodal ekonomi içinde sürekli artmasına yol açar. Bu oluşum kasabalarda tefeciliğin gelişmesini kolaylaştırır, toprak sahibi aristokrasinin servetinde bir azalmaya yol açar ve köylüyü lorda karşı parasal yükümlülüklerinden kurtulmakta veya lordun kontrolünden kendini tamamen kurtarmakta daha başarılı kılar. İngiltere’de 14. yüzyılla birlikte serflik fiilen ortadan kalkar. Feodal dönemdeki unvanları ne olursa olsun, bu ülkede çalışan emekçi kesimin büyük

45 Karl Marx, *Early Writings*, s. 115.

46 Marx, etkili olması için Thierry’nin *capitalia* sözcüğünün ilk kez özerk kent komünlerinin kurulmasıyla ortaya çıktığı görüşüne atıfta bulunur.

47 Dobb’a göre, feodalizmin zayıflamasında birincil faktör “bir sistem olarak feodalizmin yetersizliği, yani yönetici sınıfın artan vergi ihtiyaçlarını karşılayamamasıydı”. Maurice Dobb, *Studies in the Development in Capitalism* (Londra, 1963), s. 42. Dobb’un kitabı üzerine bir tartışma için bkz. Paul M. Sweezy, *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Londra, 1954). [Sosyalizme Geçiş Süreci Üzerine, çev. Aytunç Altındal, May Yayınları, 1974]

çoğunluğu söz konusu dönemden itibaren artık mülk sahibi özgür köylüdür. Kuşkusuz, serflığın yazgısı Avrupa'nın farklı kesimlerinde oldukça farklıdır ve bazı alanlarda "yeniden canlanma" dönemleri yaşar.⁴⁸

"Kapitalist üretimin başlangıç örnekleri" 14. yüzyıl başında İtalya'da⁴⁹ ve 15. yüzyılda İngiltere'de karşımıza çıksa da, bunlara oldukça sınırlı alanlarda raslanır. Kasabalar, bir ustanın çalıştırabileceği usta işçi ve çırak sayısına kesin sınırlama getiren güçlü lonca örgütlerinin hâkimiyeti altındaydı ve loncalar kendilerini –"ilişki içinde oldukları tek serbest sermaye biçimi olan"⁵⁰– ticarî sermayeden uzak tutmaktaydı. Ayrıca çalışan nüfusun çoğunluğu bağımsız köylülerden oluşurken, kapitalizmin gelişme ihtimali söz konusu değildi. "İlkel birikim"⁵¹ süreci –yani, kapitalist üretim tarzının ilk oluşumu– Marx'ın birçok kez vurguladığı gibi, köylünün üretim araçlarından koparılmasını, "insanlık tarihinde kan ve ateşle yazılan" olaylar topluluğunu içerir.

Bu süreç farklı ülkelerde farklı dönemlerde ve farklı biçimlerde yaşanır ve Marx onun "klasik biçimi" İngiltere'ye odaklanır. İngiltere'de bağımsız köylünün ücretli emekçiye dönüşmesi 15. yüzyıl sonunda gerçekleşir.⁵² Bu zaman diliminde büyük feodal savaşlar soylular sınıfının kaynaklarını temelden yıkmıştır. İlk "özgür proleterler kütlesi" yoksullaşmış aristokrasinin uşakları dağıtmasıyla piyasaya atılır ve feodal aristokrasinin konumundaki zayıflama, monarşinin ge-

48 Engels'in 15. yüzyılda Avrupa'nın Doğu kesimlerinde "ikinci (bir) serflik" olgusunun ortaya çıkışından söz ederken bir ölçüde ilgilendiği bir konu. "Letter to Marx, December 1882", *Selected Correspondence*, s. 407-8. [Seçme Yazışmalar, çev. Yurdakul Fincancı, 1. c. 1995, 2. c. 1996, Sol Yayınları]

49 Marx'ın sözünüyle, ilk kapitalist üretim biçiminin geliştiği İtalya'da "serflığın ortadan kalkışı başka yerlerden daha önce gerçekleşti", *Capital*, c. 1, s. 716.

50 *Capital*, c. 1, s. 716.

51 Deyim, genellikle, "ilkel (primitive) birikim" olarak kullanılır. Burada genel kullanımın potansiyel olarak yanıltıcı içerimlerinden kaçınmak için *ursprünglich* terimini "ilkel" (primary) olarak çevirirken Sweezy (s. 17) ve diğerlerini izliyorum.

52 *Capital*, c. 1, s. 718 ve devamı.

lişen gücüyle hız kazanır. Toprak sahibi aristokrasi giderek daha fazla mübadele ekonomisi içine çekilir. Sonuç çitle çevirme hareketidir: Bu hareketin kaynağında İngiltere’de yün fiyatlarında keskin bir artışa yol açan Flaman yün işlemeciliğinin ortaya çıkışı yatar. Feodal lordlar, “Kral ve parlamentoya karşı cüretkâr bir muhalefet” içinde, büyük miktarlarda köylüyü zorla topraklarından atar. Tarıma elverişli topraklar sadece birkaç çoban gerektiren meralara dönüştürülür. Tüm bu mülksüzleştirme süreci 17. yüzyılda Reformasyon’dan “yeni ve muazzam bir güç” alır; çok büyük Kilise toprakları Kraliyet gözdelelerine karşılıksız dağıtılır ya da mirasçı kiracıları kovan ve kiralanmış arazileri büyük birimlere katan spekülâtlörlere ucuza satılır. Elindeki gasbedilen köylü “kısmen ragbet nedeniyle, çoğu kez koşulların zorlamasıyla kitleler halinde dilenciye, serseriye dönüşür”.⁵³ Bu problem, serseriliğe karşı acımasız yasalarla, serseri nüfusun “ücret sistemi için gerekli disiplin”e itaatiyle çözülmeye çalışılır.⁵⁴

İngiltere’de 16. yüzyıl başından itibaren, proletaryanın ilk örnekleri üretim araçlarından kopartılmış ve piyasaya “özgür” ücretli emekçiler olarak atılmış “yerleşik olmayan”, hareketli bir grup olan mülksüzleştirilmiş bir köylüler tabakası olarak gözüktür. Marx, küçümser bir tavırla, ekonomik politikçileri, insanların feodal bağlar ve kısıtlamalardan özgürleştirilmelerinden söz etmelerine rağmen, bu özgürleşmenin “kutsal mülkiyet hakları’nın en utanmasızca ihlali ve kişilere karşı en kaba şiddeti” içerdiğini tamamen göz ardı ederek, bunu sadece olumlu bir biçimde yorumlamakla eleştirir.⁵⁵

Yine de Marx, sadece bu olayların kapitalizmin oluşumunun yeterli koşulu olarak alınamayacağını gösterir. 16. yüzyıla geçerken, feodalizmin güçten düşen artıkları, daha fazla çözülme ve daha gelişmiş bir üretim biçimine –kapitalizme– geçme arasında bir denge tuttururlar. Son gelişmenin ortaya çıkışında bir ölçüde önemli bir faktör, 15. yüzyılın son yarısı

53 *Capital*, c. 1, s. 718, 721&734; *Werke*, c. 23, s. 746, 748&762.

54 *A.g.e.*, c. 1, s. 737.

55 *A.g.e.*, c. 1, s. 727.

sında yapılan muazzam coğrafi keşifler sonucunda gelişen deniz aşırı ticaretin hızlı ve büyük genişlemesidir. Bunlar esasen Amerika'nın keşfini ve Ümit Burnu'nun dolaşılmasını içerir: "Bu gelişmeler ticaret, denizcilik ve sanayiye ve böylece tökezleyen feodal toplumdaki devrimci bir unsura benzeri görülmedik ölçüde hareket, hızlı bir gelişme kazandırır."⁵⁶ Mantar gibi biten bu ticarettten kaynaklanan hızlı sermaye akışı, ayrıca Amerika'daki altın ve gümüşün keşfinin ardından ülke içine giren kıymetli mal akını İngiltere'deki mevcut toplumsal ve ekonomik düzenlemelerle örtüşür. Yeni imalatçılar liman kentlerine, ülkenin eski ittifaka dahil kasabalarına ve lonca örgütlerinin kontrolü dışında kalan iç merkezlerle yerleşirler. Liman kentleri, "ittifak içindeki kasabaların bu yeni fidanlıklara karşı bezdirici mücadelesine"⁵⁷ rağmen hızlı bir gelişme gösterir. Böylece, modern kapitalizm "büyük ölçekli deniz ve karayolu ticareti temelinde"⁵⁸ eski manüfaktür merkezlerinden uzakta başlar. Örgütlü manüfaktürün kaynağı loncaların kontrolündeki zanaat etkinlikleri değil, aksine Marx'ın "kırsal yardımcı işler" olarak adlandırdığı, iplik eğirme ve dokumayla ilgili çok az teknik eğitim gerektiren etkinliklerdir. Kırsal toplum kapitalizmin "en saf ve makul biçimiyle" geliştiği en son yer olmasına rağmen, ilk hareket buradan gelmiştir.⁵⁹ Bu evreden önce sermaye, devrimci bir güce ulaşamamıştır. Merkantilizmin 11. yüzyılda başlayan daha önceki gelişimi feodal yapıların çözülmesinde temel bir rol oynarken, gelişen kasabalar esasen eski sisteme dayanmakta ve belirli bir güç düzeyine ulaşmadan önce özünde muhafazakâr bir rol oynamaktaydılar.

Sermayeyi kontrol eden yeni gelişen burjuvazinin yükselişi 16. yüzyıl başından itibaren giderek artar. Altın ve gümüş

56 *The Communist Manifesto*, s. 133; *The German Ideology*, s. 73.

57 *Capital*, c. 1, s. 751.

58 *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 116.

59 A.g.c., s. 116. Marx ekler: "Bu yüzden, özellikle kentsel bir zanaat beceri ve uygulaması geliştirmeyen Antik dönem insanları asla büyük ölçekli bir sanayi kuramadılar", s. 117.

akını fiyatlarda keskin bir artışa yol açar. Bu süreç ticaret ve manüfaktürde büyük kârlar sağlayacak, ancak büyük toprak sahiplerinin iflasına yol açacak biçimde işler ve ücretli emekçilerin sayısının büyük ölçüde artmasına neden olur. Tüm bunların siyasal alandaki meyvesi, devlet gücünün hızlı genişlemesindeki bir anı temsil eden birinci İngiliz Devrimi'dir. Merkezî idarenin ve güçlü siyasal erkin gelişen mekanizmaları, "feodal üretim tarzının kapitalist bir biçime dönüşmesi sürecini, sera benzeri yolla hızlandırmak ve geçiş sürecini kısaltmakta"⁶⁰ kullanılır.

Günümüzde bile ilk kapitalistlerin ana kaynakları hakkında fazla bilgi yoktur ve Marx bu konuda somut tarihsel veriler sunmak için fazla bir girişimde bulunmaz. Ancak kapitalist üretimde iki karşıt tarihsel ilerleme biçimi bulunduğunu gösterir. İlkinde, tüccar sınıfın bir kesimi üretimi doğrudan ele geçirmek için salt ticari işlemlerin ötesine geçer. Bu süreç kapitalizmin başlangıç döneminde İtalya'da yaşanır ve 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyılda İngiltere'de kapitalist seferberliğin temel kaynağını oluşturur. Ancak, bu kapitalist formasyon kısa süre içinde "gerçek bir kapitalist üretim tarzına engel" oluşturmaya başlar ve "onun gelişimiyle birlikte gücünü yitirir".⁶¹ Marx'a göre, kapitalist gelişmede ikinci yol "gerçekten devrimci"dir. Burada bireysel üreticiler sermaye biriktirir ve kendi etkinlik alanlarını –ticareti de kapsayacak biçimde– üretim dışındaki alanlara genişletmeye çalışırlar. Bu yüzden, başından beri loncalar dışında faaliyet gösterirler ve onlarla çatışma halindedirler. Marx, bu ikinci gelişme tarzının manüfaktür üretiminde nasıl gerçekleştiği konusunda çok az ipucu sunarken, manüfaktürün İngiltere'de çiftçilik alanındaki oluşum sürecini bazı yönleriyle ortaya koyar. 17. yüzyıl ortalarında toprağın büyük bir kısmı ücretli emek istihdam eden ve meta piyasası için üretim yapan kapitalist çiftçilerin elindeydi. Bunların mülkleri büyük ölçüde feodal dönemden hâlâ ayakta kalabilen ortak topraklara zorla el konulmasıyla büyüdü. Ancak bu

⁶⁰ *Capital*, c. 1, s. 751.

⁶¹ *A.g.e.*, c. 3, s. 329.

ikinci süreç genişletilmiş bir süreçti, yoksa 17. yüzyılın ikinci yarısına kadar tamamlanmış bir süreç değil. Bu süreç, “toprağın sermaye olarak kullanılmaya başlanması” ve “gayrimeşru ilan edilen proletaryanın zorunlu tedariki” için kasaba sanayilerinin yaratılmasıyla, bağımsız köylülüğün tarih sahnesinden çekilmesiyle aynı dönemde tamamlanır.⁶²

Marx kapitalist dönemde iki genel üretim örgütlenmesi evresi ayırt eder. İlk evre manüfaktürün egemenliği altındadır. Bu evrenin ayırt edici özelliği, zanaat becerilerinin farklı uzmanlaşmış görevlere dönüştürülmesidir: Burada, vasıflı bir kişinin lonca sistemi altında yapabileceği bir iş birçok işçi tarafından kolektif bir çalışmayla gerçekleştirilir. Manüfaktürün el becerisiyle üretimden daha etkili olmasının nedeni, herhangi teknik bir yenilik değil, aksine içerdiği işbölümünün birim saatte daha fazla birim üretmeyi mümkün kılmasıdır. İngiltere’de 16. yüzyıldan 17. yüzyılın son kesimine kadar egemen konumda bulunan bu üretim biçiminin belirli sınırlılıkları vardır. 17. yüzyıl sonunda pazarlar o kadar genişlemiştir ki, manüfaktür bu talepleri karşılayacak üretkenliği yeterince sağlayamamıştır. Sonuç olarak, teknik açıdan daha etkin üretim araçları yaratma yönünde güçlü bir baskı oluşur; “makinelerin gelişmesi piyasanın ihtiyaçlarının zorunlu sonucudur”.⁶³ Sonuç, “sanayi devrimi”dir.⁶⁴ Mekanizasyon bu andan itibaren kapitalist üretim tarzını hâkimiyeti altına alır. Kapitalizmin ayırt edici özelliği olan teknolojik değişim yönünde sürekli bir hareket oluşur. Giderek daha ayrıntılı ve kapsamlı makinelerin geliştirilmesi kapitalist ekonominin merkezileşmesinde temel faktördür: Marx, *Kapital*’de bu konuyu kapitalizmin beklenen çözülüşü tartışmasında büyük ölçüde vurgular.

62 A.g.e., c. 1, s. 733; *Werke*, c. 23, s. 761.

63 “Letter to Annenkov”, *Poverty of Philosophy*, s. 156. [*Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, (ilk baskı) 1966, Sol Yayınları.]

64 Engels bu terimi Marx’tan önce kullanır. Engels’in kullanımı için bkz. *Conditions of the Working Class in England in 1844* (Oxford, 1968), s. 9-26. [*İngiltere’de Emekçi Sınıfının Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, 1997, Sol Yayınları] “Sanayi devrimi” teriminin kökeniyle ilgili bazı tartışmalar yapılmıştır, kış. Dobb, s. 258.

Üretim İlişkileri ve Sınıfsal Yapı

Marx'a göre, toplumun gelişimi insanlar ve doğa arasındaki sürekli üretken etkileşimin ürünüdür. İnsanlar "geçim araçlarını üretmeye başladıkları andan itibaren hayvanlardan ayrılmaya başlarlar..."¹ "Hayatın üretimi ve yeniden-üretimi" hem organizmanın biyolojik ihtiyaçlarının dayattığı bir zorunluluktur hem de daha önemlisi, yeni ihtiyaçlar ve kapasitelerin yaratıcı kaynağıdır. Nitekim üretim etkinliği hem tarihsel hem de analitik anlamda toplumun kaynağında yer alır. Üretim, "ilk tarihsel edim"dir ve "maddi hayatın üretimi... tüm tarihin –binlerce yıl önce olduğu gibi günümüzde de sırf insan hayatının sürdürülmesi için her gün ve her saat yerine getirilmesi gereken–temel bir koşuldur."² Her birey gündelik etkinliklerinde toplumu her an yeniden-yaratır ve yeniden-üretir: Bu hem toplumsal düzenin istikrarının hem de sonsuz değişimlerin kaynağıdır.

Her tür üretim sistemi, üretim süreciyle ilgili bireyler arasında belirli toplumsal ilişkileri gerektirir. Bu tespit Marx'ın ekonomi politığe ve genelde faydacılığa en önemli eleştirilerinden birinin kaynağıdır. "Soyut birey" anlayışı bireyci burjuva felsefesinin bir icadıdır ve üretimin her zaman sergile-

1 *The German Ideology*, s. 31.

2 *Karl Marx, Early Writings*, s. 147.

diği toplumsal karakteri gizlemeye hizmet eder. Marx, Adam Smith'ten "ekonomi politiğin Luther'i" olarak söz eder, çünkü o ve sonraki iktisatçılar, haklı olarak, emeği insanın kendini yaratmasının kaynağı olarak görmüşlerdir.³ Ancak bu iktisatçılar insanın üretim aracılığıyla kendini yaratmasının bir toplumsal gelişme sürecini gerektirdiğini gözden kaçırmazlar. İnsanlar asla bireyler olarak değil, sadece belirli bir toplumun üyeleri olarak üretirler. Bu nedenle, belirli üretim ilişkilerine dayanmayan hiçbir toplum tipi yoktur.⁴

İnsanlar üretim sırasında sadece doğayı değil birbirlerini de etkilerler; –belirli bir biçimde– işbirliği yaparak ve karşılıklı etkinlikler içinde üretirler. Üretmek için birbirleriyle belirli bağlantılar ve ilişkiler içine girerler ve ancak bu toplumsal bağlantılar ve ilişkiler içinde doğayı etkiler, üretir ve onun içinde yer alırlar.⁵

Her toplum biçiminde "bir üretici güçler toplamı, bireylerin doğayla ve birbirleriyle tarihsel olarak yaratılmış –kuşaktan kuşağa aktarılan– bir ilişkisi..."⁶ vardır. Marx üretici güçlerin (*Produktionskräfte*) genişlemesine yol açan faktörü açıklayacak genel bir teori geliştirmez. Böyle bir açıklama sadece somut toplumsal ve tarihsel analizlerle mümkündür. Nitekim üretici güçlerdeki feodalizmden kapitalizme geçişle ilişkili değişimler birbiriyle yakın ilişki içindeki tarihsel olaylara göre açıklanabilir. Ayrıca üretici güçleri oldukça yüksek düzeyde evrimleşmesine rağmen, toplumsal organizasyonun diğer unsurlarında daha fazla ilerlemenin sağlanamadığı toplumlar da vardır. Marx, belirli açılardan gelişmiş bir ekonomiye sahip olmasına rağmen, bir para sistemi bulunmadığı için ilerlemesi

3 Marx'ın kullandığı bu terim (*Produktionsverhältnisse*) İngilizce'de ikili bir anlama sahiptir ve hem üretim "koşullarını" hem üretim "ilişkilerini" anlatmakta kullanılabilir. Marx'ın yazılarında "üretim ilişkileri" teriminin kullanımı hakkında bkz. Louis Althusser vd., *Lire le Capital* (Paris, 1967), c. 2, s. 149-159. [*Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, Belge Yayınları, 1995]

4 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 89.

5 *A.g.e.*, c. 1, s. 89.

6 *The German Ideology*, s. 51.

geciken Peru'yu örnek olarak verir: Para sisteminin geliştirilememesi, önemli ölçüde ülkenin –ticaretin genişlemesini sınırlandıran– izole coğrafi konumundan kaynaklanır.⁷

Sınıfsal egemenlik

Marx'a göre sınıflar ancak üretim ilişkileri, üretici kitleyle sömürü ilişkisi içindeki bir azınlık grup tarafından gasbedilebilecek bir üretim fazlasını mümkün kılan farklılaşmış bir işbölümünü gerektirdiği zaman ortaya çıkar. Marx, toplum içindeki sınıflar arası ilişkileri tartışırken genellikle *Herrschaft* ve *Klassenherrschaft* terimlerini kullanır. Marx'ın yazılarının İngilizce yorumlarında bunların “yönetim” ve “sınıfsal yönetim” olarak kullanılması eğilimi yaygındır. Ancak bu terimler, Almanca terminolojide kastedilen anlamından ziyade, gücün bilinçli olarak dayatılmasını ima eder. Sonuç olarak, “yönetmek”ten ziyade “egemenlik” teriminin kullanılması uygundur.⁸

Marx, farklı sınıfsal egemenlik analizlerinde tamamen burjuva toplumunun karakteristik yapısı ve dinamiklerini açıklamaya yönelir ve bu öne çıkan ilgi odağı karşısında kavramsal kesinlik ikincil önemde kalır. Sonuç olarak, Marx çoğu kez yeterli dikkati göstermeden *Klasse* terimini kullanır ve düşünce hayatının neredeyse sonuna kadar sınıf kavramının anlamını kesinleştirme gereği duymaz.⁹ Max Weber'de “rasyonalleşme” kavramı nasıl temel önemdeyse, “sınıf” kavramı da Marx'ın yazılarında büyük bir öneme sahiptir, fakat Marx kavramı sorgulamadan kullanır. Marx'tan geriye kalan yazıların,

7 *Grundrisse*, s. 22.

8 Krş. W. Wesolowski, “Marx's theory of class domination: an attempt at systematisation”, Nicholas Lobkowicz, *Marx and the Western World* (Notre Dame, 1967), s. 54-55. *Herrschaft* sorunu üzerine Max Weber'in yazdıkları için bkz. bu kitabın 250-251. sayfaları.

9 “Modern toplumda sınıfların mevcudiyetini, onlar arasındaki mücadeleyi keşfetmek bana göre hiçbir öneme sahip değildir.” “Letter to Weydemeyer, March 1852”, *Selected Correspondence*, s. 57. Krş. Stanislaw Ossowski, *Class and Class Structure in the Social Consciousness*, Londra, 1963, s. 69-88 ve birçok yerde.

tam da sınıf kavramını sistematik olarak analiz etmeye başladığı noktada bitmiş olması sıkça vurgulanan bir ironidir.¹⁰ Burada Marx ilk kez “Bir sınıfı meydana getiren şey nedir?” sorusunu sorar. Ancak Marx, *Elyazmaları*’nı bitirmeden önce aslında olumsuz bir tanım yapar: Sınıf, gelir kaynağına veya işbölümü içindeki işlevsel konumuna göre tanımlanmamalıdır. Bu kriterler büyük bir sınıflar çeşitliliğine yol açacaktır: Gelirlerini hasta tedavi ederek sağlayan doktorlar kazançlarını toprağı işleyerek elde eden çiftçilerden farklı bir sınıf oluşturacaktır vb. Ayrıca bu kriterlerin kullanılması aynı üretim süreci içinde yer alan farklı grupların konumlarına uygun düşmeyecektir: Örneğin iki insan inşaat işiyle uğraşabilir, ancak bunlardan birisi büyük bir şirketin mülksüz çalışanıyken, diğeri bir küçük işletmenin sahibi olabilir.

Marx’ın “sınıflar gelir grupları değildir” vurgusu, onun *Kapital*’de sözü edilen, “ekonomik malların dağılımı üretimden ayrı ve bağımsız bir alan değildir, aksine üretim tarzı tarafından belirlenir” genel öncülünün belirli bir boyutudur. Marx, John Stuart Mill ve ekonomi politikçi birçok düşünürün, “üretim belirli yasalar tarafından düzenlenirken gelir dağılımı şekillendirilebilir insani kurumlarının kontrolü altındadır” iddiasını “saçma” olarak niteler.¹¹ Sınıflar sadece gelir dağılımındaki eşitsizliklerdir ve bu yüzden sınıf çatışması gelirler arasındaki çelişkileri en aza indiren önlemlerle hafifletilebilir ve hatta ortadan kaldırılabilir ön-kabulünün temelinde bu iddia yatar. Böylece, Marx’a göre sınıflar üretim ilişkilerinin bir boyutudur. Terminolojisindeki değişkenliğine rağmen, onun sınıf anlayışının özünü farklı çalışmalarında yaptığı dağınık birçok göndermeden çıkarmak nispeten kolaydır. Sınıfları, grupların üretim araçlarına mülkiyetine sahiplikleriyle ilgili ilişkileri oluşturur. Bu özünde dikotomik bir sınıf ilişkileri modeli sağlar: Tüm sınıflı toplumlar biri egemen ve diğeri tâbi konumda iki antagonist sınıf arasındaki temel bölünme çizgisi

10 *Kapital*’in (Engels tarafından edisyonu yapılan) üçüncü cildinin sonunda yer alan “Sınıflar” kesimi (*Capital*, c. 3, s. 862-63) tek parçadır.

11 *Grundrisse*, s. 717.

etrafında şekillenir.¹² Marx'ın kullanımında, sınıf, zorunlu olarak bir çatışma ilişkisi içerir. Marx, bu noktayı birçok kez analitik bir vurguyla açıklar. Nitekim 19. yüzyıl Fransası'nda köylülüğün durumunu tartışırken şu yorumu yapar:

Küçük mülk sahibi köylüler, üyeleri benzer koşullarda yaşayan, ancak birbirleriyle farklı türde ilişkilere girmeyen geniş bir kitle oluşturur. Üretim tarzları onları karşılıklı etkileşime sokmak yerine birbirinden soyutlar... Milyonlarca aile, kendi hayat tarzları, çıkarları ve kültürlerini diğerlerinininkilerden ayıran ve onlarla düşmanca bir karşılık içine sokan ekonomik koşullar altında yaşadıkları sürece bir sınıf oluştururlar. Aralarında sadece yerel karşılıklı ilişki bulunması ve çıkarlarının aynı olması; bunlar arasında bir birliktelik, ulusal bağ ve siyasal örgütlenme yaratmadığı sürece, bu mülk sahibi küçük köylüler bir sınıf oluşturmaz.¹³

Marx, farklı bir bağlamda, burjuvaziye atıfta bulunarak benzer bir noktaya işaret eder: Kapitalistler, sadece bir başka sınıfa karşı mücadeleyi sürdürmek zorunda kaldıkları ölçüde bir sınıfı oluştururlar. Aksi takdirde piyasada kâr arayışı içinde birbirleriyle ekonomik rekabet içine gireceklerdir.¹⁴

Sınıfsal yapı ve piyasa ilişkileri

Dikotomik sınıf anlayışının Marx'ın yazılarında teorik bir betimleme olarak yer aldığı vurgulanmalıdır. Bu betimlemeye sadece –Marx'ın gelecekte olacağını düşündüğü haliyle– burjuva toplumu yakın düşer. Tarihteki tüm sınıflı toplumlar, sınıfsal yapının dikotomik eksenine örtüşen daha karmaşık bir ilişkiler sistemi sergiler. Böylece burjuva toplumunda bu türden üç karmaşık gruplaşma biçimi ayırt edilebilir:

1. Mevcut toplum biçiminde önemli siyasal ve ekonomik

¹² Krş. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in an Industrial Society* (Stanford, 1965), s. 18-27.

¹³ Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 334.

¹⁴ *The German Ideology*, s. 69.

bir rol oynasalar da, durumları aşılmakta olan veya aksine yükselen üretim ilişkilerinden etkilenmeleri anlamında marjinal konumda olan sınıflar.¹⁵ Birincilere örnek olarak, Fransa ve Almanya'da gücünü sürdürmesine rağmen kapitalist çiftçilere bağımlı hale gelen veya kentsel proletaryaya katılmak zorunda kalan özgür köylülük verilebilir.¹⁶

2. Sınıflardan biriyle işlevsel bağımlılık ilişkisi içinde olan ve neticede, siyasal açıdan bu sınıfla özdeşleşme eğilimindeki tabakalar. Marx'ın "memurlar" olarak adlandırdığı, idarî hizmetlerdeki sanayi çalışanları arasında yer alan üst idarî görevliler bu kategoriye dahildir.¹⁷

3. Son olarak, işbölümüyle tamamen bütünleşemedikleri için, sınıfsal sistemin kıyısında yer alan lümpen proletaryaya dahil heterojen bireyler topluluğu. Bunlar, "hayatlarını toplumun değersiz kesimleri içinde sürdüren her türden hırsız ve suçluyu, belirli bir mesleği olmayan insanları, seraseriler, yersiz yurtsuz bireyleri" içerir.¹⁸

Bir sınıfın homojen bir varlık oluşturma derecesi tarihsel olarak değişir: Tüm sınıflarda "tâbi konumda kademeler" vardır.¹⁹ Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde 1848-1850 yılları arasında malî sermaye ve sanayi sermayesi arasındaki mücadeleyi analiz eder. Bu mücadele bir bütün olarak burjuvazi içinde süregelen bir alt bölünmenin somut örneğidir; o da aynı türden diğer alt bölünmeler gibi belirli türden çıkar farklılıklarına dayanır; "bu yüzden, kâr iki gelir kaynağına ayrılabilir. Bu iki gelir kaynağı mevcut kapitalist gerçeğin ifadesinden başka bir şey değildir".²⁰ Marx'a göre, sınıfsal düzenin ve sınıf çatışmasının doğası tarihte birbirini izleyen toplumların oluşumuyla önem-

15 Krş. Donald Hodges, "The 'intermediate classes' in Marxian theory", *Social Research*, c. 28, 1961, s. 241-252.

16 Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 217.

17 Krş. *Capital*, c. 3, s. 376 vd. Marx ayrıca, "hâkimler, avukatlar ve doktorlar"-dan sınıfların "ideolojik temsilcileri ve sözcüleri" olarak söz eder.

18 Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 155.

19 *The Communist Manifesto*, s. 132.

20 *Grundrisse*, s. 735.

li ölçüde değişir. Pre-kapitalist toplumlar büyük ölçüde yerel düzeyde örgütlenmişlerdir. Marx'ın Fransız köylülüğü için kullandığı bir benzetmeyi genelleştirsek, her pre-kapitalist toplumu "bir çuvaldaki patateslerin bir patates çuvalı oluşturmaması gibi, benzer büyüklüklerin basit bir karışımı biçimlendirir".²¹ Bu toplum biçimlerinde ekonomik ilişkiler sadece piyasa ilişkisi olarak ortaya çıkmaz, ekonomik egemenlik veya tahakküm bireyler arasındaki kişisel bağlarla iç içe geçer. Bu yüzden, feodal büyük toprak sahibinin egemenliği, kişisel bağlılık ilişkileriyle ve doğrudan aşar ödemesiyle sağlanır. Ayrıca serf ürününün bir bölümünü bir efendiye haraç olarak bırakmasına rağmen, kendi üretim araçları üzerindeki kontrolünü büyük ölçüde sürdürür. Sadece geçimini sürdürebilecek araçları sağlamak için mübadele ilişkisi içinde emek gücünü sunmak dışında hiçbir şeye sahip olmayan emekçi kitlelerinin elindeki her şeyin gasbedilmesine dayalı kapitalizmin oluşumuyla birlikte, bu çıplak piyasa ilişkileri, insanın üretici etkinliğinin belirleyicisi olarak ortaya çıkar. Burjuva toplumu, "insanı 'doğal' üstlerine bağlayan çeşitli feodal bağları acımasızca yıkar; insanla insan arasında 'sadece kendi-çıkartı'ndan ve bencil 'parasal ödemeler'den başka hiçbir bağ bırakmaz. Başka deyişle, o dinin ve siyasal yanlısamanın gizlediği sömürünün yerine çıplak, utanmasız, dolaysız ve insanlıktan uzak sömürüyü geçirir."²² Bu yüzden burjuva toplumda sınıfsal ilişkiler basitleşir ve genelleşir. Bir kez rayına oturduğunda, kapitalizmin ilerleyici gelişimi, piyasada doğrudan birbiriyle karşıtlık içinde olan iki büyük sınıfın, burjuvazi ve proletaryanın giderek daha fazla gelişmesine yol açar. Diğer sınıflar (büyük toprak sahipleri, küçük burjuvazi ve köylülük) ise bu iki temel sınıfsal gruplaşmanın biri veya diğeri tarafından yutulmuş ortadan kaldırılan geçici sınıflardır.

Marx'a göre, sınıflar, üretim ilişkileri ile toplumun geri kalan kesimi veya toplumsal "üstyapı" (*Überbau*) arasındaki temel bağlantı noktasıdır. Sınıfsal ilişkiler siyasal güç dağılımının ve siyasal organizasyonun ana eksenidir. Marx'a göre, eko-

21 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 334.

22 *The Communist Manifesto*, s. 135.

nomik ve siyasal güç yakın ilişki içindedir ancak birbirinden ayrılması imkânsız şeyler de değildir. Fakat ayrıca bu teoremin tarihsel bir boyuta yerleştirilmesi gerekir. Siyasal faaliyet biçimi üretim tarzıyla ve bu yüzden, piyasa ilişkilerinin ekonomideki önem derecesiyle yakından ilişkilidir. Aslında ilk kez antik dünyada rastlanmasına rağmen, özel mülkiyet, ekonomik hayatın belirli alanlarıyla sınırlı kalmıştır. Ortaçağ'da mülkiyet, gerçekte kasabalarda sermayenin manüfaktüre yatırılmasına yol açarak, feodal toprak mülkiyetinden korporatif menkul mülkiyete doğru belirli evrelerden geçer. Mülkiyet, hem antik toplumda hem de Ortaçağ'da büyük ölçüde cemaatle ve ayrıca bu yüzden sınıfsal egemenlik ilişkileriyle bağını sürdürür. Bu ise siyasal gücün hâlâ yaygın olarak *communitas** içinde işlemesi demektir. Ancak modern kapitalizmi "komünal bir kurumun tüm dış benzerliğini ortadan kaldıran büyük sanayi ve genel rekabet koşulları belirler".²³

Modern devlet, burjuvazinin feodalizmin artıklarına karşı mücadelesi sırasında ortaya çıkar, ancak aynı zamanda kapitalist ekonominin talepleri tarafından yönlendirilir.

Bu modern özel mülkiyete –mülk sahipleri tarafından vergilerle kademeli olarak satın alınan, ulusal borçlanmayla tamamen ele geçirilen– modern devlet eşlik eder ve onun varlığı tamamen mülk sahipleri, burjuvazi tarafından genişletilen –borsada devlet fonlarının artışı ve azalışında da görülebilecek– ticarî krediye bağımlı hale gelir.²⁴

Burjuva toplumuna özgü devlet biçimi, burjuvazinin yükseliş koşullarına bağlı olarak değişir. Örneğin, Fransa'da burjuvazinin mutlakıyetçi monarşiyle ittifakı güçlü bir yerleşik memurlar sınıfının gelişmesine yol açmıştır. Britanya'da ise aksine, devlet "resmen yöneten toprak aristokrasisi ile gerçekte sivil toplumun tüm farklı alanlarını *hâkimiyeti altına alan*, ancak *resmen yönetmeyen* burjuvazi arasındaki arkaik, çürü-

(*) Komün – ç.n.

23 *The German Ideology*, s. 79.

24 *A.g.e.*, s. 79.

müş ve eskimiş bir uzlaşma"yı temsil eder.²⁵ Britanya'da bu siyasal düzene yol açan özel süreç devlet içindeki bürokratik unsurların önemini en alt düzeye düşürmüştür.

İdeoloji ve bilinç

Cemaat yapısının dağılması ve bunun yol açtığı özel mülkiyette genişleme, medeni hukukun kaynaklarını oluşturur. Bu tür bir yasalar düzenlemesi tarihte ilk kez Roma'da yapılmıştır, ancak bu düzenleme Roma toplumunda manüfaktür ve ticaretin iç çözümlüğü nedeniyle uzunca bir süre etkili olmamıştır. Modern kapitalizmin gelişmesiyle yasaların şekillendirilmesinde yeni bir evre yaşanır: İtalya'da ve başka yerlerdeki ilk kapitalist merkezlerde Roma hukuku egemen olur ve medeni hukukun kaynağını oluşturur. Medeni hukukta otorite geleneksel topluluklarda egemen konumdaki dinsel buyrukların yerine rasyonel normlara dayanır.²⁶ Modern hukuk sistemi ve yargı, burjuva devletin temel ideolojik desteğini oluşturur. Ancak bu sistem, tüm toplumlarda, egemen sınıfın hâkimiyetini meşrulaştırmakta kullandığı ideoloji biçimlerinin geliştirilmesi veya sürdürülmesinin tek çağdaş yoludur. "Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, zihinsel (geisting) üretim araçlarını da kontrolü altında tutar; böylece genelde, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirlerinin diğerlerine tâbi oldukları söylenebilir."²⁷

Marx'a göre bilincin kökleri ayrıca toplumsal bir nitelik taşıyan insani *Praxis*'te yatar. "İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değil, aksine bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır"²⁸ sözüyle anlatılmak istenen budur. Marx'ın bu

25 *Werke*, c. 11, s. 79.

26 Weber'in bu konuyu ele alışı biçimi için bkz. *Economy and Society*, c. 2 [Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi Yayıncılık, 1995]; ayrıca krş. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, s. 142 vd. [Toplumsal İşbölümü, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınları, 2006.]

27 *The German Ideology*, s. 61; *Werke*, c. 3, s. 46.

28 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 363. Ayrıca bu konunun Weber ve Durkheim'la bağlantılı olarak ele alınışı için kitabın 14. bölümündeki "Marx ve Weber: 'İdeoloji' olarak din problemi" altbaşlığına ve devamına bakınız.

tespitiyle ilgili birçok olumsuz yorum yapılmıştır. Ancak bu-
radaki işlemsel terim *toplumsal* varlıktır ve toplumda bilincin
insan etkinliği tarafından yönlendirildiği genellemesine çok
az itiraz edilebilir. Marx'a göre dil bunun somut bir örneğidir.
Onun sözleriyle dil, "bilinç kadar eskidir, ayrıca diğer insan-
lar için var olan pratik bilinçtir ve sadece bu nedenle o, ayrıca
benim için de kişisel olarak var olur..."²⁹ Fikirlerin ifadesi ve
gerçekte salt duyumun ötesinde bir şeyin varlığı dilin varlığı-
na bağlıdır. Fakat dil toplumsal bir üründür ve bireyler kendi
bilinçlerinin parametrelerini oluşturan dilsel kategorileri sade-
ce bir toplumun üyesi olmaları sayesinde edinirler.

Marx'ın sınıflı toplumlarda belirli ideoloji biçimlerinin rolü
konusundaki görüşlerinin kaynağı, doğrudan bu daha genel
faktörlerdir. Felsefede ve tarihte idealizmin hatası, toplumla-
rın özelliklerini mevcut toplumun egemen düşünce sistemi-
nin içeriğinden hareketle analiz etmeye çalışmaktır. Ne var ki,
böyle yapıldığında değerler ve güç arasında tek yanlı bir iliş-
ki olmadığı tamamen göz ardı edilir: Hâkim sınıf egemen ko-
numunu meşrulaştıran fikirleri yayabilir. Nitekim burjuva top-
lumunda öne çıkan eşitlik ve özgürlük gibi düşünceleri "yüzey
değerlerine" bakarak doğrudan toplumsal gerçeklik olarak ala-
mayız; aksine burjuva toplumundaki yasal özgürlükler, ger-
çekte, mülksüz ücretli-emekçinin sermaye sahipleri karşısında
büyük ölçüde avantajsız bir konumda olduğu sözleşmelere da-
yalı yükümlülükleri meşrulaştırmaya hizmet eder. Bu, ideoloji-
nin, içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerle bağlantılı olarak araş-
tırılması gerektiğini gösterir: Farklı düşünce biçimlerini yara-
tan somut süreçler belirli bir toplumda fikirlerin önem kazan-
masını belirleyen faktörlerle birlikte incelenmelidir. Ideolojiler
zaman içinde açıkça süreklilik sergileseler bile, ne bu sürekli-
lik ne de ortaya çıkan herhangi bir değişim sadece kendi içeri-
ğine göre açıklanabilir. Fikirler kendi başlarına gelişmezler; bu
gelişme, belirli bir *Praxis*'e bağlı olarak, toplumda yaşayan in-
sanların bilinçlerinin birer parçası olarak gerçekleşir: "Günde-

29 *The German Ideology*, s. 42.

lik hayatta her bakkal kişinin olduğunu söylediği şeyle gerçekte onun ne olduğu arasındaki farkı çok iyi ayırt edebilirken, tarihçilerimiz henüz bu basit anlayışı bile kazanamamışlardır. Onlar, her çağı, kendi sözleri, söylediği şeyler ve kendisi hakkında düşünceleri ile bağlantı içinde ele alırlar.”³⁰

Marx'ın ideoloji yaklaşımında, daha önce bahsedilen, birbirinden ayrılması gereken ilişkili iki vurgu vardır. İlkine göre, içinde etkinliklerini gerçekleştirdikleri toplumsal koşullar bireylerin içinde yaşadıkları dünyaya ilişkin algılarını koşullandırır. Bu, dilin insanların “pratik bilinç”lerini şekillendirmesi demektir. İkinci teorem, fikirlerin yaratılması kadar yayılmasıyla da ilgilidir: Marx'ın, sınıflı toplumlarda çağın yönetici fikirleri yönetici sınıfın fikirleridir, genellemesini ifade eder. Bu ikinci önermeden, fikirlerin yayılmasının büyük ölçüde toplumdaki ekonomik güç dağılımına bağlı olduğu sonucu çıkar. Ideoloji bu ikinci anlamında toplumsal “üstyapı”nın bir parçasıdır: Bir çağın yaygın ahlâk anlayışı egemen sınıfın çıkarlarını meşrulaştırmayı sağlayan bir etkidir. Nitekim sınıfsal sistemle dolayımlanan üretim ilişkileri “hukukî ve siyasal bir üstyapıyı yaratan ve belirli toplumsal bilinç türlerine tekabül eden gerçek temeli”³¹ oluşturur. Marx, toplumsal *Praxis*'in bilinci şekillendirmesinin bu iki yolu arasında değişmez bir ilişki olduğunu söylemez. Bir birey veya grup kendi çağındaki yaygın görüşlerden bir ölçüde farklılık gösteren fikirler geliştirebilir: Fakat bu fikirler, egemen sınıfın çıkarlarıyla veya mevcut otorite yapısına meydan okuyacak bir konuma gelen bir sınıfın çıkarlarıyla eklemlenmedikçe ön plana çıkmazlar.³² Nitekim 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında makine yapımında kullanılan fikirlerin çoğu zaten çok önceleri bilinmekteydi: Ancak bu fikirler, sadece kapitalizmin genişlemesi sonucunda, kapitalistler için el becerisine dayalı manüfaktürün sağladığının üzerinde ve ötesinde üretim artışına ihtiyaç olduğunda hızla uygulanmaya ve yayılmaya başlamıştır.

³⁰ A.g.e., s. 64; *Werke*, c. 3, s. 49.

³¹ Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 363.

³² Krş. *The German Ideology*, s. 472-473.

Sınıfsal egemenliğin rolünü toplumsal etkinlik ve bilinç arasındaki diyalektik ilişki temelinde ele almak, belirli bir toplumdaki üretim ilişkileri ile ideolojik “üstyapı” arasındaki bağlantılarla ilgili bazı görünür ikilemleri çözmeyi sağlar.³³ Bireylerin üretici etkinlikleri, birbirleriyle ve doğayla karşılıklı ilişki içinde, toplumsal davranış ve bilinç arasında sürekli ve karşılıklı etkileşimi gerektirir: Bu karşılıklı etkileşimin ürettiği fikirler sınıfsal egemenliğin yapısının yayılması veya kabulü tarafından koşullandırılır. Bu yüzden, egemen ideoloji her zaman “kısmen... egemenliğin karmaşılaşmasını veya egemenlik bilincini, kısmen de... bu egemenliğin ahlâkî bir aracını”³⁴ gerektirir. Toplumun –üzerinde “üstyapı”nın yükseldiği– “gerçek temeli”, her zaman aktif, irade sahibi bireylerin ilişkileriyle atılır ve bu yüzden, her zaman fikirlerin yaratılması ve uygulanmasını gerektirir. “Üstyapı” konusunda önemli olan onun fikirlere somutluk kazandırması değildir, zira bir sınıfsal egemenlik sistemini (özellikle siyaset, hukuk ve din biçiminde) düzenleyen ve yapıtım altına alan bir toplumsal ilişkiler sistemini meydana getiren şey, üretim ilişkileri değil üstyapıdır.

Marx, tarihsel bilginin göreliliği problemini fazla zorlanmadan çözer. En karmaşık ideoloji türleri dahil, tüm insani bilinç biçimlerinin belirli toplumsal koşullar içinde kök saldığı kesinlikle doğrudur. Ancak bu özellik tarihin rasyonel ilkeler temelinde geçmişe dönük olarak anlaşılmasını engellemez. Nitekim tüm sınıflı toplumların belirli ortak temel özellikleri vardır. Ne var ki, bu temel özelliklerin bilinmesi, kapitalizm, toplumun bilimsel bilgisinin koşullarını yaratıncaya kadar mümkün değildir. Marx bunu bir analogiyle açıklar. Daha gelişkin varlık olan insanın anatomisi bize maymunumsuların anatomisini anlayacak bir anahtar sağlar: Aynı şekilde, burjuva toplumunun yapısı ve gelişme sürecinin anlaşılması antik dün-

33 Krş. örneğin John Plamenatz, *Man and Society* (Londra, 1968), c. 2, s. 279-293.

34 *The German Ideology*, s. 473; *Werke*, c. 3, s. 405. Bkz. Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Leipzig, 1930), s. 55-67. [Marksizim ve Felsefe, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1991.]

yanın toplumsal gelişimini açıklarken benzer kategorilerden yararlanmamızı sağlar. Ekonomi politikte geliştirilen terimlerden yararlanarak "emek" ve "üretim" gibi kavramları çok genel bir biçimde kullanmak, onları farklı gelişmişlik düzeyindeki toplumların ortak karakteristiklerine uyarlamak mümkündür. Ancak bu kavramlar sadece kapitalist üretimin gelişmesiyle oluşturulmuşlardır. "*Genelde üretim bir soyutlamadır, ancak haklı bir soyutlama...*"³⁵

Ekonomi politikte geliştirilen teoriler bütün toplumlara uygulanabilecek oldukça önemli hakikatler içerir; fakat yazılmasının burjuva sınıfsal egemenlik yapısıyla oldukça yakından ilişkili olması, bu iktisatçıların kendi açıklamalarının sınırlılıklarını ve tek yanlılıklarını görebilmelerini engeller. Onlar, Alman tarihçiler ve düşünürler gibi, "çağın yanılsaması"nı paylaşırlar³⁶ ancak bu, hiçbir şekilde tüm düşüncelerinin epistemolojik açıdan "hatalı" olduğunu göstermez. Egemen düşünce biçimleri ideolojik karakterlerini, "sınıfsal egemenlik toplumsal düzenin genel organizasyon biçimi olmaktan çıkıncaya, yani onlar artık özel bir çıkarı genel çıkar olarak veya 'genel çıkar'ı yöneticilerin çıkarı olarak temsil etme zorunluluğundan kurtuluncaya"³⁷ kadar açığa vurmayacaktır.

Her hâkim sınıf, egemen konumunu meşrulaştıran ideolojinin evrensel olduğunu iddia eder. Fakat bu, Marx'a göre, yeni bir devrimci sınıfın egemen konuma yükselişinin yarattığı toplumsal değişmelerin farklı toplum tiplerinde aynı olmasını gerektirmez. Marx, tüm devrimci değişme süreçlerinin ortak karakteristiklerini açıklayacak bir şema ortaya koymazken, ayrıca tarihte karşılaşılan devrimci dönüşüm biçimlerinin belirli temel noktalarda farklılıklar sergilediğine inanır. Marx'ın devrimci toplumsal değişmeleri analizinde kullandı-

35 *Grundrisse*, s. 7. Bu, kuşkusuz, esasen Hegelci bir bakış açısından dönüştürülmüştür. Lukács'ın sözleriyle, Marx için "önceki dönemlerin tarihinin yeterince kavranabilmesi için bugün doğru olarak kavranmalıdır...", *Der junge Hegel*, s. 130.

36 *The German Ideology*, s. 52.

37 *A.g.e.*, s. 63; *Werke*, c. 3, s. 48.

ğı genel şema şöyle işler: Nispeten istikrarlı bir toplumda belirli bir üretim tarzı, bu üretim tarzı için tamamlayıcı önemde toplumsal ilişkiler ve (onunla sınıfsal egemenlik aracı olarak ilişki içinde olan) “üstyapı” arasında bir denge vardır. Üretim alanında ilerlemeler yaşandığında bu yeni üretici güçler ile mevcut üretim ilişkileri arasında bir gerilim oluşur (örneğin Roma’da bu süreç tarım egemen bir ekonomide manüfaktür ve ticaretin ortaya çıkışıyla yaşanmıştır). Böylece, mevcut üretim ilişkileri yeni gelişen üretici güçlere giderek daha fazla engel yaratmaya başlar. Bu “çelişkiler”, siyasal alanda verilen devrimci mücadelelerle nihayet bulan ve ideolojik açıdan rakip “ilkeler” arasında bir çarpışma olarak kendini gösteren açık sınıf mücadeleleri biçiminde ifadesini bulur. Bu mücadelelerin sonucu, ya Roma’da olduğu gibi “mücadele halindeki grupların hep birlikte yıkılması” ya da feodalizmin kapitalizm tarafından aşılmasında olduğu gibi “toplumun büyük ölçüde devrimci yeniden-inşası”dır.³⁸ Devrimci güç mücadelesine giren sınıf, kendi fikirlerini “tek rasyonel, evrensel olarak geçerli fikirler”³⁹ olarak sunarak soyut bir insan hakları kavgası verir. Sonuçta sadece tâbi bir sınıf egemen sınıfın bu yıkılışından kazançlı çıkarken, kendi hareketine güç kazandırmak için toplumun diğer kesimlerinin yardımına başvurabilir: Örneğin Fransız burjuvazisi 1789 Devrimi’ni köylülüğün yardımıyla gerçekleştirmiştir. Devrimci sınıf gücünü kabul ettirdiğinde onun eski devrimci karakteri yerini mevcut düzeni, kendi hegemonyasını savunmaya bırakır:

Mevcut düzeni hukukî yaptırım altına almak ve bu düzenin alışlagelen ve genelde sabit sınırlarını hukuken ebedileştirmeye çalışmak toplumun yönetici kesiminin çıkarıdır. Diğer tüm meseleler bir tarafa bırakılırsa, bu süreç, mevcut ilişkiler düzeninin temelini –ona tekabül eden kademe- li ve düzenli bir formu gerektiren– sürekli yeniden-üretimiyle orantılı olarak ortaya çıkar. Bizzat bu düzenleme ve düzen,

38 *The Communist Manifesto*, s. 132.

39 *The German Ideology*, s. 62.

toplumsal kesinliği ve tesadüfîlik ve keyfilikten uzak durmayı gerektirmesi bakımından, bir üretim tarzının vazgeçilmez unsurudur.⁴⁰

Bu yüzden, yeni sınıfın gücünü artırması, gerçekte benzer bir değişme kalıbının tekrarlanmasına yol açarak, nispeten istikrarlı bir başka dönemi başlatır.

Marx, devrimci değişmeyi bir bütün olarak tarihsel süreçle ilişkilendirmediği takdirde bu genel anlayış tamamen pozitivist bir yaklaşımdan ibaret kalacaktır. Marx'ın ifadesiyle, "Her yeni sınıf kendi egemenliğini sadece önceki egemen sınıftan daha geniş bir temelde kurarken, egemen olmayan sınıfın yeni yönetici sınıfa karşı muhalefeti sonradan daha keskin ve kapsamlı bir gelişme sergiler."⁴¹ Burjuvazinin güçlenmesi sınıfsal ilişkilerin karakterinde feodalizmde yaşanandan daha kapsamlı değişimlere yol açar. Burjuva toplumunda insanların üretici karakterleri daha önceki tarihsel dönemlerde mümkün olandan çok daha fazla açığa çıkar. Ancak bu süreç sadece giderek daha fazla miktarda mülksüz ücretli-emegın oluşumuyla sonuçlanır: Burjuva toplumu sınıfsal ilişkileri tek bir sınıfsal ayrım etrafında, burjuvazi ve proletarya arasında genelleştirir. Burjuva toplumu ile önceki sınıflı toplumlar arasındaki temel farkın kaynağı gerçekte budur. Daha önceki devrimci sınıflar, gücü bir kez ele geçirdiklerinde, "elde ettikleri konumu, toplumu büyük ölçüde kendi gasp koşullarına bağımlı kılarak korumaya çalışırlarken", proletarya "önceden yaşadığı gasp biçimini ve böylece ayrıca diğer tüm gasp biçimlerini ortadan kaldırmadan"⁴² egemen konuma gelemmez.

Marx'a göre, işçi sınıfının gücündeki artış burjuva toplumunun yarattığı tarihsel değişimleri en üst düzeye çıkartır. Burjuva toplumunun gelişimi, insanın üretici güçlerinin başarıları ile geniş bir nüfus kitlesinin bu yolla yaratılan zenginliğin kontrolünden uzaklaşması arasında büyük bir uçuruma yol

40 *Capital*, c. 3, s. 773-774; *Werke*, c. 25, s. 801.

41 *The German Ideology*, s. 63; *Werke*, c. 3, s. 48.

42 *The Communist Manifesto*, s. 147.

açar. Öte yandan, kapitalizmin aşılması, insanların yabancılaşmış benliklerini, insanları sınıfsal egemenlikten özgürleştirecek rasyonel bir düzen içinde yeniden ele geçirmelerini sağlayacak koşulları yaratır. Bu sürecin ekonomik önkoşulları *Kapital*'de ayrıntılı olarak betimlenir.

Kapitalist Gelişme Teorisi

Artı-değer teorisi

Kapital'in büyük bir bölümü ekonomik analize ayrılrsa bile, bu çalışmada Marx'ın yoğun ilgisini her zaman burjuva toplumunun dinamikleri oluşturur: *Kapital*'in temel amacı, kapitalist toplumun "ekonomik hareket yasası"nı, onun dayandığı üretici temel dinamiklerini araştırmak ve ortaya çıkartmaktır.¹

Marx'ın *Kapital*'in ilk sayfasında vurguladığı gibi, kapitalizm bir meta üretimi sistemidir. Kapitalist sistemde üreticiler sadece kendi ihtiyaçlarını veya kişisel ilişki içinde oldukları bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için üretmezler; kapitalizm, ulusal ve çoğu kez uluslararası düzeyde bir mübadele piyasasını gerektirir. Her meta, Marx'ın ifadesiyle, "iki yanlı" görünümüne sahiptir: "kullanım-değeri" ve "değişim-değeri". "Sadece tüketim sü-

¹ Marx hayattayken *Kapital*'in sadece ilk cildi yayımlanmıştır ancak o, aynı anda üç cilt üzerinde çalışmaktaydı. İkinci ve üçüncü cilt Engels'in editörlüğünde sırasıyla 1885 ve 1894 yıllarında yayımlandı. Marx, ilk cildin giriş yazısında kapitalist gelişme teorisinin tarihiyle ilgili dördüncü bir cildin tasarlandığından söz eder. Bu çalışmaya ilişkin notlar Kautsky tarafından 1905 ve 1910 yılları arasında *Theorien über des Mehrwert* adıyla yayımlanmıştır. Bunun bazı bölümleri İngilizce'ye *Theories of Surplus Value* adıyla çevrilmiştir: (ed.) Bonner & Burns (Londra, 1951). Bu iki cilt daha sonra İngilizce'ye tamamen çevrilmiştir (Londra, c. 1, 1964; c. 2, 1969).

reci içinde gerçeklik kazanan” kullanım-değeri, fiziksel bir ürün olarak metanın özelliklerinin temel ihtiyaçları karşılamakta kullanılabilmesini anlatır.² Bir nesne meta olmasa bile kullanım-değerine sahip olabilir. Bir ürünün meta olması için kullanım-değerine sahip olması gerekir, ancak aksi söylenemez. “Değişim-değeri” ise bir ürünün başka ürünlerle değiştirilmek için arz edildiğinde sahip olduğu değeri anlatır.³ Değişim-değeri, kullanım-değerinin aksine, “belirli bir ekonomik ilişkiyi” gerektirir ve malların mübadele edildiği bir piyasadan bağımsız olarak alınamaz; o sadece metalarla ilişki içinde bir anlama sahiptir.

Bir nesne, meta olsun veya olmasın, sadece onu üretmek için emek-gücü harcandığında bir değere sahip olabilir: Bu görüş, Marx’ın Adam Smith ve Ricardo’dan aldığı emek-değer teorisinin en temel önermesidir.⁴ Buradan, hem değişim-değeri hem de kullanım-değerinin doğrudan bir metanın üretiminde somutlaşan emek miktarıyla ilişkili olması gerektiği sonucu çıkar. Marx’a göre, değişim-değerini kullanım-değerinden elde edemeyeceğimiz açıktır. Bu gerçeklik tahıl ve demir gibi iki metanın değişim-değeriyle gösterilebilir. Belirli miktarda tahıl belirli miktarda demire denktir. Bu iki ürünün değerini birbirlerine göre ve nicelleştirilmiş bir biçimde ifade edebilmemiz ikisine de uygulanabilecek bazı ortak standartların kullanıldığını gösterir. Bu ortak değer ölçüsü tahıl veya demirin –bir-biriyle orantılı olmayan– fiziksel özellikleriyle ilişkili değildir. Bu yüzden, değişim-değerinin emeğin nicelleştirilebilir bazı özelliklerine bağlı olması gerekir. Çeşitli emek türleri arasında birçok farklılıklar bulunduğu aşikârdır: Tahıl yetiştirmekle ilgili temel görevler, demir üretimiyle ilgili görevlerden oldukça farklıdır. Değişim-değerinin metaların özel niteliklerinden soyutlanması ve onların soyut nicel bir oran içinde ele alınması gibi, bir meta üretiminde işçinin harcadığı zaman miktarına

2 *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı* (İng. baskı), s. 20.

3 Marx, herhangi bir niteleme yapmadan kullandığında, “değer” terimiyle “değişim-değeri”ni kasteder.

4 Emek-değer teorisinin gelişimine ilişkin bir açıklama için bkz. Ronald L. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (Londra, 1956).

göre ölçülebilen “soyut genel emeği” sadece değişim-değerinden türeterek ele almamız gerekir.

Soyut emek değişim-değerinin, “yararlı emek”* kullanım değerinin temelini oluşturur. Metaların bu iki yanı, basitçe, emeğin ikili karakterinin ifadesidir: Emek-gücü olarak, organizmanın fiziksel enerji harcaması; bu özellik tüm üretici etkinlik biçimlerinde ortaktır. Belirli bir emek türü olarak, söz konusu enerjinin yönlendirilebileceği özel işlemler topluluğu: Bu özellik ise belirli metaların özel kullanımlar için üretimine özgü bir şeydir.

Bir yanda, her emek türü fizyolojik olarak insan emek-gücünün harcanmasıdır ve benzer biçimde veya soyut insan emeği olarak, metaların değerini yaradır. Öte yandan, her tür emek, insan emek-gücünün özel bir biçimde ve belirli bir amaca yönelik olarak harcanmasıdır ve o somut yararlı emek özelliği içinde kullanım-değeri üretir.⁵

“Soyut emek” sadece meta üretimine özgü olduğu için tarihsel bir kategoridir. Marx’a göre, onun varlığı kapitalizmin bazı aslı özelliklerine bağlıdır. Kapitalizm, daha önceki sistemlerden çok daha akışkandır, zira o işgücünün çok daha kolay yer değiştirebilmesini ve farklı türde işlere daha kolay uyum sağlayabilmesini gerektirir; Marx’ın ifadesiyle, “‘genelde emek’, sans phrase (*kısaca*) emek, yani modern ekonomi politüğün hareket noktası pratikte gerçeklik kazanır.”⁶

Soyut emeği –değişim-değerini hesaplama biçimi olarak– zaman birimlerine göre ölçmemiz gerektiğinde açık bir problem yaşanır. Buradan, belirli bir parçayı üretmesi uzun zaman alan tembel bir işçinin aynı görevi daha kısa bir zamanda tamamlayan bir sanayi işçisinden daha değerli bir meta üreteceği anlamı çıkar görülmektedir.⁷ Ancak Marx, kavramın sadece

(*) “Yani belirli bir türde ve belirli bir amaca yönelmiş üretken faaliyet...” – ç. n.

5 *Capital*, c. 1, s. 47; *Werke*, c. 23, s. 61. [*Kapital* (Türkçe baskı), s. 61.]

6 *Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı* (İng. baskı), s. 299.

7 Vasıflı emek ayrıca bir sıkıntı kaynağı oluşturur. Ancak Marx, tüm vasıflı emeğin vasıfsız veya “basit” emekle ilişkili zaman birimlerine indirgenibi-

belirli özel bir bireye değil, aksine “toplumsal olarak gerekli” emek-zamana uygun düştüğünü vurgular. Toplumsal olarak gerekli emek-zaman, normal üretim koşulları altında ve belirli bir sanayide ilgili dönemde, yaygın “ortalama beceri ve yoğunluk derecesiyle” bir metanın üretilmesi için gerekli zaman miktarıdır. Marx’a göre, toplumsal olarak gerekli zaman ampirik araştırmalarla kolayca belirlenebilir. Teknolojik bir yenilik belirli bir metanın üretilmesi için ihtiyaç duyulan toplumsal olarak gerekli zamanı azaltabilir ve bu yüzden, onun değerinde de buna denk bir azalma yaşanacaktır.⁸

Tüm bu analiz, Marx’ın aşağıda betimlenen artı-değer tartışması dahil, *Kapital*’in ilk cildinde yer alır.⁹ Marx’ın bu noktada değer ve artı-değer kavramlarını bilinçli olarak çok soyut düzeyde kullandığı vurgulanmalıdır. Marx, kapitalizmin “iç işleyişinin” “oyununu görmeyi engelleyen olguları belirlemeye başlar”. Bunu kavrayamamak, Marx’ın talep konusuna hiçbir rol tanımadığı yanlış da dahil, birçok yanlış anlamaya yol açmıştır. Marx, *Kapital*’in birinci cildindeki tartışmasının büyükçe bölümünde arz ve talebin dengede olduğu bir durumu varsayar. Talebin önemini göz ardı etmez; aksine buradan, talebin değeri belirlemediği, ancak fiyatları etkileyebileceği bir emek-değer teorisine ulaşır.¹⁰ Talep, Marx’a göre, işgücünün ekonominin farklı kesimlerine dağılımında en önemli faktör-

leceğine inanır. Bir vasıf normalde belirli bir yetişme döneminin sonuçlarını yansıtır. Vasıflı emeği basit emeğe dönüştürmek için eğitim sürecinde harcanan (kişinin kendisinin ve onu eğitenlerin harcadığı) emek miktarının hesaplanması gerekir. Ancak Marx’a göre, kapitalizm nihayetinde vasıflı emeği her koşulda mekanizasyonun gelişimiyle ortadan kaldırma eğilimindedir. Krş. Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York, 1954), s. 42-44.

- 8 Marx, teknolojik değişimin bu yöndeki etkisine bir örnek olarak İngiliz giyim sanayisini verir. Burada dokuma tezgâhlarının kullanılmaya başlanması pamuk ipliğiyle elbise dokumak için gerekli emek-zamanı yaklaşık yüzde elli oranında düşürmüştür. Kuşkusuz, bir el dokuması önceki gibi hâlâ aynı zaman-miktarını gerektirmekteydi, “ancak kişinin bir saatlik emeğinin ürünü bu değişimlerden sonra bir saatlik toplumsal emeğin sadece yarısı düzeyinde gösterildi ve sonuç olarak, önceki değerinin yarısına düştü”, *Capital*, c. 1. s. 39; *Werke*, c. 23, s. 53.

- 9 *Capital*, c. 1, s. 508 vd.

- 10 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 84 vd.

dür. Belirli bir metaya talep özellikle yüksek olduğunda, diğer malları üretenler bu metayı üretmek için harekete geçme gereği duyacaklardır. Artan talebi izleyen fiyat artışı, böylece onun değerinde düşüşe yol açacaktır.¹¹ Ancak talep, bazı iktisatçıların belirttiklerinin aksine, bağımsız bir değişken değildir: “Arz ve talep, toplumdaki toplam geliri bölüşen ve aralarında gelir olarak tüketen ve dolayısıyla, bu gelirin yarattığı talebi karşılayan farklı sınıflar ve sınıfsal kesimleri gerektirir.”¹²

Yukarıda tartışılan değişim-değeri analizinden, ürünlerin kendi değerlerinde –yani, kendi içlerinde somutlaşan toplumsal açıdan gerekli emek-zaman miktarına göre– alınıp satıldıkları sonucu çıkar.¹³ Marx, kapitalistlerin kârlarını namussuzca veya özellikle hileli yollarla elde ettikleri görüşünü reddeder. Belli bir kapitalist gerçek alım veya satım işlemleri sırasında ürününe talepte ani bir artış olması gibi piyasadaki belirsizliklerin yarattığı bir üstünlük sayesinde para kazanabilse de, ekonomide kâr tamamen bu şekilde açıklanamaz. Marx, kapitalistin emeği ve metaları genelde gerçek değerleri içinde alıp sattığına inanır. Onun ortaya koyduğu gibi, kapitalist “metaları değerinde satın almalı ve onları yine değerinde satmalıdır, ancak söz konusu sürecin sonunda başlangıçta ortaya koyduğu değerden daha fazlasını elde etmelidir”.¹⁴

Marx, bu görünüşte paradoksu, kapitalizmin zorunlu temelini oluşturan tarihsel koşula, yani işçilerin emeklerini serbest bir piyasada satmakta “özgür” oldukları iddiasına başvurarak çözer. Bu, emek-gücünün bizzat piyasada alınıp satılan bir meta olduğunu gösterir. Nitekim onun değeri, diğer herhangi bir metanın gibi, üretimi için toplumsal olarak gerekli emek-zamana göre belirlenir. İnsanın emek-gücü –yeniden tamamlanması gereken– fiziksel enerji harcamasını ge-

11 *Capital*, c. 3, s. 181-195; krş. Meek, s. 178.

12 *Capital*, c. 3, s. 191.

13 Bu önerme sadece Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde kullandığı basitleştirilmiş modelde geçerlidir; gerçek dünyada, çoğu kez değerler ve fiyatlar arasında büyük farklılıklar vardır.

14 *Capital*, c. 1, s. 166.

rektirir. İşçi, emek sürecinde harcadığı enerjiyi yeniden toplamak için, işleyen bir organizma olarak varlığının gerektirdiği –kendisi ve ailesinin gıda, giyim ve barınak gibi– ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. İşçinin temel ihtiyaçlarını karşılaması için toplumsal olarak gerekli emek-zaman onun emek-gücünün değerini oluşturur. Bu yüzden emek-gücünün değeri, metaların hesaplanabilir niceliğine –yani işçinin geçimini sürdürmek ve kendini yeniden-üretebilmek için gerek duyduklarına– indirgenebilir. “İşçi emeğini sermayeyle değiş-tokuş eder... ona yabancılaşır. Onun aldığı karşılık bu yabancılaşmanın değeridir.”¹⁵

Modern manüfaktür ve sınaî üretim koşulları işçinin ortalama bir iş günü içinde geçimi için gereken değerden çok daha fazlasını üretmesini mümkün kılar. İş gününün sadece belirli bir oranı, yani işçinin kendi değerine karşılık düşen miktarı üretmek için harcanması gerekenlerin ötesinde ürettiği her şey “artı-değer”dir. Sözelimi, iş gününün uzunluğu on saat ise ve işçi bu zamanın yarısında kendi değerini üretiyorsa, geri kalan beş saatlik çalışma –kapitalist tarafından gasbedilebilen– artı-üretimdir. Marx, gerekli-emek/artı-emek oranını “artı-değer oranı” veya “sömürü oranı” olarak adlandırır. Artı-değer oranı, Marx’ın tüm kavramlarında olduğu gibi, biyolojik bir referanstan ziyade toplumsal referanslar içerir. “Emek-gücünü üretmek” için gerekli emek-zaman sadece fiziksel koşullara göre tanımlanamaz, aksine bir toplumdaki kültürel olarak beklenen hayat standartlarına göre değerlendirilmek zorundadır. “İklim koşulları ve fiziksel koşullar” belirli bir etkiye sahiptir, ancak sadece “özgür emekçiler sınıfının şekillendiği koşullar çerçevesinde ve neticede, bu sınıfın alışkanlıkları ve refah düzeyine bağlı olarak”.¹⁶

Aru-değer kârın kaynağıdır. Kâr, deyim yerindeyse, artı-değerin görünen “yüzüdür”; “artı-değerin dönüştürülmüş bir biçimi, yani kökeni ve mevcudiyetinin sırrı gözlenebilen, ancak

15 *Grundrisse*, s. 270-271.

16 *Capital*, c. 1, s. 171.

maskelenmiş bir form”dur.¹⁷ Marx, *Kapital*’in birinci cildindeki analizinde bu maskeyi yırtar, fakat artı-değer ve kâr arasındaki –somut dünyada karmaşık bir yapıda olan– gerçek ilişkiyi tartışmaz. Kapitalistin emeğin ücretine ayırdığı pay, üretim sürecinde yaptığı harcamanın sadece bir kısmıdır. Diğer kısımlar üretim için gerekli makine, hammaddeler, fabrika tesisi, vb.’nden oluşur. Sermayenin bu faktörlere ayırdığı kısım “sabit sermaye”, ücretlere ayrılan kısım “değişken sermaye” adını alır. Değer yaratan sadece değişken sermayedir; sabit sermaye “üretim sürecinde herhangi nitel bir değer değişikliği yaratmaz”.¹⁸ Kâr oranı, sabit sermayenin değişken sermayeye oranından (s/v) oluşan artı-değer oranından farklı olarak, sadece hem değişken hem de sabit sermayeye bakılarak hesaplanabilir. Sabit sermayenin değişken sermayeye oranı sermayenin “organik bileşimini” oluşturur; kâr oranı, sermayenin organik bileşimine bağlı olduğu için, artı-değer oranından daha düşüktür. Kâr oranı $p=s/c+v$ formülüyle ifade edilir; sabit sermayeye bağlı harcama oranı değişken sermayeye bağlı harcama oranından düşük olduğunda, kâr oranı artar.¹⁹

Marx, *Kapital*’in üçüncü cildinde birinci ciltte sunulan basitleştirilmiş artı-değer teorisini cari (actual) fiyatlarla ilişkilendirir. Gerçek dünyada sermayenin organik bileşiminin sanayiye göre değiştiği açıktır. Bazı üretim sektörlerinde ilgili sabit sermaye miktarı, diğer sektörlerle karşılaştırıldığında değişken sermayeye daha yüksek bir ilişki içindedir: Örneğin demir ve çelik sanayisinde makine ve fabrika teçhizatının yıllık sermaye gideri giyim sanayisindekinden çok daha büyüktür. *Kapital*’in birinci cildinde geliştirilen basitleştirilmiş model izlendiğinde bu bizi oldukça farklı artı-değer oranlarına götürecektir ve kâr, doğrudan artı-değer ile bağlantılı olduğunda ekonominin farklı sektörleri arasında kârlarda belirgin fark-

¹⁷ *Capital*, c. 3, s. 47.

¹⁸ *Capital*, c. 1, s. 209.

¹⁹ Marx, burada kapitalistin mal sahibine hiç kira ödemediğini varsayar. Marx’ın ifadesiyle: “Arazi sahipliği= 0 olarak alınır.” *Kapital*’in üçüncü cildinde ise yer kirası sorununu ele alır.

lılıklar oluşacaktır. Fakat bu ilişkiler durumu, kısa dönemler dışında, sermayenin her zaman daha üst düzeyde kâr oranları sunan kanallara akış eğiliminde olduğu kapitalist ekonominin organizasyonu ile bağdaşmayacaktır.

Marx, birinci ciltte analitik amaçlarla oluşturulan kabulleri bir kenara bırakarak, metaların genellikle kendi değerlerine göre değil, –kendi deyimiyle– “üretim değerleri”ne²⁰ göre satıldıkları sonucuna ulaşır. Ekonomide toplam kâr miktarı, bu ekonomi içinde yaratılan artı-değer miktarına göre belirlenir, ancak her bir kapitalistin bu toplamdan aldığı pay onun kendi girişimi içinde üretilen artı-değer miktarıyla orantılı değildir. Kapitalistler toplam artı-değeri, yatırdıkları sermayeyle orantılı olarak paylaşırlar, bu sermayenin organik bileşimiyle orantılı olarak değil. “Üretim değerleri”, bir başka deyişle metaların reel değerleri, toplam sosyal sermayenin toplam artı-değere bölünmesiyle hesaplanabilir. Üretim değeri “maliyet değeri”ne veya fiilen üretime giden harcamalar toplamına (yani ücretlere ayrılan sermaye ile birlikte, bir meta üretiminde kullanılan sabit sermaye miktarına), ayrıca kârın kullanılan sermayeye ortalama oranına eşittir.

Peki metaların kendi değerleri yerine üretim değerlerine göre satılmasını sağlayan faktörler nelerdir? Marx, *Kapital*’in üçüncü cildinin önemli bir bölümünü bu probleme ayırır. Kapitalizmden önce metalar kendi değerlerine göre satılma eğilimindeydi, ancak kapitalizmin rekabetçi yapısı bu kuralı bozmuştur. “Ortalama kâr” kapitalizmin gelişimiyle değişim geçirir. Değişken sermayenin sabit sermayeye daha yüksek oranda olduğu bir üretim sektörü oldukça yüksek oranda bir artı-değer ve kâr yarattığında,

... sermaye düşük kâr oranlarına sahip alanlardan çekilir ve daha yüksek kâr sağlayan diğer alanlara yayılır. Bu ardı arka-

20 Marx’ın ekonomi anlayışına yöneltilen çoğu eleştiri değerler ve fiyatlar arasındaki bu ilişkiye odaklanır. Krş. Paul Sweezy, *Böhm-Bawerk’s Criticism of Marx* (New York, 1949). Marx’ın ekonomisi üzerine iki yeni tartışma için bkz. Murray Wolfson, *A Reappraisal of Marxian Economics* (New York, 1964) ve Fred M. Gotthei, *Marx’s Economic Predictions* (Evanstone, 1966).

sı kesilmeyen giriş-çıkışlarla, özetle, bir yerde kâr oranındaki artış ve başka bir yerdeki düşüşle bağlantılı olarak sermayenin farklı alanlara dağılımıyla farklı üretim alanlarında ortalama kârın benzer düzeyde kaldığı bir arz-talep oranı yaratılır; değerler, üretim değerlerine dönüştürülür. Bu denge durumu, sermaye tarafından az çok mükemmel bir biçimde, kapitalist gelişmenin belirli bir ulus içinde gelişme derecesiyle, başka deyişle, farklı ülkelerdeki koşulların kapitalist üretime adaptasyon derecesine bağlı olarak sağlanır.²¹

Bu süreci kolaylaştıracak iki koşul vardır: Sermayenin akışkanlığı ve emek hareketliliği. İlki, “toplum içinde tam ticaret serbestisi”ni sağlamayı ve feodal tekelci ayrıcalıkları kaldırmayı gerektirir. Ayrıca bu süreç, sermayenin bireysel kapitalistlerin elinde kalması yerine yoğunlaşmasına hizmet eden bir kredi sisteminin gelişimiyle daha da hızlanır. Emek hareketliliğini gerektiren ikinci durum da benzer koşullara dayanır: Emeğin kişinin malı olmaktan ve üretim araçlarıyla sınırlı ilişkilerden “kurtarılması” ve zanaat becerilerinin –işçilerin bir işten diğerine zorlukla karşılaşmadan geçmelerini sağlayacak– vasıfsız emeğe dönüştürülmesi. Ortalama kâr oranının gelişimi, bu yüzden, doğası gereği kapitalist üretimin ekonomik yapısıyla ilişkilidir.

Marx, *Kapital*’in birinci cildinde geliştirilen artı-değer teorisinin üçüncü ciltteki analize temel oluşturduğunu vurgular. Fiyat ve değer ilişkisi karmaşık olsa da, ilki yine de ikincisine bağlıdır ve toplam artı-değerde herhangi bir artış veya azalma üretim değerlerini etkileyecektir. İktisatçıların Marx’ın konumuna ilişkin daha sonra yaptıkları eleştirilerin çoğunda, Marx’ın teorisini kullanarak fiyatları tahmin etmenin çok zor olduğu, çünkü değerler ve fiyatlar arasında dolambaçlı bir ilişki bulunduğu ifade edilir. Ancak Marx’ın hareket noktasından, fiyat tahmininin ikincil önemde olduğu vurgulanmalıdır: Onun teorisinin tüm ağırlık noktasını kapitalist ekonominin işleyişinin temel ilkelerini ortaya çıkartmak oluşturur. Marx’ın analizi, fiyatlar, kiralara veya faiz oranları gibi fiziksel katego-

21 *Capital*, c. 3, s. 192; *Werke*, c. 25, s. 206.

rilerin ekonomi politik teori üzerindeki etkisini —onların kökeninde yatan toplumsal ilişkileri açığa çıkarmak amacıyla— kırma girişimi düzeyinde ilerler.

Etkinliğin toplumsal karakteri, ürünün toplumsal biçimi ve bireyin üretime katılma biçimi, kendisini bireyle ilişki içinde yabancılaşmış, şeyleşmiş (*sachlich*) olarak gösterir... Belirli bireylerin varlık nedenlerinin ve aralarındaki karşılıklı ilişkilerin önkoşulunu oluşturan etkinlikler ve genel ürün mübadelesi onlardan yabancılaşmış ve bağımsız bir biçime bürünür.²²

Marx'ın kapitalist gelişme teorisi, artı-değer teorisinde ifade edildiği gibi, kapitalist mülksüzleştirmenin doğasıyla temellendirilir. Marx'ın tezinden hareket edilirse, kapitalizm esasen metaların bireysel girişimci inisiyatif temelinde “kendi değerlerini bulmasını” sağlayan bir serbest piyasa sistemi etrafında yapılanmasına rağmen, kapitalist üretiminin içkin eğiliminin kapitalist ekonominin dayandığı somut koşulları zayıflatıcı anlamı çıkar.

Kapitalist üretimin ekonomik “çelişkileri”

Marx'a göre, kâr arayışı kapitalizmin ayrılmaz bir parçasıdır; “sermayenin amacı belirli ihtiyaçları karşılamak değil, kâr elde etmektir...”²³ Ancak aynı zamanda, kapitalist ekonomide köklü bir yapısal eğilim, kâr oranının düşme eğilimi mevcuttur. Klasik iktisatçıların çoğu bunu kabul eder; Marx'ın katkısının kaynağı, “kâr oranının düşme eğilimi yasası”nda ifade edildiği gibi, bu teoriyi sermayenin organik bileşimi analiziyle birleştirmesi ve söz konusu analizin artı-değerle ilişkisidir. Kapitalist ekonomide toplam kâr miktarı bu ekonomi içinde yaraulan artı-değere bağlıdır: Bir bütün olarak ekonomide, sabit sermayenin değişken sermayeye oranı ortalama kâr oranını belirler. Bu yüzden, kâr oranı sermayenin organik bileşimiyle ters orantılıdır.

22 *Grundrisse*, s. 75: Ayrıca bu kitabın 351-352. sayfalarına bakınız.

23 *Capital*, c. 3, s. 251.

Kapitalizm kâr-amaçlı rekabetçi bir sistem olduğu için, öncelikle üretimde mekanizasyonu artırmak dahil, teknolojik yenilikler her kapitalistin piyasada var olma mücadelesinde temel bir silahtır: Bu yolla özel girişimciler rakiplerinden daha ucuza üreterek mevcut kâr paylarını artırabilirler. Ancak birinin kârlarını artırmadaki başarısı, diğer kapitalistleri –benzer teknik yenilikleri devreye sokarak ve böylece yine de her kapitalistin sabit sermayeye öncekinden daha yüksek bir sermaye harcaması yaptığı yeni (fakat aynı ölçüde geçici) bir denge sağlayarak– söz konusu kişiyi taklit etmeye iter. Böylece genel sonuç, sermayenin organik bileşiminde artış ve ortalama kâr oranında düşüştür.

Kuşkusuz bu süreç her zaman ekonomide kârın mutlak toplamında bir azalışla sonuçlanmaz; getiri *orani* düştüğünde bile toplam kâr artabilir. Ayrıca Marx'ın kâr oranının düşme eğilimine zıt yönde işlediklerini düşündüğü başka faktörler de vardır. Bunlar ya sabit sermayede nispi artışı geciktiren faktörler ya da –sürecin öteki yüzündeki– artı-değer oranını artıran faktörlerdir. Sabit sermaye harcamasında bir artış, çoğu kez –bu yüzden, sabit sermayenin uygun birim değerini fiilen azaltan– emeğin üretkenliğinde artışla el ele gider ve böylece kâr oranı sabit tutulabilir ve hatta artırılabilir: “Toplam sermaye bakımından, sabit sermayenin değeri kendi maddi hacmiyle orantılı olarak artmaz...”²⁴ Azalan kâr oranını dengelemenin bir başka yolu dışalımla ucuz materyal sağlamaktır: Bu uygulama, işçilerin temel ihtiyaçlarını karşılamakta ve sabit sermayenin değerini asgariye indirmekte kullanıldığında artı-değer oranında artışla sonuçlanır. Ancak Marx, azalan kâr oranına karşı etkide bulunan yoğun emek sömürüsü içeren faktörleri –iş gününün uzaması ve ücretlerin değerlerinin altına düşmesini– daha fazla vurgular. 19. yüzyılın ilk yıllarında kesinlikle somut önemde bir olgu olan iş gününün uzatılmasına denk başka faktörler de artı-değer oranını artırır. “Sabit sermayeye göre emeğin üretkenliği” de artırılabilir ve artı-değer oranı,

²⁴ *Capital*, c. 3, s. 230. Ayrıca krş. Sweezy, *Theory of Capitalist Development*, s. 98 vd.

mevcut makinelerin daha yoğun kullanımıyla –örneğin işleyiş hızını artırarak veya benzer türden bir vardiya sistemiyle günü yirmi dört saat boyunca kullanarak– artırılır. Ücretlerin zorla düşürülmesi genelde geçici bir çözümdür ve kâr oranı üzerinde uzun dönemli etkilere sahiptir. İşverenler ücretleri maliyet unsuru olarak görme ve mümkün olduğunda ücretlerden kesinti yapma eğiliminde olsalar bile, Marx'ın genel analizinden, ücretlerin, esasen kapitalistlerin cebri kısıtlamaları tarafından değil, işaret edilen güçler tarafından belirlendiği sonucu çıkar.

Marx'a göre, kapitalizmin periyodik krizleri kapitalist sistemin iç "çelişkilerinin" en açık göstergesidir. Ancak Marx, krizlerin farklı olası faktörler bileşiminin bir ürünü oldukları ve basit ettiren bir süreçle açıklanamayacakları düşüncesiyle, krizlerin sistematik doğası hakkında görüş belirtmez. Krizleri fiilen hızlandıran birçok nedensellik zincirinin izini sürmeye çalışmaz; bu görev sadece kapitalist üretimin genel dinamikleri temelinde başarılabilir.²⁵ Bu yüzden, Marx'ın analizi kapitalist ekonomide düzenli krizlerin yoğunluğunun altında yatan temel faktörler hakkında bir açıklamayla sınırlıdır.

Kapitalizmden önceki toplum biçimlerinde, meta üretiminin bulunduğu yerlerde, özellikle paranın yaygın kullanımından önce, bu tarz bir üretim genellikle birbirlerinin ihtiyaçlarının farkında olan ve bu ihtiyaçlara göre üretim yapan bireyler veya gruplar arasında doğrudan takası gerektirir. Başka deyişle, ilkel meta üretim biçimlerinde alışveriş kullanım-değerlerinin kontrolü altındadır ve ihtiyaçların bilgisi arz ve talebi birbirine bağlayan düzenleyici bir kaynaktır. Ne var ki, meta üretimi giderek yaygınlaşırken, kapitalizmin gelişmesinde yaşadığı gibi, bu düzenleyici bağ kopar. Para kullanımı, tarafların takasta mümkün olandan çok daha özerk alışverişlerine imkân tanıyarak, bu süreçte önemli bir rol oynar. Bu yüzden, kapitalizm büyük ölçüde "anarşik bir sistem"dir,²⁶ zira

25 *Theories of Surplus Value*, (ed.) Bonner & Barnes, s. 376-391.

26 Bu, piyasanın işleyişinde "düzen"in olmadığı anlamına değil, basitçe, piyasayı düzenleyen ilkelerin –Adam Smith'in ünlü deyişimiyle, "görünmeyen bir elin"– insanların kendi bilinçli kontrolü dışında işlediği anlamına gelir.

piyasayı üretimin tüketimle bağlantısını sağlayan belirli bir birim düzenlemez. Kapitalizm aynı zamanda doğası gereği, temel dinamiğini sürekli kâr arayışının oluşturduğu yayılmacı bir sistemdir. Kâr güdüsü hâkim olduğu için, üretilen metallerin hacmi ile onların ortalama kâr oranında satılabilirlikleri arasında belirgin dengesizlik içeren bir ilişkiler durumu sistem için kriz kaynağı oluşturur. Kapitalizm insanlık tarihinde büyük ölçekli aşırı-üretimin mümkün olduğu ilk sistemdir. Kuşkusuz, bu büyük ölçekli aşırı-üretim kullanım-değerleri bakımından değil, sadece kapitalist üretimin gereklilikleri bakımından, değişim-değerleri bakımından aşırı üretimdir: “Satılamayan” metallerden normalde yararlanılabilir. Fakat yatırımda yeterli düzeyde getiri sağlanamadığında kapitalizmin işleyişi bozulmaya başlar. “Büyük bir kitlenin ihtiyaçlarını insanı biçimde karşılayacak yeterlilikte üretilmemesi”ne²⁷ rağmen, üretim potansiyeli sınırlı düzeyde kalır.

Kriz aslında üretimin, piyasanın emebileceği ve halen uygun bir kâr oranı sağlayabileceği düzeyin üzerine çıkmasıdır. Aşırı-üretim, bir kez gerçekleştiğinde, sadece ekonominin bir kesiminde bile bir tepkimeler kısır döngüsü başlatabilir. Kâr oranı düşerken yatırım azalır, işgücünün bir kesimi işten çıkartılır; bu ise tüketicinin satın alma gücünü zayıflatır ve kâr oranında bir başka düşüşe yol açar vb. Bu sarmal, işsizlik belirli bir seviyeye gelinceye, buna bağlı olarak çalışanların ücretleri zorla belirli bir düzeye düşürülünceye ve sonuçta yükselen artı-değer oranını yaratacak yeni koşullar ve böylece yatırımın yeniden başlaması için gerekli bir uyarıcı ortaya çıkana kadar devam eder. Kriz sırasında daha az verimli girişimcilerden bir bölümü piyasadan çekilecektir; böylece geri kalanlar onların pazar paylarını ele geçirebilir ve yeni bir genişleme dönemi başlatacak konuma gelebilirler. Dolayısıyla, döngü yeniden başlar ve yukarı doğru bir başka “evre”nin yolu açılır.

²⁷ *Capital*, c. 3, s. 252. Ayrıca, Marx'ın üretici olarak işçilerin konumu ile tüketici olarak konumları arasındaki “çelişkiler” konusundaki notuna bakınız. *Capital*, c. 2, s. 316. Marx zamanının daha naif “düşük-tüketim” teorilerini reddeder. Onun Rodbertus hakkındaki sözleri için bkz. *Capital*, c. 2, s. 410-411.

Bu yüzden, krizler kapitalist sistemde bir “kırılma anı”nı temsil etmez, aksine kapitalist sistemin yaşadığı dalgalanmalar karşısında varlığını sürdürmesini mümkün kılan düzenleyici mekanizmalardır. Bir krizin etkisi dengeyi yeniden sağlamak ve gelişimi olabildiğince ileri götürmektir. Krizler, Marx’ın ifadesiyle, “mevcut çelişkilerin geçici ve etkili çözümleridir. Onlar, bozulan dengeyi bir süre için yeniden kuran şiddetli patlamalardır.”²⁸ Kârın azalma oranı eğilimi her zaman mevcut olduğu için, kapitalist gelişmenin tüm evrelerinde her koşulda kârlar üzerinde bir baskı vardır. Bir krizin etkisi, sistemi geçici olarak takviye ederek sermayenin merkezileşmesini artırmaktır.²⁹ Krizler kapitalizme özgüdür, zira kapitalist üretimin doğal eğilimi “toplumdaki üretici güçlerin koşulsuz gelişimi” yönündeyken, sömürüye dayalı sınıfsal ilişkiler üzerine kurulu üretim ilişkileri sadece sermayenin genişlemesi etrafında organize olur. Böylece Marx aşağıdaki ünlü sonuca ulaşır:

Kapitalist üretimin *gerçek engeli bizzat sermayedir*. Sermaye ve onun genişlemesi kendisini başlama ve bitiş noktası olarak, üretim güdüsü ve amacı olarak gösterir, yani üretim sadece *sermaye için* üretimdir; üretim araçları üreticiler *toplumunun yaşam sürecinin sabit genişleme araçları değildir*.³⁰

“Yoksullaştırma” tezi

Bazılarına göre, Marx kapitalizmin tamamen ortadan kalkışını sistemin kendini toparlayamayacağı normal dışı bir kriz biçiminde düşünmüştür. Marx, *Komünist Manifesto*’da, “periodik olarak tekrarlanan” krizlerin “varlığını, burjuva toplumunun tüm varlığını hep daha fazla tehdit ederek sürdüreceği”ni belirtir, ancak, son yıkıcı krizden özellikle hiçbir şekilde söz etmez.³¹

28 *Capital*, c. 3, s. 244.

29 *Capital*, c. 2, s. 75-77.

30 *Capital*, c. 3, s. 245; *Werke*, c. 25, s. 260.

31 *The Communist Manifesto*, s. 33; *Werke*, c. 4, s. 467-468. Marx’ın buna en fazla yaklaştığı yer *Grundrisse*’dir: s. 636.

Ayrıca böyle bir öngörüyü krizlerin dengeyi yeniden kurucu işlevi düşüncesiyle bağdaştırmak zordur. Marx, kapitalizmin sonsuza kadar devam edemeyeceğine kesinlikle inansa bile, onun çözülüşünün önceden bilinemeyecek özel tarihsel koşullara bağlı olduğunu düşünür. Yine de krizler, proletaryanın ortak sınıfsal konumunu daha çarpıcı bir biçimde görünür kıldıkları, ayrıca daha ziyade, işsizliğin düşük ve ücretlerin yüksek olduğu nispi bir refah döneminin ardından keskin bir iktisadi durgunluk olarak ortaya çıkma eğiliminde oldukları için, devrimci bilincin gelişiminde önemli bir rol oynarlar.³²

Kapitalist ekonomide tam istihdam koşulları nadiren mümkündür. Kronik işsizlik içindeki bir grubun, yani sanayi “yedek ordu”sunun varlığı kapitalizm için bir zarurettir. Marx, kapitalizmin temel bir özelliğinin emek-gücünün metalaşması olduğunu gösterir; ancak emek-gücü diğer metallerden, fiyatının kendi değerinden büyük ölçüde uzaklaşmasını engelleyecek hiçbir açık faktör olmaması bakımından ayrılır. Eğer sıradan bir metanın fiyatı artıyorsa, buna bağlı olarak, sermaye bu metayı üretme eğilimi içine girecek ve onun fiyatında bir düşüşe yol açacaktır.³³ Ancak fiyatı yükseliyorsa hiç kimse daha fazla emek “üretmez”. Marx, burada, bazen “nispi artık nüfus” olarak adlandırdığı yedek ordu kavramını kullanır. Konumların esasen mekanizasyon sonucunda fazlalık haline gelen işçiler tarafından doldurulduğu sanayi yedek ordusu ücretleri sürekli düşürücü bir rol oynar. Yedek ordunun bir bölümü emeğe talebin arttığı refah dönemlerinde emilir ve böylece ücretler düşük tutulur; bu yedek ordu, diğer zamanlarda, işçi sınıfının kendi payını artırma girişimlerini engelleyen potansiyel bir ucuz emek kaynağına dönüşür. Yedek ordu “kapitalist birikimin manivelası”dır ve “kapitalist üretim tarzının varoluş koşullarından biridir”.³⁴

Marx’ın “yedek artık-emek ordusu”nun konumu anali-

32 *Capital*, c. 2, s. 411.

33 Bu analiz *Capital*’ın 1. cildinde basitleştirilmiş değer modelinin terimleri içinde yapılır.

34 *Capital*, c. 2, s. 632.

zi onun işçi sınıfının önemli bir kesiminin kapitalist sistem içinde yaşamaya mahkûm edildiği maddi yoksulluk tartışmasıyla yakından ilişkilidir. Tartışma çoğunlukla “yoksullaştırma” veya “yoksunlaştırma” tezi etrafında yoğunlaşmış ve bu tez Marx’ın kapitalizmin geleceğiyle ilgili öngörüsüne birçok eleştirel saldırının odak noktası olmuştur.³⁵ Bu sorunu analiz ederken Marx’ın tartışmasında ayırt edilmesi gereken iki tema vardır: Genelde bu iki tema işçi sınıfının hayat standartlarıyla ilgili bir tek “öngörü” altında özdeşleştirilme eğilimindedir ve bu konudaki yaygın, yanlış Marx okumasının temelinde de bu özdeşleştirme yatar. Bu temalardan biri, kapitalist gelişmenin yönünü işçi sınıfının kazançları ile kapitalist sınıfın geliri arasındaki nispi eşitsizliğin artışının karakterize ettiği teorisi ile ilişkilidir; ikincisi, kapitalist gelişmenin çoğunluğu aşırı yoksulluk içinde yaşamaya iten giderek daha büyük bir yedek ordu ürettiği temasıdır. Bu iki eğilim birbiriyle bağlantılıdır, zira ücretlerin kendi değerlerinin daha da üzerine çıkmasını engelleyen faktör “görelî artık nüfus”un varlığıdır. İkisinin karıştırılması oldukça haksız bir yargıya, yani Marx’ın tüm işçi sınıfının giderek daha fazla yoğun fiziksel yoksulluğa gömüleceğine inandığı sonucuna götürür. Marx, kapitalizm geliştikçe işçinin “artan sömürsü”nden söz eder, ancak sömürü (artı-değer) oranının işçi sınıfının çoğunluğunun reel ücretlerinde mutlak bir değişikliğe yol açmadan da artabileceği açıktır.³⁶ Marx’ın emek ve sermayenin kazançları arasındaki artan eşitsizlikle ilgili temel tezinde, *Kapital*’de geliştirdiği genel artı-değer teorisine uygun olarak, basitçe kapitalist sınıfın giderek daha fazla servet biriktirirken, işçi sınıfının ücret-

35 İşçi nüfusun büyük çoğunluğunun hayat standardının Batı Avrupa toplumlarında ve ABD’de son yüz yıldır arttığı yadsınamaz. Burada, farklı eleştirmenlerin vurguladıkları bir ölçüde önemli bir nokta vardır. Marx’ın teorisine göre, kârlar azalma eğilimi sergiler: Artı-değer oranı hâlâ benzer düzeyde kalıyorsa, artan üretkenlik emeğin gerçek ücretlerinde bir artış yaratmalıdır. Robinson’a göre: “Marx, kârlardaki düşüş eğilimini ancak gerçek ücretlerin sabit kalma eğiliminde olduğunu savunan tezinden vazgeçerek kanıtlayabilir.” Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics* (Londra, 1966), s. 36.

36 Eger üretkenlik artarsa. Ancak bir önceki dipnota bakınız.

lerinin asla geçimlik düzeyin üzerine çıkamayacağı öne sürülür.³⁷ Marx'ın, *Kapital*'deki, kapitalizmin bir bütün olarak işçi sınıfı açısından yol açtığı sonuçlarla ilgili tespitleri, işbölümünün –“işçiyi insanın bir parçasına dönüştürmeye, makinenin bir dişlisi düzeyine düşürmeye, ona acı vererek işin içeriğini bozmaya ve onu emek-sürecinin manevi potansiyellerinden yabancılaştırmaya (*entfremem*)...”³⁸ hizmet eden– yabancılaştırıcı etkilerine odaklanır.

Ancak kronik yoksulluğun genişlemesine yol açan faktör “sanayi yedek ordusunun göreceli hacmi”ndeki artıştır. Marx, “diğer tüm yasalarda olduğu gibi, bu yasanın işleyişinde de koşullara göre farklılıklar olduğu”nu belirterek, bu süreci “mutlak genel kapitalist birikim yasası” olarak adlandırır. Yoksullaşma, “aktif emek ordusunun düşkünlerevi ve sanayi yedek ordusunun cansız yüküdür”.³⁹ En kötü maddi sömürü biçimlerinin çoğu bu ikinci grupta, yani “sefalet, aşırı ıstırap, kölelik, cehalet, insanlıktan uzaklaşma, ahlâkî bozulmanın bir araya geldiği...”⁴⁰ kesimde yoğunlaşmıştır. Nitekim kapitalizmin çelişkili karakteri bizzat “bir uçta” zenginliğin, diğer uçta yoksulluk ve sefaletin yoğunlaşmasında kendini gösterir.

Yoğunlaşma ve merkezileşme

Kapitalizm yükselişinin yol açtığı sermayenin organik bileşiminde artış, sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşması eğilimiyle yakından ilişkilidir. “Yoğunlaşma”, sermaye birikimi artarken bireysel kapitalistlerin kendi kontrolleri altında-

37 Marx, işçi sınıfı için en elverişli koşulları içeren hızlı kapitalist genişleme dönemlerinde bile, ücretlerdeki artışın asla kârlara *paralel* olarak artmadığına dikkat çeker. Nitekim ekonomide hızlı büyüme dönemlerinde işçi sınıfının hayat standartları arttığında bile, kapitalist sınıfın kârı aynı şekilde arayı açarak artar. *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 94-98.

38 *Capital*, c. 1, s. 645; *Werke*, c. 23, s. 674.

39 *Capital*, c. 1, s. 644. Kapitalizm, “işçi sınıfının bir bölümünü aşırı çalıştırır ve bir başka bölümünü ise tamamen veya yarı yoksullaştırılmış biçimde bir yedek ordu olarak tutar.” *Theories of Surplus Value*, (ed.) Bonner & Burns, s. 352.

40 *Capital*, c. 1, s. 645; *Werke*, c. 23, s. 675.

ki sermaye miktarını genişletebilmeleri sürecini; merkezileşme ise sermayelerin birleşmesini –yani “mevcut sermaye dağılımında bir değişimi”⁴¹– anlatır. Her ikisi giderek daha fazla üretken birimlere yol açar. Kapitalizmin rekabetçi yapısı üreticilerin sürekli olarak rakiplerinden daha ucuza mal satmaya çalışmalarını gerektirir. Daha büyük organizasyonları kontrolleri altında tutan kapitalistler küçük üreticiler üzerinde –genellikle onlar karşısında zafer kazanmalarını sağlayabilecek– avantajlara sahiplerdir. Bireysel girişimci kontrolü altındaki kaynaklar genişledikçe daha etkin üretim yapabilir, zira böylece ölçek-ekonomilerini devreye sokabilir ve piyasada geçici daralmaların yarattığı olumsuzluklardan daha kolay kurtulabilir. Nitekim genel bir kural olarak, daha büyük birimler daha küçük olanları piyasadan silme ve onların sermayelerini yutma eğilimindedirler.

Merkezileşme, bankacılığın en önemli sektörü oluşturduğu kredi sistemiyle daha da geliştirilir. Bir banka hem (faizle) borç verenlerin para-sermayesini hem de borç alanları merkezleştirirken, bankalar belirli bir finans sistemine bağlı kalma eğilimindedir. Tüm bu süreç “nihayetinde sermayelerin merkezileşmesine yol açan olağandışı bir toplumsal mekanizmaya dönüşür”.⁴² Kapitalist sistemdeki “en etkin kriz ve dolandırıcılık araçlarından birini” oluşturan kredi sisteminin genişlemesi, aynı zamanda sermayenin dağılımını bireysel kapitalistlerin elinden alır. Kredi sistemi “sermayenin özel karakterini yok eder ve bu yüzden kendi içinde, sadece kendi içinde sermayenin yıkımını barındırır”. Bankacılık sistemi, paranın işini gören farklı dolaşım biçimlerini devreye sokarak, “paranın, aslında, emek ve onun ürünlerinin... toplumsal karakterinin özel bir ifadesinden başka bir şey olmadığını” gösterir. Kredi sistemi bizzat kapitalist bir girişimdir, zira ödünç para verenlere zorunlu olarak ödenen faizden elde edilen özel kârlar temelinde düzenlenir. Ancak kredi sistemi, ekonominin merkezî koordinasyonuna zemin hazırlaması nedeniyle, “ka-

41 *Capital*, c. 1, s. 625.

42 *Capital*, c. 1, s. 625.

pitalist üretim tarzından örgütlü emeğin üretim tarzına geçişte güçlü bir düzenleyici olarak hizmet edecektir...”⁴³

Kredi sisteminin genişlemesi, anonim sermayedeki –anonim şirketlerin gelişmesinin temsil ettiği– belirli bir merkezileşme biçimiyle el ele gider. Bu, Marx’a göre, büyük ölçekte merkezileşmeye en uygun sanayi örgütlenme biçimidir ve “kapitalist üretimin nihai gelişimini” göstermektedir. Bireysel kapitalist ve üretici örgüt ayrılığının oluşumuna hizmet eden anonim şirket “kapitalist üretim tarzının bizzat kapitalist üretim tarzı içindeki yıkılışı”nı⁴⁴ temsil eder. Sermaye sahipleri ve yöneticilerin birbirinden ayrılması üretim sürecinde artık doğrudan rol oynamayan ilk grubun gereksizliğinin kanıtıdır. Üretimin toplumsal karakteri anonim şirkette açık hale gelir ve bu yüzden, çok az bireyin üretilen zenginliğin büyük bir kısmına kendi sermayeleri aracılığıyla el koyabilmelerinin bir “çelişki” olduğunu açığa çıkarır. Yine de, anonim şirket sadece geçici bir formdur, zira hâlâ kâr amaçlı sermayeyle bağlantısını sürdürürken “kapitalizmin tuzağına düşmeye” devam eder. Ayrıca bu türden çok büyük şirketlerin gelişimi, sanayideki belirli kesimlerin, farklı türden yeni sömürü ilişkilerine temel hazırlayarak, tekelci bir hâkimiyet kurmalarına yol açabilir.⁴⁵

Kapital, kapitalizmin, Batı Avrupa tarihinde ondan önce gelen toplum örneğinde de olduğu gibi, sadece fiilen kendini zayıflatan değişimlerle çözülebilecek antagonizmalara dayalı, özünde istikrarsız bir sistem olduğunu ayrıntılı olarak göstermeye çalışır. Bu çelişkiler öncelikle onun sınıfsal karakterinden, ücretli emek ve sermaye arasındaki eşitsiz ilişkiden kaynaklanır. Kapitalist üretim tarzının işleyiş biçimi, sistemi kaçınılmaz olarak çözülmeye iter. Marx, burada ayrıca, kapitalizmin *ilgası* (*Aufhebung*) eğiliminden söz eder; kapitalist üre-

⁴³ Önceki dört alını da *Kapital*’in üçüncü cildinden yapılmıştır: s. 593.

⁴⁴ *Capital*, c. 3, s. 429.

⁴⁵ “Yeni bir mali aristokrasi” biçiminde, “girişimciler, spekülâtörler ve basit yöneticiler biçiminde yeni bir asalaklar halinde; anonim şirket promosyonu, stok dağıtımı ve stok spekülasyonu araçları tarafından tüm bir dolandırıcılık ve dalavere sistemi”. Bu, “özel mülkiyetin kontrolü dışında özel üretim”dir. *Capital*, c. 3, s. 429.

tim tarzının “yıkılması” eğilimi, kapitalizmin, sosyalizmi mutlaka “başlatacak” biçimde tamamen yıkılması olarak alınmamalıdır. Aksine, kapitalist sistemin doğal hareketi bu sistemin diyalektik olarak aşılmasını sağlayacak toplumsal koşulları yaratır.

Bu açıklamalar çerçevesinde, devrimin “kaçınılmazlığı” sorunu hiçbir “epistemolojik” problem yaratmaz (ancak “pratik” problemlere yol açar). Kapitalist gelişme süreci, proletaryanın gelişen sınıf bilinciyle karşılıklı ilişki içinde, toplumun devrimci *Praxis* aracılığıyla dönüştürülmesi için gerekli aktif bilinci yaratan nesnel toplumsal değişiklikleri sağlar.⁴⁶ İşçi sınıfı kitlesinin göreceli yoksulluğu, “yedek ordu”nun maddi sefaleti ve krizler sırasında ücretlerdeki hızlı düşüş ve işsizlikte artış gibi bütün faktörler gelişen devrimci potansiyel bir havuz yaratır. Sınai sistem, çıkar topluluğunun bir bilinç kaynağını ve kolektif bir örgütlenmenin temelini oluşturur, zira fabrika çok sayıda işçiyi bir araya getirerek yoğunlaşma yaratır. İşçi örgütlenmeleri yerel düzeyde başlar, ancak nihayetinde ulusal ölçekte birimler oluşturacak biçimde birbirlerine yakınlaşırlar. Sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşması sonucunda girişimci kapitalistin konumunda ortaya çıkan zayıflamayla birlikte, proletaryanın kendilik-bilinci giderek artar. Bütün bu koşullar sosyalist topluma ulaşmayı mümkün kılar.

Marx’ın yazılarının tümünde, kapitalizmi yıkacak toplumun doğası hakkında kısmi veya geçici referanslardan fazlası bulunmaz. Marx kendi konumunu “ütopik” sosyalist anlayıştan ayırırken geleceğin toplumu hakkında kapsamlı bir plan sunmayı reddeder. Yeni toplumsal düzen, kapitalizmin diyalektik tarzda aşılması olarak, sadece mevcut toplum biçimi içinde yaşayanlar tarafından belli belirsiz bir biçimde fark edilebilecek ilkeler etrafında organize olacaktır. Geleceğin toplumu hakkında ayrıntılı planlar yapmak felsefi idealizmin tuzağına düşmektir, çünkü bu şemalar düşünürün zihninden başka hiçbir yerde gerçekliğe sahip değildir. Neticede Marx’ın

46 Bkz. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1932), s. 299 vd. [Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1998.]

yeni toplumun ilk oluşum evresiyle ilgili söyleyebileceklerinin çoğu, bu toplumun “hâlâ, rahminden çıktığı eski toplumun doğum belirtilerinin damgasını taşıdığını” belirtmekle sınırlı kalmıştır.⁴⁷

Kapitalizmin aşılması

Marx'ın sosyalist toplumla ilgili görüşleri, kariyerindeki oldukça farklı iki kaynaktan elde edilebilir: 1844 *Elyazmaları* ve 1875'te yazılan *Gotha Programının Eleştirisi*. İkinci çalışmanın terminolojisi daha doğrudan ve gerçekçidir, ancak her iki yazıda ifade edilen görüşler ana hatlarıyla benzerdir.⁴⁸ Marx, sosyalizmin ilk evresinin burjuva toplumun potansiyel haldeki niteliklerinin *açığa çıktığı*, başka deyişle, kapitalizmin özelliklerinin tam anlamıyla geliştiği bir evre olduğunu vurgular ve bunları *Kapital*'de ayrıntılı olarak açar. Nitekim zaten kapitalizmde piyasanın giderek merkezileşmesi biçiminde örtük olarak yer alan üretimin toplumsallaşması, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla tamamlanır. Bu evrede mülkiyet kolektif hale gelir ve ücretler sabit bir ilkeye göre belirlenir. Toplam toplumsal üründen üretimi düzenlemek, gerekli ortak ihtiyaçları karşılamak için okullar, sağlık imkânları vb.'ne belirli miktarlar ayrılır; her işçi

topluma verdiği şeyi –hesaplar düştükten sonra– toplumdan kesinlikle geri alır... Toplumdan harcadığı emek miktarını gösteren bir belge alır (ancak bu belgede, onun emeğinden ortak harcamalar düşülür) ve o, bu belgeyle, toplumsal tüketim araçları stokundan kendi emek miktarı oranında yararlanır.⁴⁹

47 *Karl Marx: Selected Works*, c. 2, s. 2.

48 Krş. Avineri, s. 220-239. Ancak Avineri'nin yaptığı gibi, Marx'ın ilk “ham komünizm” tartışmasını onun burjuva toplumunun ortadan kaldırılmasında bu düzeni daha sonra geçici bir evre olarak ele almasıyla yakından özdeşleştirmek hatadır. Marx'ın geçici evre tartışması geleceğin toplumuna ilişkin, “ham komünizm” geriye yönelik bir biçimde sosyalist teörinin ilk evrelerine özgü bir şeyle özdeşleştirilir. Ham komünizm fikri sadece bir geçiş evresi teörisi değildir.

49 *Karl Marx: Selected Works*, c. 2, s. 23.

İnsan ilişkileri hâlâ nesnel bir standarda göre değerlendirildiği için, bu tür bir düzenlemede burjuva toplumunun temel ilkeleri korunur. Başka deyişle, burada emek hâlâ değişim-değeri olarak alınır, ancak bu işlem bir sınıf (proletarya) ile sınırlı olmak yerine genellik kazanır. Bu evrede, insanlar hâlâ “sadece işçiler olarak alınır ve onlarda başka bir özellik aranmaz ve bunun dışında hiçbir şey dikkate alınmaz”.⁵⁰ “İşçinin rolü ortadan kalkmaz, aksine tüm insanlara genelleştirilir. Özel mülkiyet ilişkisi topluluğun nesneler dünyasıyla ilişkisi düzeyinde kalır.”⁵¹ Bu evrede, öznenin nesneye tâbi kıldığı, yabancılaşmanın hâlâ nesnelleştirmeye karışık halde olduğu bir toplum varlığını sürdürür.

Üretim konusundaki tespitler siyaset alanı için de geçerlidir. Marx, buradaki en önemli tartışmaları tüm kariyeri boyunca sürdürür: *Gotha Programının Eleştirisi*’nde yapılan analiz onun Hegel’in devlet anlayışına yönelik ilk eleştirel değerlendirmesinde geliştirdiği analizi tamamlayıcı niteliktedir. Marx’ın görüşlerinin özünün bu iki kaynaktaki benzerliğini *Gotha Programı*’nda “devletin temelini kurtarma” çağrısına yönelttiği saldırıda görebiliriz. Marx’ın buradaki eleştirileri otuz yıl önce Hegel’le ilişkili olarak değindiği temel hususun tekrarı biçimindedir. Marx, devletin Almanya’da zaten neredeyse mükemmel düzeyde “özgür” olduğuna işaret eder: İşçi hareketlerinin amacı, devleti toplum karşısında “özgür kılmak” değil, aksine topluma “tamamen bağımlı kılmak için”, devleti “topluma yukarıdan dayatılan bir organ olmaktan uzaklaştırmaktır...”⁵² Ancak kapitalizmin ortadan kalkışını izleyen geçiş evresi, ayrıca, burjuva toplumunda sadece kısmen ve yetersiz düzeyde geliştirilmiş ilkelerin tam olarak hayata geçirilmesini gerektirir. “Proletarya diktatörlüğü” bu ara evreyi oluşturur ve burjuva toplumunda zaten yaygın siyasal gücün yoğunlaşmış halini temsil eder. Bu ara evre, yukarıda ana hatlarıyla belirtilen üretim ve dağılımının merkezileşmesi programının tamamlanma-

50 *Karl Marx: Selected Works*, c. 2, s. 24.

51 *Karl Marx: Selected Works*, s. 153.

52 *Karl Marx: Selected Works*, c. 2, s. 32.

sına yardımcı olur: “Proletarya, siyasal gücünü, tüm sermayeyi burjuvaziden zorla –ancak farklı zor derecelerinde– almak için, tüm üretim araçlarını devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın ellerinde toplamak ve tüm üretici güçleri mümkün olduğu kadar hızla geliştirmek için kullanacaktır.”⁵³

“Siyasal” güç sadece bu evre tamamlandığında ortadan kalkar. Kuşkusuz Marx’a göre, devletin ortadan kaldırılması –yukarıda betimlenen– bu yoğunlaşmış devlet biçiminin kökünün kazınacağı toplumsal organizasyon biçimine ani bir “geçiş” içermez. Bu süreç, yani devletin bu diyalektik dönüşümü, daha ziyade devletin topluma tâbi kılınmasıyla, kamusal etkinliklerin idaresinin bir bütün olarak toplumun organizasyonu ile dolayımlanmasıyla sağlanır. Marx, bu süreç için Paris Komünü yapısında dilek kipinde bir çerçeve çizer. İlişkili çeşitli özellikler vardır: Komün, genel oy hakkı esasına göre seçilen konsey üyelerinden oluşur “ancak bu komün, parlamenter bir organ olarak değil, yürütme ve yasama organı olarak çalışmalıdır”: Polis görevlileri, adli görevliler ve diğer çalışanlar “seçilmeli, sorumlu olmalı ve görevden alınabilmelidir”.⁵⁴ Bu toplumsal organizasyon biçimi, devletin sınıfsal karakterinin –ayrıca sivil toplumdan bağımsız bir varlık olarak devletin– ortadan kalkmasına bağlıdır. Bu bakış açısının çoğu kez onunla özdeşleştirilen anarşizmden ne kadar farklı olduğu açık olsa gerektir. Anarşist teoride devlet aslında kötüdür ve bazı insanların diğer insanlar üzerindeki baskıcı otoritesinin bir ifadesi olduğu için tamamen kökü kazınmalıdır. Marx’ın devlete karşı tutumu kapitalist toplum hakkındaki görüşleriyle genelde tutarlıdır; burjuva devlet, baskıcı karakterine rağmen, kapitalizmin aşılabacağı toplum biçimini gerçekleştirecek toplumsal temelin oluşturulmasında gerekli bir unsurdur. Marx’ın bakış açısı, devletin ekonomik sözleşmeleri düzenleme dışında hiçbir işleve sahip olmadığını öne süren faydacı devlet teorisine de özdeşleştirilemez.⁵⁵ Marx’a göre, böyle bir yaklaşım, ba-

53 *The Communist Manifesto*, s. 160; *Werke*, c. 4, s. 481.

54 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 519-520.

55 Durkheim’in bu konuyu ele alış biçimiyle karşılaştırm: *Socialism*, s. 52 vd.

sitçe, sivil toplumda “herkesin herkese karşı savaşı”nı sürekli kılar. Ona göre, devletin ortadan kaldırılması toplumun genel, kapsamlı dönüşümünün sadece bir parçasıdır.

Yeni topluma geçiş evresi burjuva toplumunun içkin eğilimlerinin evrenselleşmesini gerektirdiği için, bu değişim geçmişe bakılarak bir ölçüde ayrıntılı olarak tasvir edilebilir. Fakat aynıysa kapitalizmin tamamen aşıldığı toplum için söylenemez ve Marx, sonuç olarak, komünizmin ikinci evresinin temel niteliklerini sadece kalın fırça darbeleriyle resmeder. Geçiş evresinde, burjuva formun yerini alan toplum, özel mülkiyet ortadan kalktığı için zaten sınıfsız bir toplumdur. Maddi malların bir bütün olarak insan hayatı üzerindeki yönetiminin ve dolayısıyla yabancılaşmanın aşılması, ancak burjuva toplumundaki işbölümü biçiminin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir. Marx’ın *Kapital*’deki sözleriyle, geleceğin toplumunda bugünün işçisinin yerine “bir emekler çeşitliliğine uygun düşen tamamen gelişmiş bireyler”⁵⁶ geçecektir. Bu, Marx’a göre, işbölümündeki farklılaşmanın sonucu olan –kasaba ve kent, zihinsel emek ve bedensel emek arasındaki– farklı ikilikleri giderecektir. Bu tez, *Alman İdeolojisi*’ndeki ünlü ifadenin temelini oluşturur:

Zira işbölümü gerçekleşir gerçekleşmez, her insan –kendi üzerinde baskı kuran ve etkisinden kaçamayacağı– özel, dar bir faaliyet alanına hapsolür. Bir avcı, balıkçı, çöban veya bir eleştirmendir ve hayatını sürdüreceğ araçları kaybetmek istemiyorsa öyle kalmak zorundadır; halbuki hiç kimsenin özel bir faaliyet alanıyla sınırlı olmadığı, aksine istediğı bir dalda başarılı olabileceğı komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler ve böylece – tıpkı her zaman avcı, balıkçı, çöban veya eleştirmen olmadan da öyle olmaya karar vermem gibi– bugün bir şey, yarın başka bir şey yapmayı, sabah avlanmayı, öğleyin balık tutmayı, akşamleyin sığır gütmeyi, akşam yemeğinden sonra tartışmayı mümkün kılar.⁵⁷

56 *Capital*, c. 1, s. 488.

57 *The German Ideology*, s. 45; *Werke*, c. 3, s. 33.

Marx'ın örnek verdiği tarım ağırlıklı meslekler sanayi üretiminin gerçekleriyle yan yana getirildiğinde bu öngörü tamamen gerçekdışı bir anlam kazanır. Ancak Marx, geleceğin toplumundan söz ettiği tüm yazılarında işbölümünün *ilgası* kavramını alıkoyar ve gerçekte, bunun makineleşmiş üretimin genişlemesiyle mümkün olacağını düşünür. Ayrıca bu, kapitalizmde zaten var olan –insanları işbölümünün mevcut zorunluluklarından kurtaran– otomasyona dayalı üretim biçimindeki eğilimlerin dönüştürülmesini temsil eder:

Büyük ölçekli sanayinin gelişimiyle orantılı olarak, gerçek zenginliğin yaratılması; emek-zamana ve emeğin genişletilmiş niteliğine, emek-zaman süresince kullanılan tekniğin gücünden daha az bağlıdır... Böylece insan emeği üretim süreci tarafından sınırlandırılmaz: İnsan bu süreçle daha ziyade bir denetçi ve kontrolör olarak ilişki içindedir.⁵⁸

İşbölümünün ortadan kaldırılması yabancılaşmanın aşılmasının önkoşulu ve ifadesidir. Sosyalist toplumda toplumsal ilişkiler artık insanın yaratıcı gücünün ürünleri olan nesnelerin hâkimiyetinde değildir.⁵⁹

Diğer toplumlarda olduğu gibi bu en temel boyutta da, sosyalist toplumun gelişmesi kendisinden önceki kapitalist sistemin tarihsel gelişimine bağlıdır. Marx'ın düşüncesi için hayati önemde olan bu nokta çoğu kez gözden kaçırılır. *Komünist Manifesto*'da burjuva topluma düzülen övgüler iyi bilinmektedir: “O, Mısır piramitleri, Roma kemerleri ve Gotik katedrallerin mucizelerini büyük ölçüde aşan harikalar yarattı...”⁶⁰ Yine de buradaki esas vurgu sadece kapitalizmin teknolojik başarısı değildir: Kapitalizmin teknolojik genişlemesi, daha ziyade, burjuva toplumunu önceki bütün toplumsal formasyonlar-

58 *Grundrisse*, s. 592; ayrıca krş. *Felsefenin Sefaleti*, s. 121: “Otomatize atölyede işbölümünü karakterize eden şey, burada emeğin özelleşmiş karakterini tamamen yitirmesidir. Ancak her özel gelişmenin durduğu an, evrensellik ihtiyacı, bireyin bütünleştirici gelişme eğilimi hissedilmeye başlanır.”

59 *Karl Marx, Early Writings*, s. 155.

60 *The Communist Manifesto*, s. 135.

dan ayıran “evrensel eğilim”in⁶¹ göstergesidir. Burjuva toplumu, daha önceden aynı sosyal ve ekonomik sistem içinde yer alan farklı kültürel ve hatta ulusal grupları bir işbölümü temelinde bir araya getirerek, önceki toplum tiplerine özgü nispeten özerk yerel toplulukların yerine geçer. Bu sistem oldukça farklı insani karşılıklı bağımlılıkları genişletirken, burjuva toplumun yayılmasıyla insanların zamanın başlangıcından beri etkisi altında yaşadıkları belirli kültürel mitler ve gelenekler ortadan silinir. Nihayetinde, tarihte ilk defa burjuva toplumu tüm insanlığı tek bir toplumsal düzene tâbi kılar ve bu, gerçekten de “dünya tarihi”ne geçecek bir olgudur.

Ancak bu süreç sadece piyasanın gücüyle ve tüm kişisel bağılılık ilişkilerinin (örneğin feodal sadakat bağlarının) değişim-değerine dönüştürülmesiyle sağlanır. Bu çerçeveden bakıldığında, *Kapital*’in birinci ve üçüncü ciltlerinde değer-fiyat problemi konusunda yapılan tartışmanın büyükçe bir bölümü ile aynı çalışmanın insan ilişkilerinin piyasa olgularına dönüşümünü belgeleme girişimi arasında bütünlük yoktur. *Kapital*’in üç cildinde yapılan analizde de kapitalizmin artan gelişiminin yabancılaştırıcı etkileri ayrıntılı olarak ele alınır ve burjuva toplumunun ilişkilerde sağladığı evrenselleşmenin bu ilişkilerin sınıfsal ilişkilere dönüştürülmesiyle nasıl tamamlandığı gösterilir: “Sermayenin sınırlılığı tüm bu gelişmelerin çelişkili bir biçimde yer alması ve üretici güçler; genel refah, bilim vb.’nin birey işçinin kendisine *yabancılaştırması* olarak ortaya çıkmasıdır...”⁶²

Kapitalizm özünde sermaye ve ücretli emek arasındaki –işleyiş biçimiyle *sadece yabancılaştıran işçi*yi evrenselleştiren– antagonist bir ilişkiye dayandığı için, bağrında hem kendi yok oluşuna götüren hem de aşılmasının yolunu hazırlayan güçleri barındırır.

61 *Grundrisse*, s. 438-441. Mandel’in ifadesiyle, “Üretimin kapitalist sistem koşullarındaki toplumsallaşması kapitalist üretim tarzının genelleşmesinin en önemli ve ilerlemeci sonucudur.” Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory* (Londra, 1968), c. 1, s. 170.

62 *Grundrisse*, s. 440.

KISIM 2

Durkheim

Durkheim'ın Erken Dönem Çalışmaları

Marx'tan Durkheim'a geçmek, sadece bir önceki toplum felsefecileri kuşağından bir sonraki kuşağa değil, aynı zamanda oldukça farklı bir kuramsal bağlama ve düşünce geleneğine geçmek de demektir. Bu kitapta ele alınan üç yazardan dönemin büyük siyasal olaylarıyla kişisel düzeyde en az ilgileneni Durkheim'dır: Gerçekten de, onun bütün çalışmaları tamamen akademiktir, Marx ile Weber'in çalışmalarına göre daha derli topludur ve daha az propaganda kokar.¹ Ayrıca Durkheim'ın bakış açısına katkıda bulunan entelektüel güçler daha homojendir ve diğer iki yazarın çalışmalarını biçimlendirenlere göre daha kolay tespit edilebilir.

Durkheim'ın olgun entelektüel konumu üzerindeki önemli etkilerin kaynağı belirgin biçimde Fransız düşünce gelenekleridir. Saint-Simon ve Comte'un feodalizmin yıkılışı ve modern bir toplum biçiminin ortaya çıkışıyla ilgili örtüşen yorumları Durkheim'ın tüm yazılarının ana temelini oluşturu-

¹ Bu yargı, yine de, Durkheim'ın bütün yazılarına genelleştirilemez: "L'Individualisme et les intellectuels", *Revue bleue*, c. 10, 1898, s. 7-13 doğrudan Dreyfus davasıyla ilişkilidir, ancak tamamen "politik" bir yazı olarak alınamaz. Durkheim, Birinci Dünya Savaşı sırasında E. Denis'le birlikte, *Qui a voulu la guerre?* dahil, farklı propaganda dokümanları hazırlamıştır: (E. Denis, Paris 1965) ve *L'Allemagne au-dessus de tout* (Paris, 1915).

rur. Gerçekte, Durkheim'in hayatının çalışmasının ana teması, Comte'un "pozitif" toplum evresiyle ilgili görüşlerini Saint-Simon'un "sanayileşmenin" karakteristikleriyle ilişkili bir ölçüde farklı açıklamasıyla uzlaştırmaktır.² Önceki kuşaktan diğer etkilerin kaynağı Montesquieu ve Rousseau'dur: Durkheim bunların arasına Renouvier'in çağdaş öğretilerini ve 1879-1882 yılları arasında okuduğu *Ecole Normale*'deki hocaları profesör Boutroux ve Fustel de Coulanges'm düşüncelerini katar.³

Bununla beraber, Durkheim'in ilk yazıları bir grup çağdaş Alman yazarın düşünceleriyle ilgilidir. Her ne kadar günümüz sosyolojisinde çok bilinenlere yakından benzese de, neredeyse tamamen büyük bir hızla unutilan bazı sosyal teori türleri vardır. Bunlardan biri 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da Fouillée ve Worms'un ve Almanya'da Schäffle ve Lilienfeld'in yazılarının temsil ettiği organizmacılıktır. Toplumun bir ölçüde yaşayan organizmaya benzer birleşik bir bütün olduğu fikrinin kaynakları kuşkusuz klasik toplum felsefesine götürülebilir. Ancak Darwin'in biyolojik evrim teorisi, yayımlanmasıyla birlikte, organizmacı teorilerin gelişimine tamamen yeni bir güç kazandırmıştır.⁴ Modern çağın perspektifinden bakıldığında, Darwin'in yazılarının 19. yüzyılın son yıllarındaki toplumsal düşünce üzerindeki olağandışı etkisini kavramak zordur. Bir bütün olarak yüzyıl biyolojide birçok önemli yeniliğe tanık oldu: Hücrenin özellikleri mikroskobik analizlerle belirlendi ve tüm organizmaların benzer hücre yapılarının

2 Krş. Alwin W. Gouldner, "Introduction", *Socialism*, s. 13-18.

3 Durkheim'in düşüncesinin kaynaklarıyla ilgili daha fazla doküman sunmak bu çalışma için sıkıcı ve gereksiz olacaktır. Alman ve İngiliz yazarların etkisinin açıkça olmadığı söylenemez. Renouvier, Durkheim'in Kant'a ilgisinde rol oynamıştır; aşağıda gösterildiği gibi, Durkheim bazı çağdaş Alman yazarlardan çok sınırlı düzeyde etkilenmiştir; İngiliz etkisi Durkheim'in Herbert Spencer'la ilgili erken dönem yazısının yanı sıra, daha sonra İngiliz antropologların (Frazer, Taylor ve Robertson-Smith) yazılarına ilgisinde de açıktır.

4 Marx ve Engels, *Türlerin Kökeni*'nin yayımını kendi toplumsal gelişme yorumlarıyla doğrudan paralellik içinde önemli bir olay olarak almıştır. Marx, *Kapital*'in ilk cildini Darwin'e ithaf etmeyi önerir (Darwin bu öneriyi geri çevirir).

dan oluştukları tezi kesin bir ilke olarak yerleşti. Bu fikirler Darwin'in çalışmasında ampirik olarak temellendirilmiş dinamik bir teori bağlamında yer alır; çağdaşlarının hayal gücünü ateşlemede hiçbir şey pozitivizm ve evrimci bir ilerleme perspektifinin bu güçlü bileşiminden daha fazlasını sağlayamazdı. Bu yüzden, Schäßle ve diğerlerinin yazıları organik analogiler kullanan çoğu öncü yazarınkinden oldukça farklıdır: Zira evrimci yazarlar, hayvan organizmalarının işleyişi ve evrimini düzenleyen yerleşik yasaların, bir doğal toplum bilimi çerçevesi oluşturmakta kullanılabilecek bir model sağladığı öncülünden hareket ederler.

Sosyoloji ve "ahlâkî hayatın bilimi"

Durkheim 1885-1887 yılları arasında Schäßle, Lilienfeld ve diğer Alman toplum felsefecilerinin çalışmaları üzerine bazı eleştirel yazılar yayımlar. Schäßle'nin *Toplumsal Bedenlerde Yapı ve Hayat* adlı çalışması üzerine eleştirel incelemesi ilk yayımı olmasına rağmen, erken dönem düşüncesindeki genel eğiliminin yeterli bir göstergesidir.⁵ Schäßle'nin kitabı üzerine yazdıkları, Durkheim'in bu yazarın argümanına bazı temel noktalarda sıcak yaklaştığını gösterir. Durkheim'a göre, Schäßle'nin en önemli katkılarından biri, farklı toplum biçimlerinin temel yapısal bileşenlerinin kullanışlı morfolojik bir analizini ana hatlarıyla gerçekleştirmiş olmasıdır. Schäßle bu analizinde toplumun farklı parçalarını, beden organ ve dokularıyla karşılaştıran kapsamlı bir analogiye başvurur. Durkheim'a göre bu yanlış bir uygulama değildir, zira Schäßle toplumsal organizasyonun özelliklerini doğrudan organik hayatın özelliklerinden elde etmeye çalışmaz. Aksine biyolojik kavramlar kullanmanın sosyal analizi kolaylaştırabilecek

⁵ Durkheim: Albert Schäßle Eleştirisi: *Bau und Leben des Socialen Körpers* (2. baskı); bu inceleme yazısı sadece Schäßle'in çalışmasının ilk cildini içerir, *Revue philosophique*, c. 19, 1885, s. 84-101. Bu bölümde yararlandığım makalemler krs. Giddens, "Durkheim as a review critic", *Sociological Review*, c. 18, 1970, s. 171-196.

bir “metafor”dan başka bir şeyi temsil etmediğini ısrarla vurgular.

Gerçekte Durkheim, Schäffle’nin organizma ve toplumsal hayat arasında köklü ve oldukça önemli bir farklılık olduğu vurgusunu onaylar. Hayvan organizmaların hayatı “mekanik olarak” yönlendirilirken, toplumu bir arada tutan şey “maddi ilişkiler değil, fikirlerin ilişkisi”dir.⁶ Durkheim, “ideal olarak toplum” fikrinin Schäffle’nin düşüncesinde önemli bir yer işgal ettiğini ve bu düşüncenin, yine onun toplumun kendini oluşturan bireylerden bağımsız kendine has özelliklere sahip olduğu vurgusuyla tamamen tutarlı olduğunu belirtir. Schäffle için, “Toplum basitçe bir bireyler toplamı değil, aksine halihazırda kendini meydana getiren bireylerden önce var olan ve onların varlıklarını sürdürmelerini sağlayan bir varlıktır; toplum, bireyleri onların kendini etkilediğinden daha fazla etkileyen ve kendine ait bir hayatı, bilinci (*conscience*), çıkarları ve kaderi olan”⁷ bir varlıktır. Bu yüzden Schäffle, Rousseau’nun önem verdiği, doğa durumundaki varsayımsal “soyut birey”in topluma bağlı olduğu zamana göre daha özgür ve mutlu olduğunu vurgulayan birey ve toplum anlayışına karşıdır. Aksine insanı, hayvanî varlık düzeyinin üzerinde kılan her şey toplumun birikmiş kültürel ve teknolojik zenginliğidir. Bu zenginliği insanın elinden aldığınızda, “bizi gerçek anlamda insan kılan her şeyden uzaklaştırırsınız”.⁸

Bir toplumun üyelerinin kültürel mirasını oluşturan idealer ve duygular “kişisellikten uzak şeyler değildir”, yani toplumsal evrim geçirmişlerdir ve özel bireylerin ne ürünü ne de özellikleridirler. Bu, gerçek dil örneğiyle kolayca gösterilebilir: “Hepimiz yaratmadığımız bir dili konuşuruz.”⁹ Durkheim’a göre, Schäffle kolektif bilinci bireysel bilincinkilerden fark-

6 Schäffle Eleştirisi, s. 85. Alıntılar Durkheim’dandır. Durkheim’ın sosyolojide organik analogilerin kullanışlılığı hakkındaki görüşleri için yukarıdaki makaleme bkz. s. 179-180.

7 Schäffle Eleştirisi, s. 84.

8 A.g.e., s. 87.

9 A.g.e., s. 87.

lı özelliklere sahip bir şey olarak almanın metafizik bir düşüncüyü ima etmediğini gösterir.¹⁰ Kolektif bilinç basitçe “unsurları bireysel zihinler olan bir bileşim”dir.¹¹

Schäffle'nin çalışması, diğer Alman yazarların çalışmalarıyla birlikte, Almanya'da toplumsal düşüncede sağlanan önemli gelişmelerin bir göstergesidir; Fransa'da sosyolojinin gecikmiş gelişimiyle oldukça çelişkili bir durum. “Nitekim aslen Fransız kaynaklı sosyoloji giderek daha fazla bir Alman bilimine dönüşmektedir.”¹²

Durkheim 1887'de yayımlanan “Almanya'da Pozitif Ahlak Bilimi” isimli tarihsel incelemesinde bu gelişmelerin bir bölümünü değerlendirir.¹³ Aslında bu makalenin temel amacı, önde gelen Alman yazarların bir ahlâkî hayat biliminin kuruluşuna katkılarını incelemektir.¹⁴ Durkheim'a göre, Fransa'da sadece iki genel ahlâk teorisi bilinmektedir: Kantçı idealizm ve faydacılık. Ancak Alman toplum felsefecilerinin yakın dönem çalışmalarında ahlâk bilimsel bir temele oturtulmaya –veya daha ziyade, ilgili bazı düşünceler daha önceden Comte tarafından ifade edildiği için, yeniden temellendirilmeye– başlanmıştı. Durkheim bu yaklaşımın esasen aralarında Wagner ve Schmoller'in de bulunduğu iktisatçılar ve hukuk uzmanları tarafından geliştirildiğini belirtir.¹⁵ Bu iki yazarın çalışması,

10 A.g.e., s. 99 vd. Genel uygulamaya bağlı kalarak Durkheim'in *conscience collective* terimini İngilizce'ye çevirmeden kullandım. Terim İngilizce “bilinç” ve “vicdan” terimleriyle örtüşen belirli bir muğlaklık içerir.

11 Schäffle Eleştirisi, s. 92. Durkheim yine de Schäffle'i bazen idealizme düşmekle suçlar.

12 Durkheim: Ludvig Gumplowicz Eleştirisi: *Grundriss der Soziologie*, *Revue Philosophique*, 1885, c. 20, s. 627.

13 “La science positive de la morale en Allemagne”, *Revue Philosophique*, c. 24, 1887, s. 33-58, 113-142 & 275-284. Ayrıca krş. “Les études de science sociale”, *Revue philosophique*, 1886, c. 22, s. 61-80.

14 Durkheim genellikle İngilizce muğlak olan, “ahlâkîlik” veya “etik” anlamına gelen “de morale” terimini kullanır (örneğin ahlâkîliğin araştırılması). Terimi Durkheim'dan aktarılan bağlama göre farklı biçimlerde karşıladım.

15 Bu, Durkheim ve Max Weber'in yazıları arasındaki çok az doğrudan bağlantı noktasından biridir. Adolf Wagner ve Gustav Schmoller, Weber'in önde gelen üyesi olduğu *Verein für Sozialpolitik*'in kurucuları arasında yer alır. Ancak Weber, Wagner ve Schmoller'in Durkheim'ı büyük ölçüde cezbeden görüş-

Durkheim'a göre, ortodoks iktisatçılarınkinden oldukça farklıdır. Ortodoks ekonomik teori bireyci faydacılık üzerine kurulmuştur ve tarih dışıdır: "Başka deyişle, onlara göre, ekonominin temel yasaları uluslar ve devletler dünyada var olmadıklarında bile kesinlikle aynı kalacaktır; onlar ürünlerini değiş tokuş eden bireylerin varlığını temel varsayım olarak alırlar."¹⁶ Ancak Wagner ve Schmoller'in yaklaşımları bu bakış açısından oldukça farklıdır. Onlara göre (Schäffle'da olduğu gibi), toplum, üyelerinin özelliklerinden elde edilemeyecek kendine has özelliklere sahip bir bütünlüktür. "Bir bütünün kendi parçalarının toplamına eşit olduğu'nu varsaymak hatadır": Bu parçalar belirli bir biçimde organize oldukları sürece ilgili ilişkiler düzeni kendine has özelliklere sahip olur.¹⁷ Bu ilke, toplum içinde yaşayan insanları ilgilendiren ahlâk kuralları için de geçerlidir: Ahlâkîlik kolektif bir özelliktir ve bu sıfatla araştırılmalıdır. Öte yandan, ortodoks ekonomi politik teoride "kolektif çıkar sadece bir kişisel çıkar biçimidir" ve "özgecilik gizli bir bencilliktir".¹⁸

Schmoller, Durkheim'a göre, klasik ekonomik teoride yapılanın aksine, ekonomik olguların toplumdaki bireylerin yaşantılarını düzenleyen ahlâkî normlar ve inançlardan bağımsız olarak yeterince anlaşılamayacağını göstermiştir. Ekonomik ilişkilerin âdetler ve yasal düzenlemelere tâbi olmadığını hiçbir

lerinin bu yanını —onların bilimsel bir "etik" arayışlarını— asla kabul etmez. Weber ayrıca özelde Schmoller'in savunduğu devletin ekonomiye müdahalesi politikasını sorgular.

16 "Science positive de la morale", bölüm 1, s. 37.

17 Durkheim bu ilkeyi Renouvier aracılığıyla zaten gayet iyi biliyordu. Bu ilkeyi yazılarında da sıkça kullanır. Daha sonra yayımlanan bir inceleme yazısında bunu şöyle ifade eder: "Bütünün kendi parçalarının toplamına eşit olmadığı aksiyomunu Renouvier'den aldım." (Simon Deploige Eleştirisi: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, *Année Sociologique*, c. 12, 1909-12, s. 326.) Deploige'un çalışması Durkheimcı okula Thomascı bakış açısından sert bir saldırdır. Bu çalışma İngilizce'ye *Etik ve Sosyoloji Çatışması* adıyla çevrilmiştir (St Louis, 1938); özellikle bkz. s. 15-185. Durkheim'in *Année Sociologique*'de yazdığı daha önemli bazı inceleme yazıları *Journal Sociologie* olarak derlenmiştir (Paris, 1969).

18 "Science positive de la morale", bölüm 1, s. 38.

toplum biçimi olmadığı gibi böyle bir toplum da tasavvur edilemez. Başka deyişle, Durkheim'ın daha sonra *İşbölümü*'nde ifade ettiği gibi, "sözleşmenin varlığı yeterli değildir".¹⁹ Sözleşmelerin yapıldığı çerçeveyi oluşturan toplumsal normlar olmasaydı ekonomik dünyada "anlamsız bir kaos" hüküm sürerkti.²⁰ Ekonomik hayatı kontrol eden düzenlemeler salt ekonomik koşullara göre açıklanamaz: "Temellerini oluşturan ekonomik nedenler bilinmediğinde mülkiyet, sözleşme, çalışma vb.'ni düzenleyen ahlak kurallarından hiçbirini anlamak mümkün olmaz: Benzer şekilde, ekonomik gelişmeyi etkileyen ahlaki nedenler göz ardı edildiğinde tamamen yanlış bir anlayışa ulaşılabacaktır."²¹

Alman düşünürlerin temel bir başarısı, toplumsal düzenin özellikleri olarak ahlaki kurallar ve eylemlerin bilimsel olarak incelenebileceğini ve incelenmesi gerektiğini göstermeleridir. Durkheim burada sonraki yazılarının temel mantığını oluşturacak bir ilkeyi ortaya koyar. Günümüze kadar düşünürler ahlakın tündengelimci soyut bir ilkeler sistemi çerçevesinde kurulabileceğini varsayıyorlardı. Ancak Alman düşünürlerin çalışması, toplumsal hayatı zihinsel olarak formüle edilmiş çok az ilkeye indirgenebilecek bir şey olarak görmenin temelden hatalı olduğunu göstermiştir. İşe daha ziyade gerçeklikle, belirli toplumları oluşturan somut ahlak kurallarını araştırarak *başlamamız gerekir*. Durkheim burada yeniden Schäffle'ye döner: Schäffle'nin kesin başarısı, ahlak kurallarının toplum tarafından, kolektif ihtiyaçların baskısı altında biçimlendirildiğini göstermesidir. Bu yüzden, gerçekte somut olarak işlerlikteki ahlak kurallarının bütün özel inanç ve eylemlerin ifadesi olan bazı *a priori* ilkelere indirgenebileceğini varsaymak hiçbir problem yaratmaz. Ahlaki olgular gerçekte "çok kompleks" şeylerdir: Farklı toplumlar ampirik olarak incelendiğinde "sürekli artan oldukça farklı inanç, âdet ve yasal sınırlama" oldu-

19 *The Division of Labour in Society*, s. 215.

20 "Science positive de la morale", bölüm 1, s. 40.

21 *A.g.e.*, s. 41.

ğu görülecektir.²² Bu çeşitlilik analizi engellemez; sosyolog sadece gözlem ve betimlemelerle onu sınıflandırmayı ve yorumlamayı umut edebilir.

Durkheim, Alman düşünürler üzerine yazdığı makalesinde yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen perspektiflerin en önemli meyvelerinden biri olduğunu düşündüğü Wundt'un *Ethik* adlı çalışmasını ayrıntılı olarak analiz eder. Durkheim'a göre Wundt'un temel katkılarından biri toplumda dinsel kurumların merkezî önemini göstermesidir. Wundt, ilkel dinlerin kendi içlerinde ilişkili iki olguyu barındırdıklarını göstermiştir: Bir yanda "doğa ve şeylerin düzeni hakkında metafizik düşünceler topluluğu", öte yandan davranış kuralları ve ahlâkî disiplin.²³ Ayrıca din, uğruna mücadele edilecek idealler sunarak toplumsal birliği sağlayan bir güçtür. Durkheim bunu genel bir postüla olarak alır: Dinsel idealler toplumlar arasında büyük farklılıklar sergileyebilir, "ancak ne kadar sıradan bir gerçek de olsa, idealden yoksun bir insanın asla bulunmadığından emin olabiliriz; zira o doğamızın derinlerine kök salmış bir ihtiyaçın ifadesidir".²⁴ İlkel toplumlarda din güçlü bir özgecilik kaynağıdır: Dinsel inanç ve pratikler "bencilliği sınırlama, insanları fedakârlığa ve çıkar gözetmezliğe yöneltme" etkisine sahiptir. Dinsel duygular "insanları kendilerinden başka bir şeye bağlar ve ideali simgeleyen daha üstün güçlere bağımlı kılar".²⁵ Wundt, bireyciliğin toplumsal gelişmenin bir ürünü olduğunu göstermiştir: "Bireysellik ilkel bir olgu olmaktan uzaktır ve toplumdan türemiştir, toplumdan kademeli olarak ortaya çıkar."²⁶

Durkheim, Wundt'u dinsel ve ahlâkî kuralların düzenleyici etkisinin ikili karakterini kavrayamamakla eleştirir. Durkheim-

22 A.g.e., bölüm 3, s. 276.

23 A.g.e., bölüm 2, s. 116-117. Weber'in Wundt'la ilgili eleştirel tartışması *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*'de yer alır, s. 52 vd.

24 A.g.e., s. 117.

25 A.g.e., s. 120.

26 A.g.e., s. 129. Durkheim'in din üzerine erken dönem görüşleri hakkında bir başka bilgi kaynağı için bkz. Guyau, *L'irreligion de l'avenir*, *Revue philosophique*, c. 23, 1887, s. 299-311.

im'a göre, tüm ahlâkî eylemler iki boyuta sahiptir: Bir tarafta olumlu cazibe, bir idealin veya idealler topluluğunun cazibesi vardır. Ancak ahlâk kuralları aynı zamanda yükümlülük veya kısıtlayıcılık gibi özelliklere de sahiptirler; ahlâkî hedefler arayışı her zaman zorunlu olarak ideallerin olumlu birleştirici değerine dayanmaz. Ahlâk kurallarının iki yönü de bu kuralların işleyişi için temeldir.

Durkheim'in "işbölümü"ndeki temel ilgileri

Durkheim'in Alman toplum felsefecilerinin çalışmalarıyla ilgili erken dönem tartışmaları, onun karakteristik görüşlerinden bir bölümünün meslek hayatının başlangıç döneminde oluştuğunu gösterir.²⁷ Durkheim'in onların yazılarından ne kadar etkilendiğini veya bu yazıların onun zaten başka kaynaklardan yararlanarak ulaştığı sonuçları ne kadar pekiştirdiğini kesin olarak değerlendirmek zordur. Ancak ikincisi daha muhtemeldir. Durkheim, "fikirlerini tamamen Almanya'dan ithal ettiği" eleştirileri karşısında, Comte'un etkisinin çok daha kapsamlı olduğunu ve Alman yazarların katkılarından yaklaşımlarını geliştirirken yararlandığını ifade ederek, bu iddiayı açıkça reddeder.²⁸ Aslında Durkheim'in erken dönem yazılarındaki tartışmalar, onun meslek hayatının başında, bazen çok daha sonra geliştirildiği varsayılan bazı fikirlerin bilincinde oldu-

27 Bu noktanın vurgulanması önemlidir, zira Durkheim hakkındaki çoğu yorum büyük ölçüde onun düşüncesinde zamanla ortaya çıkan değişikliklere odaklanmıştır. Bu türden en etkili analiz Talcott Parsons tarafından yapılır: *The Structure of Social Action* (Glencoe, 1949), s. 301-450. Aynı konumun daha yeni, daha basitleştirilmiş bir analizi için bkz. Jean Duvignaud, *Durkheim, sa vie, son oeuvre* (Paris, 1965), s. 39-50. Benzer bir tema Nisbet tarafından tekrarlanır: Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim* (Englewood Cliffs, 1965), özellikle s. 37. Bunun etkisi, işbölümü'nün Durkheim'in sonraki yazılarıyla ilişki içindeki önemini küçümsemek ve onun gerçekte olduğundan çok daha "muhafazakar" bir teorisyen olarak görülmesine yol açmaktadır: bkz. "Durkheim as a review critic", adlı yazımın 188-191. sayfaları.

28 Deploige'nin inceleme yazısı, s. 326. Bununla beraber, Durkheim'in yorumlarının yakın bir Dünya Savaşı'nın gölgesinde yazıldığı hatırlanmalıdır. Durkheim ve Deploige arasında daha önceki eleştirel karşılıklı yazışmalar için bkz. *Revue néo-scholastique*, c. 14, 1907, s. 606-621.

ğunu gösterir.²⁹ Kuşkusuz bu fikirler sadece çok genel düzeyde ifade edilmiştir veya Durkheim'in diğer açıklamalarından çıkartılabilir. Bu açıklamalar aşağıdaki unsurları içerir: Toplumun devamında "ideallerin" ve ahlâkî birliğin önemi;³⁰ toplumsal etkilerin "pasif" bir alıcısı olarak birey kadar, "aktif" bir eyleyen olarak da bireyin önemi;³¹ bireyin topluma bağlılığının ikili doğasının, yani onun aynı zamanda hem yükümlülöklere hem de ideallere olumlu bağlılığının önemi; birimlerin düzeninin bileşen birimlerin (yani örgütlü toplumların birimleri olarak bireylerin) birbirinden soyut olarak alınan karakteristiklerinden elde edilemeyecek özelliklere sahip oldukları anlayışı; anomi teorisinin ana hatları³² ve daha sonraki din teorisinin ilk adımları.

Büyük ölçüde polemik bir çalışma olan *Toplumda İşbölümü'nün* (1893) içeriğini değerlendirirken bu hususlar akılda tutulmalıdır. Durkheim, eleştirel saldırısını bu çalışmanın belirli ana temalarını bulanıklaştıracak biçimde yoğunlaştırır. Kitapta polemik silahı ekonomi politige ve İngiliz filozofların faydacı bireyciliğine doğrultulur.³³ Kitabın bir başka, ancak daha az

29 Özellikle bkz. Parsons, s. 303-307; ayrıca, Alessandro Pizzorno: "Lecture actuelle de Durkheim", *Archives européennes de sociologie*, c. 4, 1963, s. 3-4.

30 Durkheim, Tönnies'in *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı çalışmasıyla ilgili inceleme yazısında şu noktaya dikkat çeker: İlkel toplumun yerini daha modern toplum biçimleri aldığında birliğin ahlâkî temeli tamamen ortadan kalkar. Durkheim'a göre, Tönnies *Gesellschaft*'ta "içsel kendiliğindenlikten kaynaklanan kolektif hayaun" tamamen ortadan kalkmadığını varsayar. Ancak Durkheim'in ifade ettiği gibi, farklılaşmış düzen tipinin bir toplum olmaktan çıkmadığını, yani onun kolektif birliği ve kimliğini koruduğunu kabul etmemiz gerekir. *Revue Philosophique*, c. 27, 1889, s. 421.

31 Bu, açıkça Durkheim'in Gumpłowicz'in *Grundriss der Sociologie* adlı eseriyle ilgili tartışmasında ortaya çıkar (*Revue Philosophique*, c. 20, 1885, s. 627-634): Burada Durkheim, Gumpłowicz'in "nesnelciliğini" eleştirirken şu yorumu yapar: "Biz aynı zamanda aktörler ve eyleyenleriz ve her birimiz bizi sürükleyen bu engellenemez akıntının oluşumuna katkıda bulunuruz", s. 632.

32 Durkheim'in intihar üzerine erken dönem makalelerinden birindeki faydacılara karşı şu vurgusuna dikkat edin: Refah artışı ile insan mutluluğundaki artış arasında hiçbir doğrudan ve evrensel ilişki yoktur. İhtiyaçların doyurulmasının etkisi daha fazla ihtiyaca yol açmaktan ibaretse, arzular ve onların doyurulması arasındaki eşitsizlik fiilen artabilir. "Suicide et natalité, étude de statistique morale", *Revue Philosophique*, c. 26, 1888, s. 446-447.

33 Parsons sadece bu hususu öne çıkartır, bkz. s. 308-317.

açık eleştirel bir amacı daha vardır. Bu eleştiri, kaynağı Comte olan ve Schäffle gibi yazarlar tarafından benimsenen, toplumsal düzenin devamlılığı için güçlü bir ahlâkî konsensüsün varlığını vurgulayan düşünce akımına yöneliktir.³⁴ Durkheim, bu yaklaşımın geleneksel toplumların analizine uygun olduğunu kabul eder. Ancak *Toplumda İşbölümü*'nün temel önermesi, modern kompleks toplumun, geleneksel ahlâkî inançlardaki zayıflamaya rağmen, kaçınılmaz olarak çözülme eğiliminde olmamasıdır. Aksine farklılaşmış işbölümünün “normal” durumu organik istikrardır. Fakat bu, uzmanlaşmış işbölümünün bütünleştirici etkisini faydacı bir yaklaşımla, doyurucu bir biçimde, birçok farklı bireysel sözleşmenin sonucu olarak açıklayabileceğimizi göstermez (Durkheim, Tönnies'in *Cemaat ve Cemiyet*'teki analizinin bunu çağrıştırdığını düşünür). Tam tersine sözleşmenin varlığı bizzat sözleşme ilişkilerinin sonucu olmayan, ancak bu tür ilişkiler oluşmadan düzgün bir biçimde işleyemeyecek genel ahlâkî bağlılıkları yaratan normları gerektirir. Durkheim'ın Renouvier'den aldığı “birey kültü” fikri (yani bireyin değer ve önemiyle ilgili temel, üzerinde uzlaşılan inançlar, örneğin 18. yüzyılda felsefecilerin formüle ettiği ve Fransız Devrimi'nin temelini oluşturan değerler) işbölümünde genişlemenin yarattığı bireyselleşmenin ürünü ve temel ahlâkî dayanağıdır.³⁵

Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü*'ndeki kendi inceleme konusuna yaklaşımı Alman toplum felsefecilerini tartışırken sergilediği yaklaşımıyla aynıdır. Kitabın daha başında, “Bu kitap her şeyden önce ahlâkî hayatın olgularının pozitif bilimlerin yöntemiyle ele alınması girişimidir,”³⁶ der. Bu yöntem ahlâk felsefesinin yönteminden açıkça ayrı tutulmalıdır: Ahlâk felsefecileri ya insan doğasının temel nitelikleri hakkında bazı *a priori* postüllarla ya da psikolojiden alınan önermelerle işe başlar ve böylece bir ahlâk şeması geliştirmek için mantıksal

34 Krş. Gouldner, s. 28-29.

35 *The Division of Labour in Society*, s. 399-402.

36 *The Division of Labour in Society*, s. 32; (Fr. baskı), s. xxxvii. Bkz. J. A. Barnes, “Durkheim's *Division of Labor in Society*”, *Man* (New Series), c. 1, 1966, s. 158 vd.

tümevarıma başvururlar. Öte yandan, Durkheim “ahlâkî bilimden elde etmeye çalışmayıp, aksine oldukça farklı bir ahlâkîlik bilimi geliştirmek” ister.³⁷ Ahlâk kuralları toplum içinde gelişir ve belirli bir yer ve zamandaki toplumsal koşullarla ilişkilidir. Bu yüzden, ahlâkî olguların bilimi, değişen toplum biçimlerinin ahlâkî normların karakterindeki değişimleri nasıl etkilediklerini analiz etmeye ve bunları “gözlemeye, betimlemeye ve sınıflandırmaya” çalışır.

Durkheim’ın *Toplumda İşbölümü*’ndeki ilgisinin kaynağını oluşturan ana problem, çağdaş dünyada birey ve toplum arasındaki ilişki konusundaki görünür ahlâkî belirsizliktir. Bir yandan, modern toplum biçiminin gelişimi “bireyciliğin” yayılmasıyla ilişkilidir. Bireyciliğin yayılması, açıkça, işbölümündeki genişlemeyle, yani mesleki işlevlerde uzmanlaşmaya yol açan ve bu yüzden, –toplumda herkeste bulunmayıp sadece belirli gruplara özgü olan– özel yetenekler, kapasiteler ve tutumların gelişimine hizmet eden bir süreçle ilişkilidir. Durkheim’ın ifadesiyle, bireysel kişiliğin bireyin sahip olduğu özel yeteneklere bağlı olarak geliştirilmesi ve bu yüzden herkesin tek tip eğitim almaması gerektiği görüşünün ifade edildiği çağımızda, ahlâkî idealler konusunda güçlü akımlar olduğunu göstermek zor değildir.³⁸ Öte yandan, aynı ölçüde güçlü olan ve “evrensel olarak gelişmiş birey”i yücelten başka çelişkili ahlâkî eğilimler de vardır. Genelde bize uzmanlaşmayı emreden ahlâk ilkesi (*maxime*), her yerde aynı ideali izlememizi emreden ahlâk kuralıyla çelişkili olarak görünür.³⁹

Bu görünürde çelişkili ahlâkî ideallerin kaynakları, Durkheim’a göre, sadece işbölümündeki genişlemenin nedenleri ve sonuçlarının tarihsel ve sosyolojik analizleriyle anlaşılabilir. Durkheim’a göre işbölümü tamamıyla modern bir olgu değildir; fakat geleneksel toplumlarda daha ilkel ve genel-

37 *The Division of Labour in Society*, s. 32; (Fr. baskı), s. xxxvii.

38 Durkheim, Secrétant’tan şu alıntıyı yapar: “Kendini mükemmelleştirmek; rolünü öğrenmek, kendi görevini yerine getirebilecek kapasiteye ulaşmaktır...” *The Division of Labour in Society*, s. 42-43.

39 *The Division of Labour in Society*, s. 44; (Fr. baskı), s. 6.

likle cinsel işbölümüyle sınırlıdır. İşbölümünde üst düzeyde uzmanlaşma özellikle modern sanayi üretiminin sonucudur. Ancak çoğu iktisatçının yapma eğiliminde olduğu gibi, işbölümünün sadece kesinlikle “ekonomik” alanda giderek çeşitlendiğini ve bu çeşitliliğin sadece sanayileşmenin sonucu olduğunu varsaymak hatadır. Aynı süreç çağdaş toplumun tüm kesimlerinde –hükümet, hukuk, bilim ve güzel sanatlarda– gözlenebilir. Bütün bu toplumsal hayat alanlarındaki uzmanlaşma giderek daha açık hale gelmektedir. Bu gerçek, bilim örneğiyle gösterilebilir: Bir zamanlar kendine inceleme konusu olarak tüm doğal ve toplumsal gerçekliği alan genel “felsefe” uzun zamandan beri birçok bağımsız disipline ayrılmıştır.

Geleneksel toplum biçimlerinden çağdaş toplumlara geçişin karakteristik bir özelliğini oluşturan toplumsal farklılaşmada artış belirli biyolojik ilkelerle karşılaştırılabilir. Evrimci skalada, ilk ortaya çıkan organizmalar basit bir yapıya sahiptilerdi; ancak yerlerini zamanla daha üst derecede iç işlevsel uzmanlaşma sergileyen organizmalara bıraktılar: “İşlevlerinde uzmanlaşma arttıkça, organizmanın evrimci skaladaki düzeyi yükselir.”⁴⁰ Bu açıklama Durkheim’ın işbölümünün genişleme ve bu genişlemenin ahlâkî düzenle ilişkisi analiziyle paralellik içindedir. İşbölümünde farklılaşmanın önemini analiz etmek için, daha az gelişmiş toplumların organizasyon ilkelelerini “gelişmiş” toplumların organizasyonunu düzenleyen ilkelelerle karşılaştırmamız gerekir.

Bu karşılaştırma toplumsal dayanışmanın doğasındaki değişimleri ölçmeyi gerektirir.⁴¹ Toplumsal dayanışma tıpkı her ahlâkî olgu gibi doğrudan ölçülemediğinden, ahlâkî dayanışmanın biçimindeki değişmeyi ölçmek için “içsel olgunun yerine onu simgeleyen bir dış indeksi (*fait extérieur*) geçirmemiz gerekir”.⁴² Böyle bir indeks hukuk kurallarında bulunabilir. İstikrarlı bir toplumsal hayat biçiminde ahlâk kuralları ni-

⁴⁰ *The Division of Labour in Society*, s. 41; (Fr. baskı), s. 3.

⁴¹ Bkz. J. E. S. Hayward, “Solidarist syndicalism: Durkheim and Duduit”, *Sociological Review*, c. 8, 1960, kısım 1&2, s. 17-36 ve 185-202.

⁴² *The Division of Labour in Society*, s. 64.

hayetinde hukuk kuralları biçimini kazanacaktır. Bazen alışlagelmiş davranış biçimleri ve yasalar arasında çatışmalar olsa bile, Durkheim'a göre bu çatışmalar istisnadır ve sadece yasalar "artık mevcut toplumun durumuna uygun düşmeyip, aksine varlıklarını böyle yapmak için herhangi bir neden olmaksızın alışkanlığın gücüyle sürdürdüklerinde"⁴³ ortaya çıkar.

Bir hukuk kuralı, yaptırım içeren bir davranış kuralı olarak tanımlanabilir ve yaptırımları iki temel tipe ayırmak mümkündür. "Baskıcı" yaptırımlar ceza hukukuna aittir ve bireye, ihlali nedeniyle bazı cezaların uygulanmasını içerir. Bu tür yaptırımlar özgürlük hakkından yoksun bırakma, acı çekirtme, itibar kaybı vb.'ni içerir. "Telafi edici/onarıcı" yaptırımlar, ilişkinin yasa ihlal edilmeden önceki hâline getirilmesini, ihlal edilen bu ilişkinin yeniden tesisini gerektirir. Bu yüzden, kişi bir başkası yüzünden zarar gördüğünü iddia ettiğinde, hukukî sürecin amacı, iddiası kanıtlandığı takdirde iddia sahibinin bir birey olarak uğradığı kaybı tazmin etmektir. Bu tür bir davayı kaybeden birey çok az itibar kaybına uğrar veya hiç uğramaz. Bu uygulama medenî hukuk, ticaret hukuku ve anayasa hukukuyla ilgili çoğu alanda tipiktir.

Cezalandırıcı hukuk, bir "suç" teşkil eden ihlal türüyle ilişkili bir hukuktur. Suç, toplumun üyelerinin "genel olarak onayladığı" duyguları ihlal eden bir edimdir. Ceza hukukunun yaygın ahlâkî temelinin göstergesi onun genel karakteridir. Telafi edici hukuk örneğinde, hukukî sorumluluğun her iki yönü de -yükümlülük ve ihlalin cezalandırılması- tipik olarak kesin bir biçimde tanımlanır.

Ceza hukukunda, aksine, sadece yaptırımlar öne çıkar fakat yaptırımlara tekabül eden yükümlülükler konusunda hiçbir şey söylenmez. Ceza hukuku, bir başkasının hayatına saygıyı emretmez, sadece katili idam eder. O söze, medeni hukukta olduğu gibi, "şu görevdir" diye başlamaktan ziyade "şu cezadır" diyerek başlar.⁴⁴

43 *The Division of Labour in Society*, s. 65.

44 *The Division of Labour in Society*, s. 65; (Fr. baskı), s. 41.

Durkheim'a göre, cezalandırıcı hukukta ahlâkî yükümlülüğün doğasının açıkça tanımlanmamasının nedeni açıktır: Herkes onu bilir ve onaylar.

Belirli bir toplumun adalet sisteminde ceza hukukunun hâkimiyeti, zorunlu olarak, güçlü bir *kolektif vicdanı*, toplumun üyelerinin paylaştığı inanç ve duyguları gerektirir. Ceza öncelikle bir ihlale karşı duygusal bir tepkiyi içerir. Bunun göstergesi, toplumun her zaman suçluyla sınırlı kalmamasıdır: Çoğu kez tamamen masum olmalarına rağmen, suçlu tarafla yakın bağı olanlar –örneğin akrabalar veya arkadaşlar– da cezalandırılır, zira onlar kusurlu faille ilişkileri yüzünden “kusurludurlar”. Özellikle ilkel toplumlarda ceza kör, refleks benzeri bir tepki biçimindedir; ancak ceza hukukunun temel ilkesi daha gelişmiş toplum biçimlerinde karakterini korur. Çağdaş toplumlarda, cezalandırıcı yaptırımların sürdürülmesi konusunda sunulan çoğu gerekçede ceza sadece caydırıcı bir unsur olarak düşünülür. Durkheim'a göre, gerçekte ceza caydırıcı bir unsur olsaydı hukuk cezayı suçun cazibesine göre değil, suçlunun suç işleme dürtüsünün gücüyle ilişki içinde uygulayacaktı. “Canilerin cinayet işleme eğiliminde olmaları gibi, soyguncular da kuvvetli bir soyma eğilimi içindedir...; ancak katil yine de soyguncuya göre daha katı yaptırımlara tâbidir.”⁴⁵ Ceza böylece, (suçun failini göz önünde bulundurarak) suçun bedelinin ödetilmesi unsurunu alıkoyar ve (toplumun) bir intikam edimi olarak kalır. “İntikamını aldığımız şey, suçlunun bedelini ödediği şey, bizzat ahlâkın ihlalidir.”⁴⁶

Bu yüzden, cezanın temel işlevi, *kolektif bilinci/vicdanı* onun kutsallığını sorgulayan edimler karşısında korumak ve güç-

⁴⁵ *The Division of Labour in Society*, s. 89. Durkheim, yine de, kendi argümanının ana eğilimi konusunda önemli bir açıklama yapar: Belirli toplumların hukuklarında yaptırım altına alınanlara benzer biçimde derinlere kök salmış ahlâkî duygular vardır –Durkheim buna örnek olarak evladını kurban etmeyi verir. Nitekim kolektif duyguların güçlü olması “suç”un varlığının tamamen yeterli bir koşulu değildir: “Onlar aynı zamanda kesin olmalıdır... çok kesin bir pratiğe göre... ceza yasaları netlikleri ve kesinlikleri bakımından olağanüstü olsalar bile, salt ahlâkî kurallar genellikle bir ölçüde bulanıktır”, s. 79.

⁴⁶ *The Division of Labour in Society*, s. 89.

lendirmektedir. Daha basit toplumlarda, *kolektif vicdanın* ortak inanç ve duygularının temel örneği olarak sadece din vardır. Din “her şeyi kapsar, her yere uzanır” ve sadece dinsel olguları değil, “ahlâk, hukuk, siyasal organizasyon ilkeleri ve hatta bilimi...”⁴⁷ de düzenleyen iç içe geçmiş bir inançlar ve pratikler topluluğunu içerir. Tüm ceza hukuku başlangıçta dinsel bir çerçeve içinde yer alır; öte yandan, en ilkel toplum biçimlerinde hukuk tamamen cezalandırıcıdır.⁴⁸

İç bütünlükle ilgili temel bağların “mekanik dayanışma” üzerine kurulduğu toplumlar parçalı veya gevşek parçalar toplamından oluşan toplumlardır: Yani iç organizasyonları bakımından birbirine oldukça benzer siyasal-ailevî grupların (klanların) bir araya gelmesinden oluşurlar. Bir bütün olarak kabile, “toplumu” oluşturur; zira kültürel bir birliktir: Farklı klan gruplarının üyeleri aynı ortak inançlar ve duygulara bağlıdır. Nitekim toplumun herhangi bir parçası diğerleri için daha büyük bir kayıp yaratmadan ortadan kaybolabilir; toplum daha ziyade, basit biyolojik organizmalara benzer biçimde, üniter bir yapıya sahiptir veya kendine yeten parçalar toplamından oluşabilir. İlkel, parçalı toplumlarda, genellikle düşük bireyselleşme düzeyinin özel bir yanı olarak, mülkiyet komünaldır. Mekanik dayanışmada, toplum tüm üyeleri tarafından paylaşılan güçlü inançlar ve duyguların hâkimiyetinde olduğundan bireyler arasındaki farklılaşmaya çok az yer olduğu söylenebilir; her birey bütünün küçük bir evrenidir. “Mülkiyet, gerçekte, kişinin şeyler üzerindeki doğal bir uzantısıdır. Bu yüzden, kolektif kişiliğin tek başına var olduğu yerlerde mülkiyetin de kolektif var olması kaçınılmazdır.”⁴⁹

47 *The Division of Labour in Society*, s. 135; (Fr. baskı), s. 105.

48 *The Division of Labour in Society*, s. 138.

49 *The Division of Labour in Society*, s. 179; (Fr. baskı), s. 154-155. Durkheim, sonraki bir yayımda, devletin gelişiminin belirli bir toplumun genel evrimiyle mutlak paralellik sergilemediğini vurgular. Nispeten ilkel bir toplum çok gelişmiş bir devlete sahip olabilir. Durkheim'in buradaki analizi Marx'ın “Doğu despotizmi” tartışmasına benzer. Durkheim'a göre, bu tür toplumlarda “topluluğun şeyler üzerindeki mülkiyet hakkı, böylece kendini inşa edilmiş olarak bulan üst bir şahsiyete bölünmeden aktarılır.” (*The Division of Labour in Society*, s. 180.)

Organik dayanışmanın gelişmesi

Cezalandırıcı hukukun yerini giderek telafi edici hukukun alması toplumun gelişmişlik düzeyiyle ilgili tarihsel bir eğilimdir: Toplumsal gelişme düzeyi arttıkça adalet yapısı içinde telafi edici hukukun nispi oranı artar. Cezalandırıcı hukukta karşımıza çıkan temel unsur –suçun bedelinin ceza karşılığında ödeneceği anlayışı– artık telafi edici hukukta yer almaz. İkinci hukuk tipinin toplumsal dayanışma biçimi, netice olarak, ceza hukukunun dayanışma biçiminden farklı olmak zorundadır. Telafi edici hukuk gerçekte farklılaşmış bir işbölümünü gerektirir. Çünkü ya bireylerin özel mülkiyet üzerindeki ya da kendilerinden farklı konumdaki bireyler üzerindeki haklarını içerir.

Toplum iki örnekte farklı özellik sergiler. İlkinde [mekanik dayanışmalı toplumda], toplum adını verdiğimiz şey grubun tüm üyeleri için ortak, az veya çok örgütlü inançlar ve duygular bütünüdür: Bu kolektif tiptir. Öte yandan, ikinci örnekte ilişkili olduğumuz toplum [*dont nous sommes solidaires*], belirli ilişkiler içinde bir bütünlük kazanan farklılaşmış ve özel bir işlevler sistemidir.⁵⁰

İkinci toplumsal bütünlük biçimi “organik dayanışma”dır. Burada dayanışmanın kaynağı, basitçe ortak inanç ve duygular topluluğunun kabulü değil, işbölümü içinde işlevsel karşılıklı bağımlılıktır. Mekanik dayanışmanın toplumsal bütünlüğün ana temelini oluşturduğu yerde, *kolektif bilinç* “bireysel bilinç” tamamen kuşatır “ve bu yüzden bireyler arasında özdeşliği gerektirir. Aksine, organik dayanışma bireyler arasında inanç ve eylemlerin özdeşliğini değil, *farklılığını* gerektirir. Bu yüzden, bireyciliğin artışı organik dayanışmanın gelişimi ve işbölümünde genişlemeyle ilişkilidir.

Bu sorun Durkheim tarafından ayrıntılı olarak analiz edilir ve cezai yapıların yoğunluğu ve niteliğindeki çeşitliliklerle ilişkilendirilir, “*Deux lois de l'évolution pénale*”, *Année sociologique*, c. 4, 1899-1900, s. 65-95.

50 *The Division of Labour in Society*, s. 129; (Fr. baskı), s. 99 (Köşeli parantez bana aittir).

Organik dayanışmanın gelişimi, zorunlu olarak kolektif bilincin/vicdanın öneminde azalmayla ilişkilidir. Fakat yaygın ortak inanç ve duygular kompleks toplumlarda tamamen ortadan kalkmadığı gibi, sözleşmeye dayalı ilişkilerin ahlâkî niteliklerini kaybettikleri ve bu ilişkilerin basitçe her bireyin “kendi en iyi çıkarlarının” peşinden koşmasının bir ürünü olduğu iddiası da doğru değildir. Durkheim burada ilk yazılarında geliştirdiği temayı tersine çevirir ve onu özellikle Tönnies’in *Gesellschaft* kavramını eleştirmekte kullanır. Durkheim’in *İşbölümü*’ndeki eleştirisinin hedefi Herbert Spencer’dir, ancak polemiklerinin özü aynıdır. Her bireyin sadece kendi çıkarlarının peşinden koptuğu bir toplum kısa sürede dağılmaya mahkûmdur. “Çıkardan daha az sabit bir şey yoktur. Bugün beni seninle birleştirir, yarın düşman kılar.”⁵¹ Durkheim, sözleşmeye dayalı ilişkilerin genellikle işbölümünde genişlemeyi artırdığını itiraf eder. Ne var ki, sözleşmeye dayalı ilişkilerin gelişmesi sözleşmeleri düzenleyecek normların geliştirilmesini gerektirir; bütün sözleşmeler belirli buyruklara göre düzenlenir. İşbölümündeki karmaşıklıkmaya rağmen, toplum kısa dönemde sözleşme anlaşmaları kaosa düşmez. Durkheim burada, ilk kez Tönnies’e referansta bulunarak bir noktayı yeniden vurgular: “Nitekim ne inançlara dayalı bir toplumu sadece ahlâkî karaktere sahip bir şey olarak ne de işbirliğine dayalı bir toplumu ekonomik bir gruplaşmadan ibaret görebiliriz.”⁵²

Faydacı teori çağdaş toplumlardaki ahlâkî dayanışmanın temelini açıklayamadığı gibi işbölümündeki artışın nedenleri teorisi olarak da hatalıdır. İkinci anlamda faydacı teori, uzmanlaşmadaki artışı çeşitlilik ve mübadelenin sağladığı maddi refah artışına bağlar. Bu anlayışa göre, üretim arttıkça insanların ihtiyacı daha fazla karşılanır ve mutlulukları daha çok artar. Durkheim, bu konuma karşı farklı argümanlar geliştirir. Bu argümanların en önemlilerinden biri, tezin ampirik düzeyde basitçe hatalı olduğudur. Modern insan için daha önceden

51 *The Division of Labour in Society*, s. 204.

52 *The Division of Labour in Society*, s. 228; (Fr. baskı), s. 208.

bilinmeyen çeşitli hazlar söz konusu olsa bile, bunlar daha önceki toplum biçimlerinde yer almayan farklı acı kaynaklarıyla dengelenir.⁵³ Çağdaş toplumlarda intiharın sıklık düzeyindeki artış bunun bir örneğidir. Melankolik intihara az gelişmiş toplumlarda hemen hemen hiç rastlanmaz. Oysa çağdaş toplumdaki yeri, toplumsal farklılaşmanın kaçınılmaz olarak genel mutluluk düzeyinde artışa yol açmamasındandır.⁵⁴

Bu yüzden, işbölümündeki genişlemenin açıklaması başka yerde aranmalıdır. İşbölümündeki genişlemenin parçalı tipte toplumsal yapının çözülüşüyle el ele gittiğini biliyoruz. Bunun gerçekleşmesi için ilişkilerin, daha önceki toplumlarda rastlanmayan bir biçimde, birbirinden bağımsız grupların bir araya gelmesiyle şekillenmesi gerekir. Bu toplumların farklı hayat ve inanç biçimleri bir kez karşılıklı ilişkiler içine girdiğinde, bütün grupların izole homojenliği bozulur, ekonomik ve kültürel alışveriş canlanır. Böylece işbölümü “yeterli düzeyde ilişki içinde olan daha fazla bireyin birbirine etkileri ve tepkimeleriyle” artar.⁵⁵ Durkheim, bu ilişki sıklığını ahlâkî veya “dinamik” yoğunluk olarak adlandırır. Açıkçası bireyler arasında çeşitli ilişkilerin gelişmesi bazı fiziksel ilişki biçimlerinden kaynaklanmalıdır. Başka deyişle, dinamik yoğunluğun artışı esasen nüfusun fiziksel yoğunluğundaki artışa bağlıdır. Böylece şu genel önermeye ulaşabiliriz: “İşbölümü toplumların hacmi ve yoğunluğuyla doğru orantılıdır ve bunun nedeni toplumların hacimlerinin düzenli olarak artması ve genellikle giderek büyümesidir.”⁵⁶

53 Burada Durkheim intihar üzerine daha önceki makalesindeki vurgusunu tekrarlar. Bkz. bu kitabın 128. sayfasındaki 32. dipnot.

54 *The Division of Labour in Society*, s. 249. İlkel toplumlarda, “bir insan kendini hayatını kötü gördüğü için değil, aksine ilişkili ideal kurban olmayı gerektirdiği için öldürür...” (s. 246). Bu, kuşkusuz Durkheim’in daha sonra özgeci intihar olarak adlandırdığı kategoriye girer.

55 *The Division of Labour in Society*, s. 257.

56 *The Division of Labour in Society*, s. 262; (Fr. baskı), s. 244. Durkheim bunun kısmi istisnaları olduğunu kabul eder: Örneğin geleneksel Çin veya Rusya. Burada “işbölümü toplumsal hacimle orantılı olarak gelişmemiştir. Gerçekte, yoğunluk aynı zamanda ve aynı derecede artmadığı sürece, hacimde artış üstünlüğün zorunlu bir göstergesi değildir...” *The Division of Labour in Society*, s. 228; (Fr. baskı), s. 243.

Durkheim'ın buradaki yorumu çoğu kez *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda ifade edilen "toplumsal olguların indirgemeci bir biçimde açıklanamayacağı" ilkesinden sapmanın belirtisi olarak görülmüştür. Durkheim'ın bu konuda kendini rahatsız hissettiği görülmektedir ve bu ikinci çalışmada fiziksel ve dinamik yoğunluk arasında kurulan önceki ilişki bir ölçüde gözden geçirilir.⁵⁷ Ancak aslında Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü*'nde sosyolojik bir açıklama sunduğu yeterince açıktır: Fiziksel yoğunluk sadece ahlâkî veya dinamik yoğunluğa dönüştüğü sürece önemlidir ve burada açıklayıcı faktör toplumsal ilişkilerin sıklığıdır. Daha ikna edici bir örnek, Durkheim'm yarı Darwinci bir çerçevede içinde, çatışmayı işbölümünde genişlemeyi hızlandıran bir mekanizma olarak analiz etmeye çalışırken "biyolojik" bir açıklamaya başvurduğu iddiasıdır. Durkheim'a göre, Darwin ve diğer biyologlar, var olma mücadelesinin aynı tipten organizmalar arasında şiddetli olduğunu göstermiştir. Bu çatışma, organizmaların birbirlerinin varlıklarını sürdürmelerine engel olmadan yan yana yaşayabilecekleri tamamlayıcı bir uzmanlaşma-yaratma eğilimindedir. İşlevsel farklılaşma farklı tipten organizmaların bir arada yaşabilmelerini mümkün kılar. Durkheim'a göre, benzer bir ilke insan toplumuna da uygulanabilir:

İnsanlar aynı yasaya tâbidir. Aynı kentte, farklı meslekler karışıklı olarak birbirine zarar vermeden bir arada yaşayabilir, zira farklı amaçlara ulaşmaya çalışırlar. Asker, askeri zafer; rahip, ahlâkî otorite; devlet adamı, iktidar; işadamı, servet; bilgin, bilimsel ün peşinde koşar.⁵⁸

Bireycilik ve anomi

Durkheim, işlevsel ve nedensel analiz ayrımını geliştirirken artık çalışmasının başlangıçtaki itici gücünü oluşturan soruları cevaplandırabilecek konumdadır. İşbölümündeki farklılaş-

57 Bkz. *Rules of the Sociological Method*, s. 115. [*Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, 1994.]

58 *The Division of Labour in Society*, s. 267.

manın toplumda *kolektif bilincin/vicdanın* yaygınlığında azalmaya yol açtığından emin olabiliriz. Bireyciliğin gelişmesi işbölümündeki genişlemenin kaçınılmaz bir parçasıdır: Bireycilik sadece ortak inançlar ve duyguların gücünün zayıflaması pahasına gelişebilir. Nitekim *kolektif bilinç/vicdan* “giderek, bize artan bireysel farklılıklar için açık kapı bırakan çok genel ve muğlak düşünce ve duygu biçimleri yaratabilir”.⁵⁹ Güçlü bir ahlâkî konsensüsün toplumsal bütünlük için zaruri olduğunu varsayanların bakış açısından da anlaşılacağı üzere, modern toplumlar bu yüzden düzensizliğe düşmezler. Gerçekte, çağdaş toplumlar, bu bütünlük biçiminin (mekanik dayanışmanın) yerini giderek yeni bir bütünlük biçimi (organik dayanışma) alır. Fakat organik dayanışmanın işleyişi, faydacı teoride yapıldığı gibi yorumlanamaz; çağdaş toplum hâlâ ahlâkî bir düzendir. Gerçekte, *kolektif bilincin* “güçlenip daha da kesinlik kazandığı” bir alan vardır: “Birey kültürü.”⁶⁰ “Birey kültürü”nün gelişmesi sadece çoğu toplumsal hayat alanı laikleştirdiği için mümkündür. O, geleneksel *kolektif bilinç/vicdan* biçimiyle karşıtlık içindedir: Ortak inanç ve duyguları içerirken, modern toplumda bu inançlar ve duygular kolektiviteden ziyade bireyin değeri ve önemine odaklanır. “Birey kültürü” işbölümündeki genişlemenin ahlâkî tamamlayıcısıdır, ancak içerik bakımından geleneksel ahlâkî topluluk biçimlerindeki gibi oldukça farklıdır ve yalnız başına çağdaş toplumlardaki dayanışmanın *tek* temelini oluşturamaz. Birey kültürü,

... kesinlikle ortak inanç olarak adlandırılabilir bir şeydir; ne var ki, ilk olarak, diğer inançların çöküşüyle mümkün olabilir ve neticede bu çöken inançlar çokluğunun etkilerini yaratmaz. Hiçbir şey onun yerini alamaz. Ayrıca toplum tarafından paylaşıldığı sürece ortak bir şeyse de, asıl gayesi bireydir.⁶¹

Bu noktada Durkheim’ın analizi açık bir problemle yüz yüzedir. İşbölümünde artış toplumsal bütünlüğün bozulmasıyla

59 *The Division of Labour in Society*, s. 172; (Fr. baskı), s. 146-147.

60 *The Division of Labour in Society*, s. 172.

61 *The Division of Labour in Society*, s. 172; (Fr. baskı), s. 147.

zorunlu olarak ilişkili değilse, modern ekonomik dünyanın bu kadar açık bir özelliği olan çatışmalar nasıl açıklanabilir? Durkheim, sermaye ve ücretli emek arasında gelişen sınıf çatışmasının, işbölümündeki sanayileşmeden kaynaklanan genişlemeye eşlik ettiğini kabul eder. Yine de bu çatışmanın doğrudan işbölümünün sonucu olduğunu varsaymak yanlıştır. Gerçekte çatışmanın kaynağı, ekonomik işlevlerdeki ayrışmanın geçici olarak uygun ahlâkî bir düzenin gelişmesinin önüne geçmesidir. İşbölümü her yerde iç bütünlük üretmez, çünkü anormik bir durum içindedir.⁶² Yani sermaye ve ücretli emek arasındaki ilişki, gerçekte faydacı teoride ahlâkî açıdan ideal olduğu düşünülen duruma yaklaşır; sözleşmelerin oluşturulmasında düzenleme çok azdır veya hiç yoktur. Fakat bunun toplumu götüreceği yer kronik sınıf çatışmasıdır. Gerekli ahlâkî düzenlemenin bir bedeli olarak, sözleşmeye dayalı ilişkiler baskıcı gücün dayatmasıyla belirlenme eğilimindedir. Durkheim bu durumu “zorunlu işbölümü” (*la division du travail contrainte*) olarak adlandırır. Organik dayanışma farklı meslekler arasındaki ilişkileri düzenleyen normatif kuralları gerektirir, ancak normatif kurallar bir sınıf tarafından diğerine tek tarafı olarak dayatıldığında organik dayanışma sağlanamaz. Bu çatışmalar sadece işbölümü yetenekler ve kapasitelerin dağılımına göre düzenlendiği ve daha üst mesleki konumlar ayrıcalıklı bir sınıfın tekelinde olmadığı takdirde önlenebilir. “Toplumdaki bir sınıf çalışmasının karşılığını almakta zorlandığında, bir başka sınıf –kendi tasarrufu altındaki, ancak mutlaka özel bir üstünlüğe sahip olmadığı kaynaklara bağlı olarak– bu durumdan kazançlı çıkabilir; ikincisi ilki üzerinde hukuken haksız bir üstünlüğe sahiptir.”⁶³

Bununla ilişkili mevcut durum geçicidir. Fırsat eşitsizliğinin (“dışsal eşitsizlik”) giderek azalması işbölümündeki gelişmeye

62 Durkheim “anomi” terimini Guyau’dan almış görünmektedir, bkz. bu kitabın 126. sayfasındaki 26. dipnot. Ancak Guyau, “dinsel anomi” terimini Durkheim’in “birey kültürü”ne yakın bir anlamda kullanır.

63 *The Division of Labour in Society*, s. 384. Durkheim’in bu konudaki görüşlerine ilişkin tartışma için bkz. bu kitabın 352-356. sayfaları.

eşlik eden tarihsel bir eğilimdir. Durkheim'a göre, bunun nedenini görmek kolaydır. Dayanışmanın esasen inanç ve duygulara dayandığı ilkel toplumlarda, yetenek ve fırsat eşitliği için araç olmadığı gibi böyle bir şeye ihtiyaç da yoktur. Ancak işbölümünün bireyselleştirici etkileri, daha önce açığa çıkmayan özel insani yetilerin giderek gerçeklik kazanabilmesi ve böylece, bireysel olarak kendini ifade etme yönünde bir baskı yaratması anlamına gelir:

Bu yüzden, işbölümünün, sadece kendiliğinden olduğu süreç ve bu kendiliğindenliğin derecesine bağlı olarak dayanışma yarattığını söyleyebiliriz. Fakat kendiliğindenlik ile, basitçe özel ve açık bir şiddetin olmamasını değil, aksine dolaylı bir biçimde bile olsa, her bireyin bizzat kendi içinde taşıdığı toplumsal gücü özgürce kullanmasını engelleyebilen bir şeyin olmamasını anlamamız gerekir. Bu, sadece belirli işlerin bireylere zorla yaptırılmamasını değil, aynı zamanda hiçbir faktörün onların toplumsal bir çerçeve içinde kendi kapasitelerine uygun bir konumu işgal etmelerini engellememesini gerektirir.⁶⁴

64 *The Division of Labour in Society*, s. 377; (Fr. baskı), s. 370.

6

Durkheim'ın Sosyolojik Yöntem Anlayışı

Durkheim'ın sosyolojisinin temelini *Toplumda İşbölümü*'nde geliştirilen fikirler oluşturur ve onun sonraki yazılarının büyük bir kısmı ilk kez bu çalışmada ele alınan temaların açıklamalarıdır. Bunu en açık biçimde onun 20. yüzyıla geçmeden hemen önce yayımlanan iki temel çalışmasında görmek mümkündür: *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (1895) ve *İntihar* (1897). Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda *Toplumda İşbölümü*'ndeki temel kabulleri açar. *İntihar*'ın konusu ilk bakışta *Toplumda İşbölümü*'nünkinden tamamen farklı gibi görünse de, ilk kitabın temaları gerçekten de ikinci kitaptakilerle –hem Durkheim'ın düşüncesi hem de daha genel düzeyde toplumsal ahlâkla ilişkili sorunlar üzerine 19. yüzyıldaki yazılar bakımından– iç içe geçmiştir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren birçok farklı yazar intiharı genel ahlâkî sorunların analiz edilebileceği özel bir problem alanı olarak görmüştür. Durkheim'ın *İntihar*'daki analizi bu yazarların çalışmalarına dayanır; hareket noktasının kaynağı ise bir ölçüde *Toplumda İşbölümü*'nde ortaya konulan, farklı toplum biçimlerinin ahlâkî düzenleriyle ilgili genel sonuçlardır.

İntihar problemi

Durkheim'ın intihar konusuna ilgisi ve konu üzerine kapsamlı literatürle tanışıklığı 1897'den kısa bir süre öncesine dayanır. 1888'de şöyle yazar: "İntihar oranlarında istikrarlı bir artışın, her zaman organik toplum koşullarında ani ve ciddi bir değişikliğin delili olduğu, yeterince kesindir."¹ Durkheim'ın *İntihar*'daki asıl amacı, özel bir olguyu ayrıntılı olarak analiz ederek çağdaş toplumlardaki bu ahlâkî boşluğun doğasını belgelemektir. Buna ayrıca metodolojik bir amaç eklenmelidir: Sosyolojik yöntemi *prima facie* (ilk bakışta) tamamen "bireysel" bir olgu olarak görünen bir şeyi açıklamakta kullanmak.

Temel hareket noktası, intihar üzerine yazmış daha önceki birçok yazardan oluşturulmuşsa da Durkheim'ın hareket noktası, intihar *oranları* dağılımının açıklanması ile bireysel intihar örneklerinin nedenlerinin araştırılması arasında kesin analitik bir ayırım yapılması gerektiği düşüncesidir. 19. yüzyılda istatistikçiler, bir toplumdaki intihar oranının, özellikle belirli periyodik dalgalanmalar içinde, yıllara göre tipik istikrarlı bir dağılım sergilediğini göstermişlerdir. Onlara göre, intihar oranları örüntülerinin istikrarlı bir dağılım sergileyen coğrafi, biyolojik veya toplumsal olgulara bağlı olması gerekir.² Durkheim, intihar oranları dağılımının muhtemel açıklamaları olduklarına itiraz ederek ilk iki faktörü ayrıntılı olarak tartışır.³ Ona göre, intihar oranları örüntülerini açıklamak için üçüncü tip bir faktöre, toplumsal etkenlere bakılması gerekir.

Batı Avrupa ülkelerindeki intiharların dağılımı intihar oranları ve mezhepler arasında yakın ilişkiler olduğunu gösterir: Katoliklerin çoğunlukta olduğu bütün ülkelerde intihar oranları Protestan ağırlıklı ülkelere göre daha düşüktür. İn-

1 "Suicide et natalité, étude de statistique morale", s. 447.

2 Durkheim'ın *İntihar*'da araştırmalarında yararlandığı intihar ve toplumsal olgular arasındaki tüm istatistiksel korelasyonlar gerçekte daha önceki yazarlar tarafından oluşturulmuştur. Şu makaleme bkz. "The suicide problem in French sociology", *British Journal of Sociology*, c. 16, 1965, s. 3-18.

3 *Suicide*, s. 57-142. [İntihar, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, 1992.]

tihar oranlarındaki bu sürekli farklılık iki mezhebin intihara yaklaşımlarına göre açıklanamaz: zira ikisi de intihara kesinlikle karşıdır. Durkheim'a göre bu farklılığın cevabı daha genel düzeyde, yani iki Kilisenin toplumsal organizasyonundaki farklılıklarda aranmalıdır. İkisi arasındaki en açık farklılık, Protestanlığın özgür araştırma ruhunun geliştirilmesine dayanmasıdır. Katolik kilisesi, otoritesi dinsel doğmayla ilgili konularda bağlayıcı olan geleneksel rahiplik hiyerarşisi etrafında şekillenmiştir; aksine Protestan birey Tanrı karşısında yalnızdır: "ibadet eden kişi gibi rahip için de kendisi ve vicdanından başka hiçbir kaynak yoktur."⁴ Durkheim'ın deyimiyle, Protestanlık Katolikliğe göre "daha zayıf bütünleşme içindedir".

Buradan, Katolikliğin "koruyucu etki"sini açıklamakta başvurulması gereken, özellikle dinle ilişkili hiçbir şey olmadığı sonucu çıkarılabilir; başka deyişle, toplumun diğer kesimlerinde de bütünleşme derecesi ve intihar oranları arasında benzer bir ilişki vardır. Durkheim bu ilişkinin gerçekte var olduğunu tespit eder. Bekârlar genellikle benzer yaştaki evli insanlara göre daha yüksek intihar oranları sergiler ve intihar ile aile biriminin büyüklüğü arasında ters orantılı bir ilişki vardır -ailede çocukların sayısı arttıkça intihar oranı düşer. Bu ilişki intihar ve mezhep arasındaki ilişkiyle paralellik sergiler: bu örnek, intihar ile aile yapısındaki bütünleşme derecesi arasındaki ilişkinin bir ölçümünü sağlar. İntihar oranları ile toplumsal bütünleşme düzeyi arasındaki benzer bir ilişkinin varlığı oldukça farklı bir bağlamdan örnekle kanıtlanabilir. İntihar oranları ulusal siyasal kriz ve savaş dönemlerinde azalır: savaşta intihar oranları sadece silahlı kuvvetlerde değil, her iki cinsiyetten sivil yurttaşlar arasında da düşüktür.⁵ Bunun nedeni, siyasal krizler ve savaşların, belirli olaylara katılma düzeyinde-

⁴ *Suicide*, s. 160-161. Durkheim, Anglikanizmin bunun kısmen bir istisnası olduğunu kabul eder; ancak İngiltere'de intihar oranları diğer Protestan ülkelere göre daha düşüktür.

⁵ Durkheim'a göre, bu örneklerden hiçbirinde intihar oranlarındaki düşüş, savaş dönemlerinde resmî belgelerin daha az kesin olmasıyla açıklanamaz: *Suicide*, s. 206-208.

ki artış nedeniyle, “en azından bir süre için toplumda kuvvetli bir bütünleşmeye yol açmasıdır”.⁶

Neticede, toplumsal bütünleşme ve intihar arasında –toplumun analiz edilen özel kurumsal kesimlerinden bağımsız– genel bir ilişki vardır: Yani, “intihar bireyin bir parçasını oluşturduğu toplumsal grupların bütünleşme derecesiyle ters orantılıdır”.⁷ Nitekim, bu intihar biçimi “bencil intihar” olarak adlandırılır ve “bireysel benliğin toplumsal benliğe karşı ve onun pahasına öne çıktığı...” bir durumun sonucudur.⁸ Bencil intihar özellikle çağdaş toplumlara özgüdür; ancak çağdaş toplumlarda sadece bu tür intiharlara rastlanmaz. İkinci bir intihar tipinin kaynağı Durkheim’ın *Toplumda İşbölümü*’nde biraz ayrıntılı olarak tartıştığı bir olgudur: ekonomik ilişkileri karakterize eden anomik ahlâkî düzensizlik durumu. Bunun indeksi intihar oranları ve meslekî yapı arasındaki korelasyondur. Durkheim, intihar oranlarının sınaî ve ticarî mesleklerde tarımsal mesleklerdekinden daha yüksek olduğunu belirtir. Ayrıca, tarım-dışı mesleklerde intihar oranları ve sosyo-ekonomik düzey arasında ters yönlü bir ilişki vardır: intihar oranı sürekli yoksulluk çekenlerde en düşük ve durumu çok iyi olan ve serbest mesleklerde çalışanlarda en yüksek düzeydedir. Bunun nedeni, yoksulluğun bizzat bir iç ahlâkî kısıtlama kaynağı olmasıdır: istikrarlı ahlâkî bir düzenlemeden en az etkilenenler alt-orta düzeydeki mesleklerdir. Anomi ve intihar arasındaki ilişki, ayrıca, Durkheim’ın *Toplumda İşbölümü*’nde anomik sınaî durumun bir sonucu olarak ele aldığı bir başka olguyla gösterilebilir: ekonomik krizler. Ekonomik çöküntü dönemlerinde intihar oranları belirgin bir artış gösterir. Bu durum sadece ilgili ekonomik yoksunluk dönemiyle açıklanamaz, zira burada intihar oranları ekonomik refah dönemlerindeki benzer bir artış eğilimi sergiler. Ekonomik düğde gerek yukarı gerek aşağıya doğru dalgalanmaların genelde ortak özelliği, alışlagelmiş yaşam biçimleri üzerinde yıkı-

6 *Suicide*, s. 208; (Fr. baskı), s. 222.

7 *Suicide*, s. 209; (Fr. baskı), s. 223.

8 *Suicide*, s. 209; (Fr. baskı), s. 223.

cı bir etkiye sahip olmalarıdır. Maddi yaşam koşullarında ani bir düşüş veya yükseliş yaşayanlar alışlagelen beklentilerinin zorlaması altındadırlar. Sonuçta anomik bir ahlâkî düzensizlik durumu ortaya çıkar.

Bu yüzden anomi, tıpkı bencillik gibi, günümüz modern toplumlarındaki intiharlarda etkili sabit ve özel bir faktördür: anomi yıllık tahmini oranı besleyen kaynaklardan biridir.⁹ Durkheim'ın bencil ve anomik intihar arasındaki farklar konusundaki açıklamaları her zaman net değildir ve bu muğlaklık bazı yorumcuları iki intihar tipinin Durkheim'ın analizinde birbirinden anlamlı biçimde ayırlamayacağını varsaymaya itmiştir.¹⁰ Ancak Durkheim'm açıklaması daha genel düzeyde *Toplumda İşbölümü* bağlamında dikkatlice okunduğunda bu varsayımı sürdürmek güçleşir. Durkheim'a göre, bencil intihar açıkçası çağdaş toplumlarda "birey kültü"nün gelişimiyle ilişkilidir. Protestanlık diğer toplumsal hayat alanlarında tamamen laikleşmiş olan modern ahlâkî bireyciliğin dinsel öncüsü ve temel kaynağıdır.¹¹ Bu yüzden, bencil intihar "kişilik kültü"nün bir ürünüdür: "İnsanın insanlığın Tanrısı olduğu" yerde bencillikte belirli bir gelişmenin olması kaçınılmazdır: "Elbette bireycilik mutlaka bencillik demek değildir, ancak yine de ona yakındır; biri yayılmadan diğeri harekete geçmez. Böylece, bencil intihar ortaya çıkar."¹² Öte yandan, anomik intiharın kaynağı, özellikle modern sanayinin temel kesimlerine ait ahlâkî düzenlemelerin yokluğudur. Durkheim'a göre, anomi kadar anomik intihar da "patolojik"tir ve bu yüzden çağdaş toplumların kaçınılmaz bir özelliğidir.¹³ Yine de, bencil

9 *Suicide*, s. 209; (Fr. baskı), s. 288. Bu fikirlerin psikolojik teoriyle ilişki içinde geliştirilmiş bir hali için bkz. A. Giddens, "A typology of suicide", *Archives européennes de sociologie*, c. 7, 1966, s. 276-295.

10 Barclay Johnson, "Durkheim's one cause of suicide", *American Sociological Review*, c. 30, 1965, s. 875-876.

11 Durkheim ihmal edilen, ancak önemli çalışması *L'évolution pédagogique en France*'da (Paris, 1969) bu noktayı açıklar.

12 *Suicide*, s. 364; (Fr. baskı), s. 416.

13 Durkheim, ileri doğru bir değişim sürecine giren toplumlarda asgari düzeyde bir anominin gerekli olduğuna inanır. "Gelişme ve ilerlemeyle ilişkili her

ve anomik intihar arasında, özellikle bireysel intihar düzeyinde yakın bir ilişki vardır. “Gerçekte, bencil bireylerin bir ölçüde benzer düzensizlik eğilimine sahip olmaları neredeyse kaçınılmazdır; zira toplumdan koptukları için onları düzen içinde tutacak yeterli bir güç yoktur.”¹⁴

Geleneksel toplumlarda intihar bencil ve anomik intiharlardan farklı bir biçim kazanır: bu farklılık, doğrudan, *Toplumda İshbölümü*’nde ana hatlarıyla ortaya konulan modern toplum biçiminden farklı toplumlardaki organizasyon biçimlerine bağlanabilir. Geleneksel toplumlarda karşılaşılan bir intihar tipinde, belirli koşullarda kişinin kendini öldürmesi bir görevdir. Kişi kendini öldürür, çünkü bunu yapmakla yükümlüdür. Bu “mecburî özgeci intihar”dır. Belirli bir mecburiyet içermeyen, aksine intiharın belirli onur ve prestij kurallarının gelişimiyle ilişkili olduğu başka özgeci intihar türleri vardır (örneğin, “seçme hakkı içeren özgeci intihar”). Bununla beraber, iki özgeci intihar türü de –hayatını kolektif bir değer uğruna kurban edecek bireyin eylemlerine hâkim olan– güçlü bir kolektif bilince dayanır.

“Dışsallık” ve “kısıtlayıcılık”

İntihar’da ortaya konulan görüşler Durkheim’ın sosyolojik yöntem anlayışının verimliliğinin özellikle güçlü bir delilidir. Durkheim *İntihar*’ın temel hareket noktasını şöyle özetler:

Herhangi belirli bir anda, toplumun ahlâkî yapısı iradi ölümlerin önkoşulunu oluşturur. Bu yüzden, her insanı kendine zarar vermeye iten, belirli miktarda enerji içeren kolektif bir güç vardır. İlk bakışta sadece kurbanın tabiatını yansıtır görünen edimleri gerçekte bu edimlerin dışsal ifadesi olan toplumsal bir koşulun tamamlayıcı bir parçası ve uzantısıdır.¹⁵

ahlâkîlik, böylece belirli düzeyde anomiyi gerektirir”, *Suicide*, s. 364, (Fr. baskı), s. 417.

14 *Suicide*, s. 288, (Fr. baskı), s. 325.

15 *Suicide*, s. 299.

Durkheim'a göre, bu tespit psikolojinin intiharın açıklanmasıyla ilişkisiz olduğunu göstermez: psikologun asıl katkısı, intihar edimiyle ilişkili toplumsal koşullar içinde (örneğin, bir anomi durumunda) yer aldıkları durumlarda bireyleri yönlendiren özel güdüler ve koşulları araştırmaktır. Durkheim, metodolojik görüşlerini en sistematik biçimde *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda ifade etse de, burada geliştirilen yaklaşımın kaynağının doğrudan *Toplumda İşbölümü ve İntihar*'da ele aldığı temel araştırma konuları olduğunu düşünür. "Betimlediğimiz yöntem basitçe uygulamalarımızın bir özetidir."¹⁶

Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nın başlıca temalarından biri, sosyolojinin ilgi-alanının açıklanması ve araştırma alanının sınırlandırılması gerekliliğidir. Durkheim yazılarında, sosyolojinin –sistematiik ampirik araştırmalardan ziyade *apriori* ilkelerden mantıksal olarak türetilen düşüncelere dayalı, heterojen tam kapsayıcı bir genellemeler karışımından oluşan– "felsefi" bir disiplin olarak kaldığını ısrarla vurgular. Sosyoloji, Durkheim'in *İntihar*'ın başındaki ifadesine göre, "hâlâ sistem kurma ve felsefi sentez aşamasındadır. O, toplumsal alanın sınırlı bir bölümüne ışık tutmak yerine parlak genellemeleri tercih etmektedir..."¹⁷ Bu disiplin, açıkça, bazı açılardan toplum içindeki insanla ilgilenir: ancak, "toplumsal" kategorisi çoğu kez çok gevşek bir biçimde kullanılır. O halde, "toplumsal" olarak sınırlandırılabilir ve böylece örneğin "biyolojik" ve "psikolojik" kategorilerden ayrılabilir olgular kategorisinin özel karakteristikleri nelerdir?¹⁸

Durkheim'in toplumsal tanımlama çabası onun ünlü "dışsallık" ve "zorlayıcılık" (*contrainte*) kriterlerine dayanır. Durkheim'in argümanı hakkında farklı yorumlar yapılırsa da, onun bu

16 "La sociologie en France au XIXe siècle", *Revue bleue*, c. 13, 1900, s. 649. Durkheim ayrıca *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nda, burada önerilen yöntemin "kuşkusuz içerim gereği yakınlarda yayımlanan *İşbölümü*'nde yer aldığını" ifade eder.

17 *Suicide*, s. 35.

18 Parsons, Durkheim'in toplumsal "olgu" terimini toplumsal "fenomenlere" denk bir şey olarak kullanmasıyla ilgili epistemolojik bir karışıklığa işaret eder (Parsons, s. 41-42).

radaki konumu yeterince açıktır. Toplumsal olguların bireylere “dışsal”lığının iki anlamı vardır. İlk olarak, her insan zaten belli bir organizasyon veya yapıya sahip ve kendi kişiliğini koşullandıran süregelen bir toplum içinde dünyaya gelir: “Kilise üyesi dinsel inanç ve pratikleri dünyaya geldiğinde hazır bulur; kendisinden önce mevcut olmaları bu inançlar ve pratiklerin bireyin dışında var olduklarını gösterir.”¹⁹ İkinci olarak, toplumsal olgular, herhangi bir bireyin sadece bir toplumu meydana getiren ilişkiler bütünlüğü içindeki bir element olması anlamında bireye “dışsal”dır. Bu ilişkiler belirli bir bireyin özel yaratısı değildir, aksine bireyler arasındaki birçok etkileşimin sonucunda oluşur. “Düşüncelerimi ifade etmekte kullandığım işaretler sistemi, borçlarımı ödemekte kullandığım para sistemi, ticari ilişkilerimde kullandığım kredi araçları, mesleğimde izlediğim pratikler, vb. onları kullanmamdan bağımsız olarak işlerler.”²⁰ Durkheim’in burada “birey” terimini birden çok anlamda kullandığına birçok kez dikkat çekilmiştir. Bazı bağlamlarda Durkheim (varsayımsal) “yalnız birey”den, faydacı teorinin hareket noktasını oluşturan asosyal bir varlıktan söz eder görünür; başka zamanlarda, terimi “özel” bir bireyi –somut toplumun kanlı canlı bir üyesini– anlatacak biçimde kullanır.²¹ Ancak gerçekte, Durkheim’in kısmen polemik amaçları bakımından, “birey” teriminin farklı anlamları arasında yapılabilecek ayırım önemli değildir. Durkheim’in tezinin asıl ağırlık noktası, ister yukarıda belirtilen isterse başka anlamlarında “birey”den hareket eden hiçbir teori veya analizin, toplumsal olguların özelliklerini başarıyla kavrayamayacağı düşüncesidir.

Başka deyişle, Durkheim’in buradaki ayrımı kavramsalıdır. Bu ayrımın bir ölçüde Durkheim’in toplumsal “olgular”ı vurgulamadaki ısrarı nedeniyle bulanıklaştığı doğrudur; ancak, “dışsallığın” ampirik bir kriter olmadığı açık olsa gerektir.

19 *Les regles de la methode sociologique*, s. 2.

20 *Les regles de la methode sociologique*, s. 2.

21 Krş. Harry Alpert, *Emile Durkheim and his Sociology* (New York, 1939), s. 135-137; Parsons, s. 367-368; Guy Aimard, *Durkheim et la science économique* (Paris, 1962), s. 26-31.

Böyle olsaydı, toplumun *tüm* bireylere dışsal olarak varolduğu gibi saçma bir sonuca ulaşılacaktı: bu, Durkheim'ın sözleriyle, “bizlere yüklendiğinde sahip olabileceğimiz açık bir saçmalıktır.”²² Durkheim, çoğu kez, “toplum sadece bireylerden oluşur”²³ sözünü vurgular. Ancak burada, kimyasal elementler ile onların bileşimlerinden oluşan maddeler arasındaki ilişkiye benzer bir paralellik kurulabilir:

Toplumsal olgular açısından bu kadar kolay kabul edilemez olarak değerlendirilen şey diğer doğa alanlarında kolayca kabul edilir. Bazı elementler bir araya gelerek ve böylece bileşimleriyle yeni fenomenler ürettiklerinde, bu yeni fenomenlerin, asıl elementler içinde değil, aksine onların birleşmeleriyle oluşan bütünlük içinde yer aldıkları açıktır. Canlı hücrenin mineral parçacıklarından başka bir şeyi ihtiva etmemesi gibi toplum da bireylerden başka bir şey ihtiva etmez; ve ancak, hayatın karakteristik bir fenomeni için hidrojen, oksijen, karbon ve nitrojen atomları içinde kalmak açıkça imkânsızdır... Bu ilkeyi sosyolojiye uygulayabiliriz. Eğer, söyleyebileceğimiz gibi, her toplumu meydana getiren *kendine has* bu sentez bireylerin zihinlerinde yer alanlardan farklı yeni fenomenler üretiyorsa, gerçekte bu olguların kendi parçaları, yani üyeleri içinde değil, bizzat onları üreten toplum içinde yer aldıklarını kabul etmemiz gerekir.²⁴

Durkheim'ın toplumsal olguların doğasını belirlemekte kullandığı ikinci kriter *ampirik*dir: ahlâkî “zorlayıcılık”. Burada konuya Durkheim'ın “babalık” örneğiyle başlamak uygun olacaktır. Babalık bir anlamda biyolojik bir ilişkidir: bir erkek üreme yoluyla “baba olur”. Ancak babalık ayrıca toplumsal bir fenomendir: bir baba, gelenekler veya yasalara göre, evlâdına belirli biçimde davranmakla yükümlüdür, kuşkusuz aynı kural onun ailesindeki diğer üyeler için de geçerlidir. Bu eylem tarzları il-

²² *Suicide*, s. 320.

²³ Yani bireyler ve onların inşa ettikleri eserler. Fizik nesneler ancak toplumdaki insanlar onlara bir tür önem attıkları takdirde toplumsal öneme sahiptirler. *Les regles de la methode sociologique*, s. 1 vd.

²⁴ *Les regles de la methode sociologique*, s. xlvii-xlviii; (İng. baskı) s. xvi-xvii.

gili birey tarafından yaratılmaz, aksine onun diğer erkeklerle ortak ahlâkî yükümlülüklerinin bir parçasıdır. Birey bu yükümlülüklerle karşı çıkabilse de, bu davranışları yaparken onların kendini zorladığını ve böylece zorlayıcı karakterlerini kendisine onaylattıklarını hisseder: “Bu kurallardan kendimi kurtarabildiğim ve rahatlıkla çiğneyebildiğim bile, her zaman onlarla mücadele etmek zorundayım. Nihayetinde üstesinden geldiğim bile, onlar bana zorlayıcı güçlerini gösterdikleri direnişle hissettirirler.”²⁵ Bu kuşkusuz, tüm bir zorlayıcı birimler aygıtı (örneğin polis, mahkemeler) tarafından yaptırım altına alınan yasal yükümlülükler konusunda yeterince açıktır. Ancak, yükümlülüklerle itaati pekiştiren, yasalarda belirtilmemiş pek çok farklı yaptırım biçimi vardır.

Bununla beraber, Durkheim yükümlülüklerle uymanın, nâdiren, kuralları çiğneyenlere uygulanan yaptırım korkusuna dayandığını ısrarla vurgular. Çoğu durumda, bireyler yükümlülüğün meşruluğunu kabul eder ve bu yüzden onun zorlayıcılığını bilinçli olarak hissetmezler: “Onlara tüm kalbimle uyduğumda, bu zorlamayı (*coercition*), hiç değilse bile hafifçe hissederim, çünkü baskıya gerek yoktur. Ancak zorlayıcılık yine de bu olguların ayrılmaz bir özelliğidir, bunun kanıtı direnmeye kalkıştığım da onun kendini açıkça göstermesidir.”²⁶ Durkheim’in zorlayıcılığın önemine vurgusunun hedefi faydacılıktır. Çünkü ahlâkî yükümlülük iki yönlüdür, ikinci yön, onun temelini oluşturan düşüncenin (kısmen bile olsa) kabul edilmesi gerekliliğidir. Durkheim, daha sonra, bu noktayı sürekli olarak yanlış anladığını belirtir:

Zorlayıcılığı toplumsal olguların en kolay fark edilebilecek ve bireysel psikolojiyle ilişkili olgulardan kolayca ayırt ede-

25 *Les regles de la methode sociologique*, s. 3. Durkheim bu kriteri uygularken, Weber’in “âdet” olarak adlandırdığı şeyi –alışkanlığa dayalı olan, ancak normatif olarak göz yumulmayan ya da mahkûm edilmeyen davranış– sosyolojinin alanına dahil eder ve böylece gerçekte Weber’le daha benzer bir sonuca ulaşır. Krş. 11. bölüm: “Toplumsal ilişkiler ve toplumsal davranış yönelimi” alt başlığı.

26 *Les regles de la methode sociologique*, s. 2; (İng. baskı), s. 4.

bilecek dış göstergesi olarak aldığım için, fiziksel zorlayıcılığın toplumsal hayatın temeli olduğunu varsaydım. Gerçekte onun içinde asla –tamamen ideal olan– içsel ve derinlere kök salmış bir olgunun maddi ve açık bir ifadesinden başka bir şey görmedik: bu olgu ahlâkî otoritedir.²⁷

Açıklayıcı genellemelerin mantığı

Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nın ikinci baskısına "Giriş" yazısında, kitabın belki de en ünlü önermesine, "toplumsal olguları şeyler olarak alın" tezine yöneltilen eleştirileri cevaplandırır.²⁸ Bu postüla açıkçası sosyolojik olmaktan çok metodolojiktir ve Durkheim'ın Comte'dan devraldığı "bilimlerin gelişmesi" anlayışı temelinde anlaşılmalıdır. Bütün bilimler, kavramsal açıdan kesin ve ampirik açıdan sağlam bir disiplin olarak ortaya çıkmadan önce, esasen dinde temellendirilen ham ve oldukça genel fikirlerden ibarettir: "...düşünce ve düşünüm onları sadece yöntemli bir biçimde kullanan bilimden önce gelir." Ancak, bu fikirler asla sistematik bir biçimde sınanmamışlardır: "olgulara sadece ikincil düzeyde örnekler veya doğrulayıcı kanıtlar olarak başvurulur".²⁹ Bu bilim-öncesi evre ampirik yöntemin kullanılmasıyla sona erer, salt kavramsal tartışmalarla değil. Bu, muhtemelen, doğa bilimlerinden ziyade sosyal bilimlerde önemlidir, zira sosyal bilimlerin inceleme konusu bizzat insan etkinliğidir ve neticede toplumsal olguları temel gerçeklikten yoksun şeyler (bireysel iradelerin yaratusı) olarak veya aksine, zaten tamamen bilinen bir şey olarak alma yönünde güçlü bir eğilim vardır: nitekim, demokrasi, komünizm gibi sözcükler sanki kesin olarak bilinen olguların adlarıymış gibi serbestçe kullanılırken, gerçekte "onlar, bizde hiçbir şey uyandırmayan, aksine karışık fi-

27 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 239; (Fr. baskı), s. 298. [Dini Hayatın İlkel Biçimleri, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, 2005.] Krş. Raymond Aro, *Main Currents in Sociological Thought* (Londra, 1967), c. 2, s. 63-64.

28 *Les regles de la methode sociologique*, s. 14.

29 *Les regles de la methode sociologique*, s. 14-15.

kirler, belirsiz izlenimler, önyargılar ve duygular yumağıdır".³⁰ Toplumsal olguları "şeyler" olarak alın önermesi bu eğilimlere karşı geliştirilir. Bu yüzden, Durkheim toplumsal olguları sadece doğal gerçeklik dünyasıyla özdeşleştirir –zira ona göre, doğadaki nesnelerde olduğu gibi, toplumsal olguların özellikleri doğrudan sezgiyle bilinemez ve bireysel insan iradesi tarafından şekillendirilmez. "Gerçekte, bir 'şey'in en önemli karakteristiği, basit iradî bir çabayla değiştirilmesinin imkânsızlığıdır. Aslında şey bütün değiştirme çabalarına direnç göstermese bile, tek bir iradi edim onda değişiklikler yaratmak için yetersizdir... Zaten toplumsal olguların bu karakteristiğe sahip olduklarını görmüştük."³¹

Toplumsal olguların şeyler olarak alınması, yani nesnelilik ilkesinin sürdürülebilmesi araştırmacının toplumsal gerçeklik karşısında tam bir tarafsızlık içinde olmasını gerektirir. Bu, araştırmacının belirli bir araştırma alanına tamamen "açık zihin"le yaklaşması gerekliliğinden ziyade onun araştırmaya çalıştığı şeyler karşısında duygusal olarak tarafsız bir tutum benimsemesi gerekliliğini anlatır.³² Bu, ayrıca, halkın düşüncelerinin bulanık ve değişken terminolojisinden uzak duran, kesin olarak formüle edilmiş kavramları oluşturmaya bağlıdır. Bununla beraber, araştırmacının henüz başında araştırdığımız olguya ilişkin sistematik olarak üretilmiş bilgiye çok az sahip olduğumuz açıktır: bu yüzden, araştırma konumuzu "yeterince doğrudan algılanabilecek ölçüde dışsal" özelliklere göre kavramlaştırarak ilerleriz.³³ Durkheim *Toplumda İşbölümü*'nde, örneğin suçun kapsamını cezaî yaptırımların "dışsal karakter"ine bakarak belirlemeye çalışır. Fakat bu sadece daha doyurucu bir suç kavramı geliştirmenin bir aracıdır: yani, suç

30 *Les regles de la methode sociologique*, s. 22.

31 *Les regles de la methode sociologique*, s. 28-29.

32 Durkheim şu uyarıda bulunur: "Sinanan önermelerle ilişki içinde, çok fazla yansızlık çaba ve düşüncede sürekliliği önleyecek ciddi bir handikaptır", "Sur le totemisme", *Année sociologie*, c. 5, 1900-1, s. 89.

33 *Les regles de la methode sociologique*, s. 35. Bkz. Roger Lacombe'nin etkili analizi: *La methode sociologique de Durkheim* (Paris, 1926), s. 67 vd.

ortak inançlar ve duygulara ters bir edimdir.³⁴ Bu yaklaşım, bir fenomenin yüzey niteliklerine daha temel özellikler pahasına fazlaca yer verdiği için eleştirilebilir. Durkheim, "dışsal karakteristikler"e dayalı bir tanımın –sadece “şeylerle bağlantı kurmak” için oluşturulan– bir başlangıç tanımı olduğunu belirterek bu eleştiriye itiraz eder.³⁵ Böyle bir kavram, araştırmayı gözlenebilir olgulardan başlatmayı mümkün kılarak, alana bir giriş sağlar.

Durkheim’in sosyolojide açıklama ve ispatın mantığıyla ilgili tespitleri onun toplumsal olguların temel karakteristikleriyle ilgili analiziyle yakından ilişkilidir. Toplumsal olguları açıklamakta kullanılabilecek iki yaklaşım vardır: işlevsel ve tarihsel yaklaşım. Toplumsal bir olgunun işlevsel analizi, “incelenen olgu ile toplumsal organizmanın genel ihtiyaçları arasındaki uygunluğu ve bu uygunluğun neleri içerdiğini belirlemeyi gerektirir...” “İşlev”i psikolojik “amaç veya hedeften ayırmamız gerekir, zira toplumsal olgular genellikle ürettikleri kullanışlı sonuçlar için var olmazlar”.³⁶ Bireyleri toplumsal etkinliklere katılmaya yöneltten güdüler veya duygular çoğu örnekte bu etkinliklerin işlevleriyle aynı değildir. Toplum bireysel güdülerin basit bir toplamı değil, aksine “kendine has karakteristiklere sahip özel bir gerçeklik”tir: buradan hareketle, toplumsal olguların bu güdülere göre açıklanamayacağı sonucuna ulaşılır.

Durkheim’a göre, toplumsal işlevin belirlenmesi söz konusu toplumsal olguların “niçin” var olduklarının bir açıklamasını sağlamaz. Bir toplumsal olguyu üreten nedenleri onun toplum içinde sahip olduğu işlevden ayırabiliriz. İşlev ve neden arasında açıklayıcı bir kapanmanın bulunduğunu varsayan bir girişim, Durkheim’a göre, nihai nedenler temelinde ereksel bir toplumsal gelişme açıklamasına yol açar. Nihai nedenler temelinde bir “açıklama” Durkheim’ın *Toplumda İşbölümü ve İntihar*’da eleştirdiği hatalı bir muhakeme biçimini gerektirir:

34 *Les regles de la methode sociologique*, s. 35-36.

35 *Les regles de la methode sociologique*, s. 42.

36 *Les regles de la methode sociologique*, s. 95.

Nitekim, Comte insan türünün tüm ilerleyici gücünü “her koşul altında insanı sürekli olarak kendi durumunu iyileştirmeye iten” bu temel eğilime bağlar; ve Spencer bu gücü daha büyük mutluluk ihtiyacıyla ilişkilendirir... Ancak bu yöntem oldukça farklı iki meseleyi birbirine karıştırır. Şeylere sahip olma ihtiyacımız onlara varlık kazandırılmaz, ne de onların özel doğasını bu ihtiyaç kazandırır.³⁷

Bu yüzden, belirli bir toplumsal olguya yol açan nedenler bu olgunun yüklendiği her tür toplumsal işlevden bağımsız olarak belirlenmelidir. Uygun metodolojik süreç, ayrıca, nedenlerin işlevlerden önce belirlenmesidir. Bunun sebebi, bir fenomene varlık kazandırabilecek nedenlerin bilgisinin, belirli koşullar altında, onun muhtemel işlevleri konusunda bazı kavrayışlara ulaşmamızı sağlamasıdır. Durkheim’a göre, neden ve işlevin bağımsız karakteri ikisi arasında karşılıklı ilişki olmasını engellemez. “Etki, kuşkusuz, nedeni olmaksızın varolamaz; ancak, neden de ayrıca etkiye ihtiyaç duyar. Etki enerjisini nedenden alır; ancak aynı zamanda, bazen nedeni harekete geçirir ve neticede yok oluşunun etkilerini gösteren neden olmadan ortadan kalkmaz.”³⁸ Nitekim Durkheim’ın *Toplumda İşbölümü*’nde yaptığı betimlemede, “ceza”nın varlığı, nedensel olarak, güçlü kolektif duyguların yaygınlığına bağlıdır. Cezanın işlevi bu duyguların aynı yoğunlukta sürmesini sağlamaktır: İhlaller cezalandırılmadığı takdirde toplumsal birlik için gerekli bu duygu gücünü sürdüremeyecektir.

Normallik ve patoloji

Sosyolojik Yöntemin Kuralları’nın temel bir bölümü toplumsal patolojinin bilimsel kriterlerini belirlemeye ayrılır. Durkheim’ın buradaki tartışması ilk makalelerindeki konuların doğrudan açılımıdır ve gerçekte onun tüm düşüncesi için büyük öneme sahiptir. Çoğu sosyal teorisyen, Durkheim’ın ifadesiy-

37 *Les regles de la methode sociologique*, s. 89-90.

38 *Les regles de la methode sociologique*, s. 95-96.

le, bilimsel önermeler (olgusal ifadeler) ve değer ifadeleri arasında kesin mantıksal bir ayrım olduğuna inanır. Bu anlayışta, bilimsel veriler amaçlara ulaşmakta teknik bir “araç” olarak hizmet edebilir, ancak bu amaçların geçerliliği bilimsel işlemlerle gösterilemez. Durkheim bu Kantçı düalizmi, bu düalizmin gerektirdiği “araçlar”/“amaçlar” ayrımının gerçekte gerçekleştirilemeyeceğini düşünerek reddeder. Durkheim için, soyut dikotomik “araçlar ve amaçlar ayrımı”, daha somut bir biçimde genel felsefedeki faydacı toplum modelinde cisimleşenlere benzer hatalar içerir: yani, hem insanların kullandıkları “araçlar” hem de izledikleri “amaçlar” somut olarak üyesi oldukları toplum biçiminin bir sonucudur.

Her araç bir başka bakış açısından bizzat bir amaçtır; zira, bir aracın işleyebilmesi için onunla ulaşmaya çalışılan amaç kadar amaçlanması gerekir. Her zaman belirli bir hedefe götürecek farklı yollar vardır; bu yüzden, onlar arasında bir seçim yapılması gerekir. Bilim en iyi hedefin seçilmesinde bize yardımcı olamıyorsa, ona ulaşmayı sağlayacak en iyi araçlar konusunda bizi nasıl bilgilendirebilecektir? Niçin, en ekonomik olan en hızlı sonuca götürene, en emin olan en basit olana (veya bunların aksi) tavsiye edilmelidir? Bilim bize nihai hedefleri (*fins supérieures*) belirlemede yol gösteremiyorsa, araçlar olarak adlandırdığımız bu ikincil ve alt hedefler örneğinde de aynı ölçüde güçsüzdür.³⁹

Araçlar ve amaçlar dikotomisi, Durkheim'a göre, biyolojideki “normallik” ve “patoloji” ayrımını düzenleyen ilkelere benzer ilkeler uygulanarak çözülebilir. Durkheim, sosyolojide patoloji tespiti özellikle çözümünü güç problemler yarattığını kabul eder. Durkheim bu nedenle önceden kullandığı metodolojik ilkeyi uygulamaya çalışır: toplumsal alanda neyin normal olduğu evrenselliğin “dışsal ve algılanabilir bir karakteristiği”ne göre belirlenebilir. Başka deyişle, normallik,

39 *Les règles de la methode sociologique*, s. 48; (İng. baskı) s. 48. Bu, Weber'in ilgili görüşlerine örtük bir eleştiri olarak, Strauss'un vurguladığı benzer bir noktadır: Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953), s. 41.

başlangıç olarak, bir toplumsal olgunun belirli tipte toplumlar-
da yaygınlığına bakılarak belirlenebilir. Toplumsal bir fenome-
ne aynı toplumsal tipte bütün toplumlarda veya çoğunda rast-
lanıyorsa, bu fenomen (daha ayrıntılı araştırmanın evrensellik
kriterinin yanlış uygulandığını gösterdiği durumlar dışında)
söz konusu toplum tipi için “normal” olarak kabul edilebilir.
Böylece, belirli bir toplum tipi için “genel” olan toplumsal bir
olgu, bu genelliğin ilgili toplumsal tipin işleyiş koşulları içinde
bulunabileceği gösterildiği takdirde “normal”dir. Bu *Toplum-
da İşbölümü*’nün temel tezine referansla kanıtlanabilir. Durk-
heim, bu çalışmada, güçlü bir *kolektif bilincin* varlığının geliş-
miş bir işbölümüne sahip bir toplum tipinin işleyişiyle bağdaş-
madığını gösterir. Organik dayanışmanın artan üstünlüğü ge-
leneksel inanç biçimlerinde zayıflamaya yol açar: ancak kesin-
likle, toplumsal dayanışma işbölümündeki işlevsel karşılıklı
bağımlılığa daha fazla bağımlı hale geldiği için, kolektif inanç-
larda zayıflama modern toplum tipinin normal bir özelliğidir.
Ancak bu özel örnekte, başlangıç “genellik” kriteri normalli-
ği belirlemenin uygun yolu değildir. Modern toplumlar hâlâ
geçiş dönemindedir; geleneksel inançlar, bazı yazarların onla-
rın zayıflamalarının patolojik bir fenomen olduğunu iddia et-
melerine yol açacak kadar önemini sürdürmektedir. Dolayısı-
yla, geleneksel inançların süregelen genelliği bu örnekte neyin
normal, neyin patolojik olduğunun uygun bir indeksi değil-
dir. Nitekim, hızlı toplumsal değişme dönemlerinde, “bütün
tip –henüz yeni biçimi içinde istikrar kazanmadan– evrim sü-
recine girdiğinde”, aşılan tipin normal unsurları hâlâ varlığı-
nı sürdürür. “Bu genelliği geçmişte belirleyen koşullar”ı ana-
liz etmek “ve böylece onların hâlâ mevcut olup olmadıklarını
araştırmak”⁴⁰ gerekir. Bu koşullar yoksa, söz konusu fenomen
“genel” de olsa “normal” olarak adlandırılmaz.

Normallığın kriterlerinin belirli genel toplumsal tiplerle iliş-
ki içinde belirlenmesi, Durkheim’a göre, ahlak teorisinde tari-
hi bir dizi biricik ve tekrarlanmayan oluşum olarak anlayan-

40 *Les regles de la methode sociologique*, s. 61.

lar ile tarih-aşırı ahlâk ilkeleri formüle etmek isteyenler arasında bir yöntem bulmamızda yardımcı olur. Bu görüşlerden ilkinde genel bir ahlâk ihtimali dışarıda bırakılır: ikincisinde, ahlâk kuralları "ilk ve son kez olarak her tür insan için" formüle edilir. Durkheim'ın birçok vesileyle kullandığı bir örneği aktarabiliriz. Klasik Grek *kentine* (polis) özgü ahlâkî idealer dinsel kavramlara ve köleliğe dayalı özel bir hayat tarzında kök salmıştı: bu döneme ait ahlâkî ideallerin çoğu artık ortadan kalktığı için, onları modern dünyada yeniden canlandırmaya çalışmak nafiledir. Greklerde, örneğin, bilim ve edebiyatla ilişkili bütün dallarda eğitim görmüş tam donanımlı "kültürlü insan" ideali bu toplumun tamamlayıcı bir özelliğidir. Ancak bu ideal, işbölümünde üst düzeyde uzmanlaşmaya dayalı bir düzenin talepleriyle uyuşmaz.

Durkheim'ın bu konudaki yaklaşımına yapılabilecek açık bir eleştiri, itaati *statükoya* indirgemesidir, zira bu yaklaşım ahlâken arzulanabilir olanı mevcut bir ilişkiler durumuyla tanımlar görünmektedir.⁴¹ Durkheim bu eleştiriye kabul etmez; aksine ona göre, toplumsal değişmeyi aktif bir biçimde başarıyla sonuçlandırabilecek bir müdahale sadece toplumsal gerçekliğin potansiyel oluşum halindeki kesin bilgisiyle mümkündür. "Gelecek, nasıl okunması gerektiğini bilen için zaten yazılmıştır..."⁴² Ahlâkın bilimsel olarak araştırılması, bizim oluş halindeki, ancak hâlâ büyük ölçüde kamusal bilince kapalı idealleri belirlememizde yardımcı olur. Bu ideallerin sadece sapkınlıklar olmalarını göstererek ve onların temelini oluşturan ve gelişmelerine yardımcı olan değişen toplumsal koşulları analiz ederek, desteklenebilecek ve modası geçtiği için reddedilebilecek eğilimleri gösterebiliriz.⁴³ Kuşkusuz bilim asla, onun rehberliği olmadan hareket etme zorunluluğundan tamamen kurtulmamızı sağlayacak ölçüde tam olma-

41 Eleştiriler bu iddianın hızını kesmemiştir. Durkheim ilk eleştirilerden üçünü cevaplandırmışur: *Anne Sociologie*, c. 10, 1905-1906, s. 352-369.

42 *A.g.e.*, s. 368.

43 "The determination of moral facts", *Sociology and Philosophy* (Londra, 1965), s. 60 vd.

yacaktır. “yaşamamız ve çoğu kez bilimi beklememiz gerekmektedir. Bu tür örneklerde, yapabileceğimiz kadarını yapmalı ve elimizin altındaki bilimsel gözlemleri kullanmalıyız...”⁴⁴

Durkheim’a göre, kendi bakış açısı benimsendiğinde mantıksal olarak tutarlı bir etik yaratmayı amaçlayan tüm soyut “felsefi” girişimlerin tamamen önemini yitireceği iddiası yanlıştır. “Ahlâkîliğin biçimlendirilmek ve işlemek için filozofları beklemediği” doğru olsa bile, bu durum, ahlâk kurallarının yer aldığı toplumsal çerçevenin ampirik bilgisi dikkate alındığında, mevcut ahlâk kurallarını değiştirmede felsefi düşüncenin bir rol oynamayacağını göstermez. Felsefeciler çoğu kez tarihte böyle bir rol oynamışlardır –fakat genellikle bunun bilincinde değillerdir. Bu insanlar evrensel ahlâk ilkelerini açıkça seslendirmeye çalışmışlar, ancak gerçekte, kendi toplumlarındaki içkin değişmelerin habercileri ve fikir babaları gibi davranmışlardır.⁴⁵

44 A.g.e., s. 67.

45 *Les regles de la methode sociologique*, s. 71. Marx, suçun yenilikçi karakterini tartışarak, bir ölçüde benzer bir noktayı vurgular.

Bireycilik, Sosyalizm ve “Meslek Grupları”

Sosyalizmle yüzleşme

Toplumda İşbölümü'nde geliştirilen teori ve Durkheim'in ilk kez bu çalışmada ele aldığı temaları geliştirmeye yönelik sonraki girişimleri kaçınılmaz olarak sosyalist öğretilerle doğrudan bir yüzleşmeyle sonuçlandı. Mauss'un ifadesine göre, Durkheim öğrenciyken zaten “bireycilik ve sosyalizm ilişkisi”ni araştırmaya karar vermişti.¹ Durkheim bu dönemde Saint-Simon ve Proudhon'un düşüncelerine yabancı değildi, ancak Marx'ın yazılarıyla yeni tanışmıştı. Buna rağmen, onun sosyalist teori hakkındaki bilgisi *Toplumda İşbölümü*'nü yazdığı dönemde oldukça zayıftı. Kariyerinin başlarında Durkheim'i yakından ilgilendiren sosyalizm türü Schäffle ve *Kathedersozialisten** tarafından ortaya konulan reformist sosyal demokrasiydi.²

1 Marcel Mauss, *Socialism*'in birinci baskısına “Giriş”, s. 32.

(*) “Kathedersozialisten” (Masa başı sosyalistleri) ifadesi aşağılayıcı bir biçimde Bismarck'ın sosyal reformlarının temellerini atan Alman iktisat profesörlerine yakıştırılan bir etikettir. 1873'te bu iktisatçılar Almanca iktisatçıların önde gelen örgütü Verein für Sozialpolitik'i kurmuşlardır – ç. n.

2 Durkheim, Schäffle'in çalışması *Der Sozialismus*'la ilgili “Le programme économique M. Schäffle” adlı bir inceleme yazısı yayımlar: *Revue d'économie politique*, c. 2, 1888, s. 3-7.

Durkheim, gerek *Toplumda İşbölümü* ve *İntihar*'da, gerekse diğer birçok yazıda çağdaş toplumlarda yaşanan krizden söz eder. Bu, *Toplumda İşbölümü*'nde açıklandığı gibi, esasen ekonomik köklere sahip bir kriz değildir, ne de ekonomik önlemlerle çözülebilir. Buradan, Durkheim'in, sosyalistlerin önerdiği çoğu program türünün modern çağda karşılaşılan en önemli problemleri kavrayamadığını düşündüğü ortaya çıkar –bunlara ekonominin merkezî kontrolü altında gelirin yeniden dağılımı problemi de dahildir. Sosyalizm çağdaş toplumdaki *rahat-sızlığın* bir ifadesidir, fakat bu rahatsızlığı aşmak için gerekli toplumsal yeniden-inşa sürecinin uygun bir temeli değildir.

Durkheim'in sosyalizme karşı tutumu, sosyalist öğretilerin de onların diğer düşünce sistemlerine yaklaşımlarını yönlendiren analiz türüne tâbi tutulmaları gerektiği kabulüne dayanır: yani, sosyalist teoriler kendi kaynaklandıkları toplumsal bağlamlarla ilişki içinde ele alınmalıdır. Durkheim böyle bir analize “sosyalizm” ve “komünizm” arasında temel bir ayrım yaparak başlar.³ Komünist düşünceler, Durkheim'in terimi kullandığı anlamda, tarihin birçok döneminde var olmuşsa da, sosyalizm sadece çok yakın bir geçmişin ürünüdür. Komünist yazılar tipik olarak kurgusal ütopyalar biçimini kazanır: Platon, Thomas More ve Campanella'nın çalışmalarında farklı komünizm örneklerine rastlanabilir. Bu ütöpik kurguların temelinde özel mülkiyetin bütün toplumsal kötülüklerin anası olduğu düşüncesi yatar. Neticede, komünist yazılarda, maddi servet birikimi ciddi kısıtlamalarla kontrol altına alınması gereken ahlâkî bir tehlike olarak görülür. Komünist teoride ekonomik hayat siyasal alandan ayrıdır: Platon'un ideal toplumunda, örneğin, yöneticiler emekçiler ve zanaatkarların üretim faaliyetlerine hiçbir şekilde karışamazlar, ne de ikinci gruptakiler hükümetin davranışlarını etkileme hakkına sahiptir.

3 Durkheim bu ayrım için bazı geçici dilbilimsel kanıtlar bulunduğunu belirtir. “Sosyalizm” sözcüğü, “komünizm”den farklı olarak, daha yenidir ve ilk kullanımı 19. yüzyılın ilk yarısına kadar götürülebilir. *Socialism*, s. 65. Bu, kuşkusuz, Marx tarafından bilinmektedir, ancak Marx onlar arasında tutarlı kavramsal bir ayrım yapmaz.

Bu ayrılığın nedeni, Platon'a göre, zenginlik ve onunla ilişkili her şeyin kamusal yozlaşmanın ana kaynağı olmasıdır. O, bireysel bencillikleri uyandırarak yurttaşları birbirleriyle mücadele etmeye iten ve devleti harabeye çeviren iç çatışmalara yol açan şeydir... Bu yüzden, onu kamusal hayatın dışına yerleştirmek, devleti mümkün olduğu kadar yozlaşmaya yol açabilecek bir durumdan uzak tutmak gerekir.⁴

Sosyalizm Avrupa toplumlarının 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda yaşadıkları toplumsal değişimlerin bir ürünüdür. Komünizm siyaset ve ekonominin birbirinden ayrılması gerektiği fikriyle temellendirilirken, sosyalizmin özü, Durkheim'in terime yüklediği anlamda, bu ikisinin uzlaştırılması gerektiği kabulüne dayanır. Sosyalizmin temel ilkesi, sadece üretimin devletin elinde toplanması gerektiği düşüncesi değil, aynı zamanda devletin rolünün tamamen ekonomik olması gerektiği ilkesidir –sosyalist toplumda, ekonominin yönetimi devletin temel görevidir. Zenginlikten mümkün olduğu kadar uzak durmaya çalışan komünizm genellikle çileci bir karaktere sahipken, sosyalist öğretiler modern sanayi üretiminin herkeşe bol miktarda zenginlik imkânı sunduğu öncülüne dayanır ve genel bolluğa ulaşmak onların temel amacıdır. Sosyalizm “dağınık haldeki tüm mevcut ekonomik işlevlerin veya onlardan bazılarının toplumun yönlendirici ve bilinçli merkezlerine bağlanması”nı savunur.⁵

Bu yüzden, sosyalizmin amacı, üretimi toplumun tüm üyelerinin çıkarlarına uygun olarak düzenlemek ve kontrol etmektir. Ancak Durkheim'a göre, tüketimin merkezî bir temelde düzenlenmesi gerektiğini savunan hiçbir sosyalist öğretisi yoktur: aksine, sosyalistler, her bireyin kendisini bireysel olarak ifade edebilmek için üretimin meyvelerinden yararlanmakta özgür olması gerektiğine inanır. Komünizmde, aksine, “komünal olan tüketim ve özel kalan üretimdir”. “Kuşkusuz,” der Durkheim, “her ikisinde de düzenleme (*réglementa-*

⁴ *Socialism*, s. 68; (Fr. baskı), Paris, 1928, s. 44.

⁵ *Socialism*, s. 54-55; (Fr. baskı), s. 25.

tition) olabilir, ancak düzenlemenin karşı yön işlediği belirtilmelidir. Biri Devlete bağlayarak sanayiye ahlâkileştirmeyi, diğeri sanayiden uzaklaştırarak Devleti ahlâkileştirmeyi amaçlar –ancak bu aldatıcıdır.”⁶

Bu analizin *Toplumda İşbölümü*’ndeki analizle ilişkisi açıkça görülebilir. Komünizm, işbölümünün sınırlı düzeyde geliştiği toplumlara uygun düşen ve esasen bu tür toplumlarda ortaya çıkan bir inançtır. Komünist teori, her birey veya ailenin evrensel üretici olduğu fikrini alıkoyar; her birey benzer ürünler ürettiği ve bütün görevleri benzer olduğu için, üretime dayalı hiçbir genel iş-birliği biçimi söz konusu değildir. Bu, mesleki uzmanlaşmanın çok fazla gelişmediği bir toplum türüdür:

Ütopik olarak, herkes kendi işini uygun olduğunu düşündüğü biçimde yapar, o sadece aylıklık yapmamakla yükümlüdür... Herkes aynı şeyi –hemen hemen aynı şeyi– yaparken, düzenlemeye yönelik hiçbir iş-birliği yoktur. Sadece, kişinin ürettikleri kendine ait değildir. Onu kendi tasarrufu altına alamaz. Ürettiğini topluluğa getirir ve sadece toplum onu ortaklaşa tüketir.⁷

Öte yandan, sosyalizm sadece işbölümünün büyük ölçüde geliştiği toplumlarda ortaya çıkan bir teoridir. O modern toplumlardaki patolojik duruma bir tepkidir ve toplumun üretim etkinliğini yeniden organize edecek ekonomik düzenlemenin başlatılmasını gerektirir. Durkheim’a göre, sosyalist teorinin ekonominin devlete *tabi kılınması* gerektiği anlayışını geliştirmedigini anlamamız gerekir; ekonomi ve devlet birbirine yakınlaşabilir, ancak bu bütünleşme özellikle devletin “siyasal” karakterini bozar.

Marx’ın öğretisinde, örneğin, devlet aslında bu haliyle sürmeyecektir –başka deyişle, devlet, özel bir role sahip olduğu ve üst konumda olanların, özellikle ticaret ve sanayi kesimindekilerin çıkarlarını, tarihsel gelenekleri, yaygın inançları ve

6 *Socialism*, s. 70-71; (Fr. baskı), s. 47-48.

7 *Socialism*, s. 71.

dinsel veya bir başka doğayı, vb.'ni temsil ettiği haliyle var olmayacaktır. Günümüzde onun özel alanını oluşturan siyasal işlevler artık bir *varoluş* *nedenine* sahip olmayacak ve sadece ekonomik işlevler var olacaktır.⁸

Durkheim'a göre, sınıf çatışması sosyalizmin temel öğretilerine özgü bir düşünce değildir. Ona göre, kuşkusuz çoğu sosyalist –özellikle Marx– amaçlarına ulaşmaları ile işçi sınıfının kaderi arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu düşünür. Ancak Durkheim, burjuvazinin çıkarları yerine işçi sınıfının çıkarlarını savunmanın gerçekte sosyalizmin üretimi merkezî olarak düzenlemesi işlevine ilgisi yanında ikincil önemde kaldığını ifade eder. Sosyalistlere göre, işçi sınıfının durumunu etkileyen temel faktör, onun üretici etkinliğinin bir bütün olarak toplumun ihtiyaçlarına göre değil, kapitalist sınıfın çıkarlarına göre kullanılmasıdır. Bu tespitten, sosyalistlerin görüşü çerçevesinde, kapitalist toplumun sömürücü karakterini aşmanın tek yolunun sınıfların tamamen ortadan kaldırılması olduğu sonucu çıkar. Ancak sınıf çatışması daha temel hedeflere ulaşmayı sağlayabilecek tarihsel bir araçtan ibarettir. Bu yüzden, “işçilerin sayıca artması özel bir amaç değildir; aksine bu artış ekonomik etkinlikleri toplumun yönetici birimlerine bağlamanın zorunlu olarak üretmesi gereken sonuçlardan biridir.”⁹

Komünizm ve sosyalizm birçok noktada belirli karşıtlıklar sergiler. Bununla beraber, onların birbirlerine yakınlaştıran önemli bir özellik vardır: ikisi de, bireyin çıkarlarının kolektivitinin çıkarlarının üzerinde olduğu durumları ortadan kaldırmaya çalışır. “İkisi de, bencilliğin özgür oyununun otomatik olarak toplumsal düzen üretmediği ve kolektif ihtiyaçların bireysel yararlar üzerinde ağırlık kazanması gerektiği duygularının baskısı altındadır.”¹⁰ Ancak burada bile ikisi arasındaki özdeşlik tam olmaktan uzaktır. Komünizm bencilliği tamamen ortadan kaldırmaya çalışırken, sosyalizm “sadece tari-

8 *Socialism*, s. 57.

9 *Socialism*, s. 60; (Fr. baskı), s. 33.

10 *Socialism*, s. 75.

hin özel bir döneminde kurulmuş büyük ekonomik girişimlerin bireylerin eline geçmesini tehlikeli olarak görür".¹¹ Tarihsel olarak, 18. yüzyıldaki komünist fikirler patlaması sosyalist teorilerin sonraki gelişiminin habercisi olmuş ve kısmen onlarla iç içe geçmiştir. "Bu yüzden, sosyalizm komünizmin etkisine açtı; kendi programını sürdürürken onun içinde bir rol oynamayı başardı. Bu anlamda sosyalizm gerçekte komünizmin mirasçısıdır, ondan türemese de, bağımsızlığını sürdürürken onu kendine katmıştır."¹² Durkheim'ın sözleriyle, sosyalistleri çoğu kez "ikincili temel alma" hatasına iten bu zihin karışıklığıdır. Yani, onlar "sadece komünizme temel oluşturan genel eğilimlere tepki verir" ve zamanlarının çoğunu işçilerin yükünü hafifletmeye, onların kendi koşulları altında bastırdıkları şeyleri liberalleşme ve yasal bağışlarla telafi etmeye ayırırlar. Kuşkusuz bunlar tamamen arzulanmayan çabalar değildir; fakat sosyalistler "göz önünde tutmaları gereken amaçtan uzaklaşırlar..."¹³ Onların problemi ortaya koyuş biçimi ilgili sorunların gerçek doğasını görmeyi engeller.¹⁴ Ancak Durkheim'a göre, modern dünyada sosyalizm temel önemde bir harekettir; bunun nedeni, sadece sosyalistlerin –veya en azından, onlar arasından Saint-Simon ve Marx gibi daha sofistike kişilerin– çağdaş toplumun geleneksel toplumsal düzen tiplerinden belirgin biçimde farklı olduğunun bilincinde olmaları değil, aynı zamanda eski düzenden yenisine geçişin yarattığı krizi aşmak için gerekli toplumsal yeniden-organizasyonu sağlamayı amaçlayan kapsamlı programlar geliştirmeleridir. Ancak, sosyalistlerin önerdikleri politikalar, kısmen doğru olarak teşhis ettikleri sorunun uygun çözümünü bulmak için yetersizdir.

11 *Socialism*, s. 75.

12 *Socialism*, s. 91.

13 *Socialism*, s. 92.

14 *Socialism*, s. 104-105.

Devletin rolü

Durkheim çağdaş toplumun sınıfsal bir devrimle yeniden düzenlenmesine karşı çıkarken, sınıfsal ayrışmaların ortadan kalkışı yönünde belirli bir eğilim gözler.¹⁵ Miras haklarının devamını "toplumdaki iki temel sınıf", yani emek ve sermaye arasındaki sınıfsal ayrışmayı destekleyen temel bir faktördür: zenginliğin miras yoluyla aktarılması sermayenin azınlığın ellerinde toplanmasına yol açar.¹⁶ Durkheim ayrıca, yoksulların maddi yaşam koşullarını iyileştirecek refah programları ve diğer önlemlerin kapsamının genişletilmesi gerektiğini kabul eder. Durkheim'a göre, bütün bunlar sadece ekonomik düzenlemelerle mümkündür (ancak ona göre, ekonomi tamamen devletin ellerine terk edilemez).¹⁷

Fakat, sadece ekonominin yeniden-organizasyonu modern dünyanın karşılaştığı krizi çözmekten ziyade azdıracaktır, zira bu ekonomik olmaktan çok ahlâkî bir krizdir. Ekonomik ilişkilerin artan egemenliği, önceki toplumsal formların ahlâkî temelini oluşturan geleneksel dinsel kurumların yıkılması nedeniyle, kesinlikle çağdaş toplumdaki anominin ana kaynağıdır. Bu gerçek anlaşılmadığında, sosyalizm modern krize ortodoks ekonomi politik yaklaşımda önerilenlerden daha uygun çözümler sunamaz. Sosyalistler ve ekonomi teorisyenleri, çoğu meselede muhalif konumda olsalar bile, belirli ortak özelliklere sahiplerdir: ikisi de ekonomik önlemleri modern toplumun mevcut sıkıntılarını aşabilmesinin yolu olarak görür. İkisi de hükümetin rolünü en aza indirmenin mümkün ve arzulanır bir şey olduğuna inanır. İktisatçılar serbest piyasa oyununun tam etkiyi sağlayabileceğini, böylece hükümetin sözleşmelerin uygulanmasını sağlamakla yükümlü olacağını öne sürerken, sosyalistler hükümetin üretimi merkezî olarak kontrol ederek piyasayı düzenlemesini ister. "Ancak ikisi de, devletin diğer

15 Bkz. 13. Bölüm: "Durkheim'ın Marx Değerlendirmesi" alt başlığı.

16 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 213. [Meslek Ahlakı, çev. Mehmet Karasan, MEB, 1962.]

17 "La famille conjugale", *Revue philosophique*, c. 91, 1921, s. 10 vd.

toplumsal organları kendine tâbi kılma ve onları üst bir amaç etrafında birleştirme kapasitesini görmezden gelir.”¹⁸

Durkheim’a göre, devlet ekonomik olduğu kadar ahlâkî bir rol oynamalıdır ve modern toplumlardaki *rahatsızlıklar* genelde ekonomik önlemlerden ziyade ahlâkî önlemlerle giderilmeye çalışılmalıdır. Önceki toplum tiplerinde dinsel otoritenin egemen konumu tüm tabakalara kendi özlemleri için bir düşünce ufku sağlamıştır; dinsel otorite bunu fakire kaderini kabullenmesini öğütleyerek ve zengine görevinin daha ayrıcalıksız konumda olanlara yardım etmek olduğunu öğreterek sağlamıştır. Bu düzen, baskıcı olmasına, insan eylem ve potansiyelini dar sınırlara hapsedmesine rağmen, topluma sıkı bir ahlâkî birlik kazandırır. Modern çağın karakteristik problemi, geleneksel toplumun çözülüşüyle ortaya çıkan bireysel özgürlükleri toplumun var oluşunun temeli olan ahlâkî kontrolü sürdürme gereğiyle uzlaşırma gereğidir.

Durkheim’ın devlet ve demokratik bir yönetimde siyasal katılımın doğasıyla ilgili analizleri, onun çağdaş toplumların muhtemel gelişme eğilimi konusundaki görüşünün özünü oluşturur. Durkheim, “siyasal” kavramının “yöneten” ve “yönetilen” ayrılığını gerektirdiğine ve bunun daha gelişmiş toplumların temel özelliği olduğuna işaret eder: En basit toplumlarda uzmanlaşmış yönetim organlarına nadiren rastlanır. Ancak, otoritenin varlığı siyasal organizasyonun varlığının tek kriteri olarak alınamaz. Örneğin toplum bir akrabalık grubu, patriark veya bir yaşlılar konseyi gibi belirli bir birey ya da grubun otoritesi altında olabilse de, bu özellik onun siyasal bir toplum olması için yeterli değildir. Durkheim ayrıca (Weber’in büyük önem verdiği) bir toprak parçasını sürekli işgalin bir devletin varlığının zorunlu bir koşulu olduğu görüşünü reddeder. Sabit ve açıkça çizilmiş sınırların gelişimi daha geç bir tarihsel oluşumdur: bu oluşum, gelişmiş toplumların karakteristiği olsa bile, bir toplumun siyasal bir birlik olup olmadığını belirleyecek temel kriter olarak alınamaz. Böyle yap-

18 *Suicide*, s. 255; (Fr. baskı), s. 284.

mak “bazen, oldukça gelişkin bir yapıya sahip büyük göçebe toplumların siyasal karakterini inkâr etmek” olacaktır.¹⁹ Aksine, aileler çoğu kez kesinlikle kendilerine ait sınırı çizilmiş alanlara sahip olmuşlardır.

Bazı siyaset felsefecileri nüfus büyüklüğünü siyasal bir toplumun varlığının bir göstergesi kılmak istemişlerdir. Durkheim’a göre bu kabul edilemez, aksine nüfus büyüklüğü siyasal bir toplumun gerekli bir niteliğini ifade eder, siyasal toplum sadece tek bir akrabalık grubundan ibaret değildir, aksine aileler veya ikincil gruplar toplamından oluşur. “Bizim, böylece, siyasal toplumu, daha az ya da çok sayıda ikincil toplumsal grubun birleşmesiyle oluşan, –usulüne uygun bir biçimde oluşturulmuş başka bir üst otoriteye değil– aynı otoriteye tâbi bir şey olarak tanımlamamız gerekir.”²⁰ Durkheim’a göre, “devlet” terimi bir bütün olarak siyasal toplumla sınırlandırılmamalı, aynı zamanda hükümet otoritesinin merkezi unsurunu oluşturan resmî görevliler organizasyonunu anlatmak için de kullanılmalıdır.

Böylece, Durkheim’ın analizinin üç bileşeni, otoritenin kurulması, en azından bir ölçüde yapısal farklılaşma içinde olan bir toplum ve bağımsız resmî görevlilerin uygulamaları biçiminde sıralanabilir. Durkheim kendi hareket noktasını devlet ve toplum karşıtlığını vurguladıklarını düşündüğü ana-akım düşüncelerden, Hegelci idealizmden, faydacılık ve sosyalizmden ayırmaya çalışır. Devlet ne toplumun “üzerinde”dir, eğer ekonomik ilişkilerden daha fazlasını düzenliyorsa, ne de toplumun üzerindeki bir parazit. Durkheim’a göre, devlet ahlakî işlevler yüklenmektedir ve yüklenmelidir (Durkheim bu düşüncüyü sosyalizm ve faydacılıktan farklı bir yaklaşım olarak görür); ancak bu, Hegel’in inancının aksine, bireyin devlete tâbi kılınmasını gerektirmez.

19 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 43.

20 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 43, s. 45; *Leçons de sociologie* (Fr. baskı), Paris, 1950, s. 55.

Demokrasi ve meslek grupları

Durkheim'in *Toplumda İşbölümü*'nde gösterdiği gibi, temel gelişme eğilimi, toplumlar karmaşıklıştıkça bireyin kolektif bilince itaatten giderek uzaklaşması yönündedir. Bu süreçle ilişkili olarak, birey insanın hakları ve değerini vurgulayan ahlâkî idealler ortaya çıkar. Bu, ilk bakışta, devletin etkinliklerindeki genişlemeyle imkânsız bir karşıtlık yaratır görünür. Durkheim'in sözleriyle, işbölümündeki artan farklılaşmayla devletin öneminin arttığı açıktır: Devletin gelişimi genel toplumsal gelişmenin normal karakteristik bir özelliğidir.²¹ Ancak, bu görünüşte karşıtlık, modern toplumlarda, devletin esasen bu bireysel hakların sağlanması ve korunmasından sorumlu kurum olduğunun anlaşılmasıyla çözülür. Bu yüzden, devletin genişlemesi ahlâkî bireyciliğin artışı ve işbölümündeki gelişme ile doğrudan ilişkilidir. Bununla beraber, hiçbir modern devlet sadece yurttaşlık haklarının bir garantörü ve düzenleyicisi olarak davranmaz. Uluslararası anlaşmazlıkların sürmesi bir kolektivite olarak ulusla ilgili ortak inançların (vatanseverlik, ulusal onur gibi kavramların) gelişmesine yol açmıştır. Durkheim'a göre, milliyetçilik, modern toplumların gelişiminde ikincil önemde bir faktör olmasına rağmen,²² ulusal değerlere bağlılık ile günümüzdeki uzunca süredir kök salmış olan bireysel eşitlik ve özgürlük kavramlarının asli bir özelliğini oluşturan pan-hümanizm arasında çatışma yaratma eğilimindedir. Öte yandan, ulusal onurun gelecekte genel insanlık ideallerini geliştirmede kullanılması anlaşılmasız bir şey değildir.²³

21 Önceden belirtildiği gibi (s. 134, dipnot 49), Durkheim yine de toplum ve devlet arasında evrensel bir ilişki olmadığını vurgular: "Toplum türleri farklı devlet tipleriyle karşılanmalıdır... bir ulusun yönetim sistemindeki bir değişiklik zorunlu olarak egemen toplum tipinde değiştirilmesini gerektirmez." Bu düşünce Durkheim'in Montesquieu eleştirisinin bir parçasıdır. Bkz. *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor, 1965), s. 33 ve farklı yerlerde.

22 Alman militarizminde olduğu gibi patolojik bir biçimi gerektirebilir. Krş. Durkheim'in Treitschke'in *Politik* adlı çalışmasını eleştirisi: "*L'Allemagne au-dessus de tout*" (Paris, 1915).

23 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 73-75; ayrıca krş. *Moral Education* (İng. baskı), New York, 1961, s. 80-81. [Ahlâksal Terbiye, çev. M. F. Bezirci,

Peki, devletin faaliyetlerindeki genişleme gerçekte onun bürokratik bir tiranlığa dönüşmesine yol açabilir mi? Durkheim bunu ihtimal dahilinde görür. Devlet sivil toplumdaki bireyler kitlesinin çıkarlarından soyut, baskıcı bir birim olamaz. Bu durum birey ve devlet arasında ikincil grupların fazla gelişmediği koşullarda, bireyin haklarını koruyabilecek ve devletin gücünü dengeleyebilecek gruplar olmadığında yaşanır. Durkheim'ın devlet teorisi ve demokrasi anlayışı arasındaki ilişkiyi çizen şey, çoğulculuğa ihtiyaca ve buradan hareketle meslek birliklerinin (*korporasyonların*) yeniden canlandırılması talebine vurgusudur.

Durkheim, geleneksel demokrasi anlayışına halk kitlesinin doğrudan yönetimde yer almasını gerektirdiği sürece karşıdır.

Az gelişmiş küçük kabileler dışında, yönetimin doğrudan ortaklaşa yürütüldüğü hiçbir toplum biçimi yoktur: yönetim her zaman doğumla veya seçimle belirlenmiş bir azınlığın elindedir; onun etki alanı koşullara göre daha büyük veya daha sınırlı olabilir, ancak asla dar bir bireyler çevresinden fazlasını içermez.²⁴

Durkheim'a göre, bir toplum devlet ve toplumun diğer kesimleri arasındaki iki yönlü iletişimin derecesine göre daha az veya daha çok demokratiktir. Ona göre, toplumsal davranışların bilinçli ve amaçlı bir karaktere büründüğü demokratik bir sistemin varlığından kaynaklanan oldukça önemli bir sonuç vardır. Toplumsal hayatın adetler ve alışkanlıkların yönetimindeki birçok yanı devlet müdahalesine tâbi hale gelir. Devlet ekonomik hayatla ve adaleti düzenlemekle, eğitimle ve hatta sanatsal ve bilimsel organizasyonlarla ilgilenir.

Bu yüzden, demokrasilerde devletin rolü, basitçe halk kitlesinin yaygın ve sorgusuzca kabullendiği görüşler ve duyguları özetlemek ve ifade etmek değildir. Durkheim'a göre, dev-

1938] Burada Durkheim ulusun "insanlık düşüncesinin kısmi bir cisimleşmesi olarak anlaşılamayacağı"nı söyler.

24 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 85; *Leçons de sociologie* (Fr. baskı), s. 103.

let sosyal ego ("bilinç") iken, bir bütün olarak *kolektif bilinç/vicdan* sosyal "zihin"dir, alışkanlığa dayalı, düşüncesiz birçok farklı düşünme biçimini içerir. Devlet, bu yüzden, çoğu kez yeni düşüncelerin kaynağıdır ve toplum tarafından yönlendirildiği kadar onu yönlendirir. Devletin bu yönlendirici rolü yüklenmediği toplumlarda, sonuç geleneğin boyunduruğundaki toplumlardaki kadar büyük bir atalet olabilir. Kısıtlayıcı geleneklerin etkisinin büyük ölçüde azaldığı modern toplumlarda eleştirel ruhu sergilemenin birçok yolu vardır ve kitle arasında kanaat ve ruhsal durum değişikliğine sıkça rastlanır: hükümet bunları basitçe yansıttığında, sonuç, siyasal alanda – hiçbir somut değişime yol açmayan– sürekli bir belirsizlik ve tereddüt durumudur. Birçok yüzeysel değişim ortaya çıkar, ancak birbirini eler: "Görünüşte oldukça fırtınalı olan toplumlar çoğu kez rutinlere bağlıdır."²⁵ Birey ve devlet arasında ikincil gruplar olmadığında, bu durum sürme eğilimindedir. Bu eğilim, güçlü bir devletin varlığı durumunda tiranca bir despotizme yol açabilir, ancak devletin zayıf olduğu yerlerde değişken bir istikrarsızlık üretebilir.

Durkheim *Toplumda İşbölümü*'nün yayınından önce bile meslek birliklerinin çağdaş toplumlarda mevcut duruma göre büyük bir rol oynayabileceğini düşünüyordu.²⁶ Bu tema kitapta ayrıntılı olarak açıklanmasa da, bununla çalışmada formüle edilen anomik işbölümü analizi arasındaki ilişkiyi görmek zor değildir.²⁷ Anomi meslek sisteminde, işbölümünün "düğüm noktaları"nda –yani, farklı meslek tabakaları arasındaki birleş-

25 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 94. Durkheim çoğu kez iddia edilen aksine toplumsal çatışma konusuna duyarsız değildi; örneğin, Montesquieu'yu "her toplumun çatışan faktörlere vücut kazandığını, basitçe geçmiş bir formdan kademeli olarak ortaya çıktığını ve gelecek bir forma yönelme eğiliminde olduğunu" görememekle eleştirir: *Montesquieu and Rousseau*, s. 59.

26 Durkheim, ilk kez 1892'de bir ders olarak verilen "La famille conjugale"de meslek birliklerinin rolünü tartışır. Bu ders notları 1921'e kadar yayımlanmamıştır (*Revue Philosophie*, c. 91, s. 1-14).

27 Durkheim, *İşbölümü*'nden önce yazmaya niyetlendiği, özellikle meslek birliklerinin önemini ele alan bir çalışma planlamıştır, ancak bu proje asla gerçekleştirilmiştir. Krş. *The Division of Labour in Society*, "Giriş", s. 1.

me ve alışveriş noktalarında- ahlâkî bütûnleşme yokluğu durumunda ortaya çıkar. Meslek birliklerinin temel bir işlevi, bu noktalarda ahlâkî bütûnlüğü güçlendirmek ve böylece organik dayanışmayı geliştirmek olacaktır. Bu görev modern toplumlarda aile tarafından başarılamaz, çünkü ailenin işlevleri giderek kısıtlanmaktadır. Meslek grubu "bireyin doğrudan sırtını dayamak için yeterince yakın olabileceği ve ona yeterince kalıcı bir perspektif kazandırabilecek" tek gruptur.²⁸ Durkheim'a göre, örneğin, Ortaçağ'daki eski meslek loncası türünün tamamen ortadan kalktığı yeterince açıktır. Günümüzde sendikalar genelde daha gevşek bir biçimde örgütlenmişlerdir ve zorunlu toplumsal ihtiyaçları karşılamazlar, zira onlar işverenlerle sürekli çatışma halindedirler:

işverenler ve işçiler, birbiriyle ilişkilerinde eşit güçte olmayan iki özerk devlete benzer bir konumdadır. Onlar da, uluslar gibi, kendi yönetimleri aracılığıyla aralarında sözleşmeler yapabilir. Ancak, savaşmakta olan iki ülke arasında varılan anlaşmaların sadece karşılıklı askeri güç durumunun ifadesi olması gibi, bu sözleşmeler de sadece onların sahip oldukları karşılıklı ekonomik güç durumunun ifadesidir. Onlar somut bir durumu yaptırım altına alabilir, ancak onu yasal bir koşul haline getiremezler.²⁹

Buna göre, meslek birliklerini "sadece farklı özel çıkarların bileşimlerinin bir ifadesi olmak yerine, toplumsal bir rol oynayan" yasal olarak kurulmuş gruplar olarak yeniden yapılandırmak gerekir.

Durkheim, meslek gruplarının nasıl yapılandırılması gerektiği konusunda ayrıntılı açıklamalardan kaçınır. Onlar basitçe Ortaçağ loncasının yeniden canlandırılmış bir hali olmayacaklardır; onlar yüksek düzeyde bir iç özerkliğe sahipken, devletin genel yasal gözetimi içine çekileceklerdir. Onlar hem kendi üyeleri arasındaki ve hem de diğer meslek gruplarıyla aralarındaki çatışmaları çözecek otoriteye sahip olacaklardır; ve onlar

28 "La famille conjugale", s. 18.

29 *The Division of Labour in Society*, s. 6; (Fr. baskı), s. vii-viii.

çeşitli eğitim ve boş zaman etkinliklerinin odağını oluşturmalarıdır.³⁰ Onlar, ayrıca, siyasal sistemde doğrudan önemli bir rol oynayacaklardır. Bazı modern toplumların yüzeysel değişkenliğinin bir nedeni –seçilen temsilcilerin seçmenlerin kaptislerine yakından zincirlendikleri– seçim sisteminde doğrudan temsilin yaygınlığına bağlanabilir. Bunun üstesinden, meslek gruplarının temel aracı seçim birimleri olarak hizmet ettikleri iki veya çok aşamalı bir seçim sistemiyle gelinebilir.

Durkheim'a göre, bunlar sadece istek kipinde önermeler değil, aksine onun *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda sözünü ettiği "normal" toplum biçimlerinin tespitiyle uygunluk içindeki önermelerdir. Başka deyişle, meslek gruplarının gelişimi kompleks işbölümünün oluşumsal ilkesidir.

Böylece, korporatif kurumların yokluğu bizim gibi bir insanların organizasyonu içinde önemli bir boşluk yaratır... O –arzulanan– ortak hayatın normal işleyişi için gerekli tüm bir organlar sistemidir... Devletin sadece insanların içinde ortaklaşa yaşantılarını sürdürdükleri bir ortam olduğu yerlerde, bireyler kaçınılmaz olarak ilişkiyi koparır, birbirlerinden koparlar ve böylece toplum çözülmeye uğrar. Bir ulus varlığını, sadece, Devlet ve birey arasında bireyleri kendi eylem alanlarına çekecek kadar yakın bir dizi ikincil grup bulunduğunda ve bu yolla bireyler toplumsal hayatın genel akışı içine çekildiğinde sürdürebilir. Biz sadece meslek gruplarının bu rolü yüklenmeye ne kadar uygun olduklarını ve bunun onların kaderleri olduğunu gösterdik.³¹

30 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 28 vd. ve 103-104; *Suicide*, s. 378-382; *The Division of Labour in Society*, s. 24-27.

31 *The Division of Labour in Society*, s. 28-29. Krş. Erik Allardt, "Emile Durkheim: sein Beitrag zur politischen Soziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 20, 1968, s. 1-16.

8

Din ve Ahlâkî Disiplin

Durkheim ilk yazılarında, evrimleşmiş tüm ahlâkî, felsefî, bilimsel ve hukukî fikirlerin asıl kaynağı olduğunu kabul ederek, dinin toplumdaki önemini açıklamaya çalışır. Durkheim *Toplumda İşbölümü*'nde *kolektif bilincin* parçasını oluşturan bir inancın dinsel bir karakter taşıma eğiliminde olduğu tezini ana hatlarıyla ortaya koyar; ancak söz konusu çalışmada bu tez daha fazla araştırma gerektiren "oldukça muhtemel bir varsayım" olarak geliştirilir.¹ Ancak, Durkheim'ın *kolektif bilincin* etkisiyle ilişki içinde dinin toplumdaki muhtemel önemini kabulü modern toplumsal tipin ortaya çıkışıyla birlikte kapsamlı değişimlerin yaşandığı gerçeğinin farkında oluşla dengelenir. Durkheim, meslek hayatının başlangıç döneminde ulaştığı sonucu sürekli olarak vurgular: "eski ekonomi teorilerini savunanlar günümüzde düzenlemeye gerek olmadığını düşünürken hata içindedir", ayrıca "din kurumunun savunucuları da, dünyanın düzenlemesinin bugün de kullanışlı olacağına inanırken hata içindedir".² Çağdaş toplumlarda dinin öneminin azalması mekanik dayanışmanın öneminin azalmasının zorunlu bir sonucudur:

1 *The Division of Labour in Society*, s. 169.

2 *The Division of Labour in Society*, s. 383.

din sosyolojisine verdiğimiz önem, en azından, dinin günümüz toplumlarında da başka zamanlarda oynadığı rolü oynaması gerektiğini göstermez. Bir anlamda, aksi yönde bir yargı daha doğru olacaktır. Kesinlikle din, ilksel bir fenomen olduğu için, yol açtığı yeni toplumsal formları giderek daha fazla üretmek zorundadır.³

Durkheim 1895'lere kadar dinin toplumsal bir olgu olarak öneminin tamamen farkında olmadığını itiraf eder. Ona göre, dinin öneminin farkına varması (bunda İngiliz antropologların çalışmalarını okumanın payı büyüktür) onu bu yeni düşüncelerin içerimlerini ortaya koymak için erken dönem yazılarını yeniden gözden geçirmeye iter.⁴ Bu konudaki geleneksel yoruma göre, Durkheim –*Toplumda İşbölümü*'nde sahip olduğu varsayılan– nispeten “materyalist” konumdan “idealizm”e daha yakın bir bakış açısına kaymıştır. Bu yorum, tamamen hatalı olmasa bile, yanıltıcıdır ve bu hatanın kaynağında bir ölçüde ikinci el çalışmalarda Durkheim'in işlevsel ve tarihsel analizini gerçekte onun düşüncesine yabancı bir biçimde değerlendirme yönündeki yaygın eğilimler yatar.⁵ Durkheim çoğu kez, Marx gibi, insanın tarihsel doğasını vurgular ve tarihsel gelişmenin nedensel analizinin sosyoloji için tamamlayıcı önemde olduğunu belirtir: “Tarih sadece insan hayatının doğal çerçevesi değildir; insan tarihin bir ürünüdür. Tarihten kopardığımızda, zaman-dışı, sabit ve hareketsiz bir şey olarak kavramaya çalıştığımızda, insanı gerçek doğasından koparıyoruz.”⁶ *Dinsel Ha-*

3 *Annee Sociologique*, c. 2, 1897-8, Kurt H. Wolff; Emile Durkheim et al., *Essays on Sociology and Philosophy* (New York, 1964), s. 352-353.

4 *Revue neo-scholastique*'nin editörüne mektup, s. 613.

5 Parsons, Durkheim'in tüm yazılarını doğrudan “düzen problemi”ni açıklamaya girişi olarak görür; halbuki Durkheim'in çalışmasının ana eğilimi, genel toplumsal gelişme sırasında toplumsal dayanışma biçimlerindeki değişimlerdir. Parsons, özellikle bkz. s. 306, 309, 315-316. Ayrıca Durkheim bu çalışmanın “genelde sosyolojiyi ele alma girişimi” olmayıp, esasen –“ahlak ve yargı kurallarını” oluşturan– “açıkça sınırlı bir olgular düzeni”yle sınırlı olduğunu vurgular. “La sociologique en France au XIX siècle”, *Revue bleue*, c. 13, 1900, Bölüm 2, s. 648.

6 “Introduction à la morale”, *Revue philosophique*, c. 89, 1920, s. 89. Durkheim'in tarih ve sosyoloji ilişkileri konusundaki görüşleri için, onun tarihin

yatın *İlksel Biçimleri*'nde ortaya konulan temel teorik yapı işlevseldir, yani dinin toplumdaki işlevi ele alınır. Ancak bu çalışma ayrıca önceki tiplerden çok farklı olan modern toplumların yaşadıkları kapsamlı değişimlerle bağlantı içinde okunmalıdır. Durkheim kariyerinin ilk döneminde, Tönnies'i eleştirirken, mekanik ve organik dayanışma arasında mutlak bir kopuş olmadığını vurgular: ikinci tip ilkindeki kadar ahlâki düzenlemeyi gerektirir, ancak bu yeni düzenleme geleneksel tipte olamaz. Durkheim'ın *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nde geliştirdiği yeni din anlayışının önemi, geleneksel ve modern toplum biçimleri arasındaki bu sürekliliğin doğasını açıklamaya yönelik olmasıdır. "Bu yeni toplumsal formları anlamak için, onları dinsel kökleriyle ilişkilendirmek, fakat deyim yerindeyse, bunu dinsel fenomenlerle karıştırmadan yapmak gerekir."⁷

Bu vurgunun ayrıca Durkheim'a modern toplumlar üzerine analizindeki belirli temaları aydınlatmasına –doğrudan– yardımcı olduğu kesindir. Burada temel bir unsur, Durkheim'ın sonraki yazılarında toplumsal olguların kısıtlayıcılığına vurgunun yerini ideallere "olumlu" bağlılıkta rol oynayan sembollerin özel karakterinin önemine daha fazla vurguya bırakmasıdır. Ancak bu idealizme kolay bir teslimiyet değildir. Durkheim'ın erken dönem yazılarında zorlayıcılık ve yükümlülüklerle yoğun vurgu, büyük ölçüde bu yazıların yol açtığı eleştirel saldırı biçiminin bir sonucudur; Durkheim, tüm çalışmalarında, toplumun insan ideallerinin kaynağı ve kabı olduğunu vurgular.⁸

doğası üzerine üç yazı üzerine eleştirisine bkz. (bunlardan ikisi Croce ve Sorrel'e aittir) *Année Sociologique*, c. 6, 1901-2, s. 123-125. Ayrıca krş. Robert Bellah, "Durkheim and History", Nisbet, *Emile Durkheim*, s. 153-176.

7 *Année Sociologique*, "Giriş", 1897-8; Krş. Gehlke'in erken dönem araştırması: Charles Elmer Gehlke, *Emile Durkheim's Contributions To Sociological Theory* (New York, 1915), s. 48 vd.

8 Krş. bu kitap s. 122-127.

Kutsalın karakteri

Durkheim *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri*'nde "günümüzün bilinen en basit ve en ilkel dini" olarak nitelediği Avustralya totemizmini yakından inceler.⁹ Dinsel bir kavramlaştırma geliştirmeye çalışan Durkheim, Fustel de Coulanges'in kutsal ve kutsal-olmayan tipolojisini kullanır. Durkheim'a göre, doğaüstü tanrılar anlayışını dinin zorunlu bir önkoşulu olarak almak yanlıştır: Oldukça isabetli bir biçimde "dinsel" olarak adlandırabileceğimiz, fakat içinde tanrılar ve ruhların hiçbir şekilde yer almadığı veya sadece küçük önemde olduğu inançlar ve pratikler sistemleri vardır. "Dinsel" inancın ne olduğu fikirlerin özsel içeriğine bakılarak tanımlanamaz. Dinsel inançların özel karakteristiği, "onların insanların bildikleri her şeyi, iki kategori, iki bağımsız tür içinde gerçek ve ideal olarak sınıflandırmalarını gerektirmesidir..."¹⁰ Dinsel düşüncenin karakteri bu dikotomik çerçeve dışında kavranamaz: dünya "kutsal" ve "kutsal-olmayan" biçiminde tamamen bağımsız iki nesneler ve semboller kategorisine ayrılabilir: "O mutlaktır. Düşünce tarihinde bu kadar farklılaşmış veya bu kadar kökten birbirine karşıt başka hiçbir şeyler kategorisi örneği yoktur."¹¹

Kutsalın özel karakteri, onun kutsal-olmayandan bu köklü ayrılığı pekiştiren ritüel emirler ve yasaklamalarla çevrili olmasında kendisini gösterir. Bir din sadece bir inançlar topluluğu olamaz: o, her zaman, emredilen ritüel pratikleri ve belirli bir kurum biçimini içerir. Kilisesi olmayan hiçbir din yoktur, ancak ilgili dinin gerektirdiği kurum biçimi büyük farklılık gösterir. "Kilise" kavramı, Durkheim'ın kullandığı anlamda, belirli bir ibadet edenler grubuna ait düzenli bir ayin merkezini ifade eder; ancak mutlaka uzmanlaşmış bir papazlık kurumunun varlığını ima etmez. Nitekim Durkheim, "kutsal şeyler temelinde birleşmiş (*solidarie*) bir inançlar ve pra-

9 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 13; (Fr. baskı), s. 1.

10 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 52; (Fr. baskı), s. 50.

11 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 53; (Fr. baskı), s. 53.

tikler sistemi [olarak]... kendisine bağı olanların tümünü kilise olarak adlandırılan tek bir ahlâkî topluluk içinde birleştiren inançlar ve pratikler”¹² olarak (ünlü) din tanımına ulaşır.

Bu tanıma göre, totemizm, hiçbir kişiselleşmiş ruh veya tanıya sahip olmasa bile, bir din biçimidir. Totemizm, kesinlikle günümüzde bildiğimiz ve muhtemelen daha ilkel biçimi bulunmayan en ilkel din tipidir.¹³ Bu yüzden totemizmin kökenini oluşturan faktörleri belirlemek muhtemelen “aynı zamanda, insanlıkta dinsel duygunun oluşumuna yol açan nedenleri keşfetmek”tir.¹⁴

Avustralya toplumlarında totemizm klan sisteminin tamamlayıcı unsurudur. Totemci klanın kendine has bir özelliği, klan grubunun kimliğini gösteren ismin aslında hususi özelliklere sahip olduğuna inanılan maddi bir nesne ismi –bir totem– olmasıdır. Aynı aşiret içindeki iki klandan hiçbiri aynı toteme sahip değildir. Bir klanın üyelerinin kendi totemlerinin sahip olduğuna inandıkları nitelikler incelendiğinde, totemin kutsal/kutsal-olmayan dikotomisinin eksenini oluşturduğu görülür. Totem “kutsal şeylerin asıl prototipidir”.¹⁵ Totemin kutsal karakteri, kendini, totemi faydacı amaçlarla kullanılabilen sıradan nesnelerden ayıran ritüel görenekler içinde gösterir. Farklı ritüel emirler ve yasaklar aynı zamanda totemin sembolünü –nesnelerin üzerine yerleştirilen veya kişiyi süsleyen totemin temsilini– çevreler; bu semboller, çoğu kez, bizzat totem-nesneyle ilişkili nesnelerden bile daha sıkı yaptırma tâbidir.

Ayrıca bizzat klan üyelerinin kutsal niteliklere sahip olduğu düşünülür. Daha gelişmiş dinlerde inanan kutsal-olmayan bir varlıkken, totemizmde bunun aksi doğrudur. Her insan kendi toteminin –bizzat totemin dinselliğini paylaştığını gösteren– adını taşır ve bireyle totemi arasında soy bağları olduğuna inanılır. Bu yüzden, totemizm üç tür nesneyi kutsal kabul eder:

12 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 62; (Fr. baskı), s. 65.

13 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 195.

14 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 195. Durkheim, totemizmi daha önceki bir din biçiminin türevi olarak gören farklı teorileri eleştirir.

15 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 140; (Fr. baskı), s. 167.

totem, totemin sembolü ve klan üyeleri. Bu üç kutsal nesne kategorisi ayrıca genel bir kozmolojinin parçasıdır: “Avustralyalı için, şeylerin kendisi, evreni dolduran her şey kabilenin bir parçasıdır; onlar kabilenin kurucu unsurlarıdır ve deyim yerindeyse, onun sürekli üyeleridir. Tıpkı insanlar gibi onlar da toplumun düzeni içinde belirli bir yere sahiptir.”¹⁶ Nitekim örneğin, bulutlar bir toteme, güneş bir başka toteme aittir: doğadaki her şey totemci klanın organizasyonu temelinde düzenli bir sınıflamaya tâbi tutulur. Genelde belirli bir klan veya fratri (bir klanlar grubu bileşimi) içinde sınıflandırılan tüm nesnelerin ortak özellikler taşıdıkları düşünülür ve klan üyeleri bu nesnelerin kendilerini birleştirdiğine inanır –erkekler “onları kendi arkadaşları olarak görür ve onların kendileri gibi aynı bedenin cisimleşmesi olduğunu düşünür”.¹⁷ Bu, dinin etki alanının ilk bakışta görünenden çok daha öteye uzandığını gösterir. “O sadece totem hayvanları ve klanın insan üyelerini içermez; hiçbir şey bir klan içinde ve bir totem altında sınıflandırılmadan var olamayacağı için, benzer şekilde, farklı derecelerde de olsa, belirli bir dinsel taşımayan hiçbir şey yoktur.”¹⁸

Nitekim, üç tür kutsal nesneden hiçbirini kutsal karakterini diğerlerinden almaz, zira tümü ortak bir dinsel taşı. Bu nedenle, onların kutsal karakteri, tümünü kucaklayan bir kaynaktan, hepsinin kısmen paylaştığı, ancak yine de onları birbirinden ayıran bir güçten çıkmak zorundadır. Avustralya totemizminde bu kutsal enerji aslında kendisine vücut kazandıran nesnelerden açıkça farklılaşmamıştır. Ancak bir başka yerde açıkça farklılaşmıştır; bu farklılaşmış güç örneğin Kuzey Amerika Yerlileri arasında ve Melanezya’da *mana* olarak adlandırılır.¹⁹ Avus-

16 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 166; (Fr. baskı), s. 201.

17 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 174. Bu sınıflama sistemin ayrıntılı bir açıklaması için krş. Durkheim ve Mauss, *Primitive Classification* (Londra, 1963).

18 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 179; (Fr. baskı), s. 219.

19 Durkheim’a göre, evrensel bir güç olarak soyut bir *mana* kavramının gelişimi sadece totemci klan işlevini yitirdiğinde ortaya çıkar. *Mana* kavramı Henri Hubert ve Marcel Mauss tarafından bir ölçüde derinlemesine ele alınmıştır: “Théorie générale de la magie”, *Année Sociologie*, c. 7, 1902-3, s. 1-146.

tralya totemizminde yaygın olarak rastlanan bu dinsel enerji, daha kompleks dinlerde tanrılar, ruhlar ve şeytanlar biçiminde kendini gösteren bu genel gücün sonraki daha özelleşmiş tüm somut örneklerinin ana kaynağıdır.

Bu yüzden, dinin varlığını açıklamak için kutsal olan her şeyin kaynağını oluşturan bu genel enerjinin temelini ortaya konması gerekir. Niçin onlara kutsal güç atfedilmesi gerektiğini açıklayan şey, fiziksel nesneler olarak totemlerin ürettiği dolaysız duyular değildir. Totem nesneler, çoğu kez, –doğaları gereği, kendilerine yüklenen güçlü dinselilik duygularını uyandıramayacak– önemsiz hayvanlar veya küçük bitkilerdir. Ayrıca, totemin *temsili* genellikle totem nesneden daha kutsal olarak görülür. Bu durum, “totemin öncelikle bir sembol, bir başka şeyin maddi ifadesi olduğu”nu gösterir. Bu nedenle, totem hem kutsal enerjiyi hem de klanın kimliğini simgeler. Durkheim şu retorik soruyu sorar, “O aynı anda tanrının ve toplumun simgesiye, bunun nedeni tanrı ve toplumun aynı şeyler olması değil midir? Totemizmin ilkesi bizzat –totem olarak hizmet eden bir bitki veya hayvanın algılanabilir suretleri biçiminde tasavvur ve temsil edilen– klan grubudur.”²⁰ Toplum yükümlülük ve saygıyı emreder: kutsalın ikili karakteri. İster yaygın insan-dışı bir güç isterse kişiselleştirilmiş bir şey olsun, kutsal nesne –gerçekte, toplumun birey üzerindeki üstünlüğünü simgeleyen– yüce bir varlık olarak algılanır.

Genel düzeyde, bir toplumun insanların zihninde –basitçe onlar üzerinde uyguladığı etki sayesinde– kutsal hissini uyandıracak gerekli her şeye sahip olduğu kesindir; zira, inananlar için tanrı neyse, toplum da üyeleri için aynı şeydir. Bir tanrı, gerçekte, onun kendilerinden kesinlikle üstün bir varlık olduğunu ve ona bağımlı olduklarını düşünen insanlar için en önemli varlıktır. Örneğin, ister Zeus veya Yehova gibi bilinç sahibi bir kişilik, isterse totemizmde rol oynayanlar gibi sadece soyut güçler olsun, inanan iki örnekte de kendisine ko-

20 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 36; (Fr. baskı), s. 295.

münyon içinde olduğu duygusu veren kutsal ilkenin doğasının dayattığı belirli davranış biçimlerine tâbi olduğuna inanır... Artık, toplumun kendi üyelerine dayatacak kadar güçlü olduğu davranış biçimleri, bu yüzden, saygı yaratan ayırt edici bir işaretle belirlenir.²¹

Durkheim'ın burada "toplum" ve "kutsal" arasında kurduğu denklik yanlış anlaşılmamalıdır. Durkheim, "din toplumu yaratır"²² demez; onun *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nde "idealist" bir konumu benimsediği düşüncesini besleyen bu yanlış yorumdur. Ona göre, aksine din insan toplumunun *kendiyaratısı*, onun özerk gelişiminin ifadesidir. Bu idealist bir teori olmayıp, aksine toplumsal olguların diğer toplumsal olgularla açıklanabileceği ilkesine uygun bir düşüncedir.²³

Durkheim dinsel sembolizmin seremonik bir biçimde nasıl yaratıldığı ve yeniden yaratıldığını ampirik olarak göstermeye çalışır. Avustralya toplumları düzenli döngülerden geçerler; bu döngülerden birinde her akrabalık grubu tüm etkinliklerini ekonomik hedefler çerçevesinde bağımsız olarak sürdürürken, bir başka döngüde klan veya grubun üyeleri belirli dönemlerde bir araya toplanır, birkaç gün kadar kısa veya birkaç ay kadar uzun bir dönem için bir araya gelirler. Bu evrelerden ikincisi genellikle oldukça yoğun ve duygusal karaktere sahip kamusal ayinler için bir vesiledir. Durkheim'a göre, bu ayinlerde insanlar –olayın yarattığı coşkunluk sonucunda– daha büyük bir gücün kendilerine geçtiğini hissederler. Birey, hayatının büyük bir bölümünü içinde geçirdiği gündelik faydacı etkinlikler dünyasından tamamen farklı görünen bir dünyaya geçer. Burada biz, dolayısıyla, *oluşum halindeki* bir kutsal inanç karşısındayızdır. Kutsallık bilinci bu kolektif coşkunluktan doğar ve bu yüzden o kutsalın gündelik kutsal-olmayan dünyadan ayrılığı ve üstünlüğünün başladığı noktadır.

21 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 236; (Fr. baskı), s. 295-297.

22 Bu deymi H. Stuart Hughes'ten aldım: *Consciousness and Society* (New York, 1958), s. 285.

23 *Les regles de la methode sociologique* (İng. baskı), s. 110.

Ayin ve ritüel

Peki, niçin bu dinsel gücün belirli bir totem biçimini alması gerekir? Çünkü, totem klanın sembolüdür: Kolektivitenin varlığının yarattığı duygular grubun en kolay biçimde tanımlanabilir simgesi olarak toteme odaklanır. Bu, totemin temsilinin niçin totem nesneden daha kutsal olduğunu açıklar. Bu, yine de kuşkusuz, klanın niçin başlangıçta bir totem biçimini alması gerektiği sorusunu açıklamaz. Durkheim'a göre, totem nesneler basitçe insanların sürekli ilişki içinde oldukları şeylerdir ve her klan grubu kendine totem olarak toplanma yerinde sıkça rastlanan bir hayvan veya bitkiyi alır. Totem nesnenin oluşma döneminde totem fikrinin yeşermesine yardımcı olan, totemi andıran ve ondan ayrılan ve böylece bir doğa sınıflandırması üreten bu özlere dinsel duygular yüklenir. Ayrıca dinsel güç, özel bir amaçla bir araya gelmiş topluluktan kaynaklandığı, ancak aynı zamanda "bireylerin dışında tezahür ettiği ve onlar üzerinde bir tür aşkınlık kazanabileceği" için, sadece onların içinde ve onlar aracılığıyla algılanabilir, bu anlamda onlara içkindir ve onlar zorunlu olarak dinsel gücü temsil ederler.²⁴ Buradan totemizmin üçüncü özelliği çıkar: Topluluğun birey üyeleri totemin dinselliğini paylaşırlar.

Bu açıklama, dini inançların özsel içeriklerine göre tanımlama girişiminin niçin boşuna olduğunu gösterir. İster belirli bir nesne isterse bir sembol olsun, kutsal onun doğal özelliklerine bağlı değildir. En genel-yer nesnesi ancak dinsel güç aşılandığında kutsallık kazanabilir. "Bu yolla, bir bez parçası kutsallık kazanabilir ve bir kâğıt parçası oldukça değerli hale gelebilir."²⁵ Bu, ayrıca, kutsal bir nesnenin niçin kutsallığını yitirmeden parçalara bölünebildiğini gösterir. İsa'nın pelerininin bir parçası onun bütün hali kadar kutsaldır.

O dinin ikinci temel boyutunu –tüm dinlerde karşımıza

²⁴ *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 253. Durkheim'ın analizinin bu noktada eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. P. M. Worsley, "Emile Durkheim's theory of knowledge", *Sociological Review*, c. 4, 1956, s. 47-62.

²⁵ *Sociology and Philosophy* (İng. baskı), s. 94.

çıkan ritüel pratiklerin varlığını- açıklar. Yakından iç içe geçmiş iki tür ritüel vardır. Kutsal fenomenler tanım gereği kutsal-olmayan fenomenlerden bağımsızdır. Bir ritüeller seti bu bağımsızlığı sürdürmeye hizmet eder: bunlar kutsal ve kutsal-olmayan arasındaki ilişkiyi sınırlandıran negatif ritüeller veya tabulardır. Bu yasaklar kutsalla davranışsal ilişkiler kadar sözel ilişkileri de içerir. Normalde, kutsal-olmayan dünyadan hiçbir şey kutsalın alanına değışmeden girmemelidir. Nitekim, ayin günleri için özel kutsal giysiler belirlenir ve bütün normal, dinsel olmayan meslekler tamamen askıya alınır.²⁶ Negatif ritüeller pozitif bir yana sahiptir: onlara teslim olan birey kendisini kutsar ve böylece kendini kutsalın alanına girmeye hazırlar. Uygun pozitif ritüeller tüm komünyonu dinselle etkileyen ve bizzat dinsel ayinin çekirdeğini oluşturan ritüellerdir. Her iki ritüel setinin işlevi kolayca belirlenir ve yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen dinsel inançların oluşumunu açıklamak için gerekli bir unsurdur. Negatif ritüeller kutsalın varlığının temelini oluşturan kutsal ve kutsal-olmayan ayrımının sürdürülmesine hizmet eder; bu ritüeller iki alanın birbirinin alanına tecavüz etmemesini sağlar. Pozitif ritüellerin işlevi, salt faydacı bir dünyada gücünü yitirecek dinsel ideallere bağlılığı canlı tutmaktır.

Bu noktada, bu analiz ile *Toplumda İşbölümü*'ndeki analiz arasındaki ilişki kısaca yeniden ifade edilebilir. Küçük geleneksel toplumlar birlikleri için güçlü bir *kolektif bilinç* ihtiyacı duyarlar. Böyle bir toplumu "toplum" kılan şey, üyelerinin ortak inanç ve duygulara bağlılıklarıdır. Bu yüzden, dinsel inançlar içinde ifade edilen idealler toplumun birliğinin temel dayanağı olan ahlâki ideallerdir. Dolayısıyla, bireyler dinsel ayinlerde bir araya toplandıklarında inançlarını mekanik dayanışmaya dayalı ahlâki bir düzen içinde pekiştirirler. Böylece, dinsel ayinin içerdiği pozitif ritüeller grubun düzenli ahlâki

26 Kuşkusuz ki, dinsel ritüel ve oyun arasında yakın ilişkiler vardır. Durkheim takım oyunlarının kökünde dinsel törenlerin yatığını belirtir. Bu konuda, krş. Roger Caillois, *Man, Play and Games* (Londra, 1962). Elbette Durkheim için dinsel törenler kelimenin tam anlamıyla "yeniden-yaratma"dır.

bütünlüğünü sağlar, bu zorunludur, zira bireyler dindışı dünyadaki gündelik etkinliklerinde bencil çıkarları peşinde koşarlar ve neticede toplumsal dayanışmanın temel dayanağı olan ahlâkî değerlerden kopma eğilimindedirler.

Kutsal şeyleri birbirine bağlayan kolektif temsilleri yeniden canlandırmanın tek yolu, onlara dinsel hayatın asıl kaynağında –yani, bir araya gelen gruplar içinde– yeniden güç kazandırmaktır... İnsanlar kendilerinden daha emindir, çünkü kendilerini daha güçlü hissederler; onlar daha güçlüdürler, çünkü birliği zayıflatan güçler artık bilinç içinde yeniden uyandırılır.²⁷

Ancak bir başka ritüel tipi daha vardır: en önemli örneği yas ayinlerinde cisimleşen “taksirat” (kefareтини ödeme) ritüelidir. Tıpkı dinsel haz duygularının doruğuna ayinin yol açtığı kolektif coşku sırasında çıkması gibi, yas ayinlerinde de bir “üzüntü paniği” gelişir.²⁸ Bunun etkisi, aralarındaki dayanışma üyelerinden birinin kaybının tehdidi altındaki grup üyelerini bir araya getirmektir. “Onlar, birlikte gözyaşı döktükleri için birbirlerine sarılırlar ve –içine düşülen savrulmaya rağmen– grup zayıflamaz... grup yavaş yavaş kendine dönerek gücünü hisseder; yeniden umut etmeye ve yaşamaya başlar.”²⁹ Bu durum sadist dinsel ruhların varlığını açıklar. Her yerde iki tür dinsel güç vardır: iyi etkiler ve öte yanda hastalık, ölüm ve yıkım getiren kötü güçler. Taksirat ritüelleriyle ilişkili kolektif etkinlik –kederin hâkim bir duygu olmasını bir tarafa bırakırsak– iyi güçler anlayışına yol açan paralel bir durum sağlar. “Bu, bir insanın, kendi dışında –ister daimi ister geçici olsun, düşmanlığı sadece insanın acı çekmesiyle yatıştırılabilecek– kötü güçler bulunduğunu düşündüğünde yaşadığı bir deneyimdir.”³⁰

27 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 387. Kolektif hayaun “ritmi” Mauss’un “Essai les variations saisonnières des sociétés eskimos” adlı çalışmasında ayrıntılı olarak analiz edilir (*Année Sociologie*, c. 9, 1904-5, s. 39-130).

28 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 446.

29 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 447-448.

30 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 459, 590.

Bilgi kategorileri

Totemizmde kutsal ilke daha kompleks toplumlardakinden çok daha kapsamlıdır: Avustralyalı toplumlardaki bu dinsel duyguların her yerde sonraki tüm farklılaşmış düşünce sistemlerinin kaynağını oluşturması gerektiğini görürüz. Doğanın totem-temelli sınıflaması bilgiyi düzenleyen mantık kategorileri veya sınıflandırmaların ana kaynağıdır. Doğadaki nesneler ve özelliklerin sınıflandırılması toplumun totemci klanlara ayrılmasına dayanır. “Bu ilk mantıksal sistemlerin birliği toplumun birliğini yeniden-üretir.”³¹ Bu, toplumun doğa algısını tamamen yapılandırıldığını ima etmez. Durkheim, biyolojik olarak verili hiçbir algısal ayırım bulunmadığını söylemez, aksine ona göre, en kaba sınıflandırma bile duyusal benzerlikler ve farklılıkları bir ölçüde tanımayı gerektirir. Durkheim’ın argümanının anlamı, bu naif ayrımların sınıflama sisteminin eksenini değil, sadece ikincil bir düzenleme ilkesini oluşturmalarıdır.³² “Benzerlik hissi bir şey, sınıflandırma (*genre*) fikri başka bir şeydir. Kategori, benzer biçimde algılanan nesnelerin, bir ölçüde içeriklerin dış çerçevesidir.”

Mantıksal kategorilerin mevcudiyeti açık dikotomiler oluşturmayı gerektirir. Bununla beraber, doğa uzayda ve zamanda süreklilik sergiler, ancak bizim dış dünyadan aldığımız duyu bilgileri bu süresiz tarz içinde düzenli değildir, aksine “belli belirsiz ve değişken imgeler”den oluşur.³³ Nitekim bizzat mantıksal sınıf(lama) fikrinin ve kategoriler arasındaki ilişkilerin hiyerarşik dağılımının kaynağı toplumun klanlar ve fratrilere bölünmesidir. Ancak, nesnelerin bir başkasından ziyade belirli bir kategoriye dahil edilmesi doğrudan duyusal ayrımlardan etkilenir. Örneğin, güneş belli bir kategorideyse, ay ve yıldızlar genellikle karşı kategoriye yerleştirilecektir; beyaz tepeli Avustralya papağanı bir kategorideyse siyah papağan bir başka kategoride yer alacaktır.

31 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 170.

32 Bu, yine de, Durkheim’in teorisinde döngüsellikle ilgili güçlükler yaratmaz. Krş. Parsons, s. 447.

33 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 171-172; (Fr. baskı), s. 208-209.

Soyut düşünceleri düzenleyen aksiyomatik kategorilerin toplumdan kaynaklanması gibi, temel güç boyutları uzay ve zaman kategorilerinin kaynağı da toplumdur. Temel dinsel güç, güç kavramının türetildiği ana modeldir ve felsefe ve doğa bilimlerine sonradan girmiştir.³⁴ Aynısı diğer Aristotelesçi kategoriler için de doğrudur: Zaman kavramının ilk prototipi toplumsal hayatın periyodik karakterinde ve uzay kavramı da toplumun işgal ettiği mekânda mevcuttur. Zaman ve uzay Kant'ın inandığı gibi insan zihnine içkin kategoriler değildir. Kuşkusuz, her birey, geçmişten farklı olan bugün içinde yaşayan bir bilinçtir. Ancak, "zaman" kavramı kişiselleşmemiştir; o, grubun tüm üyeleri tarafından paylaşılan soyut bir kategori içerir. "Bu şekilde düzenlenen benim zamanım değildir; o 'genelde zaman'dır..."³⁵ O topluluğun deneyimlerinden kaynaklanmalıdır: yıllar, haftalar ve günler biçimindeki zamansal bölünmeler kamusal ayinler, ritüeller ve kutsal günlerin periyodik dağılımından kaynaklanır. "Uzay" kavramı, benzer şekilde, bazı ilk sabit noktaları gerektirir: değerlendirilecekleri bazı ortak standartlar olmadan "kuzey" veya "güney", "sağ" veya "sol" olamaz. Bu standardı toplumun işgal ettiği alan sağlar. Bu doğrudan gösterilebilir: bazı Avustralyalı toplumlarda, uzay kampın döngüsel biçimini yansıtan bir daire biçiminde algılanır ve uzaysal çevre her klanın kamp yerindeki konumuna göre alt bölümlere ayrılır.

Durkheim burada *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nin diğer kısımlarındakinden daha farklı basit bir "mekanik materyalizm" biçimi geliştirmez; ancak bu çalışmasında çoğu kez idealizme düşmekle suçlanır. Durkheim gerçekte, bu hareket noktasının, kendine öncül olarak toplumun "alt-tabaka"sı ile kolektif olarak geliştirilen fikirler arasındaki dinamik etkileşimi aldığını vurgulamak için biraz zorlanır:

34 Durkheim'a göre bu, daha önce Comte tarafından gösterilmiştir. Ancak Comte hatalı bir biçimde güç kavramının nihayetinde bilimden kalkacağını düşünür, "o, mistik kökenleri nedeniyle, tüm nesnel değerleri reddeder", *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 234.

35 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 23.

Kesinlikle, toplumsal hayatın kendi alt-tabakasına bağlı olduğunun ve onun damgasını taşıdığının açık olduğunu düşünüyoruz, tıpkı bireyin zihinsel hayatının sinir sistemine ve gerçekte tüm organizmaya bağlı olması gibi. Ancak, bireysel bilincin sinir sisteminin basit bir uzantısından daha fazla bir şey olması gibi, *kolektif bilinç* de kendi morfolojik temelinin gölge-olgusundan daha öte bir şeydir.³⁶

Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri'nde bir bilgi teorisi olarak geliştirilen tez özünde genetik karakterdedir; o, bazılarının düşündüğü gibi, toplumsal düzen ve kolektif fikirler arasında değişmez ilişkileri temel postüla olarak alan bir teori değildir. Gerçekte, Durkheim'ın genel "toplumsal gelişme süreci" anlayışı çağdaş toplumlarda rastlanan düşünce sistemlerinin içeriğinin değişen karakteriyle ve onların temelini oluşturan toplumsal süreçlerin giderek farklılaşan doğasıyla ilişkilidir. Burada özel önemde olan, modern rasyonalizm ve laik ahlâk arasındaki ilişkidir. Durkheim'a göre, *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nin önemi, kesinlikle "kutsal" karaktere sahip olmayan hiçbir kolektif inancın olamayacağını göstermesidir. Nitekim, çağdaş toplumlarda rastlanan ahlâkî düzenin içeriği ve biçimi geleneksel toplumlarınkinden tamamen farklıyken, gerçekte geleneksel ve modern dayanışma biçimleri arasında hiçbir sürekli çözüm (*solution de continuité*) yoktur.

Modern dünya giderek daha fazla rasyonalizmin (Durkheim'ın deyiimiyle, ahlâkî bireyciliğin "entelektüel yan"ının) etkisi altına girmektedir. Bunun bir sonucu "rasyonel ahlâk" talebidir. Artık, ahlâkî otoritenin devamı, tıpkı dinsel alanın dindışının etki alanından korunmasında olduğu gibi, ahlâkî ideallerin "deyim yerindeyse, ihlalcilerin elini kolunu bağlayan gizemli bir engelle kuşatılması"³⁷ gerektirmektedir. Bu din ve ahlâk bir ve aynı şey olduğunda kolayca sürdürülebilir, zira dinsel semboller ve işaretler tapınma duygusu uyandırır.

36 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 471; bkz. bu kitabın 337-339. sayfaları.

37 *Ahlâk Eğitimi* (İng. baskı), s. 10.

Yine de, dinin bütün izlerini ahlâktan silmek ahlâk kurallarının tamamen reddine yol açabilir, zira bu kurallar, sadece uygulanma koşulları içinde ihlal edilemeyecekleri düşünöldükleri ve böyle göröldükleri takdirde varlıklarını sürdürebilirler. Bunun nedeni, onların kutsal yasa içindeki asıl temellerinden koparıldıklarında bile kutsal bir karakteri sürdürmeleridir.³⁸

Rasyonalizm, ahlâk ve “birey költü”

Bu analiz ayrıca din ve ahlâkiliğın ilkel birlikteliğı teorisiyle ilişkilendirilebilir. İnsan dinsel düşünöcenin olduğı her yerde kendisini iki bağımsız varlık, beden ve ruh olarak algılamıştır. Bedenin maddi bir dünyada, ruhun ebedi kutsal bir alan içinde yaşadığına inanılır. Evrensel olana inanç tesadüfi olamaz, ne de tamamen yanılısamadan ibarettir, insan toplumsal hayatına içkin bir ikiliğö dayanır. Bu ikiliğın kaynağı duyum ve kavramsal düşünce ve ahlâki inançlar farklılaşmasına götürebilir. Bunlar birbirinden büyük ölçüde bağımsızdır. Duyumlar ve açıklık, susuzluk gibi duyusal ihtiyaçlar, bireysel organizmaların arzularıyla ilişkili olmaları ve başka bir şeye referansı gerektirmemeleri anlamında, “zorunlu olarak bencildir”.³⁹ Aksine, kavramsal düşünme ve ahlâki değöerler, evrenselleşmiş olmaları anlamında, kişisel-değildir; onlar hiçbir özel bireye ait değillerdir. Her insan hayata sadece duyumları tanıyan ve eylemleri duyusal ihtiyaçları tarafından yönlendirilen bencil bir varlık olarak başlar (ancak, bu kuşkusuz anomik bir durum değildir). Fakat, çocuk sosyalleşirken bencil doğası kısmen toplumdan öğrendiğö şeylerle kaplanır. Bu yüzden, her birey kişilik olarak bencil bir yana sahipken, aynı zamanda sosyal bir varlıktır. Toplumsal hayatın ahlâki talepleri bencil eğilimlerle tam uygunluk içinde olamaz: “Toplum, sürekli ve bedeli yüksek fedakârlıklar yapmamızı gerektiren varlığı-

38 A.g.e., s. 9-11. “Ahlâki hayat dinle ortaklaşa sahip olduğı tüm karakteristikleri asla üzerinden atmamıştır ve atmayacaktır”, *Sociology and Philosophy* (İng. haskı), s. 48.

39 “The dualism of human nature and its social conditions”, Wolff, s. 327.

mız olmadan şekillenemez veya varlığını sürdüremez.”⁴⁰ Fakat bu özellik ayrıca tarihsel boyutta ele alınmalıdır; duyuşal ihtiyaçlar “tipik bencil eğilimler”ken, doğrudan duyuşal ihtiyaçlardan kaynaklanmayan farklı bencil arzular da vardır. “Asıl bencilliğimiz büyük ölçüde toplumun bir ürünüdür.”⁴¹

Durkheim bunu bir başka yerde tarihsel analizle açıklar.⁴² Hıristiyanlık ve daha özelde Protestanlık modern ahlâkî bireyciliğin doğrudan kaynağını oluşturun.

Hıristiyanlık için erdem ve dindarlık maddi süreçlerde değil, aksine ruhun iç hallerinde bulunduğu için, birey sürekli olarak kendisini gözetim altında tutmaya itilir... Nitekim Hıristiyan toplumlarının düşüncesi zorunlu olarak muhtemel iki düşünce kutbu doğa ve insandan ikincisine yoğunlaşmıştır...⁴³

Hıristiyan ahlâkî “birey kültü”ne temel oluşturan ahlâk ilkeleri sağlamıştır, ancak artık Hıristiyanlığın yerini yeni kutusal sembol ve nesne türleri almaktadır. Ona göre, bunun en açık örneği, Fransız Devrimi’ndeki, özgürlük ve aklın yüceltildiği ve kamusal “ayinler”in yönlendirdiği yüksek düzeyde kolektif coşku içeren olaylardır. Ancak o yaşantılarımıza egemen olan ideallerin ortaya çıkışında yardımcı olsa bile, bu zamanların kolektif ateşi kısa ömürlüdür. Modern dünya neticede ahlâkî bir boşluk içindedir:

Özetle, eski tanrılar yaşlanmakta veya ölmekte ve başkalarını doğmaktadır. Comte’un eski tarihsel bellekleri yapay olarak canlandırma girişimini gereksiz kılan budur: yaşayan bir kültü yaratabilecek olan şey ölü bir geçmiş değil, bizzat hayatın kendisidir. Ancak bu belirsizlik durumu ve sersemletici kargaşa ilelebet devam edemez. Toplumlarımızda, yeni düşüncelerin yükseleceği ve bir süre için insanlara yol göstere-

40 A.g.e., s. 338.

41 *Suicide*, s. 360.

42 Krş. *L’évolution pédagogique en France*, s. 332-34, 327-29.

43 A.g.e., s. 323.

cek yeni formüllerin keşfedileceği, yaratıcı coşkunluk anlarının bilineceği bir gün mutlaka gelecektir...⁴⁴

Fransız Devrimine dinamizmini kazandıran şey modern çağda ahlâkî bireyciliğin gelişimidir. Bireycilik, Batı tarihinin farklı dönemlerinde düzensiz aralıklarla ortaya çıksa bile, belirli bir çağa özgü değildir; onun gelişimi “tarih boyunca kesintisiz olarak” yer alır.⁴⁵ Bu yüzden, insan bireyin değerli bir varlık olduğu duygusu toplumun bir ürünüdür ve bireyciliği bencillikten ayıran kesinlikle budur. “Birey kültü” bencillığe değil, aksine acı çeken insana yakınlık hissetme ve toplumsal adalet arzusu gibi karşı yöndeki duyguların gelişimine dayanır. Bireycilik, mekanik dayanışmanın egemenliğindeki toplumlarla karşılaştırıldığında, organik dayanışmalı toplumlarda bencillikte artıştan başka bir şey getirmezken, hiçbir anlamda bencillikten kaynaklanmaz ve bu yüzden bizzat “her tür dayanışmayı imkânsız kılan bir ahlâkî bencilliğin”⁴⁶ ürünü değildir. Bu durum bilimsel etkinlik örneğiyle açıklanabilir. Ahlâkî bireyciliğin entelektüel bir türü bilimde cisimleşmiş özgür araştırma ruhudur: Ancak, bilimsel araştırmanın sürdürülmesi, düşünceler alanında bir anarşiye yol açmak yerine, sadece başkalarının kanaatlerine saygı, araştırma sonuçlarının yayınlanması ve bilgi alışverişini güçlendiren bir çerçeve dahilinde sürdürülebilir.

Bireyciliğin gelişimi tersine çevrilemez, zira o *Toplumda İş-bölümü*’nde ayrıntılarıyla açıklanan kapsamlı genel toplumsal değişmelerin sonucudur. Bu görüş Durkheim’ın özgürlük ve onun ahlâkî düzenle ilişkisi anlayışının kaynağıdır. Özgürlük tüm kısıtlamalardan kurtulmak değildir. Bu anomidir, bireylerin doymak bilmez arzularına zincirlenmeleri nedeniyle özgür olmadıkları bir durumdur:

haklar ve özgürlükler aslında insan doğasına içkin şeyler değildir... Toplum bireyi kutsamış ve onu özellikle saygıdeğer

44 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 475; (Fr. baskı), s. 610-11.

45 *The Division of Labour in Society*, s. 171; (Fr. baskı), s. 146.

46 “L’individualisme et les intellectuels”, s. 7-13. “Nitekim, birey haklarını savunan bir bireyi aynı zamanda toplumun hayatı çıkarlarını da savunur...”, s. 12.

kılmıştır. Onun giderek özgürleşmesi toplumsal bağların zayıfladığını değil, dönüştüğünü gösterir... Birey iradesini topluma teslim eder ve bu teslimiyet onun özgürleşmesinin koşuludur. Özgürlük insanın kör, düşüncesiz fiziksel güçlerden kurtulmasını gerektirir; o bunu söz konusu güçlere toplumu meydana getiren büyük ve zeki güç temelinde karşı çıkarak –onun korunmasına sığınarak– başarır. Toplumun kanatları altına sığınarak ayrıca kendini belirli ölçüde ona bağımlı kılar. Ancak bu özgürleştirici bir bağımlılıktır.⁴⁷

Neticede, ahlâkî otorite ve özgürlüğün birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan karşıt güçler olduğuna inanmak temel bir hatadır; sahip olduğu her türlü özgürlüğü topluma üyeliğiyle elde ettiği için, insanın toplumun varlığının gerektirdiği ahlâkî otoriteye tâbi olması gerekir. Durkheim için burada hiçbir paradoks yoktur, zira “özgür olmak hoşlandığı şeyi yapmak değil; kendi efendisi olmaktır...”⁴⁸

Disiplin, dürtülerin iç kontrolü anlamında, tüm ahlâk kurallarının temel bir unsurudur. Ancak yukarıdaki açıklamadan, disiplini *doğası gereği* insan özgürlüğünü ve kendini gerçekleştirmeyi kısıtlamayla bir tutmanın yanlış olduğu ortaya çıkar. Durkheim, belirli, düzenli ilkelere göre işlemeyen hiçbir toplumsal düzen biçimi olmadığını belirtir. Toplum sosyal ilişkilerin bir organizasyonudur ve bu temel hakikat davranışın –toplumda sadece ahlâk kurallarının olabileceği– yerleşik ilkelere göre düzenlenmesini gerektirir. İnsanın toplumun kendisine sunduğu imkânların ürünlerini alabildiği toplumsal hayatı sadece ahlâkî düzenlemenin kabulüyle mümkündür. Durkheim’in bu vurguya tarihsel bir unsur katmaması, birçok eleştirmeni onun görüşlerinin otoriter bir siyasal öğretinin inceliğiyle gizlenmiş mantığını temsil ettiği yargısına itmiştir.⁴⁹ Ancak, gerçekte, tüm ahlâkî düzenleme biçimlerinin aynı

47 *Sociology and Philosophy* (İng. baskı), s. 72.

48 *Education and Sociology* (İng. baskı) (Glencoe, 1956), s. 90.

49 Örneğin bkz. John Horton, “The de-humanisation of anomie and alienation”, *British Journal of Sociology*, c. 15, 1964, s. 283-300.

olmadığı düşüncesi Durkheim'ın tezi için önemlidir. Başka de-yişle, "düzenleme" (toplum, toplumsal kısıtlayıcılık) ile soyut ve genel anlamda "düzenlemenin yokluğu" (anomi) basitçe yan yana getirilemez.⁵⁰ *Gerek bencilik gerek anomie Toplumda İşbölümü*'nde ortaya konulan genel toplumsal gelişme anlayışı bağlamında anlaşılmalıdır. Bu bağlamda bakıldığında, bencilik ve anomie basitçe her toplum tipinin aynı ölçüde yüz yüze olduğu işlevsel problemler değildir: onların kaynağında toplumsal evrimin sonucu olan ahlâkî bireycilik yatar. Durkheim'a göre, modern toplum biçiminin yüz yüze olduğu ikilemler, geleneksel toplumlardaki otokratik disipline dönülerek değil, aksine sadece farklılaşmış işbölümünün –önceki toplum tiplerine has olanlardan oldukça farklı otorite biçimleri gerektiren– ahlâkî birliği sayesinde çözülebilir.

50 Durkheim'ın bu konudaki ifadesine dikkat edin: "Disiplin ihtiyacına inançtan disiplinin kör ve kölece bir itaati gerektirdiği sonucu çıkarılamaz", *Moral Education* (İng. baskı), s. 52.

KISIM **3**

Max Weber

9

Protestanlık ve Kapitalizm

Max Weber, Durkheim'in neredeyse tam çağdaşı olsa da, içinde yaşadıkları düşünce iklimi önemli noktalarda oldukça farklıydı. Almanya'daki kısa öğrenim dönemi, genç Durkheim'in Alman toplumsal düşüncesinin önde gelen bazı yönelimleriyle tanışmasına yardımcı oldu ve böylece Durkheim daha sonra da Alman sosyal bilimcilerinin çalışmalarıyla ilgilenmeyi sürdürdü. Durkheim, Max Weber'in yazıları kadar onun kardeşi Alfred Weber'in yazılarına da yabancı değildi. Alman yazarların en azından Durkheim ve Weber'i doğrudan birbirine bağlayan yazıları iki grupta toplanabilir: Bir yanda Schmoller ve *Verein für Sozialpolitik** üyelerinin, öte yanda Georg Sim-

(*) Sosyal Siyaset Derneği. Bu derneğe ilim, siyaset, iktisat ve basın çevrelerinden katılan değişik aydınlar, sosyal siyaset cereyanının gerek sosyal teoride, gerekse uygulamada yaygınlaşmasına katkıda bulunmuşlardır. İktisatî ve felsefî alandaki aşırı liberalizme ve ferdiyetçiliğe (Alman Manchester Ekolü) dayanan Laissez-Faire politikasının yanında sosyalizmin Marksist-ihtilâlcî fikir ve hareketine karşı duyulan endişelerin karşısında bunlardan bağımsız bir bilim dalı haline gelen sosyal siyaset, reformist bir çizgide sosyal çözüm önerileri dile getirmekteydi. Sosyal siyasetin ilmi bir disiplin haline getirilmesinde Avusturyalı iktisatçı Otto von Zwiedineck-Südenhorst'un (1871-1957) büyük katkıları vardır. Yazdığı *Sosyal Siyaset* adlı eseriyle bu bilim dalının teorik temelini ve esaslarını belirlemiştir – ç.n.

mel'in yazıları.¹ Ancak bu oldukça açık entelektüel bağlantılar bile marjinal önemdedir. Kuşkusuz Simmel'in düşüncesi Weber'in görüşlerinin biçimlenmesinde bir ölçüde etkili olmasına rağmen Durkheim, Simmel'i büyük ölçüde eleştirir ve onun yazılarından önemli noktalarda etkilenmez. Schmoller ve *Kathedersozialisten*'in yazıları Durkheim'in erken dönem çalışmalarının önemli bir hareket noktasını oluştursa bile, onların görüşlerinin Durkheim'in daha sıcak baktığı yanları Weber tarafından kesinlikle reddedilir hatta mücadele edilir.²

Durkheim ve Weber arasında gözle görünür önemli bir etkileşimin olmaması sonraki yazarlar için çoğu kez sürpriz olmuştur.³ Ancak bu karşılıklı etki, yukarıda ifade edilen nedenlerle, belki de ilk bakışta görüldüğünden daha az önemlidir. Durkheim'in yazılarını biçimlendiren kaynakların Fransız olması gibi, Weber'in çalışmasını biçimlendiren temel entelektüel etkiler de ağırlıklı olarak Alman'dır. Ayrıca Durkheim'in erken dönem çalışmaları daha soyut ve felsefidir: "Felsefeye başlayıp yine felsefeye dönme eğilimindeyim veya daha ziyade, tamamen doğal bir biçimde yolumda ilerlerken karşılaştığım sorunların doğası nedeniyle ona döndüm."⁴ Öte yandan Weber'in ilk çalışmaları tarihsel araştırmalardan ayrıntılarla doludur ve esasen Alman tarih okulunun gün yüzüne çıkarıldığı özel problemler bağlamında geliştirilir (Weber çalışmala-

1 Durkheim'in, Simmel'in *Philosophie des Geldes*'i üzerine bir inceleme yazısı (*Année sociologique*, c. 5, 1900-1901, s. 140-145) ve iki makale (*Année Sociologique*, c. 7, 1902-1903, s. 646-649) yazar. Ayrıca Simmel'in formel sosyolojisini "Sosyoloji ve bilimsel alanı" başlıklı yazısında tartışır. Wolff, s. 354-375 (ilk kez 1900'de yayımlanmıştır).

2 Krş. bu kitap s. 121-125.

3 Örneğin Edward A. Tiryakian, "A problem for the sociology of knowledge". *Archives européennes de sociologie*, c. 7, 1966, s. 330-336. Tiryakian hatalı bir biçimde Durkheim ve Weber'in çalışmalarında hiçbir karşılıklı referans olmadığını söyler. Gerçekte Durkheim, Alman Sosyoloji Derneği'nin tutanakları üzerine yazısında Weber'den söz eder (1911), *Année sociologique*, c. 12, 1909-1912, s. 26. (Weber'in kongreye katkıları için, bkz. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 481-483.)

4 Bu alıntı Georges Davy'e bir mektuptan alınmıştır: Emile Durkheim, *Revue française de sociologie*, c. 1, 1960, s. 10.

rının kapsamını bu yazılarda ele alınan genel teorik sorunları içerecek biçimde genişletir). Tarih, hukuk, ekonomi, sosyoloji ve felsefedeki birbirine rakip geleneklerin akışından beslenen Weber, düşüncelerini birçok kaynaktan yararlanarak oluşturduğu bir bakış açısıyla biçimlendirir.

Erken dönem çalışmalar

Weber'in doktora tezi (1889), Ortaçağ'da ticari girişimleri düzenleyen hukukî önlemler üzerine teknik bir araştırmadır.⁵ Weber, bu tezde özellikle Cenova ve Pisa gibi İtalyan ticaret kentlerini ele alarak bu kentlerde gelişen ticarî kapitalizmin, risk ve kâr dağılımının bir girişimin ortakları arasında nasıl dağılacakını düzenleyen hukukî ilkeler formüle etmeyi gerektirdiğini göstermeye çalışır. Aynı dönemde Weber sonradan yazılarında sınırlı ölçüde de olsa önemli rol oynayan bir sorunla ilgilenir: Roma hukukunun Ortaçağ ve sonrası Avrupa hukuk sisteminin gelişimi üzerindeki etkisi. Bununla beraber Weber, tezi için seçtiği referans çerçevesi içinde bu problemi doyurucu bir biçimde açıklayamayacağını düşünür.⁶ Weber'in Mommsen'in yönetimi altında yazılan ve birkaç yıl sonra tamamlanan ikinci çalışması özellikle Roma'yla ilgilidir.⁷ Çalışma oldukça tekniktir ve o dönemdeki mevcut bilimsel tartışmaya yöneliktir; Roma'da toprağı kullanma hakkının evrimi ayrıntılı olarak analiz edilir, bu gelişme hukukî ve siyasal değişimlerle ilişkilendirilir.⁸ Weber, Roma tarımının ekonomik tarihinin kazandığı özel biçim bakımından biricik oldu-

5 "Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter", *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (Tübingen, 1924), s. 312-443. Doktora tezinin özgün başlığı için bkz. Johannes Winckelmann, "Max Weber's Dissertation", René König ve Johannes Winckelmann, *Max Weber zum Gedächtnis* (Köln ve Opladen), 1963.

6 *Jugendbriefe*, Tübingen, s. 274.

7 *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für des Staats- und Privatrecht* (Stuttgart, 1891).

8 Çalışmanın kökeniyle ilgili kısa bir tartışma için krş. Günther Roth, "Introduction", *Economy and Society* (İng. baskı), c. 1, s. xxxvi-xl.

ğunu öne sürenlerin aksine, onun diğer ekonomik bağlamlardan elde edilen kavramlarla ele almaya uygun olduğunu göstermeye çalışır.

Bu yazılar asıl içeriklerinden ziyade Weber'in düşüncesi- nin gelişim çizgisini göstermeleri bakımından önemlidir. Zira bunlar zaten Weber'in sonraki çalışmasının temel ilgi odağıyla ilişkilidir: Kapitalist girişimin doğası ve Batı Avrupa kapitaliz- minin özel karakteristikleri. Roma tarım tarihinin ekonomik analizi sonraki birkaç yazıdan ilkidir ve burada Antik dünya- nın toplumsal ve ekonomik yapısı incelenir.⁹ Marx'ın da daha önce yaptığı gibi Weber, Antik Roma döneminde modern ka- pitalizmin oluşumuna büyük ölçüde imkân sağlayan temel unsurlardan bir kısmının bulunduğunu düşünür. Weber'e göre, "Antik uygarlık Ortaçağ'dan belirli noktalarda ayrılır."¹⁰ Ancak Roma; genişlemesi, büyük ölçekli ticari faaliyetlerin oluşumu ve bir para ekonomisinin gelişmesi gibi özellikleri bakımından Ortaçağ sonrası Avrupa'nın ilk dönemindeki- ne benzer bir gelişme düzeyine ulaşmıştı. Weber'in Roma'nın çöküşüne dair açıklaması aslında Marx'ın söz konusu olaylara dair kabataslak açıklamasıyla birçok ortak yana sahiptir.¹¹

Weber'in Roma tarihi üzerine erken dönem çalışması, ayrı- ca onun ekonomik yapılar ve toplumsal düzenin diğer yanları arasındaki ilişkinin başından beri farkında olduğunu ve daha özelde tüm ham ekonomik determinizm biçimlerinin redde- dilmesi gerektiğine inandığını da gösterir.¹² Bu ilk dönem ya- zılar ile Weber'in hemen ardından yayımladığı ve modern Alman ekonomisinin iki farklı yönünü ele aldığı araştırmala- rı arasındaki süreklilik açıktır: İlkinde Elbe'nin doğusunda-

9 Krş. "Agrarverhältnisse im Altertum", *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, s. 1-288 ve "Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur", *a.g.e.*, s. 289-311.

10 "Agrarverhältnisse im Altertum", s. 4.

11 Marx'ın Roma İmparatorluğu'nun çözülüşüyle ilgili açıklamasının temel par- çaları kuşkusuz Weber'in ulaşamadığı *Grundrisse*'de yer alır; krş. bu kitabın 64-67. sayfaları ve Giddens, "Marx, Weber and the development of capita- lism", *Sociology*, c. 4, 1970, s. 300-301.

12 Ayrıca krş. "Zur Geschichte der Handelsgesellschaften", s. 322.

ki köylülüğün durumu araştırılırken, ikincisinde Almanya'da mali sermayenin faaliyetleri ele alınır. Bu iki çalışmada da modern ticaretin karakteri, etkileri analiz edilir ve Weber yazılarının akışı içinde çalışması üzerinde büyük bir etkiye sahip olan, onu doğrudan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda açıkladığı temalara yönelten bazı sonuçlara ulaşır.

Weber 1894-1897 yılları arasında borsanın işleyişi ve onun mali sermayeyle ilişkisi üzerine bazı makaleler yazar.¹³ Weber, modern bir ekonominin işleyişi konusunda naif bir anlayıştan kaynaklandığını düşündüğü ve borsayı "topluma karşı komplo"dan başka bir şey olarak görmeyen anlayışa karşı tezler geliştirir.¹⁴ Borsanın, basitçe kapitalist azınlığa kazanç sağlayan bir araç olduğu düşüncesi bu kurumun ekonomide yüklendiği arabulucu işlevleri tamamen göz ardı eder. Borsa, bir işadınının rasyonel planlamayla kendi girişimini geliştirebileceği bir mekanizma sağlar. Borsanın işleyişini sorumsuz spekülasyonlarla özdeşleştirmek hatadır. Bu tür girişimler elbette mevcuttur, ancak borsanın temel etkisi, kumarbazca tezgâhlara fırsat sağlamaktan ziyade piyasada rasyonel davranışı geliştirmektir. Weber durumun gerçekte böyle olduğunu göstermek için kredi dağılımlarını örnek verir. Bir vade pazarlığı yapıldığında, bir işadınının gelecekte belirli bir zamanda işlemlerini başarıyla tamamlayabileceği bir alışveriş yapmasına imkân tanındığında sonuç, mümkün ticari işlemlerin kapsamında artıştır. Bununla beraber, Weber borsayla ilgili –modern bir ekonomide işlem ölçeği ve hacmindeki artışın yol açtığı– normatif düzenlemeler konusundaki güçlüklerle dikkat çeker. Bu yüzden, ticari işlemlerin genişlemesi mübadele işlemlerinin işleyişi için gerekli ahlâkî kontrolleri etkisizleştirme eğilimindedir.

Weber piyasa ilişkilerinin yayılmasının etkilerini farklı bir bağlamda, 1892'de yayımlanan doğu Almanya'da tarımsal

13 Bunların en geneli "Die Börse" adlı yazıdır: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 256-322. Krş. Reinhard Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait* (Londra, 1966), s. 23-30.

14 "Die Börse", s. 256-257.

emek araştırmasında derinlemesine analiz eder.¹⁵ 19. yüzyıl Almanyası'nda tarımsal girişimin yapısında Elbe Nehri temel bölünme çizgisiydi. Nehrin batısındaki çoğu çiftçi bağımsız köylüydü ancak doğuda Junkerler birçok bakımdan yarı feodal bir düzenin sürdüğü büyük mülklere sahipti. Bu yüzden, Elbe'nin doğusundaki iki farklı tarım işçisi tipi mevcuttu: İşverenlere yıllık sözleşmelerle bağlı olan ve Ortaçağ'dakine benzer koşullarda yaşayan işçiler ile çalışma koşulları sanayi emekçisinin koşullarına yakın olan ve gündelik bir temelde ücretlendirilen ücretli emekçiler. Weber'in çalışmasında belirttiği gibi, bu koşullarda geleneksel ve modern emek ilişkileri oldukça istikrarsız bir biçimde birbirine eklemlenmişti. Gündelik işçiler, ona göre, giderek toprağa bağlı işçilerin (*Instleute*) yerini almaya başladı. Weber'e göre, bu süreç zümrelerin genel yapısının dönüşmekte olduğunu gösterir: Toprağa bağlı işçiler, işverenlerine sadece ekonomik bir ilişkiyle değil, aynı zamanda bir haklar ve yükümlükler setiyle bağlıyken; gündelik işçiler, ücret sözleşmesi esasına göre istihdam edilmekteydi. Sonuç, ikinci grubun geleneksel işçilerin içinde yaşadıkları sosyal sistemle hiçbir organik bağa sahip olmaması olduğundan gündelik işçilerin çıkarları neredeyse tamamen mümkün en yüksek ücret artışını sağlamaya bağlıydı. Böylece tarımda ücretli emek kullanımını teşvik eden ticarileşmede artış, işçiler ve işverenler arasında ekonomik çatışmanın öne çıkmasına neden olur.

Buna rağmen, tarımın ticarileşmesi, işçilerin hayat standartlarında bir iyileşmeye yol açmak yerine, standardı düşürme eğilimindedir.¹⁶ Gündelik işçilerin hayat koşullarını bir ölçüde ayrıntılı olarak betimleyen Weber, toprağa bağlı işçiye açık ikincil kazançların kapsamının sınırlılığının, bu kesimden ziyade gündelik işçilerin ekonomik durumunun bozul-

15 *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (Leipzig, 1892). Ayrıca krş. "Capitalism and rural society in Germany", *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 363-385. [Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 8. baskı, 2006]

16 *Verhältnisse der Landarbeiter*, s. 774 vd.

masına yol açtığını gösterir. Kısa vadede gündelik işçinin ücreti daha yüksek olabilir ancak uzun vadede bu eğilim tersine döner. Yine de Weber'e göre, toprağa bağlı işçiler arasında yıllık sözleşme yapmayı gerektiren bağımlı bir konumdan kaçma yönünde açık bir eğilim vardır. Bu bağımsızlık arayışı, toprağa bağlı işçilerin gündelik işçinin belirsiz durumuna karşı güvenliklerini satın alma eğilimi olarak değerlendirilebilir. Weber'e göre, bu eğilim sadece ekonomik terimlerle açıklanamaz, aksine bir ölçüde patriarkal bir "kişisel bağımlılık ilişkisi"nden¹⁷ kurtulma arayışının sonucudur. Bu yüzden, kendi küçük arazisine sahip işçi "bağımsızlığını" sürdürebilmek için en ağır yokluklara, tefecilere en ağır borçlara katlanacaktır.

Bu şekilde elde edilen "özgürlük" büyük ölçüde bir yanılsama olabilir fakat Weber'e göre, bu yanılsamalar insan etkinliğini anlamada büyük öneme sahiptir. Tarım işçilerinin eylemleri "sadece ekmeğini kazanma" güdüsü temelinde anlaşılmaz. Tarım işçilerinin davranışlarını yönlendiren fikirler basitçe ekonomik çıkarların "ifadesi" olmasalar da, yine de bu çıkarlardan başka bir şeyden kaynaklanmazlar. Onlar ayrıca Ortaçağ toplum yapısı ve emek biçimlerinde değişime yol açan toplumsal ve ekonomik değişimlerle ilişkilidir. Düşünceler ve maddi çıkarları birbirine bağlayan ilişkiler eksenini, nadiren bir "düzeyden" bir başka düzeye geçişi gerektiren tek doğrultulu nedensel bir kaynağa göre belirlenebilir. Bununla beraber, burada Weber kendi görüşünü aslında tarihsel gelişmeyi düşüncelerin içeriğine göre analiz eden kültür tarihi anlayışı karşısında konumlandırır: Her zaman derinlere kök salmış toplumsal ve ekonomik değişimlerin belirli bir tabaka veya toplumun üyelerinin değerleri üzerindeki muhtemel etkileri incelenmelidir.¹⁸

Bu görüşlerin basitçe Marksizmle eleştirel bir karşılaşma bağlamında geliştirildiğini varsaymak Weber'in düşünce ortamını aşırı basitleştirmek olacaktır. Weber'in ilk yazılarının

17 A.g.e., s. 797 vd. Weber'in açıklaması Kautsky'nin *Die Agrarfrage*'de sunulan görüşleriyle karşılaştırılmalıdır.

18 Krş. "Sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur", s. 291-296.

hareket noktasını ana akım Alman ekonomi tarihi ve hukukunda tartışılan çağdaş problemler oluşturur. Weber'in Roma'ya erken dönem ilgisi Roma'nın ekonomik çöküşünün nedenleri üzerine mevcut tartışmanın bir yansımasıdır. Onun doğu Almanya tarım işçileri araştırması, *Verein für Sozialpolitik* üyeleri tarafından gerçekleştirilen büyük bir araştırmanın parçasıdır ve ayrıca büyük ölçüde Alman toplumunda Junker aristokrasisinin rolüyle ilgili araştırmanın ortaya çıkardığı pratik siyasal problemlere ilginin ürünüdür.¹⁹ Yine de bu erken dönem yazılarda ulaştığı sonuçların, Weber'in ilgilerini doğrudan Marksist düşüncenin yoğunlaştığı alanlara –bilhassa modern kapitalizmin karakteristikleri ile onun oluşumu ve gelişimini düzenleyen koşullara– yönelttiğini söylemek isabetli olacaktır.

Kapitalist “ruh”un kökleri

1904 ve 1905'te iki uzun makale olarak yayımladığı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Weber'in genel düzeyde bu sorunlarla yüzleşmeye yönelik ilk girişimidir.²⁰ Weber'in bu kitapta ilgisini oluşturan ahlâkın bazı temel özellikleri zaten onun tarım işçileri araştırmasında gösterilmişti. Toprağa bağlı ve gündelik işçilerin hayat koşulları, bakış açıları arasındaki karşıtlık büyük ölçüde, geleneksel itaat ve patronaj kalıplarının kabulü ile bireyci ekonomik tutum arasındaki farkı yansıtır. Ancak bu bireyci ekonomik tutum, gündelik işçilerin ekonomik koşullarının bir sonucu olmayıp, bizzat toprak sahibi

19 Krş. Dieter Lindenlaub, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik* (Wiesbaden, 1967). Ayrıca Weber'in 1895 Almanyası'yla ilgili ve Freiburg açılış konuşmasındaki değerlendirmesi için bkz. bu kitabın 298. vd. sayfaları.

20 *The Protestant Ethic* ilk kez *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te yayımlandı: c. 20-21 ve *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'nin giriş bölümü olarak yeniden basıldı (Tübingen, 1920-1921). Weber bu sonraki baskıda bazı düzeltilmeler yapar ve çalışma ilk yayımlandığında yapılan eleştiriler üzerine yorumlarını ekler. Krş. Weber, “Antikritisches Schlusswort zum ‘Geist des Kapitalismus’”, *Archiv*, c. 31, 1910, s. 554-599. Rachfal'la tartışmanın bir betimlemesi J. A. Prades tarafından yapılır: *La sociologie de la religion chez Max Weber* (Louvain, 1969), s. 87-95.

zümrelerin geleneksel yapısının yıkılmasına yardımcı olan ahlâkın bir parçasıdır.

Weber, *Protestan Ahlâkı*'na açıklayıcı istatistiksel bir olguy-la başlar: Modern Avrupa'da "iş önderleri ve sermaye sahipleri kadar, vasıflı işgücünün daha üst kesimleri hatta modern girişimlerin yüksek teknik ve ticari eğitilmiş personeli ağırlıklı olarak Protestan'dır".²¹ Bu sadece çağdaş değil aynı zamanda tarihsel bir gerçektir: İlişki geriye doğru araştırıldığında da 16. yüzyılın ilk döneminde ilk kapitalist gelişme merkezlerinin bir bölümünün ağırlıklı olarak Protestan olduğu görülür. Bunun muhtemel bir açıklaması zaten vardır: Bu merkezlerde ortaya çıkan ekonomik gelenekçilikten kopuş genelde gelenek ve özelde eski haliyle dinsel kurumların bir kenara itilmesine yol açmıştır. Reform dönemini Kilise'nin kontrolünden kaçış olarak almak tamamen yanlış olacaktır. Gerçekte, Katolik Kilisesi'nin gündelik hayat üzerindeki gözetimi gevşemiştir. Protestanlığa geçiş, davranışın, Katolikliğin talep ettiği kadar çok daha üst düzeylerde düzenlenmesini kabulle ilişkilidir. Protestanlık, özellikle Kalvinizmde vurgulanan bir tutum olarak, gevşekliğe ve haz almaya karşı kesinlikle katı bir yaklaşım içindedir. Bu yüzden şu sonuca ulaşılabilir: Protestanlık ve ekonomik rasyonalite arasındaki bağlantıyı açıklamak istiyorsak, Protestan inançların özel karakterine bakmamız gerekir.

Weber'in yorumunun yeniliği, kuşkusuz Reform ve modern kapitalizm arasında bağlantı olduğu tezi değildir. Bu bağlantının varlığı Weber'in çalışması yayımlanmadan önce de birçok yazar tarafından kabul edilmekteydi. Nitekim esas kaynağı Engels'in yazıları olan Marksist açıklamada da, Protestanlığın kapitalizmin ilk gelişme döneminde ortaya çıkan ekonomik değişimlerin ideolojik bir yansıması olduğu düşünülür.²² Weber'in çalışmasında bu yorum yetersiz bir bakış açısı olarak reddedilir ve görünür bir anomaliyle başlanır. Weber, *Protestan Ahlâkı*'nın gerçek özgünlüğünün kaynağını belirlemeye

21 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 35. [*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, 1985.]

22 Krş. bu kitabın 297-298. ve 326-327. sayfaları.

ve açıklamaya çalışır. Ekonomik etkinliğe bağlı olarak yaşayan ve kazanç arayışı içinde hayatını sürdürenlerin ya dine kayıtsız kaldıkları ya da ona karşı açık düşmanca bir tavır sergiledikleri genellikle doğrudur; eylemleri maddi dünyaya yönelik olduğu için din “maddi olmayan şeylerle” ilgili görülür. Ancak Protestanlık, Kilise’nin gündelik etkinlikler üzerindeki kontrolünü gevşetmekten ziyade, taraftarlarından Katoliklikteki-nden çok *daha* katı bir disiplin talep eder ve bu nedenle, müminin hayatının tüm alanlarına dinsel bir faktör aşılır. Protestanlık ve modern kapitalizm arasında, tamamen ilki ikincisinin bir “sonucu” olarak görülerek açıklanamayacak açık bir ilişki vardır. Ancak Protestan inanç ve davranış kurallarının karakteri, *ilk bakışta* ekonomik etkinliği yönlendirmesi beklenebilecek şeyden oldukça farklıdır.

Bu anomalinin açıklanması sadece Protestan inançların içeriğinin analizini ve bu inançların inananların eylemleri üzerindeki etkilerini değerlendirmeyi değil, aynı zamanda bir ekonomik etkinlik biçimi olarak modern Batı kapitalizminin özel karakteristiklerini belirlemeyi de gerektirir. Sadece Protestanlık daha önceki din biçimlerinden belirli önemli noktalarda farklı değildir, aynı zamanda modern kapitalizm de önceki kapitalist etkinlik türlerinden farklı kendine has temel özelliklere sahiptir. Weber’in belirlediği diğer farklı kapitalizm biçimlerinin tümüne “ekonomik gelenekçiliğin” damgasını vurduğu toplumlarda rastlanır. Bu analizde, emeğe karşı gelenekçi tutumlar, çağdaş üretim yöntemlerini bu yöntemlerin bilinmediği toplumlara sokmaya çalışan modern kapitalist işverenlerin deneyimlerinden örneklerle betimlenir. Mümkün olan en yüksek emek gücünü elde etmeye çalışan işveren, işçilerin kazançlarını almaya alışık oldukları ücretin çok üzerinde artırabilecekleri parça başı ücret sistemini uygulamaya soktuğunda, sonuç çoğu kez yapılan iş miktarının artmasından ziyade azalmasıdır. Geleneksel işçi, gündelik ücretini en üst düzeye çıkartmaya çalışmaz daha ziyade sadece her zamanki ihtiyaçlarını karşılamak için ne kadar çalışmak zorunda olduğunu düşünür. “Kişi ‘doğası gereği’ giderek daha çok para kazanmak is-

temez, aksine her zamanki gibi yaşamaya, alıştığı hayatı sürdürmeye ve bu hayatı sürdürebilmek için gerekli miktarı kazanmaya çalışır.”²³

Geleneksel tutumun zenginlik hırsıyla kesinlikle uyuşmadığı söylenemez. “Kazanç konusunda tam ve bilinçli bir insafsızlık çoğu kez geleneğe kesin itaatle doğrudan ve yakın ilişki içinde olmuştur.”²⁴ Bencil para kazanma hırsına her toplumda rastlanır ve bu gerçekte kapitalist toplumdan ziyade kapitalizm öncesi toplumlara özgüdür. Bu yüzden, örneğin askeri fetihler veya korsanlıkla kazanç elde etmeye çalışan “serüvenciler” kapitalizmi, tarihin her döneminde var olmuştur. Ancak bu kapitalizm tipi, ahlâk dışı kişisel kazanç arayışına değil aksine bir görev olarak disiplinli çalışmaya dayalı modern kapitalizmden oldukça farklıdır. Weber, modern kapitalist “ruhun” temel özelliklerini şöyle sıralar:

[T]üm doğal hazzardan kesin olarak kaçınma ile bir araya gelen daha fazla para kazanma hırsının... oldukça aşkın ve tamamen irrasyonel bir şey olarak görünen özel bireyin mutluluğu veya çıkarı düşüncesine *ters düşen* bağımsız bir amaç olduğuna inanılır. İnsan, hayatının amacı olarak, kazanma güdüsünün hâkimiyeti altındadır; kazanmak artık kendi maddi ihtiyaçlarını karşılama amacının bir aracı değildir. “Doğal durum” olarak adlandırabileceğimiz şeyin tersi olan bu durum, önyargısız bir bakış açısından tamamen anlamsız olan şey, kapitalist etki altında olmayan bütün insanlara yabancı olduğu kadar kesinlikle kapitalizmin mutlak yönetici ilkesidir.”²⁵

Böylece modern kapitalist ruhu, meşru yoldan servet edinme çabası ile bu geliri kişisel hazlar için kullanmaktan kaçınmanın özel bir bileşimi karakterize eder. Kapitalist ruhun kö-

23 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 60; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 44.

24 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 58; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 43.

25 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 53; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 36.

keninde, bir ödev ve erdem olarak, seçilen meslekte etkili performansın değerine inanç yatar.

Weber'e göre, gelenekselci bakış modern ekonomik girişim biçimlerine tamamen aykırı değildir. Çoğu küçük işadamları işlerini, örneğin geleneksel sabit prosedürlere, geleneksel mübadele ve kâr oranlarına göre yürütmüştür. "Günümüzde kimi zaman bu telâssızlık aniden yıkılmıştır..."²⁶ ve bu süreç çoğu kez girişim içinde teknolojik bir değişim olmadan gerçekleşmiştir. Bu girişimlerin yeniden yapılandırıldığı yerlerde ortaya çıkan şey, üretimin etkililiğini en üst düzeye çıkarmaya yönelik *rasyonel yeniden organizasyondur*. Böyle bir değişim çoğu örnekte söz konusu sanayiye ani bir sermaye akışıyla açıklanamaz; bu daha ziyade, girişime yeni bir girişimci –kapitalist– ruhun girişiyle ilişkilidir. Bu yüzden, modern kapitalist ekonominin ayırt edici hâkim özelliği, onun

kesin hesaplılık temelinde rasyonelleşmesidir. Bu rasyonelleşme, köylünün kanaatkârlığıyla ve lonca ustası ile serüvenciler kapitalizminin ayrıcalıklı gelenekçisiyle keskin karşıtlık içinde sürdürülen ekonomik başarı amaçlı tahminlere ve dikkate, ayrıca siyasal fırsatlar ve akıldışı spekülasyonlardan yararlanmaya yöneliktir.²⁷

Kapitalist ruh sadece bir bütün olarak Batı toplumunda rasyonalizmin gelişimiyle açıklanamaz. Problemin bu şekilde analizi rasyonalizmin ilerlemeci, tek doğrultulu bir biçimde geliştiğini varsayma eğilimindedir. Oysa gerçekte Batı toplumlarında farklı kurumların rasyonalizmi eşitsiz bir dağılım sergiler. Örneğin ekonomik rasyonelleşmenin sağlandığı ülkeler, hukukî rasyonelleşme derecesi bakımından ekonomik açıdan daha geri bazı ülkelerin altındadır (İngiltere bunun en belirgin örneğidir). Rasyonelleşme birçok somut biçim kazanan ve toplumsal hayatın farklı alanlarında farklı biçimlerde gelişen kompleks bir olgudur. *Protestan Ahlâkı* sadece "rasyonel düşüncenin özel somut biçimini oluşturan –kaynağı bir mes-

26 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 67.

27 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 76.

lek ve bu mesleğe kendini adama olan- entelektüel çocuğu”²⁸ ortaya çıkarmaya yöneliktir.

Weber, “meslek” fikrinin ancak Reformla ortaya çıktığını gösterir. Kavrama ne Katoliklikte ne antik dönemde rastlandığı gibi onunla eşanlamlı bir sözcük de yoktur. Meslek kavramının ve bu kavramın Protestan inançlardaki kullanım biçiminin önemi, onun gündelik hayatın sıradan etkinliklerini tam kapsayıcı dinsel bir etki altına almaya hizmet etmesidir. Bireyin işi, gündelik hayattaki ahlâkî davranışlarıyla Tanrı’ya karşı görevlerini yerine getirmektir. Bu inanç, Protestanlığın, Katolik manastır tecrit idealinden uzaklaşmayı vurgulamasına, dünyevi çıkarlar içinde fani olanı reddetmesine yol açar.

Çileci Protestanlığın etkisi

Fakat Luthercilik kapitalist ruhun ana kaynağı olarak alınmaz. Reform, meslek fikrinin oluşumunda ve gündelik etkinlikleri görev ahlâkî içinde sürdürme düşüncesinin sahnenin merkezine yerleşmesinde temel bir rol oynamıştır. Bununla beraber, Luther’in meslek anlayışı bazı açılardan oldukça geleneksel kalmıştır.²⁹ Meslek fikrinin daha fazla gelişmesi ‘Weber’in “çileci Protestanlık” adını verdiği şeyin farklı dallarını oluşturan sonraki Protestan mezheplerin işiydi.

Weber çileci Protestanlıkta dört ana akım belirler: Kalvinizm, Methodizm, Pietizm ve Baptizm. Kuşkusuz bunlar birbirleriyle yakından ilişkilidir ve birbirlerinden net şekilde ayırmak imkânsızdır.³⁰ Weber çileci Protestanlıkla ilgili tartışmasında, bu mezheplerin dogmalarının genel tarihsel betimlemesini yapmaya çalışmaz, sadece onların öğretilerinde ekonomik etkinliklerinde bireylerin pratik davranışlarını büyük öl-

28 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 78.

29 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 85. Weber’in çalışmasının önemli bir kısmında sadece Katoliklik ve Kalvinizm arasındaki karşıtlıktan ziyade, Luthercilik ve Kalvinizm arasındaki bir karşıtlık gösterilmeye çalışılır.

30 Weber’e göre, Methodizm ve Pietizm türevsel kaynaklarken, Baptist mezhepler “Kalvinizmin yanı sıra Protestan çileciliğin bağımsız bir kaynağı”nı temsil eder. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 144.

çüde etkileyen unsurlarla ilgilenir. Bu analizin en önemli parçası Kalvinizme odaklanır; ancak sadece Calvin'e değil, daha ziyade 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılda Kalvinistlerin öğretilerinde cisimleşen unsurlara yoğunlaşır.

Weber bu nitelemeler ışığında Kalvinizmde en önemli üç temel ilke belirler. İlki, evrenin Tanrı'nın büyük zaferi doğrultusunda yaratıldığı ve sadece Tanrı'nın amaçlarıyla ilişki içinde bir anlama sahip olduğu öğretisidir. "Tanrı insanlar için değil, aksine insanlar Tanrı için vardır."³¹ İkinci ilkeye göre, Tanrı'nın güdülerini insanın kavrama gücünün dışındadır. İnsanlar, Tanrı'nın kendilerine açıklamak istediği kutsal hakikatin sadece küçük kırıntılarını bilebilirler. Üçüncüsü, takdiri ilahi inancıdır: Sadece az sayıda insan ebedi lütuf için seçilmiştir. Bu, ilk yaratılış anında belirlenmiş, değiştirilmesi imkânsız bir şeydir; insanların eylemlerinden etkilenmez, çünkü böyle olacağını varsaymak insanların eylemlerinin kutsal hükmü etkileyebileceğini düşünmek demektir.

Weber'e göre, bu öğretinin inanan kişi açısından sonucu "benzersiz bir iç yalnızlıktır". "Reform çağı insanı için hayatıyla ilgili en önemli şey, ebedi kurtuluşu, en başında çizilen kaderini yaşamak için tek başına ilerlemek zorunda olmasıdır."³² Bu kritik adımda her insan tek başınadır; kurtuluşunu sağlayacak hiç kimse, Tanrı'yla arasına girebilecek ne rahip ne de sokaktan bir insan vardır. Weber'e göre, Kilise ve vaftizlerle kurtuluş ihtimalinin ortadan kalkması Kalvinizmi, Luthercilik ve Katoliklikten ayıran en kesin özelliktir. Kalvinizm böylece Weber'in bir başka yerde ayrıntılı olarak tartıştığı büyük tarihsel sürece, nihai bir sonuca yol açar: Dünyanın "büyüsünün" kademeli olarak "bozulması" (*Entzauberung*).³³

Tanrı'nın yoksun bırakmaya karar verdiği kişiler için O'nun inayetine ulaşmanın ne bir büyüsel aracı, ne de başka bir yolu

31 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 102-103.

32 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 104; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 94.

33 Bkz. 14. Bölüm: "Laikleşme ve modern kapitalist değerler sistemi" alt başlığı.

vardır. Kau birer öğreti olan Tanrı'nın tartışmasız aşkınlığı ve maddi her şeyin bozulması düşünceleriyle birleşen bu bireyin iç soyutlanmışlığı fikri, Püritanizmin... kültür ve dindeki bütün maddi ve duygusal unsurlara karşı tamamen olumsuz tutumunun nedenidir. Zira onlar kurtuluşa götürmekte kullanılamazlar ve duygusal yanılsamaları, puta tapma gibi batıl inançları artırır. Böylece o, her türden hazcı kültürle esaslı bir antagonizma için bir temel sağlar.³⁴

Kalvinistin bu konuda yaşadığı olağandışı gerilim açıktır. Her inançlı kişinin nihayetinde kendisine sormak zorunda olduğu "Ben seçildim mi?" sorusunun cevabı bilinemez. Bizzat Calvin için bu soru hiçbir kaygı kaynağı oluşturmaz. O, Tanrı tarafından kutsal bir misyonu gerçekleştirmek için seçildiğine, kendi kurtuluşuna inanır. Ancak ona inananlar için böyle bir kesinlik mümkün değildir. Neticede Calvin'in seçilmiş ve lanetlenmiş arasında hiçbir dışsal farklılık olmadığı öğretisi dinsel kaygı düzeyini artırmıştır. Buna ilişkili iki tepki gelişmiştir. İlk olarak, birey bu öğretiyi seçilmiş olduğunu varsayması için gerekli bir kanıt olarak almalıdır: Seçilmenin kesinliği konusunda kuşku eksik inancın ve bu nedenle Tanrı'nın inayeti'nin yokluğunun kanıtıdır. İkinci olarak, "yoğun dünyevi etkinlik" bu gerekli kendine itimadı geliştirme ve sürdürmenin en uygun aracıdır. Bu yüzden, "iyi işlerde" başarı seçilmişliğin bir "işareti" olarak kabul edilir ancak bu, kurtuluşa ulaşmanın bir yöntemi olmaktan ziyade kurtuluşa ilgili şüphelerin giderilmesinin bir yöntemidir.

Weber bunu İngiliz püriten Richard Baxter'dan referanslarla açıklar. Baxter, zenginliğin ayartmalarına karşı uyarır ancak Weber'e göre bunlar sadece zenginliğin aylak, gevşek bir hayat tarzına destek sağlamak için kullanılmasına karşı yapılmış uyarılardır. Aylaklık ve zamanını boşa harcama başta gelen günahlardır. Bu öğreti "henüz güçlü değildir; Franklin'in deyişiyle: 'Zaman paradır'. Ancak bu önerme belirli ölçüde manevi anlamda geçerlidir. O çok değerlidir, zira her saat kaybı

34 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 105.

Tanrı'nın görkemi için bir emek kaybıdır.”³⁵ Calvinizm inanlardan tutarlı ve sürekli disiplinli bir hayat talep eder, böylece Katolik günah çıkarma hücrelerinin sağladığı, günahlar için tövbe etme ve kefarete ödeme imkânı ortadan kalkar. İkincisi plansız hayata fiilen yaptırım uygular zira mümin, dinsel müdahalenin ahlâkî sapmanın sonuçlarından kurtulmayı sağlayabileceği bilgisine dayanabilir.

Bu yüzden, maddi dünyada Calvinist için çalışma en yüksek olumlu ahlâkî değerlendirmeye yüklü hale gelir. Zenginlik kişiye kendini mesleğine adamayı emreden kutsal itaatten bir tür muafiyet sağlamaz. Püriten meslek anlayışı, Lutherci anlayışın aksine, bireyin mesleğine Tanrı'nın aracı olarak metotlu bir biçimde yaklaşmasını ödüllendirir. Servet birikimi sadece aylakça bir lükse kendini kaptırmaya dönüştüğü ölçüde ahlâken kınanır; maddi kazanca, sadece bir mesleğe karşı çileci bir görev duygusu olması koşuluyla hoşgörüyü bakılır, ancak gerçekte ahlâken de tavsiye edilir. Çoğu kez, fakir olmayı istemenin sağlıksız olmayı istemekle aynı şey olduğu vurgulanır; fakirliğe hem çalışmayı yüceltmek amacıyla hem de Tanrı'nın adının lekelenmesi olarak görüldüğü için karşı çıkılır.³⁶

Bu karakteristiklerin Calvin'in formüle ettiği takdiri ilahî öğretisinin “mantıksal” değil “psikolojik” sonuçları olması Weber'in analizi için önemlidir. Püriten öğretilerdeki bu sonraki psikolojik gelişmelerin kaynağı inananların yaşadıkları olağanüstü soyutlanmışlık ve bunun yol açtığı kaygılardır. Takdiri ilahî inancı Calvinizme has değildir ve onun insan eylemi açısından sonuçları, ilişkili diğer inançlara ve ortaya çıktığı toplumsal bağlama göre değişir. Örneğin İslâm'da takdiri ilahî inancı sadece Calvinizmdeki dünyevî çilecilığe değil, aynı zamanda, “dünyanın fethedilmesi için dinsel bir kutsal savaş emrini yerine getirme çabası içinde benliği tamamen unutmaya”³⁷ da yol açmıştır.

35 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 158; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 167-168.

36 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 163.

37 *Economy and Society*, c. 2, s. 573.

Bu yüzden, kapitalist ruhun kökleri en kesin haliyle Kalvinizmde gelişmiş dinsel ahlâk içinde araştırılmalıdır. Modern kapitalist etkinliğe yönelik tutumları daha önceki sermaye edinme biçimlerinin ahlâkdışı karakterinden ayıran özel niteliklerin kaynağını araştırmamız gereken yer bu ahlâktır. “Modern kapitalist ruhun tamamlayıcı karakteristiklerinden ve sadece bunun değil aynı zamanda modern kültürün temel özelliklerinden biri olan ‘meslek fikri’ temelinde rasyonel bir hayat sürdürme anlayışı, Hristiyan çileci ruhtan doğmuştur –açıklamada gösterilmek istenen budur.”³⁸ Diğer Protestan çilecilik biçimleri genelde Kalvinizmden daha az katı disipline sahiptir (Weber’in “çelik bir tutarlılığa” sahip olmak adını verdiği şey). Bununla beraber, Weber’e göre, kapitalist ruhun kökenindeki çileci Protestanlık biçimleri ile kapitalist ekonominin farklı düzeylerindeki toplumsal tabakalar arasında tarihsel bir ilişki olabilir. Örneğin sınaî düzenin en alt kademelerinde çalışanlar arasında Kalvinizmin sürekli enerjisinden ziyade ikna eğilimindeki Pietizm, bir alçakgönüllülük ve vazgeçme tutumu çok yaygınken, Kalvinizm muhtemelen girişimciler arasında daha doğrudan etkili olmuştur.³⁹

Püriten için kutsal rehberine itaat olan şey, giderek çağdaş kapitalist dünyada işbölümü hiyerarşisinin bütün düzeylerinde sınaî üretimin ekonomik ve örgütsel gereklerine mekanik bir uyuma dönüşür. Weber, Püriten ahlâkın büyük ölçüde yerleşmesiyle, modern kapitalizmin işleyişinin zorunlu bir bileşeni-ne dönüştüğü iddiasını kesinlikle karşıdır. Tam tersine *Protestan Ahlâkın* özel sonucu olarak, Püriten kendi dinsel inancı nedeniyle bir meslekte bilinçli olarak çalışmayı seçse bile, modern insanı böyle davranmaya kapitalist işbölümünün uzmanlaşmış karakterinin ittiği düşüncesidir.⁴⁰

38 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 180; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 202.

39 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 139.

40 “Der Puritaner wollte Berufsmensch sein – wir müssen es sein,” (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 203). Weber, sabit bir mesleğin öneme püriten vurgunun uzmanlaşmış işbölümü için ilk ahlâkî temeli sağladığını vurgular (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 163). Ayrıca

Çilecilik dünyayı yeniden biçimlendirmeyi ve bizzat dış dünyada başarılı olmayı kendine hedef olarak seçtiği için bu dünyadaki dış nesneler insanların hayatları üzerinde, tarihte daha önceki hiçbir çağda olmadığı kadar artan, acımasız bir güç kazanır. Günümüzde onun ruhu –nihayetinde onu kim bilmektedir?– kafesinden (*Gehäus*) kurtulmuştur. Ancak her halükârda, muzaffer kapitalizm, mekanik temellere dayandığı için artık bu desteğe ihtiyaç duymaz... kişinin mesleğine bağlılığı fikri ölü dinsel inançların ruhuna bağlılıkta olduğu gibi hayatımızı istila eder.⁴¹

Weber, *Protestan Ahlakı*'nı programatik bir çalışma olarak tasarlar: Bu, kompleks bir sorunlar setine giriş çalışmasıdır ve Weber'in onun uygulama kapsamıyla ilgili iddiaları ılımlı ve sınırlıdır. Weber'e göre, bu çalışmanın temel başarısı kapitalist ruhun ahlaki araçsallığının Calvin'in dinsel ahlakının niyetlenilmemiş bir sonucu ve daha genelde Protestanlığın, Katolikliğin manastır idealinden kopan dünyevi meslek anlayışının bir ürünü olduğunu göstermesidir.⁴² Ancak çileci Protestanlık yine de bir bütün olarak Hristiyanlık tarihinin çok daha gerilerine uzanır. Katolik çilecilik zaten rasyonel bir karaktere sahiptir ve manastır hayatından Püriten ideallere doğru açık bir gelişme çizgisi vardır. Reformun ve Protestan mezheplerin sonraki tarihinin temel etkisi bunu manastır hayatından gündelik hayata aktarmak olmuştur.

Protestan Ahlakı, Calvinizmle veya daha doğrusu belirli Calvinist inanç türleri ile modern kapitalist etkinliğin ekonomik ahlakı arasında bir "seçici yakınlık" (*Wahlverwandtschaft*) olduğunu gösterir. Bu çalışmanın ayırt edici özelliği, modern kapitalizme özgü bir süreç olan ekonomik hayatın rasyonelleşmesinin irrasyonel değer bağlılıklarıyla ilişkisini göster-

Weber'in Amerikan işadamları arasında "kiliseye yönelim"in zayıflaması tartışmasıyla krş. "The Protestant sects and the spirit of capitalism", *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 302-322.

41 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 181-182; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 203-204.

42 Krş. "Antikritisches Schlusswort", s. 556-557.

meye çalışmasıdır. Bu girişim nedensel ilişkileri değerlendirmek için bir başlangıçtır, ancak nedenlerin belirlenmesi için tek başına yeterli değildir.⁴³ Weber, bunun başarılması için iki genel görevin gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade eder: İlk olarak, ekonomik alanın yanı sıra diğer alanlarda (örneğin siyaset, hukuk, bilim ve sanat alanlarında) rasyonalizmin kökenleri ve yayılmasının analizi ve ikinci olarak, Protestan çileciliğin toplumsal ve ekonomik güçlerden hangi biçimlerde etkilendiğinin araştırılması. Yine de, Weber *Protestan Ahlakı*'nda analiz edilen materyalin (örneğin Kalvinist inançları basitçe ekonomik koşulların "yansımaları" olarak alan) "naif tarihsel materyalizmi çürüttüğü" düşüncesine sıcak bakar.⁴⁴ Weber'e göre, "Reformu, tarihsel açıdan zorunlu bir gelişme, ekonomik değişimlerin bir sonucu olarak değerlendirebileceğimiz görüşünden kurtulmamız gerekir."⁴⁵ Ancak Weber reddettiği bu tarihsel materyalizmin yerine alternatif bir "teori" geçirmeye çalışmaz: Gerçekte Weber'in *Protestan Ahlakı*'yla aynı dönemde yazdığı çoğu metodolojik denemesinde göstermeye çalıştığı gibi, böyle bir teori ortaya koymak imkânsızdır.

43 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 90-91, 183.

44 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 55; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 37.

45 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 90-91; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 83.

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, genel teorik şemalar olarak materyalist ve idealist tarih yorumlarının reddi için bir itirazla sona erer: "Bir hazırlık olarak değil, aksine bir araştırmanın sonucu olarak hizmet ettiklerinde, ikisi de aynı şekilde tarihsel hakikatin yararına çok az şey sağlar."¹ Weber, metodolojik yazılarında bu görüşü ayrıntılı olarak ele alır.²

Bununla beraber, Weber'in metodolojik yazılarının soykütüğü karışıktır ve bu yüzden onların dönemin doğa bilimleri ve "sosyal" veya "insan" bilimleri ilişkisi üzerine mevcut tartışma bağlamında ele alınmaları gerekir. Durkheim, Comte'dan çok daha öncelere uzanan pozitivist gelenekten beslenirken, Alman toplumsal düşüncesinde doğrudan pozitivistlik eş bir gelenek yoktu. Bu yüzden Almanya'daki insan bilim-

1 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 183.

2 İlişkili zeminin, özellikle idealizmle bağlantılı zeminin bir açıklaması için krş. Alexander von Schelting, *Max Weber's Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1934), s. 178-247. Weber'in metodolojik yazıları onun oldukça ayrıntılı olarak ele almayı amaçladığı problemlerin bir kısmını temsil eder. Bkz. Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild* (Heidelberg, 1950), s. 347-348. Weber'in metodolojik yazılarının "kısmi" karakteri Tenbruck'un kitabında açıkça ortaya konulur (F. Tenbruck, "Die Genesis der Methodologie Max Weber's", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 11, 1959, s. 573-630).

lerinin statüsüyle ilgili uzun ve kompleks tartışmada Fransız tarih ve toplum felsefesinde büyük ölçüde arka planda kalan sorunlar ele alınır. Weber, çoğu Alman çağdaşı gibi, Comte'un bilimlerin ampirik ve mantıksal bir hiyerarşi içinde sıralandıkları –yani her bilimin kendisinden önceki, hiyerarşide altında yer alan tarihsel oluşumlara bağlı olduğu– düşüncesine açıkça karşıdır. Bu pozitivist ortodokside, sosyal bilim, insanları araştırmak için doğa bilimlerinin –ön-kabulleri ve yöntemlerini kullanan– basit bir uzantısı olarak düşünülür. Bu bilim anlayışına karşı çıkan Weber, temelde farklı iki bilim –“doğa” ve “kültür” bilimleri– düzeni veya örtüşen “nomotetik” ve “idiografik” bir dikotomi bulunduğunu kabul etmesine rağmen, tamamen Rickert ve Windelband gibi yazarların yolunu izlemez. Weber, onların genelleyici önermelerin manluğu ile biricik olanın açıklanması arasında çizdikleri ayrımı benimsemesine rağmen, bu ayrımı farklı bir biçimde uygular.

Öznellik ve nesnellik

Weber, ilk metodolojik yazılarından oluşan Rorscher ve Knies eleştirisinde, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında bulunduğu varsayılan ayrımın yapay bir sezgiciliği desteklemekte kullanılabileceğine dikkat çeker.³ Weber'e göre, örneğin Rorscher yazılarında bu ayrımı kendi analizine yarı mistik bir idealizmin önemli bir unsurunu sokacak biçimde kullanır. İnsan eylemi evreninin, doğa bilimlerinin yöntemlerine uygun düşmeyen ve sonuç olarak, kesinlikten yoksun ve sezgiye dayalı prosedürleri kullanmayı gerektiren bir evren olduğuna inanılır. Böylece insan dünyası, *Volksgeist* veya *Volksseele*'de, yani “halk ruhu”nda somutlaşan “irrasyonel” bir dünyadır. Weber'e göre, bu düşünceleri –aynı yazarın savunduğu– titiz tarihsel araştırmaların uğrunda mücadele edilmesi gereken bir amaç olduğu iddiasıyla uzlaştırmak zordur.

Weber, sosyal bilimlerin zorunlu olarak –doğa bilimlerinin

3 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 9 vd.

inceleme nesnelerinde bulunmayan, özellikle insani karakteristikler olan– “manevi” veya “ideal” olgularla ilgili olduğunu kabul eder. Ancak bu zorunlu “özne” ve “nesne” ayrımı sosyal bilimlerde ne “nesnellik”ten vazgeçmeyi gerektirir, gerektirmelidir ne de yeniden-üretilebilir nedensel analizlerin yerine sezginin geçirilmesini gerektirir. Weber, “Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada ‘Nesnellik’” başlıklı yazısında bunun nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışır.⁴

Weber, sosyal bilimlerin kaynağında pratik problemlere ilginin ve insanların arzulan toplumsal değişimleri sağlama çabalarının yattığını gösterir. İnsani toplumsal ve kültürel gerçeklik hakkında “nesnel” önermeler formüle etmeye çalışan disiplinler oluşturma eğiliminin kaynağı bu tür bir bağlamdır. Fakat bu eğilime olgusal veya analitik önermeler ile “nedir”, “ne olması gerekir”le ilgili normatif önermeler arasındaki temel manüvsal süreksizliğin önemini vurgulayan bir anlayış eşlik etmez. Çoğu toplumsal düşünce biçiminde olgusal ve normatif önermeler arasında iki ilişkili kabul türünden biri temelinde yakınlık kurulmaya çalışılmıştır. İlkine göre, arzulanır olan “değişmeden kalan”la özdeşleştirilebilir: Örneğin toplumsal ve ekonomik kurumların işleyişini düzenleyen değişmez yasalar. Diğer kabule göre, arzulan ve gerçeğin iç içeliği genel evrimci gelişme ilkeleri bağlamına yerleştirilmelidir: Yasa değişmeden var olanı değil, kaçınılmaz olarak ortaya çıkmanı araştırır.

Bu kabullerin ikisi de yanlıştır. Ampirik bir disiplinin, “olması gereken” şeyi tanımlayan idealleri bilimsel olarak inşa etmesi imkânsızdır. Bu, Weber’in benimsediği yeni-Kantçı epistemolojinin temel bir öncülüdür ve onun tüm yazılarını biçimlendirir. Ancak değer yargılarının geçerliliği bilimsel analizle sağlanamasa da, bu durum değer yargılarının bilimsel tartışma alanından tamamen atılmasını gerektirmez. Belirli bir

⁴ *Methodology of the Social Sciences*, s. 50-112. Weber’in yazıları ayrıca Menger’in görüşlerine ve onun “bilimsel” ekonomi okuluna karşı açıklamalar olarak anlaşılmalıdır. Krş. Marianne Weber, s. 352-3; uzun bir açıklama için bkz. Lindenlaub, s. 96-141.

eylem akışının “dikkate alınması gerekip gerekmediğiyle” ilgili bütün yargıları belirli özel veya genel “amaçlara” ulaşmakta kullanılan “araçlardan” ayırmak mümkündür. “Bir şeyi somut olarak ya ‘bizzat kendisi için’ ya da çok arzu edilen bir şeye ulaşmanın aracı olarak arzularız.”⁵ Bilimsel analiz, belirli araçların özel bir amaca ulaşmak için uygun olup olmadıklarını belirlememizde yardımcı olabilir. Ancak hiçbir bilimsel bilgi bir insanın niçin bir değer olarak belirli bir amacı kabul etmesi gerektiğini gösteremez. Sosyal bilimci aynı zamanda, belirli bir amaç araştırılıyorsa, bir başkası yerine belirli bir aracı kullanmanın sağlayabileceği üstünlükleri ve bedellerini gösterebilmelidir. Belirli bir amaca yönelik özel bir aracın seçilmesinin getirebileceği bedeller iki farklı türde olabilir: (1) Arzulanan hedefe tam olarak değil kısmen ulaşılması veya (2) Bireyin ulaşmak istediği diğer hedeflere zarar verebilecek ek sonuçların ortaya çıkması. Aynı zamanda, bizzat hedefi ampirik analizlerle, dolaylı olarak, gerçekte ulaşılmaya çalışılan belirli tarihsel koşulları sağlama kapasitesine sahip olup olmadığına göre değerlendirmek de mümkündür.

Weber bu görüşlerini çoğu kez devrimci sosyalizmin özelemlerine göndermeler yaparak açar. Zira sosyalist bir toplum inşa etmeyi hedefleyen mücadelelerin ortaya çıkardığı ikilemler özellikle belirli, keskin sorunlar yaratır. Sosyalist bir topluma devrimci araçlarla ulaşmak, arzulanan toplumsal değişimleri sağlamak için güç kullanmayı gerektirir. Ancak güç kullanmak zorunlu olarak devrimden sonra siyasal bir baskı uygulamasına da yol açar ki, bu siyasal baskı bizzat sosyalizm idealinde cisimleşen bazı özgürlükleri ortadan kaldıracaktır. İkinci olarak, özellikle diğer ülkelerin kapitalist olarak kaldığı bir dünyada toplumsallaşmış bir ekonomi inşa etmek muhtemelen sosyalistlerin ne tasarladıkları ne de arzuladıkları bazı ekonomik güçlükler yaratacaktır.⁶ Üçüncü olarak, sosyalist bir toplum yaratmak için hangi araçlar kullanılırsa kullanılsın, bürokratik bir devletin oluşumu nedeniyle, sonuç neredeyse

5 *Methodology of the Social Sciences*, s. 52.

6 İkinci görüş hakkında, bkz. *Economy and Society*, c. 1, s. 65-68, 100-107.

kesinlikle, sosyalist topluma varlık kazandıran amaca ters düşecektir.

Yine de bilimsel analizin pratik hedeflere ulaşma çabasını kolaylaştırabilecek bir başka anlamı daha vardır. Fakat bu, daha önce ifade edilenlerden bir ölçüde farklıdır. Bu, ampirik araştırmayı değil, kişinin inandığı idealler arasındaki iç tutarlılığı değerlendirmeyi gerektirir. İnsanların kendilerini güdüleyen özel amaçların içerdikleri değerlerin açıkça farkında olmadıkları ve çoğu kez, kısmen veya tamamen tutarsız hedefleri benimsedikleri doğrudur. Bir birey kendi özel amaçlarının temelini oluşturan idealler “üzerinde düşünmese” bile, “ona, bilincinde olmadan kullandığı veya varsayması gereken nihai aksiyomların farkına varmasında yardımcı olabiliriz”.⁷

Ancak daha ötesi yoktur. Ampirik bilim ve mantıksal analiz bir bireye neleri başarabileceğini, bu başarının muhtemel sonuçlarını gösterebilir ve ona ideallerinin doğasını açıklamakta yardımcı olabilir; fakat bilim bireye hangi kararları alması gerektiğini gösteremez.

Dünyadaki hiçbir etik, çoğu örnekte, kişinin “iyi” hedeflere ulaşmak için ahlâken şüpheli veya en azından tehlikeli araçları kullanmasının bedelini ödemesi –ve kötü sonuçların ortaya çıkma ihtimali hatta imkânıyla yüzleşmesi– gerektiğini göz ardı edemez. Dünyadaki hiçbir etik, ahlâken iyi bir amacın ahlâken tehlikeli araçlar ve sonuçları ne zaman ve hangi ölçüde “meşru kıldığı” kararına varamaz.⁸

Weber’in benimsediği bu konumun mantıksal sonucu ve zorunlu dayanağı, “insani evreni, birbirine indirgenemez rakip ideallerin varlığı karakterize eder” düşüncesidir. Tarihin belirli bir noktasında bilimsel analizle “doğru” veya “yanlış” olduğu gösterilebilecek tek bir ideal veya idealler topluluğu olmadığı için, hiçbir evrensel etik olamaz. Bu metodolojik hare-

7 *Methodology of the Social Sciences*, s. 54; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 151.

8 *Methodology of the Social Sciences*, s. 57; ayrıca krş. *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 143-146.

ket noktasının temel ampirik karşılığı Weber'in tarihteki farklı ideallerin kökenlerini araştırdığı din sosyolojisi yazılarında bulunur. Idealler ve anlamlar dinsel ve siyasal mücadeleler içinde yaratılsalar bile, onları bilimden elde etmek mümkün değildir:

İnsanların bilgi ağacından yedikleri bir çağın kaderi, dünyanın anlamının –istediği kadar mükemmel düzenlensin– ona ilişkin analizlerden öğrenilemeyeceğidir; onun daha ziyade bizzat bu anlamı yaratacak bir konumda olması gerekir. Bilim, genel hayat ve evren anlayışlarının asla artan ampirik bilginin ürünleri olamayacağını ve bizi büyük bir kuvvetle sürükleyen en üst ideallerin, her zaman, sadece bizim için olduğu kadar başkaları için de kutsal olan başka ideallerle mücadeleler içinde şekillendiğini kabul etmelidir.⁹

Weber'in siyaset ve siyasal güdülerin mantığına dair analizi bu düşüncelere dayanır. Siyasal davranış “nihai hedefler etiğine” (*Gesinnungsethik*) veya “sorumluluk ahlâkına” (*Verantwortungsethik*) yönelik olabilir.¹⁰ Bir nihai hedefler ahlâkına bağlı olan insan, tüm siyasal davranışını, hiçbir rasyonel araç hesabı yapmadan, belirli bir ideali gerçekleştirme-yeye yöneltir:

Bir nihai amaçlar ahlâkına inanan, eylemleriyle reaksiyon fırsatlarını artırarak kendi sınıfının baskısını artırmaya ve zayıflamasını engellemeye çalışan inançlı bir sendikalist olduğunuzu gösterebilirsiniz ancak onun üzerinde en hafif bir etki bile yaratamazsınız. İyi niyetli bir eylem kötü sonuçlara yol açmışsa, aktörün gözünde, bunun sorumlusu onları yaratan Tanrı'nın iradesi değil, sadece dünyanın veya başka insanların aptallığıdır.

Bu tür davranış nihayetinde “dinsel” bir karaktere sahiptir veya en azından dinsel davranışla bazı ortak özellikler taşır: Eylemleri bir nihai hedefler ahlâkına yönelik olan birey, tek

9 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 121.

10 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 120.

görevinin niyetlerinin saflığını sürdürmek olduğuna inanır: “Ateşi sürekli canlı tutmak söz konusu kişinin oldukça irrasyonel eylemlerinin amacıdır...”¹¹

Öte yandan, sorumluluk ahlâkı Weber’in bazen “sonuçların paradoksu” olarak adlandırdığı şeyin bilincinde olmayı gerektirir. Bir bireyin yaptığı bir eylemin somut sonuçları çoğu kez onun bu eylemi yapma niyetlerinden farklı ve bazen tamamen aksi yönde olabilir. Bunun farkında olan siyasal aktör, eylemlerini sadece güdüsünün doğruluğuna göre değil, davranışlarının ulaşmak istediği hedefler açısından doğabilecek muhtemel sonuçlarının rasyonelliğine göre de düzenleyecektir. Bu yüzden özellikle yukarıda sözü edilen farklı sosyal bilim kullanımları sorumluluk siyaseti açısından önemlidir, ancak bu kullanımlar bir nihai hedefler ahlâkına bağlılıkla tamamen ilişkisizdir.¹² Sorumluluk ahlâkı düşüncesini, Weber üzerine ikincil yorumlarda sıklıkla karıştırılan pragmatizmden ayırmak gerekir. Bir felsefe olarak pragmatizm belirli bir anda neyin pratik olduğunu belirlemeyi gerektirir. Fakat Weber pratikliği “hakikatin” bir kriteri olarak almaz: Weber’in analizinin tüm odak noktası, olgusal ve ahlâkî gerçek arasında mutlak mantıksal bir uçurum olduğu ve hiçbir ampirik bilgi düzeyinin bir başkasından ziyade belirli bir etiğin peşinden koşmanın geçerliliğini gösteremeyeceğidir.

Bireysel örnekte, pratik politikacının, öznel antagonist bakış açıları arasından birini benimseyerek onlar arasında arabuluculuk yapmakla yükümlü olduğu kesindir. Bu, bilimsel nesnellikle” ilişkili değildir. Bilimsel açıdan, “orta yol” en aşırı sağ veya sol fikirlerden bir nebze bile doğru değildir.¹³

11 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 121.

12 Mantıksal analiz ideallerini açıklamaya yardımcı olması dışında. Ancak onun daha önceden gösterdiği gibi, bu aslında ampirik bilimin bir sonucu değildir.

13 *Methodology of the Social Sciences*, s. 17. Bu kitapta ele alınan üç temel şahsiyetin bazen pragmatist felsefeye yönelik eleştirilerle bağlantılı görüşler geliştirildikleri belirtilmelidir. Krş. *Pragmatisme et sociologie* (Paris, 1955). Aşırı basitleştirecek, üçünün de aynı nedenle pragmatizme itiraz edeceği söylenebilir: Eyleyen öznenin dünyayı rasyonel olarak etkileme kapasitesini yadsır.

Weber'e göre, "nesnelliğin" doğasıyla ilgili tartışma, gerçekte çoğu kez bilimsel yargılar ve değer yargıları arasındaki ilişkileri bulanıklaştıran karışıklıkları gidermeye yöneliktir. Önceden belirtildiği gibi, Weber için böyle bir girişim ideallerin bilimsel tartışmadan kesin olarak ayıklanmasını gerektirir. Gerçekte, sosyal bilimcinin kendi idealleri konusunda mümkün olduğu kadar açık olması bir zorunluluktur. Bu zorunluluğa itizlikle uyulduğunda sosyal bilimcinin değerleri, çalışmasının önemini azaltmayacaktır: "*Ahlâkî kayıtsızlık tutumu (Gesinnungslosigkeit) bilimsel 'nesnellik'le ilişkili değildir.*"¹⁴

Olgusal yargılar ve değer yargıları

Olgusal önermeler ve değer önermeleri arasında mutlak bir mantıksal ayrılık olduğu –yani bilimin kültürel ideallerin bir kaynağı olamayacağı– düşüncesini, "bilimin varlığı bilimsel analizin niçin bizzat 'arzulanır' veya 'değerli' bir etkinlik olduğunu gösteren değerleri gerektirir" düşüncesinden ayırmak gerekir. Bilimin kendisi, diğer değerlerden daha bilimsel olduğu kanıtlanamayacak ideallere dayanır. Bu yüzden Weber'e göre, sosyal bilimlerin genel amacı "içinde yer aldığımız gerçekliğin biricikliğini kavramaktır". Başka deyişle, sosyal bilimlerin temel hedefi tarihsel olguların niçin o şekilde ortaya çıktıklarını anlamaktır. Ancak bu hedef somut gerçekliğin sonsuz karmaşıklığından soyutlamalar yapmayı gerektirir. Weber, gerçekliğin tam bir betimlemesinin mantıken mümkün olamayacağını öne sürerken Rickert ve Windelband'ın yeni-Kantçılığını benimser. Gerçeklik sonsuz sayıda bölünebilir çeşitlilikler içerir. Gerçekliğin belirli bir unsuruna odaklandığımızda bile onun bu sonsuzluğu paylaştığını görebiliriz. Bilimsel bir analiz biçimi, her tür bilimsel bilgi sistemi, ister doğa bilimlerinde ister sosyal bilimlerde olsun, gerçekliğin sonsuzluğundan seçim yapmayı gerektirir.

Sosyal bilimler aslında "bir yanda ilişkileri ve bireysel olayların çağdaş görünüşleri içindeki kültürel önemlerini, öte

14 *Methodology of the Social Sciences*, s. 60; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 157.

yandan onların tarihsel olarak 'böyle' olmaları veya 'başka türlü' olmamalarının nedenlerini" bilmeye çalışır.¹⁵ Gerçekliğin kapsamı ve yoğunluğu sınırsız olduğu için ve bu yüzden sosyal bilimci açısından "ilgi problemleriyle" ilişkili bazı seçimlerin (söz konusu birey bunların bilincinde olmayabilir) zorunlu olması nedeniyle, "bilmek istediğimiz şeyi" bilme nedenimizi belirleyen değer kriterlerinin neler olduklarını araştırmamız gerekir. Weber'e göre bu soru basitçe, sosyal bilimlerdeki araştırmanın düzenli olarak ortaya çıkan ilişkileri veya (örneğin doğa bilimlerinde olduğu gibi) "yasaları" araştırması gerektiği belirtilerek cevaplandırılmaz. Yasaların formülasyonu gerçekliğin karmaşıklığından özel bir soyutlama yapmayı gerektirir ve böylece yasanın kapsamına girmeyen her olayın "tesadüfî/ilineksel" ve neticede bilimsel açıdan önemsiz olduğu düşünülür. Ancak bu tutum sosyal bilimlerde ilgi alanımızı oluşturan problem türlerini kavramak için uygun değildir. Weber'in hayatının çalışmasının esas ilgi odağı şu alıntıyla aktarılabilir. Bizi ilgilendiren Batı Avrupa kapitalizminin oluşumu ve onunla ilişkili rasyonelleşme değildir, zira bu tarihsel olaylar (belirli açılardan) inandırıcı bir biçimde genel, yasa benzeri ilkeler altında sınıflandırılabilir. Bu olayları bizim için önemli kılan şey, onların biriciklikleridir.

Ayrıca doğa bilimlerinin sadece yasaları ortaya çıkarmakla ilgilendiklerini varsaymak hatadır. Örneğin astronomi çoğu kez yasalar altında toplanabilen özel gelişme dizileriyle ilgilendiği gibi ilgilerinin kaynağı, bu yasaların genel ilişkilerin formülasyonu açısından da önemli değildir. Aslında Weber örnek olarak vermese de, bunun iyi örneklerinden biri Rickert'in gökbilimcilerin güneş sistemimizin kökeni üzerine ayrıntılı araştırmalarıyla ilgili açıklamasıdır. Evrenin özellikleriyle ilişkili genellemeler açısından güneş sistemimiz bütünüyle önemsiz değildir. Güneş sisteminin özel gelişimine karşı ilgisimizin kaynağı, onun, dünyanın da içinde yer aldığı gök cisimleri içinde bulunmasıdır.

15 *Methodology of the Social Sciences*, s. 72; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 170-71.

Bu, doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımının nomotetik ve ideografik bilgi ayrımı açısından mutlak bir ayrım olmadığını gösterir. Doğa bilimlerine yoğunlaşma esasen genel ilkelerin oluşturulmasına yönelik olsa bile, bu yoğunlaşma bazen özeli bilgisini araştırmayı gerektirir. Nedensel “açıklamanın” olayları genel yasalar altında sınıflandırmanın tek muhtemel yolu olduğu da düşünülemez. Benzer şekilde, belirli bir yasa açısından “ilineksel” olan bir olay mantıksal olarak daha önceki olaylara götürülebilir. Tarihsel bir bireyin “tam” bir açıklamasını üretebilecek tek bir neden veya belirli sınırlı nedenler olduğu düşünülmemelidir. Sadece gerçekliğin belirli yanlarıyla ilgili “bilmeye değer” şeyler olduğu doğruysa, aynısı nedensel açıklama için de söylenebilir. Bir araştırmanın amacı bakımından kesin önemde olduğunu, belirli bir olguya ilişkin anlayışımız açısından uygun olduğunu telaffuz ettiğimizde, araştırmanın nereden başlatılması gerektiği kararı da bir seçim sorunudur:

“[E]tkiden” nedene doğru geri gidildiğinde, ilgili tüm koşullar toplamı kesin olarak “birlikte eyleme” yol açmalı ve başka hiçbir somut etki yer almamalıdır. Başka deyişle, sonucun oluşumu, nedensel olarak çalışan her ampirik bilim için, sadece belirli bir andan itibaren değil, aynı zamanda “sonsuz olarak” belirlenir.¹⁶

Weber’e göre, bu tespit nomotetik önermelerin sosyal bilimlerde mümkün olmadığı anlamına gelmez. Aksine genel açıklayıcı ilkelerin formüle edilmesi, açıklanacak özel olguların analizini kolaylaştırmakta kullanılabilecek bir araç olarak bizzatihi bir amaç değildir: “‘*Nomolojik*’ bilgiyi uygulamadan bir bireysel etkinin geçerli bir yüklemesi –yani tekrarlanan nedensel dizilerin bilgisi– genelde imkânsız olacaktır.”¹⁷ Başka deyişle, araştırmacı nedenler yüklemeye çalıştığında, belirli bir unsurun hangi ölçüde bir neden olarak alınabileceği olay kategorileri arasındaki geçerli ilişkiler hakkındaki (kuşku durumlarda)

16 *Methodology of the Social Sciences*, s. 187; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 289.

17 *Methodology of the Social Sciences*, s. 79.

da haklılaştırılması gereken) kabullere bağlıdır. Araştırmacının “kişisel deneyimleriyle keskinleştirdiği ve analitik yöntemlerle geliştirdiği hayal gücüne” ne kadar nedensel bir geçerlilik yükleyebileceği ve somut yerleşik genellemeleri ne kadar araştıracağı söz konusu özel örneğe bağlıdır. Ancak genel ilkeler hakkındaki bilgimiz daha kesin ve belirli oldukça, daha kesin nedensel yüklemeler yapabileceğimiz her zaman doğrudur.¹⁸

Fakat daha somut olarak, nedensel bir ilişkinin varlığını nasıl belirleyebiliriz? Weber, ünlü prosedürler açıklamasında, örnek olarak Eduard Meyer’in Maraton Savaşı’nın Batı kültürünün sonraki gelişimi açısından sonucunun önemini ele alma biçimini verir. Tarihçilerin aslında çok küçük bir muharebe olan Maraton Savaşı’yla ilgilenmelerinin nedeni, kesinlikle, bu muharebenin sonucunun daha sonra Avrupa’ya yayılacak Helen kültürünün varlığını sürdürmesi ve bağımsız gelişiminde kesin nedensel öneme sahip olmasıdır. Bununla beraber, Maraton Savaşı’nın bu açıdan nedensel bir öneme sahip olduğunu göstermek için iki bağımsız olumsal durum (Avrupa’nın sonraki kültürel gelişiminde Helenizm ihtimaline karşı Persli bir teokratik bir etkinin gelişmesi ihtimali) dikkate alınmalıdır. Bunlar “gerçek” ontolojik ihtimaller değildir; sadece bir olaylar seti –gerçekte ortaya çıkan şey– “muhtemeldir”. Bu prosedür sadece sosyal bilimcinin bir soyutlamasından ibarettir –burada bir “düşünce deneyi” gerçekleştirilir, yani “belirli olaylar olmasaydı veya farklı biçimlerde ortaya çıksalardı sonuç ne olacaktı?” biçiminde bir yansıtma yapılır.

Tarihsel bir olgunun nedensel önemini değerlendirme girişi şöyle bir soruyla başlayacaktır: Ortak belirleyiciler olarak dikkate alınan faktörler kompleksi arasından olay çıkarıldığında veya onda belirli yönde bir değişiklik yapıldığında, genel ampirik kurallara (*Erfahrungsregeln*) göre, konumuzla bağlantılı olarak, olaylar özellikleri bakımından kesin önemde yeni bir yön kazanabilir miydi?¹⁹

18 *Methodology of the Social Sciences*, s. 82 vd.

19 *Methodology of the Social Sciences*, s. 180.

Bu ihtimal Maraton Savaşı'nın önemiyle gösterilebilir: Perslerin savaşı kazandığı düşünüldüğünde ve savaşın sonuçları dikkate alındığında, bunun gerçekte Helen ve böylece Avrupa kültürünün sonraki gelişimini büyük ölçüde etkilemesi söz konusu olacaktı. Weber, bunun "uygun" bir nedensellik örneği olduğunu düşünür. Bu örnekte, gönül rahatlığı içinde, Maraton Savaşı'nın farklı bir sonucunun Avrupa'nın sonraki kültürel gelişiminde değişimler yaratmak için yeterli veya "uygun" olacağı söylenebilir.

Sosyal bilimlerde konu seçimi ve tespitinin ister istemez "özel" olması –bazı kültürel önemlere sahip olmaları nedeniyle, ilgili problemlerin seçimini gerektirmesi– aslında nesnel olarak geçerli nedensel analizin yapılamayacağını göstermez. Aksine nedensel açıklama başka açıklamalarla doğrulanabilir ve bunlar sadece özel bir kişi için "geçerli" değildir: Hem araştırma problemlerinin seçimini, hem de araştırmacının sınırsız nedensel bir ağa nüfuz etmek için bizzat bu seçimin yapılması gerektiğini varsayma derecesini değer kabulleri yönlendirir. Weber'in, "temel ilgi odağı biricik oluşumlardır" öncülü dikkate alındığında, sosyal bilimlerin inceleme nesnesinin her zaman akışkan olduğu sonucu çıkar:

Sınırsız olaylar akışı nihayetsiz bir biçimde sonsuzluğa doğru ilerler. İnsanların içinde yer aldıkları kültürel problemler sürekli yeni biçimler ve farklı renkler kazanır ve bu alanının sınırı, bizim için anlam ve önem kazanan, yani bir "tarihsel bireye" dönüşen sonsuz somut olaylar akışı içinde sürekli değişir.²⁰

20 *Methodology of the Social Sciences*, s. 84. Weber sık sık sosyal bilimcinin "tarihsel bir birey"le iki anlamda ilgilenebileceğini vurgular: İlk olarak, tarihsel açıdan "büyük" ve "biricik" şahsiyetler hakkında en kapsamlı muhtemel bilgiyi edinme; ikinci olarak, "somut tarihsel bir ilişki içinde, belirli bireylerin eylemlerinin nedensel gücüne atfedilebilecek önem"in analizi. Ancak gerçekte onları "önemli" veya "önemsiz" bireyler olarak değerlendirip değerlendirmeyeceğimize bakmadan, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 47.

İdeal tip kavramların formülasyonu

Weber'in "ideal tip" kavramların doğası ve sosyal bilimlerdeki kullanımlarıyla ilişkili tespitinin kaynağında mantıken onun genel epistemolojik yaklaşımı yatar. Sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar, değer kabulleri olmadan, doğrudan gerçeklikten elde edilemezler, zira ilgi konularını tanımlayan problemler bu tür ön-kabullere dayanır. Bu yüzden, tarihsel bir oluşumun yorumu ve açıklanması, özellikle bu amaçla oluşturulmuş ve –bizzat analizinin amaçlarında olduğu gibi– gerçekliğin evrensel "temel" özelliklerini yansıtmayan kavramların inşa edilmesini gerektirir. Weber, ideal tip kavramların biçimsel özelliklerini ortaya koyarken, yeni bir kavramsal yöntem türü geliştirdiğini değil, aksine zaten pratikte yapılan şeye açıklık kazandırdığını düşünür. Bununla beraber, çoğu araştırmacı kullandığı kavramların tamamen farkında olmadığı için, formülasyonları çoğu zaman muğlak ve kesinlikten yoksundur. "Tarihçilerin konuştukları dil, uygun ifade ihtiyacını karşılamak için bilinçsizce yaratılan ve anlamı kesin olarak hissedilen, fakat üzerinde enine boyuna düşünülmeyen yüzlerce sözcük içerir."²¹

Bir ideal tip, her ne kadar gerçeklikte yer alsada, bu özel biçimiyle nadiren ortaya çıkan birçok sayısız unsurun soyutlanması ve birleştirilmesiyle inşa edilir. Bu yüzden, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda analiz ettiği "Kalvinci etik" farklı tarihsel şahsiyetlerin yazılarından alınmıştır ve bu etik, Weber'in kapitalist ruhun oluşumuyla ilişki içinde özel önemde gördüğü Kalvinci öğretiler kombinasyonlarını içerir. Weber'e göre, bu tür bir ideal tip ne gerçekliğin belirli bir yönünün "betimlemesi", ne de bir hipotezdir; sadece betimleme ve açıklamaya yardımcı olabilir. Bir ideal tip kuşkusuz normatif anlamda ideal değildir; gerçekleşmesi arzulanan bir şeyi ifade etmez. Diğer olgularda olduğu gibi ideal bir katil veya fahişe tipi inşa etmek uygundur. Bir ideal tip manuksal anlam-

²¹ *Methodology of the Social Sciences*, s. 92-93; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 193.

da bir saf tiptir, ancak somut anlamda değil: “Bu zihinsel inşa, kavramsal saflığı içinde somut olarak gerçekte hiçbir yerde bulunmaz.”²²

İdeal tipler yaratmak bizzat bir amaç olarak kesinlikle anlamlı değildir; belirli bir ideal tipin kullanışlılığı sadece somut bir problemle veya problemlerle ilişkisi içinde değerlendirilebilir ve onu inşa etmedeki tek amaç ampirik sorunları analiz edebilmektir. Sosyal bilimci, bir olguyla, örneğin rasyonel kapitalizmle ilişkili bir ideal tip formüle ederken, özel kapitalizm biçimlerini ampirik olarak inceleyerek, geliştirdiği ilgileri ilişki içinde, rasyonel kapitalizmin ayırt edici en önemli özelliklerini belirlemeye çalışır. İdeal tip salt kavramsal düzeyde oluşturulmaz, aksine somut problemlerin ampirik analiziyle yaratılır, değiştirilir, netleştirilir ve ayrıca bu işlem analizin kesinliğini artırır.

Bu yüzden, ideal tipler kapsam ve kullanım bakımından betimsel kavramlardan (*Gattungsbegriffe*) farklıdır. Betimsel tipler çoğu sosyal bilim dalında önemli ve zorunlu bir rol oynar. Bunlar basitçe ampirik olgu gruplarının ortak özelliklerini özetler. İdeal tip, “bir veya daha fazla bakış açısının tek yanlı olarak vurgulanmasını”²³ içerirken; betimsel tip, birçok somut olgunun ortak özelliklerinin soyut bir sentezini içerir. Weber örnek olarak “kilise” ve “mezhep” kavramlarını verir. Bu kavramlar sınıflandırıcı bir ayrımın temeli olarak hizmet edebilir; dinsel grupların belirli kategoride veya başka bir başkası içinde yer aldığı söylenebilir. Bununla beraber bu ayrımı, mezhep hareketlerinin modern Batı kültürünün rasyonelleşmesi açısından önemini analize uygulamak istediğimizde, bu özel konuda etkili olan mezhebin özel bileşenlerini vurgulamak için “mezhep” kavramını yeniden formüle etmek zorunda kalırız. Kavram böylece ideal tip bir kavrama dönüşür. Betimsel bir kavram, belirli unsurların soyutlanması ve birleştirilmesiyle ideal tip bir kavrama dönüştürülebilir: Weber'e göre, bu zaten çoğu kez pratikte yapılan bir işlemdir.

22 *Methodology of the Social Sciences*, s. 90.

23 *Methodology of the Social Sciences*, s. 90, 92.

Weber tartışmasında özel tarihsel oluşumların aydınlatılmasıyla ilişkili ideal tipleri formüle etmeye odaklanır, zira bu işlem betimsel ve ideal tiplerin en açık farklılığını ortaya koyar. Ancak ideal tip kavramlar sadece bu amaçla sınırlı değildir ve basit betimsel kavramlar içermeyen, yine de genel karakterde farklı türde ideal tipler vardır. Betimsel tiplerden ideal tiplere geçiş, olguların betimsel sınıflamasından bu olguların açıklayıcı veya teorik analizlerine geçtiğimizde söz konusudur. Bu en iyi biçimde “mübadele” kavramıyla açıklanabilir. Mübadele kavramı, sınırsız sayıda insan eylemini alışveriş etkinlikleri temelinde sınıflandırabileceğimiz tespitiyle yetindiğimiz sürece betimsel bir kavramdır. Ama kavramı ekonomideki marjinal fayda teorisinin bir unsuru olarak kullanmak istediğimizde, salt rasyonel inşaya dayalı bir ideal “mübadele” tipi inşa ederiz.²⁴

Sosyal bilim ve değer yargıları ilişkisi Weber’in 1904-1905 yılları arasında yayımlanan metodolojik yazılarındaki tartışmasında merkezî bir öneme sahiptir; bu ilişki Weber’in yaklaşık on yıl sonra yayımlanan “Ahlâkî Tarafsızlık” (*Wertfreiheit*) adlı yazısında farklı bir açıdan ele alınır.²⁵ Weber bu son yazıda sosyal bilimler ve sosyal politika açısından önemli olsa bile, değer yargılarının mantıksal statüsüyle değil, aksine pratik bir sorunla, bilim adamının inandığı değerleri gerçekleştirmek için kendi akademik prestiji veya konumunu kullanması gerekip gerekmediği sorunuyla ilgilenir. Bu, nihayetinde değerlere bağlı olan ve neticede bilimsel kanıtlarla çözülemeyecek bir meseledir. O, “son tahlilde, sadece bireyin –kendi değer sistemine bağlı olarak– üniversitedeki görevlerine referansla karar vermesi gereken” bir sorundur. Eğitim görevleri çok genel anlamda alındığında, eğer eğitimcinin rolü öğrencilerine geniş bir estetik ve etik kültür yelpazesi sunmaksa, eğitimcinin ideallerini kendi öğretim alanından uzak tutması zor ola-

²⁴ *Methodology of the Social Sciences*, s. 1-47. Weber’in bu görüşleri geliştirdiği siyasal bağlamın bir analizi için, krş. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920* (Tübingen, 1959).

²⁵ *Methodology of the Social Sciences*, s. 2-3.

caktır. Weber'in ifade ettiği görüş, eğitimde, özellikle bir ölçüde bilimsellik iddiası taşıyan konularda profesyonel uzmanlaşmanın modern üniversiteye uygun bir organizasyon olduğudur. Bu koşullarda, eğitimci kesinlikle kendi dünya görüşünü ifade etme hakkına sahip değildir; sosyal bilimlerin problemleri, "problemler" olarak ilgi kaynaklarını kültürel değerlerden alsalar da, teknik analiz dışında çözülemezler ve eğitimcinin ders platformundan kaynaklanan tek sorumluluğu teknik analizlerden ibarettir.

Bununla beraber, öğrencinin günümüzde sınıfta öncelikle öğrenmesi gereken şey (1) Belirli bir görevi tıpkı bir işçi gibi yerine getirmek (2) Kişisel olarak kendini rahatsız etse bile, gerçekleri kabul etmek ve onları kendi öznel değerlerinden ayırmak (3) Kendini görevine adanmak ve gereksiz bir kişisel tercihler veya başka bir duygu gösterisi yapma dürtüsünü bastırmaktır.²⁶

Üniversitedeki eğitimci, bir başka yurttaşın ideallerine siyasal eylemlerle ulaşabilmek için sahip olduğü bütün fırsatlara sahiptir ve kendisi için daha fazla ayrıcalık talep etmemesi gerekir. Profesörlük makamı "uzmanlaşmış bir kişisel kehanet işareti" değildir. Kendi konumunu bu şekilde kullanan bir profesör, mevkisini özellikle alıcı olan ve tam anlamıyla kendinden emin olmayan bir izleyiciyle ilişki içinde istismar edebilir. Weber, burada kişisel bir inancını ifade etmektedir. Üniversite değerlerin tartışıldığı bir forum olabilseydi, bu sadece "bütün değer konumlarıyla ilişkili temel sorunların sınırsızca tartışılması özgürlüğünün" bir temeli olabilirdi. Ancak bu, kesinlikle, temel siyasal ve etik sorunların açıkça tartışılmadığı Alman üniversitelerine ait bir özellik değildir ve durum böyle devam ettiği sürece, "bilimin bir temsilcisinin, bu problemleri ele alma hakkı kadar, ağırbaşlılığını koruyarak bu konularda sessiz kalma hakkı da vardır."²⁷ Weber bunu söylerken kuşku-

26 *Methodology of the Social Sciences*, s. 5; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 493.

27 *Methodology of the Social Sciences*, s. 8.

suz eğitimcinin üniversite alanı dışında siyasal ve ahlâkî yargılarını ifade etmeyi reddetmesi gerektiğini kastetmez. Aksine o, akademik alan dışındaki yanlış “ahlâkî tarafsızlık” uygulamasını sert bir dille eleştirir. Weber, sahte bir bilimsel “tarafsızlık” adı altında siyaset alanındaki iddialarını gizleyen kişiler kadar üniversitede partizan bir konumu açıkça ögütleyen kişilere de açıkça karşıdır.

Her halükârda, Weber’e göre, bir bireyin kendi öğretim etkinliklerinde özel bir değer konumu geliştirip geliştirmemesi gerektiği sorununun sosyal bilimlerde olgusal önermeler ve değer önermelerinin mantıksal ilişki probleminden bağımsız olarak alınması önemlidir. “Ampirik disiplinlerin problemleri, kuşkusuz, ‘değerlendirici olmadan’ çözülebilir. Onlar değerlendirmeyeyle ilgili problemler değildir. Tersine sosyal bilimlerdeki problemler ele alınan olgunun değer ilişkisine göre seçilir... Ampirik araştırmada, hiçbir ‘pratik değerlendirme’ bu kesin mantıksal gerçekle meşrulaştırılmaz.”²⁸

28 *Methodology of the Social Sciences*, s. 21-22.

Yorumcu sosyoloji

Weber, metodolojik yazılarını çoğunlukla ilk ampirik çalışmalarında ele aldığı özel sorunlar bağlamında yazmıştır; bu yazılar, onun, ilk eğitimi şekillendiren hukukî, ekonomik ve tarihsel düşünce geleneklerinin entelektüel sınırlarından kurtulma mücadelesinin bir belgesidir. Metodolojik yazılarda sosyoloji, tarihe tâbi konumda alınır: Sosyal bilimlerin ilgi alanını oluşturan problemlerin kültürel öneme sahip belirli sorunlarla ilişkili oldukları düşünülür. Weber, sosyal bilimlerde genellemelerin imkânsız olduğu düşüncesine karşı çıkar, aksine genel ilkelerin formülasyonunu büyük ölçüde hedefe ulaşmanın aracı olarak alır.

Weber'in ampirik yazılarının aldığı asıl yön, özellikle hacimli bir kitap olan *Ekonomi ve Toplum*'da görüleceği gibi, bu bakış açısında belirli bir vurgu değişikliğine yol açmıştır. Olgusal yargılar ve değer yargıları ayırımından vazgeçmediği gibi, bu ayrımla ilişkili "özel tarihsel oluşumların analizi sadece genel ilkelere göre gerçekleştirilemez" tezinden de vazgeçmez; bu tez böyle bir görev için sadece başlangıç niteliğinde bir öneme sahiptir. Ancak yine de Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'daki ilgisi toplumsal ve ekonomik organizasyonlardaki

tekbiçimlilikleri ortaya koymaya, yani sosyolojiye yöneliktir.

Weber'in sözleriyle, sosyoloji, insan toplumsal eylemiyle ilişkili genel ilkeler ve kavramlar formüle etmeye çalışır; buna karşılık tarih "özel, kültürel açıdan önemli eylemler, yapılar ve kişiliklerin nedensel analizi ve açıklamasına yöneliktir".¹ Bu görüş kuşkusuz metodolojik yazılarda geliştirilen temel konunun tekrarıdır ve Weber'in ilgisinin sosyolojiye kaymasının, onun temel metodolojik görüşlerinde bir değişiklikten ziyade kişisel ilgilerinde bir vurgu değişikliğine yol açtığı söylenebilir. *Ekonomi ve Toplum*'un Weber'in düşüncesinde yeni bir ayrılık noktasını temsil etme derecesi onun görüşleri üzerine ikincil çalışmalarda çoğu kez abartılmıştır. *Ekonomi ve Toplum* ekonomi politığın farklı boyutları üzerine kapsamlı, ortak bir çalışmanın parçasıdır: Weber'in niyeti bir giriş yazısıyla, birlikte çalıştığı yazarların daha uzmanca çalışmalarına katkıda bulunmaktır.² Weber, *Ekonomi ve Toplum*'u yazma amaçlarını belirtirken, bu kitaptaki sosyolojik analizin özel tarihsel olguların araştırılması için gerekli "en basit hazırlık" görevi yüklediğini gösterir. "Böylece tarihin ilgisi bu özel karakteristiklerin nedensel bir açıklamasını sunmaya yöneliktir."³

Weber, "nesnellik" üzerine yazısında, "sosyal bilimlerde, zihinsel olgularla, doğası gereği genelde kesin doğa bilimlerindeki şemaların çözebileceği veya çözmeye çalışılabileceği tür-dekinden, özellikle farklı bir görev olan empatik 'anlama'yla ilgilendiğimizi"⁴ vurgular. Bu yüzden, toplumsal olguların analizinde temel adımlardan biri, onun öznel temelini "anla-

1 *Economy and Society*, c. 1, s. 19; (Alm. baskı), c. 1, s. 9.

2 Bu kitaplar derlemesi bir bütün olarak *Grundriss der Sozialökonomik* adıyla yayımlanmıştır. Bu serinin yazarları Sombart, Michels, Alfred Weber ve Schumpeter'dir. İlk katkılar 1914'te yayımlanır ve diğerleri derleme tamamlandığında 1930'larda yerini alır. Bkz. Johannes Winckelman, "Max Webers Opus Post-humum", *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften*, c. 105, 1949, s. 368-387.

3 Georg von Below'a mektup, Haziran 1914, Georg von Below, *Der deutsche Stadt des Mittelalters* (Leipzig, 1925), s. xxiv.

4 *Methodology of the Social Sciences*, s. 74; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 173.

maktır"; bu yazının ana temalarından biri, insan etkinliğinin "özel" bir karaktere sahip olmasının toplumsal ve tarihsel olguların "nesnel" analizini kesinlikle engellemeyeceğidir. Öte yandan, bu öznelikten, sadece doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin çatışan doğasını dikkate alarak kurtulamayız. *Ekonomi ve Toplum*'da kendi "yorumcu sosyoloji" anlayışının ana hatlarını oluşturan Weber, öznelin sosyolojik analiz açısından önemini vurgulamayı sürdürür.⁵

Weber'in sözleriyle, "Bu oldukça muğlak sözcüğün burada kullanıldığı anlamında, sosyoloji, bizzat toplumsal eylemi yorumlayıcı anlamayla ve böylece eylemin yönü ve sonuçlarının nedensel olarak açıklanmasıyla ilgili bir bilim olarak alınmalıdır."⁶ Toplumsal eylem veya davranış (*soziales Handeln*) özel anlamın bir başka birey veya grupla ilişkili olduğu bir eylemdir. Eylemin analiz edilebilecek iki anlamı vardır: Analiz, eylemin belirli bir birey için sahip olduğu anlama ağıta bulunmalı veya varsayımsal bir aktörün özel anlamıyla ilgili bir ideal tiple ilişki içinde yapılmalıdır.

Gerçekte, bu şekilde tanımlanan eylem ile sadece düşünmeden veya otomatik olarak yapılan davranışlar arasında hiçbir net ayrım yoktur. İnsan etkinliğinin sosyolojik amaçlar açısından önemli olan büyük bir kısmı anlamlı eylemin sınırları içindedir: Bu, özellikle geleneksel tıpte davranışlar için söz konusudur. Ayrıca aynı somut etkinlik anlaşılır ve anlaşılabilir unsurlar karışımını içerebilir. Bu karışım, örneğin onları yaşamayan bir sosyal bilimcinin sadece kısmen anlayabileceği mistik yaşantılar içeren bazı dinsel etkinlik biçimlerinde de söz konusu olabilir. Bir yaşantıyı analitik olarak kavramak için onu mutlaka tamamen tekrarlamak gerekmez: "Kesinlikle, Sezar'ı anlamak için Sezar olmak gerekmez."⁷

5 *Economy and Society*'nin ilk cildindeki bu açıklama daha önceki "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*'nin gözden geçirilmiş biçimidir (s. 427-474; ilk basım 1913).

6 *Economy and Society*, c. 1, s. 4; (Alm. baskı), c. 1, s. 1. Krş. Julien Freund, *The Sociology of Max Weber* (Londra, 1968), s. 90-91.

7 *Economy and Society*, c. 1, s. 5. Carlo Antoni, *From History to Sociology* (Londra, 1962), s. 170.

Burada Weber'in argümanının temel mantığını kavramak önemlidir. O, öznel anlamın çoğu insan davranışının temel unsurunu oluşturduğunu kabul ederken, gerçekte sezgiciliğin bu araştırma imkânını sağlayabilecek bir öğreti olmadığına dikkat çeker; aksine, yorumcu sosyoloji tekrarlanabilen ve böylece bilimsel yöntemlerin geleneksel ilkelerine göre doğrulanabilen anlam yorumlama teknikleri üzerine kurulabilir ve kurulmalıdır. Bu ise Weber'e göre, ya aktörün öznel çerçevesinin bir parçasını oluşturan mantıksal ilişkileri rasyonel anlama ile ya da daha duygusal sempatik türden bir anlama ile başarılabilir. Rasyonel anlama aktörün matematiksel akıl yürütme veya formel mantığı kullanması örneğinde tam ve kesindir. "Kişi, $2 \times 2 = 4$ önermesini veya Pisagor teoremini akıl yürütürken ya da bir argüman içinde kullandığında veya mantıksal bir muhakeme zincirini kabul ettiğimiz düşünme tarzlarına uygun bir biçimde doğru olarak kurduğunda, onun anlatmak istediği şeyin tam, açık bir anlamına sahip oluruz."⁸ Ancak burada, mantıksal önermelerin kesin olarak kavranması ile pratik bir hedefe ulaşmak için belirli bir aracı rasyonel bir biçimde kullanan bir kişinin eylemlerini anlama arasında kesin bir bölünme çizgisi yoktur. Empati, duygusal bir bağlamda yer alan eylemin anlamını kavramada önemli bir araç olsa bile, empatiyi anlamayla özdeşleştirmek hatadır: İkinci si sadece sosyolog açısından duygusal bir sempatiyi değil, aynı zamanda eylemin öznel anlamını kavramayı gerektirir. Genelde insan etkinliğinin yöneldiği idealler davranışlarımızı düzenleyen ideallere yabancı olduğu ölçüde bu ideallerin onlara inanan insanlar için anlamını kavramak daha da zorlaşır. Bu koşullarda sadece kısmi bir kavramanın söz konusu olduğunu ve bu sağlanamadığında bile onları "hazır veriler" olarak almakla yetinmememiz gerektiğini kabul etmemiz gerekir.

Sosyoloji elbette insan etkinliği üzerinde etkili, ancak öznel anlamdan yoksun nesneler ve olayları da ele almalıdır. (Örneğin iklimi, coğrafi ve biyolojik faktörleri içeren) bu olgu-

lar insan davranışının “koşullarıdır”, fakat yine de herhangi bir insan amacıyla ilişkili değildirler. Bu olgular, insanların öznel amaçlarıyla ilişkili oldukları sürece bir anlam kazanır ve toplumsal eylemin unsurlarına dönüşürler. Makine gibi insan eseri bir şey “sadece onun üretim ve kullanım amacına veya olması amaçlanan anlamına (Sinn) göre anlaşılabilir...”⁹

Toplumsal eylemin bilimsel analizi salt betimlemenin ötesine geçtiğinde ideal tiplerin inşasıyla ilerler: Değer yönelimli veya duygusal eylemin anlaşılmasıyla ilişkili sıkıntılar dikkate alındığında, genelde rasyonel tipler inşa etmek faydalı olacaktır. Rasyonel eylemi oluşturan şey, ideal tip içinde ortaya konularak, ondan sapma irrasyonel unsurların etkisine göre incelenebilir. Weber, rasyonel ideal tiplerin üstün yanlarının zaten ekonomide gösterildiğini düşünür: Bunlar formülasyonda kesin, uygulamada belirsizlikten uzaktırlar. Weber bunun prosedürle ilişkili bir husus olduğunu vurgular; kullanımı hiçbir anlamda “rasyonalist eğilimin” varlığını ima etmeyen metodolojik bir araçtır.

Weber, her biri rasyonel veya duygusal eylemleri anlamayı gerektirip gerektirmediğine göre alt bölümlere ayrılabilen iki temel “yorumlayıcı anlama” biçimi belirler. İlki “doğrudan anlama”dır. Bu anlama türünde, eylemin anlamını doğrudan gözlemle kavrayabiliriz: Doğrudan anlamının rasyonel alt bölümüyle ilgili olarak biraz önce sözü edilen örneği, matematik bir önermenin kavranmasını verebiliriz. $2 \times 2 = 4$ ’ün anlamını söylendiği veya yazıldığı anda kavrayabiliriz. Öte yandan, irrasyonel bir davranış, örneğin bir öfke davranışını yüz ifadesi, nidalar veya irrasyonel duygusal 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. Burada benzer şekilde iki ek eylem biçimi vardır. Rasyonel eylem biçimi, bir bireyin belirli bir amacı gerçekleştirmek için özel

bir aracı kullanmasını gerektiren bir etkinlik içine girdiği durumlardaki eylemleri anlamayı gerektirir. Nitekim örneğin, bir gözlemci odun kesen bir adamı görüp onun ateş yakmak için bir yakıt sağlamaya çalıştığını bildiğinde, hiçbir güçlükle karşılaşmadan eylemin rasyonel içeriğini kavrayabilir. Aynı türden doğrudan güdüsel bir çıkarım irrasyonel davranış konusunda yapılabilir. Örneğin bu anlamda, gözyaşlarına boğulan birinin tepkisini sadece yoğun bir hayal kırıklığı yaşadığını bildiğimizde anlayabiliriz.

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 anlam kompleksini (*Sinnzusammenhang*) kavramayı gerektirir.”¹⁰ Bu tanım, Weber’in, yorumcu sosyolojinin ampirik analize uygulanması anlayışı açısından büyük bir öneme sahiptir. “Güdünün” anlaşılması, her zaman, ilgili özel davranışı bireyin eylemine referans aldığı daha genel bir normatif standartla ilişkilendirmeyi gerektirir. Nedensel açıklama düzeyine ulaşmak için “öznel uygunluk” ve “nedensel” uygunluk ayrımı yapılmalıdır. Belirli bir eylem akışının yorumu, ona atfedilen güdü kabul gören veya alışlagelmiş normatif kalıplara uygun olduğu takdirde (“anlam düzeyinde”) uygundur. Bu, başka deyişle, ilgili eylemin kabul gören normlar temelinde “anlaşılması” bakımından anlamlıdır. Ancak bu anlam tek başına özel bir eylemin geçerli bir açıklamasını sağlamak için yetersizdir. Aslında idealist felsefenin temel hatası, öznel uygunluğu nedensel uygunlukla özdeşleştirmesidir. Bu görüşün temel kusuru, “anlam kompleksleri”, güdüler ve davranış arasında doğrudan ve basit bir ilişki olduğunu varsaymasıdır. Bazı bireylerin benzer eylemleri farklı güdülerin sonucu olabilir ve aksine, benzer güdüler farklı somut davranış biçimleriyle ilişkili olabilir. Weber, insan güdülerinin kompleks yapısını yadsımaz. İnsanlar çoğu

10 *Economy and Society*, c. 1, s. 9. Bunun teorik önemiyle ilişkili bir analiz için bkz. Parsons, s. 635 vd.

kez güdüler çatışması yaşarlar ve bir insanın bilinçli olarak farkında olduğu bu güdüler, büyük ölçüde, bilincinde olmadığı daha derin güdülerin aklileştirmeleri olabilir. Sosyolog bu ihtimallerin bilincinde ve onlarla ampirik düzeyde ilgilenmeye hazır olmalıdır fakat kuşkusuz, bir etkinliğin bilincin ulaşamayacağı dürtülerin sonucu olması ihtimali arttıkça, bunun anlamın yorumlanması açısından marjinal önemde bir olgu haline gelmesi ihtimali artar.

Bu sebeplerle, “nedensel” uygunluk, “nadir ideal örnekte sayısal olarak ifade edilebilecek, ancak her zaman bir anlamda hesaplanabilir bir ihtimalin bulunmasını, belirli gözlemlenebilir bir olayı (açık veya öznel) bir başka olayın izleyebileceğini veya eş zamanlı olarak ortaya çıkabileceklerini belirlemenin” mümkün olmasını gerektirir.¹¹ Bu yüzden, açıklayıcı önemini göstermek için, edimin öznel anlamını çeşitli belirlenebilir sonuçlara bağlayacak yerleşik bir ampirik genellenmenin bulunması gerekir. Weber’in yönteminin temel kabullerinden hareketle şöyle bir sonuca varabiliriz: Bir genelleme, kesin olarak doğrulanmış olsa bile, anlamsal uygunluktan yoksunsa, yorumlayıcı sosyolojinin alanı dışında istatistik bir korelasyondan ibaret olarak kalır:

Bu yüzden, sadece bir toplumsal eylemin gidişatıyla ilgili anlaşılabilir ortak bir anlama karşılık gelen istatistiksel düzenlilikler sosyolojik genellemelerdir ve onlar terimin burada kullanılan anlamında anlaşılır eylem tiplerini oluştururlar. Sadece –en azından bir ölçüde gerçeklikte gözlenebilecek– öznel olarak anlaşılır eylemin rasyonel formülasyonları gerçek olaylarla ilişkili sosyolojik tipleri oluşturur. Belirli bir açık eylem akışının fiilen ortaya çıkma ihtimalinin her zaman öznel yorumun açıklığıyla orantılı olduğu kesinlikle doğru değildir.¹²

11 *Economy and Society*, c. 1, s. 11-12. Bu koşul dikkate alındığında, Weber’in Roscher ve Knies’e eleştirisinde açıkça görüleceği gibi, “Tarihçinin ‘yorumcu’ güdü-arastırması, kesinlikle, doğadaki bireysel bir sürecin nedensel yorumuna benzer biçimde, nedensellik yüklemektir...” *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 134.

12 *Economy and Society*, c. 1, s. 12; (Alm. baskı), c. 1, s. 6.

Mantiken insan davranışını etkileyen olgularla ilişkili ol-salar da, Weber'in belirttiği anlamda anlamlı olmayan birçok farklı istatistiksel veri türü vardır. Ancak anlamlı eylem, ista-tistiksel işlemlere elverişsiz değildir: Bu anlamda sosyolojik ista-tistikler örneğin suç istatistikleri veya meslekî dağılım ista-tistiklerini içerir.

Weber, insan toplumsal davranışını araştırmakta değeri-
li olan bilginin kapsamını yorumcu sosyolojik yöntemle ana-
liz edilebilen bilgilerle sınırlandırmaz. Önemi Weber tarafın-
dan kesinlikle göz ardı edilmeyen, toplumsal hayatla neden-
sel olarak ilişkili, "anlaşılır" olmayan birçok süreç ve etki türü
vardır. Bunun vurgulanması önemlidir, zira Weber'e göre, yo-
rumcu sosyolojinin insan toplumsal davranışıyla ilgili tek ge-
nelleştirme temeli olduğunu varsaymak yaygın hale gelmiştir.
Weber, "sosyoloji" terimini öznel olarak anlamlı eylem ana-
liziyle sınırlandırmasının çoğu kez alanda kullanılan ilişkili
diğer kavramlarla örtüştüğünün bilincindedir: "Sosyoloji, bize
göre... 'yorumcu sosyoloji' (*verstehende Soziologie*) ile sınırlıdır
—ancak hiç kimsenin izlemeye zorlanamayacağı ve zorlanma-
ması gereken bir kullanım biçimi."¹³

Weber'in organizmacı sosyolojiye, örneğin —"parlak bir
çalışma" olarak nitelendirdiği— Schaffle'ın *Toplumsal Be-
denlerde Yapı ve Hayat*'ına özel referansı burada önemli-
dir. İşlevselcilik, Weber'e göre, toplumsal hayatı araştırma-
da kesinlikle kullanışlıdır: "O... pratik bir betimleme ve geçi-
ci yönelim" aracı olarak "sadece kullanışlı değil, aynı zama-
nda vazgeçilmezdir."¹⁴ Tıpkı organik sistemler araştırması ör-
neğinde olduğu gibi, sosyal bilimlerde işlevsel analiz "bütün"
[toplum] içindeki, araştırma açısından önemli birimleri belir-
lememizde yardımcı olur. Ancak toplum ve organizma analo-
jisi, belirli bir noktada, toplumun analizinde işlevsel tekbiçim-
lilikleri belirlemenin ötesine geçmenin mümkün ve hatta ge-
rekli olması anlamında, işlemez. Bununla beraber, yorumlayıcı
anlama, bilimsel bilgiye bir engel olmaktan ziyade, doğa bi-

13 *Economy and Society*, c. 1, s. 12-13; (Alm. baskı), c. 1, s. 6.

14 *Economy and Society*, c. 1, s. 15.

limlerinde olmayan açıklayıcı imkânları sunan bir yöntem olarak anlaşılmalıdır. Bunun kesinlikle bir bedeli vardır: Sosyal bilimlerin bulgularının daha az tam ve daha az kesin olması.

Weber'in Schaffle'den kesin olarak ayrıldığı nokta bütüncü anlayışların mantıksal statüsüyle ilişkilidir. Hareket noktası olarak "bütünü" alan ve böylece "bireysel davranış analizi" yaklaşımını benimseyen sosyologlar kolayca kavramları mutlaklaştırma tuzağına düşerler. Bu yüzden, asla özel bir ortamdaki bireylerin birçok farklı etkileşiminden daha fazlası olmayan "toplum", şöyleşmiş bir kimlik kazanarak deyim yerindeyse kendi özel bilincine sahip, eyleyen bir birim haline gelir. Weber, kuşkusuz, sosyal bilimlerde devletler, firmalar gibi kolektiviteleri anlatan kavramları kullanmanın gerekli olduğunu kabul eder. Ancak ona göre, bu kolektivitelerin "birey insanların özel edimlerinin sonuçları ve organizasyon biçimlerinden" ibaret oldukları unutulmamalıdır. "Çünkü sadece bireyler öznal olarak anlaşılır eylemleri gerçekleştiren faillerdir."¹⁵ Bununla beraber, bu kolektif birimler/faillerin yorumcu sosyoloji için hayati öneme sahip bir başka yönü daha vardır: Bireylerin öznal bakış açıları onların gerçekliklerini oluşturur ve çoğu kez özerk birimler olarak onları temsil eder. Bu temsiller toplumsal davranışı etkilemede önemli nedensel bir rol oynayabilir.

Yorumcu sosyoloji, Weber'e göre, toplumsal olguların psikolojik terimlere indirgenerek açıklanabileceğini göstermez.¹⁶ Psikolojinin bulguları bütün sosyal bilimler için kesinlikle önemlidir, fakat diğer komşu disiplinler için olduğundan fazla değil. Sosyolog *aslında* bireylerin psikolojik doğalarıyla değil, yorumlayıcı sosyal analizle ilgilenir. Weber toplumsal kurumların, açıklayıcı anlamda, psikolojik genellemelerden hareketle "anlaşılabileceği" düşüncesini kesinlikle reddeder. İnsan ha-

15 *Economy and Society*, c. 1, s. 13; (Alm. baskı), c. 1, s. 6. Bu görüşün ve Weber'in yorumcu sosyoloji taslağındaki diğer görüşlerin kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanstone, 1967).

16 *Economy and Society*, c. 1, s. 19.

yatı esasen sosyo-kültürel etkiler tarafından biçimlendirildiği için, gerçekte sosyolojinin psikolojiye katkısının psikolojinin sosyolojiye katkısından daha fazla olması muhtemeldir:

[B]u prosedür psikolojik niteliklerin analiziyle başlayıp ardından toplumsal kurumların analizine geçmez... aksine kurumların psikolojik önkoşulları ve sonuçlarının kavranması kurumların kesin bilgisini ve kurumsal yapıların bilimsel analizini gerektirir... Fakat kurumları psikolojik yasalardan hareketle veya temel psikolojik olgulara göre açıklamayız.¹⁷

Toplumsal ilişkiler ve toplumsal davranış yönelimi

Toplumsal eylem anlamlı olarak “diğerlerinin geçmiş, mevcut ve gelecekte olması beklenen davranışlarına yönelik”¹⁸ her tür insan davranışını içerir. Bir toplumsal “ilişki”, her biri kendi eylemini diğerinin edimleri (veya olması beklenen edimleri) ile ilişkilendiren iki veya daha fazla birey arasında karşılıklılık durumunda var olur. Ancak bu, ilişkiyle ilgili anlamların zorunlu olarak paylaşıldığını ima *etmez*: Çoğu durumda, örneğin *il y a un qui aime et un qui s'laisse aimer* (“bir sevenler vardır, bir de sevilenler”) atasözüne uygun düşen bir “aşk” ilişkisinde, bir tarafın tutumları diğerininkilerle tamamen aynı değildir. Yine de bu tür ilişkilerde, sürdürüldüğü takdirde, her birey için ondan “beklenen” şeyi tanımlayan karşılıklı olarak tamamlayıcı anlamlar vardır. Bu konuda Simmel’i izleyen Weber, *Gesellschaft* (toplum) kavramından ziyade, ilişkiler düzeni anlamını taşıyan ve kelimenin tam anlamıyla “toplumlaşma”nın kastedildiği *Vergesellschaftung* terimini kullanır. Toplumsal hayatı oluşturan ilişkilerin çoğu geçicidir ve sürekli bir oluşum-yok oluş süreci içindedir. Kuşkusuz bir toplumsal ilişkinin, ilgili taraflar arasında işbirliğini gerektirdiği de varsayılmaz. Weber, çatışmanın en sürekli ilişkilerin bile karakteristik bir özelliği olduğunu vurgulamaya özen gösterir.

17 *Methodology of the Social Sciences*, s. 88-89.

18 *Economy and Society*, c. 1, s. 22.

Bireyler arasındaki bütün ilişki tipleri Weber'in terime yüklediği anlamda bir toplumsal ilişki oluşturmaz. Sokakta yürüyen iki insan çarpışmadan önce birbirini fark etmemişse, onların etkileşimi bir toplumsal eylem örneği değildir: Eylem onlar sonradan bu kaza için birbirlerini suçlamaya başladıklarında ortaya çıkacaktır. Weber ayrıca kalabalıklar içindeki etkileşimden söz eder: Le Bon haklıysa, kalabalık bir gruba üyelik bireyin çok az kontrol edebildiği bilinçaltı etkileri yönlendiren kolektif davranış biçimleri yaratabilir. Burada bireyin davranışı diğerlerinin davranışından nedensel olarak etkilenir ancak bu eylem, anlam düzeyinde diğerlerinin davranışına yönelik olsa bile, Weber'in terminolojisine göre "toplumsal eylem" değildir.

Weber dört tip toplumsal davranış yönelimi ayırt eder: "Amaçlı rasyonel" davranışta, birey belirli bir edimin muhtemel sonuçlarını bir amaca uygun araçları hesaba katarak rasyonel bir biçimde değerlendirir. Bu, belirli bir amaca ulaşmaya çalışırken genellikle amaca ulaşılacak birkaç aracın bulunduğu anlamına gelir. Bu alternatifler karşısında, birey amacına ulaşmayı sağlayacak muhtemel araçlardan her birini göreceli etkililiklerine (ve benimsediği diğer hedefler açısından sonuçlarına) göre değerlendirir. Burada Weber daha önceden sosyal bilimsel bilginin rasyonel uygulanışı için formüle ettiği şemayı genel toplumsal eylem paradigmasına uyarlar. "Değer-rasyonel" eylem, tersine, belirgin bir ideale yöneliktir ve başka hiçbir şey önemli görülmez. "Hıristiyan, haklı olarak sonuçları Tanrı'ya bırakır."¹⁹ Bu yine de rasyonel eylemdir, zira bireyin etkinliğini yönlendiren tutarlı hedefleri gerektirir. Sadece görev, onur ve kendini bir "neden"e adama ideallerine yönelik eylemler bu tipe yakın düşer. Değer rasyonel eylem ile üçüncü bir eylem tipi "duygusal" eylem arasındaki temel bir fark, ilki bireyin kendi etkinliğini yönlendiren açıkça tanımlanmış idealleri benimsemesini gerektirirken, ikinci örnekte bu karakteristiğin yer almamasıdır. Duygusal eylem bir tür duygu-

19 From Max Weber: *Essays in Sociology*, s. 120.

sal durum altında gerçekleştirilen eylemdir ve aslında anlamlı ve anlamlı olmayan davranışın sınırları içinde yer alır. Onun değer-rasyonel eylemle ortak yönü, eylemin anlamının –amaçlı rasyonel eylemde olduğu gibi– araçların amaçlar açısından araçsallığında değil, edimi kendisi için gerçekleştirmekte yatmasıdır.

Dördüncü eylem yönelimi tipi “geleneksel eylem” de anlamlı ve anlamlı olmayan davranışın sınırları içinde yer alır. Geleneksel eylem âdet ve alışkanlığın etkisi altında gerçekleştirilir. Bu eylem tipi “insanların alışkanlık üzere yapıkları bütün gündelik eylemlerinin büyük bir kısmına” uygun düşer.²⁰ Bu tipte eylemin anlamının kaynağında, değer rasyonalitesi içinde sürdürülen eylemlerdeki gibi tutarlı, tanımlanmış bir biçimden yoksun idealler veya semboller yatar. Geleneksel değerler rasyonelleştikçe geleneksel eylem değer rasyonel eyleme yaklaşır.

Weber’in sınırlarını çizdiği bu dörtlü tipoloji *Ekonomi ve Toplum*’un ampirik özünü oluşturur, fakat genel toplumsal eylem sınıflaması olarak tasarlanmaz. Bu tipoloji, Weber’in, “toplumsal eylem analizi en iyi biçimde irrasyonel sapmaların ölçülebileceği rasyonel tipler kullanılarak sürdürülebilir” düşüncesinin bir uygulamasını oluşturan ideal tip bir şemadır. Nitekim özel somut bir insan davranışı örneği bu davranışa en yakın düşen dört eylem tipine göre yorumlanabilir. Ancak çok az somut örnek gerçekte birden fazla tipin unsurlarının bir karışımını içermeyecektir.

Weber, yorumcu sosyolojide doğrulama probleminin yarattığı sıkıntılarla ilgili tartışmasında, nedensel uygunluğun her zaman bir olasılık meselesi olduğunu vurgular. İnsan davranışının “öngörülemez” olduğunu söyleyenler açıkça yanılığındadır: “[H]esaplanamazlık’... delinin ayrıcalığıdır.”²¹ Fakat insan davranışlarında karşımıza çıkan tekbiçimlilikler sade-

20 *Economy and Society*, c. 1, s. 25.

21 *Methodology of the Social Sciences*, s. 124. Ayrıca bkz. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 65 vd. Burada Weber “irrasyonallite”, “öngörülemezlik” ve “irade özgürlüğü” arasındaki ilişkiyi ayrıntılı olarak tartışır.

ce özel bir edim veya koşulun bir aktörün belirli bir tepkisini üretmesi ihtimaline göre ifade edilebilir. Böylece her toplumsal ilişkinin bir veya daha fazla aktörün kendi eylemlerini özel bir biçimde yönlendirebilmesi "olasılığına" dayandığı söylenebilir (burada olasılık "şans" anlamındaki "tesadüf"le karıştırılmamalıdır). Weber'e göre, insan davranışında olumsallığın varlığını kabul etmek onun düzenliliğini ve öngörülebilirliğini yadsımak değildir; aksine bir kez daha, anlamlı davranış ile (örneğin acı verici bir uyarana bilinçaltıyla dolayımlanmış) sabit bir tepki arasındaki karşıtlığı vurgulamaktır.

Böylece Weber, kavramsal bir temel toplumsal ilişki tipleri sınıflaması ve daha kapsamlı bir toplumsal organizasyon biçimleri sınıflaması ortaya koyarken, betimlemesini olasılık terimleri içinde ifade eder. Süreklilik gösteren her toplumsal ilişki, en temel düzeyde, Weber'in "görenek" (*Brauch*) ve "âdet" (*Sitte*) olarak adlandırdığı şeyi içeren davranış tekbiçimliliklerini içerir. Toplumsal eylemdeki bir tekbiçimlilik, "onun belirli bir grupta var olma olasılığı somut pratikten başka bir şeye dayanmadığı sürece"²² bir görenektir. Bir âdet uzunca zamandır yerleşmiş bir görenektir. Bir görenek veya âdet, başkaları tarafından anlamlı biçimde onaylansın veya onaylanmasın, bir veya daha çok bireyin alışkanlık üzere uyduğu "alışıl gelmiş" bir davranış biçimidir. Ona uyma belirli yaptırım biçimleriyle desteklenmez; o, aktörün iradi olarak uyduğu bir şeydir. "Günümüzde her sabah, belirli sınırlar dahilinde, belirli bir kalıba uygun biçimde kahvaltı yapmak âdettir. Ancak (otel müşterileri örneği dışında) böyle yapmak için bir zorunluluk yoktur ve her zaman da bir âdet değildi."²³ Görenek ve âdetin toplumsal önemi göz ardı edilemez. Örneğin genellikle âdet haline gelmiş tüketim alışkanlıkları büyük ekonomik bir öneme sahiptir. Görenek veya âdetlere dayalı davranışların tekbiçimliliği bireylerin öznel olarak kendi çıkarlarına uygun biçimde davrandıkları ideal rasyonel eylem tipiyle ilişkili tekbiçimliliklerle karşıtlık içindedir. Kapitalist girişimci-

²² *Economy and Society*, c. 1, s. 29.

²³ *Economy and Society*, c. 1, s. 29; (Alm. baskı), c. 1, s. 15.

nin serbest piyasadaki tutumu bunun prototipidir.²⁴ Davranışlardaki tekbiçimlilik bencil güdülere bağlı olduğunda, başka deyişle bu tipe yakın düştüğünde, bir toplumsal ilişki, âdete dayalı bir davranıştan genellikle çok daha istikrarsızdır.

Meşruiyet, egemenlik ve otorite

En istikrarlı toplumsal ilişki biçimleri, ilişkiye katılan bireylerin öznel tutumlarının *meşru bir düzene* inanca yönelik olduğu ilişki biçimleridir. Weber buradaki söz konusu ayrımları açıklamak için şu örnekleri verir:

Nakliyecilerin çoğu, sözleşme süreleri dolduğunda düzenli olarak ilan verirlerse, bu tekbiçimliliği bireysel çıkarlar belirler. Bir satış görevlisi müşterileri ayın veya haftanın belirli günlerinde ziyaret ederse, bu ziyaret ya âdet üzere bir davranıştır ya da özel çıkar yöneliminin bir ürünüdür. Fakat bir kamu görevlisi kendi işyerinde her gün sürekli olarak aynı zamanda görüldüğünde, sadece istediğinde dikkate almaya bileceği bir âdet veya bireysel çıkara göre davranmaz. Onun eylemi, aynı zamanda yerine getirdiği bir düzenin geçerliliği (kamu hizmeti kuralları) tarafından bir kural olarak belirlenir. Itaatsizlik onun aleyhine olacağı gibi bir başka neden de kuralları ihlalin onun görev duygusuna (kuşkusuz farklı derecelerde) ters düşmesidir.²⁵

Meşru bir düzene inanç, eylemi, düzenin prensiplerine bağlılık dışında başka yollarla da yönlendirebilir. Bunun örneği, yasaları çiğnerken bile onların varlığını kabul eden ve suç etkinliğini planladığı önlemlerle kendi davranışına uyduran bir suçlunun durumudur: Söz konusu bireyin eylemlerini, hukukî düzeni ihlalin cezalandırılması ve onun bu cezadan uzak durmak is-

24 Weber'in burada amaçlı rasyonel eyleme yakın düşen ampirik örneklerden söz ettiği belirtilmelidir. Dolayısıyla, bu Durkheim'daki "bencillik" kavramıyla aynı anlama gelmez, çünkü Weber'in örneğinde öznel bencillik arayışı "aynı beklentilere yönelik"tir (*Economy and Society*, c. 1, s. 29-30).

25 *Economy and Society*, c. 1, s. 31.

temesi yönlendirir. Ancak kişinin düzenin geçerliliğini sadece bir “gerçek” olarak kabulü, bireylerin bazen kendi edimlerini meşrulaştırmaya çalıştıkları birçok ihlal türünün uç örneğidir. Ayrıca aynı meşru düzenin farklı biçimlerde yorumlanabileceği de belirtilmelidir. Bu durum Weber’in din sosyolojisiyle ilgili ampirik analizlerinden örneklerle açıklanabilir. Nitekim Protestanlık veya Reform, Katolik Kilisesi’nin kendi meşruiyetinin temeli olarak aldığı aynı Hristiyan düzenin radikal bir biçimiydi.

Görenek ve âdet ile Weber’in “uzlaşım” olarak adlandırdığı şey arasında hiçbir açık ampirik sınır yoktur. İtaat, bu örnekte bireyin iradi yönelimi meselesi değildir. Örneğin üst statü grubundan biri uygun nezaket kurallarını düzenleyen âdetlerden saptığında, muhtemelen grubun diğer üyelerinin kınamasıyla karşılaşacak veya dışlanacaktır. Bu yaptırımların uygulanması çoğu kez yerleşik düzene oldukça güçlü bir itaat biçimiyle sağlanacaktır. “Hukuk”; bir âdet sadece resmî olmayan yaygın yaptırımlar tarafından değil, aynı zamanda ihlallere karşı meşru yaptırım uygulama kapasitesi ve yükümlülüğüne sahip bir birey veya daha genelde bir grup tarafından desteklendiğinde var olur.²⁶ Hukuku uygulayacak birim her zaman modern toplumlarda karşılaşılan uzmanlaşmış profesyonel bir yargı ve polis örgütünü gerektirmez; kan davasında klan grupları yaptırım birimi olarak denk bir görev yüklenirler. Âdet, uzlaşım ve yasa arasında yakın somut bir ilişki vardır. Yaygın görenekler bile çok güçlü olabilir. Yasanın çerçevesini daha önceden sadece “genel” bir davranışı kapsayacak biçimde çizenler çoğu kez söz konusu emre çok az ek bir itaat sağlandığını fark ederler. Bununla beraber, görenek ve âdet çoğu örnekte yasalara dönüşen kuralların kaynağını oluşturur. Seyrek de olsa aksi durumlar ortaya çıkabilir: Yeni bir yasayla birlikte yeni alışkanlıklar ortaya çıkabilir. Böyle bir sonuç doğrudan veya dolaylı olabilir. Nitekim özgür sözleşmeler yapmayı sağ-

26 Weber bir noktada “teminat” hukuku “dolaylı teminat” hukuku ayrımı yapar. İlk tip, doğrudan cebre dayalı bir aygıtı dayanır. İkinci tip, ihlali hukuken cezalandırılmayan bir norm örneğini anlatır, aksine teminat alman yasalardan oluşan diğer normları ihlal eden sonuçlara sahiptir. Weber, normalde hukuku teminat hukukuna işaret edecek herhangi bir niteleme yapmadan kullanır.

layan yasaların dolaylı bir sonucu, örneğin satıcıların zamanlarının çoğunu alıcılardan siparişler almak ve bunu sürdürmeye çalışmakla geçirmek olabilir; bu sözleşme yasalarla sağlanmaz, ancak yine de yasaların varlığına bağlıdır.

Weber, “yasanın” varlığından sadece ilgili zorlayıcı aygıt, siyasal bir birim olduğu durumlarda söz edebileceğimizi kabul etmez. Yasal bir düzen, ancak bir grubun –örneğin bir akrabalık grubu veya dinsel bir yapının– ihlalleri cezalandırmak için gerekli yaptırımları uygulama görevini üstlendiği bir durumda var olabilir. Zaten dinsel grupların hukukun rasyonelleşmesi üzerindeki etkisi Weber’in ampirik yazılarının ana temalarından biridir. Daha genel terimler içinde “hukukî”, “dinsel” ve “siyasal” arasındaki karşılıklı ilişkiler, ekonomik yapılar ve ekonomik gelişim için kesin önemdedir. Weber, “siyasal” toplumu, “varlığı ve düzeni sürekli olarak belirli coğrafi bir alandaki idarî bir aygıt tarafından fiziksel güç uygulanarak veya uygulanma tehdidiyle korunan bir toplum biçimi” olarak tanımlar. Kuşkusuz bu, basitçe, siyasal organizasyonların sadece sürekli güç kullanarak var olduklarını, güç tehdidi veya bizzat güç uygulamasının sadece bütün diğer önlemler başarısız olduğunda başvurulabilecek nihai bir yaptırım olarak kullanıldığını göstermez. Siyasal bir organizasyon, belirli bir toprak parçası üzerinde örgütlü güç kullanımını başarılı bir biçimde meşru tekeline aldığı anda bir “devlet” haline gelir.²⁷

Weber, “güç/iktidar” (*Macht*) kavramını, bir aktörün amaçlarına toplumsal ilişki içinde olduğu diğer kişilere rağmen ulaşabilmesi ihtimali olarak tanımlar. Gerçekte bu tanım oldukça geniştir; bu anlamda, her tür toplumsal ilişki bir ölçüde ve belirli koşullarda bir güç ilişkisidir. Oysa “egemenlik” (*Herrschaft*) kavramı daha sınırlı bir anlama sahiptir: Sadece bir aktörün bir başkasının verdiği özel bir emre itaat ettiği güç kullanımı örneklerini anlatır.²⁸ Egemenliği kabul, katı alışkanlık-

27 Durkheim’in farklı kavramlaştırmasıyla krş. Bölüm. 7, “Devletin Rolü” altbaşlığı. Durkheim’in tanımında ne sabit bir alana sahiplik ne de güç uygulama kapasitesi karşımıza çıkar.

28 *Herrschaft*’ın “egemenlik” olarak mı yoksa “otorite” olarak mı çevrilmesi ge-

tan sinik bir biçimde kendi üstünlüğünü artırmaya kadar oldukça farklı güdülere dayanabilir. Bununla beraber, maddi kazanç sağlama ve toplumsal itibar kazanma ihtimali lider ve izleyicisini birbirine bağlayan en yaygın egemenlik biçimlerinden ikincisidir.²⁹ Ancak hiçbir istikrarlı egemenlik sistemi sadece otomatik alışkanlığa ya da bireysel çıkarların cazibesine bağlı değildir; temel destek, tâbi konumdakilerin konumlarının meşru olduğuna inançlarıdır.

Weber, bir egemenlik ilişkisinin dayanabileceği üç ideal meşrulaştırma tipi belirler: Geleneksel, karizmatik ve hukukî. Geleneksel otorite, “uzunca süredir varlığını sürdüren kurallar ve güçlere”³⁰ duyulan inanca dayanır. En temel geleneksel egemenlik türlerinde, yönetenler otoritelerini uygulamakta kullanabilecekleri uzman idarî kadrolara sahip değillerdir. Çoğu küçük kırsal toplulukta otorite köyün yaşlıları tarafından sağlanır: En yaşlı olanların geleneksel bilgelikte en yüksek ve bu yüzden otorite konusunda en ehil kişiler oldukları düşünülür. Aslında çoğu kez yaşlılar yönetimiyle birlikte var olan ikinci bir geleneksel egemenlik biçimi ataerkilliktir. Normalde bir hane halkı birimi üzerine kurulu bu egemenlik biçiminde, ailenin reisi belirli miras kuralları temelinde kuşaktan kuşağa aktarılan bir otoriteye sahiptir. Bir efendiye kişisel sadakat bağlarıyla bağlı idarî bir kadro var olduğunda patrimonyalizm gelişir.

Patrimonyalizm, Doğu’daki yönetimler kadar Yakın Doğu’nun ve Ortaçağ Avrupası’ndaki geleneksel despotik yönetimlerin de karakteristik egemenlik biçimidir. Patrimonyalizm, daha az kompleks ataerkil egemenlik biçiminden farklı olarak, açık bir yönetici ve “tebaa” ayrımına dayanır. Basit ataerkillikte “egemenlik, efendinin doğal geleneksel hakkı olsa bile, ke-

rekügi konusundaki terminolojik tartışmayla ilgili sorunların bir özeti için bkz. Roth’un *Economy and Society*’deki açıklaması: c. 1, s. 61-62 (not 31). “Egemenlik” terimini “otorite” (*legitimate Herrschaft*) terimindekinden daha geniş anlamda kullandım.

29 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 80-81.

30 *Economy and Society*, c. 1, s. 226.

sinlikle bütün üyelerin çıkarına müşterek bir hak olarak uygulanmalıdır ve bu yüzden yükümlünün özgür iradesiyle benimsediği bir şey değildir.”³¹ Patrimonyal otoritenin köklerinde ise yöneticinin ev halkını yönetmesi yatar; saray hayatı ile hükümet işlerinin iç içeliği onun ayırt edici bir özelliğidir ve memurlar öncelikle yöneticinin kişisel maiyetindeki hizmet-kârlardan devşirilir. Fakat patrimonyal egemenlik daha geniş alanlara uygulandığında daha genel bir devşirme temeli gereklidir ve bu yayılma, çoğu kez yönetici ile yerel patrimonyal görevliler veya “soylular” arasında çeşitli gerilimlere, çatışmalara temel oluşturarak, yönetimin merkezilikten uzaklaşması eğilimi yaratır.

Tarihsel gerçeklikte birçok farklı tipin karışımı mümkün ve muhtemel olsa bile, saf geleneksel bir organizasyon tipi hukukî egemenliğe dayalı rasyonel bürokrasi (ideal) tipiyle karışıklık içindedir. Geleneksel organizasyonlarda üyelerin görevleri muğlak bir biçimde tanımlanmıştır, haklar ve görevler yöneticinin eğilimine göre değişir; devşirme, kişisel yakınlık esasına göre yapılır ve hiçbir rasyonel “yaşa yapma” süreci yoktur. İdari kurallardaki bir yenilik sadece “mevcut” doğruların yeniden teyidi olarak yapılmak zorundadır.

Weber, bir ideal tip olarak hukukî otoriteyi şöyle açıklar³²: Bu tipte, birey otoritesini, geleneğin bir tortusu olmayan, aksine bilinçli olarak amaçlı-rasyonalite veya değer-rasyonalite bağlamına yerleştirilen kişisel olmayan güçlere dayanarak uygulayabilir. Otoriteye tâbi olanlar üst otorite konumundakilere itaat ederler, ancak bu itaatin nedeni onlara kişisel bağlılıkları değil, aksine bu otoriteyi tanımlayan kişisel olmayan güçleri kabulleridir; “nitekim hukukî otoriteye sahip tipik kişi kişisel olmayan ‘üst’ bir düzene tâbidir ve onun eylemleri kendi kişisel tasarrufları ve yetkileri bakımından bu hukukî düzene

31 *Economy and Society*, c. 1, s. 231. Burada ayrıca Weber’in *Economy and Society*’nin üçüncü cildindeki erken dönem patrimonyalizm açıklamasını kullandım (s. 1006-1010).

32 Weber’in alternatif açıklaması *Economy and Society*’de bulunabilir (İng. baskı, c. 3, s. 217-226); bunun daha sonraki bir versiyonu için, bkz. c. 1, s. 217-226.

yöneliktir.”³³ Hukukî otoriteye tâbi olanların, bir üste hiçbir kişisel bağıllık borçları yoktur ve otoritenin emirlerine sadece kendi yargı yetkilerini açıkça belirleyen sınırlı bir alan içinde itaat ederler.

İdeal bürokratik organizasyon tipi şu karakteristikleri sergiler: İdarî kadronun faaliyetleri düzenli bir temelde gerçekleştirilir ve bu yüzden iyi tanımlanmış resmî “görevlerden” oluşur. Çalışanların ehliyet alanlarının sınırları açıkça çizilmiştir ve otorite düzeyleri bir görevler hiyerarşisi biçiminde düzenlenmiştir; davranışlarını düzenleyen kurallar, otorite ve sorumlulukları 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; hiçbir koşul altında büro, ilgili makamı işgal eden kişinin mülkiyeti altında değildir. Bu organizasyon tipi memurun konumu açısından özel sonuçlara sahiptir. 1. Memurun kariyeri soyut bir görev anlayışına göre düzenlenir; resmî görevlerin inançlı bir biçimde icrası, rant gibi yollarla kişisel maddi kazanç sağlamanın aracı olmaktan ziyade, bizzat bir amaçtır. 2. Memur konumunu teknik niteliklerine göre bir üst otorite tarafından atanarak elde eder; seçimle göreve gelmez. 3. Genelde hizmet süresi belirlidir. 4. Ödülü, sabit ve düzenli ücret biçimindedir. 5. Memurun resmî konumu, örneğin otorite hiyerarşisinde yükselmeyi içeren bir “kariyer” sağlar; terfi kişinin yeteneğini sergilemesiyle, kıdemle ya da ikisiyle birlikte sağlanır.

Organizasyonlar sadece modern kapitalizmde bu ideal tipe yakın düşer. Modern kapitalizmin ortaya çıkışından önceki temel gelişmiş bürokrasi örnekleri eski Mısır, Çin, geç Roma prensliği ve Ortaçağ Katolik Kilisesi’dir. Bu bürokrasiler, özellikle ilk üçü esasen patrimonyaldır ve büyük ölçüde aynı ödemeye dayanır. Bu durum, daha önceki para ekonomisi biçiminin bürokratik organizasyonun ortaya çıkışının temel bir önkoşulu olmadığını gösterir ancak para ekonomisi modern ras-

33 *Economy and Society*, c. 1, s. 217; (Alm. baskı), c. 1, s. 125.

yonel bürokrasinin gelişimini hızlandırmada büyük bir öneme sahiptir. Modern dünyada bürokratikleşmenin gelişimi doğrudan toplumsal hayatın farklı alanlarında işbölümünün gelişimiyle ilişkilidir. Weber'in modern kapitalizmin sosyolojisi için temel önemde olarak gördüğü şey, mesleki görevler uzmanlaşmasının kesinlikle ekonomik alanla sınırlı olmamasıdır. Marx'ın modern kapitalizmin en temel ayırt edici özelliği olarak gördüğü emekçinin üretim araçlarının kontrolünden uzaklaştırılması süreci sanayiyle sınırlı değildir, aksine siyasete, orduya ve büyük ölçekli organizasyonların öne çıktığı diğer toplumsal kesimlere uzanır.³⁴ Ortaçağ sonrası Batı Avrupa'da devletin bürokratikleşmesi ekonomik alandaki bürokratikleşmeden önce ortaya çıkmıştır. Modern kapitalist devletin varlığını sürdürebilmesi tamamen bürokratik organizasyona bağlıdır. "Devlet büyüdükçe veya büyük bir güç haline geldikçe, bu bağımlılık zorunlu olarak artar..."³⁵ İdarî birimin büyüklüğü –modern kitle partilerinde olduğu gibi– rasyonel bürokratik organizasyonun yayılmasında temel bir faktör olsa bile, büyüklük ve bürokratikleşme arasında tek yönlü bir ilişki yoktur.³⁶ Özel idarî görevleri yerine getirmek için uzmanlaşma zorunluluğu bürokratik uzmanlaşmanın artışında büyüklük artışı kadar önemlidir. Nitekim en eski bürokratik devlet Mısır'da, bürokrasinin gelişimini esasen sulamanın merkezî bir yönetim tarafından düzenlenmesi ihtiyacı belirlemiştir. Modern kapitalist ekonomide üst-yerel bir piyasanın oluşumu bürokrasinin gelişiminde temel bir koşuldur, çünkü mal ve hizmetlerin düzenli ve koordineli olarak dağılımı gerekmektedir.³⁷

34 Krş. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 498 vd. Bu noktanın önemi Marx'ın konumuyla ilişki içinde açıklanır, bkz. Bölüm 15: "Bürokrasi problemi" alt başlığı.

35 *Economy and Society*, c. 1, s. 971; (Alm. baskı), c. 2, s. 568.

36 Bu yüzden Weber, Michels'i bürokrasilerde oligarşinin oluşma eğiliminin "çelik" karakterini abartmakla eleştirir. *Economy and Society*, c. 3, s. 1003-1004.

37 Modern devlet ve ekonominin tamamen bürokratikleşmediğini vurgulamak gerekir. "Tepe"de olanlar için teknik türde uzmanlaşmış nitelikler gerekli de-

Bu tür rutinleşmiş görevlerin yerine getirilmesinde bürokratik organizasyonun etkililiği bürokrasinin genişlemesinin temel nedenidir.

Tam gelişmiş bürokratik bir aygıt, tıpkı mekanik olmayan üretim tarzlarına sahip bir makine gibi, kesinlikle diğer organizasyonlara benzer. Kesinlik, hız, netlik, dosya bilgisi, süreklilik, derinlik, birlik, kesin itaat, anlaşmazlıkların ve maddi ve personel maliyetlerinin azaltılması –bunlar kesin kurallara bağlı bürokratik bir organizasyonda optimum düzeye çıkar...³⁸

Bu nitelikler öncelikle ekonomik işlemlerin hızlı ve dakik bir biçimde gerçekleştirilmesini gerektiren kapitalist ekonomi tarafından talep edilir. Weber'in bu noktadaki konumu çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Weber, 19. yüzyıl başından beri yaygın bir görüş olan, bürokrasi “kırtasiye” ve “etkililikle” ilişkilidir düşüncesinin kesinlikle farkındadır.³⁹ Resmî olarak tasarlanmış otorite ve sorumluluklar dağılımıyla örtüşen resmî olmayan sözleşmeler ve ilişki kalıplarının varlığının bürokratik organizasyonların temel işleyişindeki öneminden habersiz de değildir.⁴⁰ Bürokratik organizasyon “her iş örneğinin kendi bireyselliğine en iyi biçimde uyarlanabilecek tarzda yürütülebilmesi konusunda kesin engeller” üretebilir.⁴¹ Bu ikinci örnekten, (rasyonelleşmiş bir yapı olarak doğası nedeniyle, bürokrasinin sistematik davranış kurallarına göre işlemesinden kaynaklanan) “kırtasiyecilik” düşkünlüğü ve bürokrasinin tamamen yanlış konumlandırıldığı ortaya çıkar. Weber'e göre, önceki idarî organizasyon biçimlerinin özel bir vakayla uğraşırken daha üstün bir konumda olabilmesi tamamen anlaşılır bir

gildir. Bakanlık ve başkanlık konumları bir tür seçim süreciyle doldurulur ve sınıf girişimci başı olduğu bürokrasi tarafından göreve atanmaz. “Bu yüzden, bürokratik bir organizasyonun tepesinde zorunlu olarak en azından bürokratik olmayan bir eleman vardır.” *Economy and Society*, c. 1, s. 222.

38 *Economy and Society*, c. 3, s. 973.

39 Krş. Martin Albrow, *Bureaucracy* (Londra, 1970), s. 26-54.

40 Weber'in *Verein für Sozialpolitik*'le, 1909, ilgili katkıları için krş. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 412-416.

41 *Economy and Society*, c. 3, s. 974-975.

şeydir. Bu en iyi şekilde yargı kararlarıyla gösterilebilir. Geleneksel hukukî pratikte patrimonial bir yönetici adalete istediği gibi müdahale edebilir ve neticede bazen sanık hakkında kendi kişisel bilgilerine göre (modern mahkemede benzer bir örnekte dönen bir yargı kararından daha “adil”) bir hüküm verebilir, modern mahkemede ise “vakayla ilgili olguların sadece muğlak olmayan genel karakteristikleri dikkate alınır”.⁴²

Bu durum örneklerin çoğunda kesinlikle görülmeyebilir ve kesinlikle bürokratik yönetimi önceki tiplerden tamamen farklı kılan şey, rasyonel-hukukî otoritenin “hesaplanabilirlik” unsurudur: Gerçekte bürokrasi modern kapitalizm için gerekli olan oldukça geniş kapsamlı görevlerin koordinasyonunu sağlayabilecek tek organizasyon biçimidir:

[İ]nsanlar “bürokrasiden” şikâyet etseler de, bir an için bile, idari çalışmanın sürekliliğinin herhangi bir alanda bürolarda çalışan görevliler olmadan gerçekleştirilebileceğini düşünmek hata olacaktır. Gündelik hayatın tüm kalıbı bu çerçeveye uygun biçilmemiştir. Bürokratik yönetim; formel, teknik bakış açısından, diğer koşullar sabit kalmak koşuluyla, her zaman en rasyonel tipse, kitle yönetiminin (insanlar veya şeylerin) ihtiyaçları günümüzde onu tamamen vazgeçilmez kılmaktadır.⁴³

Karizmatik egemenlik ise diğer ikisinden tamamen farklıdır. Geleneksel ve hukukî egemenlik gündelik hayatın rutinleriyle ilişkili, sürekli olarak karşımıza çıkan yönetim sistemleridir. İdeal karizmatik egemenlik, tanım gereği, sıra dışı bir tiptir. Weber, karizmayı, “sıra dışı olduğu ve doğaüstü, insanüstü veya en azından özellikle özel güçler veya niteliklerin bahşedildiği düşünülen bir bireysel kişiliğin kesin bir niteliği”⁴⁴ olarak tanımlar. Bu nedenle, karizmatik bir birey, diğerlerinin kesinlikle –çoğunlukla onu sıradan insandan ayıran, doğaüstü olduğu düşünülen– sıra dışı kapasitelere sahip olduğuna inandıkları biridir. Bir insanın “gerçekte” izleyicileri ta-

42 *Economy and Society*, c. 2, s. 656-657.

43 *Economy and Society*, c. 1, s. 223; (Alm. baskı), c. 1, s. 128.

44 *Economy and Society*, c. 1, s. 241.

rafından ona yüklenen özelliklerden herhangi birine veya tümüne sahip olup olmaması önemli değildir; önemli olan, sıra dışı niteliklerin ona diğerleri tarafından atfedilmesidir. Karizmatik egemenlik çok farklı toplumsal ve tarihsel ortamlarda ortaya çıkabilir ve neticede karizmatik şahsiyetler, eylemleri uygarlıkların gelişim yönünü etkileyen siyasal liderler ve peygamberlerden, tüm hayat yürüyüşlerinde kendilerini geçici bir yandaş grubuyla güvence altına alan birçok küçük demagog türüne kadar birçok farklı insan tipini içerebilir. Bu yüzden karizmatik otoritede meşruluk iddiası, hangi bağlamda olursa olsun, her zaman, lider ve yandaşlarının liderin misyonunun gerçekliğine inanmalarına dayanır. Karizmatik şahsiyet “samimiyetinin kanıtlarını” genelde mucizelerle veya kutsal vahiylerle sunar. Otoritesinin geçerliliğinin işaretleri olsalar da, bunlar aslında onun dayandığı temeller değildir; temelde “daha ziyade karizmatik otoriteye tâbi olanların onun samimiyetini kabul etmeleri ve buna göre davranmaları yatar.”⁴⁵

Karizmatik bir harekette, ikincil otorite konumlarına üyelik, kişisel bağlar sayesinde ne ayrıcalıklı seçime bağlıdır ne de teknik niteliklere sahipliğe dayanır. Hiçbir sabit tâbiyet hiyerarşisi olmadığı gibi bürokratik organizasyonlardakine benzer bir “kariyer” yapısı da yoktur. Karizmatik lider, basitçe onun karizmasını paylaşan veya kendilerine ait karizmaları olan birçok yakın arkadaşına sahiptir. Karizmatik bir hareket, sürekli organizasyon biçimlerinden farklı olarak, sistematik olarak örgütlenmiş hiçbir ekonomik desteğe sahip değildir. Geliri ya farklı türdeki bağışlardan ya da ganimetlerle elde edilir. Karizmatik hareket (örneğin farklı bağlamlarda geleneksel ve hukukî otoritede rastlanan) genel sabit yargı ilkeleri etrafında düzenlenmez; hükümler her özel örnekle ilişki içinde verilir ve kutsal vahiyler olarak sunulur. “Gerçek peygamber, tıpkı gerçek askerî lider ve bu anlamda her gerçek lider gibi vazeder, yeni yükümlülükler yaratır veya talep eder...”⁴⁶

⁴⁵ *Economy and Society*, c. 1, s. 242.

⁴⁶ *Economy and Society*, c. 1, s. 243. “Kadı adaleti” prensipte böyle sağlanır; pratikte Weber’e göre, aslında geleneksel emsallerle yakından ilişkilidir.

Bu, karizmatik egemenliğin ortaya çıkışının temsil ettiği, kabul gören bir düzenden kopuşun bir belirtisidir. “Karizmatik otorite, kendi iddia alanı içinde geçmişi reddeder ve bu anlamda özellikle devrimcidir.”⁴⁷ Karizma, ister geleneksel ister hukukî nitelikte olsun, mevcut bir düzeni yöneten yerleşik kurallara karşı yükselen dinamik, yaratıcı bir güçtür. O, Weber’e göre, özellikle irrasyonel bir fenomendir. Bu vurgu özellikle Weber’in karizma tanımı için önemlidir, zira karizmatik otoritenin tek temeli liderin iddialarının gerçekliğinin kabulüdür: Karizmatik hareketin idealleri neticede hiçbir şekilde mevcut egemenlik sisteminin ideallerine bağlı değildir. Bu yüzden karizma, özellikle, otoritenin geçmişten aktarılan nispeten değişmeyen teamüllere bağlı olduğu geleneksel egemenlik sistemleri içinde devrimci bir güç olarak önemlidir. “Rasyonalizm öncesi dönemlerde, gelenek ve karizma hemen hemen bütün eylemleri düzenler.”⁴⁸ Ancak rasyonelleşme süreciyle birlikte, toplumsal değişme giderek rasyonel bir biçim kazanır (sözgelimi bilimsel bilginin teknolojik yeniliklere uygulanması).

Rutinleşmeye ve gündelik olana antipatisi nedeniyle, karizma, süreklilik kazanmak istiyorsa zorunlu olarak kapsamlı bir değişim geçirir. Bu yüzden karizmanın “rutinleşmesi” (*Veralltäglicung*), karizmatik otoritenin geleneksel veya hukukî organizasyona devredilmesini gerektirir. Karizmatik otorite özel bir bireyin sıra dışı özelliklerine odaklandığı için, kişi öldüğünde veya bir şekilde sahneden çekildiğinde çözümü zor bir halef problemi ortaya çıkar. Rutinleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu otorite ilişkisi tipi büyük ölçüde “halef probleminin” nasıl çözümlendiğine bağlı olarak belirlenir. Weber, muhtemel çözümlerden söz eder.

Halef problemine önemli tarihsel bir çözüm, karizmatik liderin veya onun karizmasını paylaşan yandaşlarının halefi belirlemesidir. Halef seçimle göreve gelmez; onun, otorite için gerekli uygun karizmatik niteliklere sahip olduğu gösteri-

47 *Economy and Society*, c. 1, s. 244; (Alm. baskı), c. 1, s. 141.

48 *Economy and Society*, c. 1, s. 245.

lir. Weber'e göre, bu Batı Avrupa'da monarklar ve piskoposların taç giyme törenlerinin gerçek önemini gösterir.⁴⁹ Karizma, kalıtım yoluyla geçen ve neticede asıl taşıyıcının en yakın akrabalarının sahip oldukları bir nitelik olarak da alınabilir. Bununla beraber, esasen feodal Avrupa ve Japonya'da bu nitelik ilk ata ilkesiyle bağlantılıydı. Geleneksel, rutin bir biçimde aktarıldığında, karizmatik egemenlik gücü elinde tutanların konumunu meşrulaştıran kutsal bir kaynağa dönüşür; bu yolla karizma toplumsal hayatın kalıcı bir unsuruna dönüşür. Weber, karizmanın sürekliliğinden söz ederken, aslında "özüne aykırı" olsa da bunun hâlâ bir meşrulaştırma problemi olduğunu vurgular, zira kutsal bir güç olarak karizma sıra dışı karakterini sürdürür. Bununla beraber, karizma bu şekilde kişisel olmayan bir güce dönüştüğünde, artık kesinlikle eğitimle kazanılamayacak bir nitelik olarak görülemez ve karizmanın edinilmesi kısmen eğitim sürecine tâbi olabilir.

Karizmanın rutinleşmesi yönetim aygıtının faaliyetlerinin düzenli bir temele oturtulmasını gerektirir, bu ya geleneksel normların ya da hukuk kurallarının oluşturulmasıyla mümkündür. Karizma veraset yoluyla aktarılmaya başlandığında, muhtemelen yönetim aygıtı esas itibariyle verasete dayalı konumlardan devşirilen geleneksel bir statü grubuna dönüşür. Başka örneklerde memuriyete kabul kriteri nitelik sınavlarına göre belirlenir ve böylece karizma, rasyonel hukukî tipte olma eğilimindedir. Bu gelişme çizgilerinin nasıl bir yön izlediği bir tarafa bırakılırsa, rutinleşme her zaman –genel eğilim rasyonelleşme yönündeyse maaşlı papazlık makamı veya tımar biçimini, hukukî tipe doğruysa ücretli konumlar biçimini kazancak– bir dizi düzenli ekonomik düzenlemeyi gerektirir.

Karizmatik hareketin ortaya çıkışıyla gelişen ideallerin içeriğinin kaynağı doğrudan daha önceki egemenlik sistemi değildir. Bu durum, karizmatik hareketin iddialarının bir tepki olarak ortaya çıktığı düzenin sembollerinden etkilenmediği anlamına gelmediği gibi ekonomik veya "maddi" çıkarların kariz-

49 *Economy and Society*, c. 1, s. 247-248.

matik hareketin gelişimini etkilemede önemli olmadığını da göstermez. Aksine karizmatik “misyonun” içeriğinin toplumsal değişimleri etkileyen maddi süreçlerin ideal bir “yansıması” olarak açıklanamayacağını gösterir. Weber’e göre, devrimci dinamik rasyonel genel bir tarihsel gelişme düzenine bağlı değildir. Bu, daha ampirik bir düzeyde, Weber’in salt teorik düşüncelerden hareketle ulaştığı gelişme teorilerinin bir kenara atılmasına yol açar.

Piyasa ilişkilerinin etkisi: Sınıflar ve statü grupları

Weber, genel tarihsel gelişme teorileri kadar Hegelcilik ve Marksizmi de reddeder. Ancak Weber’in çalışmasında özellikle Marksizmin iddialarıyla ilişkili bir başka temel kavramsal ve ampirik düşünce çizgisi vardır. Eğer bir bütün olarak “tarih teorileri” imkânsızsa daha sınırlı düzeyde, tarihsel gelişmeyi ekonomik ve sınıfsal ilişkilerin evrensel nedensel önceliğiyle ilişkilendirmeye çalışan bir teori de başarısızlığa mahkûmdur. Bu nedenle, Weber’in “sınıf”, “statü” ve “parti” konusundaki tartışmalarında bu üç faktör, tabakalaşmanın –her biri kavramsal olarak diğerlerinden bağımsız– üç “boyutu olarak alınır ve ampirik düzeyde birbirlerini nedensel olarak etkileyebilecekleri vurgulanır.

Ekonomi ve Toplum sınıf ve statü gruplarıyla ilgili iki bölüm içerir.⁵⁰ Bu iki bölüm kısadır, ancak bu kavramların Weber’in tarihsel yazılarındaki önemi tartışılmaz. Weber, Marx gibi, sınıf kavramını ve bu kavramın sosyal tabakalaşmanın diğer temelleriyle ilişkisini ayrıntılı olarak analiz etmez. Weber’in sınıf kavramının başlangıç noktası piyasada ekonomik eylem üzerine daha genel analizidir. Weber, ekonomik eylemi, barışçı araçlarla, arzulanan faydaların kontrolünü ele geçirmeye çalışmak olarak tanımlar.⁵¹ Onun kullanım biçiminde “faydalar”,

50 Daha önceki analiz için bkz. *Economy and Society*, c. 1, s. 926-940; daha sonraki analiz için bkz. *Economy and Society*, c. 1, s. 302-307.

51 *Economy and Society*, c. 1, s. 63. “Ekonomik” kavramının daha önceki bir formülasyonu için bkz. *Methodology of the Social Sciences*, s. 65.

mal ve hizmetleri içerir. Bir piyasa, rekabetçi ticari alışverişlerle kâr elde etmeye yönelik spekülâtif eylemler içerdiği sürece, dolaysız karşılıklı alışverişten (takastan) ayrılır. “Sınıflar” sadece –farklı somut biçimler alabilen– böyle bir piyasa olduğunda var olabilir ve bu, ayrıca bir para ekonomisini gerektirir.⁵² Para burada oldukça önemli bir rol oynar, zira mübadele değerlerinin öznel koşullardan ziyade nicel ve sabit bir temelde hesaplanmasını sağlar. Böylece ekonomik ilişkiler yerel topluluk yapısının özel bağları ve yükümlülüklerinden kurtularak dinamik bir biçimde –bireylerin mülkiyet, mal ve hizmet alışverişleri yaptıkları rekabetçi bir piyasada– maddi fırsatlar tarafından belirlenir. “Böylece ‘sınıf mücadelesi’ başlar.”⁵³

Bir mübadele nesnesinin “piyasa konumu”, “mübadele ilişkileri içindeki bütün katılımcıların bilincinde oldukları ve rekabetçi piyasaya yönelimlerinde onlara yardımcı olan, para ile bütün değişim fırsatları” olarak tanımlanır.⁵⁴ Benzer mübadele nesnelere (benzer mal ve hizmetlere) sahip olanlar “genelde kendi yaşam fırsatlarının özel nedensel bir bileşenini” paylaşırlar.⁵⁵ Başka deyişle, aynı piyasayı veya “sınıfsal konumu” paylaşanların hepsi hem maddi var oluş standartlarını hem de sahip olabilecekleri kişisel yaşam deneyimlerini nedensel olarak etkileyen benzer ekonomik zorunluluklara tâbidir. Böylece, bir “sınıf” aynı sınıfsal konumu paylaşan bireyler toplamını anlatır. Bu koşullarda, mülksüzler ve sadece piyasaya hizmetlerini sunabilenler –tıpkı mülk sahiplerinin, sahip oldukları şeylere ve onları kendi ekonomik hedefleri için nasıl kullandıklarına göre ayrılmalarında olduğu gibi– sunabilecekleri hizmet türlerine göre ayrılırlar.

Weber, tıpkı Marx gibi, mülk sahipliği ve mülksüzlük karşıtlığının rekabetçi bir piyasadaki sınıfsal ayrışmaların en önemli temeli olduğunu kabul eder. O ayrıca, mülk sahipleri, rantıye sınıflar ve girişimci sınıflar ayrımı yaparken Marx’ı

52 *Economy and Society*, c. 1, s. 80-82.

53 *Economy and Society*, c. 2, s. 928.

54 *Economy and Society*, c. 2, s. 82.

55 *Economy and Society*, c. 1, s. 927.

izler ve girişimci sınıfları da “mülk sahibi sınıflar” (*Besitzklassen*) ve “ticari sınıflar” (*Erwerbsklassen*) olarak ikiye ayırır. Mülk sahibi sınıflar, mülk sahiplikleri nedeniyle kazançlarını sahip oldukları toprak, madenler vb.’den sağlayan sınıflardır. Rantiyeler “pozitif avantajlı” mülk sahibi sınıflardır. “Negatif avantajlı” mülk sahibi sınıflar ise sunacak mülkiyet veya becerileri olmayan herkesi içerir (örneğin *déclassé** Romalı proleterler). Pozitif ve negatif avantajlı gruplar arasında, küçük mülk sahiplerinden pazarlanabilir hizmetler olarak sunulabilecek becerilere sahip olanlara kadar birçok farklı orta sınıf birey yer alır. Bunlar devlet memurları, esnaf ve zanaatkarlar, köylüler gibi kategorileri içerir. Ticari sınıflar ya satmak amacıyla piyasaya mallar sunan girişimciler ya da bankerler gibi bu tür işlemlerin finansmanına katılanlardan oluşan pozitif avantajlı gruplardır.⁵⁶ Ücretli emekçiler negatif avantajlı ticari sınıfları oluşturur. Orta sınıflar ise küçük burjuvaziyi veya devlet sanayi kesimindeki idari görevlileri içerir.

Weber’in sınıf anlayışıyla ilgili çoğu ikincil düzey tartışma onun ilk tartışmasına odaklanmış (bkz. bu kitap sayfa 264, dipnot 59) ve bu son açıklaması göz ardı edilmiştir. Bu talih-sizliktir, zira bu eğilim Weber’in sınıf kavramının gerçekte olduğundan daha az bütüncül olduğu izlenimi yaratur. Sınıfsal konumun piyasa konumuyla özdeşleştirildiği dikkate alındığında, prensip olarak ekonomik konumun en ayrıntılı kademeleri kadar sınıfsal ayrışmadan bahsetmek mümkün görünse bile, gerçekte Weber sadece mülk sahipliği temelinde bir araya gelen özel kombinasyonları tarihsel bakımdan önemli olarak görür. Weber, daha sonraki açıklamasında, mülk sahibi ve ticari sınıflar ayrımının yanı sıra, basitçe “sosyal sınıflar” adını verdiği bir ayrım daha yapar. Bireyler ortak sınıfsal konumlar içinde serbestçe yer değiştirebilseler (sözgelimi kişi hiçbir güçlükle karşılaşmadan kamu hizmetindeki bir memuriyetten

(*) Dışlanmış/sınıf altı – ç.n.

56 Pozitif avantajlı ticari sınıflar aynı zamanda özel beceriler tekeli kontrol edebilen profesyoneller ve usta zanaatkarlar gibi kesimleri içerir. *Economy and Society*, c. 1, s. 304.

bir firmadaki işe geçebilse) bile, belirli bir sosyal sınıfı oluşturur. Weber, ticari sınıfı meydana getiren ayrımlardan bir kısmını kısaca açıklarken, kapitalizmin sınıfsal bileşimini şöyle özetler: 1. Bedensel emek sahipleri. Farklı kılıcı becerilerin varlığı, özellikle tekellerin kontrolünde olduğu yerlerde işçi sınıfının birliğini tehdit eden temel bir faktördür. 2. Küçük burjuvazi. 3. Mülksüz beyaz yakalı çalışanlar, teknisyenler ve aydın sınıf. 4. Aynı zamanda eğitim fırsatlarına ayrıcalıklı olarak ulaşma imkânına sahip egemen girişimci ve mülk sahibi sınıflar.⁵⁷

Benzer sınıfsal çıkarların varlığı ile açık sınıf çatışmasının ortaya çıkışı arasındaki ilişki tarihsel açıdan olumsaldır. Birey grupları farkında olmadan ve ortak sınıfsal çıkarlarını geliştirmek için örgütlenme yoluna gitmeden de ortak bir sınıfsal konumu paylaşabilirler. Sınıf mücadelelerine yönelten faktör her zaman mülkiyet dağılımındaki belirgin eşitsizlikler değildir. Sınıf çatışmasının ortaya çıkma ihtimali sadece yaşam fırsatlarının eşitsiz dağılımı “kaçınılmaz bir olgu” olarak algılanmadığı durumlarda yüksektir: Tarihin birçok döneminde, negatif avantajlı sınıflar kendi alt konumlarını meşru olarak kabul ederler. Sınıf bilinci şu koşullarda kolayca gelişebilir: 1. Sınıfsal düşman açık ve doğrudan rekabet içindeki bir grup olduğunda: Modern kapitalizmde, örneğin işçi sınıfı, daha uzak yatırımcı veya hissedardan ziyade sınıai girişimciler veya idarecilere karşı mücadele için daha kolay örgütlenebilir. “İşçinin kötü arzularına maruz kalanlar rantiyeler, hissedarlar veya bankerler değil, aksine neredeyse ücret çatışmalarında işçilerin doğrudan muhalifleri olan sanayiciler veya şirket yöneticileridir.”⁵⁸ 2. Aynı sınıfsal konumu paylaşan çok sayıda insanın olması. 3. İletişim ve toplanma –örneğin modern fabrika üretiminde işçilerin büyük oranda yoğunlaştığı yerlerde–

57 *Economy and Society*, c. 1, s. 305; krş. Paul Mombert, “Zum Wesen der sozialen Klasse”, Melchior Palyi, *Erinnerungsabe für Max Weber* (Münih ve Leipzig, 1923), s. 239-275.

58 *Economy and Society*, c. 2, s. 931. Weber’in işaret ettiği şey, bunu mümkün kılanın patriarkal sosyalizm olduğudur. Benzer şekilde, orduda asker daha üst komuta kademedekilerden ziyade onbaşıya içerler. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 509.

örgütlenmeyi kolaylaştırır. 4. Söz konusu sınıf kendisine açık ve anlaşılır hedefler sunan bir liderlik –örneğin aydın sınıfın liderliğini– sağladığında.

“Sınıf” birçok bireyin piyasa konumunun nesnel niteliklerinin ifadesidir ve aslında sınıfın toplumsal eylem üzerindeki etkisi bu bireylerin kendileri veya başkaları hakkında yapabilecekleri değerlendirmelerinden bağımsız olarak işler. Weber ekonomik olguların insanların düşüncelerinin doğasını doğrudan etkilediği fikrine karşı çıktığından, bu değerlendirmelerin sınıfsal çıkarlardan bağımsız olarak kavramlaştırılması gerektiği sonucu çıkar. Weber, bu yüzden sınıfsal konumu “statü konumu”ndan (*ständische Lage*) ayırır. Bir bireyin statü konumu diğerlerinin ona ve toplumsal konumuna ilişkin yaptıkları, böylece bir ölçüde onun toplumsal prestij veya itibar biçimine yükledikleri (olumlu veya olumsuz) değerlendirmeleri anlatır. Bir statü grubu aynı statü konumunu paylaşan bireyler toplamıdır. Statü grupları, sınıflardan farklı olarak, ortak konumlarının hemen her zaman bilincindedirler. Statü grubu sınıfsal açıdan “sosyal sınıfa” en yakın ve “ticari sınıfa” en uzak konumdadır.⁵⁹ Bununla beraber, statü konumu ile Weber’in belirlediği üç sınıftan herhangi biri arasında hiçbir zorunlu veya evrensel ilişki yoktur. Mülk sahibi sınıflar, kesinlikle her zaman değilse de, çoğu kez belirli statü gruplarını oluştururlar; bu durum ticari sınıflar için nadiren söz konusudur.

Statü grupları sahip oldukları özellikleri genelde belirli bir hayat tarzı sürdürerek ve diğerlerinin kendileriyle etkileşimlerine sınırlamalar getirerek sergilerler. Bazen kesinlikle içten evlenmeyi gerektiren evlilik kısıtlamaları özellikle bunun yollarından biridir. Kast, bunun açık örneğidir; burada statü grubunun ayırt edici özelliği, etnik faktörlere dayanması ve dinsel hükümler kadar hukukî ve geleneksel yaptırımlarla da takviye edilmesidir. Bu tür bir sınırlamaya sadece kesin kast ilkelerine göre organize olmuş geleneksel Hindistan’da rastlansa bile,

59 *Economy and Society*, c. 1, s. 306-307; (Alm. baskı), c. 1, s. 180. Marx’ın *Stände* terimini kullanım biçimi için, bkz. bu kitap, s. 34, dipnot 22.

kast benzeri özellikler “parya” halkların konumunun da karakteristiğidir. Bunların en belirgin tarihsel örneği, Yahudiler gibi, ekonomik etkinlikleri belirli bir meslek veya mesleklerle ya da “yerli” nüfusla sınırlı etnik azınlıklardır.

Weber’e göre, statü esasına göre tabakalaşma basitçe bir sınıfsal hiyerarşiler “karışımıdır”. Fakat statü grupları, sınıfların aksine, tarihsel gelişmenin birçok evresinde hayati bir öneme sahip olmuştur. Ayrıca statü grupları piyasanın işleyişini doğrudan ve böylece sınıfsal ilişkilerini nedensel olarak etkileyebilir. Bunun önemli tarihsel bir örneği, piyasanın yönetimine bırakılan ekonomik alanlara sınırlama getirilmesidir:

Örneğin çoğu Helen kentinde “statü çağı”nda ve ayrıca esasen Roma’da, miras kalan mülkler (mirasçıların bir vasinin kontrolü altında olduğu eski kuralda görüleceği üzere) tekelleşmişti. Benzer şekilde bu tekelleşme şövalyeler, köylüler, rahiplerin mülklerinde ve özellikle zanaat ve ticaret loncaları üyeleri için de söz konusuydu. Piyasa sınırlandırılır ve aslında sınıfsal formasyona damgasını vuran çıplak mülkiyetin gücü arka plana itilir.⁶⁰

İnsanların ekonomik zenginlik ve statü ayrıcalığı arasında açık bir ayırım yaptıkları başka birçok örnek verilebilir. Maddi zenginlik her zaman egemen statü grubuna girişin yeterli temeli değildir. Yeni zenginlerin (*nouveaux riches*) yerleşik bir statü grubuna girme taleplerinin bu grup içindekiler tarafından kabul edilmesi kesin olmamakla beraber birey, genellikle servetini çocuğunun gerekli üyelik kriterlerini sağlayabilmesi için kullanabilir. Yine de Weber’e göre, statü grubu üyeliği “normalde salt mülkiyet talepleriyle keskin karşıtlık içinde olsa bile”, yine de mülkiyetin “uzun dönemde” “olağanüstü bir düzenlilikle” bir statü niteliği olarak kabul edildiği doğrudur.⁶¹ Statüye dayalı tabakalaşmanın belirli bir toplumdaki yaygınlık derecesi söz konusu toplumun hızlı ekonomik değişmeye maruz kalma derecesinden etkilenir. Belirgin ekonomik de-ği-

60 *Economy and Society*, c. 2, s. 937.

61 *Economy and Society*, c. 2, s. 932.

şimlerin ortaya çıktığı yerlerde sınıfsal tabakalaşma değişiminin daha az olduğu bir yere göre eylemin daha yaygın bir belirleyicisidir. İkinci örnekte statü farklılaştırıcıları giderek öne çıkar.

Hem sınıf hem de statü grubu üyeliği toplumsal gücün bir temeli olabilir; ancak siyasal partilerin oluşumu güç dağılımı üzerinde bir başka, analitik açıdan bağımsız bir etkidir. “Parti”, belirli politikaları bir örgüt içinde gerçekleştirmek için örgütün idari kontrolünü ele geçirmeyi amaçlayan gönüllü bir birliktir. Bu tanıma göre, partiler, özgürce üye kaydedilen grupların oluşumuna izin verilen bir örgüt biçiminde var olabilir: Bu gruplar bir spor kulübünden devlete kadar birçok farklı oluşumu içerir.⁶² Partilerin kurulma temelleri modern siyasal partilerde bile çeşitlidir. Bir siyasal partinin tek üye kaynağını ortak sınıfsal konum veya statü konumu oluşturabilir, ancak bu durum oldukça nadirdir. “Tekil bir örnekte, partiler sınıfsal konumun veya statü konumunun belirlediği çıkarları temsil edebilirler... Fakat onlar ne sadece sınıf partilerine ne de sadece statü partilerine ihtiyaç duyarlar; gerçekte, karışık tipler olmaları ihtimali yüksektir ve bazen ikisi de degillerdir.”⁶³

Modern devletin gelişimi kitle partileri ve profesyonel politikacılar yaratmıştır. Mesleği siyasal güç mücadelesiyle ilgili biri politika “için” yaşayabilir veya aksine “geçimini politikadan sağlayabilir”. Temel gelir kaynağını elde etmek için siyasal etkinliklerine bel bağlayan bir birey “geçimini politikayla sağlamaktadır”; tüm zamanını siyasal etkinliklerle geçiren, ancak bu kaynaktan gelir sağlamayan biri politika “için” yaşamaktadır. Güç konumlarının politika “için” yaşayanlar tarafından doldurulduğu siyasal bir düzen, zorunlu olarak, genellikle girişimcilerden ziyade rantiyelerden oluşan varlıklı bir elit grup tarafından yönlendirilir. Ancak bu, basitçe, bu tür politikacıların tamamen geldikleri sınıf veya statü grubunun çıkarlarını öne çıkaran politikalar sürdürecekleri anlamına gelmez.⁶⁴

62 *Economy and Society*, c. 1, s. 284-286.

63 *Economy and Society*, c. 2, s. 938.

64 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 85-86.

12

Rasyonelleleşme, "Dünya Dinleri" ve Batı Kapitalizmi

Weber, Yahudilik üzerine araştırmaları ile Çin ve Hindistan dinleri üzerine araştırmalarını ortak bir başlık altında toplar: "Dünya dinlerinin ekonomik etikleri."¹ Bu başlık Weber'in ilgilerinin temel çizgisini yansıttığı gibi Kalvinizm ve Batılı kapitalist ruh üzerine daha önceki yazılarıyla da doğru-
dan süreklilik içindedir. Ancak son iki araştırma gerçekte Weber'in onlara giriş yazısında attığı nispeten ılımlı başlığın ima ettiğinden çok daha kapsamlı toplumsal ve tarihsel olguları içerir. Dinsel inançların içeriği ile belirli bir toplumsal düzeni karakterize eden toplumsal etkinlik biçimleri arasındaki ilişki dolaylıdır ve bu düzen içindeki diğer kurumlardan etkilenir.

Weber'e göre, dünya dinleri üzerine araştırmaları,

hiçbir şekilde sistematik bir din "tipolojisi" oluşturmaz. Öte yandan, onlar salt tarihsel bir çalışma değillerdir; dinsel ahlakın tarihsel cisimleşmelerinde tipik öneme sahip olan şeyi ele almaları anlamında "tipolojik" çalışmalardır. Bu, dinlerin *ekonomik* zihniyetlerdeki büyük çeşitliliklerle ilişkisini anlamak bakımından önemlidir. Diğer boyutlar dikkate alınmayacak-

1 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 237.

tır. Zaten bu tipolojilerde dünya dinlerinin tam bir resminin sunulduğu iddia edilmez.²

Ona göre, daha özelde, dinsel ahlâkın ekonomik düzen üzerindeki etkisi öncelikle özel bir bakış açısıyla, örneğin Batı'da ekonomik hayatı egemenliği altına almaya başlayan rasyonalizmin gelişimi veya gecikmesiyle bağlantı içinde ele alınabilir.

Weber, "ekonomik etik" kavramını kullanırken, aslında analiz ettiği bütün dinsel inanç sistemlerinin hangi tür ekonomik etkinliklerin izin verilebilir veya arzu edilir oldukları konusunda net ve açık olarak formüle edilmiş buyruklar içerdiklerini ima etmez. Dinin ekonomik hayat üzerindeki etkisinin dolaysızlık derecesi kadar doğası da değişkendir. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda olduğu gibi, Weber aslında belirli bir dinsel etiğin iç "mantığıyla" değil, onun bireylerin eylemleri açısından psikolojik ve toplumsal sonuçlarıyla ilgilenir. Materyalizm veya idealizme mesafeli yaklaşımını, dinsel olguların kaynakları veya etkileri üzerine genel uygulanabilir bir yorumla sürdürmeye çalışır: "Dışsal olarak benzer ekonomik organizasyon biçimleri çok farklı ekonomik etiklerle bir arada bulunabilir ve özel karakterlerine bağlı olarak çok farklı tarihsel sonuçlar üretebilirler. Ekonomik bir etik ekonomik bir organizasyon biçiminin basit bir 'fonksiyon'u değildir, ancak tersi daha az doğrudur."³ Kuşkusuz, dinsel inançlar ekonomik bir etiğin oluşumunu koşullandırabilecek birçok farklı etki arasından sadece biridir ve din, diğer toplumsal, siyasal ve ekonomik olgulardan büyük ölçüde etkilenir.

Din ve büyü

Weber'in dünya dinleri üzerine yazıları onun *Ekonomi ve Toplum*'da geliştirdiği din sosyolojisinin genel ilkeleri çerçeve-

2 From Max Weber: *Essays in Sociology*, s. 292.

3 From Max Weber: *Essays in Sociology*, s. 267-268; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 238.

sinde ele alınabilir.⁴ Dinsel ve büyüsel faaliyetlere katılan insanlar, tipik olarak özel niteliklere sahip nesneler ve varlıkları “gündelik” dünyaya ait olanlardan ayırırlar.⁵ Sadece belirli nesneler dinsel özelliklere sahiptir, sadece belirli bireyler dinsel güçlerin kendilerine bahsettiği ilham veya lütufa ulaşabilir. Bu sıra dışı güçler karizmatiktir ve örneğin *mana* gibi nispeten farklılaşmamış formlar –yaşantıları büyük dünya dinlerinin yeşermesine yol açan– büyük dinsel liderlerin kişiliklerinde daha özel bir biçimde tezahür eden karizmatik niteliklerin asıl kaynaklarıdır. Bu noktanın vurgulanması önemlidir, çünkü Weber’in karizmatik egemenlikle ilgili genel tartışmasındaki açıklamasına sıkça başvurulmasının nedeni, çoğunlukla, onun karizma kavramını “büyük adamlar” konusundaki tarih teorisi yazılarına katmak için kullandığı iddiasını desteklemektir.⁶ Ancak Weber’in karizmatik meşrulaştırmanın kuşaktan kuşağa aktarılma biçimleri üzerine analizinden, karizmanın basitçe tamamen “bireysel” bir özellik olarak alınmadığı açık olsa gerektir. Weber, Durkheim’a benzer biçimde, (daha kompleks dinlerin ataları olmaları anlamında en temel biçimler oldukları ima edilen)⁷ en ilkel din türlerinde tanrılar biçiminde kişileştirilmemiş ama yine de iradi özelliklere sahip genelleştirilmiş ruhsal failler olduğunu belirtir. İlk ortaya çıktıklarında tanrılar sadece şüpheli bir varoluşa sahiplerdi: Bir tanrı sadece özel bir olayı kontrol edebilen biri olarak düşünülmekteydi. Sadece düzenlediği olay tipinin adıyla anılan bu *anlık tanrılar* (*Augenblicksgötter*) hiçbir kişisel *manaya* sahip olmayabilir.

4 *Economy and Society*, c. 2, s. 399-634.

5 Ancak Weber, Durkheim’dan farklı olarak, “kutsal” ve “kutsal olmayan” di-kotomisinin radikal doğasını vurgulamaz. Weber “dinsel veya büyüsel davranış ya da düşüncenin gündelik amaçlı davranışlardan ayrı tutulması gerektiğine inanır, özellikle dinsel ve büyüsel eylemler ağırlıklı bir biçimde ekonomik olduğunda”. *Economy and Society*, c. 2, s. 400.

6 Örneğin karşı. Gerth ve Mills, “Introduction”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 53-55.

7 Weber’in ifadesiyle: “Totemizmin evrenselliğine inanç ve kesinlikle tüm toplumsal gruplar ve dinlerin kökeninde gerçekte totemizmin yattığı inancı günümüzde tamamen reddedilen büyük bir abartmadır.” *Economy and Society*, c. 2, s. 434.

Bir tanrının sürekli ve güçlü bir ilaha dönüşme koşulları karmaşıktır ve tarihsel kökleri çoğu kez muğlaktır.

Weber'e göre, sadece Yahudilik ve İslâm, terimin kesin anlamında tektanrıdır. Hristiyanlıkta, yüce Tanrı –teoride olmasa da pratikte– kutsal Üçlü'nün temel bir figürü olarak düşünülür: Bu özellikle Katoliklik için doğrudur. Bununla beraber, tektanrıcılık eğilimlerinin başlangıcı tarihsel öneme sahip bütün dinlerde görülebilir. Bunun bazı dinlerde diğerlerinden daha fazla gelişmesinin çeşitli nedenleri vardır ancak genel önemde bir faktör, temsil ettikleri belirli tanrısal kültlerin devamında çıkarları olan rahipler tabakasının köklü direncidir. İkinci bir faktör, geleneksel toplumlar da dinsel alan dışından insanların kolayca ulaşılabilir ve büyüsel etkiye açık tanrılara duydukları ihtiyaçtır. Bir tanrı mutlak güce ulaştıkça kitlenin gündelik ihtiyaçlarından uzaklaşır. Hatta her yere uzanan tanrı öne çıktıkça, büyüsel yatıştırma genellikle sıradan müminin pratik dinsel davranışları içinde sürdürülür.

İnsanlar kutsal varlıklarla dua, ibadet ve niyaz aracılığıyla bağ kurduklarında “büyü” kullanımından bağımsız bir “din”in varlığından söz edebiliriz. Büyüsel güçlere tapılmaz, aksine onlar ulsımlar veya formüller olarak kullanımlarıyla insan ihtiyaçlarına tâbilerdir. Dinsel ve büyüsel ayrımı, rahipler ile büyücüler ve üfürükçüler arasında tarihsel önemde bir statü ve güç farklılaşmasına tekabül eder. Rahiplik bir kültürün sürekli işleyişinde yer alan daimi bir görevliler grubunu içerir. Külte sahip olmayan hiçbir rahiplik yoktur, ancak hiçbir özel rahipliğin olmadığı kültürler bulunabilir.⁸ Bir rahipler tabakasının varlığı dinsel inançların rasyonelleşme derecesi üzerinde özel bir öneme sahiptir. Çoğu büyüsel pratik örneğinde veya rahiplerin olmadığı bir kültürte, tutarlı bir inanç sistemi genellikle sınırlı düzeyde gelişebilir.

Weber'in din sosyolojisinde peygamber rahiple eşit önemde bir kişiliktir. Bir peygamber, “misyonunun dinsel bir öğreti veya kutsal emir olduğunu iddia etmesi bakımından, sade-

8 *Economy and Society*, c. 2, s. 426.

ce bireysel bir karizma taşıyıcıdır.”⁹ Aslında yeni dinsel toplulukların oluşumu sadece peygamberlik misyonlarının bir sonucu olmasa bile (dinsel reformcuların etkinlikleri de aynı sonucu sağlayabilir), Weber için peygamberlik, dinsel kurumlardaki köklü değişimleri etkileyen öğretilerin kesin önemde tarihsel kaynağıdır. Bu durum özellikle büyü'nün gündelik hayattaki davranışlardan ayıklanması yönündeki tarihsel bir güç, rasyonel kapitalizmde doruğuna ulaşan dünyanın “büyü bozumu” açısından geçerlidir.

Her dönemde büyü'nün gücünü kıracak ve rasyonel davranışı yerleştirecek bir araç olmuştur; bu, büyük rasyonel peygamberlik demektir. Her peygamberlik kesinlikle büyü'nün gücüne zarar verir; ancak mucizeler sunan veya başka kabiliyetlerle donanmış bir peygamberin geleneksel kutsal kuralları yıkması mümkündür. Peygamberler dünyayı büyü'sünden uzaklaştırmış ve bunu yaparken modern bilim ve teknolojinin ve kapitalizmin temellerini atmışlardır.¹⁰

Peygamberlerin kaynağı nadiren rahipliktir ve onlar kendilerini tipik olarak rahiplik tabakasına açık bir karşıtlık içinde konumlandırırlar. “Etik” peygamberlik öğretisi, somut bir emirler/kurallar setidir veya daha genel ahlâkî buyruklar içerebilen ve ahlâkî bir yükümlülük olarak uyulması gereken kutsal bir misyonu yaymaya çalışan bir öğretilerdir. “Örnek” peygamber, sürdürdüğü kişisel hayat tarzıyla kurtuluşun yolunu gösteren, diğerlerinin kabul etmek zorunda oldukları kutsal misyonun bir aracısı olduğunu iddia eden biridir. Örnek peygamberlik Hindistan’da yaygınken ve aynı zamanda bazı Çin dinlerinde karşımıza çıkarken, ahlâkî peygamberlik özellikle Yakın Doğu’nun karakteristik bir özelliğidir: Yahudilikte Yehova ilan edilen, her yerde hazır, aşkın tanrı inancına kadar götürülebilen bir olgu.

İki peygamberlik tipi de, “hayat karşısında bilinçli-bütünlüklü ve anlamlı bir tutumu” harekete geçiren tutarlı bir

9 *Economy and Society*, c. 2, s. 439.

10 *General Economic History* (New York, 1961).

dünya görüşünün yayılmasını artıran bir yapıya sahiptir. Vahyin bir araya getirdiği inançlar mantıksal olarak birbiriyle tam olarak uyuşmayabilir; peygamberliğe birliğini sağlayan şey onun hayata pratik bir yönelim olarak tipik tutarlılığıdır. Peygamberlik, “her zaman, bir ölçüde ‘anlamlı’, düzenli bir bütünlük üretmek için meydan okuyan bir kozmos olarak, önemli bir dinsel dünya anlayışı içerir...”¹¹ Peygamberler ve rahipler arasındaki çatışmanın sonuçları kuşkusuz, ya peygamber ve müritlerinin zaferine ve yeni bir dinsel düzenin kurulmasına ya da peygamberliğin rahiplere boyun eğmesi ve ayıklanmasına yol açarak farklı biçimler kazanabilir.

Hindistan ve Çin’de teodise

Geleneksel Çin’de peygamberliğin gelişimi erken bir tarihte dumura uğradı. Hindistan’da ise tersine, önemli bir kurtuluş dini ortaya çıktı, fakat Hindu (ve Budist) peygamberler, örnek peygamberler oldukları için, kendilerini aktif olarak yayılması gereken kutsal bir misyonun emanet edildiği biri olarak görmediler. Hinduizm diğer dünya dinlerinden bazı önemli noktalarda ayrılır. Hinduizm eklektik ve hoşgörülü bir dindir: Dindar bir Hindu olmak ve aynı zamanda “her Hristiyan’ın özellikle kendine ait olarak göreceği oldukça önemli ve karakteristik öğretileri” kabul etmek mümkündür.¹² Bununla beraber, çoğu Hindu’nun paylaştığı ve –sapkın olarak düşünülebilecek şeyleri reddetmelerinin ortak hakikatlerini oluşturmaması anlamında– “dogmalar” içeren belirli inançlar vardır. Bunlardan en önemlisi ruh göçü ve yeniden doğuştur (*karma*). Bunların ikisi de kast sisteminin toplumsal düzeniyle ilişkilidir. *Karma* öğretisi “şimdiye kadar tarihte üretilen en istikrarlı teodiseyi temsil eder.”¹³ Bu nedenle, Weber’in ifadesiyle, *Komünist Manifesto*’dan bir sloganı kullanırsak, en alt kasttan

11 *Economy and Society*, c. 2, s. 451.

12 *Religion of India*, s. 21.

13 *Religion of India*, s. 21.

Hindu “dünyayı kazanabilir”: Gerçekçi bir biçimde, bu inançlar temelinde en üst düzeylere gelebilmek, cennete gitmek ve tanrısallık kazanmak için müteakip dirilmeleri hedefleyebilir. Hindu ortodoksisi, bireyin mevcut hayatındaki davranışlarının sonraki dünyaya gelişinde çözümünü imkânsız sonuçlara sahip olabileceği öğretisi aracılığıyla ve bu öğretinin doğrudan kast sistemiyle ilişkili olması nedeniyle, mevcut toplumsal düzene direnmeyi zorlaştıran aşılması güç engeller yaratır.

Birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış kastlar keskin bir nefret duygusu içinde bir arada yaşayabilirler. Zira herkesin kendi kaderini hak ettiği düşüncesi toplumsal açıdan ayrıcalıksız olanlara daha iyi fırsatlar sunmaz. *Karma* öğretisinin sarılmadan kalması şartıyla ve kaldığı sürece, devrimci fikirler veya “ilerleme” mücadelesi anlaşılmaz şeylerdir.¹⁴

Hindistan’da Hinduizmin iyice yerleştiği erken dönemde, İsa’nın doğumundan yaklaşık dört-beş yüzyıl kadar önce, zanaat ve ticaretin gelişimi doruğa ulaşmıştı. Şehirlerdeki ticaret ve zanaat loncaları kentin ekonomik düzeninde Ortaçağ Avrupası’ndaki loncalara benzer öneme sahiptiler. Ayrıca Hindistan’da rasyonel bilim oldukça gelişmişti ve farklı dönemlerde birçok felsefe okulu filizlenmişti. Bunlar neredeyse bir başka yerde eşine rastlanmayan bir hoşgörü atmosferi içinde yaşıyorlardı. Ortaçağ Avrupası’ndakine benzer hukuk kurumları gelişmişti. Fakat kast sisteminin ortaya çıkışı, Brahman rahipliğinin yükselişiyle birlikte, Avrupa’dakine benzer daha üst düzeyde ekonomik gelişmeyi fiilen engelledi.

Hindistan’daki gelişimin biricikliği, yine de, şehirlerdeki loncalar ve birleşik organizasyonların bu başlangıç kaynaklarının ne Batılı tipte kentsel bir özerkliğe ne de büyük patrimonyall devletlerin ortaya çıkışından sonra Batıdaki “bölgesel ekonomiye” benzer toplumsal ve ekonomik bir organizasyona yol açmamasında yatar. Daha ziyade, başlangıç kaynak-

14 *Religion of India*, s. 122-123; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 2, s. 122.

ları kesinlikle bu çağdan öncesine dayanan Hindu kast sistemi tamamen diğer organizasyonların yerini alır ve onlara üstünlük kazanır; kast sistemi onların gelişimini bir ölçüde baltalar, önemli bir güç kazanmalarını engeller.¹⁵

Kastın ekonomik faaliyetler üzerindeki temel etkisi, mesleki yapıya ritüel bir sabitlik kazandırması ve böylece ekonominin daha fazla rasyonelleşmesini engelleyecek biçimde işlemsidir. Kast ritüalizminde değerli malların üretiminde geleneksel becerilerin soyluluğu ve değeri vurgulanır. Bireyin bu mesleki buyruklardan uzaklaşmaya yönelik bir girişimi, onun sonraki hayatında daha uygun bir konumda vücut kazanma fırsatlarına zarar verir. Bu nedenle, en alt kast üyesi muhtemelen kastının yükümlülüklerine sıkıca bağlıdır. Bununla beraber, kast sisteminin ekonomik gelişme üzerindeki olumsuz etkisi sınırlı değil, oldukça yaygındır. Örneğin kastın organizasyonunun Batı'da modern sanayinin karakteristik bir özelliği olan kompleks bir işbölümüne sahip büyük ölçekli girişimlerinin varlığıyla tamamen uyummadığı söylenemez. Bu gerçek Hindistan'da sömürgeci firmaların kısmi başarısında gözlenebilir. Yine de Weber'e göre, sonuçta,

sınai kapitalizmin modern organizasyonunun her zaman kast sistemi temelinde oluştuğunu düşünmek büyük ölçüde ihtimal dışı bir şey olarak alınmalıdır. Meslekle ilgili her değişimin, iş tekniklerindeki her değişimin ritüel bir gerilemeyle sonuçlanabileceği bir ritüel hukuk, kendi içinde ekonomik ve teknik bir devrim yapma kapasitesinden yoksundur...¹⁶

Hindistan'daki Brahmanların konumu ile geleneksel Çin'deki Konfüçyüsçü literatürünün konumu arasında önemli benzerlikler vardır. İkisi de, egemenlikleri büyük ölçüde dindışındakilerin dilinden bağımsız bir dilde yazılmış klasik metinlere ulaşmaya dayalı statü gruplarıdır. Ancak Weber'e göre, Hindu

15 *Religion of India*, s. 33-34; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 2, s. 35-36.

16 *Religion of India*, s. 112.

entelektüel dünyası Çin'e göre daha az salt yazılı bir kültürdü. İki grup da her zaman pratikte başarılı olmasa bile, büyüyle herhangi bir bağlantıyı reddediyordu; ikisi de her tür Dionysian dünyaya karşıydı.¹⁷

Bununla beraber, iki grup arasında aynı ölçüde önemli da farklılıklar vardı. Çin *literatisti*, patrimonyal bürokrasi içindeki bir memuriyet sınıfıydı; Brahmanlık ise başlangıçta bir din adamlığıydı, ama ayrıca birçok farklı meslek içinde prensler, hukukçular, teolog eğitimciler ve danışmanlar olarak da kullanıldılar.¹⁸ Yine de Brahmanlar arasında memuriyet kariyeri alışılmadık bir şeydi. Çin'in tek bir monarkın yönetimi altında birleşmesi, resmî konumlara kabulü edebi bir nitelik ile ilişkilendirmeyi sağladı. Entelektüel eğitime sahiplik bürokratik görevlere atanmanın kaynağı haline gelmeye başladı. Öte yandan, Hindistan'da Brahman rahiplik ilk genel krallıktan önce güçlü bir biçimde yerleşti. Bu yüzden, Brahmanlar belirli bir hiyerarşiye dahil edilmekten kurtulabildiler ve aynı zamanda prensip olarak krallarinkinden daha üst bir statü konumu tabesinde bulunabildiler.

Belirli dönemlerde geleneksel Çin'de, Weber'in ekonomik rasyonelleşmeye vesile olduğunu söylediği bazı önemli gelişmeler yaşandı. Bunlar, Hindistan'dakilere benzemeyen kentler ve loncaların gelişimi, bir para sisteminin oluşması, hukukun gelişimi ve patrimonyal bir devlet içinde siyasal bütünlüğün sağlanması olarak sıralanabilir. Ancak Çin'deki bu gelişmeler ile Avrupa kapitalizminin ortaya çıkışında rol oynayan gelişmeler arasında belirli önemli farklılıklar vardır. Çin'de Antik Çağ'da nispeten üst düzeyde bir kentleşme ve iç ticaret hacminde artış sağlanmasına rağmen, para ekonomisi sadece belirli bir düzeye ulaştı. Ayrıca Çin kenti Avrupa kentlerinden oldukça farklıydı. Bu durum kısmen belirli bir noktanın ötesinde bir para ekonomisi geliştirememekten kaynaklanıyor-

17 Ne Hindistan'da ne de Çin'de büyü genel nüfusun büyük çoğunluğunun etkinliklerinden ayrılmıştır; büyüsel kültürler çoğu kez Hindistan ve Çin'de filizlenmiştir.

18 *Religion of India*, s. 139-140.

du: “Çin’de, Floransa gibi standart bir para sistemi yaratabilmiş ve para politikalarında devlete kılavuzluk yapmış bir kent yoktu.”¹⁹ Aynı ölçüde önemli olan, Çin kentinin Ortaçağ Avrupa kentsel topluluklarının sahip olduğu siyasal özerklik ve hukukî bağımsızlığa kavuşamamasıdır.

Çin kentinin vatandaşı kendi yerli köyüyle akrabalık bağlarını büyük ölçüde sürdürme eğilimindeydi; kent, yerel tarım ekonomisiyle büyük ölçüde iç içe geçmişti ve Batı’da olduğu gibi kendini onun karşısında konumlandıramadı. İngiliz kentlerinin “ayrıcılıklarının” hiçbiri Çin’de asla var olmadı. Bu yüzden, büyük bir özerkliğe sahip loncaların potansiyel etkisi kentsel yönetimlerin siyasal ve hukukî bağımsızlıklarının olmaması nedeniyle fiilen engellendi. Kentlerin çok sınırlı siyasal özerkliğe sahip olması bir ölçüde devlet bürokrasisinin erken gelişimine bağlanır. Bürokratlar kentleşmenin artışıında temel bir rol oynamışlar, böylece sonraki gelişmeleri düzenleyebilmişlerdir (onların asla vazgeçemedikleri bir kontrol). Bu durum ayrıca hükümet bürokrasisinin büyük ölçüde önceki özerk şehir devletlerinin bir ürünü olduğu Batı’yla karşılık içindedir.²⁰

Geleneksel Çin’in toplumsal yapısının en önemli özelliklerinden biri imparatorun dinsel ve siyasal üstünlüğü ele geçirmesiydi. Çin’de güçlü bir rahipler tabakası yoktu ve bu tabaka imparatorluk düzenine karşı önemli bir direniş sağlayacak bir peygamberlik yaratmadı. İmparatorluktaki karizmatik bileşen büyük ölçüde geleneksel unsurlarla kaplıydı, hatta modern çağlara kadar imparatorun yağmuru ve nehirleri kontrolü altına alarak karizmasını sergilemesi bekleniyordu. Nehirler setleri yıkıldığında imparator kamusal bağışlanma sağlamak zorundaydı ve bütün devlet memurları gibi kınamaya tâbiydi.

Geleneksel Çin’de etkin idarî merkezileşmenin derecesi, ıtpkı oldukça zayıf iletişime sahip patrimonyal devletlerde olduğu gibi, modern ulus-devlettekinden düşüktü. Fakat feoda-

19 *The Religion of China*, s. 13.

20 *The Religion of China*, s. 16.

lizimde sürekli olarak intikal eden merkezkaç eğilimler, eğit-
sel vasıfları bürokratik konumlara atanmanın bir temeli olarak
kullanan bir sisteme fiilen ters düşüyordu: Bu durum memuri-
yet sınıfının imparator ve devlete bağlılığının sonucuydu. Her
memurun sicili üç yılda bir değerlendiriliyordu ve bu yüzden
devletin eğitim otoritelerinin sürekli gözetimine tâbiydi. Me-
murlar teoride ücretliydi ancak pratikte ücretleri ödenmiyor
veya gelirlerinin bir bölümüne sayılıyordu. Ekonomik çıkarla-
rı oldukça muhafazakârcaydı, çünkü ücretlerini vergi gelirle-
rinden elde etmek için memuriyet konumlarını sistemli olarak
kullanmaları gerekiyordu:

En üst ve egemen memuriyet tabakası kazanç fırsatlarını bi-
reysel çabalarıyla elde etmiyordu; onların kaynağı daha ziya-
de görevden uzaklaştırılan memurların mülkleri idi. Müdahale-
ye topluca karşı olan ve “reform” isteyenlerin rasyonel ide-
olojisine ölümüne öfke duyanlar ikincilerdi. Bunu sadece yu-
karıdan veya aşağıdan şiddetli bir devrim değiştirebilirdi.²¹

Çin'deki kentsel toplulukların siyasal özerklikten yoksun-
lukları yerel gücün olmadığı anlamına gelmiyordu. Weber'in
analizlerinin çoğu, gerçekte, merkezî otorite ve eyaletler ara-
sındaki ilişkilerde yaşanan gelgitleri belgelemeye yöneliktir.
Bu bağlamda özellikle önemli olan, temel bir ekonomik et-
kinlik ve işbirliği odağı oluşturan güçlü geniş aile birimleri-
di. Akrabalık grubu (*tsung-tsu*) ev halkından daha büyük tüm
ekonomik girişim biçimlerinin fiilen temeli veya modeliydi.
Tsung-tsu tipik olarak gıda işleme, dokumacılık ve diğer evsel
endüstrileri kontrol ediyor ve aynı zamanda üyelerine kredi
imkânları sağlıyordu. Kırsal ve kentsel üretimde akrabalık
grubunun işbirlikçi kontrolü yüksekti ve ikisi de Avrupa kapi-
talizminin temel karakteristikleri olan bireysel girişimci etkin-
lik ve özgür emek hareketliliğini büyük ölçüde kısıtlıyordu.
Yerel yaşlıların otoritesi, *literati* yönetimini dengeleyen temel
bir karşı güç oluşturmaktaydı. Memur ne kadar nitelikli olur-

21 *The Religion of China*, s. 60.

sa olsun, akrabalık grubunun yargı yetkisi içindeki belirli meselelerde cahil de olsa klanın en yaşlısına tâbiydi.

Bazı matematik biçimleri M.Ö. 6. yüzyılda gelişmiş olmasına rağmen, Çin eğitim sistemi muhasebe eğitimi vermiyordu. Bu yüzden, ticarete kullanılan muhasebe yöntemleri pratikte öğreniliyordu ve resmî eğitimle bağlantılı değildi. Eğitimin içeriği tamamen edebiydi ve klasik yazıları yakından bilmeye yönelikti. Bu yazılara aşinalıkları yüzünden *literatinin* karizmatik niteliklere sahip olduğuna inanılıyordu. Ancak bu, Hindistan Brahmanlarında olduğu gibi veraset yoluyla geçen bir rahiplik değildi ve Konfüçyanizm Hinduların mistik dinselliğinden oldukça farklıydı. Weber, Çin'de İngilizcedeki "din" sözcüğünün eşanlamlısının olmadığını belirtir. En yaklaşık terimler kutsal ve laik arasında hiçbir ayrım yapmayan "öğreti" ve "töre" anlamına sahip terimlerdir.

Konfüçyanizmde, toplumsal düzen genelde –sonsuz ve kaçınılmaz olduğu düşünülen– kozmik düzenin özel bir örneği olarak alınır.

Kozmik düzenlerin büyük ruhları açıkçası sadece dünyanın, özellikle insanın mutluluğunu isterler. Aynısı toplum düzeni için de geçerlidir. İmparatorun "mutlu" sükûneti ve ruhun dengesi, sadece, kişi kendi içinde uyumlu bir kozmosa sahip olduğunda kazanılmalıdır ve kazanılabilir.²²

Konfüçyanizmde en değerli şey, ağırbaşlı ve dürüst bir hayat sürdüren, kendisi ve dış dünyayla uyumlu "kendini yetiştirmiş insan"dır. Bu etik özdenetimi, duygulara hâkim olmayı talep eder. Ruhun uyumu nihai iyi olduğu için, bu dengeyi bozabilecek tutkulara izin verilmemelidir. Günah ve buna tekabül eden bir kurtuluş düşüncesi yoktur. Özdenetime Konfüçyanist vurgu en kesin biçimde çilecilikle birleşir, örneğin bu vurguya dünyanın yüklerinden kurtulmaya çalışan Hinduizmde karşılaşılr.

Weber, Çin araştırmasını Konfüçyanizm ve Protestanlık ara-

22 *The Religion of China*, s. 153.

sında bir karşılaştırmayla bitirir. Bir dinin rasyonellik derecesini belirlemekte kullanılabilecek temel, ancak karşılıklı ilişkili iki kriter vardır: Büyüden ne kadar arınmış olduğu ve kendi içinde tutarlı ve evrensel olarak uygulanabilir bir teodisenin ne kadar geliştiği. İlk kriter bakımından, çileci Protestanlık başka dinlerden çok daha radikaldir. Fakat ikinci kriter bakımından, Konfüçyanizm Püritenlik kadar yüksek formel rasyonaliteye sahiptir. Ancak Konfüçyanist rasyonalitenin içeriği ve böylece onun gerçekliğin eksik yanları ve irrasyonaliteleriyle ilişkisi rasyonel Püritenliktekenden oldukça farklıdır. Püriten ahlâk, dinsel idealler ve dünya arasında derin bir gerilime yol açarken; Konfüçyanist ahlâk, bireyin zorunlu olarak mevcut bir düzene uyumuna odaklanır.

Konfüçyanist ideal insan, yani “beyefendi” için “zarafet ve vakar” geleneksel yükümlülükler yerine getirilirken ifade edilir. Bu yüzden, bireysel mükemmellikte önemli erdem ve hedef, tüm hayat koşullarında seremoni ve ritüele uygunluktur... Konfüçyanist, barbarca eğitim eksikliğinden kurtulmak dışında hiçbir “kurtuluş” talep etmez. Erdemin ödülü olarak, sadece bu dünyada uzun bir hayat, sağlık, zenginlik ve ölümden sonra adının yaşatılmasını bekler. Oysa Helen insanında, bir tür aşkın etik temel, üst-dünyevi bir Tanrı'ya karşı yükümlülükler ve bedensel zevkler dünyası arasında bir gerilim, uzak bir hedefin peşinden koşma veya radikal kötü anlayışı eksiktir... Rasyonel (yani Protestan) çileciliğe özgü olan katı ve dinsel sistematik bir faydacılık, dünya içinde yaşama ve ancak ona “ait” olmama, üst rasyonel tutumlar ve böylece son analizde Konfüçyanizme ters bir uzmanlaşmış insan (*Berufsmensch*) ruhu üretmeye yardımcı olmuştur... Aradaki karşılık, bize, “servet düşkünlüğü” ve zenginliğe önem vermeyle birleşen ölçülülük ve tutumluluğun –modern ekonominin uzmanlaşmış ekonomik insanında bulunması anlamında– “kapitalist ruh”u temsil etmekten ve bu ruhu kurtarmaktan çok uzak olduğunu öğretebilir.²³

23 *The Religion of China*, s. 228, 247 (Parantez bana aittir); *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, c. 1, s. 514, 534.

Bu yüzden rasyonel kapitalizm, ortaya çıkışını kolaylaştırmakta rol oynayabilecek birçok faktörün varlığına rağmen, Çin’de kendiliğinden gelişmez. Japonya örneğinin aksine Çin, muhtemelen dışarıdan gelecek kapitalist üretimi özümseyecek verimli bir toprak sunacaktır; ancak bu, kapitalist gelişmeye asıl itici gücünü sağlamaktan oldukça farklı bir şeydir.

Ulaşılan bu sonuç ile Weber’in Batı Avrupa kapitalizminin ortaya çıkışı üzerine yorumu arasındaki ilişkiyi belirlemek önemlidir. Weber, Çin’de rasyonel kapitalizmin oluşumunun –“Çin ‘ethos’unda kök salmış”²⁴ normatif buyruklar yüzünden– özel bir zihniyetin yokluğu nedeniyle engellendiği konusunda yeterince açık konuşur. Batı Avrupa’da bu “zihniyet” çileci Protestanlıkla birlikte varlık kazanmıştır. Ancak Weber’in Çin ve Hindistan araştırmalarını, basitçe, ilişkili maddi faktörlerin (kapitalizme yol açan ekonomik ve siyasal koşulların) sabit tutulduğu ve fikirlerin bağımsız içeriklerinin “bağımsız” etkisinin incelendiği geçmişe yönelik bir “deneyin” kurucu unsurları olarak düşünmek yanılucudur. Çin’de, örneğin belirli bir dönemde kapitalizmin oluşumu için gerekli veya uygun olduğu düşünülecek bazı “maddi” faktörlerin yer aldığı doğru olsa bile, bunlar Avrupa’ya özgü faktörlerden farklı özel bir *bileşim* içinde karşılıklı ilişki içindedir. Böylece, Batı ve Doğu arasında “maddi” ve “fikri” koşullar bakımından önemli farklılıklar vardır.²⁵

Laik rasyonalizmin yayılması

Avrupa’nın gelişimine özgü koşullar arasında özel bir devlet biçimi ve rasyonel bir hukuk yer alır. Weber, Avrupa’nın sonraki toplumsal ve ekonomik gelişimi ve özelde modern devletin ortaya çıkışı açısından Roma hukukunun mirasına büyük önem verir. “Mutlakîyetçi devlet, hukukî rasyonalizm olma-

24 *The Religion of China*, s. 104.

25 Weber, Avrupa’nın özel coğrafi konumunu vurgular. Hindistan ve Çin’de büyük kıta toprakları ticaretin kapsamlı olarak gelişimi önünde aşılması zor engeller yaratmıştır. Avrupa’da, Akdeniz, kolay taşımacılık sağlayan birçok nehirle birlikte ticari girişimleri çok daha elverişli kılan bir durum sunmuştur.

saydı en fazla Fransız Devrimi'ndeki düzeyine ulaşabilirdi."²⁶ Fakat hukukî rasyonalizmle rasyonel kapitalizmin gelişimi arasındaki ilişki basit ve yeterince net değildir. Modern kapitalizm ilk kez İngiltere'de kök salmıştır, ancak bu ülke Roma hukukundan diğer kıta ülkelerine göre daha az etkilenmiştir. Rasyonel bir hukuk sisteminin varlığı modern devletin oluşumunu etkileyen kompleks faktörlerden sadece biridir. Modern devletin, yani maaşlı memurlar tarafından sürdürülen profesyonel bir yönetimin varlığının karakterize ettiği ve yurttaşlık kavramına dayalı bir devletin gelişimi, kesinlikle tamamen ekonomik rasyonelleşmenin bir sonucu değildi ve kısmen ondan önce ortaya çıkmıştı. Yine de kapitalist ekonomik düzenin gelişimi devletin gelişimiyle yakından ilişkilidir. Ulusal ve uluslararası piyasaların gelişimi ve buna bağlı olarak daha önceden ilişkilerin düzenlenmesinde büyük bir rol oynayan akrabalık birimleri gibi yerel grupların etkilerinin yok olması, hepsi, "tüm 'meşru' zorlayıcı güçlerin evrenselci bir kurumun tekeli ve düzenlenmesi altına girmesi"ne²⁷ yol açmıştır.

Weber'e göre, modern kapitalist girişimin temel bir önkoşulu parasal kazançlar ve kayıpların rasyonel muhasebesinin yapılabilmesidir. Modern kapitalizm, sermaye muhasebesinin gelişiminden bağımsız olarak anlaşılamaz. Weber'e göre, rasyonel muhasebe kayıtlarının tutulması modern kapitalist üretimi tefecilik veya serüvenciler kapitalizmi gibi önceki kapitalist etkinlik türlerinden ayıran şeyin tamamlayıcı unsurudur.²⁸ İstikrarlı üretici girişimlerde sermaye muhasebesinin varlığı için gerekli olduğunu belirttiği koşullar, Weber'in modern kapitalizmin temel ön gerekleri olarak gördüğü ve Marx'ın büyük ölçüde vurguladığı koşullardır: 1. Büyük bir ücretli emekçiler kitlesi: Bu kitle açık bir piyasada emek güçlerini sunmakta hukuken "özgür" olmanın yanı sıra geçimlerini sağlayabilmek için emeklerini satmak zorunda kalan insanlardan oluşur. 2. Piyasada ekonomik mübadele üzerinde sınırlamaların olmaması: Özellik-

26 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 94.

27 *Economy and Society*, c. 1, s. 337.

28 *Economy and Society*, c. 1, s. 164-166.

le üretim ve tüketim üzerindeki statü tekellerinin ortadan kaldırılması (bu statü tekelinin uç bir örneği Hindistan kasti sisteminde mevcuttur). 3. Rasyonel ilkeler temelinde geliştirilen ve organize edilen teknoloji kullanımı. 4. Üretici girişimin ev halından ayrılması. Pazarda olduğu gibi ev ve işyerinin ayrı olduğu örneklerle her yerde rastlamak mümkün olsa bile, sadece Batı Avrupa'da bu ayrılık çok ileri düzeylere ulaşmıştır.²⁹

Ancak modern devletin rasyonel hukukî yönetimi olmasaydı bu ekonomik özellikler ortaya çıkmayacaktı. Bu, çağdaş kapitalist düzenin olduğu kadar ekonomik alanda sermaye ve emek arasındaki sınıfsal ayrışmanın da özel bir karakteristigidir. Genelde siyasal organizasyonlar, ekonomik girişimlerdeki benzer biçimde, yönetici kadronun "yönetim araçlarının" mülkiyetine sahip olup olmamasına göre sınıflandırılabilir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi, Weber burada Marx'ın işçinin sahip olduğu üretim araçlarından koparılması düşüncesini en genel düzeyde uygular. Siyasal organizasyonlar geleneksel devletlerde bir "zümre" özelliğine sahiplerdir, yani yönetim araçları memurların kontrolü altındadır. Ancak bu merkezî olmayan siyasal güç sistemleri, tipik olarak, üst-lord veya monarkın merkezî yönetimiyle kolay olmayan bir denge içindedir. Monark, normalde maddi açıdan kendine bağımlı bir kadro yaratarak ve kendi profesyonel ordusunu oluşturarak konumunu güçlendirmeye çalışır. Yönetici, etrafında sadece kendisine karşı sorumlu mülksüz bir idarî kadro yaratabildiği ölçüde, ismen kendine bağlı güçlerin ona direnme ihtimali azalır. Bu, modern bürokratik devlette en üst düzeyine ulaşır.

Modern bir devletin gelişmesi her zaman prensin inisiyatifleriyle sağlanmıştır. Prens, yönetici gücün yanında yer alan özerk veya "özel" hizmetkârlarının, kendi idarî, savaş ve malî organizasyonuna sahip olanların yanı sıra siyasal açıdan her tür kullanılabilir araca sahip olanların istediklerine el koymaları yolu açar. Tüm süreç, bağımsız üreticilerin kademeli ola-

29 *General Economic History*, s. 172-173; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 22.

rak gaspı ve kapitalist girişimin gelişimiyle tam bir paralellik içindedir. Biz, nihayetinde, modern devletin, fiilen tek bir başkanın yönetimi altında bir araya gelen tüm siyasal organizasyon araçlarını kontrolü altına aldığını görürüz.³⁰

Bürokratik devletin gelişimi siyasal demokrasinin gelişimiyle yakından ilişkilidir, çünkü demokratların siyasal temsil ve yasalar önünde eşitlik talepleri ayrıcalıkları önleyecek kompleks idarî ve hukukî önlemleri almayı gerektirir. Demokrasi ve bürokratikleşmenin bu çok yakın ilişkisi modern kapitalist düzende en kapsamlı gerilim kaynaklarından biridir. Zira çağdaş devlette demokratik hakların genişlemesi yeni bürokratik düzenlemeler geliştirmeden sağlanamasa da, demokrasi ve bürokrasi arasında temel bir karşıtlık vardır. Bu, Weber'e göre, toplumsal eylemin formel ve temel rasyonalitesi arasında yer alabilecek çelişkilerin en keskin örneklerinden biridir: Ayrıcalıkları ortadan kaldırmayı amaçlayan soyut hukukî prosedürlerin gelişimi öncekinden bazı açılardan daha "keyfi" ve daha özerk yeni bir yerleşik tekelcilik biçimini devreye sokar. Bürokratik organizasyon, bütün halk tabakalarının konumlara eğitsel niteliklerine göre, kişisel olmayan bir temelde seçilmesini gerektiren demokrasi sayesinde gelişir. Ancak bu, bizzat konumları ayrıcalıklı bireyler veya grupların dış etkilerinden bağımsız olması nedeniyle, öncekinden daha geniş idarî güce sahip bir memurlar tabakası yaratır.

Bu süreç, halkın siyasete kaulma taleplerine dayandığı sürece, modern demokratik düzenin tek oyun olduğu anlamına gelir ve bu husus Weber'i Michels ve diğerlerinden ayırır.³¹ Çağdaş toplumlar büyük ölçüde bürokratikleşmiş tarihsel devlet örnekleriyle karşılaştırıldığında, demokrasinin gelişiminin hızlı ve duyarlı bir yoğunluk merkezine yol açabilecek belirli bir "aynı hizaya getirici" etkiye sahip olduğu görülür. Böyle bir karşılaştırma, modern çağda demokrasi ve bü-

30 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 82; *Gesammelte Politische Schriften*, s. 498-499.

31 Weber'in Michels'la ilişkisi üzerine krş. Günter Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany* (Englewood Cliffs, 1963), s. 249-257.

rokrasi arasında yakın ilişkiler olsa bile, demokratik hakların genişlemesi bürokrasinin genişlemesini gerektirirken, aksinin mümkün olmayabileceğini yeterince açık olarak gösterir. Antik Mısır ve Roma örnekleri büyük ölçüde bürokratikleşmiş bir devlet içinde nüfusun tamamen tâbi konumda olduğuna dair bol kanıt sağlar.

Bu açıdan, bürokrasinin aslında oldukça farklı çıkarların, salt siyasal olduğu kadar salt ekonomik türden her çıkarın devreye girebileceği hassas bir araç olduğu hatırlanmalıdır. Bu yüzden, her ne kadar tipik olsa da, onun demokrasiyle paralel gelişimi abartılmamalıdır.³²

Modern demokratik devlette, halk kitlesinin iktidar kullanımına sürekli olarak katılma anlamında yöneticilik yapması açıkça imkânsızdır. “Doğrudan” demokrasi sadece grubun üyelerinin belirli bir noktada toplanabileceği küçük topluluklarda mümkündür. Çağdaş Batılı dünyada “demokrasi” sadece, ilk olarak, yönetilenlerin yönetenler üzerinde oylarıyla bir ölçüde etkili olabildikleri ve ikinci olarak, temsile dayalı meclisler veya parlamentoların icra mevkiindeki yöneticilerin aldıkları kararları etkileyebildikleri bir durumu anlatır. Büyük partiler modern devlette kaçınılmazdır; ancak bu partiler kendi yeteneklerinin gücüne büyük ölçüde güvenen liderler tarafından yönetiliyorlarsa, siyasal yapının bürokratikleşmesi kısmen kontrol altına alınabilir. Demokrasi zorunlu olarak kendi temel siyasal kişiliklerinin içlerindeki “Sezarist” eğilimleri harekete geçirir. Zira genel oy hakkı koşullarında, siyasal liderlerin bir taraftar kitlesini kendi taraflarına çekebilmek için gerekli karizmatik niteliklere sahip olmaları gerekir. “Sezarizm” demokratik yönetime bir tehdit olarak ortaya çıkar, bu tehdit ancak siyasal becerilerin geliştirilebileceği ve yasal otoritelerinin sınırlarını aşmaya çalışan liderlerin sultasından kurtulmayı sağlayacak bir parlamento sayesinde kontrol altına alınabilir. Çağdaş devlette, “sadece ‘politik bir aygıt’a sahip liderlik ile

32 *Economy and Society*, c. 3, s. 990.

lidersiz demokrasi, yani isteksiz, bir lider kılacak iç karizmatik niteliklerden yoksun profesyonel politikacıların egemenliği arasından bir seçim yapma" ikilemi³³ söz konusudur.

Weber'in sosyalizmin muhtemel sonuçları karşısındaki tutumunun kaynağında ilgili sorunlardan bazılarını açıklama çabası yatar. Modern ekonomi sosyalist bir temelde örgütlendiğinde ve malların üretimi ve dağılımında kapitalizme göre belirli bir teknik etkililik düzeyine ulaşmaya çalışıldığında, bu durum "profesyonel bürokratların öneminde muazzam bir artışa"³⁴ yol açacaktır. Modern ekonominin tamamlayıcı bir unsuru olan uzmanlaşmış işbölümü görevlerin kesin koordinasyonunu gerektirir. Bu, kapitalizmin genişlemesiyle bürokratikleşmede artışın kaynağında yatan bir olgudur. Fakat sosyalist bir devletin oluşumu çok yüksek oranda bürokratikleşmeyi gerektirecektir; çünkü böyle bir devlet birçok farklı idari görevin devletin elinde toplanmasına yol açacaktır.

Weber ayrıca, sosyalist bir toplumda karşılaşılabilecek farklı ekonomik problemlerin, özellikle bir ödüllendirme aracı olarak paradan ziyade işçi kredileri kullanmaya çalışmanın yaratabileceği sorunların farkındadır. Sosyalist bir toplumdaki bir başka problem kaynağı, artık yetersiz performans nedeniyle işini kaybetme riskiyle yaptırım altına alınamayacağı için, çalışmayı teşvik güçlüğü olabilir. Bununla beraber, sosyalist bir ekonomi potansiyel olarak sosyalist ideallere güçlü bir bağlılığı kullanabilir.³⁵ Sosyalist devrimin yaşandığı bir ülke, etrafındaki ülkeler kapitalist olarak kalırken birçok ek problemle, özellikle dış ticareti sürdürme ve kredi bulma güçlüğüyle karşılaşacaktır.³⁶ Ancak Weber'in sosyalizme temel itirazları bu sistemin gerektirebileceği bürokratik sonuçlarla ilgilidir. Bu, modern çağın ka-

33 From Max Weber: *Essays in Sociology*, s. 113; *Gesammelte Politische Schriften*, s. 532. Marx'ın modern topluma uygulanan bir kavram olarak "Sezarizm" üzerine görüşleri için bkz. *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 244-245.

34 *Economy and Society*, c. 1, s. 224.

35 *Economy and Society*, c. 1, s. 110-111.

36 Weber bunu 1918'de Almanya'da sosyalist bir devrimin muhtemel başarısıyla ilişkili kendi değerlendirmesi için kritik önemde görür. Bkz. *Gesammelte Politische Schriften*, s. 446 vd.

rakteristik ikileminin bir başka örneğidir. Sosyalist bir toplum kurmaya çalışanlar, hangi tür sosyalizme bağlı olurlarsa olsunlar, siyasal katılımı ve kendini gerçekleştirmeyi kapitalizmdeki parti demokrasisinin daha ilerisine taşıyacak bir toplumsal düzen anlayışı altında hareket edeceklerdir. Fakat bu düzen anlayışını gerçekleştirme dürtüsünün sonucu, sadece sanayi ve devlet bürokrasisinde artış olacak ve bu gerçekte halk kitlesinin siyasal özerkliğini daha da azaltacaktır.

Bürokrasinin temel bir özelliği, bir kez yerleştiğinde, Weber'in sözleriyle, "özel bir kafese" dönüşmesidir. Bürokrasinin yüksek düzeyde geliştiği eski Mısır gibi toplumlarda, bürokratik memuriyet kontrolünü kesintisiz sürdürmüş ve sadece tüm toplumsal düzen yıkıldığında gücünü yitirmiştir. Patrimonyal organizasyonlardakinden daha yüksek bir rasyonel uzmanlaşma düzeyinin karakterize ettiği modern bürokrasi kendi gücünü zayıflatma girişimlerine çok daha dirençlidir. "Böyle bir aygıt, tamamen yeni otorite biçimlerinin zorla yaratılması anlamında 'devrimi' giderek daha imkânsız kılar..."³⁷

Modern kapitalizmde bürokrasinin yayılması hukuk, siyaset ve sanayinin rasyonelleşmesinin nedeni ve sonucudur. Bürokratikleşme sanat, müzik ve mimari dahil Batı kültürünün bütün alanlarına nüfuz eden eylemin rasyonelleşmesi sürecinin somut, idarî bir tezahürüdür. Batı'da rasyonelleşme yönündeki genel eğilim birçok faktörün karşılıklı etkileşiminin sonucudur, ancak kapitalist piyasanın genişlemesi egemen itici güç olmuştur. Ama bu, "kaçınılmaz" evrimci bir eğilim olarak alınmamalıdır.

Rasyonelleşme kavramı, Weber'in tarihsel yazılarına birçok kez sızar, ancak bu yazılarda kavramın temel uygulama alanlarını belirlemek zordur. Rasyonelleşmenin yayılması, olumsuz anlamda, "dünyanın (giderek artan) büyü bozumu"na –büyüsel düşünce ve pratiğin gücünü yitirmesine– endekslenebilir. Rahiplerin sistemleştirici etkileri ve büyük peygamberler, dinlerin rasyonelleşmesini sağlayan (tutarlı anlam sistemleri-

37 *Economy and Society*, c. 3, s. 989.

ni düzensiz büyösel yorum ve yatıştırma biçimlerinden ayrımayı mümkün kılan) temel güçlerdir. Bununla beraber, dinsel düşöncenin rasyonelleşmesi ilişkili bazı süreçleri gerektirir: Özel sembollerin geliştirilmesi (örneğin Yahudilikte her an her yerde hazır tektanrı anlayışının oluşması), bu sembollerin genel ilkeler çerçevesinde başka sembollerle tutarlı bir biçimde ilişkilendirilmesi (örneğin kendi içinde tutarlı bir teodisenin gelişimi) ve bu ilkelerin tüm evrensel düzeni içerecek biçimde genişletilmesi; öyle ki, potansiyel olarak dinsel anlamına göre yorumlanamayacak hiçbir somut olay yoktur (dolayısıyla Kalvinizm bu anlamda "tam kapsamlı" bir etikdir).

Batı'da laik rasyonelleşmenin gelişiminin önemini değerlendiren formel ve temel rasyonalite ayrımını hatırlatmak gerekir.³⁸ Weber'e göre, bu ayrım sosyolojik analizin odak merkezidir ve bu ayrımın modern kapitalizmin gelişme doğrultusunu incelemekte kullanılması, Weber'in çağdaş insanın karşılaştığı ikilemler hakkındaki yorumunda kritik bir önem taşır. Eylemin formel rasyonalitesi davranışın rasyonel olarak hesaplanabilir ilkelere göre düzenlenmesini anlatır. Bu yüzden, ideal tip bürokrasi, formel rasyonalite koşullarında, mümkün olan en rasyonel organizasyon tipidir. Daha genel düzeyde, Batı kültürünün formel rasyonalitesi kendini bilimin büyük çapta kullanılmasında gösterir. Bilim kuşkusuz sadece Batı'ya ait değildir fakat başka hiçbir yerde benzer bir gelişme düzeyine ulaşmamıştır. Bilimsel ilkelerin modern toplumsal hayatın bu kadar önemli bir temelini oluşturması her bireyin bu ilkeleri bilmesini gerektirmez: "Tramvaya binen kişi, fizikçi olmadığı sürece, aracın nasıl çalıştığı konusunda hiçbir fikre sahip değildir ve bunu bilme gereği duymaz... Vahşi biri kullandığı araçlar hakkında nispeten daha fazla bilgiye sahiptir." Bununla beraber, yine de bu ilkeler, değerlendirme yapmak isteyen bireylere açık olmaları anlamında "bilinirler" ve

³⁸ *Economy and Society*, c. 1, s. 85-86. Krş. Friedmann'ın Marcuse'nin "Industrialisierung und Kapitalismus" adlı yazısı üzerine yorumları, *Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages: Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen, 1965), s. 201-205.

ilgili bireylerin davranışlarını “hiçbir hesaplanamaz gücün olmadığı, aksine daha ziyade, prensip olarak, hesaplamayla her şeye hâkim olunabileceği” inancı yönlendirir.”³⁹

Formel rasyonalitenin yayılması ve temel rasyonaliteye ulaşma arasındaki ilişki –yani rasyonel hesaplamanın belirli değerler veya hedeflerin geliştirilmesine uygulanması– problemlidir. Temel değerler olan etkililik ve üretkenliğe göre ölçülen modern rasyonel kapitalizm insanın geliştirdiği en gelişmiş ekonomik sistemdir. Ancak bunu mümkün kılan hayatın rasyonelleşmesi Batı uygarlığının en ayırt edici bazı değerleriyle, örneğin bireysel yaratıcılık ve eylem özerkliğini vurgulayan değerlerle çelişen sonuçlara sahiptir. Modern hayatın rasyonelleşmesi, özellikle bürokrasideki örgütsel biçimiyle, insanları giderek bir “kafese” sokar. Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*’ndaki nihai tespitlerinin asıl anlamı budur:

Bireyin uzmanlaşmış bir işle sınırlandırılması, bu uzmanlaşmanın getirdiği, insanların Faustçu evrensellikten vazgeçmeleri gerekliliğiyle birlikte, modern dünyada değerli işin bir koşuludur. Bu yüzden, işler ve bu vazgeçme günümüzde zorunlu olarak birbirini biçimlendirir. Orta sınıf hayatın özünde çileci özelliği, bir hayat tarzı olarak ve eksiksiz bir biçimde sürdürülmesi koşuluyla, Goethe’nin, kendi bilgeliliğinin doruğunda, *gezinti yılları* (*Wanderjahren*) içinde ve Faust’una hayat verdiği hedef içinde öğretmek istediği şeydi. Ona göre, gerçekleştirmek bir vazgeçiş, kuşkusuz kesinlikle kültürel gelişmemiz sırasında antik Atina kültüründe yeşerebilecek olandan daha fazla tekrarlanamayacak tam ve güzel bir insanlık çağından ayrılmak anlamına geliyordu.⁴⁰

Bu anlamda, Batı toplumunun formel ve temel rasyonalite arasında –Weber’in modern kapitalizm analizine göre çözümlenemeyecek– içkin bir uzlaşmazlığa dayandığı söylenebilir.

39 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 139.

40 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 181.

KISIM 4

Kapitalizm, Sosyalizm ve Sosyal Teori

Marx'ın yazılarıyla Durkheim ve Weber'in yazıları arasındaki entelektüel ilişki, onların çalışmalarını birbirine bağlayan ve birbirinden ayıran toplumsal ve siyasal değişimlerden bağımsız olarak doyurucu bir biçimde açıklanamaz. Durkheim ve Weber, Marx'ı eleştirirler ve çalışmalarının bir bölümü doğrudan Marx'ın görüşlerini çürütmeye veya değerlendirmeye ayrılmıştır. Gerçekte Weber'in entelektüel ürünlerinin önemli bir kısmı Marx'ın ruhuyla uzun bir diyalogu temsil eder ve bunların çoğu ikincil literatürde yer alır.¹ Ancak 19. yüzyıl sonunda Fransa ve Almanya'da Marx'ın düşüncesinin etkisi sadece entelektüel düzeyle sınırlı değildi: Marx'ın yazıları Marksizm biçiminde çok önemli ve dinamik bir siyasal hareketin temel itici gücü haline gelmişti. Aslında, Marksizm ve genelde "devrimci sosyalizm" Durkheim ve Weber'in düşünce ufukunun, özellikle daha çok Weber'in yaklaşımının temel bir unsuru oluşturmıştır.²

1 Bkz. Albert Solomon, "German Sociology", Georges Gurvitch ve Wilbert E. Moore, *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945), s. 596.

2 Sonraki bölümlerde, Marx'ın izleyicilerinin benimsediği önermeler ve eylemleri "Marksist" olarak terimleştirerek, Marx'a yüklediğim fikirleri "Marksçı" olarak adlandıracam. "Marksizm" terimini genel olarak bu grubu anlatmak için kullanıyorum.

Marx, kendi düşüncelerini, basitçe toplum üzerine akademik araştırmalar olarak değil, belirli bir *Praxis* sağlayabilecek bir platform olarak görür. Kesinlikle aynı biçimde olmasa da, benzer bir eğilim Durkheim ve Weber için söz konusudur: İkisi de yazılarında çağdaş insanın yüzleşmek zorunda olduğunu düşündükleri acil toplumsal ve siyasal sorunların çözüm yollarını araştırır ve Marx'ın bakış açısına bir alternatif oluşturmaya çalışırlar. O dönemde Durkheim ve Weber'le karşılaştırılabilecek hiçbir İngiliz yazar olmadığı belirtilmelidir. Kuşkusuz bunun nedenleri karmaşık olsa da, önemli sebeplerden birinin Britanya'da gerçekten de önemli devrimci sosyalist bir hareketin eksikliği olduğu kesindir.

Almanya'da toplum ve siyaset: Marx'ın hareket noktası³

19. yüzyıl başında Almanya birbirleriyle mücadele halinde otuz dokuz prenslikten oluşmaktaydı. Önde gelen iki Alman devleti olan Prusya ve Avusturya büyük Avrupalı güçlerdi: Onların rekabeti Alman birliğinin kurulmasını engelleyen bir faktördü. Alman milliyetçilerinin umutlarını boşa çıkaran bir başka faktör Prusya ve Avusturya'nın etnik bileşimi idi. Avusturya'da 1815'ten sonra Alman'dan çok Alman olmayan nüfus vardı ve Prusya kendi doğu alanlarına çok miktarda Polonyalı yerleştirmişti. Ulusal öğretinin desteklenmesi Prusya için bu toprakların zorla Polonya egemenliğine geri verilmesi demekti. Avusturya hükümeti birleşik bir Alman devleti kurmaya yönelik hareketlere kesinlikle karşıydı.

Ancak Almanya'nın gelişimini engelleyen faktörlerden en etkili olanı ülkenin toplumsal ve ekonomik yapısının temel özellikleriydi. En gelişmiş kapitalist ülke Britanya'yla karşılaştırıldığında, Almanya hem ekonomik gelişme düzeyi hem de farklı Alman

3 Bu bölümde "Marx, Weber, and the development of capitalism" adlı makaledeki (s. 289-321) materyalden yararlandım. Marx'ın yazılarının yüzyıl başında sosyoloji üzerindeki etkisinin bir betimlemesi için bkz. Maximilien Rubel, "Premiers contacts des sociologies du XIX. Siècle avec la pensée de Marx", *Cahiers internationaux*, c. 31, 1961, s. 175-184.

devletlerdeki düşük siyasal liberalleşme düzeyi bakımından hâlâ neredeyse bir Ortaçağ toplumdur. Prusya'da, güçlerini Elbe'nin doğusundaki eski Slav mülklere sahiplikten alan Junker büyük toprak sahipleri ekonomide ve hükümette egemen konumlarını sürdürmekteydi. 19. yüzyılın ilk yarısında, Landes'in belirttiği gibi, "Avrupa'da doğruya doğru ilerledikçe, burjuvazi, feodal toplumdaki yabancı bir ur, soylu sınıfın küçümsediği ve hâlâ kişisel olarak yerel bir senyöre bağlı köylülüğün korktuğu veya nefret ettiği ayrı bir grup biçimine bürünür."⁴

Bütün bunlara rağmen, Almanya'nın Fransa 1789 olaylarının yol açtığı kapsamlı değişimlerden kendini daha fazla soyutlaması mümkün değildi. Marx'ın ilk çalışmaları Almanya'da devrim beklentisi altında yazılmıştı. Gerçekte Marx'ın Almanya'nın toplumsal ve ekonomik geri kalmışlığı konusundaki düşünceleri onun proletaryanın tarihsel rolü hakkındaki ilk anlayışının temel kaynağıydı. Marx'a göre (1844), Fransa'da "kısmi bir özgürleşme tam bir özgürleşmenin temeli" olmasına rağmen, çok daha az gelişmiş Almanya'da "ilerlemeci bir özgürleşme" imkânsızdır: Tek gelişme ihtimali sadece devrimci proletarya sayesinde başarabilecek radikal bir devrimle mümkündür. Bu dönemde Almanya'da proletarya yok denecek kadar azdı ve 1847'de Almanya'daki yakın devrimin bir burjuva devrimi olacağı ve "bu ülkedeki burjuvazinin feodal mutlakiyetçilikle mücadeleye gireceği"⁵ konusunda Marx'ın zihni yeterince açıktı. Almanya'nın toplumsal yapısının özel koşullarını tanıyan Marx, yakın zamanda bir burjuva devriminin ardından proleter bir devrim yaşanacağını umuyordu.⁶

Ancak 1848 devrimlerinin başarısızlığı Marx'ın, Almanya'da "yakın gelecekte bir sıçrama" yaşanacağı umudunu yıktı. 1848 ayaklanmaları ayrıca Alman devletlerindeki ve özellik-

4 Landes, s. 129.

5 *The Communist Manifesto*, s. 167.

6 Engels'in bu konudaki görüşleriyle krş. "Der Status Quo in Deutschland", *Werke*, c. 4, özellikle s. 43-46 ve 49-51 ve *Germany: Revolution and Counter-revolution* (Londra, 1933). [*Almanya'da Devrim ve Karşı-devrim*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, (ilk baskı) 1975.]

le Prusya'daki yönetici çevreler için yararlı bir tecrübe oldu, fakat onların egemenliklerini yıkamadı. 1848'in radikal reformlar üretememesi, sadece küçük sosyalist grupların değil liberallerin umutları için de bir ölüm çanı demektir. Junkerlerin ekonomik gücünün, onların orduda ve kamu bürokrasisindeki resmî uzantılarının egemenliklerinin sürmesi, çok sayıda Alman liberalini parlamenter demokrasiye benzerlikten başka bir şey getirmeyen ve kendi mevkilerindeki süregelen bölünmeleri besleyen bir dizi uzlaştırıcı önlemi kabul etmeye itti.

1848 olayları Marx ve Weber arasındaki açık tarihsel bağlantı noktasıdır. Marx için sonuç, İngiltere'ye sürgün ve ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin "hareket yasaları"nın ayrıntılarını göstermenin önemini kabul oldu. Bismarck'ın hegemonyasının gözûpek başarılarıyla karşılaştırıldığında, Almanya'da 1848 ayaklanmalarının başarısızlıklarının Weber'in tüm düşüncelerinin önemli bir zeminini oluşturan liberal politikaların başarısızlığına yol açtığı görülür.⁷ Ayrıca 1848 sonrası Almanya'da geleneksel toplumsal ve siyasal yapının sürmesi emek hareketinin rolünü önemli ölçüde etkiledi. Bu bağlamda Marx'ın Lassalle'la ilişkisinin kompleks doğasını ve Lassalle'ın kurucusu olduğu hareketi analiz etmek fazla önemli olmasa bile, aslında bu ilişkinin belirli yanları önemlidir. Sosyal Demokrat harekette, başından beri, parti içinde sürekli bölünme kaynağı oluşturan karışık bir duygu vardır. Lassalle, teorik görüşlerini büyük ölçüde Marx'ın kapitalizmin gelişimi konusundaki yazılarına borçlu olmasına rağmen, yeni hareketin liderliğinde çoğu kez Marx'ın belirli konulardaki görüşlerine ters düşecek biçimde davranmış ve benimsediğini itiraf ettiği bu teoriyle uzlaştırılması güç politikaları savunmuştur. Nitekim Lassalle, Alman işçi sınıfının –sonradan proletaryanın gücü ele geçirmesinin koşullarını sağlayacak bir burjuva devrimini gerçekleştirmek için– ağırlığını burjuvaziden yana koyması gerektiğini dü-

7 Weber, Simmel'in kitabı *Schopenhauer und Nietzsche*'de, "Toplum nihayetinde bireyin olduğu yerde mevcuttur" dediği yere not düşer: "Tamamen doğru, Bismarck'la karşılaştır." Aktaran: Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person* (Tübingen, 1964), s. 614.

şünen Marx'ın aksine hareketi liberallerle işbirliğinden uzaklaştırmaya yönelir. Mehring'in ifadesiyle, Lassalle, "politikasını ilerlemeci burjuvaların cehalet hareketinin 'yüzyıllarca, jeolojik zamanlar kadar uzun süre beklessek bile' asla bir şeye öncülük edemeyeceği" varsayamına dayandırır.⁸

Lassalle, Weber'in doğduğu yıl öldü. Bu dönemde Almanya'nın başarısızlığı zaten tescil edilmişti. Emek hareketinin liberallerden uzaklaşması, diğer faktörlerle birleşerek, Bismarck'ın Alman birliğine sahneyi hazırladı (Bismarck'ın sözleriyle "Almanya, Prusya'nın liberalizmini değil, kendi iktidarını dikkate aldı").⁹ Almanya'da Liebknecht ve Bebel, 1875'te Marx'ın önde gelen taraftarı Lassalleci kanattan emek hareketiyle birleşmeyi kabul ettiğinde Almanya artık ekonomik ve siyasal açıdan Marx'ın 1840'larda yazdığından çok farklı bir ulustu. Siyasal bütünleşme sağlandı, ancak bu devrimci bir burjuvazinin yükselişiyle değil, büyük ölçüde esasen "tepeden inmecî" ve şiddetle dayalı bir *Realpolitik* ve milliyetçilik politikasının sonucu olarak gerçekleşti ve bu gelişme, refah devletinin bazı koşullarını yaratmasına rağmen, geleneksel yapısını büyük ölçüde sürdüren bir sosyal sistem içinde ortaya çıktı. Almanya'da ilk politik birliğin zor evreleri ve "sınai kalkış" Britanya'daki tipik gelişme sürecinden oldukça farklı bir biçimde gerçekleşti. Marx başından beri Almanya, Fransa ve Britanya'daki toplumsal ve ekonomik farklılıkların yarattığı tarihsel gelişme farklılıklarının bilincindeydi. Marx'a göre, ekonomik gelişme düzeyi ile kapitalist devletin içyapısı arasında tek yönlü bir ilişki olduğunu varsaymak oldukça hatalıdır (bkz. bu kitabın 307-308. sayfaları). Yine de Marx yazılarını, analitik bir çerçevede, ekonomik gücün her yerde siyasal egemenliğin temelini oluşturduğu tezine dayandırır. Bu nedenle, *Kapital*'de kendi kapitalist gelişme

8 Franz Mehring, *Karl Marx* (Ann Arbor, 1962), s. 313.

9 Marienne Weber, 1870 Savaşı'nın genç Weber'in yaşadığı ev halkı üzerindeki duygusal etkisinin gücünü doğrular. Marienne Weber, s. 47-48. Weber'in kişiliği ve psikolojik gelişimi hakkında (kısmen Marienne Weber'in biyografisinin belirli yanlarını bilinçli olarak gözden geçirmeyi amaçlayan) daha yeni bir analiz için bkz. Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York, 1970).

teorisinin temel modelini mantıken Britanya'nın oluşturduğunu kabul eder ve Alman toplumsal yapısının özel doğasının yol açtığı kompleks sorunların farkında olmasına rağmen, “*De te fabula narratur*” (“Anlatılan sizin hikâyenizdir”) deyişinde özetle ifade edilen temel hareket noktasını asla terk etmez: “Sinaî açıdan daha gelişmiş ülke, az gelişmiş ülke için sadece kendi geleceğinin bir imgesini sunar.”¹⁰

Bu yüzden, 19. yüzyıl sonunda ne Marksist sosyalistler ne de liberaller Almanya’da kendi konumlarının özelliklerini yeterince kavrayabilecek uygun tarihsel bir modele sahipti. İki grup da bir önceki çağda geliştirilen ve esasen 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıldaki Britanya deneyimlerine dayalı teorilere yöneldi. Bu durum Sosyal Demokrat Parti içinde Marx’ın kapitalizmin devrimle yıkılmasına vurgusu ile Lassalle’in genel oy hakkına ve kapitalist devletin ele geçirilmesine vurgusu arasında doğal bir gerilime yol açtı. Bernstein’in *Die Voraussetzungen des Sozialismus* (Evrimci Sosyalizm) adlı eseri belirli ölçüde Britanya modeline dayansa bile, bu çalışma kapitalizmin siyasal ve ekonomik gelişimi arasındaki ilişkinin çoğu Marksistin *Kapital*’in ana tezi olarak aldığı düşünce (iki sınıflı bir topluma doğru gidiş, büyük çoğunluğun “yoksullaşması” ve kapitalizmin doğal olarak felakete yol açan bir krizle çöküşü) çerçevesinde yeterince kavranamayacağının en somut ifadesiydi. Bernstein’in “revizyonizmi” SPD ortodoksisi tarafından reddedildi, ancak bu durum Marx’ın eleştirdiği ve fiilen çalışmalarının ilk evrelerinde şiddetle karşı çıktığı “pasif” materyalizme dönüşen mekanik bir materyalizme doğru eğilimi güçlendirdi. Bu eğilim “Mark-

10 *Kapital*’in ilk cildinin ilk Almanca baskısına Giriş, Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 449. Çoğu iktisatçı ve sosyolog günümüzde hâlâ İngiliz deneyimini endüstriyel/siyasal gelişimi analiz edecek bir model olarak almayı açıkça veya dolaylı yollardan sürdürür. Ancak bazı açılardan, Britanya’yı bir sapma örneği olarak almak muhtemelen daha uygundur. İlişkili sorunlarla ilgili olarak, krş. Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Londra, 1969), s. 413-432 ve izleyen sayfalar. [Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, V Yayınları, 1989.] Alman toplumsal düşüncesi üzerine, ülkenin “geri kalmışlığıyla” ilgili Marksist bir açıklama Lukacs tarafından yapılır: *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin, 1955). [Akılın Yıkımı, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, 2006, Payel Yayınevi.]

sizmi", hem taraftarları hem de liberal eleştirmenlerinin gözünde, Engels'in *Anti-Dühring*'teki sistematik açıklamasıyla özdeşleştiren teorik bir desteğe sahipti.¹¹ Bugün Batılı bilginler arasında Marx ve Engels'in düşüncelerindeki temel uyumsuzlukları vurgulama eğilimi yaygındır. Bu farklılıklar kesinlikle abartılmıştır.¹² Yine de, Engels'in bu çalışmasında benimsediği konumun içerimleri Marx'ın formülasyonları için merkezî öneme sahip özne-nesne diyalektiğiyle kesinlikle uyuşmaz. Diyalektiği doğaya aktaran Engels, Marx'ın düşüncesinin en temel unsurunu, "tarihsel süreç içinde özne ve nesnenin diyalektik ilişkisi"ni bulanıklaştırır.¹³ Engels bunu yaparken fikirlerin, maddi gerçekliği pasif bir biçimde "yansıtıkları" düşüncesini güçlendirmeye hizmet etmiştir.¹⁴

Marx'ın ilk yazılarının dayandığı ilkenin –özne ve nesne arasında yaratıcı diyalektik etkileşim fikrinin– kısmen ortadan kaybolması etik teorisi düzeyinde –ve Alman Sosyal Demokrasisinde tezahür eden– iki muhtemel sonuca sahiptir. Bunlardan biri, fikirleri gölge-olgular olarak alan ve böylece doğal ve değişmez bir etik anlayışına Marksçı bağlılığı sürdüren felsefi bir materyalizmdir. Revizyonistlerin benimsediği diğer yol, geleneksel felsefenin *aynı ölçüde* tarih dışı teorik bir etik oluştur-

11 *Anti-Dühring* (Moskova, 1954). [*Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, (ilk basım) 1966, Sol Yayınları.] Ayrıca Engels'in ölümünden sonra yayımlanan çalışması: *Dialectics of Nature* (Moskova, 1954). [*Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, (ilk basım) 1970, Sol Yayınları.]

12 Daha doğrusu, Laski'nin sözleriyle, "iki adam, ikisinin de özgürce yararlanabileceği, deyim yerindeyse, bir tür entelektüel banka hesabı olarak aldıkları ortak bir fikirler ortaklığı içinde evrimleşti". Harold J. Laski, "Introduction", *The Communist Manifesto*, s. 20.

13 Deyim Lukacs'a aittir, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, s. 22.

14 Görüşlerinin yol açma eğiliminde olduğu teorik çıkmazdan kaçma girişimini Engels şöyle ifade eder: "Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte belirleyici unsur, *nihayetinde* gerçek hayatın üretimi ve yeniden-üretimidir. Ne ben ne de Marx bundan fazlasını söyledik." "Engels to Bloch, September 1890", *Selected Correspondence*, s. 475. Marx, ironik olarak "bir Marksist olmadığını" belirtme gereği hisseder. Engels'in pozitifizme yakınlığının sürekliliğini gösteren ilginç bir analiz H. Bollnow tarafından yapılır: "Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen 'Grundsätzen des Kommunismus'" (1847), *Marxismusstudien*, c. 1, s. 77-144.

ma ihtimaline yolu açar. Bu yol, toplumsal değişiminin şekillenmesinde fikirlere “bağımsız” bir rol tanınmanın yaşatabileceği utancı giderme üstünlüğüne sahip olsa bile, bir idealin varlığını ona ulaşma ihtimalinden ayrı tutan iradeci bir bakış açısını yeniden devreye sokar.

Weber’in Marksizm ve Marx’la ilişkisi

Weber’in Marx ve Marksizme çoğu referansının önemi, en uygun biçimde, kabaca aktardığımız bu zeminde anlaşılabilir. “Siyasal” gücün “ekonomik” güçten bağımsızlığının önemini –sözgelimi Almanya’nın iç birliğinin ve ekonomik gelişiminin sağlanmasında Bismarck’ın (daha özelde, bürokrasinin) önemini– gösterme çabası Weber’in siyasete ve daha genel düzeyde sosyolojiye yaklaşımının temel bir boyutudur. Weber’in milliyetçiliğe bağlılığı kadar Alman devletinin önceliğine sürekli vurgusu da aynı koşullarda anlaşılacak zorundadır. Yine de, siyasal güç kullanımının realitelerini kabul etmesi Weber’in klasik Avrupa liberalizminin değerlerine aynı ölçüde kararlı bağlılığının tamamlayıcı bir parçasıdır. Bu temel faktör Weber’in çoğu yazısında oldukça belirgin bir tezat yaratır: Weber, modern toplumdaki tipik gelişme çizgisi ile Batı kültürünün kendine has ahlak anlayışını temsil ettiğini düşündüğü değerler arasında giderek artan farklılığı kabul etmek zorunda olduğunu hisseder. Ancak bu çelişki, aslında oldukça incelikli ve mantıklı bir biçimde ifade edilse bile, kısmen bir bütün olarak Alman liberalizminin kendine has ikilemlerinin bir ifadesidir.¹⁵

Weber’in 1895 Freiburg açılış konuşması, onun Almanya’da burjuva liberalizminin hem romantik muhafazakârlık hem de Marksist parti karşısındaki umutlarıyla ilgili yorumunun tas-

15 Weber’in politik yazıları üzerine uzun bir açıklama için bkz. Mommsen. Fakat bu çalışmada Weber’in klasik liberal değerlere, onun “insanın kişisel özerkliği”, “insanlığın manevi ve ahlaki değerleri” olarak adlandırdığı şeye bağlılığı dikkate alınmaz. Marienne Weber, s. 159. Eduard Baumgarten, s. 607; ayrıca *Politics and sociology in the thought of Max Weber* (Londra, 1972) adlı çalışmaya bakınız. [Max Weber’in Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 1992.]

lak metnidir. Bu konuşma ulus-devletin “emperyalist” çıkarlarının tutkulu bir savunusudur ve burada Almanya’daki farklı temel sınıfların konumu uluslararası baskılar karşısında Alman bütünlüğünü sürdürebilecek siyasal liderliği yaratabilme kapasitesine göre analiz edilir. Weber’in sözleriyle, “Sosyal politikadaki hedefimiz dünyayı mutlu kılmak değil, ekonomik ilerlemeler sağlayarak, kuşatılmış bir ulusu toplumsal olarak birleştirmektir...”¹⁶ Ancak Weber yaklaşımını muhafazakâr idealistlerin “mistik” devlet anlayışından ayırır ve Junkerler’i bir ulusu yönetme kapasitesinden yoksun, ekonomik bakımdan zayıflayan bir sınıf olarak nitelendirir. Ne var ki, işçi sınıfı da siyasal “olgunluktan son derece yoksundur” ve siyasal yönetimin gerekli kaynağını oluşturacak güce sahip değildir. Sonuç olarak, liderlik için burjuvaziye umut bağlanabilir; ancak Bismarck yönetimine tâbi olan tarihi, burjuvazinin gelişimini engellemiştir ve gerçekte yüklenmesi gereken siyasal görevlere henüz hazır değildir. Weber, burjuvazinin “kızıl he-yula” karşısındaki ürkekliğiyle alay eder:

Bununla beraber, bizim durumumuzda *tehdit edici olan şey*, ulusun güç çıkarlarının taşıyıcısı olarak burjuva sınıfların, henüz işçilerin onların yerini alacak olgunluğa ulaştıklarını gösteren bir belirti yokken bile solmaya başlar görünmesidir. Tehlike... işçi sınıfından değildir. Mesele, yönetilenlerin ekonomik konumundan ziyade, yöneten ve yükselen sınıfların siyasal nitelikleri meselesidir...¹⁷

Weber’e göre, siyasal devrimi sadece işçi sınıfının siyasal özgürleşme ve ekonomik gelişme aracı olarak almak kesinlikle

16 “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”, *Gesammelte Politische Schriften*, s. 23. Durkheim’in muhafazakâr milliyetçiliğin somut örneği olarak Treitschke’nin açıklamasıyla krş. *L’Allemagne au-dessus de tout* (Paris, 1915). Weber’in politikada zamanla “sola kayışı” çoğu kez abartılmıştır, bkz. örneğin Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (1968); Weber, siyasal tutumunun temellerinden ziyade, siyaset değerlendirmesini değiştirmiştir. Krş. Gustav Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie* (Lübeck and Hamburg, 1964).

17 *Gesammelte politische Schriften*, s. 23.

yanlıştır. Gerçekte, siyasal gücün gelişimi ve işçi sınıfının koşullarında iyileşme kapitalizm içinde mümkündür ve bu burjuvazinin çıkarıdır.

Liberal burjuvazinin güçlenmesi, Weber'in siyasal kariyerinin sonraki evrelerinde kabul etmeye başladığı gibi, gerçek siyasal gücü parlamentoda temsil edecek bir genel siyasal önderler havuzu yaratacak bir idarî sistemin geliştirilmesini gerektirir. Weber'e göre, Bismarck yönetiminin sonucu, ülkeye geçmişten miras kalan ve "kontrol dışı bürokratik bir egemenlikle"¹⁸ Almanya'yı tehdit eden bürokratik yönetim mekanizmasını kontrol altına alabilecek bir siyasal liderlik yaratmak için gerekli parlamenter özerkliği sağlamadan gitmesidir. Weber'in -geçici Eisner hükümeti dahil- Almanya'da sosyalizmin kurulma ihtimali karşısındaki tutumu, onun Almanya'nın toplumsal ve siyasal yapısı üzerine bu görüşleriyle doğrudan ilişkilidir. Weber, meslek hayatının ilk yıllarında, Sosyal Demokrat hareketin belkemiğini oluşturan liderlerin devrimci heveslerinden çoğunun bu hareketin gerçek gelişme eğiliminden çok farklı olduğunu vurgular. Weber'in ifadesiyle, Alman devleti Sosyal Demokrat Parti'yi alaşağı edebilir, ancak aksi söylenemez; bu parti, Alman devletine karşı gerçekçi devrimci bir alternatif oluşturmaktan ziyade, yaygın düzene uyum sağlamaya yönelecektir.¹⁹ Weber'e göre, SPD zaten büyük ölçüde bürokratikleşmiş bir partidir. Almanya'nın karşı karşıya olduğu temel siyasal ikilem bürokrasinin keyfi yönetiminin yarattığı sorunlardan kurtulmaktır: Sosyalist bir hükümet ve planlı bir ekonomi kurulmasının sonucu bürokratik baskının genişlemesi olmayacak mıdır? Bürokrasinin siyasal yayılışı karşısında hiçbir karşı güç olmamakla kalmayacak, bu aynı şekilde ekonomik alanda da geçerli olacaktır. "Bu, yaklaşık olarak eski Mısır'daki 'Yeni Krallığın' sosyalizmi kadar bir sosyalizm olacaktır."²⁰

18 *Economy and Society*, c. 3, s. 1453.

19 *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 409.

20 *Economy and Society*, c. 3, s. 1459. Weber'in 19. yüzyılın ilk dönemindeki devrimci Rusya'yla ilgili görüşleri için krş. *Gesammelte politische Schriften*, 5.

Weber'in "devrimci" bir parti olarak SPD'yle ilgili görüşleri pek fazla değişmez. Bununla beraber, kendi siyasal konumunu bu partinin politikalarına göre değerlendirmesi, özellikle Büyük Savaşın etkisiyle Alman siyasal yapısının değişen doğasıyla birlikte değişime uğrar. Bu yüzden, hayatının sonlarına doğru öngördüğü şeyin gerçekleştiğine tanık olan Weber, Sosyal Demokrat Parti'nin mevcut parlamenter düzene giderek daha fazla katılmasıyla, kendini ayırmakta zorlandığı bu partiye yakın olduğunu ilan eder.²¹ Fakat Weber'in sürekli vurguladığı "Almanya'da Marksizmi SPD temsil eder" görüşü, partinin ilan ettiği devletin devrimle yıkılması ve sınıfsız bir toplumun kurulması hedefleri ile Alman siyasetinde oynamayı hedeflediği gerçek rol arasında radikal bir farklılık olduğu anlamına gelir.

Weber'in Marx'ın akademik yorumcularının teorik ve ampirik yazıları karşısındaki tutumu sadece onun Sosyal Demokrat Parti'yle ilişkisine bakılarak anlaşılamaz. Zira Weber'in ampirik yazılarını bir ölçüde onun Almanya'nın konumunun siyasal realiteleri hakkındaki özel değerlendirmeleri belirler. Weber kuşkusuz dönemin önde gelen Marksist yazarlarından bir bölümünün ekonomi, sosyoloji ve hukuk bilimine özgün, hatta parlak katkılar yaptıklarını kabul eder ve Marx'ın büyük etkisi altındaki bilginlerle yakın ilişkilerini sürdürür.²² Weber'in kapitalizm ve din üzerine geniş kapsamlı yazılarının

192-210. Weber'in 1918'deki gözlemlerine göre, Bolşevizmin egemenliği "askeri bir diktatörlüktür, ancak sadece generallerin değil onbaşlıların da" (*Gesammelte politische Schriften*, s. 280).

21 *Gesammelte politische Schriften*, s. 472. Weber'in sosyalist yeniden inşa sürecindeki daha radikal girişimler hakkındaki görüşleri oldukça serttir: "Bu deneyimlerin sadece sosyalizmin itibarını yüz yıl düşürebileceğine ve düşüreceğine kesinlikle ikna oldum." "Lukacs'a mektup", Mommsen'den [s. 303] aktarılmıştır; "Liebknecht'in yeri akıl hastanesi, Rosa Luxemburg'un ki hayvanat bahçesidir" (Aynı kaynak, s. 300).

22 Weber ve Sombart arasındaki ilişki üzerine krş. Talcott Parsons, "Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber", *Journal of Political Economy*, c. 36, 1928, s. 641-661; Weber ve Michels üzerine bkz. Roth, s. 249-257. Marx'ın *Kathedersozialisten*'le ilgili görüşleri için bkz. Lindenlaub, s. 272-384.

Marx'ın çalışmalarına basit ve doğrudan entelektüel bir tepki olmadığının kabul edilmesi önemlidir. Weber kuşkusuz meslek hayatının ilk döneminde Marx'ın yazılarını büyük ölçüde tanıyordu fakat diğer etkiler çok daha önemlidir.²³ Özellikle kariyerinin ilk evresindeki ilgilerinin çoğunun kaynağında tarihsel iktisat ve hukukun ortodoks problemleri yatar. Ayrıca "tarihsel materyalizm" terimini kullandığında çoğu kez Marksist ataların 1890'larda gün yüzüne çıkan çok sayıda iddialı çalışmasına gönderme yapar. Bunlar, bazen, Weber'in Marx'ın düşüncelerinin basitleştirilmesi olarak gördüğü yaklaşımlardır veya aksine, Weber'in Marksist konumun temel ilkeleri olarak gördüğü düşüncelerden belirgin bir farklılık gösterirler.²⁴ Nitekim *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kompleks bir soykütüğüdür. Weber gençliğinde toplumsal bir olgu olarak din konusuyla ilgilenmiştir.²⁵ Hukuk ve ekonomi konusundaki araştırmaları Weber'i bu konuyla ilgili ilk akademik yazılarındaki açık ilgisinden uzaklaştırırken, bu son çalışma onu kısmen daha fazla meşgul eden konuların bir ifadesidir.

Bu yüzden, Weber'in Marx'ın çalışmalarının geçerliliği ve kullanışlılığı hakkındaki görüşleri onun "vulgar" Marksizm değerlendirmesinden bir ölçüde farklıdır. Yine de, Weber'in yazılarında Marx'a yapılan birçok kısmi referans, onun algıladığı benzerlik ve farklılıkların temel kaynaklarını açıkça gös-

23 Roth'ın işaret ettiği gibi, Weber'in ilk yazıları tarihsel materyalizmin giriş düzeyinde bir eleştirisidir, ancak bu eleştiri kesinlikle Weber'in daha sonraki ilgi odağını oluşturmaz. Günter Roth, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 20, 1968, s. 433 vd.

24 Örneğin Weber'in Stämmelerle ilgili tartışmasına bkz. "R. Stämmeler 'Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 219-383. Weber'in Roma tarihi tezinin sonunda Bebel'e ılgıneyici referansı onun çağdaş Marksist teorisyenler üzerine farklı yazılarının tipik bir özelliği değildir. *Die römische Agrargeschichte*, s. 275.

25 Weber'in genç yaşta David Strauss'un *Das Leben Jesu* adlı çalışmasından etkilendiğini belirtmek gerekir; aynı çalışma onun Genç Hegelciler hakkındaki görüşlerinin biçimlenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Krş. Marienne Weber, s. 117-120; *Jugendbriefe* (Tübingen, tarihsiz), s. 205 vd. Sombart'ın çalışmasının yarattığı etkiye ek olarak, Georg Jellinek'in *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1895) adlı çalışması da Weber'in ilgilerinin yönünü belirlemede muhtemelen önemli olmuştur.

terir. Weber, kuşkusuz, Marx'ın tarihsel ve sosyolojik analize temel katkılarını kabul eder. Ancak Weber'e göre, Marx'ın gelişmeci kavramları asla birer kavrayış kaynağından veya en iyisinden özel tarihsel olay dizilerini aydınlatmakta kullanılabilecek ideal tip kavramlardan daha fazlası olarak alınamaz. Weber'e göre, Marx'ın tarihin akışının genel rasyonel "yanına" atfı, onun benimsediği çerçeve dikkate alınır, Hegelci felsefede somutlaşan doğumuna yardımcı olduğu şey kadar gayri meşrudur. Weber, güçlü çekincelerle, gelişmeci "evrelerin" tarihsel araştırmaya yardımcı "pragmatik araçlar" olarak teorik kullanımını kabul ederken, genel gelişme teorilerine dayalı "determinist şemalar" oluşturulması düşüncesine tamamen karşı çıkar.

Buradan, ekonomik ilişkilerin tarihsel gelişmenin kaynağını oluşturdukları düşüncesinin sadece olumsal bir geçerliliğe sahip olacağı sonucu çıkar. "Ekonomik" in özel önemi değişken olmasıdır ve özel koşullar ampirik araştırmalarla değerlendirilmelidir. Weber fikirler ve değerlerin, kesinlikle maddi çıkarların basit "türevleri" olmasalar da, her zaman bu çıkarlarla ilişki içinde analiz edilmeleri gerektiğini kabul eder:

Modası geçmiş bir anlayıştan, bütün kültürel olguların "maddi" çıkarların ürünleri veya fonksiyonları olduğu düşüncesinden kendimizi kurtardığımızda, *toplumsal ve kültürel olguların ekonomik koşullara ve uzantılarına referansla analizi* nin bilimsel bir yaratıcı verimlilik ilkesi olduğu, dikkatli bir uygulamayla ve dogmatik kısıtlamalardan kurtulduğumuzda bile bunun çok uzun bir zaman alacağı ortaya çıkacaktır.²⁶

Ancak (kendisi de bir değişken olan) fikirlerin içeriğinin bağımsız tarihsel önemini yadsımaya çalışan bir teori kabul edilemez. Weber'e göre, ekonomik faktörlerin bir anlamda "niha-yetinde" tarihin akışını açıkladığını savunan bir teori "bilimsel bir teorem olarak kesinlikle ömrünü tamamlamıştır".²⁷

²⁶ *Methodology of the Social Sciences*, s. 68; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 166.

²⁷ *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 456.

Weber'e göre, Marx'ın yazılarının gelişmişlik derecesi onun kendi materyalist tarih yorumunu sunma biçimine göre değişir. *Komünist Manifesto*, örneğin Marx'ın görüşlerinin "dâhinin özelliklerini yansıtan, daha ham bir ifadesidir."²⁸ Ancak Marx hiçbir yerde, hatta *Kapital*'deki daha kapsamlı yorumunda bile, "ekonomik" in diğer toplum alanları tarafından nasıl sınırlandırıldığını kesin olarak ortaya koymaz. Weber'in "ekonomik" olgular, "ekonomik olarak ilişkili" olgular ve "ekonomik olarak koşullanmış" olgular ayrımları bu eksikliği gidermeyi hedefler. Tıpkı dinsel pratikler gibi, ekonomik bir karaktere sahip olmayan, insanların hizmetlere ulaşmak veya bu hizmetlerden yararlanmak için başvurdukları yolları etkiledikleri sürece ekonomik eylemle ilişkili olan birçok insani eylem biçimi vardır. Bunlar ekonomik olarak ilişkili eylem tipleridir. Ekonomik olarak ilişkili eylemler, ayrıca, ekonomik olarak koşullanmış ilişkilerden ayrılabilir: Sonuncular, yine, "ekonomik" olmayan, ancak ekonomik faktörlerden nedensel olarak etkilenen eylemlerdir. Weber'in işaret ettiği gibi, "Açıktır ki: İlk olarak, 'ekonomik' olguların sınırları belirsizdir ve kolayca ortaya konulamaz; ikinci olarak, bir olgunun 'ekonomik' yanı kesinlikle sadece 'ekonomik olarak koşullanmış' ya da sadece 'ekonomik olarak ilişkili' değildir..."²⁹

Weber ayrıca, Marx'ın yazılarındaki bir başka belirsizlik kaynağına dikkat çeker: Marx açık bir "ekonomik" ve "teknolojik" ayrımı geliştiremez. Weber, Marx'ın az veya çok doğru olan teknolojik determinizme düştüğü yerlerde çalışmasının bazen açıkça yetersiz olduğunu gösterir. Weber'e göre, Marx'ın ünlü tezi "Yel değirmeni feodal lordlu toplumu; buharlı makine sını kapitalist toplumu verir"³⁰ ifadesi "sadece teknolojik değil, aynı zamanda ekonomik bir önermedir ve yanlış olduğu kolayca gösterilebilir. Zira günümüze kadar varlığını sür-

28 *Methodology of the Social Sciences*, s. 68.

29 *Methodology of the Social Sciences*, s. 65.

30 *Felsefenin Sefaleti* (İng. baskı), s. 92. Bununla beraber, Weber bu ifadenin polemik bağlamını dikkate almaz. Weber'in "ekonomi" ve "teknoloji" ayrımı için bkz. *Economy and Society*, c. 1, s. 667.

düren yel değirmeni çağı farklı bölgelerde çok farklı türde kültürel 'üstyapılar' bulunduğunu gösterir."³¹ Belirli bir teknoloji biçimi farklı türden toplumsal organizasyonlarla ilişkili olabilir. Bu düşünce Marx'ın görüşlerinde örtük olarak yer alır. Zira Marx'a göre, sosyalizm esasen kapitalizmle aynı teknolojik temeli gerektirecekse de, çok farklı bir toplum biçimi olacaktır.

Weber, tarihte sınıf çatışmalarının önemini kabul etse bile, sınıf mücadelelerinin rolünün Marx'ın iddia ettiği kadar önemli olduğunu düşünmez. Bazı açılardan Weber'in sınıf ve sınıf çatışması kavramları Marx'ın kavramlarından çoğu kez düşünüldüğü kadar farklı olmasa bile (o da mülk sahipliği/mülksüzlük ayrımının sınıfsal bölünmenin en önemli kaynağı olduğunu kuvvetle vurgular), yine de onun statü tekellerinin tarihsel önemini kuvvetle vurguladığı doğrudur. Ancak Weber için, statü grupları arasındaki çatışmalar tarihte siyasal birlikler ve ulus-devletler arasındaki çatışmalardan daha önemli değildir. Weber'e göre, bu nedenle, farklı özel "çıkarlar" ekonomik çıkarlarla sınırlandırılmaz, aksine çıkarların kapsamının diğer toplumsal hayat alanlarını da içerecek biçimde genişletilmesi gerekir. Örneğin siyasal partiler, gücü elde etmeye çalışanlar veya güç sahipleri olarak konumlarından kaynaklanan farklı çıkarlara sahiplerdir ve bu çıkarlar mutlaka ortak sınıfsal konumlara dayanmaz.

Ancak Weber'in kendi görüşlerini Marx'ınkilerden ayırdığı en önemli nokta, tüm yazılarına temel oluşturan genel epistemolojik yaklaşımıdır. Weber'in benimsediği radikal yeni-Kantçı konumun temel öncülü olgusal ve normatif önermelerin kesin mantıksal ayrılığı ilkesidir. Weber'in çalışmasında bunun zorunlu doğal sonucu, rakip değerlerin indirgenemezliği postülasıdır. Weber'in perspektifini Marx'inkinden kesin olarak ayıran bu epistemolojik konumdur: Marx'ın çalışması, kuşkusuz geçerli yanları her ne olursa olsun, "bilimsel" "nihai hedefler" ahlâkına bağlılığı ve böylece "topıancı" bir tarih anlayışını benimsemeyi gerektirir. Karizma kavramı ve bu kav-

31 *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 450.

ramm Weber'in çalışmasında oynadığı rol, onun "tarihsel gelişme normatif açıdan geçerli olan şeyi ifade eden rasyonel bir şemaya göre yorumlanamaz" ilkesine inancının göstergesidir. Weber için bilim, "Hangi savaşı tanrılara hizmet etmemiz gerekir?"³² sorusunu cevaplandıramaz.

19. yüzyılda Fransa: Marx ve Marksizmin gelişimi

Marx ve Marksizm, Durkheim için olmadığı ölçüde Weber'in düşünce evreninin parçalarını oluşturur. Marx, Alman'dı ve temel çalışmalarından çoğunu bu dilde yazdı; ayrıca 19. yüzyılda başka hiçbir ülke Alman Sosyal Demokrat Partisi kadar büyük veya siyasal açıdan önemli bir partiye sahip değildi. Karrierinin ilk bölümünü uzunca bir süre araştırma yapmak için Almanya'da geçirse de, Durkheim'in entelektüel perspektifi ısrarla Fransız kalmıştır. Yine de, Durkheim'm sosyolojisini geliştirdiği ve düşüncelerini şekillendiren toplumsal ve siyasal bağlam, belirli önemli noktalarda Weber'i etkileyen bağlamla benzerlikler taşır. Weber gibi Durkheim de, Fransız Devrimi'nden miras liberal ilkeleri yıkmaya tehdidi içeren iki farklı siyasal düşünce ve faaliyetin yer aldığı bir konumda yaşadı ve yazdı: Bir yanda muhafazakâr milliyetçilik, öte yanda radikal sosyalizm. Weber, Durkheim gibi, bu iki rakip düşünce sistemden bazı unsurlar alır ve onları kendi siyasal bakış açısına ve daha genel düzeyde sosyal teorisine yerleştirir. Yine de, iki yazarın ulaştığı sonuçlar bazı açılardan oldukça farklıdır ve bu farklılığın kaynağı kısmen Fransa'nın genel gelişiminin 19. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'nın gelişimiyle karışıklık içindeki özel durumlarına bağlanabilir.

Marx'ın 1840 Fransa'sı karşısındaki tutumu doğal olarak bu ülkenin Almanya karşısındaki göreceli üstünlüğünün etkisi altındaydı. Fransa'da devrime gösterilen tepkinin gücü ne olursa olsun, Fransız sosyalist düşünürlerin siyasal gelişmişliklerinin köklerinin feodal geçmişle kesin kopuşun yaşandığı bir

32 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 153. Weber'in siyasal partiler hakkındaki sözüyle krş. "Bu kiliselere katılmayacağım." Aktaran Baumgarten, s. 607.

toplumsal yapı içinde yattığı açıktır. Marx'ın çoğu Alman sosyaleste yönelttiği temel eleştirilerden biri, iki ülke arasındaki maddi farklılıkların derinliğini dikkate almadan fikirlerini Fransa'dan "ithal etmeleri"dir. Marx'ın 1843'teki sözleriyle:

Bizzat Almanya'daki *statüko* ile, yani en uygun biçimde olumsuz açıdan başladığında bile, sonuç yine de bir *anakronizm* olacaktır. Mevcut siyasal durumumuzun olumsuzlanması bile zaten modern ulusların tarihsel sandık odasındaki tozlu bir gerçektir. Pudralı perukları olumsuzlayabilirim, fakat buna rağmen pudrasız peruklara kaldım. 1843 Almanyası'nın durumunu olumsuzladığımda, bırakın günümüzün hayatı bir merkezine, Fransız kronolojisine göre ancak 1789 yılına ulaşabildim.³³

Fakat kuşkusuz, 1848-49 Paris ayaklanmalarından sonraki gelişme çizgisi, Fransa'da liberal burjuvazinin bu tarihten önce hükümeti kontrolde istikrarlı bir temel sağlama düzeyinin ciddi olarak sorgulanmaya açık olduğunu gösterecektir. Engels, Fransa'daki 1848 ve 1849 olaylarının sonuçlarının zorlamasıyla Marx'la birlikte önceki görüşlerini gözden geçirme gereğini duyduklarını ayrıntılarıyla açıklar. Proleter unsurlar 1848 Paris kuşatmasında önemli bir rol oynasa da, sonuç gerçekte *büyük burjuvazinin* –böylece 1789 sonrası muhafazakâr güçlerin karşı tepkisi sonucunda tamamlanamayan gelişmeleri pekiştiren– bir zaferiydi. "Tarih", der Engels, "bizim ve bizler gibi düşünen herkesin hatasını gösterdi. Bu dönemde ekonomik gelişme, uzun bir yoldan geçerek kapitalist üretimin ortadan kaldırılmasını sağlayacak olgunluğa ulaşmamıştı..."³⁴

Marx, Fransa'nın 19. yüzyıl ortasındaki durumunu iki uzun analizde tartışır: *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* ve *Louis Bonaparte'in Onsekiz Brümeri*.³⁵ Bu analizler Marx'ın yazılarında ekonomi ve devlet arasında "mekanik" bir ilişki kurulmadı-

33 Karl Marx, *Early Writings*, s. 44-45. Ayrıca, bkz. *The Communist Manifesto*, s. 167-170.

34 Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 125.

35 Karl Marx: *Selected Works*, c. 1. s. 139-344.

gının göstergesidir; Marx, *Kapital*'deki ekonomik gelişme teorisi için Britanya'yı model olarak alsa bile, bu yazılarda Fransa'yı gelişmiş liberal burjuva politikanın en saf örneği olarak görür. Marx'a göre, Britanya'nın tarihsel gelişiminin özel koşulları burjuvazi ile eski toprak sahibi aristokrasinin artıkları arasında ittifaka yol açan bir durum yaratır.³⁶ Fransa'da aksine, böyle bir "uzlaşma" etkili olmadı ve bu yüzden sınıf çatışmalarının siyasal karakteri kendini daha açık olarak gösterdi. Marx için, Almanların Avrupa'nın "filozofları", İngilizlerin "ekonomi politikçileri" olması gibi, Fransız burjuvazisi ve proletaryası da Avrupa'nın "siyasetçileridir."³⁷

Marx'a göre, Louis-Philippe yönetiminde burjuvazinin sadece belirli bir kesimi –malî sermaye, bankerler ve rantiyeler– siyasal gücün kontrolünü elinde tutmayı sürdürdü. Louis-Philippe'in düşüşünden kazançlı çıkan esas grup daha önce hükümetin dizginlerini çok az ele geçirmiş olan büyük sanayicilerdi. Sonuç sınıf mücadelesinin, işçi sınıfı ve burjuvazi arasında keskin bir bölünmeye yol açarak ve böylece iki büyük sınıf arasında daha sonraki doğrudan siyasal karşılaşmanın kaynağını oluşturarak, daha da netleşmesiydi:

Fransız işçiler bu düzene, sermayenin yönetimine karşı, devrimin seyri proletarya ve burjuvazi arasında yer alan halk kitlesini, köylüler ve küçük burjuvaziye yaratana kadar bir adım bile atamaz, burjuva düzeninin kılına bile dokunamazlardı ve onu kendi liderleri olarak bizzat proleterlerle birleşmeye zorladılar.³⁸

Bununla beraber Marx, Fransa'nın proleterlerin galip geleceği yeni bir iç savaşa doğrudan gireceğini düşünmez; bu umutlar belirsiz bir döneme ertelenir. "*Yeni bir devrim sadece yeni bir kriz sonucunda mümkündür. Fakat kriz yeterince kesindir.*"³⁹ Kriz, Marx'ın beklediği gibi burjuva dünyanın ya-

36 *Werke*, c. 11, s. 95-97.

37 *Werke*, c. 1, s. 405.

38 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 149.

39 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 231.

raticısı Britanya'da ekonomik bir çöküntü sonucunda değil, aksine Louis Napolyon'un 1870'de Almanya'ya açtığı yıkıcı savaşın bir sonucu olarak yirmi yıl sonra geldi.

Bismarck zaferinin sonuçları bu kitapta çalışmaları analiz edilen üç yazarın düşüncelerini birbirine bağlayan ana eksenlerdir. Almanya'da askerî zafer Bismarck'ın birleşik Alman devleti içinde Prusya'nın egemenliği programını geliştiren temel bir etkendi; Fransa için sonuç felaketti, siyasal düzensizliğe ve nüfusun büyük bir kısmı arasında sürekli gurur kırıklığına yol açmıştı. Marx'ın Paris Komünü'ne karşı tutumları dile düşecek kadar karışıktır, ancak bu konuyu burada tartışmak mümkün değildir. Önemli olan, Komün'ün kısa ömrünün ve şiddetle bastırılmasının dolaysız etkilerinin, Fransız devletinin iç uyumsuzluğunu daha fazla artırarak, sınıfsal nefrete yol açmasıdır. Ancak Komün, Marx'ın umutlarının aksine, "yeni bir toplumun görkemli bir habercisi" olamadı.⁴⁰ Aksine Fransa'da, milliyetçiliğin yeniden canlanışının ulusal birliğin yeniden kurulmasının en somut ideolojik temelini oluşturduğu ve ülkenin bir ölçüde geçmişe döndüğü bir döneme girildi. Zira Fransız taşrasının önemli bir bölümü birçok açıdan 17. yüzyıldan beri değişmeden kalmıştı; oldukça muhafazakâr unsurlar Kilise, mülk sahibi sınıflar ve köylülük biçiminde gücünü korudu. Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* tasviri bile ilk görüşlerinden daha ılımlıdır ve sanayi burjuvazisinin ilerici kesimlerinin elde ettiği gerçek siyasal gücün düzeyinin iyimser bir değerlendirmesi olarak kalır.⁴¹

Bununla beraber, Üçüncü Cumhuriyet döneminde ülkenin muhafazakâr unsurların engelleyici gücünden kurtuluşu yönünde büyük bir ilerleme sağlandı. Dreyfus olayı cumhuriyetçiler ile Kilise ve ordunun gerici unsurları arasındaki çatışmayı doruğuna çıkardı, farklı idarî görevlerin bürokratik denetimden ayrılmasını teşvikle sonuçlandı: Burada temel önemde olan eğitimde laikleşmenin artışıydı. Bunların çoğu Radikal Parti'nin et-

⁴⁰ Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 542.

⁴¹ Marx'ın "Louis Bonaparte'in Onsekiz Brümeri"ndeki yorumlarına bkz. Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 333-335 ve farklı yerlerde.

kinlikleri sonucunda gerçekleşti. 19. yüzyıl Fransız Marksizminin tarihi Almanya'da Sosyal Demokrat Parti'nin yüzyıl sonunda aktif bir güç haline gelişinin soluk bir gölgesinden ibarettir. Bununla beraber, Almanya'da olduğu gibi, Marksist düşüncenin Fransa'da Komün'ün bastırılmasını izleyen on yıllarda atılan tohumları Marksizmin yerli sosyalist geleneklerle kolay olmayan bir ittifakına yol açtı. Fransa'da Marksist solun daha zayıf konumu dikkate alınırsa, bu örnekte sonuç –Lichtheim'in vurguladığı gibi– “en iyisinden bir yakınlaşma ve en kötüsünden bir karikatür olan”⁴² bir öğretinin gelişmesiydi.

Durkheim'in Marx değerlendirmesi

Bu koşullarda, Marksizmin meslek hayatının ilk döneminde Durkheim üzerinde niçin çok az etkili olduğunu anlamak zor değildir. Durkheim, Weber'in aksine, siyasal eylemlere ilgiden çok az zevk aldı ve *politika mutfağı** mücadelelerine, tartışmalarına karşı soğukluğunu sürdürdü.⁴³ Genel düzeyde, muhafazakârlık ve devrimci sosyalizmi reddi de dahil, Durkheim'in siyasal tavrının özü yeterince açıktır. Durkheim da Weber gibi liberalizmin anavatanının özel toplumsal ve siyasal koşullarından oldukça etkilendi. 1870-1871 felaketlerini izleyen ulusal yeniden-inşa dönemi Durkheim üzerinde büyük bir etkiye sahiptir ve ahlâkın güçlendirilmesine genel ilgi Durkheim'in tüm yazılarına damgasını vurur. Gerçekte Durkheim'in çalışmasının temel amacı, gelişen laik bireyciliği modern farklılaşmış bir toplumda birliği sürdürme ihtiyacının yarattığı ahlâki taleplerle uzlaştırmaktır. İlgili sorunlar, Durkheim'in, Dreyfus mücadelesine bir katkı olan ve önde gelen Katolik bir muhafazakârın görüşlerine tepki olarak yazılan makalesinde açıkça

42 George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (New York, 1966), s. 9. Althusser'in, Marx'ın çalışmaları Fransa'da ilk kez “ulusal teorik bir geleneğin mirası ve yardımı olmadan” tanınmıştır sözüyle karşılaştırın: Althusser, *For Marx*, s. 26.

(*) *Cuisine politique*.

43 Georges Davy, “Emile Durkheim”, *Revue de métaphysique et de morale*, c. 26, 1919, s. 189.

resmedilir.⁴⁴ Durkheim'a göre, *Dreyfuscuların* bireyciliği Kilise ve ordu partizanlarının eleştirdiği ahlâk dışı bireysel arayışlardan çok farklıdır. İktisatçıların insan modelini oluşturan ben-cil hedefler peşinde koşmak kesinlikle rasyonalist bireycilikle bir tutulamaz. İktisatçılar insan davranışını piyasadaki alış-verişlere indirgerler. Bu faydacılık artık bir ölüdür; yeni oluşan bireycilik etiği ahlâk dışı bir şey değil aksine ahlâkî bir olgudur: "İnsan birey... kutsal bir varlık olarak görülür."⁴⁵ Bu nedenle, modern toplumun kolektif ahlâkî birlik üzerine kurulması ve bu birliğin bireysel haklar ve özgürlüklerin en üst ifadesini oluşturması gerektiğini öne sürmek paradoks değildir. Karşılaşılan sorunların çözümü, geleneksel otorite biçimlerini yeniden dayatarak bireyciliği sınırlandırmaya çalışmak olamaz. Aksine esas mesele, bireylerin potansiyellerini günümüzde toplumsal düzen için temel önemde olan ahlâkî ilkelere uygun olarak geliştirmeleri için somut fırsatların arınmasıdır.

Durkheim'ın birey ve devlet arasında arabuluculuk yapacak meslek birlikleri kurulması önerisinin kökleri Radikal Sosyalistlerin *dayanışmacılığına* (solidarisme) kadar uzanır.⁴⁶ Ancak bu öneriler, Durkheim için kesinlikle *Toplumda İşbölümü*'nde ulaşılan sonuçlardan kaynaklanan sosyolojik öncüllere dayanır. Kuşkusuz, kendi formülasyonunun bazı temel siyasal kişilikler üzerindeki önemli etkisine rağmen, Durkheim'ın bu kavramları dayanışmacıların siyasal ilgileriyle yakın ilişki içinde geliştirdiğini varsaymak yanıltıcı olacaktır.⁴⁷ Durkheim, devletin yönetimi altında işsizlik, hastalık ve yaşlı-

44 "L'individualisme et les intellectuels". Dreyfus davası Fransa ve Almanya arasındaki bazı temel farklılıkların özetidir. Almanya'da, çok azı Dreyfus'un konumuna ulaşabildiği gibi böyle bir skandal ulusal ölçekte benzer bir *vicdanî bunalıma* da yol açmamıştır.

45 A.g.e., s. 8.

46 Krş. Hayward. Durkheim'ın devrimci sendikalizmle ilgili görüşleri için onun Lagardelle'yle tartışması üzerine açıklamasına bakınız: *Libres enretiens*, 1905, s. 425-434.

47 Sendikalist hareketin liderleri dahil. Sorel'in Durkheim'ın etkisi hakkındaki görüşleri için bkz. Georges Sorel, "Les théories de M. Durkheim", *Le devenir social*, c. 1, 1895, s. 1-26, 148-180.

lık gibi refah şemaları geliştirecek dayanışmacı bir programa sıcak bakar. Fakat bunların egemen konumlarını sürdürmelerine izin verilmemesi ve sınıfl düzenin sistematik ahlâkî bir temelde düzenlenmesi çabasıyla birleştirilmeleri gereğini ısrarla vurgular.

1890'larda Fransız emek hareketinin farklı kesimlerinde Marksizmin giderek yaygınlaşması ve aydınlar arasında Marx'ın yazılarına bilimsel ilginin artışı Durkheim'ı sosyoloji ve sosyalizm ilişkisiyle doğrudan yüzleşmeye itti. Marksist sosyoloji yüzyıl başında Fransa'da, başka çalışmaların yanı sıra, Marksizmin ham Guesdist* yorumunun yerine Marx'ın düşüncelerinin daha kapsamlı bir açıklamasını geçiren Engels, Kautsky ve Labriola gibi yazarların çalışmalarının çevirileriyle yaygınlık kazandı. Durkheim'ın, Labriola'nın Marx'ın düşüncelerine ilişkin genel açıklamasının Fransızca çevirisi üzerine eleştirisi Marx'la arasındaki farklılıkları ortaya koyduğu en açık metindir.⁴⁸ Durkheim, görünüme bakılırsa, bazı öğrencilerinin Marksizme yönelmesi karşısında 1895-1896'da sosyalizm üzerine dersler verir. Konuların çoğunu, yazıları sosyalizm ve sosyolojide en önemli tek kaynak olan Saint-Simon'a ayıran Durkheim'ın niyeti, Proudhon'u ve böylece Lasalle ve Marx'ı incelemektir. Ancak 1896'da *Année Sociologie*'nin kuruluşu bu planların ertelenmesi anlamına geliyordu. Durkheim sonradan bu tür konulara dönme fırsatı bulamadı. Durkheim, *Sosyalizm*'de sosyalizm ve sosyoloji arasındaki bazı önemli tarihsel bağlantıları vurgular. Ona göre, 19. yüzyılın başından kısa bir süre sonra üç farklı düşünce öne çıkar: "1. Pozitif bilimlerin (sosyolojiye kaynaklık eden) yöntemini ve (sosyolojinin vazgeçilmez yardımcısı olan) tarihsel yöntemi sosyal bilimlere kazandırma fikri 2. Din-

(*) Fransız siyasal lider Jules Basile Guesde'in savunduğu, devrim aracılığıyla reformu savunan Marksist sosyalizm ve program - ç. n.

48 Antonio Labriola Eleştirisi: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. Revue Philosophie*, c. 44, 1897, s. 645-651. Labriola'nın çalışması büyük ölçüde Engels'e dayanır; *Anti-Dühring* "sosyalizm literatüründe sıradan bir kitap" olarak adlandırılır, Antonio Labriola, *Socialism and Philosophy* (Chicago, 1908), s. 53.

sel yeniden-canlanış fikri 3. Sosyalist fikir.”⁴⁹ Ayrıca Durkheim’a göre, 1789 Devrimi’ni izleyen on yıllardakine benzer olaylı ve kritik dönemlerde olduğu gibi, bu üç eğilimin 19. yüzyıl sonuna doğru daha güçlü bir biçimde yeniden ortaya çıkışı tesadüf değildir. Onlar ilk bakışta genelde çok az ortak noktaya sahip üç karşıt düşünce biçimi olarak görünür. Dinsel yeniden-canlanış hareketi, taraftarlarınca, rasyonalizm ve bilime düşman bir yaklaşım olarak algılanır. Sosyalist hareket genelde dini redde ve ayrıca sosyolojik araştırmanın siyasal eylemin normatif taleplerine tâbi olması gerektiği düşüncesine dayanır. Ancak gerçekte, bu üç fikir akımı, toplumsal gerçekliğin sadece bir yanını ifade etmeleri nedeniyle, birbirleriye çelişkili olarak görünür. Onların her biri, toplumsal değişme kabul edilen alışkanlıkları, “kargaşa içindeki kolektif düzen artık içgüdünün otoritesiyle işlemeyecek biçimde”⁵⁰ kökten yıktığında, insanların ihtiyaç duyacakları şeylerden bir bölümünü ifade eder.

Sosyolojiye yönelişin kaynağı, kapsamlı bir toplumsal yeniden organizasyona ihtiyacına yol açan değişimlerin nedenlerini anlama ihtiyacıdır. Ancak bilimsel araştırma yavaş ve dikkatli adımlarla ilerler. Durkheim yazılarında, çoğu kez, bilimsel etkinliğin bir şekilde pratik sonuçlara yol açmadığında değersiz olduğunu vurgular. Yine de bilimin özünü, prosedürleri ve amaçlarının dolaysız pratik ihtiyaçlardan bağımsızlığı oluşturur; bilimsel araştırma, yalnızca “tarafsız” bir tutum içinde azami etkililik sağlayabilir. Bilim “bir tür fetiş veya idol” haline gelmemelidir; o bize her şeyden önce “sadece bir bilgi basamağı”⁵¹ sağlar. Bununla beraber, acil toplumsal sorunların çözümünü için çoğu kez bilimsel yollarla elde edilen bilgilere dayalı uygulamaların ötesine geçeriz. Bu yüzden, toplumun yeniden organizasyonu için genel programlar sunan sosyalist öğretilerin gelişimini teşvik ederiz. Benzer şekilde, dini yeniden canlandırmaya yönelik gerici bir çağrı bilimin kusurlarını

49 *Socialism*, s. 283.

50 *Socialism*, s. 284.

51 “L’enseignement philosophique et L’agrégation de la philosophie”, *Revue Philosophie*, c. 39, 1895, s. 146.

teşhir etmeye çalışır. Eski inançların sorgulanmaya başladığı, ancak yerini yenilerinin almadığı bir durumun yarattığı ahlâkî boşluk, toplumun ahlâken güçlendirilmesi ve böylece dinsel inançların yeniden-canlanması yönünde bir karşı ilgi yaratır.

Durkheim, Marx'ı kendi genel sosyalizm değerlendirmesinin dışında tutmaz. Marx'ın yazıları yerleşik bir bilimsel önermeler bütünü olarak sunulan tam bir düşünce sistemi oluşturur. Fakat böyle bir sistem, gerçekte, en azından günümüzdekinden çok daha fazla bilgi birikimi gerektirir. *Kapital*'deki çok sınırlı bazı genellemeleri kanıtlamak için bile birçok araştırma yapılmasına gerek vardır. Nitekim Durkheim, Gaston Richard'ın *Le socialisme et la science sociale* (Sosyalizm ve Sosyal Bilim) adlı çalışması üzerine inceleme yazısında şu yorumu yapar: "Bize göre Richard'ın Marx'a yönelttiği tüm eleştirilerden en güçlüsü, bu sistemin, kendi temel önermeleri ile dayandığı tespitler arasında belirli bir mesafe yaratarak kendisini sınırlamasıdır."⁵²

Durkheim bu görüşleri Labriola'nın Marx'ın düşüncesi üzerine yaptığı açıklamayla ilgili tartışmasında açar, tarihsel materyalizmin en önemli bazı görüşlerine katıldığını belirtir. Durkheim'a göre, tarihsel materyalizm toplumsal hayatı sadece ilgili bireylerin bilinçleri açısından ele almakla kalmayıp, aynı zamanda bilinçten kaçan ve onu biçimlendirmeye yardımcı faktörlerin etkisini de ele alan kullanışlı bir yaklaşımdır. Ayrıca Marx gibi, bu faktörlerin toplumun organizasyonu içinde araştırılması gereğine inanmak yerindedir. "Bir şeyden kaynaklandıkları ve bir kapalı devre oluşturamayacakları için kolektif temsillerin kaynaklarının bizzat bu temsillerin dışında aranması gerektiği kesinlikle doğrudur."⁵³ Fikirlerin kaynağı-

52 Gaston Richard Eleştirisi, *Le socialisme et la science sociale*, *Revue Philosophique*, c. 44, 1897, s. 204. Durkheim, Almanya ve İtalya'daki, "çok uzun süredir tutsağı oldukları formülleri", özellikle "ekonomik materyalist öğretiyi, Marksist değer teorisini, [ücretlerin] demir yasasını ... [ve] sınıf çatışmasına yüklenen temel önemi" "yeniden canlandırmaya ve genişletmeye çalışan" sosyalistleri onayladığını ifade eder. Merlino Eleştirisi, *Formes et essence du socialisme*, *Revue Philosophique*, c. 48, 1889, s. 433.

53 Labriola Eleştirisi, s. 648.

m belirli bir alt-tabakaya yerleştirmek tamamen isabetlidir ve sonuçta Durkheim, retorik bir biçimde, “toplumun yeleri belirli toplumsal ilişkiler içinde organize olmadıkları takdirde bu alt-tabaka oluşabilir mi?” sorusunu sorar.

Bununla beraber, Durkheim’a göre, Marx’ın düşüncesinin özünü kabul eden herkesin diyalektik materyalizmi benimsemişi gerektiğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Durkheim, bu düşünceye Marx’ın çalışmasının dayandığı ilkelerin temel dayanaklarını kabul etmeden de ulaştığını ve yorumlarının Marx’tan hiçbir şekilde etkilenmediğini vurgular. Sosyoloji ve sosyalizm ilişkisiyle ilgili yukarıdaki genel sonuçlardan hareketle, toplumsal düzen Marksist sosyalizmin gerektirdiği ek öncüller kabul edilmeden de araştırılabilir. Fikirler ve onların “maddi” alt-tabakaları arasındaki etkileşimi inceleyen bir perspektif sosyolojik yöntemin temelini oluşturur ve toplumu bilimsel olarak araştırmanın gerekli bir koşuludur. Weber’in, sosyalizmin, içindeki yolcuların isteğiyle durdurulabilecek bir araç olmadığını (sosyalist inançların bizzat sosyalistlerin diğer inanç biçimlerine uyguladıkları türde analizlere tâbi tutulması gereğini) vurgulaması gibi, Durkheim de sosyalizmin, sosyologun bakış açısından, diğerleri gibi bir toplumsal olgu olarak alınması gerektiğini vurgular. Sosyalizmin kökleri belirli bir devlet stratejisinde yatar, ancak o kendisini yaratan toplumsal koşulların mutlaka en uygun ifadesi değildir.⁵⁴

Ayrıca tarihsel materyalist fikirlerin kaynağını doğrudan ekonomik ilişkilere bağlayan temel tezi “yerleşikleşmiş görünen olgulara aykırıdır”. Durkheim, dinin daha fazla farklılaşmiş bütün fikir sistemlerinin geliştiği ana kaynak olduğunun kanıtlandığını ilan eder. Bununla beraber, en basit toplum biçimlerinde “ekonomik faktör gelişmemiş olmasına rağmen, dinsel hayat aksine çok gelişmiş ve tamamen kuşatıcıdır”.⁵⁵ İlkel toplumlarda ekonomi dinsel pratikler ve sembolizmden başka faktörlere göre daha fazla etkilenir. Buradan, organik dayanışmanın gelişimiyle birlikte ve bunun sonucunda dinin

54 *Socialism*, s. 40 vd.

55 Labriola Eleştirisi, s. 650.

tamamen kuşatıcı karakterindeki güç kaybına bağlı olarak, ekonomik ilişkilerin etkisinin *kolektif bilinçte* temel bir yer işgal eden inançların doğasını belirleyecek egemen konuma geldiği sonucuna ulaşamaz. Bir inançlar topluluğu, bir kez yerleştiğinde, “nedenlere dönüşen ve yeni olgulara yol açan nispeten bağımsız, özerk bir kapasiteye sahip realiteler haline gelir”.⁵⁶ Basit yapıya sahip ilkel toplumlarda bütün fikirler tek bir dinsel temsiller sistemiyle ilişkilidir ve neticede içerik bakımından toplumun organizasyon biçimiyle yakından ilişkilidir. İşbölümünde farklılaşmanın artışıyla ve farklı fikirlerin çatışmasına yol açan eleştirel aklın gelişimiyle, inançlar ve onların içinde kök saldıkları alt-tabaka arasındaki ilişki daha kompleks hale gelir.

Durkheim, bu vurguya bağlı olarak, Marksizmin “ekonomik ilişkiler –sınıfsal yapı– toplumdaki siyasal gücün ana ek-senidir” kabulüne karşı çıkar. Durkheim’a göre, toplumların –farklı türde ancak yapısal olarak benzer– siyasal organizasyonlarında büyük çeşitlilikler vardır. Buradan, sınıfların ve genel olarak sınıf çatışmasının tarihsel gelişme açısından öneminin Durkheim tarafından fazla dikkate alınmadığı sonucuna ulaşılabilir. Kuşkusuz Durkheim’ın, Saint-Simon’un “sanayi toplumu” kavramını veya iktisatçıların “kapitalizm” terimini kullanmayıp, daha çok “modern” ya da “çağdaş toplum”lardan söz etmesi anlamlıdır. Durkheim’ın gelişme modelinde, belirli makro-toplumsal gelişme “evrelerinin” önemi kabul edilirken, tarihte devrimci dinamizmden ziyade belirli birikimli değişimlerin önemi vurgulanır. Durkheim’a göre, çok sık siyasal devrimler yaşayan toplumlar daha fazla değişim kapasitesinden yoksunlardır. Gerçekte tersi doğrudur: Onlar aslında temel geleneklerin aynı kaldığı toplumlardır. “Yüzeyde sürekli olarak kesintisiz bir yeni olaylar akışı mevcuttur. Ancak bu yüzeydeki değişkenlik tekbiçimlilikleri görmeyi engeller. Bürokratik rutin çoğunlukla devrimciler arasında güçlüdür.”⁵⁷

56 A.g.e., s. 651.

57 *Moral Education* (İng. baskı), s. 137; (Fr. baskı), s. 156. Marx’ın buradaki konumu fazla basitleştirilmemelidir. Marx, “Louis Bonaparte’in On Sekiz

Toplunun geçmiş gelişimi Marx'ın sınıf çatışmasına tanıdığı önceliğe göre anlaşılamıyorsa, aynısını günümüz için de söyleyebiliriz. Çağdaş toplumlarda sınıf çatışmalarının yaygınlığı modern dünyadaki *rahatsızlıkların* kök nedeni değil, belirtisi-
dir. Sınıf çatışması, kökleri bir başka yerde yatan bir rahatsızlık halidir. Durkheim'a göre, "Buradan, bu yüzyılda yaşanan ekonomik dönüşümlerin, küçük ölçekli sanayiden büyük ölçekli sanayilere doğru köklü bir değişimin toplumsal düzenin büyük ve kökten değişikliklerle yeniden-organizasyonunu (*renouvellement intégral*) gerektirmediği... sonucu çıkar."⁵⁸

Durkheim, çağdaş toplumların devrimlerle kökten değiştirilmesine karşı çıksa da, sınıfsal ayrışmaların ortadan kalkışı yönünde bir eğilimin varlığından söz eder. Miras haklarının devamı emek ve sermaye arasındaki sınıf çatışmasında rol oynayan temel bir faktördür.⁵⁹ Miras eskiden kalma bir kolektif mülkiyet biçimidir, daha önceleri mülkiyetin akrabalık grubunun ortak malı olduğu miras uygulaması, tıpkı statü ve hukukî ayrıcalıkların miras yoluyla aktarılmasında olduğu gibi, fiilen ortadan kalkacaktır.⁶⁰ Kuşkusuz bu, Durkheim'a göre, mülkiyetin devletin elinde toplanmasını gerektirmez. Çağdaş toplumların ahlâkî bireyciliği özel mülkiyetin değil, âdil sözleşmelerle ilgili bütün engellerin ortadan kaldırılmasını gerektirir.

Durkheim'a göre, yine de, ekonominin yeniden-organizasyonu modern dünyada sosyalizmi yaratan "krizin" gerçek çözümünü sağlayamaz, çünkü krizin nedenleri ekonomik değil ahlâkidir. "Zorunlu" işbölümünün kaldırılmasıyla "anomik" işbölümü ortadan kalkmaz. Bu, Durkheim'ın Marx'tan en önemli bilinçli temel farklılığıdır. Marx'ın kapitalizmin patolojik durumunun giderilmesi programı ekonomik önlemlere dayanır. Marx'ın işçi sınıfının çıkarlarını savunusu doğrudan

Brümeri"nde 19. yüzyılda Fransa'yla ilişkili daha benzer bir noktayı vurgular, Karl Mar, *Selected Works*, c. 1, s. 249-250.

58 Labriola Eleştirisi, s. 651.

59 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 123.

60 "La famille conjugale", *Revue Philosophie*, c. 91, 1921, s. 10. Durkheim bunu *Meslek Ahlâkı*'nda biraz değiştirir (*Professional Ethics and Civic Morals*, s. 217).

onun kapitalist piyasa ekonomisinin “çelişkili” doğası görüşüne dayanır. “Piyasa anarşisinin” kaynağı kapitalizmin sınıfsal yapısıdır ve yerini, merkezî olarak koordine edilen bir ekonomi içinde üretimi düzenleyen bir sisteme bırakacaktır. “Özetle, Marksist sosyalizmde sermaye ortadan kalkacaktır; bireyler tarafından değil, toplum tarafından yönetilecektir.”⁶¹ Bu nedenle, Marx’ın yazılarında Durkheim’a göre sosyalizmin belirleyici karakteristiğini oluşturan temel ilke, yani toplumun üretici kapasitesinin devletin elinde toplanması ilkesi benimsenir. Ancak bu, modern sanayinin anomik durumunun sonucu olan ahlâkî boşluğun azaltılmasından başka bir şey değildir; Durkheim daha ziyade bu problemi vurgular. Zira sonuç, toplumun “ekonomik” ilişkilerin hâkimiyetine daha fazla girmesi olacaktır. Devletin bu şekilde ekonomiyle iç içe geçişi Saint-Simoncu sanayileşmeciliğe benzer sonuçlara yol açacaktır. Saint-Simon gibi Marx’a göre de, “toplumsal barışı gerçekleştirmek, bir yandan tüm arzuları ekonomik kısıtlamalardan kurtarmakla ve öte yandan bu ihtiyaçları karşılamak için gerekli kısıtlamaları sağlamakla mümkün olacaktır. Ancak böyle bir girişim çelişkilidir.”⁶²

61 *Socialism*, s. 90. Gerçekte bu, Marx’ın kapitalizm ve komünizm arasında geçici bir evre olarak aldığı şeyin kesin bir tasviridir.

62 *Socialism*, s. 241.

Marx'ın yazılarının ilk kaynağı David Strauss, Bruno Bauer ve Feuerbach'ın din eleştirileridir. Bu eleştirilerin arkasında felsefesi –Feuerbach'ın ifadesiyle– “teolojiyi teolojik bir biçimde olumsuzlayan” Hegel'in etkisi vardır.¹ Hegel'in felsefi sistemi –sonradan Marx'ın bir “ideoloji” biçimi olarak dinin temel karakteristiği olarak nitelediği– iki temel unsuru bir araya getirir: İnsanların toplum içinde yaratıkları değerlerin çarpıtılarak sunulması ile mevcut toplumsal ve siyasal bir düzene –Hegel örneğinde Prusya devletine– ilkesel destek. Dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi, Durkheim ve Weber'in de önde gelen ilgisini oluşturduğu gibi yazılarındaki bazı özel temaları Marx'ınkilerle karşılaştırabilecek en önemli boyutlardandır. Burada dinin “ideolojik” karakterinin analiziyle ilişkili iki önemli problem vardır: Dinsel sembolizmin içeriğinin ortaya çıkartılması ve modern hayatın “laikleşmesinin” sonuçları.

İlk problem 19. yüzyılın ikinci yarısında “materyalist” tarih yorumunun doğası üzerine uzun süren, büyük tartışmayla ilişkili bazı sorunlara odaklanmaya yardımcı olur. Durkheim gibi Weber de, Marx'ın diğer liberal eleştirmenlerine benzer

1 Feuerbach, *Sämtliche Werke*, c. 2, s. 275.

şekilde, Marx'ın fikirler ve "maddi çıkarlar" ilişkisi konusundaki görüşü olarak değerlendirdikleri yaklaşıma karşı çıkar. Bu bölümde söz konusu problemi tartışırken büyük ölçüde Marx ve Weber arasındaki ilişkiye odaklanacağım. Önceki bölümde belirtildiği gibi Weber'in yazıları, Durkheim'inkilerle karşılaştırıldığında, daha açık bir biçimde tarihsel materyalizmin eleştirel bir incelemesine yöneliktir. Ayrıca *Protestan Ahlakı*'nın yayımlanması günümüzde zorlukla sona eren, tarihsel gelişmede "fikirlerin" rolü tartışmasını ateşlemiştir.²

"Laikleşmeyle" ilgili ikinci problemler seti, aslında "fikirler" ve "maddi gerçeklik" arasındaki etkileşimin doğasıyla değil, modern dünyada dinin *azalan* etkisinin sonuçlarıyla ilişkilidir. Bu kitapta tartışılan üç yazar da dinin toplumsal hayat üzerindeki zayıflayan gücünün sonuçlarıyla hem pratik hem de teorik düzeyde ilgilenir. Üçü de rasyonalizmin tüm toplumsal hayat alanlarına sızmasıyla dinsel düşünce ve pratiklerin giderek gücünü yitirmesine büyük önem atfeder. Bu sorunla ilgili temel bazı benzerlik ve farklılıkların açıklanması Marx'ın çalışmaları ile Durkheim ve Weber'in çalışmaları arasındaki en önemli bazı karşıtlıkları anlamayı kolaylaştırır.

Marx ve Weber: "İdeoloji" olarak din problemi

Kuşkusuz Marx ve Weber'in din konusundaki görüşlerini karşılaştırırken karşımıza çıkan temel bir güçlük, Marx'ın bu konudaki yazılarının dağınık yapısından kaynaklanır. Marx'ın dinsel kurumların etkisiyle ilgili ifadelerinin çoğu açıkça düşmanca fakat büyük ölçüde yansızdır. Marx'ın ilgisi, ilk yazılarında bile, ağırlıklı olarak modern kapitalizme ve kapitalizmin sosyalizm aracılığıyla aşılması problemine yöneliktir. Marx, 1845'ten sonra dini ayrıntılı olarak araştırmaz. Zira Genç Hegelciler ve Feuerbach'tan koparken ve ekonomi, siyaset ve ide-

2 *Protestan Ahlakı* üzerine tartışmaların çoğunda Weber'in ilk dönemdeki eleştirilere yayımlanmış cevapları göz ardı edilir. Krş. Weber, "Antikritisches zum 'Geist des Kapitalismus'", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 30, 1910, s. 176-202; ve "Antikritisches Schlusswort".

oloji arasındaki ilişkiyi sosyolojik olarak analiz etme ihtiyacını fark ettiği dönemde, dini –kendi amaçları doğrultusunda– ayrıntılı bir analize tâbi tutarak bu sorunu fiilen halleder. Genç Hegelciler, *Kutsal Aile*'de açık olarak gösterildiği gibi, çabalarnı büyük ölçüde din eleştirisine yoğunlaştırmayı sürdürmüşler ve böylece her zaman –sadece olumsuz biçimde bile– dinsel bir dünya görüşünün tutsağı olarak kalmışlardır.

Bu yüzden, Marx ve Weber'in özel dinsel olgular hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak karşılaştırma girişimi başarısızlığa mahkûmdur. Nitekim Marx'ın doğu toplumları üzerine açıklaması, Weber'in Hint ve Çin dinleriyle ilişkili uzun tartışmalarıyla ayrıntılı bir karşılaştırmanın temelini oluşturmak bakımından oldukça yetersizdir. Marx'ın Avrupa toplumlarının gelişiminde Hristiyanlığın ortaya çıkışı ve önemiyle ilgili görüşleri bile esasen onun Hegel ve Genç Hegelciler üzerine eleştirilerindeki dolaylı ifadelerinden çıkartılabilir. Fakat bu görüşler Weber'in görüşleriyle hem paralellik sergiler hem de çelişir. Hegel'in yakın bir öğrencisi olarak Marx, tarihçiler ve filozofların Batı Hristiyanlığına yükledikleri temel önemin açıkça farkındadır. Marx bunun geçerliliğini sorgulamaz; o, Hristiyanlığın etkisinin analiz edildiği idealist bakış açısına saldırır. Nitekim Stirner'in Hristiyanlığın ortaya çıkışı yaklaşımına tamamen fikirler düzeyinde sürdürüldüğü için itiraz eder.³ Marx'a göre, Hristiyanlık başıboş, köksüz serserilerin dini olarak ortaya çıkar ve genişlemesinin nedenleri Roma İmparatorluğu'nun iç bozulmasıyla ilişkilendirilmelidir: "Sonunda Helen ve Roma dünyası manevi olarak Hristiyanlığın etkisi altında ve maddi olarak insanların göçü sonucunda yok olmuştur."⁴ Weber ise tam tersine Hristiyanlığın her zaman kentli zanaatkarlar dini olduğuna inanır.⁵ Fakat Marx, Hristiyan ahlâkî bakış açısının Roma'nın ahlâkî çöküntüsü karşı-

3 *The German Ideology*, s. 143 vd.

4 *The German Ideology*, s. 151 (dipnot).

5 Weber, *Economy and Society*, c. 2, s. 481 vd. Kautsky'nin –Weber'in reddettiği– Hristiyanlığın "proleter" karakteri teorisi için bkz. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (Stuttgart, 1908).

sında yeni ciddi bir alternatif oluşturduğunu vurgular. Hristiyanlık, Roma çoktanrıçılığının yerine otoritesini özellikle Hristiyan fikirler olan günah ve kurtuluş kavramlarından alan, evrensel bir tektanrı anlayışını geçirmiştir. Hristiyanlığın Avrupa'daki sonraki gelişiminde, Reform kendi içinde çözülmekte olan feodal toplumla ilişki içinde bir benzer ahlâki yenilenme sağlamıştır. "Luther, inancın otoritesini güçlendirerek, dine köleliğin yerine inanca köleliği getirmiştir. O, otoriteye inancı yıkmıştır. O, dinselliği içerideki insan kılarak, insanı dış dinsellikten kurtarmıştır."⁶ Marx'ın dine karşı düşmanca tavrı, dinsel ideolojinin insanların bu dünyadaki sefalete razı olmalarına hizmet ederken yine de daha iyi bir dünya için ilham kaynağı oluşturduğu gerçeğini bulanıklaştırmamalıdır: "Gerçek acıya karşı bir *protesto*"yu içerir.⁷

Ancak nispeten sistematik olmayan bu karşılaştırmaların ötesine geçmek için analizi daha genel düzeye çekmemiz gerekir. Marx'ın dine yaklaşımıyla ilgili yorumların ortaya çıkarttığı sorunlar, doyurucu bir biçimde, Weber'in yazılarında – Marx'ın genel "materyalizm" anlayışı bağlamında– ortaya konulan sorunlarla ilişki içinde ele alınabilir. Marx'ın "materyalizmini" değerlendirirken iki temel husus akılda tutulmalıdır: İlk olarak, Marx hiçbir zaman salt akademik bir teori geliştirmeye çalışmaz. Marx'ın tutumu muhtemelen en iyi şekilde şu ünlü sözüyle aktarılabilir: "Filozoflar dünyayı sadece farklı biçimlerde yorumladılar. Oysa önemli olan onu *değiştirmek*ti."⁸ Marx'ın anlayışında, toplum felsefecilerinin teorileri, toplumsal hayat insanları "değiştirirken" aynı zamanda "insanlar tarafından değiştirilir" diyalektiğinin bir parçasıdır. İkinci olarak, Marx'ın hayatının çalışması onun ilk yetişkinlik döneminde gerçekleştirmeyi hedeflediği projenin sadece bir kesimini içerir. Teorik yazılarının büyük bir kısmı gerçekte Ka-

6 "Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right", *Religion* (Moskova, 1957), s. 51. Yine de Marx, Luther ve Lutherciliğe açıkça düşmandır: Luther "bedenini zincirlerden kalbini zincirlediği için kurtarmıştır".

7 Karl Marx, *Early Writings*, s. 43.

8 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 402.

pital'in taslaklarıdır. Hatta bu çalışma Marx yaşarken dahi tamamlanmaz. Ancak *Kapital* aslında burjuva toplumunun sınıfsal karakterini ortaya koyacak, burjuva ekonomisine giriş niteliğinde bir analiz olarak tasarlanmıştır. *Kapital*'i, dört ciltte özetlenmiş de olsa,⁹ burjuva toplumunun yapısı hakkında genel bir araştırma ve eleştiri olarak almak yanıltıcıdır. Ne var ki, Marksistlerin ve eleştirmenlerin ezici çoğunluğu çalışmayı böyle değerlendirir. Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda kendi niyetleriyle ilgili açıklaması aynı şekilde *Kapital*'e uygulanabilir: "Bu çalışmada ekonomi politığın devlet, hukuk, sivil hayat, vb.'yle ilişkisine sadece ekonomi politik bizzat bu konularla anlamlı bir ilişki içinde olduğu sürece değindim."¹⁰

Bu yüzden Marx kendi materyalist tarih anlayışını her zaman –hatta temel ilgi odağını oluşturan burjuva toplumunun genel toplumsal yapısına uygularken bile– sistematik olarak ifade etmez. Yine de ilk yazıları dikkate alındığında, Marx'ın tarihsel materyalizminin Hegelci idealist felsefenin basitçe "tersine çevrilmesinden" ibaret olmadığı açıkça görülebilir. Öte yandan, Feuerbach'ın yazıları bu tersine çevirmeye dayanır ve bu yüzden onun materyalist felsefesi tersine çevrilmiş bir dinsel hūmanizmle sınırlı olarak kalır. Feuerbach'ın konumunun sonucu, dinin insanın sembolik bir "temsili" olduğu, insanın kendisine yabancılaşmasını ortadan kaldırmak için dinin gizeminden arındırılması ve rasyonel bir temele oturtulması gerektiği düşüncesidir. Marx'ın görüşü farklıdır. Feuerbach'ın hataları, Marx'ın ifadesiyle, "insan"dan soyut biçimde söz etmesi ve böylece, insanın sadece tarihsel gelişmenin akışı içinde değişen özel toplumlar bağlamında var olduğunu anlayamaması; ikinci olarak da fikirler ve "bilinci" basitçe maddi dünyadaki insani etkinliklerin basit "yansımaları" olarak almasıdır.

Başka deyişle, Feuerbach "materyalizmin", Marx'ın uzaklaşmaya çalıştığı felsefi anlamını alıkoyar. Marx'ın sözleriyle, "Önceki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki dahil) temel

9 *Kapital*'in dördüncü cildi *Theorien über den Mehrwert*'tir.

10 Karl Marx, *Early Writings*, s. 63.

kusuru nesne, hakikat ve duygusallığı somut insani etkinlikler olarak değil sadece nesne veya algı olarak anlamasıdır.”¹¹ Fikirlerin sadece “gölge-olgular” oldukları ve neticede ideolojinin içeriğinin analizinin insan eyleminin açıklanmasıyla ilişkili olmadığı düşüncesinin ardında yatan sadece bu tür bir materyalizm anlayışıdır. Marx’ın yazılarında bu anlayışın basit bir izinden daha fazlası olduğu kabul edilmelidir. Nitekim *Alman İdeolojisi*’nde şöyle yazar. “Her ideolojide insanlar ve onların koşulları *camera obscura*da olduğu gibi baş aşağı durur...” Ancak bu önermelerin tarihsel bir bağlamda anlaşılabilceği açıktır. İnsan bilinci, gelişiminin ilk evrelerinde maddi etkinliğin “dolaysız sonucudur”; “sadece sürü bilincidir.” Toplumsal farklılaşmanın artışıyla bilinç kendini dünyadan özgürleştirebilecek ve “saf” teori, teoloji, felsefe, etik vb.’nin ötesine taşıyabilecek konuma ulaşır. (Bu “özgürleşme”, fikirler kendilerini yaratan koşullardan asla “bağımsız” olmadıkları için aldatıcıdır.) Bu konuma, ilk önce “zihinsel emekle” ilişkili, tarihsel olarak bir rahiplik sisteminin gelişimi biçiminde ortaya çıkan, rahiplik tabakasının oluşumuna zemin hazırlayan bir işbölümünün gelişmesiyle ulaşılır.¹² Aşağıdaki paragraf Marx’ın hareket noktasını açıkça ifade eder:

Bu tarih anlayışı, bizzat maddi hayatın üretiminden yola çıkarak gerçek üretim sürecini ortaya çıkarma, bununla bağlantılı olan ve tüm tarihin temeli olarak üretim tarzıyla yaratılan karşılıklı etkileşim biçimini (yani farklı evreleri içinde sivil toplumu) kavrayabilme yeteneğimize; onu, kendi eylemi içinde göstermeye, bütün farklı teorik ürünleri, bilinç, din, felsefe, ahlak, vb. biçimlerini açıklamaya; onların köklerinin ve

11 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 400; *Werke*, c. 3, s. 5. Feuerbach’la ilgili daha yeni bir tartışma için bkz. Eugene Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (Londra, 1970).

12 *The German Ideology*, s. 37; *Werke*, c. 3, s. 27, 31. Poulantzas’ın ifadesiyle, bu analize göre, “kutsal’ın alanı (en azından, bağımsızlaşmaya başlayan bir hukuki gerçeklikten söz edebileceğimiz ana kadar) üstyapının alanına ‘hukuk’un alanından daha yakın görünecektir; hukukun altyapıyla ilişki içinde anlaşılabilceği en önemli ortam dinsel düzeydir”, Nicos Ar. Poulantzas, *Nature des choses et du droit* (Paris, 1965), s. 230.

gelişimlerinin izlerini bu temelde sürmeye; her şeyi kendi bütünlüğü (ve bu nedenle, bu farklı yanların birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisi) içinde göstermeye dayanır.¹³

Bu yüzden ideolojiler “maddi hayat koşullarında kök salmışlardır”. Ancak bu durum toplumun temeli, yani üretim ilişkileri ile “hukukî ve siyasal üstyapılar” arasında evrensel veya tek yanlı bir ilişki olmasını gerektirmez. Marx, Feuerbach’ı eleştirirken, fikirlerin tarihten uzak filozoflar tarafından anlaşılamayacak toplumsal ürünler oldukları yargısına ulaşır. Marx’ın materyalizminin belirleyici özelliği *sınıfsal yapı* ve ideoloji arasında kurulan bağlarda bulunabilir. Bu aşın-da basit ve açık gibi görünse de, Marx’ın materyalizminin temelini oluşturan şey, maddi ilişkilerin gölge-olguları olarak fikirler anlayışından ziyade bizzat bu yaklaşımdır. Marx, ideoloji ve maddi altyapı arasındaki ilişkiler hakkında genellemeler yapsa da, bu genellemeler sınıfsal yapının ikisi arasındaki temel bağlantı noktası olduğu tespiti temelinde gerçekleştirilir. Toplumun sınıfsal yapısı bu toplumda egemen konumdaki fikirler üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir; benzer şekilde, egemen düzene etkili bir meydan okuma olarak hizmet edebilecek fikirlerin ortaya çıkışı yeni ideoloji için yapısal bir temel yaratan sınıfsal ilişkilerin oluşmasına bağlıdır. Nitekim “komünizm fikri” tarihte “yüzyıllardır ifade edilse” bile, gerçek bir komünist devrim “devrimci bir sınıfı gerektirir.”¹⁴

Feuerbach’ın felsefesinde bile, dinin maddi gerçekliğin tam bir yansımasından daha fazla bir şey olduğu belirtilir: Din, aynı zamanda insanın uğruna mücadele etmesi gereken ideal-lerin kaynağıdır. Tanrı, olması gereken insandır ve bu nedenle, Tanrı tasavvuru insanın *olabileceği* şeyin umudunu sunar. Marx, bu anlayışı diyalektik bir görüşle birleştirir: Tarihsel bir perspektifin merkezini oluşturması gereken şey, bu fikirlerin

13 *The German Ideology*, s. 50.

14 *The German Ideology*, s. 51, 62. Marx’ın bu konudaki görüşünü kavrayamamak sosyolojideki yeni “bütünlük” ve “zorlayıcılık” tartışmasıyla büyük ölçüde karıştırılan bir unsurdur. Bkz. Giddens, “Power” in the recent writings of Talcott Parsons”, *Sociology*, c. 2, 1968, s. 268-270.

“dünyadaki insanların” toplumsal organizasyonu ile karşılıklı etkileşimidir. Bu karşılıklı etkileşim somut toplum biçimleri ampirik olarak araştırılarak anlaşılmalıdır, ancak bu ilişkiyi “tarihsel süreçten soyutlayarak”¹⁵ kavrayamayız. Bu yüzden, sınıfsal yapı ve ideoloji arasındaki ilişkinin özel karakteri tarihsel olarak değişkendir. Feodalizmin bütün kişiselleşmiş bağlarından kurtulmuş kapitalizm, onların yerine piyasanın kişisel olmayan işlemlerini geçirir ve kapitalizm, bilimi rasyonel teknolojiler geliştirmek için kullanarak geleneksel düzenin ideolojik süslerini yırtıp atar. Öyle ki, dinsel inançların kapitalist düzenin kaynakları üzerindeki etkisi unutulma eğilimindedir:

Zenginliği artırmaya ve barışçı rekabetçi mücadeleye tamamen boğulduğunda, [burjuva toplumu] artık Roma günlerinden hayaletlerin kendi beşiğinin başında beklediklerini kavrayamaz. Ancak burjuva toplumu, kahramanca olmasa da, kahramanlığa, kendini adamaya, teröre, iç savaşa ve insanların savaşlarına varlık kazandırır... Benzer şekilde, gelişmenin bir başka evresinde, yaklaşık yüzyıl kadar önce Cromwell ve İngiliz halkı konuşmaları, tutkuları ve kendi burjuva devrimlerinin illüzyonlarını Eski Ahit’ten almıştır. Gerçek amaca ulaşıldığında İngiliz toplumunun burjuva dönüşümü sağlandığında, Habakuk’un* yerini Locke almıştır.¹⁶

Bu düşünceler gerçekte Schumpeter’in tezinde önemli bir gerçek payı olduğunu açıkça gösterir: “Max Weber’in (kendi din sosyolojisinde) verdiği olgu örnekleri ve argümanlarının tümü Marx’ın sistemiyle mükemmel uyum içindedir.”¹⁷ Başka deyişle buradan, özne ve nesne arasında aktif karşılıklı etkileşim olarak diyalektik bir anlayış çerçevesinde, ideoloji veya

15 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 40.

(*) Habakuk: Eski Ahitte adı geçen ikinci derecedeki peygamberlerden sekizinci - si - ç.n.

16 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 248.

17 Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York, 1962), s. 11. [*Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Tunay Akoglu-Rasim Tınaz, Varlık Yayınları, 1966.]

“bilincin”, birey dünyayı etkilerken dünyanın da onu etkilediği zorunlu bir anlamlar seti yarattığı sonucu çıkar. Gerçeklik sadece insana “dışsal”, onun bilincini biçimlendiren bir şey değildir. Aynı zamanda, bilincin aktif olarak uygulanması ve mevcut düzenin değiştirilmesiyle insani hedeflere uyum sağlar. Bu yaklaşımda, ideoloji maddi gerçeklikten “elde edilebilecek bir etkiden” kesinlikle farklıdır. Öte yandan Weber’in, Marx’ın düşüncesini benimsediği kısım onun 19. yüzyıl sonu toplumsal düşüncesiyle ilişkili karakteristik “yorumudur”. Engels’in sonraki yazıları Marx’la ilgili bu köklü dönüşüm için meşru bir temel sunmada kesinlikle önemli bir rol oynamıştır. Ancak önceki bölümde gösterildiği gibi, böyle bir “yorumun” kaynağında ayrıca onun doğduğu ülkenin önde gelen Avrupalı Marksist partisinin konumuyla ilişkili pratik zorunluluklar yatar. *Anti-Dühring*’de yapıldığı gibi, diyalektiğin doğada mevcut olduğu varsayıldığında, açıkça toplumsal değişimin aktif kaynağı olarak fikirlerin rolünü tarih sahnesinden uzaklaştıran felsefi materyalizmin yolu açılır: Ideoloji “etki” ve maddi koşullar “nedendir”. Bu yorum, Marx’ın mesleki kariyerinin henüz başlarında fark ettiği, felsefi materyalizmle ilgili karakteristik probleme yol açar: Ideoloji “maddi koşulların” basit bir yansımasından ibaretse, toplumsal gerçekliğin yaratıcıları olarak insanların aktif rolüne kesinlikle yer yoktur.¹⁸

Weber’in din üzerine yazılarında, sosyolojik analiz için pratik bir hareket noktası olarak “yansımacı materyalist” yaklaşım parlak bir biçimde çürütülür. Ancak Marx’la ilişki içinde değerlendirildiğinde, Weber’in yazılarının bu konuda neredeyse tüm tartışmaları yönlendirdiği söylenebilir. Weber, Marksistlerin tarihsel materyalizm adına tarihe dayatmaya çalıştıkları felsefi materyalist deli gömleğini giymeyi reddeder. Bu bakımdan, Weber’in din sosyolojisiyle ilgili öznel idealist yazıları Marx’ı müritleri karşısında kısmen temize çıkara-

18 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 401. Bu noktanın önemi Norman Birnbaum’da sunulan farklı mükemmel bir tartışmada tamamen ortaya konulmaz: “Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber”, *British Journal of Sociology*, c. 4 (1953) s. 125-141.

rır. Weber, “‘gerçek’ içeriğini açıklamak için ideoloji rasyo-
nel olarak dönüştürülebilir” iddiasını Marx’ın öncülü olarak
alır. Fakat aslında Marx’ın Genç Hegelciler’den koparken red-
dettiği kesinlikle bu anlayıştır. Bu yüzden, Weber’in fikir sis-
temleri ve toplumsal düzen arasındaki ilişkileri analiz eder-
ken “seçici yakınlık”¹⁹ kavramını kullanması Marx’ın ideolo-
ji anlayışına tamamen uyumludur. Weber, bu kavramı birey-
lerin izlemeyi “seçtikleri” inançların sembolik içeriği ile bu
inançlara bağlılığın toplumsal eylem açısından sonuçları ara-
sındaki bağlantıların olumsal doğasını göstermek için kulla-
nır. Veya aksine, belirli bir ‘sosyal sınıf veya statü grubunun
hayat tarzı, ilgili inançların doğasını “belirlemeden” de belirli
dinsel ahlâk türlerini kabul etmeye bir yakınlık yaratabilir. Ni-
tekim hayatları ekonomik girişim içinde pratik hesaplar yap-
mayı gerektiren kentli zanaatkârlar ve tüccarlar (eğitimli ay-
dınlar tabakasından etkilenen dinlerde yüce değer olarak or-
taya çıkan Tanrı inancından veya Tanrı’ya içsel ve fikrî tesli-
miyetten ziyade), “aktif çilecilğe, Tanrının ‘aracı’ olma duygu-
sundan beslenen Tanrı-iradeli eyleme ‘yakınlık’” duyabilirler.²⁰
Yine de, “aktif çilecilik” kentli tabakalarla sınırlı olmadığı gibi
tüm kentli grupların da kesinlikle bu dinsel ahlâk tipine bağlı
olduğu söylenemez.

Marx’ın kendi konumunu ifade ederken kullandığı kav-
ramlar gerçekte Weber’in çoğu kez benimsediği terminoloji-
ye benzerlik içindedir. Nitekim Marx’a göre “Fikirler gerçekte
hiçbir şey taşımazlar. Fikirlerin bir şeyler taşıması için be-
lirli pratik bir güce sahip insanlara gerek vardır.”²¹ Weber, her
zaman, bir ideolojinin içeriği ile onun “taşıyıcısı” olan grubun
toplumsal konumu arasındaki ilişkinin olumsal doğasını vur-
gular. Ancak Weber, Marx gibi, fikirlerin doğrudan maddi çı-
karların ifadesi olduğu örnekler de verir. Hem Marx hem de
Weber için dinsel sistemler insanın biyolojik oluşumunda “ve-
rili” olmayan, aksine tarihsel sürecin ürünleri olan insani de-

19 Krs. örneğin, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 90-92.

20 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 285.

21 *The Holy Family, or Critique of Critical Critique* (İng. baskı), s. 160.

gerler evrenini ifadeleridir. İkisi de istikrarlı dinsel düzenlerin karakteristik olarak egemenlik ilişkilerini meşrulaştırdıklarını ve modern çağdan önce, radikal toplumsal değişmelerin sağlanmasında rol oynayan “ayaklanmaların” bir dinsel sembolizm çerçevesinde gerçekleştiğini kabul eder. Ayrıca Marx, “pre-kapitalist toplumlarda din, onu kabul edenlere, varoluşu anlaşılabilir kılan bir kozmoloji sağlar” gerçeğini tartışmaz.

Bu yorumlar karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde, Weber’in din sosyolojisinde, ideolojinin toplumsal değişme üzerinde “bağımsız” bir etkiye sahip olduğunun gösterilmesiyle Marx’ın tarihsel materyalizminin “çürütüldüğü” şeklindeki standart görüşün yanıltıcı olduğu açıkça ortadadır. Schumpeter’in yargısı bu açıdan isabetlidir. Weber’in –polemik olarak yazdığı– felsefi materyalizm eleştirisini mümkün kılan temel unsurların Marx ve Weber arasındaki farklılıkları gölgelememesine izin verilmemelidir. Zira Weber’in öncüllerine göre, Marx’ın inşa etmeye çalıştığı türden bir rasyonel tarihsel gelişme şeması hiçbir sorun yaratmaz. Bu anlamda, toplum ve tarih araştırmalarından nesnel olarak doğrulanabilir normlar türetme ihtimalini reddetmesi bakımından, Weber’in görüşüyle varoluşçuluk arasındaki benzerliği vurgulayanlar yeterince haklıdır. Bireyin ahlâkî inancı, en azından nihai değerlerin kabulü bakımından, bilimle geçerli kılınamaz. Öte yandan, tarihe keşfedilebilir bir rasyonalite atfetmek Marx’ın düşüncesinin temel bir unsurudur. Marx şöyle yazar: “Diyalektik yöntemim sadece Hegel’inkinden farklı olmakla kalmayıp, doğrudan onun karşıtıdır.”²² Bu vurgu, Marx’ın Hegelci ideolojiyi basitçe Hegel’in yazılarında karşılaşılanın “tersi” biçimde alıkoymasını gerektirmez. Gerçekte Marx, bazı çekinmelerle, bu tür bir bakış açısını reddeder. Bu bakış açısı, Marx’a göre, daha sonraki tarihi “daha önceki tarihin ereği” olarak alan “spekülatif bir çarpıtmadır”: “Daha önceki tarihin ‘yazgısı’, ‘hedefi’, ‘tohumu’ veya ‘ideası’ sözleriyle anlatılan şey aslında daha sonraki tarihten yararlanılarak oluşturulmuş bir so-

22 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 456.

yutlamadan ibarettir.”²³ Bununla beraber, Weber, Marx’ın yazılarının –terim, gelişmenin tarihsel süreci ampirik olarak araştırdığımızda ortaya çıkartılabilecek bir “mantığı” olduğunu iddia eden teorik bir konumu anlattığı takdirde– bir tarih felsefesi oluşturduğunu söylerken tamamen haklıdır.

Daha ampirik düzeyde bu farklılıklar, Weber’in yazılarında “karizma” ve Marx’ın yazılarında “sınıf” kavramının rolüne göre farklı biçimlerde ifade edilir. Marx’a göre, sınıfsal ilişkiler bir toplumda genel kabul gören ideolojilerin ana eksenidir. Bu yüzden, ideoloji büyük ölçüde “aldatıcıdır”: Ancak bu aldatıcılığın kaynağı, fikir sistemlerinin içeriğinin maddi hayatın basit bir yansıması olması ve bu nedenle öznenin etkinliğiyle ilişkisiz olması değil, aksine genel veya evrensel geçerliliğe sahip olduğu düşünülen fikirlerin gerçekte özel sınıfsal çıkarların ifadeleri olmalarıdır.²⁴ Fakat Weber’e göre, ideoloji bu anlamda aldatıcı bir şey olarak değerlendirilemez. Zira böyle bir değerlendirme, mantıken, ahlâkî açıdan bir başkasından üstün olduğu söylenemeyecek bir değer-konumunu önceden benimsemeyi gerektirir. Weber’in kullandığı karizma kavramı bununla yakından ilişkilidir. Ona göre, karizmatik yenilik, mevcut toplumsal düzenle ilişki içinde “irrasyoneldir”, çünkü karizma en saf biçiminde sadece liderin olağandışı niteliklerine bağlıdır. Bu yüzden, karizmatik bir organizasyonun varlığının hizmet edebileceği temel çıkarlar dikkate alınmazsa, meşruiyetin karizmatik otoriteyle ilişkisinin aynı olduğu görülür: Kesinlikle en cömertçe iyilik kadar en acımasız terörizm de “karizmatik” olabilir. Bu, Weber’in düşüncesinin ana ağırlık merkezidir ve onun *verstehende Soziologie*’si ile yeni-Kantçı metodolojik konumu arasındaki kesin mantıksal bağlantı noktasıdır. Bu yolla Weber “anlam komplekslerini” anlamının, sadece kabul gören kültürel inançlara uygun toplumsal eylemi yorumlamak için değil, rutinden devrimci ayrılmaları açıklamak için de gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu yenilikçi eylem lidere karizmatik bağlılığın irrasyonelliğine dayandığı için buradan,

23 *The German Ideology*, s. 60.

24 *The German Ideology*, s. 52.

yaratılan yeni normları onlara eşlik eden toplumsal veya ekonomik değişimlere bakarak anlayamayacağımız sonucu çıkar.²⁵ Bu görüş ampirik düzeyde, Weber'in bir soyut ilke olarak fazlaca vurguladığı "değer yargıları olgusal bilgilerden mantıksal olarak elde edilemez" düşüncesinin doğal bir sonucudur. Nitekim Weber, Marx gibi, fikirlerle grupların özel çıkarları arasındaki bağlantıların önemini kabul etmesine rağmen, sınıfsal çıkarlar ve ideolojiler arasında kurulan *normatif* asimetriyi kabul etmez. Weber için belirli bir idealler bütününe bağlılık, ister dinsel, siyasal, ekonomik isterse başka türden olsun, sadece bu ideallerin içeriğine göre tanımlanabilecek özel çıkarlar üretir. Öte yandan, Marx'ın şemasında tarihe rasyonalite yüklemek mümkündür. Zira onun "özel" (sınıfsal) çıkarlar ve "genel toplumsal" çıkarlar dikotomisinde, feodalizmden kapitalizme ve oradan sosyalizme geçiş sonuncular lehine, ilerlemeci biçimde çözülür.²⁶ Ampirik düzeyde bu farklılık Marx'ın sınıfsal ilişkilerin siyasal gücün kaynağını oluşturduğu kabulünde açıktır. Ekonomik ve siyasal gücün iç içeliği Marx'ın yazılarındaki temel bir teoremdir. Weber'e göre ise aksine, hem siyasal hem de askerî güç tarihsel bakımdan ekonomik güç kadar önemlidir ve ekonomik güçlerin zorunlu sonucu değildir.

Laikleşme ve modern kapitalist değerler sistemi

Bu noktada "laikleşme" sorununa dönmek isabetli olacaktır. Kuşkusuz böyle bir terim Marx ve Weber'in kapitalizmin gelişimiyle dinsel inançlarda yaşanan zayıflamaya yüklediği pek çok sonucu yeterince açıklayamaz. Weber için, dünyanın gidecek artan "büyü bozumu" bizzat dinsel kerametın yol açtığı rasyonelleşme sayesinde ilerleyen bir süreçtir. Büyüsel ritüellerin

25 Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi çok büyük olsa bile, Weber'in, Nietzscheci indirgemeci bir din teorisi olarak "kölenin isyanı" düşüncesine karşı çıktığını kabul etmek önemlidir. Ancak Weber'in Nietzsche'ye verdiği önemin kanıtı, ölümünden hemen önceki ifadesiyle, "Marx ve Nietzsche modern düşünce dünyasının en önemli iki figürüdür" sözüdür.

26 *Grundrisse*, s. 438-39.

ayıklanması, kapitalist sınaî üretimin gelişimiyle ilişkisini giderek yitiren Kalvinizmin ortaya çıkışıyla tamamlanır. Marx'ın, Weber'in Protestan ahlâkı ve modern kapitalist girişimci "ruh" arasındaki yakınlıkla ilgili açıklamasının özel ayrıntılarına ne kadar katılacağı kuşkuludur. Ancak Marx, bu bağlantının tarihsel önemini kabul eder ve modern kapitalizmin "çileci rasyonalitesini" kuvvetle vurgular. Marx'a göre, bu bağlantı insan ilişkilerinde ve bizzat bir amaç olarak parasal kazanç arayışında yeterince açıktır. Para, kapitalizmde insanın yabancılaşmasının somut bir örneğidir çünkü tüm insani nitelikleri nicel değişim değerlerine indirger. Bu yüzden, kapitalizm geleneksel kültürlerin kendilerine has özelliklerini yıkan ve kendi "para ahlâkını" yaratan "evrenselleştirici" bir karaktere sahiptir: "Sermaye ulusal sınırların ve önyargıların ötesine engellenemez bir biçimde yayılır... geleneksel hayat ve yeniden üretim tarzının dar sınırları içindeki ve onlara dayalı kibiri yıkar."²⁷ Kapitalizm, kapitalistlerin eylemlerinin özveriye ve kazançları sürekli yeniden yatırıma dönüştürmeye dayanması bakımından "çileci"dir. Bu zihniyet, Marx'a göre, ekonomi politik teoride yeterince açıktır: "Ekonomi politik, refahın bilimi, tam da bu nedenle aynı zamanda feragatin, mahrumiyetin ve tasarrufun da bilimidir... Onun gerçek amacı çileci ama cimri tefeci, çileci ama üretken köledir."²⁸ Bizzat bir amaç olarak zenginliğe, genel ahlâkî bir değerler sistemi olarak sadece modern kapitalizmde rastlanır. Marx bu konuda Weber kadar açık konuşur:

Zenginlik hırsı aslında özel bir gelişmedir; başka deyişle elbiseler, silahlar, mücevher, kadınlar, şarap gibi özel mallara duyulan içgüdüsel arzudan başka bir şeydir... Servet düşkünlüğü para olmadan da var olabilir ancak zengin olma arzusu belirli bir tarihsel gelişmenin ürünüdür; doğal değil tarihseldir.²⁹

27 *Grundrisse*, s. 313. Marx burada daha sonra Weber'in rahipliklerin "rasyonelleşen" etkinlikleriyle ilgili araştırmalarında ayrıntılı olarak ele alacağı bir noktayı vurgular.

28 Karl Marx, *Early Writings*, s. 171.

29 *Grundrisse*, s. 133-134. Marx'ın buradaki konumu Simmel'in sonra formüle ettiği görüşe yakın düşer: Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, (Leipzig,

Marx ve Weber, gelişmiş kapitalizmi, dinin yerini teknik rasyonalitenin hüküm sürdüğü bir toplumsal düzenin aldığı bir dünya olarak görür. Marx, kapitalizmin laikleştirici etkilerini sıkça vurgular (“O, dinsel ateşin, kahramanca coşkun, ham duygusallığın en ilahi vecdlerinin bencil hesapçılığın buz gibi suyunda boğulmasıdır”). Bu nedenle burjuva toplum teorisi, ekonomi politik kapitalist gelişmenin bilimsel bir açıklaması ve kapitalizm eleştirisinin temeli olarak hizmet edebilir; burjuva toplumunda “kutsal olan her şey sıradanlaşır ve insan, en sonunda, kendi gerçek hayat koşullarıyla ilgili çıplak duygularla ve kendi türüyle ilişkileriyle yüzleşmeye itilir.”³⁰

Marx'ın anlayışında, dinin zayıflaması geleneksel düzende “aldatıcı” olarak kalan inançların gerçek anlamda uygulanmasını mümkün kılar. Yani mistik bir mükemmel cennet hayatının yerine dünya üzerindeki bütün insanların ihtiyaçlarının karşılandığı bir hayat imkânı geçirilir. Ancak bu imkân kapitalizmde gerçekleşemez. Kapitalist düzen insanların yabancılaşmasını gizemlileştirmeye ve yoğunlaştırmaya hizmet eder, ancak bunu yaparken de Hristiyanlıkta dinsel bir tarzda ifade edilen değerlerin gerçekliğe dönüştürülebileceği yeni bir topluma ulaşmayı sağlayacak koşulları yaratır. “İnsanların aldatıcı mutluluğu olarak dinin ortadan kaldırılması onların gerçek mutluluğunun bir gereğidir.”³¹ Bu, Marx'a göre, ahlâkî değerlerin “ortadan kalkmasını” değil, daha ziyade, ilk olarak özel sınıfsal çıkarları meşrulaştıran ve ikinci olarak da rasyonel terimler içinde ifade edilmeyen değerlerin kökünün kazınmasını gerektirir (“ideoloji” bu iki karakteristiğe de sahiptir). Çoğu kez, Marx'ın “üst komünizm evresi” üzerine yazılarında ilan ettiği geleceğin toplumu fikrinin bir başka faydacılık biçimi olduğu söylenir, ancak bu gerçekte sadece felsefi materyalizme dayalı bir teoride mümkündür. Fakat Marx'ın özne-nes-

1900). Weber, Simmel'in kitabından şöyle söz eder: “Para ekonomisi ve kapitalizm, onun somut analizinin zararına olacak biçimde, yakından özdeşleştirilir”, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 185.

30 *The Communist Manifesto*, s. 136.

31 *Karl Marx, Early Writings*, s. 44.

ne diyalektiğine dayalı bilinç anlayışına böyle bir eleştiri getirilemez. Bir başka deyişle, komünizm kesinlikle –her biri kendi bencil çıkarlarına göre hareket eden– bir bireyler toplamı temelinde tanımlanamayan kendi içkin ahlakını yaratır.

Dinin toplumsal hayat üzerindeki gücünün zayıflaması konusunda Marx ve Weber arasındaki uyuşmazlığın temel kaynağı genellikle aranan yerde –“ideallerin” ortadan kalkışında– bulunmaz. Aslında kapitalizmin yol açtığı karakteristik hayat tarzına yönelik eleştirel değerlendirmeler ikisinin yazılarında büyük benzerlikler gösterir; ikisi de teknolojik rasyonalitenin hâkimiyetini vurgular. Ancak Weber için “laik” bir toplum düzeninin teknik zorunlulukları ister istemez bu toplumun gelişiminin yol açtığı bazı egemen değerlerin yıkılması veya reddedilmesini gerektirir: Başka hiçbir açık ihtimal yoktur. Öte yandan Marx’a göre, modern kapitalizmin yabancılaştırıcı özelliklerinin kaynağı onun sınıfsal karakteridir ve toplumun devrimci yeniden yapılanmasıyla ortadan kalkacaktır. Weber’in bürokratik rutinin etkileriyle ilgili betimlemeleri Marx’ın kapitalizmde yabancılaşmanın sonuçları açıklamasıyla neredeyse aynıdır:

Tamamen gelişmiş bürokrasi, en kesin anlamında, önyargısız davranma ilkesi altında işler. Bürokrasi, kapitalizm tarafından olumlu karşılanan özel karakteri geliştikçe “insanilikten tamamen uzaklaşır” ve sevgi ve öfkenin yanı sıra rasyonel hesaplılığa ters düşen salt kişisel, irrasyonel ve duygusal tüm unsurlar resmî işten zamanla tamamen ayıklanır.³²

Weber böylece kapitalizmde temel bir irrasyonalite algılar. Formel rasyonalitesi büyük ölçekli idarî görevlerin yerine getirilmesini sağlayan bürokrasi, öte yandan Batı uygarlığının bireysellik ve kendiliğindenliğe bağlı özel değerlerine ters düşer. Ancak bunu aşmanın hiçbir rasyonel yolu yoktur: “Mekanik bir taşlaşmanın” karakterize ettiği bir toplumda yaşamak “modern çağın kaderidir”. Sadece yeni tanrıların karizmatik canlanması anlaşılabilir bir alternatif sunabilir.³³

32 *Economy and Society*, c. 3, s. 975; (Alm. baskı), c. 2, s. 571.

33 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 182.

Yine de dürüstlük bizi, günümüzde yeni peygamberler ve kurtarıcılar bekleyen çoğu kişi için durumun, İsaiah'ın* kehanetlerinin de yer aldığı sürgün döneminde güzel Edomlu* bekçinin şarkısında yankılanan durumla aynı olduğunu açıklamaya iter: "Biri Seir'den bana sesleniyor, Bekçi 'Geceden ne var?' dedi. Bekçi dedi ki, sabah geliyor ve gece de: Eğer araştırırsanız araştırın: Yoksa bırakıp geri dönün." Bu sözün söylendiği insanlar araştırdılar ve iki bin yıldan fazla beklediler...³⁴

Bu yüzden, Marx ve Weber arasındaki en köklü farklılık, Marx'ın özel bir sınıflı toplum biçimi olarak kapitalizme yüklediği yabancılaştırıcı karakteristiklerin modern –"kapitalist" veya "sosyalist"– toplum biçiminin zorunlu bir unsuru olan bürokratik rasyonaliteden ne kadar kaynaklandığıyla ilgilidir.³⁵ Bu konu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Marx ve Durkheim: Din ve modern bireycilik

Durkheim'ın din sosyolojisindeki ilgileri bazı özel noktalarda Weber'inkilerden farklıdır. Genel bir din "teorisi" geliştirme girişimi Weber'in yazılarının temel çizgisine yabancıdır. Yine de, Durkheim'ın *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri*'ndeki temel ilgi odağı kolayca yanlış yorumlanabilir. Bu çalışmada geliştirilen din anlayışının Durkheim'ın modern toplumların yapısı hakkındaki düşünceleri açısından büyük öneme sahip olduğu çoğu kez kabul edilir ve gerçekten de öyledir. Ancak Durkheim'la ilgili yorumlarda çoğu kez şu çıkarım yapılmaz: *Toplumda İşbölümü*'nde analiz edilen evrimci boyut, ilkel toplumlar da dinin işlevleri betimlenmesine ve bu betimlemenin çağdaş

(*) İsaiah: M.Ö. 8. yüzyılda Yahuda'ya hizmet eden ve ulusal yaşamdaki bozulmaya karşı çıkan en önemli İbrani peygamberi; İsaiah'ın kehanetlerini içeren kitap. Edomite: Edom diye de bilinen Ays'm (Esav) torunlarına verilen ad – ç. n.

34 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 156.

35 Krş. Jürgen Kocka, "Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich", *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, c. 122, 1966, s. 327.

toplumsal düzen açısından önemiyle ilgili açıklamalara dahil edilmelidir. Durkheim'ın temel vurgularından biri, modern toplumlarda "kutsal" inançların karakterinin geleneksel toplumlardaki tipik kutsal inançlardan belirgin bir *farklılık* sergilediğidir. *Dinsel Hayatın İlkeli Biçimleri*'nin ana temalarından biri, geleneksel toplumlarda dayanışmanın ana temeli olarak dinin işlevsel öneminin belirlenmesidir. Durkheim kaynaklı olduğu iddia edilen antropolojik ve sosyolojik araştırmaların büyük çoğunluğu bu konuya odaklanmıştır. Ancak Durkheim'ın çalışmasında aynı ölçüde önemli olan ve genelde onun bilgi sosyolojisi olarak sunulan çalışmada fikirlerin toplumsal yapı türleriyle "statik" bir biçimde ilişkilendirilmediği ikinci bir *motif* daha vardır. Başka deyişle, özellikle periyodik ayinlerin yarattığı kolektif coşkuda tezahür ettiği biçimiyle toplum, yeni inançlar ve temsillerin kaynağıdır. Dinsel ayin sadece mevcut inançları pekiştirmez; yaratma ve yeniden-yaratma durumudur.³⁶ "Böylece, bu yoğunlaşma yeni hayatın uyandırdığı ideal fikirler topluluğu içinde şekillenen bir ahlâkî hayatın yükselişine yol açar; onlar bizim gündelik varoluşumuzla ilgili görevlerimize eklenen bu yeni fiziksel güçler topluluğuna tekabül ederler."³⁷

Bu anlayış ile *Toplumda İşbölümü*'nde geliştirilen görünüşte "mekanik" toplumsal değişme teorisi arasında hiçbir zorunlu çelişki yoktur. Bu çalışmada Durkheim nüfus artışını işbölümünde genişlemeye yol açan temel faktör olarak alır. Ancak bu etki sadece bir ara değişken aracılığıyla üretilir: Toplumsal ve ahlâkî bir olgu olan "dinamik yoğunluk". Burada işlerlikteki sürecin ahlâkî karakteri Durkheim'ın "ahlâkî yoğunluk" ve "dinamik yoğunluk" kavramlarını aynı anlamda kullanmasıyla vurgulanır. Parçalı toplumsal yapının yıkılması "toplumsal kitlenin şimdiye kadar birbiri üzerinde hiçbir etkiye sahip

36 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 464.

37 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 476, (Fr. baskı), s. 603. Bu yüzden, sorunu "Niçin öncelikle topluma tapınma tanrılara tapınmadan daha kolay açıklanabilir?" biçiminde ortaya koymak büyük bir yanlış anlamadır. W. G. Runciman, "The sociological explanation of 'religious' beliefs", *Archives européennes de sociologie*, c. 10, 1969, s. 188.

olmayan parçaları arasındaki bir hareketler alışverişiyle" ilişkilidir ve "... bu ahlâkî birleşim etkisini sadece bireyler arasındaki gerçek mesafe bir şekilde azaldığında üretebilir... diğerini belirleyen şeyi bulmaya çalışmak nafilidir; onların birbirinden ayırlamayacağını söylemek yeterlidir."³⁸ İşbölümündeki farklılaşmaya yol açan değişimler toplumsal ve ahlâkîdir ve birbirine bağımlıdır; ahlâkî bireycilik, yani "birey kültü" kompleks işbölümünün ortaya çıkışının normatif tamamlayıcısıdır: "Bireyler birbirlerinden giderek daha fazla farklılaşırken ve bireyin değeri artarken, bu gelişmeye tekabül eden kült dinsel hayatın bütünlüğü içinde nispeten büyük bir kaplamaya başlar..."³⁹

Durkheim, toplumsal düzen ve fikir sistemleri arasındaki bağlantının göreliliğini vurgularken konumunu Marx'inkinden ayırmaya çalışır:

Dolayısıyla, bu din teorisini tarihsel materyalizmin basit bir yeniden canlanması olarak görmekten kaçınmak gerekir: Bu, düşüncelerimizin yanlış anlaşılması olacaktır. Dinin özünde toplumsal olduğunu gösterirken, kesinlikle dini –bir başka dile dönüştürerek– toplumun maddi biçimleriyle ve onun dolaysız hayati ihtiyaçlarıyla sınırlamak istemedik.⁴⁰

Bunun tarihsel içerimleri açıktır: Durkheim, fikirler ve onların toplumsal "temelleri" arasında tek yönlü bir ilişkiyi vurgulayan bir bilgi teorisinden uzak durur. Bu tutum, Durkheim'in tezinin gerçekte Marx'ın yazılarında geliştirilenden ne kadar farklı olduğu dikkate alındığında daha kolay gözlenir. Bu yüzden, *Dinsel Hayatın İlkeli Biçimleri* açıkçası dinin en basit mevcut biçimiyle ilgilidir: Bu çalışmada ortaya konulan bilgi teorisi daha farklılaşmış bütün toplum tiplerine uygulanamaz. En basit toplumsal tipleri daha kompleks olanlara bağlayan temel teorik bağlantının Durkheim'in kariyerinin başlarında ifade ettiği ilkenin teorik bir açıklamasını oluşturduğu söylenebilir: Ge-

38 *The Division of Labour in Society*, s. 257; (Fr. baskı), s. 237-238.

39 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 472.

40 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 471; (Fr. baskı), s. 605.

leneksel ve modern toplumlar arasında çok kapsamlı farklılıklar olsa bile, yine de mekanik ve organik dayanışmalı toplumlar arasında belirli bir ahlâkî süreklilik vardır.⁴¹

Durkheim'ın *Dinsel Hayatın İlkkel Biçimleri*'ndeki tezine göre, totemizmdeki düşünce kategorileri "toplumsal olguların temsilileridir: "Zaman", "mekân" vb. kavramların kaynağı da "toplumsal uzay", "toplumsal zaman" vb.'dir. Bu görüş, Durkheim'ın ifadesiyle, dinsel inançların içeriğinin "sadece aldatıcı olamayacağı"⁴² genel öncülüne dayanır. Durkheim, temel dinsel inanç biçimlerinin doğal olguların temsilleri oldukları veya insan zihnindeki doğuştan "verili" kategorilere dayandıkları görüşünü reddettiği için, onların sadece başka bir gerçekliğe, bizzat toplum olan olgusal bir düzene dayandıkları doğru olsa gerektir. Durkheim'm "doğa" ve "toplum" ayrımına ısrarlı vurgusunun sonucu, bunların kesinlikle bir tür karşıtlık içinde resmedilmesidir. Bu, Durkheim ve Marx arasındaki temel bir vurgu farkının nedenidir. Marx'ın görüşü, basit toplumlarda toplumsal gerçeklik ve fikirler arasında nispeten doğrudan bir bağlantının varlığını kabul etmesi bakımından, Durkheim'ınkinden farklıdır. Bu toplumlarda, "bilinç... sadece yakın duyuşsal ortamla ilgili bilinç ve -bireysel bilinci geliştirmekte olan- bireyin dışındaki diğer kişiler ve şeylerle sınırlı ilişkinin bilincidir."⁴³ Ancak Marx için, bu bilincin temelinde kaçınılmaz olarak üretimde insan ve doğa arasındaki karşılıklı etkileşim yatar. İlkkel insan doğaya neredeyse tamamen yabancılaşmıştır; neticede onun, doğa dünyasına hâkim olmaya yönelik nispeten zayıf çabaları kendi kontrolü dışındaki kozmik güçler karşısındaki yetersizliğiyle gölgelenir. Doğa "insanların ilişkilerinin salt hayvansal olduğu ve insanların karşısında hayvanlar gibi korkak ve hareketsiz kaldıkları, her şeye kadir ve doğruluğundan şüphe edilemez [bir] güç olarak ortaya çıkar; bu yüzden o doğaya ilişkin salt hayvanî bilinçtir (doğal din)." Bununla beraber, Marx "doğal din"i "insan" ve "doğa"

41 Tönnies Eleştirisi, s. 421.

42 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 464.

43 *The German Ideology*, s. 42.

arasındaki dolaysız karşılaşmanın sonucu olarak almaz; “bu doğal din... toplumun biçimi tarafından ve toplumun biçimi de bu din tarafından belirlenir.”⁴⁴

Marx, tıpkı Durkheim gibi, nüfus yoğunluğundaki artışı bu “koyun benzeri veya kabile bilinci” durumunun ötesine geçmek için “temel önemde” bir faktör olarak görür.⁴⁵ Nüfus yoğunluğunda artış –önceden gösterildiği gibi, Marx’a göre sınıflı bir toplumun varlığını meşrulaştırma işlevine sahip bir fikirler sisteminin oluşumunun temel önkoşulu olan– işbölümünde gelişmeye yol açar. Bununla beraber, Durkheim’in analizinde ekonomi ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiye yeterince yer verilmez; o, kolektif ayinler sırasında dinsel inançların oluşumunun özellikle toplumsal karakterini vurgular. Durkheim, ekonomik faaliyetlerin basit toplumların fikir sistemleri üzerindeki muhtemel etkisini kabul eder, ancak aslında ekonomik ilişkilerin dinsel anlayışlara tâbi olmasının daha muhtemel olduğunu öne sürer.⁴⁶ Bu vurgu ayrıca daha kompleks toplumların morfolojisi tasvir edilirken kullanılır. Durkheim’in morfolojik şemasında, temel düzenleyici ilke yapısal farklılaşma derecesidir. Neticede ekonomik sınıfların varlığına hiçbir özel önem atfedilmez: Durkheim için, farklılaşmış bir işbölümüne sahip toplumların temel yapısal eksenini kesinlikle sınıfsal ilişkiler oluşturmaz. Durkheim’in toplumlar tipolojisinde siyasal güç dağılımı bile temel morfolojik farklılaşma kriteri karşısında ikincil önemde görülür. Böylece, Durkheim ve Marx arasındaki farklılıklar, fikirlerin toplumsal “altyapılarından bağımsızlık” derecesi hakkında değil, aksine bu altyapının inşa edici karakteri hakkındadır. Bu husus sonraki bölümde açıklanacaktır.

Dinsel inançların “aldatıcı” karakteri sorunu ilkel dinler teorisi ile Durkheim ve Marx’ın modern toplumlarda dinin önemi konusundaki görüşleri arasında uygun bir köprü oluşturur. Bu konuda iki düşünür arasındaki farklılıklar, Marx ve

⁴⁴ *The German Ideology*, s. 43.

⁴⁵ *The German Ideology*, s. 42.

⁴⁶ *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 466 (dipnot).

Weber örneğinde olduğu gibi, bir ölçüde onların ahlâkî bakış açılarından kaynaklanır. Durkheim, toplumsal “patoloji” anlayışına dayalı kendi özel ahlâkî görelilik anlayışı lehine, felsefi yeni-Kantçılığı reddeder. Bu yaklaşıma göre, bir toplum tipi için “geçerli” bir ahlâk, farklı bir toplum tipi için uygun değildir; evrensel geçerlilik iddiasında bulunabilecek ahlâkî ideal-ler yoktur. Marx, büyük ölçüde benzer bir vurguyu benimser. Aksine Durkheim için belirli bir ahlâkî idealler topluluğunun geçerliliğinin temel kriteri, onların “toplumsal organizmanın ihtiyaçlarına [genel] uygunlukları” iken, Marx’ın anlayışında bu kriter sınıfsal ilişkilerle bağlantılıdır, zira ahlâklar toplumdaki ekonomik güç dağılımındaki eşitsizliklerin bir ifadesidir. Marx’ın yazılarında (Durkheim’in aksine) bu vurgu, ayrıca “özel çıkarlar” ve “genel çıkarlar” (sınıfsal yapı/yabancılaşma) ayrımının tarihsel çözümüne temel vurguyla birleşir.

Bu yüzden, Marx için dinin “aldatıcı” karakteri yabancılaşmanın tarihsel gelişimi temelinde ölçülür. İlkel insan doğaya yabancılaşmıştır ve bu yabancılaşma “doğal din” biçimini kazanır. İşbölümündeki genişleme sonucunda, doğaya daha fazla hâkim olunmasıyla birlikte, dinsel inançlar insanın *kendine* yabancılaşmasının ifadesi olan (Weber’in deyişiyle) “rasyonelleşmiş” fikir sistemlerine dönüşür. Kapitalizm insanın doğaya hâkimiyetini olağanüstü artırır: Doğa, insanların teknik ve bilimsel çabalarıyla giderek “insanileşir”, ancak bu süreç –kapitalist üretimin yol açtığı işbölümündeki gelişmeye bağlı olan– kendine yabancılaşmada büyük bir artış pahasına sağlanır. Dinin “aldatıcı” karakteri burada kendini mevcut (yabancılaşmış) toplumsal düzene hizmet ederek gösterir ve bu yabancılaşma, potansiyel halde bulunan ancak kapitalizmde de gerçekleşmeyen insani kapasiteler mitik bir evrene aktarılarak sağlanır.

Marx’ın, din insanların “afyonu”dur⁴⁷ şeklindeki (küçültücü) ifadesiyle; Durkheim’in dinin yoksulları teselli edip “onlara daha ziyade, toplumsal düzenin ilahi doğasının sunduklarıyla yetinmeyi öğret[tiği]”⁴⁸ tezi, dinsel inançlar tâbi konum-

47 Karl Marx, *Early Writings*, s. 44.

48 *Suicide*, s. 254. Bu nedenle, Durkheim’in dine karşı “olumlu” ve Marx’ın

daki insanların konumlarını meşrulaştırmaya hizmet ettiğinden *sosyolojik* içerik olarak aynıdır. Ancak Marx'ın yabancılaşma tezine göre, dinin gücü yine de bir "yanılsamaya" dayanır, zira bu yanılsama üstün insani güçler kadar insani kapasiteleri de görmeyi engeller. Durkheim için, aksine din, belirli dinsel inançlar ilgili toplum tipinin varlığıyla işlevsel uyumsuzluk içinde olması dışında, bu anlamda aldatıcı olamaz. Bu uyumsuzluk gerçekte modern toplumdaki geleneksel dinler için söz konusudur. Durkheim, Hristiyanlığın ve daha özelde Protestanlığın modern birey kültürünün dolaysız kaynağı olduğunu kabul eder. Durkheim, antik çağın dinsel kültürleriyle Hristiyanlığın sembolik içeriği arasındaki karşılıkları kuvvetle vurgular: Antik dünyanın dinleri "temel hedefleri öncelikle evrenin düzenli işleyişini sağlamak olan ritüel sistemleridir"; bu yüzden, onların ilgi odağı "dış dünyaya yöneliktir". Fakat Hristiyanlık bireysel ruhun kurtuluşunu vurgular:

Hristiyanlık için erdem ve dindarlık maddi ritüelleri değil, aksine ruhun içsel durumlarını içerdiğinden, kişi kendisini sürekli gözetim altında tutmak zorundadır... Bu yüzden, her düşüncenin iki muhtemel kutbu doğa ve insandan, zorunlu olarak ikincisi Hristiyan toplumların düşüncesinin cazibe merkezini oluşturmuştur...⁴⁹

Bununla beraber, ahlâkî bireycilik, aslında bu kaynaktan gelse bile, aynı zamanda modern toplumları 18. yüzyıldan itibaren dönüştüren ve rasyonalizmin hayatın bütün alanlarına nüfuzunu içeren bir dizi değişimin ifadesidir. Bu yeni inançlar, gerçekte "kutsal" bir niteliğe sahip olsalar bile, Kilise'nin önceki egemen konumuna ulaşamazlar; devlet, çağdaş ahlâkî düzenin genel devamlılığı için sorumluluğu giderek daha fazla üstlenmek zorundadır.

"düşmanca" tutumlarını "yüzey değerlerine" göre değerlendirmek onlar arasında sosyolojik bir karşılaştırma yaparken yanıltıcıdır. Bu tür basitleştirici bakış açısının bir örneği için bkz. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition* (Londra, 1967), s. 243-251 ve 255-256.

49 *L'évolution pédagogique* (Fr. baskı), s. 323.

Durkheim'in önceki çağların dinleri ile bugünün ahlâkî ihtiyaçları arasında kurduğu teorik bağ, geleneksel ve çağdaş toplum arasındaki aynı ölçüde önemli farklılıkları gözden kaçırmaya yol açmamalıdır. Durkheim, muhafazakâr geleneksel deizme dönmeyi kesinlikle reddeder. Bu yüzden, "dini" genel anlamda kutsalla ve bu nedenle kendi kullandığı anlamda –semboller ve değerler arasındaki sürekliliğin yanı sıra, geçmiş ve bugün arasındaki önemli süreksizlikleri vurguladığı– ahlâkî düzenlilikle özdeşleştirerek tanımlar. "Kişilik kültürü"ne dayalı geleceğin ahlâkî en fazla dinin laik hümanizme dönüşmesinin ifadesidir. Bu anlayışı Marx'ın (ve Feuerbach'ın) anlayışından farklı kılan şey (19. yüzyılın ilk yarısında Fransız ve Alman toplumsal düşüncesinin ortak bir özelliği olan) geleneksel dinin yerini hümanist bir etiğin alması gerektiği düşüncesi değil, aksine bu etik ile somut toplumsal yapı (örneğin işbölümü) arasındaki ilişkinin doğasına vurgudur. Bu noktada metodolojik bir soruna kısaca değinmek gerekir.

Durkheim'in bireylere "dışsal" ve onları "kısıtlayıcı" bir şey olarak toplumsal yapı anlayışı ile Marx'ın "öncelikle 'toplum'u bireyin karşısında bir soyutlama olarak almaktan kaçınma" çabası arasındaki ilişkiyi yorumlarken, Marx'ın yabancılaşma ve nesnelleştirme ayrımını hatırla tutmak gerekir. Marx için toplumsal "olgular" burjuva toplumunda iki anlamda bireye dışsaldır. İlk olarak, olgular, insanların yarattıkları maddi ürünler gibi toplumsal ilişkilerin de "realiteler" olması anlamında nesnelleşirler: Bu yüzden Marx, ütöpik sosyalizmi (ve genelde idealizmi) toplumu zekânın yaratısı olarak alarak toplumsal hayatın gerçekliğinden uzaklaşmakla eleştirir. Bu anlamda, her insan bir parçasını oluşturduğu toplumun bir ürünü ve üreticisidir; bu ilke kuşkusuz sosyalizm dahil bütün toplum türleri için geçerlidir. Ancak burjuva toplumda, toplumsal olgular aynı zamanda –tarihsel olarak görelî ve yabancılaşmış ilişkilerin yapısından kaynaklanan– "dışsal" ve kısıtlayıcı bir karaktere sahiptir. Böylece bu anlamda birey işçiler (Marx'ın yabancılaşma analizinde açıkladığı biçimlerde) kendilerine "dışsal" ilişkilere girmeye zorlanabilirler; ancak

Marx'a göre birey ve toplum arasındaki bu ikilik kapitalizmin aşılmasıyla çözülecektir. Bu yüzden Durkheim'ın metodolojisinde, dışsallık ve zorlayıcılık zorunlu olarak yakından ilişki-liyken; Marx'ın düşüncesinde onlar, birer *yabancılaşma* örneği olmaları nedeniyle, toplumsal olguların evrensel karakteristik-leri değildirler. Sosyalist toplumda, ahlâkî otoritenin karakteri (bireyin hoşlanmadığı ahlâkî normlara bağlılık zorunluluğuy-la ilişkili olduğu sürece) Kantçı yükümlülük veya ödev unsu-runu alıkoymayı gerektirmez.

Bu teorik görüşler Marx ve Durkheim'ın laikleşmenin so-nuçlarını farklı biçimlerde değerlendirdiklerini gösterir. Marx'a göre din her zaman bir yabancılaşma biçimidir. Zira dinsel inançlar gerçekte insanların sahip oldukları kapasiteler veya güçlerin mistik varlıklara yüklenmesini gerektirir. Bu bakış açı-sına göre, dinin ilgası (*Aufhebung*) basitçe dinsel sembolizmin yerine rasyonel, bilimsel bilginin geçirilmesini değil, aksine daha önce mistik bir biçimde ifade edilen bu insani kapasite-ler veya tarzların bilinçli olarak kazanılmasını gerektirir. Dinin aşılması birey ve toplum arasındaki dikotomi ve karşıtlık çözü-lebileceği için mümkündür. Durkheim'ın konumundan bakıl-dığında, çağdaş toplumların organizasyonu dikkate alınırsa, bu görüş oldukça ütopiktir. Durkheim ve Marx'ın ortak bir nokta-sı, birey ve toplum arasında dikotominin olmadığı bir toplum biçiminin var olabileceği görüşüdür –örneğin mekanik daya-nışmalı toplumlar. Mekanik dayanışma “bireyi topluma doğru-dan hiçbir aracı unsur olmadan bağlar”.⁵⁰ Ancak bu genel top-lumsal form yerini organik dayanışmaya bırakmak zorundadır ve yeniden kurulamaz; mümkün olsa bile, Marx'ın zihnindeki toplum tipi, zorunlu olarak, sadece kutsalın alanının büyük öl-çüde yeniden genişletilmesini gerektirecek yaygın bir kolektif bilincin yeniden empoze edilmesi olarak anlaşılabilir.

Modern toplumlarda laikleşmenin sonuçları konusunda Durkheim ve Marx arasındaki görüş farklılıkları onların mo-dern toplumlarda *oluşum* halindeki temel gelişme eğilimleri-y-

50 *The Division of Labour in Society*, s. 129.

le ilgili teşhisleriyle ilişki içinde büyük bir önem kazanır. Bu, Marx, Durkheim ve Weber'in yazılarındaki, hem onları birleştiren hem de çalışmalarındaki bazı temel farklılıkları yansıtan bir temaya yol açar. Yani işbölümünün karmaşıklığındaki artışın gerektirdiği toplumsal farklılaşma düzeyinin etkileri konusundaki farklı yorumlarına.

Marx, Durkheim ve Weber'in yazılarında modern toplumun analizi ve ahlâkî eleştirisi farklı biçimlerde yer alır. Weber'in ampirik veya bilimsel bilgi ile değer-yönelimli eylem arasında kurduğu mutlak mantıksal dikotomideki ısrarı, tarihsel ve sosyolojik analizin siyasete aktif katılım ve toplumsal eleştiriy-le ilişkisine gösterdiği aynı ölçüdeki empatik onayı gözden kaçırmaya itmemelidir. Marx ve Durkheim, Kantçı ahlâkî düalizmi reddeder ve ikisi de çağdaş toplumsal düzenin karakteristik özelliklerinin olgusal ve ahlâkî bir değerlendirmesini yapmaya çalışır. Durkheim, hayatını gelişmiş toplumların "patolojik" özelliklerini teşhis için bir bilimsel bir temel oluşturmaya adanır. Marx'ın çalışması ve siyasal eylemleri "İnsan, hakikati, yani gerçekliği ve gücü, düşüncesinin bu yanlışlığını *Praxis* içinde ortaya koymalıdır."¹ argümanına dayanır.

Sırasıyla "yabancılaşma" ve "anomi" kavramları, Marx ve Durkheim'in modern topluma yönelik eleştirel yorumlarının merkezî unsurlarını oluşturur. Yabancılaşma kavramı Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ve bu nedenle, onun burjuva düzenin yeni bir toplum tipiyle aşılabileceği tezinin ana eksenidir. Bu

1 Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, s. 401; Werke, c. 3, s. 5.

kavram Marx'ın sonradan terk ettiği erken dönem ütöpik bir konumu temsil etmediğı gibi Marx'ın *Kapital*'deki nispeten küçük "meta fetişizmi" tartışmasıyla da sınırlı değildir. Aynıı Durkheim'ın anomi kavramı için geçerlidir; bu kavram Durkheim'ın modern "kriz" ve bu krizin nasıl çözüleceğı konusundaki tüm analizinin tamamlayıcı bir unsurudur.

Yabancılaşma, anomi ve "doğa durumu"

Marx ve Durkheim'ın yabancılaşma ve anomi kavramları arasındaki temel farklılıkların, farklı bir zımnî "doğa durumunda" insan anlayışına dayandığı açıkça görülebilir. Marx'ın yabancılaşma kavramı insanın "doğası gereğı" iyi olduğı, ancak toplumun etkisiyle bozulduğı öncülüne dayanır; anomi kavramının kaynağında ise aksine insanın "doğası gereğı", beencilliğı toplum tarafından katı bir biçimde sınırlandırılması gereken, kolayca şekillendirilemeyen bir varlık olduğı kabulü yatar. İlk görüşün Rousseau'nun, ikincisinin Hobbes'un insan anlayışına yakın olduğı varsayılır.² Ancak böyle bir yorum sorunu büyük ölçüde basitleştirmektedir. Yabancılaşma ve anomiyi esasen varsayımsal bir doğa durumuna göre ölçmek Marx ve Durkheim'ın yazılarının en temel boyutunu, insanın *tarihsel doğasına* vurgularını göz ardı etmektir. Durkheim'ın ifadesiyle: "Mevcut, geçmişe direnir fakat ondan kaynaklanır ve onu sürdürür."³ İki düşünür de, açık ve kesin bir biçimde, kendi konumlarını tarih dışı soyut felsefeden ayırır. Durkheim, özellikle Rousseau ve Hobbes'u bu açıdan eleştirir. Durkheim'a göre, ikisi de "birey ve toplum arasındaki süreklilikte bir kırılma olduğı" kabulünden hareket eder ve "bu yüzden, insanın ortak hayata direndiğine, sadece zorlandığında ona

2 Örneğın bkz. John Horton, "The de-humanisation of anomie and alienation", s. 283-300; Sheldon S. Wolin, *Politics and the Vision* (Boston, 1960), s. 399-407. Daha ileri bir tartışma Steven Lukes tarafından yapılır: "Alienation and anomie", Peter Laslett ve W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, 1967), s. 134-156.

3 *L'évolution pédagogie*, s. 21.

boyun eğebileceğine” inanır. Durkheim burada “kısıtlama” kavramına Hobbes’unkinden oldukça farklı bir anlam yüklediğini vurgular.⁴

Durkheim’ın, bencil ihtiyaçları bireysel organizmanın biyolojik (yani “toplum öncesi”) yapısında temellendirdiği doğrudur. Ama bencilliğin aynı zamanda büyük ölçüde toplumun bir ürünü olduğunu da açıklar. Örneğin Marx kadar Durkheim için de ekonomik bireysel gelişme güdüsü, modern toplumun bir yaratisıdır.⁵ Bireyselliğin yüksek düzeyde geliştiği modern toplumlarda bencillik toplumsal birlik için daha büyük bir tehdit oluşturur. Bireycilik kesinlikle bencillikle aynı şey olmasa da, bencil eğilimlerin kapsamını genişletir. Modern toplumun belirli kesimlerinde yaygın olan anomi durumu, tek tek insanların –uzun bir toplumsal gelişme sürecinin sonucu olan– güdüler ve duyarlılıklarının kapsamındaki büyük artışın yansımasıdır. Başka deyişle, modern insan bir anomi durumu yaşarken toplum öncesi (varsayımsal) doğa durumundaki bir vahşiden oldukça farklı bir konumdadır. İkincisi, anomik bir konumda olmayacaktır. Benzer şekilde, bir insan yavrusu dünyaya geldiğinde bencil fakat anomik durumda olmayan bir varlıktır. Zira onun ihtiyaçları belirli biyolojik kısıtlamalara tâbidir. Çocuk sosyal bir varlık haline gelirken sahip olduğu dürtülerin kapsamı genişleyebilir ve bu da onun bir anomi durumunda yer alması ihtimalini artırır. “Artık herhangi bir amacı kalmayacağı için tüm toplumsal hayat ve onunla birlikte ahlâkî hayat ortadan kalkacaktır. 19. yüzyıl filozoflarının doğa durumu anlayışı, ahlâk dışı (immoral) değilse bile, en azından ahlâkî temelden yoksundur (amoral).”⁶

Bu genel bakış açısı, genellikle varsayılanın aksine, Marx’inkinden çok da farklı değildir. Marx, Durkheim gibi, 19. yüzyıl rasyonalistlerinin insanı gerçekte toplumdan kaynaklanan ye-

4 *Les regles de la methode sociologique* (İng. baskı), s. 121, 124.

5 *Suicide*, s. 360; ayrıca kırs. *The Division of Labour in Society*, c. 11, 272-4, 403-4.

6 *The Division of Labour in Society*, s. 399. “Her ne kadar, çocuk doğası gereği bencil olmasa da... uygarlaşmış yetişkin... organik ihtiyaçlarıyla ilişkisiz birçok fikir, duygu ve pratige sahiptir.” *Suicide*, s. 211.

teneklere sahip, doğa durumunda bir varlık olarak düşündüklerinin farkındadır. Doğanın nispeten kontrolsüz kaprislerinin hâkimiyeti altındaki ilk insan toplumlarına sınırlı düzeyde nitelik veya kapasite eşlik etmiştir. Marx'a göre, insanı "insan" kılan, onu hayvanlardan ayıran şey kesinlikle toplumsal karakteridir. İnsanın tüm duyuları ve biyolojik dürtüleri bu dönüşümü sağlayabilir. Örneğin cinsel faaliyet veya beslenme insanlar için sadece biyolojik dürtülerin doyurulmasından ibaret değildir, aksine onlar toplumun gelişimi sırasında çok çeşitli doyumlar sağlayan eylemlere dönüştürülürler. Marx'ın ifadesiyle: "Arzular veya hazlarımız toplumdan kaynaklanır; bu nedenle onları doyumlarına hizmet ettikleri nesnelere göre değil topluma göre ölçeriz. Onlar, toplumsal bir doğada oldukları için, görelî bir doğaya sahiplerdir."⁷

Bu anlamda, yabancılaşma ve anomi kavramlarının arkasında yatan "değişmezler" arasında yüzeysel bir karşılaştırmada görünenden çok daha yakın bir benzerlik vardır.⁸ Marx ve Durkheim insani nitelikler, ihtiyaçlar ve güdülerin büyük ölçüde toplumsal gelişmenin ürünü olduğunu vurgular. İkisi de, bencilliği bir toplumsal düzen teorisinin temeli olarak alan ekonomi politik teoride ciddi bir kusur olduğunu düşünür. Marx'ın ifadesiyle: "İşbölümü ve mübadele iktisatçıyı kendi biliminin toplumsal karakterini yüceltmeye sevk eden iki olgudur. Ancak o, öte yandan toplumun sosyal olmayan, özel çıkarlar temelinde kurulduğunu varsayarak bilinçsiz bir biçimde kendi biliminin çelişkili doğasını ifade eder."⁹ Benzer şekilde Durkheim, Tönnies'in *Gesellschaft* kavramında toplumu faydacı bir yaklaşımla –sadece devletin "dış" etkisiyle bütünlüğü sağlan-

7 Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 94.

8 Freud ve Durkheim arasında çoğu kez yapılan oldukça yüzeysel karşılaştırmalarda Durkheim'in insan ihtiyaçlarının tarihsel ve toplumsal karakterine vurgusu göz ardı edilir. Durkheim'in konumunun ilişkili açılarından Hobbes'unkine ne kadar benzediği Hobbes'un bir doğa durumunu gerçekte ne kadar varsaydığına bağlıdır. Bkz. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Londra, 1962), s. 19 vd.

9 s. 187; ayrıca karşı, Stirner'in bencilik felsefesi eleştirisi, *The German Ideology*, s. 486-495.

dığı sürece bir birlik oluşturan- bağımsız, tekil bir “atomlar” toplamı olarak aldığı için eleştirir. Durkheim’a göre bu tamamen yetersiz bir anlayıştır: Sözleşmelerin biçimlendirilmesinde bireylerin etkinliği, işbölümünde, geniş bir toplumsal bağlar ağının ifadesidir. Marx, aynı noktayı farklı bir siyasal eğilim içinde vurgular. Sivil toplum içindeki birey atomla karşılaştırılmaz, zira atomun ihtiyaçları yoktur ve kendi kendine yeterlidir. İktisatçıların benimsediği atomcu birey anlayışının temel hatası, sivil toplumun üyesinin diğerlerine karşılıklı bağımlılık ilişkileriyle bağlı olduğunu görememesidir. Devletin gerçek temelini bu yasalaşmamış ilişkiler oluşturur; gerçekte, devleti “ayakta tutan sivil toplum”dur.¹⁰ Burjuva toplumunda işbölümündeki gelişmenin *bütünleştirici* karakteri düşüncesi, esasen Marx’ın ekonomi politığe eleştirisinin temel hedeflerinden biridir: Kapitalizmin genişlemesi özerk yerel topluluğu yıkar ve insanları çok daha kapsamlı olağanüstü bir karşılıklı bağımlılıklar çerçevesi içine sokar. Marx’a göre, bu süreç sadece yabancılaşmada artış pahasına gerçekleşir.

Ayrıca Marx’ın “özgürlük” anlayışı gerçekte Durkheim özerk özdenetim kavramına oldukça yakındır ve kesinlikle faydacı anlayışla karıştırılmamalıdır. Hegel’in yazılarında olduğu gibi, “özgürlük” ve “rasyonel” sözcükleri Marx’ın yazılarında yakından ilişkili kavramlardır. Hegel, üstü örtülü faydacı bir yaklaşım içinde, “bir insan, istekleri onu arzuladığı şeye götürdüğü ölçüde özgürdür” anlayışını reddeder. “Sokaktaki insan istediği gibi davranabildiği ölçüde özgür olduğunu düşünür, ancak bu keyfilik onun aslında özgür olmadığını gösterir.”¹¹ Özgürlük bencilce davranmak değildir, gerçekte bunun aksidir. Bir eylem akışı basitçe bireyin alternatif eylem akışları arasından irrasyonel seçimini içerdiğinde, eylem “öz-

10 *The Holy Family, or Critique of Critical Critique* (İng. baskı), s. 163. Marx ayrıca, sivil toplumdaki bireyin “atomik” konumunun sözleşme ve mülkiyet normlarıyla meşrulaştırıldığını öne sürer. Feodalizm ile karşılaştırılırsa “Hah burada ayrıcalığın yerini alır” (s. 157).

11 *Philosophy of Right*, (ed.) Knox (Londra, 1967), s. 230. Weber’in “özgürlük” anlayışı için onun *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* adlı çalışmasındaki Roscher ve Knies tartışmasına bakınız.

gür" olmaktan çok "keyfi"dir. Böylece zor bir durumla karşı karşıya kaldığında düşmandan kaçmak yerine mücadeleyi seçen bir hayvan "özgürce" davranmış olmaz. Özgür olmak, özerk olmak ve böylece rasyonel kontrolün ötesindeki iç ve dış güçlerin zorlaması altında olmamaktır: Bunun nedeni, özgürlüğün insanın bir ayrıcalığı olmasıdır, zira insan ancak topluma üyeliği sayesinde iradenin biçiminin yanı sıra içeriğini de kontrol edebilir. Hegel'e göre bu, ancak birey rasyonel idealle özdeşleştiğinde mümkündür; Marx'a göre ise bu, somut toplumsal bir düzeni, komünist bir toplumun kurulmasını gerektirir. Bireyin toplum içindeki konumu, örneğin bilim adamlarının bilimsel topluluk içindeki konumlarına benzer (Bu ayrıca Durkheim'ın da benzer bağlamda kullandığı bir örnektir). Bilimsel etkinliği tanımlayan normları kabul eden bir bilim adamı onları bilinçli olarak reddeden birinden daha az özgür değildir; aksine bilimsel topluluğun bir üyesi olarak, kendi bireysel kapasitelerini artırmasını ve yaratıcı bir biçimde kullanmasını sağlayan kolektif bir girişim içinde yer alabilir. Ahlâkî zorunlulukları bu şekilde kabul etmek, yabancı bir kısıtlayıcıyı değil rasyonel olanı kabuldür.

Kuşkusuz bu, Marx ve Durkheim'ın bakış açılarında "tarih dışı" olarak alınabilecek hiçbir önemli farklılık olmadığını söylemek değildir. Durkheim, bireysel kişiliğin içinde yer aldığı ve sosyalleştiği toplum biçiminin karakteristiklerinden büyük ölçüde etkilendiğini üzerine basarak vurgular. Ancak bu noktada tam bir tarihsel rölativizmi kabul etmez: İster "ilkel" ister "uygarlaşmış" olsun, her bireyde bencil dürtüler ve "ahlâkî" bir anlama sahip güdüler arasında karşıtlıklar bulunması anlamında her insan bir *homo dublektis*tir. Marx, bu tür bir psikolojik modeli benimsemez. Onun anlayışında bu türde örtük bir birey ve toplum antagonizmasıyla ilgili hiçbir sosyal temel yoktur. Marx için, "Birey toplumsal varlıktır... İnsanın bireysel hayatı ve türsel hayatı birbirinden farklı şeyler değildir."¹² Özellikle burjuva toplumunda belirgin bir biçim-

12 *Karl Marx, Early Writings*, s. 158.

de rastlanan birey ve toplum arasındaki bencil karşıtlık işbölümündeki genişlemenin bir sonucudur. Öte yandan, Durkheim'ın insan kişiliğinin ikili yapısı teşhisi, doğuştan getirilen biyolojik dürtülerden kaynaklanan bencilliğin çocukluktaki daha sonraki ahlâkî gelişimle tersine çevrilemeyeceği veya tamamen ortadan kaldırılamayacağı kabulüne dayanır.

Bu kabul, ayrıca Durkheim ve Marx'ın kendi toplum modellerinde üretici etkinliğe tanıdıkları çelişkili rolle ilişkilendirilebilir. Durkheim için "toplumsalın" nedensel belirleyiciliğine – sosyolojik açıklamanın özerkliğine– vurgu, toplum ve doğa arasındaki karşılıklı ilişkileri genelde ihmale yol açar. Özelde bu ihmal, maddi dünyada fiziksel olarak varlığını sürdürebilmekle ilişkili ihtiyaçların *toplumsal* bağlılıklarda kök salmış güdülerin bir parçası olmadıkları önermesinde kendini gösterir. Marx, toplum ve doğa dünyasını karşılaştırarak, onlar arasındaki karşılıklı etkileşimi analiz eder ve böylece bireysel organizma ile onun fiziksel çevreye adaptasyonu arasındaki ilişkiyi sağlayan "bedensel ihtiyaçların" toplumsallaşmış karakterini vurgular. Fakat bu durum abartılmamalıdır: Yukarıda görüldüğü üzere, hem Marx hem de Durkheim insan ihtiyaçlarının şekillenmesinde tarihsel boyutun önemini vurgular. Durkheim için bencillik, sadece insani duyarlıkların büyük ölçüde genişlediği bir toplum biçiminde toplumsal birliğe tehdit oluşturmaya başlar: "Bütün kanıtlar, uygarlığın gelişimiyle içimizdeki iki varlık arasındaki mücadelenin artma eğiliminde olduğunu gösterir."¹³

İşbölümünün geleceği

Marx'ın burjuva toplumu analizinde, kapitalist üretim tarzı içinde doğrudan ilişkili ama birbirinden kısmen ayrılabilir iki yabancılaşma kaynağından söz edilir. Bunlardan ilki, emek sürecinde işçinin kendi üretici etkinliğine yabancılaşmasıdır. İkincisi, işçinin kendi ürününe yani emek sürecinin sonucuna yabancılaşmasıdır. Daha uygun olması için, bunları sırasıyla

13 "The dualism of human nature", s. 339.

“teknolojik yabancılaşma” ve “piyasa yabancılaşması” olarak adlandıracağım.¹⁴ Bunların ikisi de kapitalist üretimle ilişkili işbölümünden kaynaklanır. İkincisi, üretim ilişkilerinin organizasyonunun bir sınıfın başka bir sınıfı sömürmesine dayalı bir sınıf sistemi yaratmasını ifade eder; ilkinde, mesleki uzmanlaşma işin rutin ve özel çaba gerektirmeyen görevlere ayrılmasının kaynağı olarak görülür.

Marx için iki tip yabancılaşma da işbölümündeki genişlemenin tamamlayıcı unsurlarıdır: Tarihsel süreç içinde sınıflı toplumların ortaya çıkışı artı-ürünü mümkün kılan bir görevler uzmanlaşmasının gelişmesine dayanır. Böylece sınıfsız bir toplumun oluşması –kapitalist– işbölümünün ortadan kalkmasına yol açacaktır. Bu nedenle, Marx’ın anlayışında piyasa yabancılaşması ve teknik yabancılaşma işbölümünden bağımsız olarak düşünülemez: “[İ]şbölümü insan etkinliğinin yabancılaşmış bir biçiminden başka bir şey değildir...”¹⁵ Piyasa yabancılaşmasının toplumun devrimci yeniden organizasyonu ile aşılmasıyla birlikte, bireyin etkinliklerini sınırlı bir görev alanına hapsederek, kişiye emek süreci içinde yetenekleri ve kapasitelerini gerçekleştirmesi için hiçbir fırsat tanımayan uzmanlaşmanın bölücü etkileri tersine dönmeye başlayacaktır.

Durkheim’in işbölümü teorisi onu tamamen farklı bir yöne götürür. Durkheim işbölümünün gelişimini sınıf sistemlerinin oluşumundan ziyade uzmanlaşmanın bütünleştirici sonuçlarına göre açıklar. Sonuç olarak Durkheim, sınıf çatışmasını toplumun devrimci yeniden-yapılanması için bir temel olarak değil, aksine işbölümü içinde farklı meslek gruplarının ahlâkî koordinasyonundaki yetersizliklerin bir belirtisi olarak alır. Durkheim’in tezinde “zorunlu” işbölümü “anomik” işbölümünden büyük ölçüde farklıdır ve ilkinin azaltılması ikincisinin yarattığı sorunları kendiliğinden ortadan kaldırmayacaktır. Ona göre, Marx’ın sosyalizmi zorunlu işbölümünün yarattığı yabancılaşmayla ilgilidir ve tamamen piyasanın düzen-

14 Bu, kesinlikle yabancılaşmanın Marx’ın belirlediği farklı anlamlarına karşılık gelmez, sadece bu bölümün amaçlarıyla ilgili temel bir ayrımı oluşturur.

15 Karl Marx, *Early Writings*, s. 181; *Werke*, *Ergd*, s. 557.

lenmesi –yani üretimin toplumsallaşması– ile aşılabilir. Ancak Durkheim’ın karşı görüşünde, neticede önceki toplum biçimlerinin ahlâkî omurgasını oluşturan geleneksel kurumların tamamen yıkılmasının sonucu olan ekonomik ilişkilerin artan egemenliği kesinlikle modern “krizin” temel nedenidir.

Aslında Durkheim, piyasanın düzenlenmesinin (piyasa yabancılaştırmasının ortadan kaldırılmasının) Marx’ın tek ilgi odağını oluşturduğunu varsayarken hatalıdır. Marx başlangıçta, Durkheim gibi aynı sorunla, ancak daha temel düzeyde ilgilenir: Ekonomik ilişkilerin modern toplum üzerindeki *ahlâk dışı* egemenliği. Üretimin toplumsallaşmasını ekonomik üretime tâbi kılarak, insanı “insanlıktan uzaklaştıran” çalışma koşullarını (teknolojik yabancılaştırma) ortadan kaldırmanın bir aracı olarak görür. Durkheim, işçinin “aynı hareketleri, ilgi duymadan ve anlamadan tekdüze bir düzenlilik içinde tekrarladığı” modern emek sürecinin yabancılaştırıcı karakterini ve bunun “insan doğasının alçaltılması” olduğunu kesinlikle, kabul eder.¹⁶ Fakat işçinin insanlıktan uzaklaşması karşısında önerdiği çözümler işbölümünde uzmanlaşmayı ahlâkî olarak güçlendirmeye dayanırken, Marx’ın umudu ve beklentisi işbölümünde köklü bir değişikliğe gidilmesidir. Bu vurgu, gerçekte, Marx’ın yabancılaştırma kavramı ile Durkheim’ın anomi kavramı arasındaki temel farklılıkların ana merkezidir. Durkheim için üretim etkinliğinin insanilikten uzaklaşması bizzat işbölümünün bölücü sonuçlarından değil, işçinin anomik ahlâkî konumundan kaynaklanan bir olgudur. Başka deyişle, emek sürecinin insanilikten uzaklaşması, bireysel işçilerin iş etkinliklerini toplumun üretici çabasına bağlayan açık bir amaç birliği olmadığı için ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu problem, işbölümündeki özel rolünün toplumsal öneminin ahlâkî açıdan farkında olan bireyler yaratılarak çözülebilir. Böylece birey artık yabancılaştırılmış bir otomat değil, organik bir bütünün işe yarar bir parçasıdır: “[B]u andan itibaren etkinliği özel ve tekbiçimli olsa da, kendine ait bir yönü olan ve bunun farkında, zeki bir

16 *The Division of Labour in Society*, s. 371.

varlıktır.”¹⁷ Bu sonuç Durkheim’ın işbölümünün gelişmesi ve bu gelişmenin insan özgürlüğüyle ilişkisi konusundaki genel açıklamasıyla tamamen tutarlıdır. Kendi bilincinde bir varlık olarak birey, üst düzeyde özerkliği sadece işbölümündeki özel rolünün ahlâkî önemini kabul ederek sağlayabilir ve gerek farklılaşmamış bir toplumun talep ettiği katı ahlâkî tekbiçimliliğin gerek gerçekleştirilemez arzuların tiranlığından bu sayede kurtulabilir.

Marx’ın anlayışının temel öncülü, farklılaşmış bir işbölümü içinde bireyin ahlâkî bütünlüğü fikri değil, aksine insani toplumsal etkileşimin düzenleyici bir ilkesi olarak işbölümünün fiilen ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesidir. Marx, hiçbir yerde gelecekteki bu toplumun nasıl organize edileceğini açıklamaz, bu perspektif Durkheim’inkinden kesinlikle farklıdır. Ahlâkî bireysel yükümlülük ve kolektif dayanışma gibi normlar temelinde bütünleşmiş, oldukça farklılaşmış bir işbölümü beklentisi Marx’ın geleceğin toplumu anlayışına tamamen yabancıdır.¹⁸

Durkheim’a göre, Marx’ın teknolojik yabancılaşmanın ortadan kaldırılması umutlarının temel kriteri artık modern toplum biçimine uygun olmayan ahlâkî ilkelere dönüşü temsil eder. Bu, Durkheim’ın *Toplumda İşbölümü’nün* başında ifade ettiği sorundur: “Görevimiz, mükemmel ve tam bir insan, tamamen kendine yeten biri mi veya aksine sadece bir bütünün parçası, bir organizmanın organı mı olmaktır?”¹⁹ Bu çalışmada yer alan analiz, Durkheim’a göre, neticede organik dayanışmanın modern toplumlarda “normal” tipi oluşturduğunu ve sonuç olarak “evrensel insan” çağının sona erdiğini gösterir. Batı Avrupa’da 17. ve 18. yüzyıllarda hâkim konumda olan bu “evrensel insan ideali” çağdaş düzendeki çeşitliliklerle uyuş-

17 *The Division of Labour in Society*, s. 373. Durkheim’in konumunun bir eleştirisi için bkz. Georges Friedmann, *The Autonomy of Work* (Londra, 1961), s. 72-81 ve farklı yerlerde.

18 Bununla beraber, Engels’in ortaya koyduğu bu görüşler Durkheim’ın konumuna daha yakın düşer. Krş. Engels, “On authority”, *Selected Works* (İng. baskı), c. 1, s. 636-639.

19 *The Division of Labour in Society*, s. 41; (Fr. baskı), s. 4.

maz.²⁰ Bu ideali savunan Marx aksini düşünür: Kapitalizmi yıkıma götüren eğilimler –her bireyin paylaştığı– “evrensel” insanın özelliklerini yeniden ele geçirmeyi sağlayabilecek kapasitededir:

[1]şbölümünün kaldırılması karşılıklı ilişkilerin ve üretici güçlerin gelişme düzeyine, özel mülkiyetin ve işbölümünün onlar üzerindeki prangalara dönüşme derecesine bağlıdır... özel mülkiyet sadece bireylerin her açıdan gelişmesiyle ortadan kaldırılabilir... Bireylerin özel ve özgür gelişmelerinin sadece bir deyimden ibaret olmadığı tek toplum tipi olan komünizmde, bu gelişme kesinlikle bireylerin karşılıklı ilişkileriyle, yani kısmen ekonomik gereklilikler, kısmen herkesin özgürce gelişiminin gerektirdiği dayanışma ve mevcut üretici güçler temelinde, bireylerin etkinliğinin evrensel karakteri arasındaki ilişki tarafından belirlenir.²¹

Bu anlayış, çoğu kez inanılanın aksine, metafizik bir ilkeye, insanın “mükemmelliği” düşüncesine bağlılığı gerektirmez. Marx’a böyle bir görüş isnat edilmesi yabacılaştırma ve şeyleş(tir)menin karıştırılmasından kaynaklanır –bu aslında Marx’ın faydacılara yönelttiği bir suçlamadır. Yabancılaştırmanın aşılması özne-insanın etkinliği önündeki engellerin tamamen ortadan kaldırılması anlamında yorumlandığında, böyle bir durum, gerçekte insanın kendi yazgısını belirleyecek konumda olduğu ve tüm insani potansiyellerin gerçekleştirildiği ütöpik bir dünya anlamına gelecektir. Yabancılaştırmanın aşılması nesnelleştirmenin sona ermesini gerektirmez; toplum (ve maddi çevre) bireyin “dışında” olmayı sürdürecektir. Bununla beraber, onlar, ya-

20 *L'évolution pédagogique* (Fr. baskı), s. 374 vd. Durkheim bir başka yerde şöyle yazar: “Biz İşbölümü’nde eski hümanist ahlak idealini, ahlaki kültürlü insan idealini değerlendirdik: Günümüzde nasıl anakronik olarak ele alınabileceğini, yeni bir idealin toplumsal işlevlerin artan uzmanlaşmasının sonucu olarak nasıl biçimlendirildiği ve geliştirildiğini gösteriyoruz.”, *Année sociologique*, c. 10, 1907, s. 355.

21 *The German Ideology*, s. 495. Hegel’in ve onun aracılığıyla Schiller’in etkisi burada açıktır. Schiller’in çalışmasıyla karşılaştırm: *On the Aesthetic Education of Man* (1795) (Oxford, 1967), s. 31-43 (6. mektup). [Estetik Üzerine, çev. Melahat Özgü, Kaknüs Yayınları, 1999]

bancılaşımda olduğu gibi, bilinçli *Praxis*'e karşıt veya onu engelleyen dünyaları temsil etmeyecek, aksine onunla bütünleşmiş bir şey olarak kabul edilecektir. Marx'a göre, önceki çağlarda evrensel insan idealine ya sadece insanın doğadan yabancılaşması pahasına ulaşılmış –ilkel toplumlarda olduğu gibi– ya da azınlıktaki sınıflara özgü bir şey olarak kalmıştır. Kapitalizmin aşılması işbölümünün kaldırılmasıyla birlikte her insan, uzmanlaşmış bir görevi bireyin temel toplumsal niteliği kılan (bir insan bir öğretmen“dir” veya ücretli işçi“dir” gibi) mesleki kategorileştirmelerden kurtulacaktır. Böylece her birey insanlığın evrensel özelliklerini kendi içinde barındıracağından insanın “tür varlığına” yabancılaşması son bulacaktır.²²

Marx ve Durkheim'ın bakış açılarındaki daha genel farklılıklar bu bağlamda değerlendirilmelidir. Durkheim için modern toplumun sosyal yapısı bencilik ve bir topluluğa üyeliğın bireylere yüklediği ahlâkî talepler arasındaki karşıtlığı daha da ağırlaştırır. Bu dikotomiyi çözmenin hiçbir yolu yoktur, zira çağdaş toplumun –bireysellik ve kendilik-bilincinin gelişimini mümkün kılan– organizasyonu, zorunlu olarak bireyin bencilce eğilimlerini doruğuna çıkartır. Ayrıca Durkheim'ın işbölümü teorisi organik dayanışmanın –işbölümünde işlevsel karşılıklı bağımlılığın– modern “normal” tip olduğu iddiasını içerdiğinden ahlâkî bütünleşme sorununa (anomiye) belirgin bir önem verilmesi gerektiğı sonucunu doğurur. “Kişinin ufkunun daralması” veya aksine tatmin edilemez arzuların ortaya çıkması, işbölümünde uzmanlaşmış ve sınırlı sayıda görevleri sürdürme gibi örgütsel bir zorunluluğa sahip olan, ancak bireyin kolektiviteye boyun eğmesini sağlayacak güçlü bir ahlâkın egemen olmadığı bir toplumsal düzende özellikle yoğundur. Durkheim, üst tabakalara geçişin miras bırakılan ayrıcalıklara değil, aksine yetenekli bireylerin eğitim sistemi aracılığıyla rekabetçi seçimine dayandığı çok meslekli bir toplum öngörür. Yeteneğini herkese açık bir biçimde kanıtlayarak bireysel kazanımlar sağlamayı ödüllendiren bir toplum, açıktır ki, uzlaştı-

22 Krş. Thilo Ramm, “Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels”, *Marxismusstudien*, c. 2, 1957, s. 77-179.

lamaz bencilliklerin artışı yönünde bir baskı yaratır. Böyle bir toplumda, “herkesin herkese karşı savaşı” –bencilliğin özgeciliikle dengelenmesini gerektiren– açık bir tehdittir; bunların kaderi sonu gelmeyen çatışmalara bağlıdır.

Bürokrasi problemi

Marx’ın kapitalist girişimin ortaya çıkışının temel kaynağı olarak işbölümünün genişlemesi analizinde işçinin üretim araçlarından koparılması sürecine özel bir yer verilir. Marx’a göre, bu süreç burjuva toplumunun ortaya çıkışının en temel önkoşuludur ve tarihsel olarak, kapitalist üretim tarzına içkin sermaye ve ücretli emek arasındaki sınıfsal ilişkinin biçimini belirler. Marx’ı kapitalizmin ortadan kaldırılmasıyla yabancılaşmanın aşılacağı yargısına götüren şey, işbölümü ve sınıfsal yapı arasında kurduğu bu doğal ilişkidir. Durkheim ve Weber, sosyalist toplumların kurulma ihtimalini göz ardı etmez: İkisi de sosyalizme geçişin mevcut toplum biçimini kökten değiştireceğini düşünür. Bununla beraber, Durkheim’in konumu Weber’inkinden keskin bir farklılık sergiler ve Weber’in Batılı toplumlarda işbölümünün gelişimiyle ilişkili açıklaması Marx ve Durkheim’in yaklaşımına karşı üçüncü alternatifi oluşturur.

Weber’in epistemolojisi, onun genel toplumsal gelişme perspektifini, aralarındaki farklılıklara rağmen toplumun gelişme “evrelerinde” ilkel toplumlardan çağımıza belirli genel bir örüntü bulunduğunu varsayan diğer iki yazarın perspektifinden ayırır. Çoğu kez Weber’in “laik rasyonelleşmeye genel sürüklenişe”²³ vurgusunun diğer yazarların gelişme şemalarının bir benzerini oluşturduğu söylenmiştir. Ancak Weber’in bakış açısından, rasyonelleşmenin gelişimi analizi tarihin “tek” ya da “doğru” temsili olmayıp, aksine mevcut kültürel bir “bakış açısını” temsil eden bir bilgiden ibarettir. Yine de, bu önemli tespiti akılda tutarak, Weber’in tipik kapitalist gelişme süreci analizini Marx’ınla karşılaştırabiliriz.

23 Gerth ve Mills, “Introduction: the man and his work”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 51.

Weber'in yazılarının önemli bir bölümünde dinsel inançlar alanında "anlam düzeyinde" rasyonelleşmeyi artıran faktörler ayrıntılarıyla betimlenir. Bununla beraber, Weber her zaman rasyonelleşmenin gelişimini etkileyen ve bu gelişimden etkilenen toplumsal ilişkiler eksenini araştırmakta ısrarlıdır. Bu anlamda, en önemli sorunlar sadece rasyonelleşme "derecesiyle" değil, aynı zamanda onun etkilerinin özel toplumsal ilişkiler ve kurumlar kombinasyonlarını geliştirme biçimiyle ilgilidir. Nitekim Batı'da ve daha özeldede kapitalizmde, sadece rasyonelleşmenin derecesi değil, "yönü" de diğer büyük uygarlıklardakinden farklıdır. Modern Batı kapitalizminde rasyonelleşmenin kapsamı kadar, gelişme yönü ve alanları da oldukça farklıdır. Bunlardan ilki, temel önemde bir olgu olan bilimin yayılmasıdır: Bu sadece "büyü bozumu" sürecini gerçekleştirmekle kalmaz, üretimde rasyonel teknolojinin daha fazla kullanılmasını mümkün kılar. Ayrıca, "Bilimsel çalışma ilerlemenin akışına zincirlidir... Her bilimsel 'uygulama' yeni 'sorunlar' ortaya çıkartır; onun 'aşılması' ve modasının geçmesi gerekir."²⁴ Bu yüzden, bilimin kurumlaşması modern hayata, bilimsel araştırma faaliyetlerini düzenleyici bir norm olarak hizmet eden ve profesyonel bilim yapanlar dışındakilerin "anlayamayacağı" örtük bir yenilik ve değişim dinamiği kazandırır. Modern ekonomide, bilimsel yeniliklerin teknolojiye uygulanması (çağdaş kapitalizmin önemli ayırt edici bir özelliği olan metotlu girişimciliği ilerleten muhasebe tutma işleminin örnek oluşturduğu) rasyonel hesaplama yöntemlerinin kullanılmasıyla iç içe geçer. Rasyonel kapitalist davranış, ayrıca toplumsal organizasyon alanında kaçınılmaz sonuçlara yol açabilir ve zorunlu olarak bürokrasinin genişlemesini besler.

Weber, modern kapitalizmin sermaye ve ücretli emek ayrımına dayalı bir sınıf sistemini gerektirdiğini kesinlikle yadsımaz ve ayrıca Marx'ın oldukça fazlaca vurguladığı köylülüğün tarihsel olarak ortadan kalkışının önemini kabul eder. Ancak

24 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 158.

Weber'e göre, sermaye ve ücretli emek ayrımı kapitalizmi karakterize eden farklılaşmış işbölümünün temel yapısal eksenidir. Weber (Durkheim'dan farklı olarak), etkinliğin rasyonelliğinin modern kapitalist üretim açısından önemini ve sınıfsal ilişkilerden kısmi bağımsızlığını vurgulayarak, kapitalizmin sınıf sistemini işbölümündeki farklılaşmadan ayırır. Başka deyişle, görevlerde bürokratik uzmanlaşmayı kapitalizmin tamamlayıcı bir özelliği olarak alır. Bu görüş, daha ampirik düzeyde, Weber'in ekonomi ve toplumdaki kısmen bağımsız bürokratikleşme süreçleri üzerine analiziyle desteklenir. Kendi bürokratik görevlilerine sahip rasyonel bir devletin gelişimini tamamen ekonomik rasyonelleşmenin bir sonucu olarak açıklayamayız, aksine o, bir ölçüde kapitalizmin gelişiminden önce yer almıştır ve aslına bakılırsa bizzat kapitalizmin ortaya çıkışına yardımcı olan koşulları yaratmıştır.

Weber, bu yüzden, işçinin üretim araçlarından kopartılması sürecinin doğrudan sanayi alanıyla sınırlı olduğu düşüncesine açıkça itiraz eder ve kavramı diğer kurumsal bağlamlara uygular. Weber'in tezinde, otorite hiyerarşisine sahip bir organizasyon biçimi "mülksüzleştirme" sürecine tâbidir: Weber, Marx'ın "üretim araçları" kavramının yerine "yönetim araçları" kavramını geçirir. Basitçe ifade edersek, Weber'in egemenlik ve tâbiyet ilişkilerinin organizasyonuna Marx'ın üretim ilişkilerine yüklediği önceliği tanıdığı söylenebilir. Weber'e göre, siyasal bir birlik görevlilerin kendi yönetim araçlarına sahip oldukları bir "mülk" biçiminde örgütlenebilir. Nitekim Ortaçağ'da kendi idarî bölgelerinin malî işlerini doğrudan kontrolleri altında tutan vassallar kendi askerleri ve askerî donanımlarını sağlamakla yükümlüydüler. Modern devlet aygıtı monarkların yönetim araçlarını kendi ellerinde toplamaya yönelik eylemleri sonucunda gelişti:

Hiçbir resmî görevli, mal veya hizmet karşılığında aldığı paranın veya kontrolü altındaki binalar, mağazalar, araçlar ve savaş aygıtlarının kişisel olarak sahibi değildir. Çağdaş "devlette" idareci, idarî personel ve işçilerin maddi idarî organizas-

yon araçlarının “sahipliğinden uzaklaştırılması” süreci tamamlanmıştır –bu süreç devlet kavramı için temel önemdedir.²⁵

Bu gelişmeler “işbölümüne dayalı bir uzman bürokratlar tabakasının”²⁶ yönetim araçlarına sahiplikten uzaklaştırıldığı modern devletin ortaya çıkışında en önemli faktörlerdir. Genelde işbölümünün gelişmesi, yönetim araçlarının merkezileşmesi ve beraberinde bürokratların yönetim araçlarının “sahipliğinden uzaklaştırılmasıyla” birlikte ilerlemiştir. Weber’e göre, askerî organizasyonlarda bunun belgeleri mevcuttur. Feodal ordularda her asker kendi silahını temin etmek zorundaydı: Bu, her tür milis için bir zorunluluktur. Ancak sürekli orduya ihtiyaç duyulan monarşik devletlerde, eski Mısır’daki gibi, kralın silahlar ve askerî donanımın sahibi olduğu ve bunları temin ettiği bürokratik bir yapı gelişir. Batı kapitalizminde, yönetimin merkezileşmesi ve işlerin rasyonel hesaplamalara tâbi olması gibi iki faktörün etkisi altında, yönetim araçlarının kamulaştırılması süreci sadece orduya değil, uzmanlaşmış işbölümünün bulunduğu –üniversiteler, hastaneler gibi– diğer organizasyonları da içeren birçok alana nüfuz eder. Bürokratik uzmanlaşmanın yayılması, esasen, bu uzmanlaşma biçiminin idarî görevlerin koordinasyonunda diğer organizasyon biçimlerinden teknik üstünlüğü sayesinde gerçekleşmiştir. Bu, ayrıca, bürokratik konumların bir ölçüde uzmanlaşmış eğitsel niteliklere göre doldurulmasına bağlıdır. “Sadece bürokrasinin modern gelişimi bile rasyonel, uzmanlaşmış sınavları engellenemez bir biçimde öne çıkartır.”²⁷ Bu nedenle, bürokratikleşmenin gelişimi zorunlu olarak uzmanlaşmış eğitime talep yaratır ve Durkheim’in sözünü ettiği “evrensel insanı”, “tam ve eksiksiz insanı” mümkün kılan önceki çağların hümanist kültürünü giderek ortadan kaldırır. Weber, ilk çağların “kültürlü insanının” yerini artık eğitilmiş uzmanın aldığını öne sürerken

25 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 82.

26 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 88.

27 *Economy and Society*, c. 3, s. 999; (Alm. baskı), c. 2, s. 585; ayrıca krş. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 500-501.

temelde benzer bir noktayı ifade eder. Bürokratikleşme eğilimi kapitalizmde geri döndürülemeyeceğinden işlevsel uzmanlaşmanın gelişiminin modern toplumsal düzene zorunlu olarak eşlik eden bir unsur olduğu sonucuna varılabilir.

Weber'e göre, modern dünyada "bürokratik mekanizasyonun gelişimi" "kaçınılmazdır."²⁸ Ancak ona göre, önceki bölümde belirtildiği gibi, bürokratikleşmenin artışı yönetimin teknik etkililik talebi ile kendiliğindenlik ve özerklik gibi insani değerler arasındaki gerilimi giderek belirginleştirir. Bürokratik işbölümü modern *meslek adamlarının* (*Berufsmenschen*) içinde yaşamak zorunda oldukları bir "kafestir": "Püriten, ticari bir meslekte çalışmak istedi; biz, böyle yapmaya zorlandık."²⁹ Modern üretimin etkililiğinin koşulu olan işte uzmanlaşma lehine Faustçu "evrensel insan"dan vazgeçmek gerekebilir ki, sonuç "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz zevk düşkünüleridir". Weber'e göre, temel normatif sorun bürokratikleşme sürecinin nasıl tersine çevrilebileceği değildir, zira farklı kurumlarının yönetilmesinde hesaplı kesinlik gerektiren bir toplumda bu imkânsızdır. Böylece temel soru, "mekanizasyon ve bürokratik hayat idealinin bu eksiksiz yükselişi karşısında insanlığın belirli bir kesimini bu ruhsal parçalanmadan kurtarmak için neler yapabiliriz?" sorusudur.³⁰

Weber'in düşünce çerçevesi içinde, toplumsal hayatın bürokratikleşmesini sosyalist bir devrimle dönüştürme ihtimalinin kesinlikle söz konusu olmadığı yeterince açık olsa gerektir. Doğru olan kesinlikle tersidir. Kapitalist ekonomide pek çok işlem piyasa güçlerinin oyununa terk edilir; fakat toplum-sallaşmış bir ekonomide bu işlemleri devlet üstlenecek ve böylece onlar bürokratik yönetime bağlı hale gelecektir. Bu nedenle, sosyalist bir toplum kaçınılmaz olarak, daha önce kapi-

28 *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 413.

29 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 181. Birey işçi günümüzde bürokratik makinenin "küçük bir dişlisi"dir ve "kendisine, bu küçük dişliden daha büyük bir dişliye doğru bir gelişim sağlayıp sağlayamayacağını sorar". *Gesammelte politische Schriften*, s. 413.

30 *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 414.

talizmde yaşanandan çok daha fazla bürokratik kontrol problemlerine boğulacaktır: Üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması bu süreci tersine çevirmeyecek, aksine gelişimini daha da hızlandıracaktır. Ancak Marx'ın bürokrasi anlayışı oldukça farklıdır ve ayrıca bu anlayış farkının kaynağı Marx'ın piyasa yabancılaşması ve teknolojik yabancılaşma –yani sınıfsal yapı ve bürokratik uzmanlaşma– arasında kurduğu bağlantıdır. Marx'ın bürokrasi problemiyle ilgili düşüncelerinin özü Hegel'in aynı konudaki yazılarına yönelik ilk eleştirilerinde ifade edilir.

Hegel'in yaklaşımında, devlet bürokrasisi toplumun genel çıkarına göre davranan ve bu nedenle sivil toplumdaki mevcut bencil *herkesin herkese karşı savaşını* (bellum omnia contra omnes) aşmakla sorumlu “evrensel sınıf” olarak takdim edilir. Hegel'e göre, “hükümet faaliyetlerindeki işbölümü”, yani sivil hizmet bürokrasisi, toplumdaki insanların özel, bireysel çıkarları ile devletin evrensel nitelikleri arasındaki örgütsel aracı oluşturur. Bürokrasinin hiyerarşik karakteri, sivil toplumdaki bireylerin “somut” çıkarları ile devlet politikasının “soyut” karakteri arasında koordinasyon düzeylerini sağlama zorunluluğuna göre açıklanır. Görevlilerin sınav esasına göre atanması ve ücretli işler arasındaki farklılaşma, kişisel olmayan bir “görev” ahlâkı anlayışıyla birlikte, “evrensel sınıfın” üyesinin “özel amaçların gelgeç heveslerinden” uzak durmasını sağlar. “... Kamu hizmeti söz konusu olduğunda, burada devlet ve onun iç istikrarı fikrini yaratan genel ve özel çıkarlar bağlantısı yatmaktadır.”³¹ Marx'ın terimleriyle, yine de Hegel'in bürokrasi tartışması sadece Hegelci devlet anlayışında doğrudan yer alan genel hataların somut bir örneğidir. Bürokrasi genelin çıkarını değil, özel çıkarları temsil eder: Bürokratik otorite gerçekte özel sınıfsal çıkarları perdeleyen aldatici bir evrensellik düşüncesine dayanır. Dolayısıyla devlet bürokrasisi egemen sınıfın özel çıkarlarının kurumsallaştırıldığı bir yönetim organıdır. Bu nedenle, bürokratik organizasyonda cisimleşen resmî

31 Hegel'den aktaran Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 181.

otorite hiyerarşisi sivil toplum ve devlet arasında Hegel'in öngördüğü bağlantıyı yaratmaz, aksine siyasal gücü yoğunlaştırır ve sivil toplumdan uzaklaştırır: Bürokratik devlet "topluma yukarıdan dayatılan bir organ"dır.³² Ayrıca bürokrasi, sıkı bütünlüşmüş karakteri nedeniyle, özellikle sorumsuz bir siyasal yönetim biçimidir: "Bürokrasi, kimsenin terk edemeyeceği bir dögüdür... Bürokrasi, kendi özel mülkiyeti olarak devletin özünü, toplumun ruhsal özünü etkiler. Bürokrasinin evrensel ruhu sırdır, bu bürokrasi tarafından bizzat hiyerarşi içinde ve kapalı bir korporasyon olarak 'dışarıda' sürdürölen bir sırdır."³³

Marx için böylece devlet bürokrasisi bürokratik organizasyonun arketipidir ve onun tamamen ortadan kaldırılması sosyalist devrimle mümkündür. Marx'a göre, yüksek düzeyde gelişmiş bürokratik bir devletin varlığının belirleyici olduğu ölkeler –sözelimi, Fransa ve Almanya– burjuvazinin siyasal bir güç olan büyük toprak sahibi aristokrasiye karşı mücadelesinin özellikle keskin olduğu ölkelerdir. Nitekim Fransız bürokrasi aygıtı mutlak monarşi dönemlerinde ortaya çıkmış ve 1789 Devrimi'yle büyük bir güç kazanmıştır. Bu yüzden, tarihsel içeriği dikkate alınırsa, Marx'ın bürokrasi analizinin Weber'in analiziyle belirli temel noktalarda örtüştüğü görölür. Marx, Avrupa'da bürokratik devletin feodal güçlere boyun eğdirme girişimlerinde monarşiye yardımcı bir araç olarak ortaya çıktığı görüşüne katılır: Devletin monarkın eline geçmesi burjuva çıkarların gelişimini sağlayan temel bir koşuldu; onlar böylece güç kazandılar.³⁴ Ancak Marx'a göre bu süreç, Weber'in düşüncesinin aksine, toplumsal hayatın tüm alanlarında bürokratik uzmanlaşma yönünde tersine çevrilemez genel bir eğilimin parçası değildir. Marx için, bürokratik merkezleşme daha ziyade burjuva devletin özel bir tezahürüdür ve kapitalizm gibi geçici bir toplumsal formdur.

Marx'ın sosyalist toplumlarda bürokrasinin tamamen ortadan

32 Karl Marx: *Selected Works*, c. 2, s. 32.

33 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 185-186. Krş. Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus* (Münih, 1967), s. 164-173.

34 Karl Marx: *Selected Works*, c. 1, s. 516.

kalkışıyla ilgili düşüncelerinin bazı göstergeleri Fransız devletin bürokratikleşmesi üzerine yazılarında mevcuttur. Fransa'da bu "parazit beden" Almanya'da bile aşılan "bir her yerdelik, bir her şeyi bilirlik" kazanmıştır. Marx, özellikle 18. yüzyıl sonundan itibaren Fransız bürokrasisini karakterize eden sürekli gelişme eğilimini şöyle yorumlar: "Tüm devrimler bu makineyi paramparça etmek yerine daha da mükemmelleştirdi."³⁵ Fakat böyle bağımsız bir bürokratik düzenin varlığı, doğası gereği, merkezî bir ekonominin sürdürülmesi için gereklidir: Sosyalizm "devlet yönetimini basitleştirmeyi" ve "sivil toplumun ve kamuoyunun kendi özel bağımsız yönetim organlarını yaratmasını"³⁶ sağlayacaktır. Bu tür bir değişim programı, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş'ta* Komünle ilgili tartışmasında açıkladığı gibi, burjuva devletin tamamen ortadan kaldırılmasına karşılık gelir. Komün, "genel oy hakkı esasına göre seçilen... ve kısa dönemlerle yenilenen" resmî görevlilerden oluşabilir. Yargı ve polis, Komünün temsilcileri tarafından "yetkili kılınabilir ve bu yetki her zaman ellerinden alınabilir". Bu koşullarda, sivil toplumdan bağımsız siyasal bir güç olarak bürokratik devlet sona erecektir: "Kamusal görevler özel mülkiyetin merkezi hükümetin aracı olmasını engelleyecektir."³⁷

Bu bakış açısı ile Weber'in yaklaşımı arasındaki farklar yeterince açıktır. Weber, bürokrasinin gelişimini rasyonel otoritenin idarî gerekleriyle ilişkilendirerek, bürokratikleşmenin etkisini genelleştirir. Sonuç itibarıyla, Weber için, bürokratik devletin gelişimi analizi bürokratikleşmenin tüm alanlara yayılmasını açıklayacak bir paradigma sağlar. Öte yandan, Marx için, devlet yönetimindeki "sistematik ve hiyerarşik işbölümü"³⁸ bizzat burjuva devlet aşıldığında ilga edilecek

35 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 333.

36 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 284.

37 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 519. Marx'ın *Fransa'da İç Savaş'ının* ilk taslağındaki yorumlarla karşılaştırm, *Werke*, c. 17, s. 538-549. Marx'a göre komün, "toplumsal özgürleşmenin siyasal biçimi"ydi, a.g.e., s. 545.

38 *Karl Marx: Selected Works*, c. 1, s. 516. Marx'ın burjuva toplumunun siyasal sistemini yönetim mekanizmasının bürokratikleşmesiyle ilişki içinde sunuşu Weber'in görüşleriyle yakın paralellikler gösterir. Bu yüzden Marx, 19. yüz-

(*aufgehoben*) bir siyasal güç yoğunlaşmasını temsil eder. Marx, sanayi alanındaki bürokratikleşmeyi bürokratik devlet problemiyle ilişki içinde değil, karşılaştırmalı olarak ele alır. Marx'a göre, modern fabrikanın otorite sistemi, doğası gereği kapitalist ekonominin yarattığı zorunluluklarla ilişkilidir. Ancak kurulan farklı işbirliğine dayalı fabrika biçimleri –bürokratik hiyerarşiden uzak– çok farklı bir otorite yapısı tipinin yaratılabileceğini gösterir. İşbirliğine dayalı fabrikalarda artık tek-yanlı bir otorite dağılımı yoktur.³⁹

Sonuç

Bu sonuç kısmının amacı, Marx, Durkheim ve Weber'in sosyolojik perspektiflerinin kaynağında modern toplum biçiminin temel yapısı ve gelişme eğilimi üzerine farklı anlayışların yattığını vurgulamaktır. Marx'ın kapitalizm analizi, tamamen, işbölümünün genişlemesi (ve böylece yabancılaşma biçimlerin gelişmesi) ile kutuplaşmış bir sınıfsal yapının ortaya çıkışı arasında varsayılan bir ilişkiye dayanır. Marx için Batı Avrupa'da kapitalizmin ilk kaynaklarının temelini oluşturan ana faktör, üreticilerin üretim araçlarının kontrolünden uzaklaştırılmasıdır. Bu yüzden, kapitalizm özünde sınıflı bir toplumdur; burjuva sınıfın varlığı tâbi konumda bir mülksüz işçiler sınıfını, aynı şekilde ikincisi de ilkinin *gerektirir*. Fakat kapitalizmin sınıf sistemi Avrupa'daki daha önceki toplum biçimlerinin sınıf sistemlerinden kesinlikle farklıdır. Feodalizmde egemenlik kesin olarak üretim araçlarına, yani toprak mülkiyetine farklı biçimlerde ulaşmaya dayanır. Ancak *Statü Grupları (Stände)* arasındaki farklılaşmada ifadesini bulan feodal sınıf yapısı bireyin komünal ilişkilere katılmasını tamamen engellemez; “toplumsal” ve “ekonomik” birbirinden açıkça ayrılmamıştır. Kapita-

yıl Fransası'yla ilgili tartışmasında şöyle yazar: “Yönetici sınıfın birbirleriyle güç mücadelesi içindeki kısımları ve partileri, bu normal-dışı yönetim aygıtına sahiplik ve liderliği zaferin en üst meyvesi olarak almışlardır.” *Werke*, c. 17, s. 539.

39 *Capital*, c. 3, s. 431.

lizmin ortaya çıkışı sivil toplumun bağlarını piyasa ilişkilerine dönüştürür: Böylece birey, sadece soyut anlamda (bağımsız “siyasal” alanda bir yurttaş olarak haklara sahip) bir “topluluk” üyesi olarak alınır. Dolayısıyla modern toplumsal düzen “insanın öznel özü”nü insanın kontrolünden “uzaklaştırır” ve insanı kapasiteleri “dışsallaştırılmış” biçimlere dönüştürür.⁴⁰ İşçinin üretim araçlarından maddi olarak koparılması (bu sürecin tarihsel olarak burjuva toplumun sınıf sisteminin oluşumuyla aynı şey olduğu söylenir) onun “tür-varlığına”, topluma katılımının ona *potansiyel olarak* sunabileceği kapasiteler ve yetenekleri eyleme geçirebilmesine yabancılaşmasıyla ilerler. Başka deyişle, kapitalizm toplumun üretken güçlerini büyük ölçüde artırır, ancak yabancılaşmayı en üst düzeye çıkarma pahasına. Burjuva toplumda, dünyanın bilimle rasyonel olarak açıklanması, gerçekliğin nihayetinde tanrılar ya da ruhların idaresinde olduğunu savunan dinsel dünya görüşünü büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Fakat bunun yerini, insanların piyasanın ekonomik güçlerinin kontrolü altına girdiği bir yabancılaşma biçimi almıştır. “Tanrıların yönetiminin” yerini “piyasa kuralları” almıştır: Böylece insanların hedef ve amaçları ekonomik güçlerin “dış” oyununa bağımlı hale gelir. Somut düzeyde, bu durum işbölümünün boyunduruğu altındaki uzmanların (*Fachmenschen*) çaresizliğinde açıktır.

Kapital’in ekonomik terimleriyle ifade edilirse, kapitalizm, temel itici gücünü değişim-değerini en üst düzeye çıkarma çabasının oluşturduğu bir meta üretimi sistemidir. Kapitalist üretimin mantığının tamamlayıcı unsuru kullanım-değeri değil, değişim-değeridir ve bu, insan emeği için de geçerlidir: Emek sadece emek-gücü olarak, soyut enerji harcaması olarak bir değere sahiptir. Kapitalist ekonominin temel “çelişkilerinin” asıl kaynağı, onun değişim-değeri için üretime dayalı bir sistem olmasıdır. Kâr oranını sürdürme veya genişletme ihtiyacı, azalan kâr yasası eğilimiyle karşıtlık içindedir; üretici ve tüketicinin birbirinden ayrılması (yani kapitalizmin temel ih-

40 *Werke*, c. 1, s. 285.

tiyaçlar için üretimden ziyade değişim-değerini en üst düzeye çıkarma zorunluluğu) kapitalizmin tekrar tekrar maruz kaldığı krizlerin arkasındaki temel faktördür ve kapitalist piyasanın işleyişi bir yanda işgücünün değişim-değerinin üzerinde satılamamasını (bu sayede işçi sınıfının çoğunluğunun ekonomik yoksunluğa mahkûm edilmesini), öte yandan ise yoksulluk içinde yaşamaya itilen büyük bir “yedek ordu” oluşturulmasını gerektirir. Kapitalist üretimin “hareket yasalarının” yarattığı ekonomik dönüşümler sistemi içeriden değiştirirken, aynı zamanda onun yeni bir toplumsal düzen tarafından diyalektik olarak aşılmasının yolunu hazırlar. Marx’a göre, burjuva toplumunun sınıfsal sisteminin aşılması mevcut işbölümünü kökten değiştirecek bir toplumun gelişmesini mümkün kılar.

Ancak Durkheim ve Weber için sınıfsal yapı, işbölümündeki artan farklılaşmanın ayrılmaz bir parçası değildir. İki yazar da modern toplumun sınıflı bir toplum olduğunu kabul eder; ancak ikisi de bu sınıfsal bölünmelerin onun temel doğasının bir ifadesi olduğu fikrine karşıdır. Durkheim’ın anlayışında “zorunlu” işbölümü “normal olmayan bir biçimdir”, fakat toplumsal farklılaşmanın genişlemesinin zorunlu bir sonucudur. Çağdaş toplumdaki sınıf mücadeleleri “sınıfsal kurumların... doğal yetenekler dağılımına uygun düşmemesinin veya bunun hâlâ devam etmesinin” bir sonucu değildir.⁴¹ Başka deyişle, sınıf çatışmalarının ortaya çıkışını açıklayan ana faktör ekonomik gücün adaletsiz sözleşmeleri desteklemekte kullanılmasıdır. Modern toplum biçimini geleneksel toplum tiplerinden ayıran şey, özel sınıfsal karakteri değil, organik dayanışmanın yaygınlığıdır. Modern toplumun temel örgütleyici ilkesi onun “kapitalist” karakterinde değil, aksine işbirliğine dayalı mesleki ayrışmaların “organik” uzmanlaşmasında bulunabilir.

Durkheim’ın bakış açısından, Marx’ın sınıfsal yapı ile işbölümü sürecinde bireyin yabancılaşması arasında kurduğu bağ “bencillik” ve “bireycilik” arasındaki bir karıştırmaya dayanır. Modern toplumsal düzende “bireycilik” ekonomi politigin ve

41 *The Division of Labour in Society*, s. 375; (Fr. baskı), s. 368.

faıdacı düşünürlerin “bencillik” anlayışlarıyla karıştırılmamalıdır: Bireycilik –işbölümünde uzmanlaşmanın ahlâkî yaptırımı– modern toplumun gelişimine eşlik eden zorunlu bir unsurdur. Modern düzenin “patolojisinin” temelinde yatan karakteristik faktör, kesinlikle işbölümünün ahlâkî geçerliliğinin eksikliğidir. Bu ahlâkî geçerlilik geleneksel kaynak dinle sağlanamaz: Rasyonelleşmiş bir dünyada eski semboller ve ahlâkî egemenlik biçimleri ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu nedenle, devletin ve meslek birliklerinin “birey kùltü”nün temel ahlâkî dayanakları olması gerekir. Mevcut işbölümünün kökten değiştirildiğı ve bu sayede bağımsız bir siyasal alan olarak devletin ortadan kalktığı bir topluma geçiş mümkün değildir. Aksine, devletin toplumdan bağımsızlaşması anominin azaltılmasının gerekli bir koşuludur. Durkheim için, devlet kesinlikle salt “siyasal” bir birim olamaz; ahlâkî rolünü sadece sivil toplumla ilişkili fakat ondan bağımsız bir birlik olarak kaldığı sürece yerine getirir.⁴²

Durkheim’ın tersine Weber, “kapitalizm”⁴³ terimini kullanır, ancak onun modern toplum biçiminin temel karakteri konusundaki görüşü benzer şekilde Marx’inkinden farklıdır. Weber’in anlayışında, rasyonel hesaplılık modern kapitalist girişimin temel unsurudur ve toplumsal hayatın rasyonelleşmesi genellikle modern Batı kùltürünün ayırt edici bir özelliğidir. Marx’ın kapitalizmin ana eksenini aldığını sınıfsal ilişkiler gerçekte, –“işçinin üretim araçlarından kopartılması” sürecini çağdaş toplumdaki kurumların çoğuna yayan– çok daha kapsamlı bir süreç olan rasyonelleşmenin unsurlarından sadece biridir. “Kapitalizm”den “sosyalizm”e geçişin işçi sınıfı için sağlayabileceğı ekonomik kazançlara sadece bürokrasinin daha fazla genişlemesiyle ulaşılabilir. İnsanlığın bürokratik işbölümüyle yaşadığı “parçalanma” süreci insan davranışının rasyonelleşmesinin zorunlu bir unsurudur. Rasyonel kapitalizmin önkoşulu olan ama aynı zamanda onun sayesinde sağlanan dünyanın “büyü bozumu”, daha önceden bir “araç”

42 *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 55-69.

43 Krş. Parsons, “Capitalism in recent German literature”.

olan şeyi (uzman bir meslek içinde rasyonel kazanç arayışını) insan etkinliğinin “amacına” dönüştürür.⁴⁴

Rutin işbölümü temelinde organize olmuş bir toplumsal dünyada, bireysel özerklik ve kendiliğindenliği ifade yolları toplumsal kurumlardaki boşluklar nedeniyle sınırlıdır.⁴⁵ Bir başka sorun çağdaş dünyada rasyonalitenin irrasyonel ege-menliğinden kaçıştır. “Çağının kaderini taşıyamayacak” bir birey yerleşik bir dine veya yeni mistisizm biçimlerine sığınmaya çalışabilir fakat bunlar modern toplumsal düzenin gereklerinden kaçıştan başka bir şey değildir. Weber’in sosyal bilimin metodolojik gerekleri analizi bu analizle iç içe geçmiştir: “Çağların kaderiyle” yüz yüze olan biri, “hayatın gerçekleri karşısında eğitilmiş bir acımasızlığa, bu gerçeklerle yüzleşme ve onları kendi içinde hissetme yeteneğine” sahip biridir.⁴⁶

Bu yüzden, kapitalizmin iç “çelişkileri” bu çelişkileri çöze-bilecek hiçbir tarihsel zorunluluk yaratmaz. Aksine, şimdiye kadar görülmemiş bir bolluk yaratan rasyonalizmin gelişimi,⁴⁷ kesinlikle kaçınılmaz şekilde, Batı uygarlığının (özgürlük, yaratıcılık, kendiliğindenlik gibi) kendine özgü değerleri ile modern insanı kısıtlayan “demir kafesin” realiteleri arasında bir başka ayrılığı başlatır.

44 Bkz. Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 67, bölüm 1, s. 85.

45 Bu yüzden Weber’e göre, “Ne en büyük sanatımızın çok derinden anıtsal olmaması bir tesadüftür, ne de günümüzde sadece en küçük ve yakın çevrelerde, kişisel insani durumlarda, hafifçe çalınan parçalarda (pianissimo), daha önceki çağlarda büyük toplulukları yanan bir meşale gibi birbirine yaklaştıran peygamberce havaya benzer bir yürek çarpıntısına benzer bir şeyin olması bir tesadüftür”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 155.

46 *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 126-127. Krş. Löwith, “İdeal-tıp ‘kavram’ın temelinde özellikle ‘yanılıcı’ bir insanlık fikri yatar...”, Löwith, bölüm 1, s. 75.

47 “Oldukça haklı bir biçimde, *Komünist Manifesto* burjuva kapitalist girişimcinin çalışmasının –siyasal değil– ekonomik devrimci karakterini vurgular. *Gesammelte politische Schriften*, s. 448.

Sonsöz: Marx ve Modern Sosyoloji

Marx'ın yazıları ile bu kitapta görüşleri ayrıntılı olarak ele alınan diğer iki yazarın çalışmaları arasındaki ilişki konusunda genellikle iki uç ortodoks yaklaşım vardır. Çoğu Batılı sosyoloğun da benimsediği ilk yaklaşımda, Marx'ın çalışmalarının toplumsal düşüncenin "tarih öncesine" ait olduğuna, sosyolojinin asıl tarihinin sadece Durkheim ve Weber'in içinde yer aldığı yazarlar kuşağıyla başladığına inanılır.¹ Genellikle Marksistler tarafından ifade edilen ikinci uç yaklaşımda ise sonraki kuşaktan bu toplum felsefecilerinin Marx'a karşı burjuva tepkiden başka bir şeyi temsil etmediklerine ve dolayısıyla "sosyoloji" olduğu zannedilen şeylerin basitçe liberal burjuva ideolojinin çağdaş bir ifadesi olarak göz ardı edilebileceğine inanılır. Bu ortodoksiler gerçeğin önemli bir kısmını ifade etse de oldukça yanıltıcıdır.

İlk hareket noktası Durkheim ve Weber kuşağından yazarların ortaya koydukları görüşlerin doğrudan kabulüne dayanır: Onların çalışmalarının ifade edilişleri bakımından "bilimsel" ve böylece 19. yüzyıl başındaki "spekülatif" görkemli yapılardan temelde farklı oldukları öne sürülür. Bu görü-

1 Bkz. Talcott Parsons, "Some comments on the sociology of Karl Marx", *Sociological Theory and Modern Society* (New York, 1967), s. 102-135.

şü benimseyenler genellikle Durkheim, Weber ve çağdaşlarının fikirlerini geliştirdikleri toplumsal-siyasal koşulları dikkate almazlar ve sonuç olarak her iki örnekte de söz konusu düşünürün akademik yazılarıyla ayrılmaz bir ilişki içinde olan genel dünya görüşü (Weltanschauung) büyük ölçüde ihmal edilir. Günümüz Marksistleri aksine, sosyolojik eleştiriler yaparken ilgilerini Durkheim ve Weber'in yazdıkları toplumsal bağlama yoğunlaştırmış, onların –yazılarının maskeler göründüğü– siyasal ilgilerini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.² Sonuçta, bu gibi ham saldırılarda onların çalışmalarının içeriği “hatalı” olarak tanımlanır, çünkü bu çalışmalar liberal burjuva toplumunun Marksist itiraz karşısında az veya çok, doğrudan partizan bir savunusunu temsil ederler.

İkinci görüş bu tür saf bir rölativizme düşmekten kaçınan Marx'ın epistemolojisiyle tutarlı bile değildir. Marx, örneğin birçok burjuva ekonomik teorisinin sadece kısmen doğru ve farklı şekillerde çarpıtılmış olduğunu kabul ederken, aynı zamanda onların kapitalist gelişmenin geçerli açıklamaları olduklarını itiraf eder. Marksist çerçevede Durkheim ve Weber “burjuva” siyasal konuma bağlıdır, ancak bu, onların yazılarının içeriğinin yanlış olduğunu ve bu nedenle tamamen güvenilmez bir yaklaşım olarak terk edilmeleri gerektiğini gösterecek uygun bir temeli kolayca sağlamaz. Asıl mesele, Weber'in –yeni-Kantçı idealizmin öncülerinden farklı– Marksizm eleştirisinin bazı açılardan Marksist diyalektığe Marx'ın izleyicisi olduğunu ilan eden bazı determinist öğretilerden daha yakın düşmesidir. Durkheim ve Weber'in siyasal görüşlerini geleneksel liberalizm-şösyalizm bölünmesine göre kategorize etmenin zorluğu bir tesadüf değildir. Weber'in metodolojik konumu Durkheim'inkinden daha “bireyci”dir, fakat ikisi de –Marx'ın daha önce yaptığı gibi– faydacıların teorik tekbenci yaklaşımlarını ve 19. yüzyıl siyasal liberalizminin belirli ön-kabullerini reddeder. Önceki bölümlerde göstermeye çalıştığım gibi, bunun toplumsal ve siyasal zemini 19. yüzyılın son yarısında

2 Krş. Herbert Marcuse, “Industrialisierung und Kapitalismus”, s. 161-180.

Britanya, Fransa ve Almanya'daki gelişmeler bağlamında anlaşılabilir. Durkheim ve Weber'in çalışmalarındaki Marx eleştirisi kadar, son iki yazar arasındaki ve bu kitapta analiz etmediğim temel farklılıkların arkasında da bu zemin yatar.

Durkheim ve Weber'in yazılarının kaynağı, romantik aşırı milliyetçi muhafazakârlık ve devrimci sosyalizmin ikili baskısı karşısında siyasal liberalizmin tezlerini savunma veya daha çok yeniden yorumlama girişimidir. Öte yandan, Marx'ın yazıları ilk kapitalist dönemin bir analizi ve eleştirisidir. Yine de, siyasal bir kitle hareketinin kaynağı olarak Marx'ın çalışması 19. yüzyılın ikinci yarısında kapitalizmin gücünü pekiştirdiği bir dönemde öne çıkar. Bu hareket, Marx'ın ilk düşüncelerinin daha çok 19. yüzyıldaki temel entelektüel eğilimlerin –eleştirel bir analizi ve aşılması girişiminden ziyade– doğrudan ifadesi olarak ortaya çıktığı bir bağlamda gerçekleşir. Sonuç, Marx'ın yazılarının Durkheim ve Weber ile görüldüğünden çok daha fazla şeyi paylaşmasıdır: Üç yazarın hedefi dikkati çekecek ölçüde aynıdır. Zira Marx'ın çalışmaları, diğer ikisinininki gibi hem (Alman felsefesindeki) romantik muhafazakârlığı hem de klasik iktisatçıların faydacılığını dönüştürme ve aşma girişimidir.

Kuşkusuz bütün bu söylenenlere rağmen, Marx ve diğer iki yazar arasında uzlaştırmaz teorik perspektif ve ampirik yorum farklılıkları olduğu kabul edilmelidir. En temel farklılıklardan bazılarının modern toplumda işbölümündeki gelişmenin sonuçlarının farklı yorumlarına dayandığını –salt ekonomik terimler içinde değil, aksine toplumsal farklılaşma olarak anlaşıldığını– göstermeye çalıştım. Yine de, Marx'ın sosyolojiye katkısının önemini kabul eden, ancak onu “ölü bir aziz”den ziyade “yaşayan bir düşünür”³ olarak alanlar için, Marx'ın ve diğer toplum felsefecilerin yazılarının –entelektüel içeriklerine göre– karşılaştırmalı analiziyle uygun bir biçimde ortaya konulabilecek birçok önemli problem vardır.

Günümüzde hem Marksizm içinde hem de akademik sosyolojide temel bir teorik yeniden düşünme sürecinin yer aldığı

3 Erich Fromm, “Giriş”, Karl Marx, *Early Writings*, s. i; krş. Iring Fetscher, s. 9 vd.

nı söylemek abartma olmayacaktır.⁴ Bu süreci başlatan koşullar büyük ölçüde aynıdır: Kapitalist ve sosyalist toplumların yapısındaki görünür “yakınlaşma”. Durkheim ve Weber’in hacimli çalışmalarını yazdıkları dönemde bizzat “sosyalist” olarak adlandırılabilir veya gerçekte Marx’tan esinlendiğini iddia eden bir toplum biçimi henüz yoktu. Bununla beraber, devrimci karaktere sahip olduğunu iddia eden büyük işçi sınıfı hareketleri hem Fransa’da hem de Almanya’da görüldü ve sosyalist devrim kesinlikle ihtimal sınırları dışında değildi. Ancak Rusya’daki Ekim Devrimi Avrupa’nın ekonomik açıdan en az gelişmiş toplumunda gerçekleşti. Meslek yaşamının sonuna doğru mirin* komünal organizasyonunun Rusya’yı doğrudan sosyalizme götürebilmesi ihtimalini kabul eden Marx’ın beklediği Batı Avrupa kapitalizminin devrimci yıkılışının çarları çılmıyordu. Tam tersine sadece Rusya’ya benzer veya daha alt ekonomik gelişim düzeyindeki ülkeler devrimci değişimin etkisi altındaydı.

Gelişmiş kapitalist ülkeler değişmişse, bu süreç devrimle değil, onların içlerindeki değişimin kademeli birikimiyle gerçekleşti. Günümüzde artık devletin ekonomiye artan müdahalesi, beyaz yakalı bir kesimin gelişmesi ve eski mülk sahibi sınıfın yerini bir ölçüde daha şekilsiz bir elitler çeşitliliğinin alması gibi bu iç değişikliklerden bazılarının kapsamlı etkileri yadsınamaz. Ne var ki, Batılı kapitalist ülkelerin son otuz-kırk yıldır büyük bir değişim geçirmesi gibi, Rusya ve onu izleyen Avrupa ülkeleri de sosyalist devrimler yaşamıştır. Bu ülkelerde, Marx’ın sınıfsal egemenliğin yerini “her birinin özgür gelişiminin tümünün özgür gelişiminin koşulu olduğu” rasyonel bir düzenin alacağı beklentisi⁵ Batılı liberal demokrasilerde gelen noktadan çok uzaktır. Daha ziyade, epistemolojik olarak çarpıtılmış bir Marksizm türü, Batılı ülkelerin ekonomik dü-

4 Krş. Norman Birnbaum, “The crisis in Marxist sociology”, Hans Peter Dreitzel, *Recent Sociology*, No. 1 (Londra, 1969), s. 12-42. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied ve Berlin, 1967), s. 261-335.

(*) Rus köy topluluğu. Aynı zamanda Rusça’da “dünya” ve “barış” anlamlarına da gelmektedir – e.n.

5 CH, s. 162.

zeyini “yakalamayı” temel hedef olarak alan bir sanayileşmeciliği meşrulaştırmakta kullanılmıştır.

Sonuç olarak, en azından oldukça yakın zamanlara kadar, Marksist toplumsal düşünce kapitalist ve sosyalist ülkelerdeki son yirmi-otuz yıllık eğilimlerin ortaya çıkardığı sorunlara boğulmuştur. Hobson-Lenin “emperyalizm” teorisi, bu genel eğilimlerin söz konusu toplumların içyapısındaki önemli temel değişimlere göre açıklanamayacağını, bu toplumlar ile “az gelişmiş” ülkeler arasındaki sömürü ilişkilerinden kaynaklandıkları kabulünü desteklemekte kullanılmıştır. Sosyalist toplumların teorik bir değerlendirmesi ideolojik bir dogmayla, yani Marksizmin bu ülkelerde zaten uygulandığı iddiasıyla engellenmiştir. Bunun ironik sonucu, bu ülkelerde “sosyolojinin” özellikle dar bir disiplin olarak anlaşılmasıdır. Fakat Batılı sosyologlar da söz konusu sorunları henüz çözememişlerdir. Genelde kapitalist toplumlarda yaşanan değişimleri kavramaya çalışan yazılar Durkheim ve Weber’in içinde yer aldığı toplum felsefecileri kuşağının yazılarında geliştirilen görüşlere dayanan basit öngörülerden ibaret kalmıştır. Bununla beraber, en önemli vurgu, bilinçli olarak ilgiyi toplumsal değişme veya gelişme sorunlarından uzaklaştıran tarih dışı bir “genel teori” yapısı formüle etme girişimine yapılır.⁶ Son zamanlara gelinceye kadar, Marksist toplumsal düşüncede olduğu gibi, gelişme araştırması yapılan yerlerde ilgi sanayileşmemiş ülkelere odaklanmıştır.

Batı teknolojisi ve kültürünün sanayileşmemiş ülkeler üzerindeki etkisi sosyoloji için oldukça önemli bir teori ve araştırma alanını oluşturur. Ancak bunun içinde ele alındığı çerçeve, “gelişmiş toplumların” temel karakteristiklerinin zaten bilindiği ve sorunun basitçe “üçüncü dünya” toplumlarının bu modeli gelecekte nispeten başarılı bir biçimde nasıl uygulamaları gerektiği sorunu olduğu şeklindeki zımnî ön-kabulü yansıtır. “Sanayi toplumu” veya daha yakınlarda kullanılmaya başlanan “sanayi-ötesi toplum” teriminin sosyolojide hem “kapitalist” hem de “sosyalist” toplumları anlatacak biçimde çok genel düzey-

6 Özellikle bkz. Talcott Parsons, *The Social System* (Londra, 1951).

de kullanılması, bu bakış açısının temelini oluşturan kabullerin göstergesidir. Öte yandan son zamanlarda kapitalist ve sosyalist toplumların birbirine “yakınlaşması”⁷ sorunuyla ve geleneksel anlamında sınıfsal ilişkilerin (sözde) önemini yitirmesiyle ilgili tartışmalar⁸ “gelişmiş” toplumlarda yaşanan gelişme eğilimleri analizine ilginin yeniden canlanmasının belirtileridir.

Önemli noktalarda, bu ilgi canlanması kitapta tartışılan üç yazarın çalışmalarında belirgin olarak öne çıkan sorunlara dönüşü temsil eder. Onların çalışmaları, sosyal teoride önemli yeni bir yönelime yol açtıkları sürece halen temel bir hareket noktası oluşturmaktadır. Marx’ın kapitalizm modelinin bir bütün olarak “içinde yaşadığımız sanayi-ötesi burjuva topluma uygun düşmediği”⁹ söylenebilir. Buradan, Marx’ın burjuva toplumu analizinin bazı temel unsurlarının günümüzde fazla önemli olmadığı sonucu çıkmaz. Bunu vurgulamak, Marx’ın çağdaş toplumun önemli karakteristiklerinden bazılarını “öngördüğü” ya da onun diğer sözde “öngörülerinin” sonradan yanlışlandığı biçimindeki bildik temayı tekrarlamak değildir. Aksine Marx’ın analizinde hâlâ modern toplumun sorunsalı olarak görülmesi gereken problemlerin ortaya konulduğu anlamına gelir: Aynısı kesinlikle Durkheim ve Weber’in yazıları için de geçerlidir. Modern sosyolojinin temel görevlerinden birinin kurucuları uğraştıran bazı sorunlara dönmek olduğunu öne sürmek tamamen geri bir adımı önermek değildir. Paradoksal olarak, onların temel düzeyde ilgilendikleri problemleri yeniden ele alırken, nihayetinde günümüzü, bu problemlerin geliştirildiği fikirlerin ağır baskısından kurtarmayı umut edebiliriz.

7 Bkz. John H. Goldthorpe, “Social stratification in industrial society”, Paul Holmes, *The Development of Industrial Society*, Sociological Review Monograph, no. 8, 1964, s. 97-122.

8 Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*; Norman Birnbaum, *The Crisis of Industrial Society* (New York, 1969). [*Sanayi Toplumunda Kriz*, çev. Tarkan Karatekin-Filiz Ülgüt, Babil Yayınları, 2002]

9 George Lictheim, “On the interpretation of Marx’s thought”, Lobkowicz, s. 4.

KAYNAKÇA

MARX-ENGELS

- Marx ve Engels: *Werke*. c. 1-41, ayrıca tamamlayıcı ciltler. Berlin, 1956-67.
- Marx ve Engels: *Historische-kritische Gesamtausgabe*. c. 1-11. Frankfurt-Berlin, 1929-31.
- Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953. [*Grundrisse-Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 2008]
- T. B. Bottomore: *Karl Marx, Early Writings*. New York, 1964.
- Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York, 1967.
- Marx ve Engels: *Capital*. c. 1-3. c. 1, Londra, 1970; c. 2, Moskova 1957, c. 3, Moskova, 1962. [*Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, (ilk baskılar) 1. cilt 1965, 2. cilt 1976, 3. cilt 1978, Sol Yayınları]
- The German Ideology*. Londra, 1965. [*Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları]
- The Communist Manifesto*. New York, 1967 (Laski edisyonu). [*Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları]
- The Holy Family, or Critique of Critical Critique*. Moskova, 1956. [*Kutsal Aile Ya da Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları]
- Selected Correspondence*. Londra, 1934. [*Seçme Yazışmalar*, çev. Yurdakul Fincancı, 1. cilt 1995, 2. cilt 1996, Sol Yayınları]
- On Religion*. Moskova, 1957. [*Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, (ilk baskı) 1976, Sol Yayınları]
- T. B. Bottomore ve Maximilien Rubel: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Londra, 1963. [*Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Zuhâl Bilgin, Chiviyazıları Yayınevi, 2006]

- Marx: *Pre-Capitalist Economic Formations*. Londra, 1964. [Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, çev. Mihri Belli, (ilk baskı) 1967, Sol Yayınları]
- Marx: *The American Journalism of Marx and Engels*. New York, 1966.
- Marx: *Articles on India*. Bombay, 1951.
- Marx: *Marx on China, 1853-60*. Londra, 1951.
- Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Chicago, 1904. [Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı, çev. Sevim Belli, (ilk baskı) 1970, Sol Yayınları]
- Marx: *The Poverty of Philosophy*. Londra, tarihsiz. [Felsefenin Sefaleti, çev. Ahmet Kardam, (ilk baskı) 1966, Sol Yayınları]
- Marx: *Theories of Surplus Value* (ed. G. A. Bonner ve E. Burns). Londra, 1951.
- Marx: *Theories of Surplus Value*. c. 1-2. Londra, 1964 & 1969.
- Engels: *Anti-Dühring*. Moskova, 1954. [Anti-Dühring, çev. Kenan Somer, (ilk basım) 1966, Sol Yayınları]
- Engels: *The Dialectics of Nature*. Moskova, 1954. [Doğanın Diyalektiği, çev. Arif Gelen, (ilk basım) 1970, Sol Yayınları]
- Engels: *The Condition of the Working Class in England in 1844*. Oxford, 1968. [İngiltere'de Emekçi Sınıfının Durumu, çev. Yurdakul Fincancı, 1997, Sol Yayınları]
- Engels: *Germany: Revolution and Counterrevolution*. Londra, 1933. [Almanya'da Devrim ve Karşı-devrim, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, (ilk baskı) 1975]

DURKHEIM

- The Division of Labour in Society*. Londra, 1964. [Toplumsal İşbölümü, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınları, 2006]
- De la division de la travail social*. Paris, 1960.
- The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, 1965. [Dini Hayatın İlkel Biçimleri, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, 2005]
- Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1960.
- Professional Ethics and Civic Morals*. Londra, 1957. [Meslek Ahlakı, çev. Mehmet Karasan, MEB, 1962]
- Leçons de sociologie*. Paris, 1950. [Sosyoloji Dersleri, çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, 2006]
- The Rules of Sociological Method*. Londra, 1964. [Sosyolojik Metodun Kuralları, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, 1994]
- Les regies de la méthode sociologique*. Paris, 1950.
- Socialism*. New York, 1962.
- Le socialisme*. Paris, 1928.
- Suicide, a Study in Sociology*. Londra, 1952. [İntihar, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, 1992]
- Le suicide, étude de sociologie*. Paris, 1960.
- (E. Denis ile): *Qui a voulu la guerre ?* Paris, 1915.
- "L'Allemagne au-dessus de tout". Paris, 1915.
- L'évolution pédagogique en France*. Paris, 1969.
- Sociology and Philosophy*. Londra, 1965.
- (M. Mauss ile): *Primitive Classification*. Londra, 1963.

Montesquieu and Rousseau. Ann Arbor, 1965.

Moral Education. Londra, New York, 1961. [Ahlaksal Terbiye, çev. M. F. Bezirci, 1938]

L'éducation morale. Paris, 1925.

Education and Sociology. Glencoe, 1956.

Pragmatisme et sociologie. Paris, 1955.

Journal Sociologique. Paris, 1969.

Schäffle Eleştirisi: *Bau und Leben des socialen Körpers*, *Revue philosophique*, c. 19, 1885, s. 84-101.

Gumpłowicz Eleştirisi: *Grundriss der Soziologie*, *Revue philosophique*, c. 20, 1885, s. 627-34.

"Les etudes de science sociale", *Revue philosophique*, c. 22, 1886, s. 61-80.

Guyau Eleştirisi: *L'irreligion de l'avenir*, *Revue philosophique*, c. 23, 1887, s. 299-311.

"La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique*, c. 24, 1887, s. 33-58 ; 113-42 ve 275-84.

"Le programme économique de M. Schäffle", *Revue d'économie politique*, c. 2, 1888, s. 3-7.

"Suicide et natalité, etude de statistique morale", *Revue philosophique*, c. 26, 1888, s. 446-63.

Tönnies Eleştirisi: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *Revue philosophique*, c. 27, 1889, s. 416-22.

"L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie", *Revue philosophique*, c. 39, 1895, s. 121-47.

Labriola Eleştirisi: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *Revue philosophique*, c. 44, 1897, s. 645-51.

Richard Eleştirisi: *Le socialisme et la science sociale*, *Revue philosophique*, c. 44, 1897, s. 200-5.

"L'individualisme et les intellectuels", *Revue bleue*, c. 10, 1898, s. 7-13.

"Deux lois de l'évolution pénale", *Année sociologique*, c. 4, 1899-1900, s. 65-95.

"La sociologie en France au XIX^e siècle", *Revue bleue*, c. 13, 1900, bölüm 1, s. 609-13, bölüm 2, s. 647-52.

"Sur le totémisme", *Année sociologique*, c. 5, 1900-1, s. 82-121.

Merlino Eleştirisi: *Formes et essence du socialisme*, *Revue philosophique*, c. 48, 1889, s. 433-9.

Lagardelle ile tartışma: *Libres entretiens*, 1905, s. 425-34.

Fouillé'nin çalışmalarının Eleştirisi, Belot ve Landry, *Année sociologique*, c. 10, 1905-6, s. 352-69.

Deploige Eleştirisi: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, *Année Sociologique*, c. 12, 1909-12, s. 326-8.

"La famille conjugale", *Revue philosophique*, c. 91, 1921, s. 1-14.

WEBER

Economy and Society. New York, 1968. [Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kura-mı, çev. Özer Ozankaya, Imge Kitabevi, 1995]

Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1956.

- H. H. Gerth ve C. Wright Mills: *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, 1958. [Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 8. baskı, 2006]
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. c. 1-3, Tübingen, 1920-1..
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1968.
- Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, 1958.
- The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, 1949.
- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, 1958. [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, 1985]
- The Religion of China*. Londra, 1964.
- The Religion of India*. Glencoe, 1958.
- Gesammelte Aufsätze zur Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen, 1924.
- Jugendbriefe*. Tübingen, tarihsiz.
- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für des Staats – und Privatrecht*. Stuttgart, 1891.
- Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*. Leipzig, 1892.
- General Economic History*. New York, 1961.
- "Antikritisches zum 'Geist des Kapitalismus'", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 30, 1910, s. 176-202.
- "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 31, 1910, s. 554-99.

İKİNCİİ. ÇALIŞMALAR

- H. B. Acton: *The Illusion of the Epoch*. Londra, 1955.
- Lord Acton: *Lectures on Modern History*. Londra, 1960.
- Guy Aimard: *Durkheim et la science économique*. Paris, 1962.
- Martin Albrow: *Bureaucracy*. Londra, 1970.
- Erik Allardt: "Emile Durkheim: sein Beitrag zur politischen Soziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 20, 1968, s. 1-16.
- Harry Alpert: *Emile Durkheim and his Sociology*. New York, 1939. Louis Althusser: *For Marx*. Londra, 1969.
- Louis Althusser vd.: *Lire le Capital*. Paris, 1967. [Kapital'i Okumak, çev. Celal A. Kanat, Belge Yayınları, 1995]
- Carlo Antoni: *From History to Sociology*. Londra, 1962.
- Raymond Aron: *Main Currents in Sociological Thought*. c. 1 & 2. Londra, 1968 & 1967.
- Shlomo Avineri: *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, 1968.
- J. A. Barnes: "Durkheim's Division of Labour in Society", *Man* (yeni sayılar), c. 1, 1966, s. 158-75.
- Eduard Baumgarten: *Max Weber: Werk und Person*. Tübingen, 1964.
- Georg von Below: *Der deutsche Staat des Mittelalters*. Leipzig, 1925.
- Reinhard Bendix: *Max Weber, an Intellectual Portrait*. Londra, 1966.
- "Social stratification and the political community", *Archives européennes de sociologie*, c. 1, 1960, s. 181-210.

- Norman Birnbaum: *The Crisis of Industrial Society*. New York, 1969. [Sanayi Toplumunda Kriz, çev. Tarkan Karatekin-Filiz Ulgüt, Babil Yayınları, 2002]
- "Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber", *British Journal of Sociology*, c. 4, 1953, s. 125-41.
- H. Bollnow: "Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in Seinen 'Grundsätzen des Kommunismus' (1847)", *Marxismusstudien*, c. 1, 1954, s. 77-144.
- Roger Caillois: *Man, Play and Games*. Londra, 1962.
- A. Cornu: *Karl Marx et Friedrich Engels*. c. 1-3. Paris, 1955.
- Ralf Dahrendorf: *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, 1965.
- Society and Democracy in Germany*. Londra, 1968.
- Georges Davy: "Emile Durkheim", *Revue française de sociologie*, c. 1, 1960, s. 3-24.
- "Emile Durkheim", *Revue de métaphysique et de morale*, c. 26, 1919, s. 181-98.
- Phyllis Deane ve W. A. Cole: *British Economic Growth*. Cambridge, 1969.
- Simon Deploige: *The Conflict between Ethics and Sociology*. St Louis, 1938.
- Maurice Dobb: *Studies in the Development of Capitalism*. Londra, 1963.
- Hans Peter Dreitzel: *Recent Sociology* No. 1. Londra, 1969.
- Jean Duvignaud: *Durkheim, sa vie, son oeuvre*. Paris, 1965.
- Iring Fetscher: *Karl Marx und der Marxismus*. Münih, 1967.
- Louis Feuer: "What is alienation? The career of a concept". *New Politics*, 1962, s. 116-34.
- Ludwig Feuerbach: *The Essence of Christianity*. New York, 1957. [Hıristiyanlığın Özü, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınevi, 2004]
- *Sämmtliche Werke*. c. 1-10, 1903-11.
- Julien Freund: *The Sociology of Max Weber*. Londra, 1968.
- Georges Friedmann: *The Anatomy of Work*. Londra, 1961.
- Walter Gagel: *Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien*. Düsseldorf, 1958.
- Charles Elmer Gehlke: *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*. New York, 1915.
- Anthony Giddens: "A typology of suicide", *Archives européennes de sociologie*, c. 7, 1966, s. 276-95.
- "'Power' in the recent writings of Talcott Parsons", *Sociology*, c. 2, 1968, s. 268-70.
- "Durkheim as a review critic", *Sociological Review*, c. 18, 1970, s. 171-96.
- "Marx, Weber, and the development of capitalism", *Sociology*, c. 4, 1970, s. 289-310.
- *Politics and sociology in the thought of Max Weber*. Londra, 1972. [Max Weber'in Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji, çev. Ahmet Çigdem, Vadi Yayınları, 1992]
- "The suicide problem in French sociology", *British Journal of Sociology*, c. 16, 1965, s. 3-18.
- John H. Goldthorpe: "Social stratification in industrial society", Paul Halmos: *The Development of Industrial Society*. Sociological Review Monograph, No. 8, 1964, s. 97-122.
- Fred M. Gottheil: *Marx's Economic Predictions*. Evanston, 1966.

- Georges Gurvitch: *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris, 1950.
- Georges Gurvitch ve Wilbert E. Moore: *Twentieth Century Sociology*. New York, 1945.
- Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied and Berlin, 1967.
- R. M. Hartwell: *The Causes of the Industrial Revolution in England*. Londra, 1967.
- J. E. S. Hayward: "Solidarist syndicalism: Durkheim and Duguit", *Sociological Review*, c. 8, 1960, bölüm 1 & 2, s. 17-36 & 185-202.
- G. W. F. Hegel: *Philosophy of Right*. Londra, 1967.
- Donald Hodges: "The 'intermediate classes' in Marxian theory", *Social Research*, c. 28, 1961, s. 241-52.
- John Horton: "The de-humanisation of anomie and alienation", *British Journal of Sociology*, c. 15, 1964, s. 283-300.
- Henri Hubert ve Marcel Mauss: "Théorie generate de la magie", *Année Sociologique*, c. 7, 1902-3, s. 1-146.
- H. Stuart Hughes: *Consciousness and Society*. New York, 1958.
- Jean Hyppolite: *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.
- Barclay Johnson: "Durkheim's one cause of suicide", *American Sociological Review*, c. 30, 1965, s. 875-86.
- Z. A. Jordan: *The Evolution of Dialectical Materialism*. Londra, 1967.
- Eugene Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. Londra, 1970.
- Karl Kautsky: *Die Agrarfrage*. Stuttgart, 1899.
- *Der Ursprung des Christentums*. Stuttgart, 1908.
- Helmut Klages: *Technischer Humanismus*. Stuttgart, 1964.
- E. Jürgen Kocka: "Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, c. 122, 1966, s. 328-57.
- Rene König ve Johannes Winckelmann: *Max Weber zum Gedächtnis*. Köln ve Op-laden, 1963.
- Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*. Leipzig, 1930. [Marksizm ve Felsefe, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1991]
- Leopold Labedz: *Revisionism*. Londra, 1963.
- Antonio Labriola: *Socialism and Philosophy*. Chicago, 1918.
- Roger Lacombe: *La méthode sociologique de Durkheim*. Paris, 1926.
- David S. Landes: *The Unbound Prometheus*. Cambridge, 1969.
- V. I. Lenin: *Selected Works*. Londra, 1969.
- George Lichtheim: "Marx and the 'Asiatic mode of production'", *St Antony's Papers*, No. 14, 1963, s. 86-112.
- *Marxism, an Historical and Critical Study*. Londra, 1964.
- *Marxism in Modern France*. New York, 1966.
- Dieter Lindenlaub: *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik*. Wiesbaden, 1967.
- Nicholas Lobkowicz: *Marx and the Western World*. Notre Dame, 1967.
- Karl Löwith: "Max Weber und Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 67, 1932, bölüm 1, s. 53-99 ve bölüm 2, s. 175-214.
- Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Zurich and Vienna, 1948.
- *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, 1932. [Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1998]

- *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, 1955. [Aklin Yıkımı, Ayşen Temşen Kapkın, Payel Yayınları, 2006]
- Steven Lukes: "Alienation and anomie", Peter Laslett ve W. G. Runciman: *Philosophy, Politics and Society*. Oxford, 1967, s. 134-56.
- Ernest Mandel: *Marxist Economic Theory*. c. 1 & 2. Londra, 1968.
- Marcel Mauss: "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos", *Année sociologique*, c. 9, 1904-5, s. 39-130.
- David McLellan: *Marx Before Marxism*. Londra, 1970.
- *The Young Hegelians and Karl Marx*. Londra, 1969.
- C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Londra, 1962.
- Ronald Meek: *Studies in the Labour Theory of Value*. Londra, 1956.
- Franz Mehring: *Karl Marx*, Ann Arbor, 1962.
- István Mészáros: *Marx's Theory of Alienation*. Londra, 1970.
- Alfred G. Meyer: *Marxism, the Unity of Theory and Practice*. Ann Arbor, 1963.
- Arthur Mitzman: *The Iron Cage ; An Historical Interpretation of Max Weber*. New York, 1970.
- Wolfgang J. Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Tübingen, 1959.
- Barrington Moore: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Londra, 1969. [Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, V Yayınları, 1989]
- Robert A. Nisbet: *Emile Durkheim*. Englewood Cliffs, 1965.
- *The Sociological Tradition*. Londra, 1967.
- Stanislaw Ossowski: *Class and Class Structure in the Social Consciousness*. Londra, 1963.
- Melchior Palyi: *Erinnerungsgabe für Max Weber*. Munich and Leipzig, 1923.
- Talcott Parsons: "Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber". *Journal of Political Economy*, c. 36, 1928, s. 641-61.
- *Sociological Theory and Modern Society*. New York, 1967.
- *The Social System*. Londra, 1951.
- *The Structure of Social Action*. Glencoe, 1949.
- Alessandro Pizzorno: "Lecture actuelle de Durkheim", *Archives européennes de sociologie*, c. 4, 1963, s. 1-36.
- John Plamenatz: *Man and Society*. c. 1 & 2. Londra, 1968.
- Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Frankfurt, 1967.
- Nicos Ar. Poulantzas: *Nature des choses et du droit*. Paris, 1965.
- J. A. Prades: *La sociologie de la religion chez Max Weber*. Louvain, 1969.
- Thilo Ramm: "Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels", *Marxismusstudien*, c. 2, 1957, s. 77-179.
- Hanns Günther Reissner: *Eduard Gans*. Tübingen, 1965.
- *Reminiscences of Marx and Engels*. Moskova, tarihsiz.
- Joan Robinson: *An Essay on Marxian Economics*. Londra, 1966.
- Günther Roth: *The Social Democrats in Imperial Germany*. Englewood Cliffs, 1963.
- "Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 20, 1968, s. 429-447.

- Maximilien Rubel: "Premiers contacts des sociologues du XIX^e siècle avec la pensée de Marx", *Cahiers internationaux de sociologie*, c. 31, 1961, s. 175-84.
- W. G. Runciman: "The sociological explanation of 'religious' beliefs", *Archives européennes de sociologie*, c. 10, 1969, s. 149-191.
- Alexander von Schelting: *Max Webers Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1934.
- F. von Schiller: *On the Aesthetic Education of Man*. Oxford, 1967. [Eстетik Üzerine, çev. Melahat Özgü, Kaknüs Yayınları, 1999]
- Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt, 1962.
- Gustav Schmidt: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*. Lübeck and Hamburg, 1964.
- Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, 1962. [Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, çev. Tunay Akoğlu-Rasim Tınaz, Varlık Yayınları, 1966]
- Alfred Schutz: *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, 1967.
- Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*. Leipzig, 1900.
- Georges Sorel: "Les theories de M. Durkheim", *Le devenir social*, c. 1, s. 1-26 & 148-80.
- Leo Strauss: *Natural Right and History*. Chicago, 1953.
- Paul Sweezy: *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Londra, 1954. [Sosyalizme Geçiş Süreci Üzerine, çev. Aytunç Alundal, May Yayınları, 1974]
- *The Theory of Capitalist Development*. New York, 1954.
- *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*. New York, 1949.
- F. Tenbruck: "Die Genesis der Methodologie Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 11, 1959, s. 573-630.
- Edward A. Tiryakian: "A problem for the sociology of knowledge", *Archives européennes de sociologie*, c. 7, 1966, s. 330-6.
- Robert C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1965.
- Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages: *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1965.
- Marianne Weber: *Max Weber: ein Lebensbild*. Heidelberg, 1950.
- Johannes Winckelmann: "Max Webers Opus Posthumum", *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften*, c. 105, 1949, s. 368-97.
- Karl A. Wittfogel: *Oriental Despotism*. New Haven, 1957.
- Kurt H. Wolff: *Emile Durkheim et al., Essays on Sociology and Philosophy*. New York, 1964.
- Murray Wolfson: *A Reappraisal of Marxian Economics*. New York, 1964.
- Sheldon S. Wolin: *Politics and Vision*. Boston, 1960.
- P. M. Worsley: "Emile Durkheim's theory of knowledge", *Sociological Review*, c. 4, 1956, s. 47-62.

Yaşayan en etkili toplumsal kuramcılardan Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'de sosyolojinin seyrini temelden etkilemiş üç büyük ismi etrafı bir inceleme altına alıyor.

Marx, Durkheim ve Weber'in sosyolojik düşüncelerinin titiz ve kapsamlı bir analizini yapan Giddens, özellikle Marx'ın karakteristik görüşleri ile diğer iki yazarın görüşleri arasındaki bazı temel farklılıkları inceliyor. Egemen modern sosyal teori alanlarının çoğunun kaynağında yer alan bu üç yazarın sahip oldukları farklı dünya görüşlerinin iç bütünlüğünü sergilemeye, başka yazarlarla aralarındaki etkileşimi, tarihsel köklerini ortaya koymaya çalışıyor.

Giddens'in bu açıklayıcı ve karşılaştırmalı çalışması sadece üç yazar arasındaki karmaşık entelektüel ilişkiyi ortaya koyması açısından değil, "Marksist sosyoloji" ile "burjuva sosyolojisi" arasındaki ilişki üzerine süregiden tartışmaları da kuşatıp, oldukça dolambaçlı iddiaları ve karşı-iddiaları açıklığa kavuşturacak fikirler içermesiyle de dikkat çekiyor.

Tüm bu özellikleriyle öğrenciler için olduğu kadar konuya ve bu üç yazara ilgi duyan meraklılar için de önemli bir kaynak...

