

GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
MAX WEBER SOSYOLOJİSİ VE RASYONELLEŞME	7
I. Max Weber Sosyolojisi: Metodoloji Ve Temel Kavramlar	7
A. Anlama Ve Açıklama.....	9
B. İdeal Tipler	19
C. Sosyal Eylemlerin İdeal Tipleri.....	22
II. Max Weber Sosyolojisinde Rasyonelleşme	24
A. Rasyonelleşme Kavramının İçeriği.....	28
B. Rasyonelleşmenin Görünümleri	32
1. Toplumsal Rasyonelleşme.....	33
2. Kültürel Rasyonelleşme	38
a) Bilimde Rasyonelleşme	38
b) Sanatta Rasyonelleşme	41
c) Değer Alanlarının Farklılaşması	42
3. Bireysel Rasyonelleşme	45
C. Rasyonelleşme ve Modernite	48
İKİNCİ BÖLÜM.....	57
MODERN HUKUKUN RASYONEL TEMELİ	57
I. Max Weber'e Göre Modern Hukukun Rasyonel Temeli.....	57
1. Modern Hukuk Süreçlerinin Rasyonelliği.....	57
2. Modern Hukuk Doktrinlerinin Rasyonelleşmesi	67
II. Modernite Eleştirileri Bağlamında Modern Hukukun Rasyonel Temeli.....	82
A. İdeolojinin ve Araçsal Aklın Eleştirisi.....	82
1. Karl Marx	82
2. Györgi Lukacs	87
3. Antonio Gramsci.....	89
4. Frankfurt Okulu	90
5. Louis Althusser.....	100
B. Evrensel Aklın Eleştirisi	103
1. Jean-François Lyotard.....	104
2. Michel Foucault	106
SONUÇ.....	111
<i>Kaynakça</i>	120

GİRİŞ

“Modern hukuk” terimi; hukukun çağlar boyunca bazı temel niteliklerini ve işlevlerini, bazı yenileşmelerle birlikte, koruduğu varsayımını bir ölçüde zorlayan; hukukun modernite ile birlikte yeni nitelikler ve işlevlerle karşı karşıya kaldığı tespitiyle birlikte önemi daha fazla belirginleşen bir “modern durum”u karşılamaktadır. Bu açıdan modern hukuk üzerine yapılacak bir inceleme, en baştan hukukun yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmaya da, başlı başına bir hukuk sosyolojisi oluşturma potansiyeli taşıyan sosyal gerçekliği nesneleştirmektedir.

Tez çalışmasının başlığından da anlaşılacağı üzere “Max Weber Sosyolojisi Işığında...” yürütülen bir modern hukuk araştırması yalnızca *Weber*’in kendi yapıtlarında yer alan sosyolojik yaklaşımlarla sınırlanmayacak, özellikle onun “rasyonelleşme” kuramını takip ederek, *Weber* ve onun sosyolojisi üzerine incelemelerde bulunan diğer yazarların rasyonelleşme / rasyonellik kavramları izleğinde ortaya koydukları çalışmalar da dikkate alınacaktır. Bu bağlamda *Weber* üzerine oldukça kapsamlı ve geniş bir sosyoloji literatürünün mevcut olduğu göz önünde bulundurularak bunun içerisinde belirli bir sosyolojik eğilim üzerinde yoğunlaşmaya çalışılmıştır. *Weber* sonrası *Weberci* sosyolojinin serüvenine bakılacak olursa, kimi yazarlar tarihsel sosyoloji çerçevesinde *Weber*’in ürettiği kavramları özgül sorunlara uygulamışlar; kimi yazarlar özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde *Parsons* ve *Bendix* tarafından meydana getirilen İngilizce *Weber* literatürü üzerinden, değerlerden bağımsız, liberal eğilimli ampirik bir sosyoloji kurmaya çalışmışlar; buna bir tepki olarak *Mommsen*, *Tenbruck* gibi bazı isimler *Weber*’in bir kültür bilimi meydana getirmesi açısından değerlerden bağımsız ele alınamayacak, ulusçu eğilimler gösteren bir düşünür olduğu yönünde bir yaklaşım geliştirmişlerdir. 70’li ve 80’li yıllara gelindiğinde ise *Habermas* ve *Schluchter*’in sistematik bir toplum teorisi oluşturma tarzında modernliğin kökenleri ve gelişimine ilişkin kapsamlı bir *Weberci* sosyoloji inşa ettikleri, bunu yaparken de rasyonelleşme izleğini kullandıkları görülmektedir. *Schluchter* modern Batı toplumlarının bilişsel ve etik yönlerini ele

almak suretiyle tarihsel süreci ortaya koyarken; *Habermas* modern toplumun rasyonelleşmesine dair *Weberci* teoriyi, Frankfurt Okulu'nun kapitalizm eleştirisini yeniden formüleştirmek suretiyle ileriye götürmüştür.¹ Dolayısıyla *Weber*'in başlattığı moderniteyi rasyonelleşme ile açıklama çabasının takipçisi olarak *Habermas* gösterilmekte, her ikisinin bu gayretleri “Rasyonalite Sosyolojisi” olarak da adlandırılmaktadır.²

Bu tez çerçevesinde, modern hukukun karakterinin ortaya konulması, *Weberci* terminolojiyle ifade etmek gerekirse modern hukukun “ideal tip”inin kurulması için yine *Weber*'in, modern kapitalizmle bağlantılı olarak modern kurumları açıklamakta kullandığı *rasyonelleşme* kuramının, hukukun gerek olgusal yapılarını gerekse ideolojik, a priori temellerini kapsayıcı olduğu düşünülmüş ve *rasyonelleşme* modern hukukun temelini bulma çabasında işlevsel bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir. Rasyonelleşmenin bu işlevselliğinde onun hem Aydınlanma akılcılığıyla bağlantısı, hem de *Weber* sosyolojisi sayesinde ampirik bir boyuta kavuşturulmuş olması önemli etkenler olarak görülmektedir. Bu yönleriyle rasyonelleşme, liberal kökenli hukuk anlayışları ve hukuk kurumlarını dışta tutmadığı gibi, *Marksist* yaklaşımların “modern burjuva hukuku” eleştirilerinde yer alan birtakım temel tespitleri de yadsımamaktadır. Hatta modernleşmeyi açıklamak üzere ortaya atılmış olmakla birlikte “post-modern” olarak isimlendirilen durumu anlamak açısından da işlevsel olduğu, belli kayıtlar dâhilinde ifade edilebilir.³

Bu çerçevede, iki ana bölümde hazırlanan tezin ilk bölümünde, rasyonelleşme kavramının *Weber* sosyolojisindeki konumunu yerli yerine oturtmak amacıyla, *Weber* sosyolojisinin metodolojik yapısına, bilim felsefesi bağlamındaki konumuna ve rasyonel eylemin “ideal tip” olarak nasıl kuramsallaştırıldığına değinilmiştir. Ardından rasyonelleşme kuramının tartışılmasına geçilmiştir. Öncelikle rasyonelleşme kuramına *Weber*'in hangi tarihsel yaklaşımlar dolayısıyla eğildiğine değinilmiş; ardından bir

¹ Ralph SCHROEDER, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 1996, s. 12–14.

² Ahmet ÇİĞDEM, *Bir İmkân Olarak Modernite – Weber ve Habermas*, 2. Baskı, İstanbul 2004, s. 54.

³ *Giddens*'in post-modern durumu daha çok “radikalleşmiş modernlik” olarak ifade ettiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Bkz. Anthony GIDDENS, *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren: Ersin Kuşdil, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 142–144. Özellikle soğuk savaş sonrası dönemle birlikte modern yapıların karşılaştığı radikal dönüşümlerin, gelenekselden moderne geçiş dönemindekiyle benzer itici güçler barındırdığını ve kendi içinde çeşitlendirilebilecek bir rasyonelleşme kuramının bu dönüşümü yeterince karşılayabileceği kanısındayız.

eylem biçimi olarak rasyonelliğin kavramsal içeriğinin tespitine çalışılmıştır. Batı rasyonelleşmesi sürecinin temel dinamiklerinin ortaya konulabilmesi açısından rasyonelleşmenin üç temel düzeydeki gelişimi rasyonelleşmenin görünümleri çerçevesinde toplumsal, kültürel ve bireysel rasyonelleşme olarak ele alınmıştır. Kültürel rasyonelleşmenin ise bilimsel ve sanatsal boyutuna, ayrıca hukuk ve ahlak gibi değer alanlarının, bilim ve sanatla birlikte, rasyonelleşme sürecindeki farklılaşması gelişmelerine değinilmiştir. Ardından rasyonelleşmenin bir modernite kuramı olarak incelenmesine çalışılmış, rasyonelleşme ile modernleşme arasındaki temel bağlantılar ortaya konulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde ise rasyonelleşme kuramının, modern hukuku açıklaması açısından tartışılmasına geçilmiştir. Öncelikli olarak *Weber*'in doğrudan hukuk sosyolojisi yazılarında yer alan hukuk rasyonelleşmesi açıklamaları iki boyutuyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilkinde, hukukun rasyonelliğinin ideal tipleri “hukuk yapma” ve “hukuk bulma” süreçleri bağlamında ele alınmış, modern hukuk süreçlerinin rasyonelliği tespit edilmiştir. Ardından modern hukuk doktrinlerinin gelişiminin bu ideal tipler ışığında incelenmesine geçilmiş ve modern hukukun felsefi temellerinin sözü edilen rasyonelleşme süreciyle olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu iki boyutlu rasyonelleşme sürecinin ele alınmasından sonra, modernite eleştirileri bağlamında, modern hukukun rasyonel temeline yönelik eleştirel bir bakışın geliştirilmesine imkân sağlayacak kuramsal boyut geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede öncelikle Marksist düşünce geleneğinin “ideoloji” ve “araçsal akıl” kavramlaştırmalarında modern kapitalist topluma getirdiği eleştiriler ele alınmış, *Karl Marx*, *Györgi Lukacs*, *Antonio Gramsci*, *Max Horkheimer*, *Theodor Adorno*, *Herbert Marcuse*, *Jürgen Habermas*, *Louis Althusser* gibi düşünürlerin özellikle modern / rasyonelleşmiş toplum karşısındaki yaklaşımları özetlenmeye çalışılmıştır. Ardından modernite karşısındaki önemli eleştirel yaklaşımların ele alındığı postmodern bakış açılarının söylemlerine değinilmiş, özellikle “evrensel akıl” karşısındaki bazı postmodern yazarların; “postmodern durum”un kavramsallaştırmasını yapan *Jean-François Lyotard* ve modern hukukun *arkeolojisini* yapan *Michel Foucault*'nun düşüncelerine yer verilmiştir.

Son olarak bütün bu eleştirel yaklaşımlar ışığında modern hukukun rasyonel temeline yönelik eleştirel bir yaklaşımın hangi boyutlarda geliştirilebileceği ve

tartışılabilceğine dair argümanlar ortaya konularak, tezin eleştirel amacı doğrultusunda bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Böyle bir sonuca ulaşabilmek açısından, *Weber*'in kapsayıcı ve perspektif sağlayıcı sosyolojisinin kendisinden sonraki sosyoloji dünyasında var olan belirleyiciliği dikkate değer görülmektedir. Her ne kadar sosyolojinin kurucuları olarak *Weber*'den önceki dönem sosyologları kabul ediliyor olsa da kimilerince *Weber* sosyolojiye gerçek kimliğini sağlayan kişilerden biri olarak gösterilmektedir.⁴ En azından *Weber*'in kendisinden sonra gelen *Anthony Giddens*, *Jürgen Habermas*, *Karl Mannheim*, *Georg Simmel*, *Hans Gerth*, *Talcott Parsons*, *Robert King Merton*, *Ralf Dahrendorf*, *Reinhard Bendix*, *Charles Wright Mills* gibi önemli isimleri büyük ölçüde etkilediği bilinmektedir.⁵ Dolayısıyla sosyolojinin, kendisinden sonraki önemli temsilcileri aracılığıyla *Weber* sosyolojisi, güncelliğini kaybetmeyen ve halen üzerinde yoğun tartışmaların sürdürüldüğü bir yaklaşım olarak etkisini sürdürmektedir.

Weber pek çok sahada yazdığı gibi, hukuk sosyolojisi alanında da kapsamlı çalışmalar ortaya koymuş ve bu disipline ciddi katkıları olmuştur. *Weber* sağlığında, toplumu etkileyen bütün unsurları inceleme iddiasındaki kapsamlı bir çalışma olan “Grundriss der Sozialökonomik” (*Sosyal Ekonominin Temel Yapısı*) adlı kolektif eserin redaksiyonunu üzerine almış ve toplam 9 kitap, 13 cilt olması hedeflenen serinin 3. cildi olarak hazırlamış olduğu “*Wirtschaft und Gessellschaft*” (*Ekonomi ve Toplum*) ölümünden bir yıl sonra, tamamlayamadığı haliyle yayınlanmıştır.⁶ Bu kapsamlı eser içerisindeki hukuk sosyolojisi yazıları 1954'te *Edward Shils* ve *Max Rheinstein* editörlüğünde “Max Weber On Law in Economy And Society” adıyla İngilizce olarak derlenmiş ve tercüme edilmiştir. 1968 ve 1978'de iki baskı olarak yayınlanan *Wirtschaft und Gessellschaft*'in toplu tercümesi, iki ciltlik *Economy and Society*

⁴ Bu görüşü *Giddens* şu şekilde eleştirmektedir: “... Parsons 1890-1920 kuşağının kendilerinden önce olup bitenlerle aralarında ‘büyük bir kopuş’ yarattıklarını iddia etmişti. Bir başka deyişle, sosyolojinin gerçek tarihi o dönemden başlatılabilirdi. Ama bu iddia, en hafif deyimle, tartışmalıdır. 1890-1920 kuşağının yeni bir disiplin kurmuş olma yolundaki iddialarını sorgusuz sualsiz kabul etmektedir. Toplumsal düşüncenin evrimindeki bundan önceki dönemlere bakarsak, bir dizi düşünürün kendi öncülerini hatalarını artlarında bırakıp ilk kez olarak yeni bir toplum bilimi kurduklarını iddia etmiş olduklarını görürüz. Durkheim, Marx hakkında bu tür şeyler söylemişti. Ama Marx, Comte’la Montesquieu’yü aştığına inanıyordu. Montesquieu da selefleriyle kendisi arasında benzer bir ilişki olduğuna inanıyordu. Daha da önceleri, Vico da kendisini toplumsal olamı konu alan ‘yeni bir bilim’in ilk kurucusu olduğunu düşünüyordu.” Anthony GIDDENS, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul 2000, s. 12–13.

⁵ Üzeyir TEKİN, “Max Weber’in Sınıf Teorisi”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 15, (Tarihsiz), Ankara, s. 156.

⁶ Coşkun SAN, *Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*, Ankara 1971, s. 1–2.

içerisinde, *Shils* ve *Rheinstein*'in yaptığı söz konusu hukuk sosyolojisi derlemesi de “Economy and Law (Sociology of Law)” başlığıyla yer almıştır.⁷ İşte *Weber*'in hukuk sosyolojisi alanındaki temel çalışmaları burada yer almakta, öte yandan Ekonomi ve Toplum dışında kalan diğer eserleri de hukuk sosyolojisi perspektifinde incelenmeye imkân sağlayacak malzemeler barındırmaktadır. Türkçe’de hukuk sosyolojisi disiplini açısından bakılacak olursa, *Weber*'in kendi eserlerinin tercüme haricinde⁸, *Weber*'in hukuk sosyolojisine dair oldukça az miktarda monografi bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Hâmide Topçuoğlu*'nun 1964'te kaleme almış olduğu “*Max Weber’e Göre Hukukî Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları*” isimli makalesidir.⁹ *Coşkun San*'ın 1971 tarihli “*Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*” isimli kitabı yine bu alandaki önemli Türkçe yayınlardandır.¹⁰ Son olarak *Yasemin Işıktaç*'ın 1991 tarihli “*Max Weber’in ‘Anlayış Sosyolojisi’ Yönteminin Hukuka Uygulanması Üzerine Bir Deneme*”¹¹ yazısı da *Weber*'i konu alan bir diğer hukuk sosyolojisi çalışmasıdır. Bunlar dışında *Weber*'in hukuk sosyolojisine, eserlerinde belli oranda yer veren yazarlara bakıldığında yine *Topçuoğlu*'nun “Hukuk Sosyolojisi Dersleri” içerisinde bazı bölümlerin¹², *Niyazi Öktem* ve *Ahmet Ulvi Türkbag*'a ait “Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet” isimli eserde ise ayrı bir bölümün¹³ yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla Türkçe hukuk sosyolojisi literatüründe *Weber*, özgün bir konu olarak çok fazla ele alınmamıştır. Bu çalışmanın ise, söz konusu eksikliği doldurmakta, küçük bir adımdan ibaret dahi olsa, katkı yapması umulmaktadır.

⁷ Guenther ROTH / Claus WITTICH, “Preface” Max WEBER, *Economy And Society An Outline of Interpretive Sociology - Wolume Two*, Edited by Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley 1978, içinde, s. xxxi- xxxii. *Economy And Society*'nin bazı bölümleri Türkçe’ye Özer Ozankaya tarafından 1995 yılında “Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı” adıyla tercüme edilmiştir: Max WEBER, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara 1995.

⁸ *Economy and Society*'nin tamamı henüz Türkçe’ye kazandırılmıı değildir.

⁹ Hâmide TOPÇUOĞLU, “Max Weber Sosyolojisine Göre Hukukî Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları”, *Ord. Prof. Dr. Ernst E. Hirsch’e Armağan*, Ankara 1964, s. 199–260.

¹⁰ Coşkun SAN, *Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*, Ankara 1971.

¹¹ Yasemin IŞIKTAÇ, “Max Weber’in ‘Anlayış Sosyolojisi’ Yönteminin Hukuka Uygulanması Üzerine Bir Deneme”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: LIII, Sayı: 1–4, İstanbul 1991, s. 273–281.

¹² Hamide TOPÇUOĞLU, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 2. Baskı, Cilt 1, Ankara 1963, s. 108–110, 287–296.

¹³ Niyazi ÖKTEM / Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 322–336.

Şüphesiz oldukça geniş bir alanda, kapsamlı ve yetkin eserler vermiş olan *Weber*'in sosyolojisini bu çalışma içerisinde özetlemek mümkün değildir. Zira *Weber*'in karmaşık ve derinlikli anlatımı, belki de ömrü yetmediği için sistematize edememiş olduğu düşünceleri¹⁴, çok geniş ve çeşitli alanlara (tarih, sosyoloji, ekonomi, hukuk, siyaset, bilim felsefesi) olan ilgisi, onun düşünce dünyasını incelemeyi ve aktarmayı oldukça güçleştirmektedir. Yine de bu tez çalışması çerçevesinde, *Weber* sosyolojisi ışığında modern hukukun rasyonel temeli sorunu ele alınmaya çalışılacaktır.

¹⁴ San, s. 35.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAX WEBER SOSYOLOJİSİ VE RASYONELLEŞME

I. Max Weber Sosyolojisi: Metodoloji Ve Temel Kavramlar

Girişte de ifade edildiği gibi *Max Weber*, farklı alanlarda kapsamlı araştırmalar yapmış ve yetkin eserler vermiş bir düşünürdür. *Raymond Aron*, *Weber*'in çalışmalarının dört ana kategoride toplanabileceğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki metodoloji, eleştiri ve felsefe incelemeleridir. Aynı zamanda bir bilim felsefecisi olan *Weber*¹⁵ temel insan bilimleri olan tarih ve sosyolojinin konu ve yöntem olarak sınırlarını çizmekle meşgul olmuştur. İkinci olarak *Weber*'in tamamen tarih incelemeleri olarak kabul edilebilecek eserleri mevcuttur. Üçüncü olarak, genellikle ekonomi üzerine yoğunlaşan çalışmalarından söz edilebilir. Örneğin ilkçağ tarımında üretim ilişkileri üzerine ve genel ekonomi tarihi üzerine yayınlanan incelemeleri yanında, Almanya ve çağdaş Avrupa ekonomisi üzerine yazdıkları da bu alandaki eserlerinden sayılabilir. Din sosyolojisi alanında, özellikle meşhur eseri *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhı)* vesilesiyle, ekonomik koşullar ve dinsel inançlar arasındaki ilişki üzerine yüz yıldır süren tartışmalara önyak olduğu söylenebilir. Dördüncü ve son olarak temel eseri olan *Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum)* bir genel sosyoloji incelemesi olarak ölümünden sonra yayınlanmış bulunmaktadır.¹⁶

Weber, daha çok pozitivist bir bakış açısı çerçevesinde şekillenen döneminin sosyoloji disiplinine yeni açılımlar sağlamıştır. Bilindiği gibi sosyolojinin bağımsız bir disiplin haline getirilmesini sağlayan söz konusu pozitivist düşünce, aslında toplumların ve insan ilişkilerinin fizik, kimya ve benzeri diğer pozitif bilimlerin yöntemi çerçevesine açıklanabileceğini öngören bir yaklaşımı ileri sürmektedir. Sosyolojinin kurucusu ve isim babası olarak anılan *Auguste Comte* (1798–1857) ve onun ardından sosyolojiyi daha kapsamlı biçimde zenginleştiren *Herbert Spencer* (1820–1903) ve

¹⁵ Doğan ÖZLEM, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 20.

¹⁶ Raymond ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Ankara 1986, s. 481–482.

Emile Durkheim (1858–1917) gibi düşünürlerin pozitivist, determinist¹⁷ ve bir ölçüde evrimci¹⁸ yaklaşımları, *Weber*'in yaşadığı dönemde oldukça yaygın ve etkin bir konumdaydı. Öte yandan buna tam ters bir yaklaşım olarak yorumsamacı (hermeneutic) yöntem ise özellikle Alman düşüncesinde etkinlik göstermekteydi. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerine yaklaştırılmasına tepki olarak doğan bu yorumsamacı yöntem anlayışı, sosyal bilimlerde nesnelliğin ve buna bağlı olarak da bilimselliğin tamamen reddine varacak yorumlar içermekteydi. İşte *Weber* yönteme dair söz konusu iki temel yaklaşımı başarılı biçimde bütünleştirmek suretiyle, sosyal bilimlerdeki bu gerilimi gideren düşünür olarak sosyoloji tarihindeki yerini almıştır.¹⁹

Weber'in bu bağlamda sosyoloji disiplinine yaptığı önemli katkılardan biri, sosyolojiyi disiplinler arası bir çalışma imkânına kavuşturması olmuştur. Bunu özellikle tarihin verilerinden faydalanmak suretiyle gerçekleştirmeye çalışan *Weber*, tarihin, yaşanan çağın gerçeklerinin daha iyi anlaşılabilmesi için zaruri bir başvuru kaynağı olduğuna işaret etmiştir. Bu düşüncesinin temelinde *Weber*'in hukuk eğitimi sırasında Alman Tarihçi Okulu'nun etkisinde kalmış olmasının yattığı dile getirilmiştir.²⁰ Bu çerçevede *Weber* tarih disiplininin verilerinden bir sosyolog olarak faydalanmış ve bu yöntemi diğer sosyoloji yöntemleriyle birleştirerek uygulamıştır. Bunu yaparken, ayrıntılı biçimde ve farklı yönleriyle birlikte ele alınmamış olguların üstünkörü bir şekilde kavramsallaştırılmasını reddetmiş, deyim yerindeyse basmakalıp bir şekilde bunların açıklanmasından uzak durmuştur. *Weber*'e göre sosyal gerçeklikler çok yönlü bir şekilde ele alınmalı, dolayısıyla da yüzeysel verilerin aldatıcılığına kanmamalıdır. Özellikle kendi dönemi itibarıyla, sosyoloji disiplininde hâkim olan yöntemler, insanın iç dünyasını, sübjektif değerlerini dikkate almayan, çeşitli davranışların hangi saiklerle gerçekleştirdiği üzerinde durmayan bir yaklaşımla sınırlıydı.²¹ Bu ise tarih içerisinde değişebilen ve farklı dönemlerde farklı içeriklere bürünebilen öznel gerçekliklerin tespitini imkânsız kılmaktaydı.

¹⁷ Özlem (2001), s. 304; Öktem / Türkbağ, s. 322.

¹⁸ Gaston BOUTHOU, *Sosyoloji Tarihi – I*, Çeviren: Cemal Süreya, 2. Baskı, İstanbul 1995, s. 66.

¹⁹ Fritz RINGER, *Weber'in Metodolojisi - Kültür ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 2003, s. 1–2. *Ringer* bu iki zıt yaklaşımı yorumlayıcı (interpretive) ve açıklayıcı (explanatory) olarak isimlendirmektedir. İlerleyen bölümlerde bu yaklaşımlara daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

²⁰ San, s. 15.

²¹ Topçuoğlu (1964), s. 221–222.

Weber, yaşadığı dönem itibariyle etkinliğinden söz edilebilecek bir diğer sosyoloji yöntemi anlayışı olan *Marksist* kurama da mesafeli durmuştur. Kabaca ifade edilecek olursa, sosyal gerçekliği alt yapı ile üst yapı arasında diyalektik bir etkileşimin varlığıyla açıklamaya çalışan bu düşünce geleneğinin; tek nedenliliğe dayanan, *Weber*'in yaklaşımı itibariyle “yüzeysel” kalabilecek bir içeriğe sahip olması, toplumsal ve tarihsel gerçekliklerin yeterince anlaşılmasını engellemektedir. *Weber*'e göre *Marx* bütünün bir parçasını almış ve bunu en önemli faktör olarak tespit etmiştir.²² Gerçekten de temel yaklaşım itibariyle *Marksist* düşünce, tarih içerisindeki birtakım yasaları tespit etmekte ve insan davranışlarını bu yasalara göre konumlandırmaktadır.²³ Hâlbuki *Weber*, aynı zamanda *Comte* geleneğinde egemen olan sosyoloji anlayışından da farklı biçimde, bireyi çıkış noktası olarak ele alır. Bireyin davranışlarının anlamı tespit edilmeden, daha total olan yapıların bağlı oldukları sosyal kanunların tespit edilmesi ve bireyin davranışlarının bu bağlam içerisinde ele alınması sosyolojiyi yüzeysel bir alana mahkûm edecektir. Dolayısıyla *Weber* öncelikle sosyal olgunun bireyin davranışlarını yönlendirmesinden çok, bireyin davranışları üzerinden sosyal olguların karakteristiğini tespit etme çabası içerisinde.²⁴

A. Anlama Ve Açıklama

Weber, önemli bir bilim felsefecisi olan çağdaşı *Wilhelm Dilthey* (1833–1911) ile benzerlikler içeren bir tarzda tabiat bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki temel yöntem

²² Hans H. GERTH / Charles Wright MILLS, “Giriş Yazar ve Yapıtı”, Max WEBER, *Sosyoloji Yazıları*, Çeviren: Taha Parla, 7. Baskı, İstanbul 2005, s. 88–89; Karl LÖWITH, *Max Weber ve Karl Marx*, Çeviren: Nilüfer Yılmaz, Ankara 1999, s. 34.

²³ “Öte yandan toplumun tarihinde oyuncuların bilinci vardır; bunlar düşünceli ya da coşkunca duygulu biçimde belirli amaçlara yönelik olarak hareket eden insanlardır; bilinçli, istenmiş bir amaç olmaksızın hiçbir şey olmaz. Ama tarihsel araştırma için, özellikle tek tek dönemlerin ve olayların araştırılması için önemli olan bu ayrım, tarihin gidişinin içsel genel yasalarca yönetildiği olgusunu değiştiremez. Çünkü burada da bütün bireylerin bilinçli olarak istenmiş amaçlarına rağmen, genellikle rastlantı görünüşte yüzeysel hüküm sürer. İstenilen şey pek seyrek olur; çoğu durumlarda, istenen sayısız amaçlar birbirine aykırı düşer ve çatışır ya da bu amaçların kendileri, başlangıçtan gerçekleştirilemez durumdadır ya da onlara ulaşma araçları yetersizdir. Böylece tarih alanındaki sayısız irade ve eylemler, bilinçsiz doğa alanındaki bütünüyle benzeyen bir durum yaratırlar. Eylemlerin istenilen amaçları vardır, ama gerçekte bu eylemleri izleyen sonuçlar istenmemektedir ya da istenilen amaca uygun düşer görüldükleri zaman bile sonunda, istenilenden çok başka sonuçlar verirler. Böylece tarihsel olaylar genellikle rastlantı tarafından yönetiliyor gibi görünür. Ama yüzeysel rastlantı hüküm sürüyormuş gibi görünse de gerçekte olaylar içsel ve gizli yasalarca yönetilir ve sorun yalnızca bu yasaları bulup çıkarmaktır.” Karl MARKS / Friedrich ENGELS, *Felsefe Üzerine*, Derleyen: Mehmet Türdeş, İstanbul 2004, s. 153–154.

²⁴ Öktem / Türkbağ, s. 322.

farkları üzerinde durmuştur. Sosyal bilimleri daha çok “Tin Bilimleri”²⁵ ifadesiyle karşılamayı tercih eden *Dilthey*, bu isimlendirmesinden de anlaşılacağı gibi, insan davranışlarını konu alan disiplinlerin, doğa bilimlerinin yöntemleriyle bir arada ele alınamayacağını; doğa bilimleri ile tin bilimlerinin farklı konuları incelemesi dolayısıyla farklı yöntemler takip etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. *Dilthey*’a göre, *Comte* pozitivistinin kurduğu sosyal bilim anlayışı nedenselci bakışı ve yöntemi itibarıyla yanlış felsefi temellere dayanmaktadır. Çünkü bu alanda yapılabilecek deney ve gözlem koşulları farklı olacağı gibi, bu bilimlerde sorulacak sorular da doğa bilimlerinde sorulacak sorulardan farklı türde ve mahiyette olacaktır.²⁶

Bu temel farklılığı ortaya koymasının ardından *Dilthey*, tinsel gerçekliğe ulaşmanın yolunu, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ortak bir kendini yeniden üretme metodu olarak tespit eder. Düşünceye ilişkin bilginin, ifade ile anlama arasındaki bir bağ aracılığıyla ortaya çıkabileceğini dile getiren *Dilthey*, kişinin başka insanları anlayabilmesinin, onların ortaya koymuş oldukları ifadeyi kendi içerisinde hissedip, bilincinde yeniden yaşaması ile mümkün olacağını söyler. Kişinin, başkalarının ifadelerinden yola çıkarak, onların yaşam deneyimlerini kendi bilincinde yeniden yaşaması “anlama”nın özünü oluşturur.²⁷

²⁵ “Bilimin yöneldiği olgular topluluğu iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümdeki olgular topluluğuna yönelen bilime ‘doğa bilimi’ denebilir. Öbürü içinsel, hâlâ genel olarak tanıtıcı bir işaret bulunmadığına dikkat etmek gerekir. İşte ben, ... iki olgu topluluğundan bu ikincisine yönelen bilimlere ‘tin bilimleri’ adını veriyorum. ... Öbür yandan bu adlandırma, tüm öbür uygunsuz adlandırmalarla karşılaştırıldığında ve bunlar arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, en az uygunsuz olanıdır. Çünkü ‘tin bilimi’ adı bile, büyük ölçüde, yine de bu bilimlerin objesini yetersiz bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psiko-fizik yaşam bütünlüğünden kopartılmazlar. Öyle ki toplumsal/tarihsel olguları betimlemek ve çözümlenmek isteyen bir teorik çaba, insan doğasının bu psiko-fizik bütünlüğünü gözardı edemez ve bu bütünlük bu nedenle sadece tinsel olan şeylerle sınırlandırılmaz. Bununla birlikte terim hiç olmazsa, kendisini, ona yakın gibi görünen, örneğin ‘toplum bilimleri’ (sosyal bilimler), ‘tarih bilimleri’, ‘kültür bilimleri’ diğer uygunsuz terimlerden ayırmamızı sağlar. Çünkü bu tür adlandırmalar, ifade etmeleri gereken objelere çok dar bir ilişkide olmak gibi bir kusura sahiptirler.” Wilhelm DILTHEY, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul 1999, s. 27–28.

²⁶ Doğan ÖZLEM, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul 1998, s. 67; René KÖNIG, *Günümüz Sosyolojisi*, Çeviren: Battal İnandı, İzmir 1994, s. 3.

²⁷ Özlem (1998), s. 76–77.

İşte bu çerçevede, kapsamlı bir bilim felsefesi yaklaşımı ortaya atmak suretiyle bu alanda öncü isimlerden biri olan *Dilthey*'in gerçekleştirdiği etkiyi, sosyoloji disiplini içerisinde büyük ölçüde *Weber* gerçekleştirmiştir.²⁸

Weber'e göre, insan ve toplum davranışlarını incelerken sadece ampirik metotlarla bunları tespit edip, genel kanunlara ulaşmak şeklindeki tümevarımcı anlayış, yukarıda kendilerine yöneltilen eleştirilere kısmen değindiğimiz sosyolojik pozitivistlerin düştükleri yanlış ifade etmektedir. Bunun yerine, “anamlı” olan birey davranışlarının arkasında yatan *anlamı* keşfetmek gerekmektedir. Bunda da en temel birim, birey yani insandır. Çünkü birey, anlamlı davranışın tek taşıyıcısı ve üst sınırıdır. Bireyden daha üst seviyede sayılabilecek morfolojik birimler aracılığıyla anlama ulaşmak mümkün değildir. Çünkü üst seviyedeki birimlerin hareketleri veya durumları ancak bireydeki anlama referans gösterilerek açıklanabilir. Yoksa “toplum” veya “cemiyet” düşünemez, yaptığı hareketlere “anlam” veremez. Bu anlamın bilincinde olabilecek veya o anlamı taşıyabilecek en üst varlık bireydir.²⁹

Weber geleneksel Alman romantik ve idealist düşünce geleneğinden de ayrılmaktadır. Çünkü, *Hegel* felsefesi ve *Ranke* tarihçiliğine özgü gelenek, bireyleri, kurumları veya eylemleri; daha geniş morfolojik bir birimin, yani bütünün özelliklerini taşıyan birer örnek olarak görmektedir.³⁰ Yani parça, bütünün bir numunesi gibidir. Dolayısıyla bu çerçevede gerçekleştirilen sosyolojik çalışmalar da bütün ile parça arasındaki birliği tespit edilmesine yönelmektedir.³¹ Bu bağlamda *Weber*, sosyoloji

²⁸ Anthony GIDDENS, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, Çeviren: Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Hazırlayan: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Yayına Hazırlayan: Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ankara 1997, s. 284.

²⁹ Gerth / Mills, s. 102; Alan SWINGWOOD, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çeviren: Osman Akınhay, Ankara 1998, s. 74.

³⁰ Sözkonusu geleneği tarihsel temelleriyle ayrıntılı biçimde inceleyen *Ringer*, (s. 12 vd.) aynı zamanda *Weber*'in çağdaşı olan Alman din tarihçisi *Ernst Troeltsch*'e ait şu dikkat çekici ifadeleri aktarmaktadır: (s. 14) “Gerçekliğin temel bileşenleri birbirine benzeyen maddî ya da toplumsal atomlar ve evrensel yasalar olmayıp ... farklılaşan benzersiz kişilikler ve bireyselleştiren kurucu güçlerdir... Devlet ve toplumu sözleşme ve faydacı rasyonellik yoluyla yaratan bireyler değil, en önemli ve yaratıcı bireylerden meydana gelip yayılan kişi-üstü tinsel güçlerdir, halkın tinidir ya da dinsel düşüncedir.” (Troeltsch, *Naturrecht und Humanität*, s. 13-14'den aktarıyor.)

³¹ Gerth / Mills, s. 102. “En son çabalarında bile, Alman eleştirisi, felsefe alanını terk etmedi. Kendi genel felsefi öncüllerini incelemek şöyle dursun, Alman eleştirisinin ele aldığı istisnasız bütün sorunlar, tersine belirli bir felsefi sistemin toprağından, Hegel sisteminden fıskırmıştır. ... Kaydedilen ilerleme, egemen oldukları öne sürülen metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki, ve başka alanlardaki anlayışları da dinsel ya da tanrıbilimsel anlayışlar alanına dahil etmekten; aynı biçimde, siyasal, hukuki ve ahlaki bilinci dinsel ya da teolojik bir bilincin ve siyasal, hukuki ve ahlaki insanın, son tahlilde ‘insan’ın, dinsel olduğunu açıklamaktan ibaret kaldı. ... Ve yavaş yavaş her egemen ikinin dinsel ilişki olduğu ortaya atıldı ve sonra, bu, bir din haline, hukuk dini, devlet dini, vb. haline getirildi. Her yanda sorun,

yöntemini bütüncül bir biçimde gerçekleştiren *Comte*³² ve genellikle toplumsal dayanışmacı (solidarist) yaklaşımlarıyla bilinen *Durkheim* sosyolojisinden daha farklı, bireyin davranışlarının anlamlılığı üzerinden toplumsal çözümlere ulaşmaya çalışan bir sosyoloji anlayışı benimsemiştir. Dolayısıyla *Weber* yukarıda değinmiş olduğumuz *Tin Bilimleri* anlayışını sosyolojiye taşımıştır. Böylelikle “davranışlar dışsal gözlemlenebilir düzenlilikler iken, toplumsal eylem bir değere yönelik rasyonel bir yapış tarzı olarak” anlaşılır hale gelmiştir.³³

Weber aynı zamanda yöntem sorunu çerçevesinde yukarıda bahsettiğimiz bağlamda *Dilthey* etkisini taşıyan bir sosyoloji anlayışına yakın durmakla beraber, bazı noktalarda *Heinrich Rickert* (1863–1936) düşüncesini benimsemektedir. Bilindiği gibi *Dilthey* sosyal bilimlerde (kendi ifadesi ile “Tin Bilimleri”nde) doğa bilimlerinde olduğu gibi genel yasalara ulaşamayacağını belirtirken³⁴ *Rickert* belirli yöntemlerde bu alanlarda birtakım genelliklere ulaşılmasının mümkün olduğunu ortaya koyar. “Sosyal Bilimler” veya “Tin Bilimleri” ifadeleri yerine “Kültür Bilimleri”ni tercih eden *Rickert*, aynı zamanda Yeni Kantçı bir düşünür olarak, modern bilimin temelinde yer alan *Francis Bacon* etkisindeki ampirizmin aslında “naturalist bir dogmatizm”e dönüştüğünü, deneyi merkeze alsada bu yaklaşımın, doğa bilimleri ile kültür bilimlerini ortak bir temelde birleştiremeyeceğini ifade etmektedir. Hâlbuki *Kant*

artık yalnızca dogmalar ve dogmalara olan inançtı.” Karl MARKS / Friedrich ENGELS, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, İstanbul, 2003, s. 16–17. *Markst* düşünce burada Alman idealizmini hedef alırken aslında gerçekten de kendi iddia ettiği şekilde *Hegel* felsefesini tepetaklak çevirmeyi hedeflemekte; ancak söz konusu bütüncü yaklaşımı bırakmamakta, sadece bütünü materyalist bir zemine çevirmekle yetinmektedir. Bu *Hegel-Marx* ilişkisi bağlamında *Weber*’in konumuyla ilgili olarak *Türkdoğan* şuna dikkati çekmektedir: “... Hegel’in öğrencisi olarak Marx, bu öğretinin diyalektik yapısını koruyarak sadece muhtevasını (içeriğini) değiştirmek suretiyle, ona maddeci bir kimlik kazandırmıştır. Öyleki tarihin gelişim çizgisi aslında aklın (geist) değil, iktisadi faktörlerin bir yansımasıdır. Hegel’in ölümünden hemen sonra, felsefi düşüncesinin böylesine ters-yüz edilmesine karşılık, idealist felsefesinin uzantısını öteki kupta, Max Weber’de görebiliriz. Diyebiliriz ki, bu defa, Hegel’in idealist felsefesi –diyalektik yapısı değiştirilmek suretiyle- muhtevası (özü) ön plâna alınıyordu.” Orhan TÜRKDOĞAN, *Max Weber Günümüzde ve Türkiye’de Weberci Görüşler*, İstanbul 1985, s. 14.

³² Abdullah DİNÇKOL, *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 2001, s. 27–28. *Comte*’a göre insan bir topluluk yaratıcıdır ve bir topluluk ortamına doğar. Ancak topluluk halinde yaşayabilir. Bu bakış açısı itibarıyla *Comte* sosyolojide yöntem olarak genelden yola çıkmayı ve daha küçük morfolojik birimlere daha geniş birimlerden ulaşmayı benimsemiştir. “Hiçbir sosyal olgu soyutlanmış, yalıtılmış unsurlar olarak ele alınmaz. Toplumsal yaşamın her bir unsuru, diğer unsurlara görel olarak algılanır ve açıklanır. Bu unsurların kendi arasında ve toplumsal bütünlükle olan yapısal ve işlevsel ilişkilerinin varlığı, tüm unsurları birbirine karşı sıkı sıkıya bağlı kılar. Bu anlamda bütün (toplumsal sistem), parçaya (sosyal olguya) üstündür.” Bahir Güneş TÜRKÖZER, “Sosyolojik Hukuk Düşüncesinin Gelişimi”, *Terazi Aylık Hukuk Dergisi*, Yıl 1, Sayı 3, Kasım 2006, s. 76.

³³ Mehmet Tevfik ÖZCAN, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 11.

³⁴ Özlem (2001), s. 34.

felsefesi bağlamında, dış dünyadaki gerçekliğin olduğu gibi insan zihnine doğrudan yansısıyla bilgilerin meydana gelmediği; dış dünyadaki gerçekliğin insanın düşünme düzeni, zihin yapısı çerçevesinde şekillenerek bilgileri oluşturduğu dikkate alınacak olursa, aslında bilimin söz konusu ampirizmin etkisinden kurtarılması gerekmektedir. Zira insanın düşünme düzeni dış dünyadaki gerçeklikten farklı bir kavramsal yapıdadır. Dolayısıyla bilgi dış dünyadan gelen verilerin insan zihninde “mantıksal formlar” a dönüşmesi ile meydana gelmektedir. Bu çerçevede doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin temelinde yatan şey aslında *a priori* ve “deneyim-üstü” nitelikteki “önbelirleyici” olarak tanımlanabilecek bu mantıksal formlardır. Doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin farklı yöntemler kullanması ise sadece farklı hedef ve ilgilere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Doğa bilimlerinin ilgi ve hedefleri onun *genelleştirici* oluşuyla özetlenebilirken, en tipik örneğini tarihte görebileceğimiz kültür bilimleri ise *bireyselleştirici* ilgi ve hedeflere sahiptir.³⁵ Bu noktada *Rickert, Dilthey*’dan biraz daha farklı bir bağlamda yine “anlama” kavramına başvurur. Doğa bilimleri “değer” olmaksızın bilgiye ulaşma imkânı taşırken; kültür bilimlerinde karşılaşılan veriler “değer” üzerinden anlamlı ve dolayısıyla “anlaşılabilir” hale getirilebilir. Doğa bilimlerinde ise başvurulacak yöntem “anlama” değil, “algılama” ve “açıklama”dır.³⁶ Çünkü doğa bilimlerinin verileri *irrasyoneldir*. Doğa üzerinde gözlenen çeşitli süreklilikler ve düzenlilikler sayesinde doğa bilimlerine yönelik “kavram kurma” yoluna gidilir. Şayet bu *genelleştirici* yaklaşım söz konusu olmazsa, *irrasyonel* olan doğa verilerini “algılama” ve “açıklama” noktasında güçlükler yaşanacaktır. Onun için çeşitli düzenlilikler aracılığıyla *kavram kurma* yoluna girilmesi, bu verilerin *rasyonelleştirilmesi* anlamına gelir. Dolayısıyla doğa bilimleri bir *rasyonelleştirme* alanıdır. Aslında irrasyonel olan veriler, rasyonel hale sokularak, insanın algılayabileceği ve açıklayabileceği bir düzeye ulaşır. Bu yönüyle, doğa bilimlerinin kavramları aslında gerçeklikten kopuktur. Ancak bu rasyonelleştirmeye insan zihninin ihtiyacı vardır. Bu rasyonelleştirme doğanın daha kolay bilinebilmesini sağlamaktadır. Bu açıklamalarıyla *Rickert* doğa bilimlerinin de kültür bilimleri gibi bir tekillikler, bireysellikler alanı olduğuna dikkat çeker. Belki “Doğa Tarihi” adı verilecek bir disiplin çerçevesinde bu tekillikler ortaya çıkarılabilir. Bu tekilliklerin, rasyonelleşmesi ve *kavramlar* kapsamına sokulmasıyla doğa bilimlerine dönüşmesi mümkün

³⁵ Özlem (2001), s. 38–39.

³⁶ Raymond BOUDHON, *Sosyoloji Yöntemleri*, Çeviren: Alev Türker, İstanbul 1991, s. 20; Özlem (2001), s. 42.

olmaktadır. Bu sebeple *Rickert* doğa bilimlerini *gerçekliğe konfeksiyon giysiler giydirmek* çabasıyla özetler. Deyim yerindeyse, sağından solundan sarkmayan hiçbir genelleştirme yoktur.³⁷ Hâlbuki kültür bilimleri, zaten insan zihninin mantuksal formları içerisinde gerçekleşen, yani değerlerle bağlantılı bir şekilde ortaya konulması mümkün olan veriler taşıdığı için onu sadece “anlamak” yeterli olacaktır. Bu da kültür bilimlerinin zaten *rasyonel* olduğunu gösterir. *Rickert*’a göre kültür bilimleri alanında *sosyoloji* gibi genelleştirici bir bilime ulaşmak isteniyorsa burada takip edilecek yol *Comte-Durkheim* sosyolojisi olamaz. Çünkü böyle bir yaklaşım değerlerden arındırılmış bir “toplumsal gerçeklik” anlamına gelecektir.³⁸ O halde tercih edilmesi gereken yol, birtakım genel geçer değerlerin tespit edilmesi aracılığıyla tarihsel veriler üzerinden genelleştirici kavramlar kurmak şeklinde olmalıdır.³⁹

Kant ve *Rickert*’ten gelen bu öznel idealizm yaklaşımı, bunun beraberinde önem kazanan gerçekliğin sınırsızlığı ve var olduğu haliyle bilinemeyeceği düşüncesi *Weber*’in bilim anlayışının temelinde de yer almaktadır. Buna göre gerçeklik, gerçekte var olduğu haliyle insan zihnine giremez. Hele ki sınırsız çeşitlilikte ve sayıdaki gerçekliği insanın bilebilmesi imkânsızdır. O halde insan zihninin bu bilgiyi biçimlendirme ve çerçeveleme ihtiyacı söz konusudur. *Kant*’ın da vurguladığı gibi insan zihninin biçimlendirmesine tabi tutulmamış olan gerçeklik, biçim almamış bir içerikten ibaret kalmaktadır. Dolayısıyla da “[b]u ‘olgu okyanusu’ karşısında bilgi edinmek de, ancak olguların kendisinden çıkarılamayacak olan ‘deneyim-üstü tasarımlar’ altında, rasyonel/anlıksal yoldan olanaklıdır.”⁴⁰

Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer husus, *Weber*’in ampirizm karşısındaki tutumudur. *Dilthey* ve *Rickert* çizgisinden gelen “doğa bilimleri – kültür bilimleri” ayırımı ve bunun paralelindeki “anlama – açıklama” karşıtlığı noktasında, *Weber*’in de bu karşıtlığı benimsediği görülebilir. *Weber* de doğa bilimlerinin *genelleştirici* karakteriyle kültür bilimlerinin *bireyselleştirici* karakteri arasındaki temel farklılığı merkeze almaktadır. Ancak *Weber*, yine de kültür bilimlerinin tamamen *bireyselleştirici* bir noktada kalmaması gerekliliğini ortaya koyar. Hiçbir genellik ortaya koyulmadığı takdirde kültür bilimlerinin bilim olma iddiasının da geçersiz

³⁷ Özlem (2001), s. 43–47.

³⁸ Özlem (2001), s. 50 (38 nolu dipnot), 54–55.

³⁹ Özlem (2001), s. 56.

⁴⁰ Özlem (2001), s. 80–82.

kalacağını savunan *Weber* şu temel soruya cevap arar: “Konusunun hem doğadan farklılığını ve kendine özgünlüğünü gözetecek ve hem de aynı konuya genelleştirici bir tutumla yönelebilecek ve dolayısıyla tüm bireyselleştirici kültür bilimleri için de baz oluşturabilecek bir bilim, yani bir ‘sosyoloji’ olanaklı mıdır?”⁴¹ Temel yaklaşımı itibarıyla pozitivistliğe karşı bir tavır içerisinde olduğu bilinen *Weber*, pozitivistliğin “yasacı” yaklaşımının sadece kültür bilimlerinde değil, doğa bilimlerinde dahi kesin olarak doğru sonuçlar veremeyeceğini belirtmektedir. Bilim, gerçeklik karşısında bir inşa olmaktan öteye gidemez.⁴² Buna paralel olarak bilimin, özellikle de kültür bilimlerinin nesnelliği ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira bu alanda bilim adamının kendi değerlerinden soyutlanmasının birtakım sorunlar taşıyor olması bir yana, incelenen konuların olgular arasından seçmecî bir tutumla ele alınıyor olması nesnelliği büyük ölçüde yıpratmaktadır. Bu açıdan araştırmacının tercihlerinin, çıkarlarının veya değerlerinin onun merakını etkiliyor olması tarihsel ya da sosyolojik bilimlerin evrensel geçerliliğini değiştirememelidir. Bu bilimler, öznel etkiler altındaki sorulara evrensel geçerliliği, en azından kuramsal olarak bulunabilen yanıtlarla inşa edilmektedir.⁴³ O halde nesnellik pozitivistliğin hedeflediği gibi “naif realizm”den farklı biçimde anlaşılmalıdır. *Weber*'e göre:

- (1) Bilgi; tüm insanlar için geçerli *ortak anlamlı kavramları* altında elde edilmesi bakımından, yani *öznelarası* bir ortak temele dayanması bakımından, 'nesnel'dir.
- (2) Bilgi, olgular yığından bir seçme ile ortaya konulabildiğinden ve aynı olgular kümesi için birden fazla açıklama sunan kuramlar olduğundan, yine olgulara dönülerek öznelarası bir denetleme ile pekiştirilebildiği oranda 'nesnel'dir.⁴⁴

Yine *Weber* bu bağlamda tüm bilimsel bilginin, sonsuz fenomenler içindeki belli ve sonlu bir kesitin tek başına anlamlı olduğu varsayımına dayandığına işaret ederek, bu seçmecî tutumun kendi içinde özel bir nesnellik barındırdığını gösterir.⁴⁵

Birtakım genelliklerin tespit edilmesi çabası, aynı zamanda nedensellik sorununu da beraberinde getirmektedir. *Ringer*'in tespitine göre *Weber* bir tekil nedensel analiz

⁴¹ Özlem (2001), s. 310.

⁴² Özlem (2001), s. 84.

⁴³ Aron, s. 486.

⁴⁴ Özlem (2001), s. 82.

⁴⁵ Özlem (2001), s. 94. “Sosyal ilimler, sosyal gerçekliğin ancak mahdut sahalara ve gene mahdut nisbette ışık tutabilmektedirler. O halde, teorik bakımdan, her sosyolojik mesele için tek bir bilimsel çözüm şekli bulunmuş değildir. Gerek müsbet ilimlerin, gerek sosyal ilimlerin sonuçları her zaman *kısmî* ve *sınırlı* olacaktır. Yeterki bu sınırlar içinde vasil oldukları sonuçlar *doğru* olsun, ve ilim, genişlikteki kaybını derinlikte kazansın.” Topçuoğlu (1964), s. 218.

şeması geliştirmiştir. Buna göre açıklaması yapılan şeyin tekil olması ve az veya çok özgül bir biçimde tanımlanabilmesi söz konusudur. *Ringer* bu açıklamayı şöyle özetler:

[B]u konudaki genel anlayışı, az veya çok olası, uygun nedenlerin güçsüz veya güçlü bir şekilde desteklediği alternatif süreçler ve olası sonuçlar vizyonu ile iş gören bir anlayıştır. Tipik bir nedensel soru, tikel bir olayın bir ya da daha fazla öncel koşuldan zorunlu olarak meydana gelip gelmediği sorusu değil, belli bir tarihsel rotanın ya da sonucun niçin öyle olup da *başka bir şey olmadığı* sorusudur.⁴⁶

Bu tarzdaki bir nedensellik anlayışının *Weber* sosyolojisinde özellikle Kapitalizm incelemelerinde büyük yer tuttuğuna ilerleyen bölümlerde değinilecektir. Bu nedensellik anlayışından yola çıkarak *Weber*'in yorumlama modelinin de şekillendiği görülmektedir. Nedensellik açısından *Weber*'e göre sorunlu olan durum, gözlemcinin zihnindeki kurgunun gerçekte olan bitenle uyuşmayacak olmasıdır. *Weber* şu örneği vermektedir: Kimi durumlarda failler, birbirine karşıt yönlerde güdülenmekte ve birbirleriyle çatışmaya girmektedirler. Bu güdülerin her biri gözlemci için eşit ölçüde anlaşılır olmakla birlikte, çatışma içerisindeki anlam ilişkilerinin birbiri arasındaki ağırlıklarını kesin olarak saptamak imkânsızdır. Gözlemci için tek aydınlatıcı unsur, çatışmanın gerçekte vardığı sonuçtur. Karşılaştırmalı sosyoloji için yapılacak iş, birbiriyle benzerlikler içeren güdü veya etkenlerin ilişki içerisine girmek suretiyle ortaya çıkardıkları gerek tarihsel, gerek güncel süreçleri olabildiğince karşılaştırmaktır. Nedensellik çerçevesinde belirli sonuçlar elde edilmeye çalışıldığı takdirde, her zaman için “tasarımsal deneyim”den öteye geçilemeyecektir. Bu durumda güdüler ve etkenler arasındaki bazı özel unsurların muhtemel işleyişlerinin gözlemcinin tasarımında canlandırması ve faaliyetin akışını buna göre kurgulaması gibi belirsiz ve güvenilirlikten uzak bir noktaya varmak olasıdır.⁴⁷

Weber'e göre geçmişteki eylemlerin yorumlanması, faillerin önlerine koymuş oldukları uygun amaçlara rasyonel biçimde yöneldikleri ve bu yönde adım attıkları varsayılarak ulaşmaları gereken sonuçlar ile gerçekte olup bitmiş olan sonuçların karşılaştırılması şeklinde uygulanmalıdır. Şüphesiz burada başvurulan araçsal, teknik anlamdaki rasyonellik, araştırmacının rasyonelliğidir.⁴⁸ Ancak yine de failin rasyonelliği merkezde yer almaktadır. *Pareto*'nun incelemelerinde yer aldığı şekliyle,

⁴⁶ Ringer, s. 4–5.

⁴⁷ Max WEBER, *Economy and Society An Outline Interpretive Sociology – Volume One*; Edited by Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley 1978, s. 10.

⁴⁸ Ringer, s. 5.

failin bilgilerinin yetersizliği dolayısıyla rasyonel araçlara başvurup başvurmadığı değerlendirmesi önem arz etmemektedir. Bu açıdan Weber'in *Pareto*'dan farklı olarak rasyonelliği gözlemcinin rasyonellik değerlendirmesinde değil, failin motivasyonunda araması onun bir "anlayış sosyolojisi" ortaya koyduğunun en tipik göstergesidir.⁴⁹ Geçmişten kalan metinler üzerindeki inceleme, şu iki tashihi yapılması gerektirmektedir: (a) araştırmacının varsayımları ya da akıl yürütme tarzıyla, anlamaya çalıştığı failin akıl yürütme tarzı arasındaki ayrılıkların tashihi; (b) irrasyonel motivasyonlar ve diğer müdahil (intervening) etkenleri hesaba katmak için, başlangıçta kullanılan rasyonel eylem modellerinin tashihi. Bu gözden geçirmeler ve kontroller yardımıyla, sosyal eylemlerde etkin olan motifler ve inançları bir araya getirilecek; böylece genel bir açıklama zemini inşa edilebilecektir.⁵⁰

Dilthey ve *Rickert* etkisi dikkate alınacak olursa *Weber*, aynı zamanda "anlama"yı merkeze alan yöntemiyle, *Hermenötik* olarak da bilinen "Yorumcu yaklaşım / Yorumsamacılık" kavramını sosyal bilimlere aktaran kişi olmuştur.⁵¹ Gerek *Dilthey*'dan, gerekse *Rickert*'dan gelen etkiler bağlamında; *Weber*'in "Anlayış Sosyolojisi" olarak adlandırılan yöntemi, toplumsal davranışın yorumlanarak anlaşılmasına, böylece davranışın kendi akışı ve sonuçları çerçevesinde sonuçlarıyla ortaya konulmasına yönelik bir sosyoloji yöntemidir.⁵² Burada temas edilen davranış ise *Weber*'in ortaya koyduğu diğer temel kavramlar olan "eylem" ve "sosyal eylem"e işaret etmektedir. Eylem, *Weber*'e göre, birey ya da bireyler tarafından içsel veya dışsal bir tarzda, sübjektif bir anlama bağlı olarak gerçekleştirilen insan davranışdır. Sosyal eylem ise bireyin, yine sübjektif bir anlama bağlı olarak, başkalarının davranışlarıyla ilişkili ve onların davranışlarına yönelmiş bir şekilde gerçekleştirdiği davranışdır. Bu davranış, başkalarının geçmişteki veya şimdiki davranışlarına yahut gelecekte beklenen davranışlarına yönelmiş olabilir.⁵³ *Weber*, sosyal eylemin ancak birey açısından, onun "anlamı", "amacı" veya "kastı"na referansla anlaşılabileceğini ileri sürmektedir. Bu

⁴⁹ Aron, s. 482–483.

⁵⁰ Ringer, s. 6.

⁵¹ Sezgin KIZILÇELİK / Yaşar ERJEM, *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, 4. Baskı, İzmir 1996, s. 609–610.

⁵² Mahmut Hakkı AKIN, *Sosyolojide Yöntem Sorunu Olarak Anlama ve Açıklamanın Sınırları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2005, s. 111.

⁵³ Roscoe C. Jr. HINKLE / Gisela J. HINKLE, *The Development of Modern Sociology*, New York 1954, s. 53; Weber (1978/a), s. 4; Akın, s. 112; Dinçkol, s. 59; San, 16–17.

sebeple de kendi sosyolojisini anlama yöntemi, dolayısıyla “yorumlayıcı sosyoloji” olarak da tanımlamaktadır.⁵⁴

Weber'in bu yaklaşımı onun sosyolojisinin temel inceleme nesnesine de işaret etmektedir. Ona göre sosyolojinin deneysel anlamda ele alabileceği, gözlemleyebileceği nesne insan eylemidir. Bunun haricinde devlet, sendika, okul, üniversite, dernek gibi kurumlar veya doğruluk, güzellik gibi değerler, yasalar, ideolojiler elle tutulabilir, gözlemlenebilir nesnelere değildir. Gözlemlenebilir olan insan eylemi dışındaki olgular ise ancak insan eylemi üzerine yöneltilecek olan “anlama” faaliyeti ile tespit edilecektir. Çünkü kültürel olarak kabul edilen bu olgular gözlemin değil “anlama”nın konusudurlar.⁵⁵

İşte sosyal eylemin bu “anamlılığı” dolayısıyla *Weber*, sosyolojisini “anlama” üzerine, yani sosyal eylemin yorumlanması üzerine kurmuştur. Bu anlama iki türlü gerçekleştirilebilir. Bunlardan birincisi rasyonel anlamadır. Yani mantıksal veya matematiksel bir anlama yoludur. $2 \times 2 = 4$ gibi matematiksel bir ifade veya doğrudan gözlemlenen kısımla ne olduğu rahatlıkla anlaşılabilen kızma, ağlama, gülme gibi bir insan davranışı karşısında bu ilk türdeki anlama gerçekleşmektedir. Gözlemci, karşısındaki bu matematiksel / mantıksal ifadeyi veya insan eylemini bir ifade veya eylem olarak anlamıştır.⁵⁶ Diğer anlama ise gözlemlenen eylemin ardında yatan düşünce, duygu, amaç, saik gibi faktörlerin tespit edilebildiği bir anlama türüdür ki buna *Weber*, *açıklayıcı anlama* (explanatory understanding) adını vermektedir. *Weber*'e göre doğal olgular alanında gözlemlenen düzenlilikler matematiksel önermelerle anlaşılabilir. Yani bu olguların “anlaşılması” için deneyle doğrulanan önermelere ihtiyaç vardır. Hâlbuki salt biyolojik veya psikolojik çerçeveye hapsedilemeyen bazı insan davranışları deneye tabi tutulmaksızın anlaşılabilir. Bir profesörün dersini dinlemekte olan öğrencilerinin davranışlarını anlaması, trafikteki sürücülerin kırmızı ışıkta neden durduklarının anlaşılması, tekrarlanan deneylere ihtiyaç duyulmaksızın gerçekleşebilmektedir.⁵⁷ Bunlar gibi bir eylemin bu şekilde arkasında yatan içsel faktörlerin tespit edilebilmesi ve sosyoloji tarafından ele alınabilmesi için bu

⁵⁴ Alan HUNT, *The Sociological Movement In Law*, 3. Baskı, Londra 1987, s. 100.

⁵⁵ Özlem (2001), s. 120–121.

⁵⁶ Weber (1978/a), s. 8.

⁵⁷ Aron, s. 486.

eylemin bir *anlam bağıntısı* (meaning-context) taşıması gerekmektedir.⁵⁸ Örneğin trafikteki araçların yolun sağından gidişleri gözlemlendiğinde araç sahiplerinin belli bir norma uyma kaygısı taşıdıkları; Pazar günü kiliseye giden bir insan görüldüğünde onun Hıristiyan olarak ibadet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bir eylem bilimi olarak sosyolojiye ikinci bir sınırlama daha getiren *Weber* anlamlı eylemler arasından sadece *sosyal eylemlerin* sosyolojinin konusunu oluşturduğunu ileri sürer.⁵⁹ İşte yukarıda da değinilen eylem-sosyal eylem farklılığı bu noktada netleşmektedir. Sosyal eylem sübjektif bir anlama bağlı olmakla birlikte, başkalarıyla ilgili olan veya başkalarının davranışlarına yönelen eylemler şeklinde belirtilmektedir. Belirli bir anlam bağıntısı taşısa dahi sosyal olma özelliği bulunmayan eylemler sosyolojinin konusu olamamaktadır.

B. İdeal Tipler

Sosyal eylemin anlaşılmasında *Weber*'in kullandığı bir diğer yöntemsel araç *ideal tip* kavramıdır. Yukarıda da değinildiği gibi *Weber* sosyolojiyi diğer doğa bilimleri gibi pozitivist bir yasacı disiplin olarak ele almama taraftarıdır. Ancak sosyolojinin bir bilim olabilmesi için belirli genellikler ortaya koyabilmesini de istemektedir. O halde sosyal eylemin taşıdığı anlam bağıntısını çözümleyecek, yani sosyal eylemi *anlayacak* olan sosyoloji, ortaya çıkan anlamları genelleştirecek bir yol izlemelidir. *Weber*'e göre bir sosyal eylemin gerçekte hangi anlamları taşıdığını tespit etmek her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü sosyal eylem her zaman beklenen, alışlagelen amaçları, duyguları, saikleri taşıyor olabilir. Örneğin odun kesen bir kimse bu eylemini bir işçi olması dolayısıyla veya evinde yakmak amacıyla gerçekleştiriyor olabilir. Bu, alışlagelen ve beklenen bir anlamdır. Ancak bu kimse odun keserken bir öfkesini boşaltmak amacıyla da bu eylemi gerçekleştiriyor olabilir. Gözlemci gerçekteki bu amacı tespit edemeyebilir. İşte bu noktada bu eylemin rasyonelliği sorunu ortaya çıkmaktadır. *Weber* verdiği bu örnekteki ilk durumu rasyonel amaç olarak niteler.⁶⁰ Çünkü odun kesme eyleminin tek başına taşıdığı anlam bağıntısı ekonomiktir. Dolayısıyla bu kimsenin odunu, işçi olması veya evinde yakmak istemesi dolayısıyla kesmesi durumları eylemin kendi içinde barındırdığı bu araçsal anlamı doğrudan

⁵⁸ Weber (1978/a), s. 8–9.

⁵⁹ Özlem (2001), s. 124.

⁶⁰ Weber (1978/a), s. 8–9.

karşılacaktır. Bu araçsal anlamı, hem sosyal eylem hem de bütün varlıklar açısından *Weber* şöyle açıklar:

Her nesne, örneğin bir makine, ancak yapımı ve kullanımının insan etkinliği için taşıdığı anlama –ki, çok değişik amaçlara yönelik olabilir- göre anlaşılabilir. Bu amaçlar göz önüne alınmadıkça söz konusu nesneyi anlamak olanaksızdır. Demek ki onda anlaşılabilir ya da kavranabilir olan şey, ya araç ya da amaç biçiminde, insan etkinliği ile olan ilişkisidir: etkinliği yapan ya da yapanların tasarımında yer alan ve etkinliklerini yönelttikleri bir ilişki. Bu tür nesnelere, yalnız bu çerçeveler içinde ‘anlaşılabilirler’. Buna karşılık ister canlı ister cansız, ister insana ilişkin, ister onunla ilişkisiz olsunlar, süreçler ya da durumlar, amaçlanmış bir anlam içeriğine sahip olmadıkça, buradaki anlamıyla belirli bir anlamdan yoksundurlar.⁶¹

Sosyal eylemleri de *Weber* bu araç-amaç ilişkisi bağlamında rasyonel olan ve olmayan anlamlar açısından değerlendirir. Ele alınan bir sosyal eylemin gerçekte hangi anlamı taşıdığı bilinebilir veya bilinmeyebilir. Odun kesen kimsenin gerçekte bir öfkeyi boşaltmaya çalıştığı biliniyor olsa da, sosyoloji bir genelleştirici bilim olarak öncelikle odun kesme eyleminin temel amacını ortaya koyduktan sonradır ki, örnekteki kişinin amacının bundan ne kadar saptığını anlamaya çalışacaktır.

İncelediği olgunun örneklerini ayırt eden ... bilimsel çözümleme amacı için, davranışın duygusal tepkilerle belirlenen ve etkinliği (eylemi) bütün önemli usdışı öğelerini çözümleyip ortaya koymanın en verimli yolu, onları ussal etkinliğin kavramsal arı örneğinden sapmalar olarak görmektir.⁶²

Weber, ele alınan sosyal eylemin taşıdığı subjektif anlamın tespit edilebilmesinin bir gereklilik olduğunun bilincinde olmakla birlikte, aynı konuda toplumdaki tüm bireylerin eylemlerini motive eden kültürel anlamları soyutlayarak belirli ideal tipler tespit etmeye, ele alınan somut eylemdeki subjektif anlamı bu ideal tiplerin ışığında incelemeye çalışmaktadır. İşte bu soyutlama sonucunda ortaya konulacak olan “ideal tip” *Weber* sosyolojisinin anahtar kavramlarından biri olmaktadır. Yukarıda *Rickert* bahsinde de değinildiği gibi bilim, irrasyonel ve sonsuz gerçekliği rasyonelleştirerek insanın o gerçekliği bilmesine yardımcı olmaktadır. İşte ideal tipler “kültür gerçekliğini rasyonel olarak yeniden kurma ... ediminin ürünleri” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³ Ancak ideal tip kavramının “ideal” kelimesinden dolayı normatif bir anlamla anlaşılması ihtimaline karşı *Weber* zaman zaman “salt tip” ifadesini de kullanmaktadır. Ona göre, bu ideal tipler içi boş kavramlardır. Bir başka ifadeyle *kavramsal* ya da

⁶¹ Weber (1995), s. 16–17.

⁶² Weber (1995), s. 15.

⁶³ Özlem (2001), s. 144.

*analitik modellerdir.*⁶⁴ Nesneleri anlamada yardımcı olduğu ölçüde içerik barındırır. Bunun için de ele alınan olgularla sürekli olarak karşılaştırılması ve denetlenmesini önerir. Böylelikle ideal tipler rasyonel olarak anlaşılabilen bir gerçeklik kazanır.⁶⁵ “İdeal tip, gerçekliğin bir betimlemesi değil, tekil bir fenomenin özsel (ortalama değil) özelliklerini birleştiren zihinsel bir kurgudur.”⁶⁶ Bir başka ifadeyle ideal tipler “karmaşık fenomenler hakkında birer yalınlaştırmadır ya da ‘tek-yanlı’ olarak abartılmış nitelemelerdir.”⁶⁷ İdeal tiplerin içinin boş olması ve gerçeklikle doğrudan örtüşmeyen bir varlığa sahip olması, aynı zamanda onu bilimsel kanunlardan da ayıran bir yönüdür. İdeal tip bir sosyal bilim kanunu değildir. Hatta ideal tip, *Weber*’in sosyal bilimlerde kanun oluşturma eğilimindeki pozitivist anlayışa tepki olarak ortaya koyduğu bir yöntemdir.⁶⁸

Ringer’a göre zaten *Weber*’in yorumlama ve açıklama yöntemi de, ideal tipler kuramı da aslında onun nedensellik anlayışının doğal bir sonucudur. Çünkü belirli olay ve sonuçların “farklılık oluşturan”, “yeterli” nedenlerle ilişkilendirilebileceği sorunu, bu nedenlerin tespiti için belirli yalınlaştırmalar ve tiplendirmelerin yapılması yöntemini gerekli kılmaktadır. Bu aynı zamanda karşılaştırmalara imkân veren bir yöntem olarak kullanılabilir.⁶⁹

Burada yeniden anlama sorununa dönülecek olursa, her bilim gibi açıklığa ve kanıtlanabilir doğruluğa ulaşmak isteyen sosyolojinin sosyal eylemleri anlamada yukarıda belirttiğimiz şekliyle iki farklı yola başvurması söz konusudur. Doğrudan anlamada bireyin rasyonel amaç doğrultusunda rasyonel eylem ortaya koyması söz konusudur. Örneğin bir gözlemci için, normal zekâlı bir öğrencinin, herhangi bir engeli bulunmaması durumunda düzenli bir çalışma ortaya koymak suretiyle derslerinde başarılı olacağı çıkarımı, rasyonel bir anlama olmaktadır. Ancak rasyonel olmayan diğer amaç veya değerlerin motivasyonu ile gerçekleştirilen eylemler karşısında gözlemci, sadece aynı amaç ve değerleri kendisi de taşıyor ise açık ve doğrudan bir

⁶⁴ Anthony GIDDENS, *Sosyoloji*, Hazırlayan: Cemal Güzel, 2. Baskı, Ankara 2005, s. 14.

⁶⁵ Özlem (2001), s. 144, 174.

⁶⁶ Swingewood, s. 78–79.

⁶⁷ Ringer, s. 6.

⁶⁸ *Cahnman*’in aktardığına göre *Weber*, ideal tip yöntemini iktisatçı *Carl Menger*’in doğa kanunlarının kültür bilimlerine tam olarak uygulanabileceği görüşüne karşı çıkararak ortaya atmıştır. Werner J. CAHNMAN, “Ideal Type Theory: Max Weber’s Concept and Some of Its Derivations”, *The Sociological Quarterly*, Volume 6, Number 3, 1965, s. 268.

⁶⁹ Ringer, s. 7.

anlama gerçekleştirebilecektir. Fakat bu amaç ve değerlere yabancı olan gözlemcinin söz konusu eylemi anlaması güçleşecektir. Örneğin “özgür birey olma” ve “insanlar arasındaki eşitlik” gibi değerlerle yetişmiş Batılı⁷⁰ bir gözlemci, -hemcinsleri dâhil-büyüklerinin elini öpen Doğulu bir insanın davranışını anlamakta güçlük çekebilir. Burada önem kazanan şey, rasyonel olmayan birtakım amaç ve değerlerin de kendi içinde bir rasyonellik barındırabileceği gerçeğidir. Çünkü insanlar bağlı oldukları amaç ve değerleri belirli din sistemi, ahlak öğretisi, ideoloji ve benzeri düşünsel yapılar içerisinde rasyonelleştirirler. Bu durumda gözlemci, söz konusu amaç ve değerlerin bu yapılarla bağlantılı olarak ideal tiplerini kurmak suretiyle, ele aldığı eylemi anlayarak açıklamaya yönelebilir. Öte yandan bazı insan eylemleri de başkalarına yönelmek açısından “sosyal eylem” sayılmakla birlikte tamamen duygusal, anlık şekillerde de ortaya çıkabilmektedir. Öfke, sevgi, üzüntü, korku gibi duyguların dışa vurulmasıyla meydana gelen eylemler de gözlemcinin çoğu zaman açıklıkla anlayabileceği eylemler olmaktadır. Bu amaç yönünden rasyonelleştirilmemiş eylemler, gözlemcinin kendisindeki yaşanmışlık ölçüsünde apaçıklık kazanacaktır. Yani burada empati, *Diltheyci* bir anlama yöntemi olarak kullanılma imkanı bulabilecektir. Bu yöntem açıklamalarında aynı zamanda *Weber*’in sosyal eylemlere ilişkin kendi kurduğu ideal tiplerin ipuçları da bulunmaktadır. Yani amaçsal/rasyonel olan ve duygusal olan eylemler *Weber*’in eylem tipolojisinin zemininde yer almaktadır.⁷¹

C. Sosyal Eylemlerin İdeal Tipleri

“İdeal tip” yönteminin “sosyal eylem”lere uygulanması *Weber*’i dört temel sosyal eylem ideal tipine ulaştırmıştır; (1) amaç bakımından rasyonel eylemler, (2) değer bakımından rasyonel eylemler, (3) duygusal eylemler ve (4) geleneksel eylemler.⁷²

Amaç bakımından rasyonel eylemlerin en belirgin örneği ekonomik faaliyetlerde ortaya çıkmaktadır. Bir tüccarın kar elde etmek amacıyla olabilecek en verimli biçimde

⁷⁰ *Weber*’in, rasyonelliği gerçek anlamıyla Batıyla ve Batı kültürüyle özdeşleştirdiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Bkz. Max WEBER, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Gürata, 4. Baskı, Ankara 2005, s. 13–27. *Weber*’in bu konudaki yaklaşımları ilerideki bölümlerde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁷¹ Özlem (2001), s. 165–166.

⁷² Weber (1978/a), s. 24–25. Burada ideal tiplerin en yaygın kabul gören tercümesine başvurmakla birlikte, *Topçuoğlu*’nun daha önceden yaptığı tercümenin daha açıklayıcı olduğunu belirtmekte fayda vardır: “Sosyal fiil çeşitlerinin ideal-tip’leri şu guruplarda toplanır: a) Aklî ve maksada matuf fiiller (Zweckrationalitaet), b) Aklî, fakat pratik maksattan mücerret olup mutlak bir Değere yönelen fiiller (Vertrationalitaet), c) Teessüri hayatın tesirleri ile yapılan fiiller, d) Geleneklerin yönelttiği fiiller.” Topçuoğlu (1964), s. 227.

hareket etmesi amaç bakımından rasyonel bir eylem olmaktadır. Bu eylemin içerisinde herhangi bir kutsal değer, duygusal yaklaşım veya geleneksel bir alışkanlık etkisi bulunmamaktadır.

Değer bakımından rasyonel eylemlerde ise gerçekleştirilen belirli bir eylemin, kişi için bir kesinlik taşıyan değerlere yönelmiş olması durumu söz konusudur. Ahlaki sorumluluk duygusu, gurur, estetik, dinî kaygılar ve benzeri değerler doğrultusunda, bilinçli olarak düzenlenmiş, planlanmış olarak ve kesin bir şekilde gerçekleştirilen eylemler değer bakımından rasyoneldirler. Şayet bu bilinçli olma ve planlı hareket etme özellikleri söz konusu değilse üçüncü ideal tip olan duygusal eylemlerden bahsedilir.

Duygusal eylemler bu bağlamda çoğunlukla anlık, planlanmamış birtakım psikolojik etkiler doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Öfke, sevinç, heyecan gibi birtakım duyguların rasyonelleştirilmemiş halleriyle dışa vurulması bu duygusal eylemleri meydana getirmektedir.

Geleneksel eylemler ise daha çok alışlageldik uyarıcılar karşısında alışlageldik tepkilerin ortaya konulmasıyla ortaya çıkan ve duygusallığın yer etmediği sosyal eylemler olarak tanımlanabilir.

Bu kabaca tasnif *Weber*'in de ifade ettiği gibi sosyal eylemlerin gerçekte ancak çok nadiren örtüşebileceği tipleri barındırmaktadır. Çoğu zaman bir sosyal eylem bu tiplerin birden fazlasının bir arada bulunmasıyla gerçeklikteki yerini almaktadır. İdeal tiplere dair metodolojik açıklamalardan da hatırlanabileceği gibi, bunlar sadece sosyolojik amaçlara yardım etmektedirler. *Weber* bu kategorilerin yerinde olup olmadığının ancak sosyal eylemleri anlama açısından ne ölçüde verimli olabildiklerine bakılarak tespit edilebileceğini ifade etmektedir.⁷³

Weber, sosyal eylemi, sosyolojinin temel/atom nesnesi olarak görmüş olmakla birlikte; diğer sosyal olgu ve süreçleri de sosyal eylem aracılığıyla inceleyen bir sosyoloji kurmak istemiştir. Dolayısıyla *Weber* sadece sosyal eylemleri değil bunun beraberinde sosyal ilişkileri ve sosyal oluşumları da ideal tipleri ile açıklamıştır. Yani anlaşılır kılınan insan eylemlerinin, bütün bir toplum incelemesine sunulması söz konusudur. Dolayısıyla *Aron*'un özetlediği gibi;

⁷³ Weber (1978/a), s. 25–26.

Sosyolog inançlar sistemini ve topluluğun davranışını anlaşılır kılmakla yetinmez, olayların nasıl cereyan ettiğini, belirli bir inanma biçiminin belirli bir davranış biçimini nasıl belirlediğini, siyasetin belirli bir örgütlenmesinin ekonomik örgütlenme üzerinde nasıl etkili olduğunu belirtmeye çalışır. Başka bir deyişle, tarihsel ve sosyolojik bilimler, anlaşılır biçimde yorumlarken aynı zamanda nedensel olarak açıklamak isterler. Nedensel belirlemelerin çözümlenmesi, bilimsel sonuçların evrensel geçerliliğini güvence altına alan yollardan biridir.⁷⁴

Kaldı ki, *Weber* için bütün bu yöntemsel çerçeve, eyleyen birey ile sosyal yapı arasındaki bağlantıyı en iyi biçimde kurmak amacına yönelmektedir. Çünkü tarihsel bir sosyolojinin en önemli görevlerinden biri de bireysel eylem ile sosyal yapı arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuşturmadır.⁷⁵

II. Max Weber Sosyolojisinde Rasyonelleşme

Weber, kendi sosyoloji anlayışı çerçevesinde kurduğu metodolojik yapıyı tarihsel veriler üzerinde uygulamaya şu ifadelerle girişmektedir:

Çağdaş Avrupa kültür dünyasının bir üyesi, evrensel tarihin herhangi bir sorununu, kaçınılmazcasına ve haklı olarak şu soru çerçevesinde ele alacaktır: Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının yine de *evrensel* –en azından öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız- anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir bir aradalığı yol açmıştır?⁷⁶

Bu temel soruya aşağıda aktaracağımız şekilde ayrıntılı örneklerle “rasyonelleşme” olgusunun belirleyiciliği üzerinden cevap verecektir. Kurduğu sosyolojinin en temel birimi olan sosyal eylemleri rasyonellik kriteri üzerine tipleştiren *Weber* için rasyonelliğin ifade ettiği anlam önemli ölçüde tarihsel bir anlamdır. Bu tarihsellik onun özellikle kapitalizm incelemesinde ortaya koyduğu bir vurgudan açıkça anlaşılmalıdır.

Sınırsız kazanma açlığı, hiçbir biçimde, kapitalizm ile aynı şey değildir; ne de onun ‘ruh’u ile aynıdır. Kapitalizm, olsa olsa bu usdışı güdünün dizginlenmesi, en azından ussal olarak dengelemesi ile özdeş olabilir. Kapitalizm kazanç uğraşısı ile özdeştir yine de: Sürekli, ussal, kapitalist işletmenin peşinde; hep yenilenen kazancın peşinde: ‘*verimlilik*’ peşindedir. Böyle olmak zorundadır.

⁷⁴ Aron, s. 493.

⁷⁵ Stephen KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, University Of Chicago Press 1994, s. 9.

⁷⁶ Weber (2005/b), s. 13.

Bütün bir ekonomik sistemin kapitalist düzeni içinde verimliliğe ulaşma olanağı taşımayan bir işletme batmaya mahkumdur.⁷⁷

Rasyonelleşme daha pek çok alanda *Weber* için kilit bir kavramdır. *Gerth* ve *Mills* rasyonelleşme ilkesinin *Weber*'in tarih felsefesinin en genel ögesi olduğunu ifade etmektedirler. “Kurumsal yapıların yükselişi ve çöküşü, sınıfların, partilerin ve yöneticilerin iniş çıkışları, hep bu genel rasyonelleşme eğiliminin yansımalarıdır.”⁷⁸ *Weber*'e göre içinde yaşadığımız çağdaş dünyanın temel özelliği rasyonelliktir.⁷⁹ Modern, kapitalist Batılı toplumlar rasyonel eylemler üzerine kurulu bir toplum yapısı ortaya koydukları için aynı zamanda da bürokratikleşmiş toplumlardır. Yukarıda değindiğimiz gibi evrimci anlayıştan kopmuş bir sosyoloji kuran *Weber*, eski Avrupa toplumlarının modernleşmeye doğru giden tarihsel serüvenlerini tarihsel bir rasyonelleşme süreci olarak açıklamıştır.⁸⁰ Bu açıklama biçiminin evrimci olarak kabul edilemeyeşinde *Weber*'in, Batı rasyonelliğinin *kültürel* anlamı üzerine odaklanmış olması etkilidir. *Weber*, sosyal bilimlerde ele alınan insan varlıklarını *kültürel varlıklar* olarak görmektedir.⁸¹ Kültürel unsurların ise doğrudan rasyonel bir biçimde evrimci bir incelemeye tabi tutulması ise mümkün görünmemektedir.⁸²

Weber Batı'nın rasyonel farklılaşmasının çeşitli örneklerini saymaktadır. Bunların başında ise bilim gelmektedir. Her ne kadar daha önceki dönemlerde dünyanın başka medeniyet merkezlerinde de bilim alanında büyük gelişmeler kaydedilmişse de akılcı deney anlayışı ve modern laboratuvar gibi olgulardan söz edebilmek Rönesans sonrası Avrupa'da mümkün olabilmiştir. Tarih yazıcılığı ve hukuk alanlarında da sistematik ve rasyonel bir farklılaşma yine Batı'da söz konusu olmuştur.⁸³

⁷⁷ Weber (2005/b), s. 16.

⁷⁸ Gerth / Mills, s. 94.

⁷⁹ Aron, s. 484.

⁸⁰ Jürgen HABERMAS, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul 2001, s. 171.

⁸¹ Schroeder, s. 17. *Weber*'in rasyonelleşme kuramının kendinden önceki düşünürlerce evrimci ve doğa yasasına benzer bir şekilde ele alındığına ilişkin bkz. Habermas (2001), s. 173–180.

⁸² “Weber sözgelimi her dünya dinini kendi biricikliği içinde karşılaştırmak istemiş, ancak bunları ardzamanlı olarak sınıflandırmayı reddetmiştir. Weber tarihsel olguları tekil bir uyumun aynı parçaları olarak değerlendiren tarihsel birlik teorilerine karşı çıkmış, belirli şartlar altında ortaya çıkan tarihsel fenomenlerin anlamlılığını görmezlikten gelerek tarihi tanımlanabilir dönemlere bölen tarihsel aşamalar teorisini eleştirmiştir. Ancak bu, tarihsel olgular arasındaki benzerliği ve tarihteki gelişme eğilimlerini inkâr ettiği anlamına gelmez.” Ahmet ÇİĞDEM, *Bir İmkân Olarak Modernite - Weber ve Habermas*, 2. Baskı, İstanbul 2004, s. 125.

⁸³ Weber (2005/b), s. 14.

Uzman görevliler ve iş bölümü içerisinde yerini bulan memurlar, belki başka toplumsal düzenlerin birer unsuru olarak karşılaşılabilen olgulardır ancak, bunlar Batı'nın var oluşunun mutlak ve kaçınılmaz birer parçası olarak belirmektedir. Temel siyasal, ekonomik ve teknik sistemlerin özel olarak eğitilmiş görevliler tarafından yürütülmesi; teknik ve ticari bir formasyona ve de en önemlisi hukuk eğitimine tabi tutulmuş devlet görevlilerinin tarihin başka hiçbir döneminde görülmediği şekliyle yer edinmesi çağdaş Batı'ya özgü bir gerçekliktir.⁸⁴

Yukarıda kısaca değinildiği gibi *Weber*'e göre çağdaş yaşamın kaderini en derinden belirleyen gücün, yani kapitalizmin durumu da benzer bir rasyonelleşmeyle açıklanabilir. Elde etme güdüsü, kazanma isteği, mümkün olan en fazla kâra ulaşma çabası şüphesiz tarihin her döneminde ve her toplumda görülebilecek olgulardır. Ancak *Weber*'in deyişiyle “Kapitalizmin Ruhu”nu oluşturan şey bütün bu arzu ve isteklerin *rasyonel* bir şekilde dizginlenerek, sistemli bir *verimlilik* arayışına dönüşmesiydi. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse *Weber*'e göre kapitalist bir ekonomik eylem değiş tokuş imkânlarının kazanç beklentisi içerisinde, barışçıl biçimde⁸⁵ ortaya konulduğu bir sosyal eylem türüdür. Kapitalist kazancın rasyonel olarak elde edilmeye çalışıldığı bir yerde, bu eylem sermaye hesaplarına göre düzenlenmiştir ve dolayısıyla bir bilânço çerçevesinde kazancın hangi düzeyde gerçekleştiği kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla da kazancın, ilk duruma göre sürekli ve verimli olarak artırılabilmesi mümkün olacaktır. İster çağdaş anlamdaki defter tutma anlayışı, isterse daha ilkel yöntemler çerçevesinde olsun; her kazanç faaliyetinin bir başlangıç bilânçosu ile gerçekleştirilen eylemin amaca uygunluğunun belirlenmesi ve denetlenmesi açısından işlev görecektir. Bu yönüyle kapitalizm ve kapitalist eylemler dünyanın çeşitli kültürleri ve coğrafyalarında tarih verilerinden görülebildiği kadarıyla rastlanabilecek olgulardır. Ancak Batı'nın kapitalizme dâhil etmiş olduğu şey *Weber*'e göre biçimsel özgür emeğin rasyonel kapitalist bir işletme olarak örgütlenişidir. Özgür emeğe dayanan ev endüstrisi Batı dışında bazı birkaç koşul içerisinde ortaya çıkmış ve doğal olarak

⁸⁴ Weber (2005/b), s. 15.

⁸⁵ “Başka noktalarda olduğu gibi burada da saygıdeğer ustamız Lujo Brentano'dan farklı düşünüyorum. Özellikle terminoloji bakımından, ayrıca olgusal olarak da. Ganimet yoluyla sahip olma ile bir fabrikanın işletilmesi yoluyla sahip olma gibi iki heterojen şeyi aynı kategori altında toplamak amaç açısından bana uygun gelmiyor; dahası her para kazanma eğilimini, başka tür kazanç biçimleri karşısında, kapitalizmin ‘ruhu’ olarak adlandırmak da uygun gelmiyor.” Weber (2005/b), s. 17’de 1 nolu dipnot.

gündelikçi işçi çalıştırma anlayışı çok istisnai olarak devlet tekellerinde imalat endüstrisine yol açmıştır ama Batı Ortaçağı'nın damgasını taşıyan zanaat kollarını ortaya çıkarmamıştır.⁸⁶

Dikkat çekici sayılabilecek bir diğer gelişme ise *Weber*'e göre çağdaş ekonomik yaşamın en tipik özelliklerinden biri olan *ev ile işin birbirinden ayrılması* ve bununla ilişkili olarak *rasyonel defter tutma* olgularıdır. İş ya da satış yerinin mekânsal olarak yerleşim yerinden ayrılmış olması, başka toplumlarda da rastlanabilecek bir olgu olmakla beraber, bu bağımsızlığın ana araçları olarak kabul edilebilecek olan işletme defterinin tutulması ve iş malvarlığının kişisel malvarlığından *hukuksal* olarak ayrılması Batı'da gerçekleşen bir farklılaşmadır. Başka yerlerde kazanca yönelik işletmeler ev ekonomisinin, yani Yunanca asıyla “ekonomi” sözcüğünün kökü olan “oikos” (ev) 'un bir parçası veya bir şekilde uzantısı olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla söz konusu gelişme, ekonomi anlayışında köklü bir değişimi de ifade etmekteydi.⁸⁷

Rasyonelleşme kuramının *Weber* sosyolojisindeki hâkim konumu, üzerinde çokça tartışılan bir sorundur. *Weber*'in rasyonelleşme kuramı oluşturma çabasında mı olduğu, moderniteyi ve kapitalizmi anlama çabasında mı rasyonelleşmeyle karşılaştığı, modernite ve kapitalizme giden yolda Kalvinizm anlayışının etkisini bir din sosyolojisi çerçevesinde resmetmeye mi çalıştığı, dünya tarihinin sahip olabileceğini düşündüğü bir eğilimin kapsamlı sosyolojisini mi kurmak istediği bu tartışmada karşılaşılan sorulardan bazılarıdır.⁸⁸ Şüphesiz *Weber*'in eserlerinde bunların hepsini bulmak veya bu çabaların izlerini farklı yorumlar çerçevesinde görmek mümkündür. Bu soruların cevaplanmasında dikkate alınması gereken bir açıklamayı *Gerth* ve *Mills* şu şekilde dile getirmektedirler:

Aslında karizmaya verdiği öneme karşın, Weber ‘tarihteki büyük adamlar’ı incelemelerinin odağı haline pek getirmez. Napolyon, Kalvin, Cromwell, Washington ve Lincoln’e metinlerinde şöyle bir değinip geçer. Amacı, onların yaptığı işlerin ne ölçüde tarihteki kurumlara malolduğunu ve süreklilik kazandığını anlamaya çalışmaktır. Weber’in kaygusu, Julius Sezar değil, Sezarizm; Kalvin değil, Kalvinizm’dir.⁸⁹

⁸⁶ Weber (2005/b), s. 16–20.

⁸⁷ Weber (2005/b), s. 20.

⁸⁸ Bu konudaki farklı argümanlar için bkz. Çiğdem, s. 116–124.

⁸⁹ Gerth / Mills, s. 101.

Dolayısıyla *Weber*'in tarihe bir ampirik malzeme olarak, özellikle de bir sosyolog gözüyle baktığı, her seferinde de kurduğu ideal tiplerin tarihsel gerçekliğe en yaklaşabilen tanımlarını bulmak için karşılaştırmalar yaptığı ortaya çıkmaktadır. Rasyonelleşmenin genellik ifade eden ideal tiplerin geliştirilmesinde tekil Batı modernleşmesinden faydalandığı gözden kaçmamalıdır. *Gerth* ve *Mills*'in karizma ideal tiplerin geliştirilmesi ve tarihsel örnekleri hakkındaki bu tespiti rasyonelleşme için de geçerli sayılmalıdır. Rasyonelleşme, en geniş çerçevesiyle, yani ideal tip olarak belki dünya tarihini kapsayabilecek bir tespittir; ama Batı modernleşmesi onsuz açıklanamayacağı gibi, Batı modernleşmesi olmaksızın da rasyonelleşmeye yeterli miktarda ampirik temelin bulunamayacağı ortadadır.

A. Rasyonelleşme Kavramının İçeriği

Sosyolojik bir kavram inşası ve sosyal eylem tipi olarak rasyonellik ve rasyonelleşme kavramları üzerinde daha çok ampirik bir tespitin gerekliliği ortada olmakla beraber, *Weber* sosyolojisi kavramlarının, irrasyonel gerçeklik üzerindeki rasyonel kavramlaştırmalar olduğu düşünülecek olursa, öncelikle rasyonellik ve akıl hakkındaki felsefi temelin *a priori* olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Bir ölçüde “irrasyonel gerçeklik üzerindeki rasyonel kavramlaştırma” sorununa yukarıda metodolojik yaklaşımlar çerçevesinde işaret edildi ve bilimin bu anlamda bir “inşa” olduğu anlayışı vurgulandı. Bu aşamada, özellikle tarihsel bir süreç olarak Batı'nın modernleşmesine dair “rasyonelleşme” açıklamasının temelinde yer alan sosyal eylem tiplerinin, yine Batı felsefesindeki Aydınlanma sürecinde yüceltilen “akıl” ile paralelliği dikkat çekicidir. İnsanın, bilim çabası dışında, dünya ve toplum algılamalarına yönelik olarak da barındırdığı “inşa” yaklaşımı, “rasyonel insan”ın içeriğini önemli ölçüde belirlemektedir.

Akıl ideası özellikle *Descartes* ve *Kant* sonrası felsefede, doğruyu yanlıştan ayırma ve bunun sonucu olarak yargılama yetisi şeklinde dile getirilmektedir. Bunun temelindeki diğer görüş ise insanın kendisi dışındaki maddi veya metafizik güçlere karşı etkililiği, bunlara başkaldırmasını mümkün kılan bir yeterliliği ifade etmek üzere kullanılmıştır. Özellikle *Kant*'a göre akıl, insanın olgusal dünya, deneyim, vahiy, gelenek ve otorite karşısında rüştünü gösteren bir varlık şeklinde ele alınmış⁹⁰,

⁹⁰ “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın

Aydınlanma ise bu rüştü yücelten bir kavram olarak felsefe tarihindeki yerini almıştır. İnsan kendi aklını hiçbir vesayet kabul etmeksizin kullanma cesareti göstererek Aydınlanma'yı inşa etmektedir. *Hegel* ise bunu daha da ileri götürerek tarihi aklın doğrudan bir ürünü olarak belirlemektedir. Özellikle Fransız İhtilali *Hegel* için bunu gösteren bir zirve, nihai bir noktadır.⁹¹

Weber sosyolojisinde rasyonelliğin tam olarak neyi ifade ettiği ise oldukça tartışmalıdır. Bu kavramın *Weber* açısından belirli anlamları ifade ettiğine dair izlenimler ve yorumlar bulunmakla birlikte bunun net bir tanıma sığdırılması çabası *Weber* üzerine inceleme yapan yazarların pek de görüş birliğine ulaşamadıkları bir konudur. Öte yandan *Weber*'in kendi yazılarında da rasyonellik çokça zikredilmekle beraber, kavramın içeriğini net biçimde ortaya koymadığı, hatta kavramı üstünkörü kullandığına işaret edilmektedir.⁹²

Kavramın kullanılışları üzerinden tespit edilen bazı belirleyici unsurların tespiti bu bağlamda yol gösterici olarak görülebilir. Bunlardan başlıcası *hedef* unsurudur. Rasyonellik nerede ve hangi bağlamda dile getirilirse getirilsin, onun belli bir hedefe göre tanımlandığı görülmektedir. Diğer unsur ise *hesaplanabilirlik*dir. Araçların ve amaçların hesaplamaya tabi olması rasyonelliğin bir gereğidir. *Denetleme* ise eylemin hesaplanabilir olma niteliği çerçevesinde, başta yer alan hedef ile varılan gerçek sonucun karşılaştırılmasıdır. Bu *karşılaştırılabilirlik* de eylemin rasyonelliğinin bir şartıdır. Böylece hem amaçların hem de araçların denetlenmesini mümkün olur. Bununla beraber rasyonellik *mantıksal* ve *evrensel* oluşu gerektirir. Zira rasyonel eylemin gerçekleştirilmesine dair formel kurallar ve prosedürlerin mantıksal biçimde ortaya konulması o alandaki evrensel esasların da belirlenmiş olduğunu göstermektedir. Bu yönleriyle rasyonellik aynı zamanda *sistemattir*. Bu yüzden sistemli bir yaşam

kullanamayışdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır." Immanuel KANT, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)" Çeviren: Nejat Bozkurt, *Toplumbilim – Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı 11, Temmuz 2000, s. 17.

⁹¹ Çiğdem, s. 58.

⁹² Joel ELLIOTT, "The Fate of Reason: Max Weber and the Problem of (Ir)Rationality", 1998, <http://www.unc.edu/~elliott/docs/weber.pdf> (24.04.2007), s. 3; Arnold EISEN, "The Meanings And Confusions of Weberian 'Rationality'" *British Journal of Sociology*, Volume 29, Number 1, March 1978, s. 57.

biçimini, farklı alanların kendi içinde uzmanlaşması ve özerkleşmesini beraberinde getirir.⁹³

Yukarıdaki tespitlerin yardımıyla genel bir tanıma ulaşma çabası içerisine girildiği takdirde; *Weber* için rasyonelliğin, sosyal hayatın farklı alanlarındaki hesaplanabilir aklın gerçekleşmesi olarak, kültürel, toplumsal, entelektüel ve ekonomik rasyonelleşme süreçlerinin işlevsel hale gelmesi anlamına geldiği dile getirilebilir. Burada önemli olan nokta *Weber*'in “akıl” ideasının geleneksel felsefenin akıl ideasından farklılığıdır. *Weber* açısından akıl ideası kendisinin dışına çıktığı takdirde ve toplumsal bağlam içerisinde bir değer taşımakta ve işlevsel olabilmektedir.⁹⁴

Rasyonel eylem özgül hedeflere yönelen bireyin, mevcut araçların hesaplamasını beraberinde getirdiğine göre, yukarıda bahsedilen Aydınlanmacı Akıl ideasıyla da birleştirmek gerekirse, kapsamlı biçimde rasyonelleşmiş bir gerçeklik, her türlü sihirli etkiden kurtulmuş olan yöntemsel bir eylem üzerine temellenmektedir. İnançlar açısından bakıldığında “dünyevileşme”nin güçlenmesi ve dünyevi temelde “büyünün bozulması”⁹⁵ unsurları böylesi bir rasyonel gerçekliğe imkân tanımaktadır. Böyle bir rasyonelleşme süreci, modern çoğulcu kültürü besleyen çok sayıda dünyevi inançlar ortaya çıkararak, modern öncesi dünyanın tutarlı ve kapsayıcı dünya görüşlerini sarsmaktadır.⁹⁶ Rasyonel eylemin bu bağlamda Aydınlanma ile bağları netleşmekte, “eylem”in arkasındaki *Tanrısal Öznenin* yerini *İnsan Özne* almaktadır.⁹⁷

Rasyonelleşmenin, bir süreç olarak ele alındığında tarihsel bir farklılaşma üzerine kurulu olduğu, dolaylı olarak da olsa Aydınlanma akılcılığıyla bağları bulunduğu görülmektedir. Felsefi ve bilişsel boyutlarıyla rasyonelliğin ve rasyonel eylemin, insanın akla olan güvenine, dünyayı akli ile algılayabilme inancına ve karşılaştığı sorunları hesaplayabilen, denetleyebilen, hedefleyebilen bir akıl ile çözebilmesi temeline dayandığı söylenebilir. Ancak bir eylem tipi olarak rasyonel ve özellikle

⁹³ Çiğdem, s. 150–151. Örnek bir açıklama için bkz. Weber (2005/a), s. 214.

⁹⁴ Çiğdem, s. 149.

⁹⁵ *Weber* aynı zamanda rasyonelleşmeyi dünyanın büyüden arındırılması veya büyüünün bozulması (the disenchantment of the world = die Entzauberung der Welt) olarak ifade etmektedir. Weber (2005/a), s. 214.

⁹⁶ Swingewood, s. 196–197.

⁹⁷ Fuat ERCAN, *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, 4. Baskı, İstanbul, 2006, s. 31.

araçsal rasyonel eylemin ampirik boyutta çözümlenebilmesi en azından sosyoloji disiplini için bir ihtiyaçtır.

Rasyonel eyleme ampirik boyutuyla bakıldığında her şeyden önce bir *teknik* olarak rasyonellik söz konusudur. Eylemde bulunan öznenin bu eylemi gerçekleştirirken takip ettiği yönteme ait unsurlar *teknik* anlamda rasyonelliği ifade etmektedir. *Weber*, araçların düzenlenmiş bir biçimde, bilinçli ve planlı olarak deneyimlere ve üzerinde düşünmeye yönlendirilmiş kullanımını, *rasyonel teknik* olarak dile getirmektedir. Elverişli bir şekilde yeniden üretilebilen, planlı biçimde veya alışkanlıkla uygulanan, etkileşime katılanların kestirebildiği, gözlemcilerin hesaplayabildiği eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayan her kural, her düzen bir tekniktir. Tekniğe ilişkin bir sorun, her zaman için en rasyonel araçlarla ilgili bir şüpheye işaret etmektedir. Buradaki anlamıyla rasyonellik amaçların rasyonelliğinden çok araçların rasyonelliğini ifade etmektedir. İbadet tekniği, düşünme tekniği, eğitim tekniği, savaş tekniği, müzik tekniği gibi tüm teknikler rasyonellik dereceleri farklı olan amaçların rasyonelleştirilmiş araçlarını ifade etmektedir. Dolayısıyla en geniş anlamıyla rasyonel teknik, yeniden üretilebilir davranışın, başkalarının da hesaplanabilen kurala bağlılığı olmaktadır.⁹⁸

Öte yandan rasyonelliğin bu geniş anlamı çerçevesinden daha alt düzeydeki bir diğer derecelendirilmesi, eyleyen öznenin çeşitli amaçlarını, nesnel dünya üzerinde müdahaleler ortaya koyarak gerçekleştirmeye başlamasında kullandığı araçların etkililiği kıstası ile mümkün olmaktadır. Araçların kullanılmasındaki rasyonellik, öznenin ölçülebilir etkililiği / başarısı ile derecelendirilebilecektir. Bu derecelendirme, iki farklı durumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. *Sübjektif olarak amaçsal rasyonel* ile *objektif olarak uygun* eylemler arasındaki bu ayrım sosyal alanda uygulanabilir rasyonelliğe ulaşabilmek için, sosyal tekniklerin gelişimini de gerekli kılmaktadır.⁹⁹

Daha derine inildiğinde amaçların rasyonelliği açısından da derecelendirme ve ayrıma gidilebildiği görülmektedir. Özellikle ekonomik ölçülebilirliği bulunan ve değerlerin daha fazla geri planda kaldığı, çıkar merkezli kararların alındığı bir rasyonellik olarak *şeklî rasyonellik* ile -hesaplanabilir olsun veya olmasın- çeşitli değerlerle bağlantılı amaçlara yönelmiş olan *maddî rasyonellik* farklılaşmaktadır. Şeklî

⁹⁸ Habermas (2001), s. 195–196.

⁹⁹ Habermas (2001), s. 196.

rasyonellik bu bağlamda, öznenin kendi önceliklerinin ve çıkarlarının bilincinde olması ve diğer duygusal veya geleneksel yöntemlerden bağımsızlaşması durumunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Daha değişik bir ifadeyle şekli rasyonellik “(ekonomik) eylemin (action) araçlarının amaçlarından ayrılmasını içerir.”¹⁰¹ Batı’da şekli rasyonellik, giderek maddî rasyonellik üzerinde hâkim olmakta, ancak onu tamamen yok etmemektedir. Etkililiği merkeze alan ve değerleri göz ardı etmeye yatkın olan bu yönü, Batı rasyonelliğini tekil ve kendine özgü kılmaktadır.¹⁰²

Bütün bu unsurların gerçekleşebilmesi için ise eyleyen öznenin kendi öncelikleri ve ilgileri açısından bilinçli olması, temelde hangi değerlere yönelmiş ise bunlar hakkında netliğe ulaşmış olması, bunların sağlamlıklarını sınavabilmesi, olanakları ölçüsünde geçişli bir düzene sokması da gerekli görülebilir. *Weber* için değerlerin, inançların kendi başlarına bir rasyonellik barındırdıklarını söylemek mümkün değildir. Esas olan, öznenin kendi önceliklerini temellendirmesi ve değerlere nasıl yöneliyor olduğu, onun eyleminin rasyonelliğe yakınlığını belirlemektir.¹⁰³

B. Rasyonelleşmenin Görünümleri

Weber’in daha çok örnekler şeklinde verdiği rasyonelleşme olgularının kavramsal düzeyde derlenmesi ve belirli çerçeve içerisine sokulması *Weber*’in sağlığında gerçekleştirmediği bir iş olarak kalmıştır. Bu “sınıflandırma”yı daha sonradan *Parsons* çizmiş ve *Habermas* da *Weber* üzerine kaleme aldığı çalışmasında bunu takip etmiştir. Bu sınıflandırmaya göre Batı rasyonelleşmesi, kesin çizgilerle ayrılamayan ve birbirleriyle etkileşimli bir biçimde yer alan (a) toplum, (b) kültür ve (c) kişilik rasyonelleşmeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Habermas (2001), s. 197.

¹⁰¹ İŞAYA ÜŞÜR, “‘Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler’ ve Geçiş Tartışmaları Bir Takdim”, Maurice DOBB, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, Çeviren: F. Akar, İstanbul 1992, içinde s. 371.

¹⁰² William C. COCKERHAM / Thomas ABEL / Günther LÜSCHEN, “Max Weber, Formal Rationality, And Health Lifestyles”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 34, Number 3, s. 414.

¹⁰³ Habermas (2001), s. 197–198. “Bu bağlamda çıkarlar ve *değerler* arasındaki ayrım önemlidir. Çıkar konuları değişir, ama genelleştirilmiş değerler her zaman birden fazla durum tipi için geçerli olur. Yararcılık, Yeni Kantçılığın geliştirdiği bu kategorik ayrımı hesaba katmıyor. Çıkar yönelimlerini etik ilkeler biçiminde *yeniden yorumlamak*, amaçsal rasyonelliği kendi başına bir değer olarak tözleştirmek gibi boşuna bir çabaya girişmiyor. Bu yüzden Weber’in dediği gibi, yararcı doktrin ilkelerin kılavuzluğundaki etik statüsüne ve gücüne asla ulaşmaz.” s. 198.

¹⁰⁴ Habermas (2001), s. 185.

1. Toplumsal Rasyonelleşme

Rasyonelleşmenin toplumsal düzeyde gerçekleşmesi aynı zamanda toplumun modernleşmesi olarak ele alınmaktadır. Hatta *Weber* sosyolojisi açısından modernitenin “toplumsal rasyonelleşme” ile özdeş kavramlar olduğu ifade edilebilir.¹⁰⁵ Zaten *Habermas* da *Weber*’in rasyonelleşme kuramını incelerken aslında *toplumsal rasyonelleşmenin* bu kuramdaki asıl unsur, merkezî bir olgu olarak yer aldığını, diğer rasyonelleşme görünümlerinin ise toplumsal rasyonelleşmeyi açıklamada tali ve yardımcı bir rol oynadığını vurgulamaktadır.¹⁰⁶ Buna göre söz konusu süreç hem kapitalist ekonominin hem de modern devletin belirmesini beraberinde getirmektedir. Daha net olarak ifade etmek gerekirse modern devlet ile kapitalist ekonomi bütünleşmektedir. Bu paralelliği *Habermas*, *Weber*’in tespitleri üzerinden şu şekilde ortaya koyuyor:

...Kapitalist ekonominin örgütleyici çekirdeğini oluşturan kapitalist işletme

- ev ekonomisinden ayrılmıştır ve
- sermaye hesaplamasının (rasyonel muhasebenin) yardımıyla
- yatırım kararlarını mal, sermaye ve emek piyasasının şanslarına yöneltir,
- resmi olarak özgür işgücünü verimli bir biçimde kullanır,
- bilimsel bilgiden teknik olarak yararlanır.

Devletin örgütleyici çekirdeğini oluşturan rasyonel devlet kurumu

- merkezileşmiş ve kalıcılaştırılmış bir vergi dizgesi temelinde
- merkezi olarak yönetilen sürekli bir askeri gücü kullanır
- yasa koymayı ve meşru şiddet uygulamayı tekeline alır ve
- yönetimi bürokratik bir biçimde, yani uzmanlaşmış memurların iktidarı biçiminde örgütler.”¹⁰⁷

Bu paralelliğin ikinci ayağı olan modern devlet yapısının, *Weber* tarafından ne şekilde ele alındığına kısaca değinmek gerekirse; her şeyden önce modern devletin bürokratik bir yapıya sahip olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. *Weber*’e göre bürokrasi, “toplu eylem”i rasyonel düzenlilik kazanmış “sosyal eylem”e dönüştürmenin temel

¹⁰⁵ “Rasyonalite kavramına ‘toplumsal’ sıfatını eklediğimizde, kaçınılmaz olarak moderniteyi tartışacağız, çünkü rasyonalite kendi gizilgücünü modernitede gerçekleştirmiş, modernitenin gerçekleşmesine de belirleyici bir ilgi göstermiştir.” Çiğdem, s. 115.

¹⁰⁶ Habermas (2001), s. 186.

¹⁰⁷ Habermas (2001), s. 185.

aracıdır. Bu sebeple güç ilişkilerini toplumsallaştırmaya yarayan bir araç olarak bürokrasi, bu aygıtı denetleyenler için önemli bir iktidar aracı konumundadır.¹⁰⁸

Weber bürokrasinin modern devlete özgü yapısını (1) genel olarak kurallar, yasalar veya idari yönetmeliklerce düzenlenmiş belirli resmi yetki alanları ilkesinin geçerli olduğu; (2) görev hiyerarşisi ve kademeli yetki düzeyleri çerçevesinde küçük görevlilerin yüksek görevliler tarafından denetlendiği belirgin ast-üst ilişkisinin mevcut olduğu; (3) yazılı belgelere, dosyalara aktarılmış durumdaki bir yönetim sürecine bağlı olarak geniş bir küçük görevliler ve yazıcılar kadrosunun, yönetimin maddi araçları ve dosyalarıyla birlikte “daire” kapsamı içerisinde istihdam edildiği; (4) bütün bu istihdamın hassas bir uzmanlık eğitime bağlı olarak gerçekleştirildiği; (5) görevli memurların tüm çalışma kapasitelerini öncelikli olarak daire faaliyetine aktardıkları; (6) belirli bir istikrarı ve kapsamı olan, öğrenilebilir genel kurallar çerçevesinde yürütülen ve dolayısıyla da hukuk, kamu yönetimi, iş idaresine dair teknik bilgilerin önem arz ettiği bir işyeri yönetimi unsurları çerçevesinde tanımlamaktadır. Bütün bu unsurlar aynı zamanda kapitalist işletme kapsamında, özel sektör iş yönetimi anlayışlarında da görülebilecek unsurlardır.¹⁰⁹

Böylesi bir bürokrasi anlayışının gelişebilmesi *Weber*'e göre para ekonomisinin gelişmesini de gerekli kılmaktadır. Çünkü memurların hizmetlerinin karşılığının parasal olarak ödenebilmesi gerekmektedir. Tarihin başka dönemlerinde karşılaşılan diğer bürokrasi örneklerinde memurlara aynî ödeme yapıldığı tarih kayıtlarından öğrenilmektedir. Yeni İmparatorluk döneminde Mısır'da, son dönem Roma Prenslığı ve özellikle Bizans İmparatorluğu'nda, on üçüncü yüzyıl sonlarından itibaren Roma Katolik Kilisesi'nde ve Shi Hwangti'den bu yana Çin'de aynî ödemeye dayanan bürokrasiler mevcuttu. Dolayısıyla parasal ödemenin, bürokrasi için zorunlu bir şart değilse de, *modern* bürokrasilerin farklılaşmasında dikkate alınması gereken bir unsur olduğu söylenebilir. Özellikle de bürokrasinin başka biçimlere dönüşmeden kalıcı ve devamlı bir bürokrasi olarak devam edebilmesi açısından para ekonomisinin gelişmişliği önem arz etmektedir. Zira parasal olarak memura ödeme yapılıyor olması aynı ödemelerdeki çeşitli düzensizlikleri önleyecek, böylesi düzensizlikler dolayısıyla zaman zaman eksilen ödemelerin, memurlarca başka yollardan telafi edilmesi yoluna

¹⁰⁸ Weber (2005/a), s. 311.

¹⁰⁹ Weber (2005/a), s. 290–293.

başvurulmayacak ve bürokrasinin temel karakteristiğindeki *istikrar* unsuru bozulmayacaktır.¹¹⁰ Dolayısıyla bürokrasi için esas olan unsur ekonomi değil, bilhassa parasal ekonomidir.¹¹¹ Parasal ödemelerin, paranın değerindeki dalgalanmalardan etkilenmemesi açısından da, sağlam ve gelişmiş bir para ekonomisinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu parasal ödeme anlayışı, aynı zamanda modern devletin yukarıda da bahsedilen özelliklerinden biri olan, merkezileşmiş ve kalıcılaştırılmış bir vergi sistemine duyulan ihtiyacı doğurmaktadır. Böyle bir vergi sistemi için ise, yine para ekonomisinin gelişmişliği önem arz etmektedir.¹¹² Bu bağlamda “[m]odern devlet her şeyden önce bir vergi devletidir; malî idare de onun genel idaresinin çekirdeğidir. Böylece gündeme gelen prenslik mülkiyetinin devlet mülkiyetinden ayrılması olayı, kişisel egemenlik ilişkilerinin nesnelleşmesi bakımından da örnek oluşturur.”¹¹³

Weber'in tespitlerine paralel bir açıklama da *John A. Hall* ve *G. John Ikenberry*'den gelmektedir. “Devlet” adlı eserlerinde yazarlar, yine bir istisna olarak gördükleri Batı'nın modern ulus-devletinin nasıl bir farklılaşma dolayısıyla dünyanın diğer bazı medeniyetlerinde ortaya çıkmamış olduğunu incelemekte ve ekonomik istikrarın, yani düzenli bir parasal ekonominin önemine değinmektedirler. Her ne kadar Çin'de bir düzenlilik ve bürokrasi görülmekteyse de Çin'in merkez otoritesinin bu ülkede gelişebilecek bir kapitalist ekonomik hareketliliği özellikle engellediği ve yatay sosyal bağlantıların önünü kestiği görülmektedir. Tarihteki Hindistan'a ve İslam ülkelerine bakılacak olursa devletlerin genellikle daha kısa ömürlü olduğu ve bu yüzden “yağmacı” bir özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buralarda bu yüzden güçlü piyasalar doğmamış ve düzenli bir parasal ekonomi oluşamamıştır. Hâlbuki Avrupa'daki uzun ömürlü ulus-devletler kendi aralarındaki askeri rekabetin de etkisiyle kendi sivil toplumlarıyla güçlü bir etkileşim içerisine girebilmişler ve ekonomik gelişmenin bir parçası olabilmişlerdir.¹¹⁴

Weber'e göre bürokratik rasyonellik, kapitalizmin büyümesinin kaçınılmaz bir sonucu olmaktadır. Bu açıdan bürokrasinin üstün yönlerini sayarken *Weber*, doğruluk, sürat, belirlilik, dosya bilgisi, süreklilik, gizlilik, birlik, kesin bağlılık, çekişmenin ve

¹¹⁰ Weber (2005/a), s. 302.

¹¹¹ Mustafa AYDIN, *Siyasetin Sosyolojisi*, 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 67.

¹¹² Weber (2005/a), s. 307.

¹¹³ Jürgen HABERMAS, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çevirenler: Tanıl Bora, Mithat Sancar, 5. Baskı, İstanbul 2003, s. 79.

¹¹⁴ John A. HALL / G. John IKENBERRY, *Devlet*, Çeviren: İsmail Çekem, İstanbul 2005, s. 57–58.

gerek maddi gerekse kişisel maliyetlerin azaltılması gibi unsurların birleşerek, diğer yönetim biçimlerine kıyasla, verimliliğin optimum noktasına ulaştığını ifade etmektedir.¹¹⁵ Resmi yönetim faaliyetlerinin en hızlı ve hatasız bir şekilde yürütülmesi öncelikli olarak kapitalist piyasa ekonomisinin talebi olmaktadır. Bununla birlikte modern kapitalist işletmelerin kendisi de en tipik bürokratik örgütlenmelere örnek teşkil etmektedir. Bu hızlı işleyişin arka planında bir ölçüde etkisi ve yaygınlığı giderek artan çağdaş iletişim araçlarının doğurduğu hızlı haberleşme imkânları; bunun neticesinde resmi açıklamaların, siyasal ve ekonomik verilerin duyurulmasında gözlemlenen yoğunlaşma da zikredilebilir. Zira yoğun ve hızlı haberleşme, beraberinde yoğun ve hızlı bir tepkinin, özel işletme veya resmi daire tarafından ortaya konulabilmesini gerektirmektedir.¹¹⁶ “Optimum tepki zamanına da ancak tam anlamıyla bürokratikleşmiş bir örgüt sayesinde ulaşılabilir.”¹¹⁷

Toplumsal rasyonelleşmenin önemli bir görünümü olan bürokrasi aynı zamanda kişisellikten en uzak örgütlenme yapısını ifade eder. Tarihin bir rasyonelleşme süreci barındırdığını ifade eden *Weber*, evrimci anlayıştan uzak duruşu itibarıyla bu rasyonelleşme sürecinin sekteye uğrayabileceği belirli kesintilerin de ideal tipleştirmesini yapmıştır. En rasyonel ve en kişisellikten arındırılmış bürokrasi ideal tipinin tam karşısına “karizma”yı yerleştirmiştir.

Karizma bütün rutinlerin, ister gelenekten kaynaklansın, isterse rasyonel yönetime bağlı olsun bütün tekdüze işleyişlerin karşısındadır ve kişiselliğin en üst seviyede olduğu bir ideal tiptir. Bütün acı çekenlerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir liderin peşinden gitme ihtiyacı duyanların önlerine geçen ve bu konuma kendi kendini atayan liderler karizmatik liderlerdir. Mucizeler, vahiyler, kahramanca cesurluklar, göz kamaştırıcı başarılar karizmatik liderlerin işaretleridir. Başarısızlık ise onların sonunu getirmektedir. Sadece siyasi, dini alanlarda değil; ekonomik alanda da karizmanın örneklerinden bahsedilebilir. Kâşif fatihler, hırsız baronlar veya ünlü korsanlar da karizmatik kişiliklere örnek olabilmektedirler.

¹¹⁵ Weber (2005/a), s. 308.

¹¹⁶ Habermas (2003), s. 80.

¹¹⁷ Weber (2005/a), s. 309.

Dolayısıyla bir ideal tip olarak karizma değer yargılarından arındırılmış teknik bir kavramdır.¹¹⁸

Bunların birer ideal tip olduğu ve ideal tiplerin temel mantığı akılda tutulacak olursa gerçekte saf karizmatik liderlerin örgütlediği toplumsal yapılardan veya saf bürokratik örgütlenmelerin egemen olduğu toplumlardan söz etmek pek mümkün olmamaktadır. Ancak *Weber*'e göre temel farklılaşma rasyonellik olduğu için bürokrasinin, karizmadan kaynaklanan kesintilere rağmen, arttığı bir tarihsel süreç söz konusudur. Öte yandan bürokrasi “bir kez tam olarak kurulduktan sonra ortadan kaldırılması en zor olan sosyal yapılardandır.”¹¹⁹

Weber'in rasyonel bürokrasi modeline yöneltilen eleştirilere bakılacak olursa, bürokrasinin yeterince işlevsel ve verimli olmadığı gerçeği su yüzüne çıkmakta ve bu rasyonellik açısından bürokrasiyi sorgulanır kılmaktadır.¹²⁰ Ancak söz konusu eleştirilerde, yeryüzünde mevcut olan bürokrasi örnekleri ileri sürülürken, *Weber*'in bir ideal tip ortaya atma çabasında olduğu ve rasyonelleşme sürecinde bürokrasinin içeriğinin farklı yer ve zamanlarda farklı içerikler kazanabileceği gözden kaçabilmektedir.¹²¹ Dolayısıyla verimlilikten ve rasyonellikten uzaklaşan bir bürokrasi zaten *Weber* sosyolojisi anlamında bir bürokrasi olarak nitelendirilemez. Bu noktada *Weber*'in bürokrasiyi hangi amaçlarla ve hangi olguları anlama çabasıyla incelediğine dikkat edilmesi gerekmektedir.¹²²

¹¹⁸ Gerth / Mills, s. 96–97.

¹¹⁹ Aydın, s. 67.

¹²⁰ Bu noktada *Giddens*'in yaklaşımı, eleştirileri daha fazla sorgulanır kılmaktadır: “Örgütler (modern devletler de dahil olmak üzere) kimi zaman, *Weber*'in bürokrasiyle ilişkili gördüğü daha durağan, atıl bir niteliğe bürünebilirler; ancak, çoğunlukla, onları modernlik-öncesi düzenlerden kesin olarak ayıran bir dinamizme sahiptirler. Modern örgütler yerel ile küreseli daha geleneksel toplumların aklına bile gelmeyecek yollarla birbirine bağlayabilmekte ve bunu yaparken milyonlarca insanın yaşamını sürekli olarak etkilemektedirler.” *Giddens* (1998), s. 27.

¹²¹ Bu türden eleştiriler için bkz. Aydın, s. 67–71.

¹²² “*Weber*'in örgütlerle ilgili çalışmalarında dört önemli soruna ağırlık verdiği söylenebilir: (1) Bürokrasi terimi ile nitelendirdiği varlığın karakteristiklerini tanımlamak; (2) Bürokrasinin büyüme olgusunu ve büyümeyi yaratan nedenleri belirlemek; (3) Bürokrasiyi parçası olduğu sosyal değişim sürecinden ayırıştırarak ele almak; (4) Bürokratik amaçlara, (özellikle siyasal otoritenin amaçları açısından) erişimde bürokratik örgütün rolünü saptamak. ... *Weber*'in cevaplandırmağa çalıştığı ana soru, çağdaş olgu ve sorunların karmaşıklığı karşısında bürokratik örgütün ne ölçüde rasyonel bir çözüm getirebildiğini tartışmaktır. Başka bir deyişle, *Weber* bürokratik örgütlerin nasıl karar verdiklerini, kişilerin karar vermede ne ölçüde sınırlı olduklarını ya da alternatif örgütsel biçimlerin karar vermede nasıl etkili olabileceğini, örneğin uzmanlaşma, iş bölümü ve benzeri süreçler üzerinde, durarak göstermeye çalışmaktadır.” James G. MARCH / Herbert A. SIMON, “Bürokrasinin İşlevsizliği”, Çeviren: Gencay Şaylan, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 5 Sayı 3, 1973, s. 139.

Rasyonelleşme sonucunda karşımıza çıkan modern devletin bir diğer boyutu ise, modern bürokrasinin temel niteliklerine paralel olarak biçimsel bir hukuk sistemidir. *Weber* bu boyutu ele alırken de önemli ölçüde kapitalist rasyonelleşme eğilimini merkeze almaktadır. Doğrudan içerik olarak hukukun bu rasyonelleşme eğilimini kapitalist çıkarlara dayandırmamakla beraber, *Weber*, idare hukuku ve işletme alanında rasyonel hukuk eğitimi görmüş bir hukukçu sınıfının söz sahibi olmasının bu çıkarlarla bağlantılı olduğunu ifade etmektedir.¹²³

Siyaset açısından bakıldığında da, dönemsel olarak seçilen halk meclisleri, meclis üyelikleri, parti liderlerinin egemenliklerinin meclis içerisinde sorumlu bakanlıklara dönüşmesi; diğer toplumlarda siyasal gücü elde etmek üzere kurulmuş partilerden söz edilebilse de, bu şekliyle yalnızca Batı'da gözlemlenebilmektedir. Rasyonel biçimde dile getirilmiş anayasa, hukuk sistemi ve kanunlara bağlı siyasal bir düzenleme otoritesi anlamında devletten ancak Batı'da söz edilebileceği gibi, bu yapılanmanın uzman görevliler eliyle yürütülmesi yine Batı'ya özgüdür.¹²⁴ Siyasal alanda partilerin yükselişi bir yönden bürokratikleşmeyi artırmakta, kişisel inisiyatiflerden arındırılmış nesnel eylemleri güçlendirmektedir. Özellikle kitle partilerinin karizmatik etkilerden uzak bir eğilim içerisinde yürüttüğü siyasi faaliyetler bürokratikleşmeyi beslemektedir.¹²⁵

2. Kültürel Rasyonelleşme

a) Bilimde Rasyonelleşme

Kültürel rasyonelleşme kapsamında *Weber*, modern bilim ve tekniği, bağımsızlaşmış sanatı ve ilkelerle belirginleşen ve dinsel köklere dayanan etiği ele almaktadır. Modern bilimde öğrenme süreçlerinin daha ampirik hale gelmesi ve bu yöntem anlayışının giderek yaygınlaşması, kurumsallaşabilen bir bilimsel faaliyet anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bilimsel gelişme aynı zamanda kapitalist gelişmenin etkisi dolayısıyla teknikle de birleştirilmiştir. Rasyonelliği, bu bağlamda, temelde teknik olarak karar verme durumunda olan öğelerin hesaplanabilirliğine bağlı olarak gören *Weber*, Batı biliminin özellikleri, bilhassa matematik, deneysel ve

¹²³ Weber (2005/b), s. 23.

¹²⁴ Weber (2005/b), s. 15–16.

¹²⁵ Max WEBER, *Economy and Society An Outline Interpretive Sociology – Volume Two*; Edited by Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley 1978, s. 983–984.

rasyonel temeller üzerine kurulu bulunan doğa bilimleri gibi faktörlerin bu rasyonelliği pekiştirdiğini ifade etmektedir.¹²⁶

Yine Batı'nın rasyonel farklılığını vurgulayan *Weber*, bilimsel gelişme ile kapitalizm arasındaki bağlantıyla ilgili olarak, bu bilimlerin gelişmesinin ve bu bilimler üzerindeki pratik ekonomik uygulamaların kapitalist çıkarlar tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Her ne kadar bu bilimsel gelişmenin sadece bu çıkarlara bağlı olduğu ileri sürülemese de, bunun kapitalizme *hizmet* etmek üzere ortaya konulması Batı'ya özgü bir şeydir. Örneğin ondalık sistem hesabı ve cebir, onların kâşifi olan Hintlilerce de bilinmekteydi; fakat Hindistan'da çağdaş hesaplama sistemi ve defter tutma yöntemi ortaya çıkmamıştı. Teknik ilerleme açısından kapitalizmin belki tek başına rol oynadığı ileri sürülemese bile, insan yaşamı için çok önemli olan bilimsel bilginin teknik kullanımının ekonomik açıdan teşvik edildiği ortadadır. Bu tür teşviklerin, Batı'nın sosyal düzeninin özelliklerinden kaynaklandığını belirten *Weber*, bu sosyal yapının, özellikle *hukuk* ve *rasyonel işletme* unsurlarının başlıca etmenler olduğunu dile getirmektedir. Zira kapitalizm, hesaplanabilir teknik iş araçlarına olduğu kadar, hesaplanabilir bir hukuka ve biçimsel kurullarla işleyen bir işletmeye de ihtiyaç duymaktadır.¹²⁷

Bilim alanındaki bu rasyonelleşme süreci bir yandan da bazı gerilimlerin doğmasına yol açmaktadır. Dünyanın büyüden arındırılması ve nedensel bir mekanizma içerisinde açıklanmasını yaygınlaştıran rasyonel ampirik bilgi anlayışı; dünyanın Tanrı tarafından düzenlenmiş, yani "ahlaki" anlamlar barındıran bir yer olduğu anlayışıyla ister istemez çatışmaktadır. Zira ampirik ve matematiksel olarak yönlendirilen bir dünya görüşü, dünyada gerçekleşen olayların "anlam"ını arayan görüşü yadsımak zorundadır. Bu yönüyle modern bilim, rasyonelleşmiş toplum için vazgeçilmez bir itici güçtür.¹²⁸ Bilim ve teknik alanındaki bu gelişme aynı zamanda toplumsal rasyonelleşmenin bir diğer boyutunu da derinden etkilemektedir.

Aslında *Weber* kendi bilim anlayışının da, *Rickert* etkisindeki *olguların rasyonelleştirilmesi* anlayışı çerçevesinde rasyonel bir çaba olduğunu ortaya koymaktadır. Modern bilimin Batı kültürünün özgül bir ürünü olduğu inancı, aynı

¹²⁶ Weber (2005/b), s. 22; Habermas (2001), s. 186.

¹²⁷ Weber (2005/b), s. 22.

¹²⁸ Habermas (2001), s. 187.

zamanda bizzat bilimin, dünyanın ileri seviyedeki entelektüel rasyonelleşmesi olduğu inancını pekiştirmektedir.¹²⁹ Şüphesiz bilimle sınırlı kalmayan bir rasyonelleşme süreci söz konusudur, ancak diğer rasyonelleşmeler açısından modern bilim bir yol gösterici ve teknik geliştirici rol oynamaktadır. Bunu *Löwith*, *Weber* ile *Marx*'ı birlikte ele aldığı eserinde şöyle özetlemektedir: “Kapitalizmin temel anlamının alternatif bir nitelendirmesi olan rasyonalizasyon ... modern bilimin yapısını da kısa bir biçimde özetlemektedir. Uzmanlaşmış bir girişim olarak bilim, bu evrensel yazgının anlatımı ve aynı zamanda da aracıdır.”¹³⁰

Weber için sorun sadece bilimin ileri seviyedeki bir rasyonelleşmeyi ifade etmesiyle sona ermemektedir. Rasyonelleşmenin, özellikle teknik anlamda bir rasyonelliği ifade etmesi bağlamında, bilimin “ilerlemeci” bir tekniğin ötesinde herhangi bir “anlam” taşıyıp taşımadığı sorusu gündeme gelmektedir. Bilim sadece rasyonel bir teknikten mi ibarettir yoksa insan varlığı için başkaca bir anlamı mı ifade etmektedir? Özetle, bilimin değeri nedir? *Weber* bu sorunun modern bilim ile modern öncesi dönemlerde karşılaşılan bilim anlayışlarını karşılaştırarak cevaplamaya çalışır. Bunda da başvurduğu en tipik örnek *Platon*'un ünlü mağara metaforudur. *Weber*'e göre artık hiç kimse bilimi böyle bir değerle algılamamaktadır:

Bugün gençlik tam tersini düşünmektedir: Bilimin düşünsel yapılarını, yapay soyutlamalardan oluşan ve gerçekliği olmayan bir alem gibi görmekte ve bunları kullanarak kemikli elleriyle gerçek yaşamın kanını ve öz suyunu kavramaya çalışmakta, hiçbir zaman da başaramamaktadır. Ama burada, *Platon* için mağara duvarlarındaki gölge oyunları olan gerçek yaşamda, tam gerçekliğin nabzı atmaktadır; gerisi yaşamın türevlerinden, cansız hayaletlerden başka bir şey değildir.¹³¹

Yine *Weber* bilimin “anlam” karşısındaki yabancılığını şu ifadelerle dile getirir:

Hekimlik mesleğinin genel ‘varsayımı’ beylik sözlerle dile getirilirse: salt yaşam olarak yaşamın korunması ve salt acı olarak acının olabildiğince azaltılması ödevinin olumlanmasıdır. Ve bu ödev sorunludur. Hekim, araçlarıyla ölümcül hastanın yaşamasını sağlar: Bu hastanın kendisi yaşamdan kurtulmak için yalvarsa da, hastanın yaşamını değersiz bulan, bu değersiz yaşamın korunmasının maliyetine katlanamayan hasta yakınları onu acılardan kurtarmak isteseler bile –belki bu hasta zavallı bir delidir, yakınları açıkça itiraf ederek ya da etmeyerek onun ölmesini istemektedirler ve istemek zorundadırlar. Ancak tıbbın ve ceza yasasının varsayımları hekimin bunları dikkate almasını engeller.

¹²⁹ Çiğdem, s. 40.

¹³⁰ Löwith, s. 74.

¹³¹ Weber (2005/a), s. 215–216.

Yaşam yaşanmaya değer midir, değil midir ve ne zaman yaşanmaya değerdir? – tıp bunu sormaz. Tüm doğa bilimleri bize, *eğer yaşama teknikle* egemen olmak istiyorsak ne yapmalıyız sorusunun yanıtını verirler. Ama yaşama teknikle egemen olmalı mıyız ve olmak istiyor muyuz ve nihayetinde bunun bir anlamı var mı, sorularını bir kenara bırakırlar ya da bu soruları kendi amaçları için varsayarlar.¹³²

Weber'in bu yaklaşımı daha sonraları özellikle Frankfurt Okulu üyeleri tarafından etraflıca ele alınarak araçsal aklın eleştirisi bağlamında “içeriksizleşmiş” bir aklın araçsal bir boyuta indirgenerek bir tahakküm oluşturacağı teziyle geliştirilmiştir.

b) Sanatta Rasyonelleşme

Dünyanın farklı zaman ve uzam şartlarında karşılaşılan rasyonellik biçimlerinin Batı'da kendine özgü farklılaşmasına dair benzer olguları *Weber*, sanat ve mimaride de tespit etmektedir. *Weber*'e göre diğer toplumlarda da gelişmiş bir müzik duyarlılığı ve çok sesli müziğin çeşitli türleri tespit edilebilir. Ama rasyonel bir şekilde düzenlenmiş ton aralıklarının belirli kalıplar çerçevesinde yerli yerine oturtulması ve programlı hale getirilmiş müzik sistemleri ancak Batı'da belirgin bir düzeye gelebilmiştir. Mimariye bakıldığında ise diğer medeniyetlerde de oldukça görkemli ve planlı yapılarla karşılaşılabilmektedir. Fakat bunların teknik olarak belirli mimari problemlerin çözüm yolları çerçevesinde rasyonel bir temele oturtularak, buna uygun mimari bir üslubun ortaya konulması yine Batı'ya özgüdür.¹³³

Weber, sanat alanındaki bu rasyonelleşme eğilimini sanat eserlerinin ortaya konulması ve alıcılarıyla buluşmasındaki kurumsallaşmaya dönük bir eğilim olmaktan ziyade, doğrudan estetik değerler üzerindeki bilinçlendirilmiş rasyonel duyarlılık, malzemeye egemen olma, yani sanat eserinin meydana getirilmesine yönelik teknikler açısından ele almaktadır. Dolayısıyla kültürel rasyonelleşme, sanat alanındaki değerlerin rasyonelleşmesinden çok, değerleri gerçekleştirme tekniklerindeki rasyonelleşmenin, daha ileri bir düzey olarak meydana gelişini ortaya çıkarmaktadır.¹³⁴

Örnekleri sıralamaya devam eden *Weber*'e göre, baskı sanatına Çin'de de rastlamak mümkündür. Fakat basılı edebiyat, bilhassa basılmak üzere hazırlanan ve basılmak suretiyle yaşama imkânı bulan bir edebiyat Batı'da ortaya çıkmış ve “basın”

¹³² Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Ed.: Johannes Winckelmann, 2. Baskı, Tübingen 1968, s. 599'dan aktaran Habermas (2001), s. 272.

¹³³ Weber (2005/b), s. 14–15.

¹³⁴ Habermas (2001), s. 187–188.

ve “dönemseller” Batı’da hayat bulmuştur. Batı’nın üniversitelerine benzeyen çeşitli akademik yapılanmalar Çin ve İslâm gibi çeşitli medeniyetlerde de görülmektedir. Ancak bilimde sistemli ve rasyonel uzmanlaşma Batı’nın üniversitelerinde hayat bulmuş, öte yandan bu türden bir uzmanlaşma, yukarıda işaret edildiği gibi Batı’nın çağdaş devlet ve ekonomi sistemlerine de yansıyan bir uzmanlaşma anlayışı olarak etki doğurmuştur.¹³⁵

c) Değer Alanlarının Farklılaşması

Weber için kültürel alanda yaşanan rasyonelleşmenin can alıcı yönü bilim, sanat ve ahlak alanlarındaki birbirinden bağımsızlaşma süreci olmaktadır.¹³⁶ Bilimin ve sanatın kendi kurallarını ve kendi tekniklerini ortaya çıkardığı, kendi uzmanlaşma eğilimine girdiği bu rasyonelleşme süreci devam ederken, diğer tarafta hukuk ve ahlak arasındaki mesafenin giderek açılması, kültürel rasyonelleşmenin toplumsal rasyonelleşme boyutuna en doğrudan etki eden unsur olarak belirmektedir. Hukuk ve ahlakın bilişsel olarak bağımsızlaşması, bunların daha önceden içerisine yerleştirildikleri dünya imgelerinden koparılmasını ifade etmektedir. Bu yöndeki rasyonelleşme, hukuk ve ahlakın içerisinde varlık kazandığı dinsel ve metafizik dünya imgelerinin giderek terk edilmesini, böylece biçimsel hukuk ve dindışı ahlak düzenlerine yönelişi beraberinde getirmektedir.¹³⁷

Bu farklılaşma *Weber* sosyolojisindeki iki eleştirel kavramı güçlendirmektedir. Bunlar “anlam kaybı” ve “özgürlük kaybı”dır. Bir yorumla modernite eleştirisi olarak da kabul edilebilen bu yaklaşımlar, genel olarak bazı sosyo-kültürel yapıların farklılaşması, bağımsızlaşması ve uzmanlaşmasını tasvir etmektedir. *Anlam kaybı*, dinlerin insanlara anlam sunmadaki tekellerini yitirmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bilimin kendi dışındaki tüm unsurları birer inceleme nesnesi olarak “sorgulanabilir” kılması, yukarıda da değinildiği gibi dünyanın “büyüden arındırılmasını” ve yine *Weber*’in ifadesiyle “tatsızlaşmasını” doğurmaktadır.¹³⁸ Böylelikle modern insan için dinsel öğretilerin “anlamsızlaşması” ve onların dünyayı anlamlandırma tekellerinin geri dönüşsüzlüğü gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu

¹³⁵ Weber (2005/b), s. 15.

¹³⁶ Erhan ATIKER, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Ankara 1998, s. 17.

¹³⁷ Habermas (2001), s. 189.

¹³⁸ Topçuoğlu (1964), 213–214.

tekel yeniden inşa edilemeyecektir. Bu anlam tekeline ikame etme iddiasındaki modern hukuk ise “kurtuluş” arzusu taşıyan bireyin beklentilerinin dışında bir alana hitap etmektedir. Sanatın vereceği anlam ise tamamen irrasyonel ve bireye özgü bir içerik taşımaktadır. Bunların kolektif kimliklerce benimsenmesi beklenemez. Bilim ise böyle bir “anlam”ı verme çabasına girdiği anda zaten bilimselliğinden çıkmış olacaktır. Çünkü nesnelliğini yitirmiş olacaktır.¹³⁹

Bu sebeplerle bilim, sanat ve hukuk ayrı ayrı olarak dinden kalan boşluğu dolduramamaktadır. Bu disiplinlerin anlam sağlama çabaları bütünsel bir anlamı değil, kısmî bir anlamla sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla sadece bireyin kendi yaşam alanını bağlayıcı olan ve sadece onun tercihiyle değer kazanabilen bir niteliktedir.¹⁴⁰ Bu süreçte birbirinden bağımsızlaşan temel değer alanları, kendilerine özgü rasyonellikler türettikleri için bunların tek bir anlam bütününde toplanması da giderek imkânsız hale gelmektedir. Bilim ve teknik alanında araçsal rasyonelliğe ulaşmak için “olgusal gerçeklik”; ahlak ve hukuk alanlarında pratik rasyonellik için “normatif doğruluk” ve sanat alanında estetik-pratik rasyonellik için “güzellik ve özgünlük” ölçütleri gelişmektedir. Bunlar arasında rekabete ulaşan ilişkiler var olduğundan artık birleşemez hale gelmektedirler ve dinsel-metafizik sistemlerin önceki dönemlerde insanlara sağladığı anlam bütünü parçalanmaktadır. Bu anlam kaybı durumunda insan kimi zaman bir alanın kimi zamansa başka bir alanın rasyonelliğine boyun eğmektedir. Her ne kadar insanlar yalıtılmış, “bireysel” yaşamları çerçevesinde kendi inançları doğrultusunda ihtiyaç duydukları anlam bütününe sağlasalar da bu bireysel anlam da tehdit altına girmektedir, çünkü insanlar bu bütünü toplumsal yaşama taşıyamayacakları için giderek çelişkilerle karşılaşmaktadırlar.¹⁴¹ *Weber*’in sözleriyle ifade etmek gerekirse:

Çoğumuzun yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve entellektüelazisyondur. Her şeyden önce de ‘dünyanın büyüsunü kaybetmesi’dir. Gerçekten de mutlak ve en

¹³⁹ “Görülüyor ki ilim adamına düşen rol artık fazla ağırlık kazanmıştır. Hal böyle olunca, insanlığın kaderi ile en yakından ilgili olan konuları incelemekle görevli sosyolog ve ekonomistlere, tarihçilere bütünü başka bir ümitle bağlanılmaktadır. Bu ilimler ortaya çıktığından beri gerek kurucuları, gerek onlardan bir şeyler bekleyenler hep bu ümide kapılmışlardır. Hülâsa bu ilim dallarından çok fazla, hatta verebileceklerinden gayri şeyler istenmeye başlanmıştır: Tarihin kanunlarını bulmak, cemiyetlerin nereye gittiğini anlamak, insanlık için nasıl bir akibetin tâyin edilmiş olduğunu öğrenip buna karşı ne yapmak gerektiğini bildirmek! Demek ki, sosyal ilimlerle uğraşanlardan istenen şeyler, vaktiyle kâhinlerin, sihirbazların, kahraman halâskârların, nihayet peygamberlerin üzerlerine aldıkları rollerin ifasıdır!” Topçuoğlu (1964), s. 214.

¹⁴⁰ Çiğdem, s. 165–166.

¹⁴¹ Atiker, s. 27.

yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın (transendental) âlemine, ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerinin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir. En büyük sanat yapıtlarımızın anıtsal değil, kişisel olması bir rastlantı değildir. ... Sanatta anıtsal bir üslubu zorla 'icat' etmeye kalkışacak olsak, son yirmi yılda yapılan bir sürü anıt gibi berbat şeyler ortaya çıkacaktır. İnsanlar gerçek ve özgün bir peygamberlik öğretisine sahip olmadan, yeni bir dini entelektüelce yaratmaya çalışacak olurlarsa da benzer bir sonuç ortaya çıkacak, üstelik bunun etkileri de daha kötü olacaktır. Son olarak belirteyim ki akademik peygamberlikler de asla gerçek bir insan topluluğu değil, ancak ve ancak fanatik mezhepler yaratabilirler.¹⁴²

Modern düşünce dünyasının ideolojilerine de göndermede bulunan *Weber*'in bu sözleri arasında *özgürlük kaybının* işaretlerini de görmek mümkündür. Özgürlük kaybı, temelde anlam kaybı ile aynı sürecin bir diğer boyuttaki sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. *Weber*'in “*mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler*” derken ortaya koyduğu sorun aynı zamanda *Habermas*'ın “sistem” ile “yaşam dünyası” arasında tespit ettiği kopukluğa işaret etmektedir.¹⁴³

Özgürlük kaybı, *Weber*'e göre bürokratikleşme dolayısıyla, sistemlerin güncel yaşam dünyasından bağımsızlaşmasından kaynaklanmaktadır. Bürokratikleşme, ev ile iş dünyasını birbirinden koparan ekonomik anlayışın beraberinde getirdiği bir süreç olarak, aynı zamanda –karizmanın zıddı bir ideal tiple açıklandığına göre- “kişisel” özelliklerden kopan, nesnel bir eylem sistemini beslemektedir. Bu ise insanların bürokrasinin daha çok egemen olduğu iş ve ekonomi dünyaları ile gündelik yaşamları arasında farklı eylem biçimlerine ayak uydurmalarını gerekli kılmaktadır. Bu farklılaşmanın giderek artması, yani “*rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması*”¹⁴⁴ insanların gündelik yaşam alanlarında koruyabildikleri özgürlüklerinin giderek daralması sonucunu doğurmaktadır. Bürokratikleşen sistemler, güç ve para yardımıyla gündelik kültürden sağladıkları kaynakları birer girdi olarak araçsallaştırmakta; kendine özgü kültür, kişilik ve topluluk kavramlarını kullanmaktadır. Özel yaşamın, organize edilmiş bir iş ilişkisine dönüştürülmesi ve yasal

¹⁴² Weber (2005/a), s. 235.

¹⁴³ “Habermas, iletişim kuramında iki parçalı bir toplum gerçeğinin varlığını savunur: Sistem ve Yaşam Dünyası. Şöyle ki, toplum, sistem kuramcılarının iddia ettikleri gibi ne tamamen sistem, ne de karşılıklı etkileşimcilerin savundukları gibi tümüyle gündelik kültürdür. Habermas, sistem alanında araçsal ussallığın vazgeçilmez öncelikliğini kabullenir, ancak, gündelik kültür (yaşam dünyası) alanında, başka bir deyişle özel yaşam ilişkilerinde ve kamuoyu oluşumunda Aydınlanma'da öngörülmemiş yeni türde bir ussallık olan iletişimsel ussallık fikrini savunur.” Atiker, s. 8.

¹⁴⁴ Jürgen HABERMAS, “*İdeoloji*” *Olarak Teknik ve Bilim*, Çeviren: Mustafa Tüzel, 3. Baskı, İstanbul 1997, s. 33.

biçimde örgütlenerek denetlemeyi sağlayan merkezi otoritenin emirlerine uygun hale getirilmesi böylesi bir özgürlük kaybını ortaya çıkarmaktadır.¹⁴⁵

Bürokratik eylem sistemleri, ortaya çıkan özgürlük kaybını görünmez kılabilmek için kendini meşrulaştırma ihtiyacı hissetmektedir. Bu ise kendi amaçlarına uygun kültür değerleri, topluluk bilinci ve kişilik tiplerini şekillendirmeyi gerektirmektedir. Sistem bunu sağlamak için iletişim dünyasını araçsallaştırarak söz konusu unsurları etki altında bırakabilecek yönde kullanmaya başlar.¹⁴⁶ Böylece “kitle kültürü”, “otoriter kişilik”, “halk topluluğu”, “kitle toplumu” gibi patolojik gelişmeler ortaya çıkar.¹⁴⁷

Weber'in modernite üzerine “anlam kaybı” ve “özgürlük kaybı” merkezli bu karamsar tespitleri bir ölçüde modernite eleştirilerine de imkân sağlamıştır. Aydınlanmanın, insanın özgürleşmesi için öncü kıldığı akıl ideasının modernlik içerisinde *şekli rasyonellik* olarak tecessüm etmiş olması ve tahakküme hizmet eden, “demir kafes”i oluşturan bir dönüşüm yasaması *irrasyonalitenin* haklılaştırılmasına hizmet etmiştir. Bürokratikleşme karşısında bir güç olarak çağrılan *karizmanın Weber* için önemi burada netleşmektedir.¹⁴⁸ *Weber*'in politik olarak Alman toplumunun kitle demokrasisiyle birlikte artan bürokratikleşmesi karşısında karizmatik bir lidere ihtiyaç duyduğu düşünceleri de bu açıdan anlam kazanmaktadır.¹⁴⁹ Ancak paradoksal olarak tarih, *Weber*'in bu talebine farklı bir karşılık vermiş ve Almanya'nın kısa bir süre sonra elde ettiği karizmatik lider, “demir kafes”i yıkarak özgürleştirici bir rol oynamak yerine, farklı bir tahakküm ideolojisinin kendine özgü rasyonelliği ile dünyada unutulmaz etkiler bırakmıştır.

3. Bireysel Rasyonelleşme

Bireyin rasyonelleşmesi ve *yöntemli yaşam tarzını* benimsemiş olması *Weber*'e göre aynı zamanda kapitalizmin doğuşunun etmenlerinden birine işaret etmektedir. Onun Protestan mezheplerinde ve özellikle bunlar arasından Kalvinizm'de yer alan Pürüten ahlak çerçevesinde incelediği *yöntemli yaşam* anlayışı aynı zamanda meslek ve

¹⁴⁵ Atiker, s. 28.

¹⁴⁶ Bu sürece tipik bir örnek olarak basın ve haberleşmenin kamusallaşması serüveni gösterilebilir. Bkz. Habermas (2003), s. 76 vd.

¹⁴⁷ Atiker, s. 28–29.

¹⁴⁸ Çiğdem, s. 161.

¹⁴⁹ Anthony GIDDENS, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, 3. Baskı, Ankara 1999, s. 48.

çalışma disiplini güçlendirmiş ve bu da Batı Kapitalizminin öncelikle Protestan mezhepler arasında ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.

Yineleyecek olursak, önemli olan, bir dinin ahlaki *doktrini* değil, üzerine ödüller konulan ahlaki davranış biçimidir. Bu ödüller, çeşitli kurtuluş inançlarının biçim ve özüne göre dağıtılır. Ahlaki davranış da, 'kişinin', sosyolojik anlamda 'öz-ahlakı'nı [*ethos*] oluşturur. Püritenlik'te, o ahlaki davranış, belli bir metodik, akılcı yaşama biçimidir ki –belli koşullarda- modern kapitalizm ruhunun hazırlayıcısı olmuştur.¹⁵⁰

Bu ahlaki temeller, büyü araçlarının ve ayinlerin radikal biçimde reddi; inananların, yaratılmışların putlaştırılması tehlikesiyle dolu bir dünyada acımasız yalnızlığı; *Luther*'in öğretileriyle belirlenmiş “meslek” düşüncesi ve bu düşünceye göre inananın mesleki yükümlülüklerini yerine getirerek tanrının dünyadaki itaatkâr bir aleti haline gelmesi; bu mesleki yaşantının aralıksız bir çalışma içerisinde bir çeşit çileciliğe dönüştürülerek sürdürülmesi ve yaşamın tüm alanlarında etkinliğini devam ettiren ilkesel, özdenetimli bir inanan olarak yaşam tarzının yöntemsel bir katılığa büründürülmesi olarak özetlenmektedir.¹⁵¹ Bu tarzda çalışmanın bir ibadet olarak görülmesi ve buna oldukça katı bir şekilde bağlanılarak tamamen rasyonelleştirilmiş bir yaşama adım atılması, kapitalizmin bu topluluklarda kök salmasına yol açtığı gibi, rasyonelleşme sürecini de kapitalizmle birlikte yaygınlaşmasını sağlamıştır. Girişimcilerin ve devlet memurlarının, yani ticari işletmenin ve devlet bürokrasisinin meslek etiğiyle donatılmış yöntemli bir yaşam tarzına yönelmeleri bu açıdan kapitalizmin ekonomik belirleyiciliği vasıtasıyla Püriten ahlakın diğer toplumsal kurumlara aktarıldığını göstermektedir. Biçimsel hukukun da bu anlayıştan beslendiği rahatlıkla ifade edilebilir. Burada *Weber*'in ilgisi dâhilinde olan süreç, dinsel rasyonelleşmeyle ortaya çıkan modern bilinç yapılarının kurumsal olarak yeniden somutlaşması yani *kültürel rasyonelleşmenin toplumsal bir rasyonelleşmeye dönüşümüdür*.¹⁵²

Weber'in bireysel rasyonelleşme çerçevesinde incelenebilecek görüşleri sadece rasyonel eylem ve yöntemli yaşamla sınırlı değildir. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte yaygınlaşan bu eylem ve yaşam biçimlerinin farklı kültürel çevrelerde farklı bilişsel temellendirmelerle yeniden üretilmek zorunda olduğu dikkate alınmalıdır. Bu açıdan

¹⁵⁰ Weber (2005/a), s. 409.

¹⁵¹ Habermas (2001), s. 191–192.

¹⁵² Habermas (2001), s. 193–194.

bilimin egemenliğindeki modern bilinç rasyonel eylemi ve yöntemli yaşamı değişik şekillerde meşrulaştırmaktadır. Bilimin hem kendi rasyonelleşmesi hem de rasyonelleşmeyi hızlandıran veya güçlendiren bir unsur olarak yer alması, bireysel ve bilişsel bir farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Bu açıdan *Weber* modern insan ile modern öncesi insan arasındaki durumu gözler önüne sermekle tasvirine başlamaktadır. *Weber*'in verdiği örnekleri takip edecek olursak, tramvaya binen bir insan, aynı zamanda bir fizikçi değilse bindiği tramvayın nasıl çalıştığını, nasıl harekete geçtiğini merak etmeyecek ve sadece ona duyduğu güvene dayanacaktır. Buna karşın ilkel bir insan kullandığı aletler hakkında çok daha fazla bilgiye sahiptir. İnsanın nasıl olup da para karşılığında bazen daha fazla bazen ise daha az şeyler satın alabildiği ekonomi bilimini oldukça meşgul edebilirken, ilkel bir insan günlük ihtiyaçlarını nasıl karşılayacağı konusunda çok daha fazla bilgiye sahiptir. Dolayısıyla *Weber*'e göre rasyonelleşme, insanın içinde yaşadığı koşullar hakkında daha fazla bilgiye sahip olması anlamına gelmemektedir.¹⁵³ Bu bağlamda insanın modern yaşam tarzı içerisinde bilimin, uzmanları dışındakilerce “bilinemeyecek, ulaşılamayacak” bir konumda olduğuna dikkat çeken *Özel* şu argümanı dile getirmektedir:

İnsanlar kendileri için en uygun çözümleri bilimde bulamasalar bile bilimin kendi seçtiği alanda katettiği mesafeyi hayranlıkla karşılarlar. Nihayet, insanlar bilim karşısında saygılıdır. Çünkü yaşamak için ona muhtaç olduklarına inanırlar. Bilim dünyasına duyulan saygının asıl sebebi bizzat bilimin insanların saygı duydukları başka şeylerin ve başka kavramların saygıya değer olmadığını göstermesidir. Bilim inceleme alanına aldığı konuları saygı konusu olmaktan çıkarır, incelediği nesnenin dokunulmazlığını kaldırır. Böylece insanlar için dokunulmaz olan, tek saygıya konu olan bilimin mevcudiyetidir.¹⁵⁴

Bu durum aslında *Weber*'e göre insanın her an her şeyi öğrenebileceği bilgisi ya da inancını göstermektedir. Dünyanın büyüden arındırılmasına işaret eden *Weber* artık insanın esrarengiz, hesaplanamaz güçleri göz önünde bulundurmak yerine, her şeyi hesaplayarak denetleyeceği inancını taşıdığını ifade etmektedir.¹⁵⁵ Artık teknik araç ve hesaplarla her sorunun çözülebiliyor olması ve bilinebiliyor olması temel bilişsel farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Bunu tespit eden *Weber* büyüün bozulması süreciyle bilimin bir itici güç olarak dâhil olduğu “ilerleme” anlayışının temellerini sorgulamaya girişir. Böylelikle, modern insan için artık ölümün “anlamsızlaşmış” olduğu tespitiyle,

¹⁵³ Weber (2005/a), s. 213–214.

¹⁵⁴ İsmet ÖZEL, *Tahrir Vazifeleri VIII*, İstanbul 1993, s. 7–8.

¹⁵⁵ “O halde, Tarih, modern insanın, bir saman çöpü gibi sürükleneceği akıntı değildir. İstikbal, tarihin tayin ettiği mukadder bir âkibet değil, belki modern insan için bir strateji meselesidir.” Topçuoğlu (1964), s. 219.

temel sorunu açıklığa kavuşturmaya çalışır. Bütün bu anlamsızlaşma aynı zamanda yukarıda değinilmiş olan *anlam kaybının* doğrudan sonucudur. Modern insan için bireysel yaşam sonsuz bir “ilerleme” içinde yer almaktadır ve ilerleme düşüncesinin içsel anlamı gereği, hiç bitmeyen bir ilerleme inancı söz konusudur. İlerleme çizgisi üzerinde yürüyen bireyin önünde her zaman yeni bir adım vardır. “Ölen hiç kimse ilerlemenin doruğuna varmış değildir, çünkü o doruk sonsuza yükselir.”¹⁵⁶ Bu yaklaşımı daha sonraları Frankfurt Okulu’nun önemli temsilcilerinden olan *Theodor Adorno*, bu okulun genel yaklaşımında etkisi olan *Lukacs*’ın “şeyleşme” tezinin etkileri çerçevesinde, şu şekilde dile getirmektedir:

Ne var ki, ölümün haysiyetinin hakikati ve hakikatsizliği sorusu çağdaş bilinçten tümüyle kovulmuşsa eğer, bunun nedeni öte dünyaya ilişkin birtakım umutlar beslenmesi değil, şimdi-ve-burada’nın umutsuz sefaletidir. “Modern dünya,” diyordu radikal Katolik Charles Péguy daha 1907’de, “dünyada alçaltılması belki de en zor olan şeyi alçaltmayı başarmıştır. Bu şeyin sanki dokusunda özel bir haysiyet vardır, başka hiçbir şeyde olmayan bir alçalma yeteneksizliği. Ama modern dünya onu da alçaltmayı başarmıştır: Ölümü alçaltmıştır.” Ölümün yokettiği bireyin kendisi de bir hiçse, kendini yönetme yeteneğinden ve kendi varlığından yoksunsa, o zaman yok edici güç de –sanki Heidegger’in hiçleştiren hiçlik formülünün şakacı bir uygulaması gibi- bir hiç haline gelir. Bireyin bir başkasıyla tümüyle değiştirilebilir oluşu, ölümünü de pratikte –ve mutlak bir küçümsemeyle- geri alınabilir bir adım haline getirir.¹⁵⁷

Modern insan aynı zamanda *Goethe*’nin meşhur eseri *Faust*’taki kahraman gibi döneminin bütün bilgilerine sahip olan ve “uzakların” özlemini çeken bir varlığa benzetilmektedir. *Faust*’un özlediği uzaklar kesinlikle *öteki dünya* veya *ruhani bir âlem* değildir. Modern insanı *Faust* örneğinde tasvir eden *Berman*’a göre aslında özlenen ve istenen şey “gelişme”, “ilerleme”dir. Arzulanan gelişme, hem kültürel hem de ekonomik boyutludur. Modern insan ya da *Faustian İnsan* kendini dönüştürebilmek için aynı zamanda içinde yaşadığı çevreyi de dönüştürecek güçte olmalıdır. Bu gereklilik “yaratıcı insan”a, toplumun dönüştürücü öznesi olan insana işaret etmektedir.¹⁵⁸

C. Rasyonelleşme ve Modernite

Weber’in, ideal tipler üzerine kurduğu sosyolojisi çerçevesinde en çok eğildiği sorunlardan biri şüphesiz Batı Rasyonelleşmesi, yani modernite olmuştur. Öte yandan

¹⁵⁶ Weber (2005/a), s. 214.

¹⁵⁷ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Çevirenler: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul 1998, s. 240.

¹⁵⁸ Ercan, s. 34.

zaten bir “modern” disiplin olarak sosyolojinin, pozitivizm etkisi dışında, başlı başına bir “moderniteyi anlama” çabası olarak ortaya çıkmış olduğu da söylenebilir.¹⁵⁹ Zira bugün sosyolojinin kurucuları olarak kabul edilen pek çok öncünün aslında modern kapitalizmi inceleme çabası içerisinde oldukları ve bu perspektif üzerinden yeni bir bilimin doğuşuna imkân sağladıkları görülmektedir. *Weber* de bu açıdan önemli adımlar atmış ve günümüzde “modernite”yi bir inceleme nesnesi olarak ele alan herkesin öncelikle başvurduğu düşünürlerden biri haline gelmiştir. Bu bağlamda *Weber*’in rasyonellik ve rasyonelleşme üzerine ortaya koyduklarının, özde modernite perspektifinden okunması gereklilik kazanmaktadır.¹⁶⁰ En önemli nokta, *Weber*’in moderniteyi bir ideadan, bir projeden çok bir tarihsel süreç olarak ele alması ve dolayısıyla ampirik boyutlarıyla onu anlamaya çalışmış olmasıdır.¹⁶¹

“Modern” terim olarak yeni bir çağı işaret etmeye yarayan Latince *modernus*’tan türetilmiştir.¹⁶² Daha önceleri, Hıristiyanlık döneminin eski pagan kültüründen farklılığını vurgulamak için kullanılan terim¹⁶³, *Hegel*’in Rönesans ve Reform dönemlerini Ortaçağ’dan ayırmak üzere kullanması ile bugünkü anlamına yakın bir içerik kazandı. Ancak kelimenin bugünkü anlamının esas alınmasıyla, aslında kastedilenin Aydınlanma ile birlikte gelişen toplumsal düzeydeki yenilenme olduğu fark edilebilir. Aydınlanma, kendisini *Ancien Régime* (eski rejim)’den ayrı tutarak bu tarihsel dönüşümü eski ve yeni kavramlarıyla izah etmiştir.¹⁶⁴

Weber’in tercihi doğrultusunda modernliği bir *süreç* olarak, yani “modernleşme” olarak ele alacak olursak, daha önceki dönemlere kıyasla; ekonomik olarak kapitalizmin ve endüstriyel gelişimin, sosyokültürel açıdan seküler bir bakış açısının,

¹⁵⁹ Giddens (1998), s. 13; Peter WAGNER, *Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma*, Çeviren: Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 9.

¹⁶⁰ *Weber* sadece modern Batı rasyonelliğini değil, farklı zaman ve uzam şartlarındaki rasyonellikleri de incelemiştir. Ancak *Weber*’in tarihçiliğini diğer tarihçiliklerden ayıranın perspektif unsuru olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu noktada *Çiğdem*’in “tarihsel bugün” tespiti dikkat çekicidir: “Tarihsel içerik, sosyolojinin dolaysız nesnesidir. Tarihsel geçmiş ya da sadece tarih sosyoloji aracılığıyla *çağdaş* kılınır. Bu sosyolojinin tarihsel bugün aracılığıyla anlamlı olacağını da gösterir. Tarihsel olan sadece tarihe bırakıldığında, tarihselin gerçek karakteri, yâni yaşayan, somut öznelerin ürünü olması, karanlığa terk edilecektir.” s. 34.

¹⁶¹ *Çiğdem*, s. 13.

¹⁶² “Modernleşme terimi Latince ‘modernus’ kelimesinden alınmıştır. Modernus, ‘Modo’ dan türetilmiş bir kelimedir. Modo ise Eski Latince ‘hemen şimdi’ demektir. Bu çerçevede modern toplum günümüzdeki modern toplum demektir.” Kızılçelik / Erjem, s. 385.

¹⁶³ Ahmet ÖZKİRAZ, *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Konya 2003, s. 14.

¹⁶⁴ *Çiğdem*, s. 65–66.

toplumsal yapılarda artan farklılaşma ve karmaşıklaşmanın, artan kentleşmenin ve bilimin egemenliğinin dikkat çeken başlıca özellikler olduğu dile getirilebilir.¹⁶⁵

Modern toplumların özellikle geleneksel toplumlarla olan farklılıkları üzerine tanımlandıkları görülmektedir. *Giddens*'a göre modernlikle birlikte meydana gelen yaşam tarzları geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından çok büyük bir sıçrama, bir atılım ile birlikte farklılaşmaktadır ve bu farklılaşma olağan bir evrimsel süreç olarak vasıflandırılmayacak ölçüde *süreksizlik* (discontinuity) sergilemektedir. *Giddens*'a göre bu süreksizlik göstergelerinin başlıcaları; modern çağın harekete geçirdiği *değişim hızı*; toplumsal dönüşümlerin dünyanın değişik bölgelerine doğrudan etki bırakabilmesiyle alakalı olarak *değişim alanı* ve “ulus-devlet” yapısında karakteristik hale gelen modern siyasal sistemler, üretimin cansız güç kaynaklarına bağımlı hale gelmesi, ürünlerin ve ücretli emeğin metalaşması gibi temel örneklerini görebildiğimiz *modern kurumların doğası* şeklinde sayılabilir.¹⁶⁶

Giddens'a göre modernitenin bir diğer belirleyici özelliği toplumsal sistemlerin *yerinden çıkartılması* (disembedding) olgusudur. Toplumsal ilişkiler yerel etkileşim bağlarından kopartılarak sonsuz uzunluktaki bir *zaman-uzam* boyunca yeniden yapılandırılmaktadır. Bu olgunun bir boyutu, *simgesel işaretlerin* (symbolic tokens) yaratılması, diğer bir boyutu ise *uzmanlık sistemlerinin* kurulması ile ilgilidir. Simgesel işaretler, elinde bulunduran kişilerin herhangi bir özelliğinden veya karakteristiklerinden bağımsız olarak elden ele geçebilen birtakım mübadele araçlarını ifade etmektedir. *Giddens* buna demokratik siyasal meşruiyet araçları ile parayı örnek göstermektedir. *Marx*'ın, mal ve hizmetlerin içeriklerinden koparılmış bir halde ve bunları kişilik dışı bir biçime sokarak yadsıyan bir mübadele aracı olarak para için bir “evrensel fahişe” ifadesini kullandığını hatırlatan *Giddens* paranın, mübadele değerini genelleştiren bir işlevi olduğuna dikkati çeker. *Parsons*'a göre de para, modern toplumlarda tıpkı iktidar ve dil gibi tedavül aracı konumundadır. Bu çerçevede para, simgesel işaretlerden biri olmak suretiyle ekonomik değerlerin *yerinden çıkartılması* sürecini sağlamaktadır. *Giddens*'a göre bunun olabilmesi, özellikle paraya karşı duyulan güvene dayanmaktadır. *Giddens*'ın *uzmanlık sistemleri* bağlamında tespit ettiği yerinden çıkarılma olgusu ise *Weber*'in bilimsel rasyonelleşme sürecinde işaret ettiği

¹⁶⁵ Mehmet YÜKSEL, *Modernite Postmodernite ve Hukuk*, Ankara 2002, s. 5.

¹⁶⁶ Giddens (1998), s. 15–16.

gibi, gündelik yaşam boyunca insanların, uzmanlık gerektiren pek çok şeyi kullanmakta ve bunlardan faydalanmakta olduğu halde bu şeylerin işleyişine veya sağlığına dair kesin bir bilgisi olmadığını anlatmaktadır. Çıkılan merdivenin çökmeyeceğine dair veya binilen arabanın herhangi bir kaza durumunda sağlam kalacağına dair uzmanlara duyulan güven, tıpkı paraya duyulan güven gibi *yerinden çıkartılmış*, kişilik dışı bir olguya duyulan güven olarak modern yaşamı biçimlendirmektedir.¹⁶⁷

Yerinden çıkarma sürecinin sadece mekân boyutuyla değil üretim ve tüketim karakteristiği boyutuyla ele alınabileceğini ifade etmek de mümkündür. Böyle bir yaklaşım aslında *Giddens*'in “güven” üzerindeki iddiasını da bir ölçüde sorgulanır kılabilmektedir. Özellikle geleneksel yaşam biçimlerinde yaygın olan kırsallığın, kentleşmeyle birlikte azalması durumu, insanların ekonomik olarak kendi gündelik ihtiyaçlarını tarımsal faaliyetler aracılığıyla karşılama imkânlarını da engellemektedir. Böylelikle çeşitli ekonomik krizlerin yaşanması halinde, insanlar ihtiyaçlarını karşılamada maddi açıdan sadece parasal değerlere sahip oldukları için, ekonomik krizlerden, para dalgalanmalarından doğrudan etkilenmekte, bu etkiden kaçamamaktadırlar. Hâlbuki kırsal yaşamın ekonomik dalgalanmalardan bağımsız olarak insan ihtiyaçlarını karşılayabilme fırsatları sunması, insanların bu tür krizler karşısında daha güçlü ve güven içerisinde olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla modernitenin kentleşmeyi artırma dinamiği, aynı zamanda paranın doğrudan egemenliğini de zorunlu kılmakta, kapitalizmin reel etkenlerden kurtularak sadece finansal bir boyut içerisinde yükselmesini beraberinde getirmektedir. Bu durum modern insanın tüketim sürecindeki *yerinden çıkartılması* olarak değerlendirilebilir. Ama buradaki *yerinden çıkartılmanın* temelinde güvenin mi, yoksa yaşam tarzının zorlamasının mı yattığı ayrıca tartışılmayı gerektirmektedir.

Bir diğer *yerinden çıkartılma* süreci olarak Alman sosyolog *Ferdinand Tönnies*'in *cemaatten* (gemeinshaft) *cemiyete* (gesselschaft) ya da diğer bir ifadeyle topluluktan topluma yönelik tarihsel eğilim tezi de ifade edilebilir. Sanayi öncesinde görülen *cemaat* odaklı yaşam biçimi daha çok *doğal irade* olarak ifade edilebilecek bir irade durumundan kaynaklanırken, sanayileşme sonrasında karşılaşılan ve *akılcı irade* aracılığıyla ortaya çıkan *toplum* odaklı yaşam biçimleri giderek egemen hale

¹⁶⁷ Giddens (1998), s. 28–35.

gelmektedir.¹⁶⁸ *Tönnies*'in bu sürece yaklaşımı *yerinden çıkarılma* olgusunu çarpıcı bir biçimde betimlemektedir:

Her türlü samimi, mahrem (özel), bize ait olan ve birlikte ortaklaşa yaşam cemaat hayatı olarak adlandırılır. Toplum ise dışımızda olan *kamusal yaşam*dır (public life). İnsan kendisinden olanlarla birlikte (ailesiyle) oluşturduğu cemaatte ak ve kara günlerde doğuştan itibaren hep ona bağlı olarak yaşar. Toplum ise kişinin yabancı bir ülkeye girer gibi girmesini gerektirir.¹⁶⁹

Bilindiği gibi, *Marx* ve onu takip eden yazarların modern dünyayı açıklama yöntemi onu dönüştüren ana gücün kapitalizm olduğu yargısına dayanmaktadır. Modern dünyada sınırsız çeşitlilikteki maddî ürünlerin yanında insan emeği de metalaşmış bulunmaktadır. Dolayısıyla ekonomi dışındaki diğer toplumsal kurumlar da kapitalist karakterlidir. *Durkheim* ise *Marx*'ın kapitalizm merkezli tespitlerinin daha marjinal ve geçici olduğu kanısındadır. Ona göre modern toplumun temel karakteri endüstriyel bir toplum haline dönüşmesiyle alakalıdır. Bu açıdan bakıldığında *Weber*'in modernliğe yaklaşımı *Marx* ve *Durkheim*'a göre daha uzlaştırıcı ve daha “bilişsel” bir düzeydedir. *Weber* “rasyonel kapitalizm”e vurgu yapmak suretiyle, Batı Kapitalizminin rasyonel bir eylem türüyle bir arada bulunarak moderniteyi beslediğini dile getirmektedir.¹⁷⁰ Bir başka açıdan, *Weber* modernitenin tarihsel oluşumunu toplumsal ve ekonomik düzeyde kapitalizmle, kültürel düzeyde ise rasyonellikle açıklama eğilimindedir. Rasyonellik ve kapitalizm arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurulmasını uygun görmemekle birlikte, aynı sürecin farklı boyutlarını ele almaya çalıştığı anlaşılmaktadır.¹⁷¹

Weber'in modern çağa genel olarak kötümser bir bakış sergilediği dikkati çekmektedir. Modern dünyayı “büyüsü bozulmuş” bir “demir kafes” (iron cage) olarak gördüğü, bürokratikleşmeyi “geri dönüşüz” bir süreç olarak kabul ettiği bilinmektedir.

Genelde, modernliğin ‘fırsat yönü’ en etkin biçimde toplumbilimin klasik kurucuları tarafından vurgulanmıştır. *Marx* ve *Durkheim* modern çağı sorunlu bir dönem olarak gördüler. Fakat her ikisi de modern çağın sağladığı olumlu olanakların onun olumsuz karakteristiklerine daha ağır bastığına inandılar. ... *Max Weber* ise sosyolojinin bu üç kurucusu arasında en kötümser olanıydı.

¹⁶⁸ Ramazan YELKEN, *Cemaatin Dönüşümü – Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Ankara 1999, s. 37–39.

¹⁶⁹ TÖNNIES, Ferdinand, (This publication in 1988), *Community & Society*, (Gemeinschaft und Gessellschaft), (Trans. Charles P. Loomis), Transaction Boks, New Brunswick (USA) & Oxford (UK), s. 33-34'ten aktaran Yelken, s. 40

¹⁷⁰ Giddens (1998), s. 20.

¹⁷¹ Çiğdem, s. 126.

Modern dünyayı, maddi ilerlemenin, yalnızca bireysel yaratıcılığı ve özerkliği ezen bir bürokrasinin genişlemesi pahasına elde edildiği paradoksal bir ortam olarak görüyordu. Ancak o bile modernliğin karanlık yüzünün ne denli büyük olabileceğini tam anlamıyla tahmin edememiştir.¹⁷²

Weber'in öngörüsünün yetersizliğine işaret eden *Giddens*, bazı olguların, moderniteyi daha da kötümser bakılması gereken bir ortam haline getirdiğini ifade etmektedir. Üretim güçlerinin gelişmesiyle karşılaşılan ekolojik problemler; geleneksel despotizmden daha korkutucu boyutlara ulaşan, çünkü siyasi, askeri ve ideolojik güçleri geleneksel dönemden daha başarılı bir şekilde bir arada toplayabilen totalitarizmler; klasik düşünürlerin modern yaşamın daha barışçıl bir ortam sağlayacağı umuduyla öngöremedikleri biçimde ve paradoksal olarak ortaya çıkan “savaşın endüstrileşmesi” olguları *Giddens*'in sıraladığı temel göstergelerdir.¹⁷³

Ancak *Giddens*'ın belki de Aydınlanma'yı olumlama gayretiyle ileri sürmüş sayılabileceği bir diğer tespiti modernitenin “düşünümselliği” (reflexivity) yaklaşımıdır. *Giddens*, modern insanın ve modern toplumsal ilişkilerin “kendi üzerinde düşünme” ya da “kendine bakan düşünme” gibi bir bilişsel boyutu olduğunu vurgulamaktadır:

Modern toplumsal yaşamın düşünümselliği, toplumsal uygulamaların, bu uygulamalarla ilgili yeni bilgiler ışığında sürekli olarak incelenip reforme edildiği, böylece karakterlerini yapıcı olarak değiştirdikleri gerçeğinden oluşur. ... Tüm toplumsal yaşam biçimleri kısmen aktörlerin bunlarla ilgili bilgileriyle oluşur. Wittgenstein'in söz ettiği anlamda, “nasıl sürdürüleceklerini” bilmek, insan etkinliği tarafından kullanılan ve çoğaltılan uzlaşımların özüdür. Toplumsal uygulamalar, tüm kültürlerde, onları besleyen keşiflerin ışığında sürekli olarak değiştirilirler. Ama, uzlaşımların gözden geçirilmesi işleminin maddesel dünyaya teknolojik müdahaleyi de içererek insan yaşamının tüm yönlerine (ilkesel olarak) uygulanacak kadar köktenci olması, yalnızca modernlik dönemindedir. Modernliğin başat özelliğinin, yeni olana karşı bir açlık olduğu sık sık söylenir; ama bu tümüyle doğru olmayabilir. Modernliği belirleyen şey, yeninin yalnızca yeni olduğu için kucaklanması değil, büyük çapta bir düşünümsellik beklentisidir; bu da kuşkusuz, bizzat düşünümün doğası üzerinde düşünüm geliştirmeyi de içerir.¹⁷⁴

Yasin Aktay, “Modernizmin Aydınlanma Vehmi” (2000) isimli makalesinde bu yaklaşımı eleştirmektedir. Bilindiği gibi Aydınlanma, *Kant*'tan bu yana *kendi üzerinde konuşmak* gibi bir ayrıcalık ortaya koymaktadır. Ayrıca bu sadece Aydınlanma bahsiyle

¹⁷² Giddens (1998), s. 16–17.

¹⁷³ Giddens (1998), s. 17–18.

¹⁷⁴ Giddens (1998), s. 43.

sınırlı olmayıp, modern insanın en çok dikkat çeken özelliği olmaktadır.¹⁷⁵ Ancak Aktay'a göre Giddens'ın bu düşünümsellik yaklaşımı ele alındığında, modernlik, postmodernlik eleştirileri veya iddialarını kendi bünyesini takviye etmek üzere alan bir "süper-varlık" olarak kurgulanmaktadır. Dolayısıyla bunlar birer Aydınlanma tasarımı olarak kabul edilmektedir. *Düşünümsel modernlik* öyle bir kurgudur ki, modernliğe yöneltebilecek bütün radikal eleştiriler, yine modernlik idealine yaklaşılmaya yarayacaktır. *Düşünümsel modernlik*, kendine yönelen eleştiriyi işlevselleştirmekte, faydaya dönüştürmektedir. Giddens böylece asla eleştirilemeyen, dokunulamayan bir kavramsal evren kurmaktadır. Bu evrenin dışına çıkmak, bir paradigmanın dışına çıkmaktan daha zordur. Dünyada ortaya çıkan bütün hareketler "modernliğin sonuçları" toplamına kolayca dâhil edilebilmektedir. Bu durum modernite karşısında kötümserliği giderek artırmaktadır.¹⁷⁶

Giddens'a yöneltilen eleştiri, daha çok modernliğin bir anlamda *mutlaklaştırılmasına* duyulan tepkiyi ifade etmektedir. Ancak modernliğin bir idea, bir Aydınlanma projesi olarak değil; bir durum, bir dönem olarak ele alınması durumunda *düşünümsellik* olgusunun gerçekliğini reddetmeye gerek kalmayacağı söylenebilir. Bir idea olarak modernliğin olumsuz izlenimlerinin dışında durmayı istemek yerli yerinde olmakla birlikte, bir dönem, hatta bir durum olarak modern olmanın herhangi bir olumsuzluğu içkin olmadığı ortadadır. Şunu da belirtmek gerekir ki, iki yüzyıldan fazla bir zaman önce Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlığı altında birtakım tespitlerde bulunmuş olması bir düşünümsellik örneği olmakla beraber, "Aydınlanmacı" olmaktan çok "modern" bir tavidir. Dolayısıyla Kant'ın meşhur yazısı, sadece Aydınlanma'nın bir öncüsü olarak değil, modern bir felsefe metni olarak görüldüğü zaman yerli yerine oturmaktadır. Bu metin, modern bir felsefe çabası olarak kendi üzerinde düşünen ve böylelikle Aydınlanma'yı keşfeden bir metindir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Yasin AKTAY, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim – Aydınlanma Özel Sayısı*, Temmuz, 2000, Sayı: 11, s. 110.

¹⁷⁶ Aktay, s. 110.

¹⁷⁷ "Öne sürmek istediğim hipotez, bu küçük metnin eleştirel düşünüm ve tarih üzerine düşünümün kavşağında bulunduğuudur. Kant'ın düşünümü kendi girişiminin çağdaş durumu üzerinedir. Hiç şüphe yok ki bu, bir filozofun çalışmalarının ardındaki nedenleri ortaya koyuşunun ilk örneği değildir. Ama bana öyle geliyor ki, bir filozofun ilk kez samimi ve içten olarak kendi çalışmasının bilgiye bağlı önemini, tarih üzerine bir düşünme ve yazdığı belirli anın, ne yazdığının çözümlemesine bu şekilde bağlandığı görülür. Bu metnin özelliği, tarihte bir fark ve belli bir felsefi bir görevin motifi olarak bugün üzerine düşünülmesindedir. Ona bu yolla bakarak, modernliğin tavrı diyebileceğimiz bir taslak olarak bir

Postmodern karakterdeki eleştiriler veya diğer kaynaklardan gelen eleştiriler ister düşünümsellik içerisine sokulsun, ister başka bir *evrene* dâhil edilsin, hiçbir iddia, eleştirilerin içeriksel amaçlarının muhakkak değersizleşeceği veya nafiye bir çabaya dönüşeceği anlamına gelmeyecektir. Bizzat sosyolojinin, modernliğin düşünümselliğinde merkezi bir konumda yer alıyor olması da¹⁷⁸ bu sürecin oldukça tipik bir boyutu sayılabilir. Buradaki tartışma ise sosyolojinin gerçekten bir *düşünümsellik* olup olmadığıdır. *Ann Game*'e göre sosyolojinin teorileştirdiği şeyin ürünü, onun özbilinci olduğuna dair yaygınlaşmış açıklama da doğru değildir. Çünkü sosyolojinin bir metin olarak, *gerçeklik* karşısındaki konumu incelediği nesnenin kendisi olmaması üzerine kuruludur.¹⁷⁹ Eleştirel olma iddiasıyla konumlanan sosyoloji, tarihteki *gerçek* nesne ile kendisini özdeşleştirdiği zaman bu sadece bir *otorite* elde etme çabasına dönüşmektedir.

Sözgelişi, Marksizm yalnızca bir sınıf mücadelesi ve çatışma teorisi değildir, bir sınıf teorisidir –tarihin öznesinin teorisidir. Böylelikle Marksist sosyologlar kendilerini tarihin hareketine, sınıf anlatısına yerleştirerek kendi kendilerini otorite haline getirirler. Ve bu anlatının sesi olurlar. Feminist sosyologlar işçi sınıfı adına konuşan “eril” sosyologları eleştirmektedirler, ama onların otorite kılma işlemi de benzer varsayımlara yaslanır. Buna göre, sosyologların işçi sınıfı adına konuşmalarının sorunlu olmasına karşılık, kadınlar olarak feminist sosyologlar kadınlar adına *konusabilirler*. Burada özne ve nesne arasında fark yoktur: “Bizler o’yuz”. Nitekim, bilginin özne ve nesnesinin aynılığı temelinde daha güçlü otorite iddiaları ortaya çıkar.¹⁸⁰

Game'e göre buradaki temel sorun, gerek Marksist gerekse Feminist sosyolojide ahlaki-politik bir sistemin doğrudan doğruya bir bilgi sistemiyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. *Benlik* ve *ötekilik* üzerine kurulu politik bir söylemin, tarihin dinamiğine dönüştürülmesi ve hakikat iddiası taşıması bu sorunun temel mantığıdır. *Game*'e göre bilgi anlayışları ile politika ve ahlak anlayışları arasında bir bağlantı olmasına rağmen, aradaki ilişkinin özgülleştirilerek kendi bağlamına yerleştirilmesi gerekmektedir.¹⁸¹

başlangıç noktası elde edebiliriz.” Michel FOUCAULT, “Aydınlanma Nedir?” Çeviren: Etta Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim – Aydınlanma Özel Sayısı*, Temmuz, 2000, Sayı: 11, s. 71.

¹⁷⁸ Giddens (1998), s. 45.

¹⁷⁹ Ann GAME, *Toplumsalın Sökümü - Yapıbozucu Bir Sosyolojiye Doğru*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 1998, s. 45–46.

¹⁸⁰ Game, s. 46.

¹⁸¹ Game, s. 47.

Ancak ahlaki anlayışla bilgi arasındaki, daha doğrusu gerçekliği oluşturan sosyolojik nesne ile ona eleştirel bakan özne arasındaki bağın zayıflatılmasının, sosyolojinin kuramsal boyutunu zayıflatarak, onun salt ampirik bir inceleme yöntemine, hatta bir doğa bilimine dönüştürülmesi gibi sakıncaları da beraberinde getireceği hatırd tutulmalıdır. Sosyolojinin en önemli nesnesi modernite ile arasındaki eleştirel bağ ahlaki-politik bağlamından kopartıldığı takdirde zamanla bu nesnenin incelenmesinin anlamsızlaşacağı da söylenebilir.

Sosyolojinin; hem moderniteyi anlama çabası olarak ortaya çıkmış olması, hem de -Weber'e göre rasyonelliğin en üst düzeyde gözleendiği- "bilim" in parçası olması dolayısıyla başka bazı çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Bir disiplin olarak sosyolojinin kendisiyle özdeşleşen bir eğilimi, yani rasyonelleşmeyi bir inceleme nesnesi yapması sorunun niteliğini de belirgin kılmaktadır. Bu açıdan *Peter Wagner*'in ilk aşamada sorduğu soru düşündürücüdür:

Bir modernlik sosyolojisi önermek en iyi ihtimalle totolojik görünür. Sosyoloji, modern toplumu anlama yönünde sistematik bir girişim olmaktan başka nedir ki? En kötü ihtimalle de, modernliğin sosyolojisi imkânsız bir proje olarak görünebilir. Sosyoloji, modernliğin kendi kendini gözleme tarzı olarak ve onunla birlikte geliştirse, bu durumda, inceleme nesnesiyle arasına, her analitik çabanın gerektirdiği mesafeyi koymayı asla başaramaz. Gerçekten de modernliğin bir sosyolojisini yapma yönündeki her girişim, anlamaya çalıştığı toplumsal dünyanın ağına düşme sorunsalına avlanma riski taşır.¹⁸²

Wagner kendi sorusuna, modernliğin yeniden değerlendirilişi temelli bir cevap verme çabasıdadır ancak ortaya koymuş olduğu sorun kalıcı olarak ortadan kaldırılabilecek bir sorun değildir. Sosyoloji, bazı tarihsel öncülleri bulunmakla birlikte modern bir disiplindir ve modernliği inceleme nesnesi yaptığı ölçüde bahsedilen sorundan kopması mümkün görünmemektedir.¹⁸³

¹⁸² Wagner, s. 9.

¹⁸³ Bu açıdan modernliğin taşıdığı belirsizlik karşısında sosyal bilimcilerin yetersiz kaldıklarına işaret eden *Wagner* bunların toplumsal değişimlerin kimi yanlarını, diğerleri veya değişime ters yönde kiler pahasına öne çıkardıklarını ileri sürmektedir. s. 11. Bu durum aslında sosyolojinin modernlik karşısında bir ölçüde ideolojik olmaktan kendini kurtaramaması sorununa da işaret etmektedir. Dolayısıyla "bilim ve ideoloji" tartışmasının sosyoloji bağlamında kritik bir noktaya ulaştığı anlaşılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN HUKUKUN RASYONEL TEMELİ

I. Max Weber'e Göre Modern Hukukun Rasyonel Temeli

Weber, modern hukuku diğer geleneksel hukuk doktrinleri ve süreçlerinden farklılıkları bağlamında inceleme çabasındadır. Hukuk sosyolojisi yazılarında, tıpkı diğer sosyoloji incelemelerinde olduğu gibi *Batı* rasyonelleşmesinin farklılıkları üzerinde durarak modern hukukun ayırt edici noktalarını tespit etmektedir. Bu tespitlerinde yer yer rasyonelleşme eğiliminden kimi sapmalar olduğunu dile getirirse de daha geniş plandaki sürecin karakteristiğinin bu sapmalar tarafından çok fazla etkilenmediği kanaatini yansıtır.

Weber'in hukuk sosyolojisi çalışmalarının en önemli noktasını oluşturan husus, hukukun rasyonelleşmesine dair tespit etmiş olduğu ideal tiplendir. Hukukun rasyonelleşmesi bağlamında ortaya konulan diğer tarihsel örnekler ise, *Weber*'in genel sosyolojisindeki gibi, bu tiplendirmeyi örneklendiren ve içeriğini daha fazla belirginleştiren unsurlar olarak yer almaktadır. Bu sebeple bu bölümde ilk olarak, modern hukukun meydana getirilme ve uygulanma tarzı üzerinden inşa edilen bu ideal tipler ele alınacak; ardından modern hukukun tarihsel gelişimine paralel olarak yerleşik hale gelen doktrinlerine değinilerek modern hukukun rasyonelleşen karakterine içerik kazandırılmaya çalışılacaktır.

1. Modern Hukuk Süreçlerinin Rasyonelliği

Weber, hukuki düşüncenin kategorilerini, sosyal eylem tiplerindeki gibi rasyonellik ölçütüne göre tespit etmektedir. Ancak hukuka dair yapılacak bu tür bir inceleme *Weber*'e göre öncelikle iki farklı hukuk sürecini göz önünde bulundurmalıdır. Bunlardan biri “hukuk yapma” (lawmaking), diğeri ise “hukuk bulma” (lawfinding) süreçleridir. Hukuk yapma, genel kuralların ortaya çıkmasını; hukuk bulma ise somut olay karşısında önceden vazedilmiş genel kuralların bulunmasını yani vazedilmiş

bulunan *hukukun uygulanmasını* ifade etmektedir.¹⁸⁴ *Weber*, hukuki düşünce kategorilerinin rasyonellik ölçütünde tespiti, bu iki hukuki sürecin dikkate alınması çerçevesinde yapmaktadır.

Hukukun rasyonelleşmesi süreci *Weber* incelemelerinde daha çok iki boyutta toplanabilecek alanlarda gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi *maddî açıdan rasyonellik*, diğeri ise *şeklî açıdan rasyonellik*dir. (Bkz. Tablo-1) Bu kategoriler aynı zamanda *Weber*'in genel rasyonelleşme tespitleri bağlamında ortaya koyduğu *maddî rasyonelleşme* ve *şeklî rasyonelleşme* kavramlarıyla doğrudan bağlantılı tanımlamalardır.

Maddî açıdan rasyonellik, hukukun yapılmasında ve uygulanmasında normların önceden var olan bağlayıcılığına göre belirlenen bir özelliktir. Buna göre şayet uygulanan normlar, felsefi temelleri itibariyle hangi ideolojik, dinî veya pozitivist yaklaşımlardan etkilenmiş olursa olsun, önceden mevcut bulunan genel ve soyut prensiplerden yola çıkılarak yargılamaya esas olabiliyorsa, maddî açıdan rasyonel bir hukuk sisteminden bahsediliyor demektir. Ancak yargılama sürecinde hukuk kuralları ampirik bir yöntemle başvurularak, somut olaya göre oluşturuluyor; duyguların ve birtakım değer sistemlerinin; yani yargılama faaliyetine katılanların inançlarının yönlendirmesi doğrultusunda “tepkisel” bir temele dayanıyor olabilir. Uygulayıcılar belirli genel normlara dayanmak yerine somut olay çerçevesinde ahlakî, duygusal veya siyasî çeşitli faktörlerin etkisi altında hüküm belirliyorlarsa gerek hukuk yapma gerekse hukuk bulma aşamaları açısından irrasyonel bir hukuk sistemi söz konusudur. Bir başka ifadeyle, maddî açıdan irrasyonel bir yargılamada hukuk yapma ve hukuk bulma süreçleri arasında bir ayırmadan söz edilemez. Her ikisi de bir arada yürütülmektedir. Önceden belirlenmiş birtakım genel ve soyut kuralların daha sonraki somut olaylara uygulanması maddî açıdan *rasyonel* bir hukuk sistemini; somut olaylara doğrudan bir kural tesis edilip uygulanması ise maddî açıdan *irrasyonel* bir hukuk sistemini göstermektedir.¹⁸⁵

Maddî rasyonellik özelliği gösteren hukuk sistemleri hukuk yapma ve hukuk bulma süreçleri açısından bakıldığında belirli bağlayıcı kuralların etkinliğinin mevcut olduğu, fakat hukuk mefhumlarına veya belirli hukukî işlemlere dayanan

¹⁸⁴ Weber (1978/b), s. 653.

¹⁸⁵ Weber (1978/b), s. 653–654.

biçimselliklere başvurulmadığı bir hukuk uygulamasını örneklendirmektedir.¹⁸⁶ Yani *uzman hukukçular* sınıfının geliştirip sistematize etmediği bir uygulama söz konusudur. Örneğin siyasi iktidarlar, kendine özgü biçimselliğe kavuşmuş bir norm koyma yöntemine dayanmaksızın, hukuk yapma yönünde irade ortaya koymakta; uygulayıcılar ise bu şekilde meydana getirilmiş bir hukuk sistemi içerisinde somut olaylara yönelik kararlar vermektedirler.

TABLO - 1

	<i>Şeklî Açısından Rasyonellik / İrrasyonellik</i>	<i>Maddî Açısından Rasyonellik / İrrasyonellik</i>
<i>İrrasyonel (Soyut ve genel kurallar yok)</i>	Anlama yoluyla denetlenemeyecek birtakım araçlara (vahye, kehanete, sihirsel süreçlere başvurulması) dayanarak hüküm verme	Belirli genel ve soyut kuralların bağlayıcılığına göre değil, sadece somut olayın yargılama makamı üzerinde oluşturduğu ahlakî, duygusal, dinî kanaatlere göre hüküm verme
<i>Rasyonel (Soyut ve genel kurallar var)</i>	Anlama yoluyla denetlenebilen birtakım araçlara dayanarak hüküm verme: a) <i>Haricî Şeklî Rasyonellik</i> ; Sembolik bazı araçlara dayanan biçimsellik (imza, belirli sözcüklere dayanan beyanlar, vb.) b) <i>Mantukî Şeklî Rasyonellik</i> ; İçeriksel olarak tespit edilmiş belirli hukuk kavramlarının belirleyiciliğine dayanan biçimsellik (Mefhumlar İctihadı ekolü)	Hukukî uzmanlaşmaya özgü biçimselliklerin yer almadığı belirli genel ve soyut karakterdeki kurallarının bağlayıcılığına dayanan hüküm verme

(Hunt, s. 105'teki tablodan ve San, s. 46-47'deki açıklamalardan faydalanılmıştır.)

Weber'in tipleştirmesi çerçevesinde, *şeklî açıdan rasyonel* sayılan bir hukuk sistemini ise şu şekilde özetleyebiliriz. Kural koyucuların birtakım doğüstü güçlere veya psişik yollara başvurarak kural meydana getirmesi söz konusuysa (hukuk yapma açısından) ya da yargılama, uygulamayı yürütenlerin birtakım psişik yöntemlere

¹⁸⁶ Topçuoğlu (1964), s. 243.

başvurması yoluyla hükme bağlanıyorsa (hukuk bulma açısından), burada *şeklî açıdan irrasyonellik* bulunmaktadır. Zira hukuk yapma ve hukuk bulma süreçleri *anlama* yöntemiyle denetlenemeyen yollarla gerçekleştirilmiştir. Kehanet, vahiy ve benzeri birtakım metafizik işaretlere ve mesajlara dayanılması *şeklî açıdan irrasyonel* bir hukuku örnekler.¹⁸⁷

Şeklî açıdan rasyonel hukuk sistemleri ise hukuk yapma ve hukuk bulma süreçleri açısından hukuk sistematığının içerisindeki birtakım genel ve soyut nitelikli kurallarının varlığını ve bağlayıcılığını gerekli kılmaktadır. Yargılamada hukuk kuralları olarak belirlenmiş ve sistematize edilmiş bulunan normlara mı, yoksa ahlaki, dini, siyasi veya ideolojik birtakım genel prensiplere mi dayanıldığı; *şeklî* açıdan mı yoksa *maddî* açıdan mı bir rasyonellik olduğunu anlamakta esastır. Gerek usul hukukunda, gerekse maddî hukukta genel ve ortak hukukî yöntemlerin var olması ve uygulamada bunlara dayanılması hukuk sisteminin bir *şeklî açıdan rasyonellik* durumunu göstermektedir. *Weber*'e göre bu *şeklî* rasyonellik iki farklı tarzda ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi duyu organlarıyla algılanabilecek düzeyde biçimsel ve maddesel nitelikteki birtakım şartların varlığını arayan tarzdaki hüküm tesis etme durumudur. Belirli sözlerin söylenmesi, belirli evrakın el değiştirmesi, belirli imzaların atılmış olması, belirli bir tebligatın özel şartları içerisinde yapılmış olması gibi hukukî esasların etkin olması durumunda, *şeklî rasyonelliğin* bir kategorisi olan *haricî şeklî rasyonel* hukuk uygulaması söz konusudur. Öte yandan *haricî şeklî* rasyonellikten farklı olarak, daha çok uzman hukukçular eliyle geliştirilip düzenlenen, kuralları ve unsurları tespit edilen hukukî kavramlar ve tanımlar üzerine kurulu bir hukuk sisteminde *mantıkî şeklî rasyonellik* söz konusu olmaktadır. Özellikle *Weber*'in yaşadığı dönem Almanya'sında oldukça gelişmiş olduğu bilinen "Kavramlar İctihadı" ekolü buna örnek olarak verilebilir. Bu sistemde hukuki muhakeme özellikle belirlenmiş kavramların kesin tanımlarından hareketle gerçekleştirilmektedir. Pozitif hukuk sisteminin hukukçular tarafından işlenmesi yoluyla meydana getirilen hukukî kavramlar (akit, şirket, sorumluluk, vekâlet, velayet, haksız fiil gibi) kendileri hakkında yapılmış dakik, ince tanımlara sahiptirler. Bütün bu hukukî kavramların ve müesseselerin oluşturduğu

¹⁸⁷ Weber (1978/b), s. 656.

hukuk anlayışı, kendi içerisinde tutarlı, hiçbir çelişme ve boşluk ihtimali bulundurmeyen bir sistem olma iddiasına dayanmaktadır.¹⁸⁸

Bu *ideal tipleştirilmede* “rasyonel” olarak tanımlanan hukuki süreçlerin, “akıl emrettiği” içerikteki kuralların varlığıyla alakalı olduğu düşünülmemelidir. *Weber*’in burada aradığı rasyonellik daha çok, genel ve soyut hukuk kurallarına sıkı sıkıya bağlılığın biçim veya muhteva bağlamında yargılamada esas olup olmadığı; hukuk bulma ile hukuk yapma süreçleri arasında karşılıklı bağlayıcılığın var olup olmadığıdır. Yoksa hukuk kurallarının içeriğinin akılcı olması veya teokratik, metafizik birtakım etkiler içermesi, *Weber*’in bu tipleştirmelerinde önemli görülmemiştir.¹⁸⁹

Elbette birer *ideal tip* olarak tespit edilen bu irrasyonel hukuk süreçleri, birbir örneklenilemeyecek kategoriler oldukları için, bazı hukuk sistemlerinin kısmen rasyonel ve kısmen irrasyonel ağırlıklarda farklı tercihlere dayandığı gözlenmektedir. Örneğin *Weber*’in *kadı adaleti* (kadi justice) olarak bahsettiği¹⁹⁰ İslam hukuku uygulamalarında genel kaidelere sıkı sıkıya bağlılıktan çok, hal ve şartların gerektirdiği çerçevede karar verildiği; yine belli bir oranda genel hukuk kaidelerine ve toplum içerisinde varlığı hissedilen adalet beklentisine dikkat edildiği bilinmektedir. Bu sebeple de söz konusu hukuk uygulaması *kısmen rasyonel* bir özellik göstermektedir.¹⁹¹

İşte *Weber* hukukun giderek daha fazla *şeklî açıdan rasyonel* bir görünüm arz etmesinin özellikle kapitalizmin gelişmesine paralel olarak arttığına işaret etmektedir. Bunda da kapitalizmin gelişmesinin doğrudan değil dolaylı etkisini; özellikle uzman hukukçuların yetişmesinin ve hukuku sistemleştirip kendine özgü bir rasyonelliğe büründürmesinin rolünü ön planda görmektedir.

Çağdaş ussal kapitalizmin hesaplanabilir teknik iş araçlarına gereksinimi olduğu gibi, hesaplanabilir bir hukuka ... gereksinimi vardır. Bunlar olmadan

¹⁸⁸ Topçuoğlu (1964), s. 245–246. “Hukuksal kurumlar, akıl ya da düşünce aracılığıyla oluşmamış, organik bir süreç içerisinde kendiliğinden gelişmiştir. Yasa koyucu hukuka ne kadar az karışarsa, hukuk o ölçüde çok gelişir. Savigny’ye göre, halk ruhunun içerdiği hukuku çıkarıp işleyecek olanlar hukukçulardır. Ancak, hukukçular bu yoldan hukuku yalnız öğrenmekle kalmayıp belirli bir düzene de koyarlar. Başka bir deyişle hukukçular, ampirik yoldan öğrendikleri hukuktan, mantık yoluyla ve tümdengelim aracılığıyla organik bir biçimde türeyen Yepyeni hukuksal kurumlar oluştururlar. Bilinen hukuktan, tümdengelim yoluyla yaratılan bu yeni hukuk, gerçek ‘bilimsel’ hukuktur.” Cahit CAN, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*, Ankara 2002, s. 177.

¹⁸⁹ Topçuoğlu (1964), s. 244.

¹⁹⁰ Bkz. *Weber* (1978/b), s. 976–978.

¹⁹¹ Topçuoğlu (1964), s. 243.

maceraperest ve spekülâtif ticari kapitalizm ve siyasetin yönlendirdiği kapitalizmler olabilir ama, değişmez bir sermaye ve kesin *hesaba* dayalı ussal özel teşebbüs işletmeleri olanaklı olamaz. Bu tür bir hukuk sistemi ve bu tür bir işletme, ekonomik etkinlikler açısından *böyle bir* hukuk tekniğine ve biçimsel mükemmelliğe *yalnız* Batı'da yol açmıştır. Batı'nın hukuk sistemini nereden aldığı sormak gerekir. Başka koşulların yanında ve hiçbir zaman tek başına belirleyici olmadan, kapitalist çıkarlar ... idare hukuku ve işletme alanında ussal hukuk eğitimi görmüş bir hukukçu sınıfının söz sahibi olmasına yol açmıştır. Ama hiçbir zaman, doğrudan doğruya bu çıkarlar o hukukun yaratıcısı olmamışlardır.¹⁹²

Weber'in bu hukuk tipleştirilmesi ve *rasyonelleşme* tespiti bazı farklı yorum ve eleştirilerle karşılaşmıştır. İlk olarak *Parsons* bu açıklama biçiminin bir ölçüde “geri dönüşsüz” bir evrimci yaklaşım ortaya koyduğunu ve hukukun böyle bir evrim süreci geçirdiği önermesiyle bağlantılı olduğunu vurgulamıştır. Hatta daha da ileri giderek *Weber*'de hukukun giderek artan rasyonelleşmesini, termodinamiğin ikinci yasasındaki *geri dönüşsüzlük* ile benzer bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. *John E.T. Eldridge* ve *Julien Freund* ise fazla “determinist” ve “katı evrimci” olarak gördükleri bu yorumu reddetmeyi tercih etmişlerdir. Onlara göre *Weber*'in yazılarındaki hukukun gelişimi süreci çeşitli hukukî sistem unsurlarının karşılıklı etkileşimleri olarak değerlendirilmelidir. Yine onlara göre özellikle şeklî ve maddî açıdan rasyonellik arasındaki gerilimin hukuki gelişim üzerindeki etkisine *Weber* bilinçli bir şekilde yaklaşmaktadır. *Weber* şeklî ve maddî rasyonellik arasındaki yok edilemez çatışmayı açıkça vurgulamaktadır. Mesela *Weber*'e göre, “hukukçular hukuku” (lawyers' law) şeklindeki sistem, kendisine içkin bulunan formalizmi terk etmediği sürece hukukçu olmayanların beklentileriyle tam olarak uyuşmadığı için formalizm karşısında yok edilemez bir tepki her zaman var olacaktır. Ancak *Alan Hunt*'a göre asıl dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki, *Weber* her ne kadar şeklî rasyonellik ile maddî rasyonellik arasındaki gerilime işaret etmekte ve buna bağlı bir *gelişmeyi* tanımlamaktaysa da, bunun *olumlayıcı* bir bakış olmaktan uzaklığı çok daha önemlidir. *Weber*'in genel olarak modernleşme ve rasyonelleşme karşısındaki karamsar tavrı bu konuda da geçerliliğini sürdürmekte ve şeklî rasyonel hukukun gerçekleşmesinin; maddî “adalet” ile yani, yargılama sürecine dâhil olanların adalet beklentileriyle çelişki oluşturduğu düşüncesi onun bu karamsar tavrıyla birleşmektedir.¹⁹³

¹⁹² Weber (2005/b), s. 22–23.

¹⁹³ Hunt, s. 106.

Weber'in ideal tipleştirmesinin tarihsel bir süreç çerçevesinde açıklanarak, bir gelişim çizgisinin bu kapsamda ortaya konulduğu da görülmektedir. Buna göre hukuk ilkel toplumlarda daha çok büyücü, falcı, peygamber gibi kimselere bağlı olarak işlemekteydi. Bir diğer yaklaşımla hukuk *karizmatik* kişiliklerin bu kişisellikleriyle paralel meydana gelmekteydi. (*şeklî irrasyonel*) Sonraları bu hukuk yaratıcıları toplum üzerindeki güçlerini pekiştirmek ve tepkilerin oluşmasını önlemek amacıyla, toplumdaki diğer örf ve adetleri iyi kavramalarına yardımcı olacak danışmanlar buldular. O toplum içerisinde yaşayan bu bilge danışmanlar somut olaylara yönelik hükümler tesis etmede etkili oldular. İslam Hukuku'nda birtakım *müçtehit âlimlerin* içtihatlarıyla ortaya konulan hukuk anlayışı buna örnek verilebilir. (*maddî irrasyonel*) Daha sonraki aşamada ise yöneticiler ekonomik, sosyal ve ahlaki açıdan toplumsal dengeyi tesis etmek için akla dayanan birtakım genel prensipleri siyasal irade olarak ortaya koydular. Böylelikle hukuka gerek dinden, gerekse diğer doğal hukuk prensiplerinden yola çıkarak temel ölçütler getirdiler. (*maddî rasyonel*) Son olarak da hukuk uzmanlar aracılığıyla gerçekleştirilmeye ve belirli bir sistem haline gelmeye başladı. Bu uzmanlar maddi gerçeklikle hukuk mantığı arasında bir uyum kurma ortamını araştırdılar ve bunun için kimi zaman doğal hukuktan, kimi zaman pozitivizmden faydalanarak toplumsal dengeyi ve düzeni sağlama çabasını sürdürdüler. (*şeklî rasyonel*)¹⁹⁴ (Bkz. Tablo - 2) *Weber*'in ideal tiplerinden yola çıkarak ortaya atılan böyle bir açıklama biçiminin diğer tüm evrimci tarih anlayışlarına yöneltilebilecek eleştirilere açık olduğu ise ortadadır.

TABLO - 2

<i>Şeklî İrrasyonel</i>	<i>Maddî İrrasyonel</i>	<i>Maddî Rasyonel</i>	<i>Şeklî Rasyonel</i>
İlkel hukuk	Bilge danışmanlara dayanan hukuk	Tabii hukuk	Pozitif hukuk
İlkçağ	Ortaçağ	Yeniçağ	Modern Çağ

Hukukun rasyonelleşmesi süreci hakkında *Weber*'in yaklaşımı tam bir evrimsel gelişim çizgisi üzerine oturmamaktadır. *Weber* bu rasyonelleşmeyi, kronolojik bir tarih sıralamasından çok, rasyonelleşmenin içsel mantığına karşılık gelen dört ideal tip

¹⁹⁴ Öktem / Türkbağ, s. 334–335.

çerçevesindeki bir aşamalar dizisi olarak ortaya koymaktadır.¹⁹⁵ Diğer bir deyişle, daha çok hangi etkenlerin, hangi hukuk anlayışlarının ortaya çıkmasında verimli bir sosyal faktör olarak rol oynadığını tespit etme çabasıdır. Bu yönüyle *Durkheim*'in hukukun tarihsel gelişimine dair ortaya koyduğu tespitlerle farklılık sergilemektedir. Batı rasyonelleşmesinin, tarihin akışı içerisinde hangi farklılıklarından dolayı, dünyanın diğer toplumlari ile böylesi ciddi bir kopuş yaşadığını anlama çabası *Weber* için bu alanda da belirleyici olmaktadır.¹⁹⁶

Söz konusu kopuşun hukuk alanındaki yansımalarının da aslında kapitalizmin gelişmesiyle paralellik gösterdiği yine temel yaklaşımlardan biri olarak belirginleşmektedir. Bunu daha da netleştirmek gerekirse, aslında *Weber*'in hukukî süreçlere dair tespit etmiş olduğu rasyonellik ölçütleri daha çok “hukuk güvenliği” ya da “hukuka güven” olarak bilinen modern hukuk doktriniyle bağlantılı bir içeriğe sahiptir. Hukuka güven, bireylerin hukuk dünyası içerisinde ortaya koymuş olduğu davranışlarla bağlantılı olarak, hangi hukukî sonuçlarla karşılaşabileceğini önceden tahmin edebilmesi prensibini ifade etmektedir. “Hukuk yapma” ve “hukuk bulma” faaliyetleri arasındaki karşılıklı ilişkinin rasyonellik çerçevesinde açıklanması hukuk güvenliği anlayışının modern hukukun rasyonel temelinde önemli rol oynadığını göstermektedir. Bu aynı zamanda bürokratikleşme eğiliminin “devletin hukuku” üzerindeki etkisi olarak belirmektedir.

“Devletin hukuku” kavramını netleştirmek açısından kısaca, *Weber*'in temel hukuk sosyolojisi görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. *Weber*, hukuka dair tanımlamaların iki farklı disiplin açısından, iki farklı içerikle tespit edilebileceğini ifade etmektedir. Buna göre hukuk bilimi açısından hukukun “ne olduğu” sorunu, mantıki açıdan hukuk adı altında geçerli olanın hangi normlar olduğu sorunuyla özdeştir. Daha açık bir ifadeyle hukuk biliminin hukuk sorununa yaklaşımı, “hukuk normu olarak ortaya çıkan dil yapıtına hangi önemin ya da normatif anlamın, mantıken doğru bir biçimde verilmesi gerektiğini öğrenmek” üzerinde temellenir. Hâlbuki sosyolojik bakış açısı, hukuk sorununa “bir topluluk içinde fiilî olarak nelerin cereyan ettiğini”

¹⁹⁵ Scott LASH, “Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, Çeviren: Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Derleyen: Mehmet Küçük, 3. Baskı, Ankara 2000, s. 155.

¹⁹⁶ Hunt, s. 107.

anlamakla girişir.¹⁹⁷ Yani hukuk sosyolojisi hukuka öncelikle “sosyal gerçekliği” keşfetme çabasıyla bakmak zorundadır. Bu açıdan yaklaştığı hukuku *Weber*, geçerliği zorlama aygıtı ile desteklenen bir düzen olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁸

Zorlamanın araçları konusu burada hiçbir önem taşımaz. Kimi dinsel kümelerde günah işleyene karşı ilk bir yumuşak yaptırım olmak üzere başvuru “kardeşçe öğüt”, kurallar gereği olması ve belli bir orunca uygulanması koşuluyla, bizim tanımımıza girmektedir. Ahlâki davranış ölçülerine uymayı sağlamanın yolu olarak önleyici kınama da bu tanıma uyar; kilise düzenine özgü araçlarla uygulanan ruhsal zorlama özellikle bu tanıma uygun düşmektedir. Açıkça görüldüğü gibi, nasıl bir derneğin tüzüğüne, aile otoritesince, yardımlaşma örgütüne ya da kurumlarca uygulanması sağlanan bir “hukuk” varsa, bir kilise yönetimi “hukuku”, bir siyasal “hukuk” da vardır.¹⁹⁹

Bununla birlikte “zorlama aygıtı” unsurunu sadece devlet gücü ile sınırlandırmayan *Weber*’in, “devletin hukuku” ile “devlet dışı hukuk” arasındaki ayırımı, klasik “örf ve adet kuralları”, “din kuralları”, “ahlak kuralları” kategorilerinden daha geniş bir kapsamda tespit ettiği görülmektedir. Zira devlet tarafından teminat altına alınan ve devletin bir zorlama aygıtı olarak desteklediği hukukun dışında, başka sosyal unsurların zorlayıcılığına dayanan “hukukların” varlığına dikkat çekmekte; çoğu zaman bireylerin, dâhil oldukları sosyal çevreden dışlanmamak kaygısıyla ve devletin hukukunu ihlal etmek pahasına, devlet dışı bu hukuklara riayet ettiklerini ifade etmektedir. Bunlar kimi zaman örf ve adet, ya da din kuralları çerçevesinde ortaya çıkabileceği gibi daha *konjonktürel* ve daha güncel hayatın getirdiği birtakım şartlar çerçevesinde oluşabilmektedir. Bu genel konumlandırma kapsamında, kimi zaman, belli bir davranış yüzünden bir kuruluşun kovulma, boykot edilme gibi tehditler, kimi zaman öbür dünyada mükâfatlandırılma veya cezalandırılma gibi geleceğe yönelmiş vaat ve tehditler, belirli kültürel koşullar altında, devletin zorlama aygıtının fonksiyonlarını alt edebilecek güçlere ulaşabilmektedir.²⁰⁰

İşte bu genel tespit çerçevesinde “devletin hukuku” olgusunu *diğer hukuklardan* ayıran *Weber*, kapitalizmin gelişimiyle paralel olarak bürokratikleşen devletin, kendi hukukunu da bürokratikleştirmesini yukarıda belirttiğimiz şekli rasyonelleşme eğilimleriyle açıklamaktadır. Zira Ortaçağ sonrası Avrupa’ında belirginleşmeye başlayan ulus-devletler kendi ülkelerindeki ekonominin ve siyasi kararların tek egemeni

¹⁹⁷ San, s. 38–39.

¹⁹⁸ Weber (1995), s. 61–62.

¹⁹⁹ Weber (1995), s. 63.

²⁰⁰ Weber (1995), s. 62–63; San, s. 40–42.

oldukları gibi, kendi hukuklarında da tekel olma yoluna gitmişlerdir. Böylece “devletin hukuku” giderek diğer hukuklardan bağımsızlaşma sürecine girmiştir. Yukarıda *toplumsal rasyonelleşme* bahsinde değinildiği gibi ekonomi alanında *kapitalist işletme* modeli yaygınlaştıkça, merkantilist anlayışla ülke sınırları içerisindeki ekonomiyi denetleme anlayışı üzerine meydana getirilmiş bulunan *ulus-devlet* de aynı rasyonel kapitalist işletme modeline karşılık verebilecek sürat ve verimlilikteki “devlet işletmesi”ni, yani *bürokrasiyi* güçlendirmiştir. Dolayısıyla söz konusu ulus-devletler, siyasi gelişmeler paralelinde kilise otoritesinden bağımsızlaştırılmış bir hukuk oluşturulması çabasına girişmiştir. Bu aşamada Roma Hukuku’nun kapsamlı mirası yeniden revize edilmek suretiyle ulus-devlet olarak ifade edilen merkezi krallıkların ihtiyaçlarına cevap vermiş ve hukukun kendine özgü bir eğitim dâhilinde kendine ait bir uzmanlar sınıfı oluşturmasının yolu da açılmıştır.²⁰¹ Roma Hukuku’nun diriltilmesi çabası aynı zamanda feodal hukuk rejimine uyum sağlamakta zorluk çeken bir kentsel nüfusun ortaya çıkmasını sağlayan toplumsal ve ekonomik değişikliklerin paralelinde yer almaktadır. Ancak Roma Hukuku’nun kendine özgü bir *teknik rasyonellik* barındırması açısından da hukuk kuralları üzerinde düşünme eğilimi başlattığı görülmektedir.²⁰² Dolayısıyla, Roma Hukuku’nun yeniden canlandırılması, hem *Giddens*’in modernitenin “düşünümselliği”ne dair tespitleriyle paralellikler barındıran, hem de bu hukuk sisteminin bir *teknîğe* indirgenebilirliği çerçevesinde, *şeklî rasyonellikle* örtüşen bir gelişme olmuştur.

Yine aynı sürecin bir diğer özelliği olarak *Weber*, insanların kendilerinin bir hukuk normu vazedebilecekleri düşüncesini benimsemiş olmalarına dikkat çeker. Dolayısıyla kişiler, hangi normun geçerlilik kazanacağına veya yitireceğine dair karar alma “haklarının” olduğunun bilincine varmışlar, bu açıdan da önemli ölçüde teknikleştirilmiş bir hukuk sistemi olarak Roma Hukuku’ndan yararlanmışlardır.²⁰³

Dolayısıyla hukuk alanının kendine özgü bir hukuk yapma ve hukuk bulma tekniği gelişmiş ve rasyonelliğin kavramsal içeriğine dair yukarıda işaret edilmiş olduğu gibi, hukuk bir *teknik rasyonellik* ile bütünleşmiştir. Gerek kanun koyucuların gerekse uygulayıcıların bu rasyonelleşme çerçevesinde bürokratikleşmesi, modern

²⁰¹ Cengiz OTACI, *Hukukun Laikleşme Serüveni*, İstanbul 2004, s. 98–99.

²⁰² Henri LEVY-BRUHL, *Hukuk Sosyolojisi*, Çeviren: Hüsnü Dilli, İstanbul 1991, s. 13.

²⁰³ Habermas (2001), s. 276.

hukuk süreçlerinin yeni karakterini ortaya koymuş ve bu durum genel bir soyutlama çerçevesinde *hukuk güvenliği* doktrini ile yerleşik hale gelmiştir.

Hukuksal güvenlik, yani devlet işlevlerinin genel normlara bağlı olması, burjuva özel hukuk sistemi içinde tedvin edilmiş özgürlüklerle birlikte, “serbest pazar” düzenini korur. Yasayla tanınmış bir yetkiye dayanmayan devlet müdahaleleri, sosyolojik anlamları gereğince, aslen doğal hukuka göre belirlenmiş adalet ilkelerini ihlal ettikleri için değil, basitçe öngörülemez ve dolayısıyla tam da kapitalist işlev gören özel şahısların çıkarına olan rasyonelliğin tarz ve ölçüsünden yoksun olacakları için kötüdürler. Zira aksi takdirde, daha Max Weber’in sanayi kapitalizminde keşfettiği “hesap edilebilirlik [öngörülebilirlik] güvenceleri” ortadan kalkar: kâr imkânlarının hesaplanması, öngörülebilir beklentilere uygun şekilde işleyen bir ilişkiyi gerektirir. Yetkiye uygunluk ve hukuksal biçimsellik, bu nedenle burjuva hukuk devletinin ölçütleri durumundadır.²⁰⁴

Habermas’ın hukuk güvenliğine dair bu *Weberci* tespitleri büyük ölçüde hukuk devleti doktrininin ve onun beraberinde kabul edilen diğer modern hukuk doktrinlerinin belirli bir sosyoekonomik yapıyla zorunlu bağlantısına işaret etmektedir. Dolayısıyla aynı rasyonelleşme sürecinin modern hukuk doktrinleri üzerindeki etkisine ayrıca değinmek gerekmektedir.

2. Modern Hukuk Doktrinlerinin Rasyonelleşmesi

Modern hukuk tıpkı modernitenin diğer doktrinsel yapıları gibi aklın yüceltildiği bir Aydınlanma ideolojisi üzerinde temellenmiştir. Dolayısıyla epistemolojik açıdan ne kadar “akılcı” veya “deneyci” bir tercih benimsemiş olsalar da tüm bu hukuk felsefi anlayışları ve temel doktrinler, Aydınlanma’nın farklı dönem ve şartlar içerisinde beliren ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu modern anlayış *Weber*’in hukuku rasyonellik çerçevesinde tipleştirmesine zemin oluşturmaktadır.

Bu bağlamda *Weber*’in modern hukuk incelemesinde tespit ettiği farklılaşmalardan ilki kamu hukuku ve özel hukuk ayrımıdır. Bu ayrımın kesin ölçütlerinin tartışmalı olduğuna işaret eden *Weber*, devlet merkezli eylemlerin kurallarının düzenlenme alanının kamu hukuku olarak tanımlanabileceği gibi; bireylerin haklarını düzenlemekten çok “emredici” nitelikte kuralları belirleyen hukuk alanının da kamu hukuku olarak tanımlanabileceğini dile getirmektedir. Ancak ilk tanımın yeterli orandaki *teknik* belirleyicilikten yoksun oluşu ve uygulanmasının

²⁰⁴ Habermas (2003), s. 166–167.

zorluğu; diğer tanımın ise örneğin “seçme hakkı” gibi kamusal hakları dışta tutma çelişkisi barındırması bu tanımları yetersiz kılmaktadır. Yine başka bir yaklaşım olarak özel hukukun, devlet dışındaki çeşitli tarafların birbirleriyle mücadele etmeleri doğrultusunda hukuki çerçeve ve usul içerisinde birtakım haklar elde etmeleriyle varlıklarını sürdürdükleri bir alan olarak tanımlanabileceğini; kamu hukukunun ise egemen gücün diğer kişileri hukuk kurallarının belirlediği şekilde birer hukuk süjesi olarak karşısına almasıyla farklılaştığı kabul edilebilir.²⁰⁵ Yine de söz konusu ayrıma dair tanımlamalar çoğu zaman yetersiz kalabilmektedir. Zira kamu hukuku ve özel hukuk ayrımı zaman içerisinde kanun koyucuların iradeleriyle farklılaşabilmekte, belli bir alana ait bir hukuk normu, diğer alana ait düzenlemelerin arasında yer alabilmektedir. Dolayısıyla kamu hukuku ve özel hukukun işlevsel boyutlarına dikkat edildiği takdirde bu ayrımın *modern* karakteri daha belirginleşecektir.

Bilindiği gibi kamusal kapitalizmin gelişimi süreci boyunca güçlenen bir varlık olarak Batı siyasal yaşamının temel unsuru haline gelmiştir. Özellikle mal dolaşımının yaygınlaşması, beraberinde haber dolaşımını da güçlendirmekte, bu haberleşme olgusu uzaklardaki gelişmeler hakkında daha sık ve fazla miktarda bilgiye ulaşma çabesindeki tüccarların *süreklilik* gerektiren bir ihtiyacı haline gelmekteydi. Bu amaçla ortaya çıkmaya başlayan çeşitli mesleki gazeteler bugünkü basının ilk temellerini meydana getirmekteydi.²⁰⁶ Bu alandaki süreklilik ve yaygınlık ekonomik faaliyetlerin daha geniş alanlarda daha büyük çaplarda ortaya konulmasında yani *şehir ekonomisinin uluslaşmasında* önemli rol oynamıştır. Bu, Avrupa toplumlarının merkezi krallıklarının sınırları içerisindeki *ulusların* belirginleşmesine de yol açan bir süreç olmuştur. Kapitalist ticari işletme yapısının, *haberleşmenin* hızlanması dolayısıyla, *verimlilik* ve *süratlilik* karakterlerinin yanına bir de ulus çapındaki koordinasyon taleplerini de eklemiş olması, devletin de bu karakterlere ve ihtiyaçlara karşılık verebilecek bir yapıya bürünmesini zorunlu kılmıştır. Artık devlet, *haberleşen* bir toplum kesimini muhatap almak durumundaki bir bürokrasiye dönüşmektedir. Kendini ulus-devlet karakterine büründürmesi yanında; bu ulusun ekonomisini yönlendiren, haberleşmenin belkemiğini oluşturan burjuva kesimiyle irtibat halindeki bir *kamusal alan* da belirginleşmektedir. Artık ekonomi kavramı “oikos”(ev)in dışına çıkarak büyük çaplı bir “pazar”ın konusu haline gelmekte ve bu haliyle ekonomi bir “ticaret bilimi”ne

²⁰⁵ Weber (1978/b), s. 641–643.

²⁰⁶ Habermas (2003), s. 76–77.

dönüşmektedir. Böylelikle ekonomi kamunun asli unsurları arasına katılarak “idare” öğretisinin bir parçası olarak konumlanmaktadır.²⁰⁷ Devlet eliyle yürütülen bir haberleşme sistemi, kamusalığın, paradoksal olarak toplumun tamamıyla değil, sadece belirli kesimiyle sınırlanmasına yol açmaktadır

Hükümetin açıklamalarının gittiği adres, ‘umum’du, yani ilke olarak tebaanın tümü. Fakat genellikle açıklamalar bu yoldan ‘sıradan adam’a değil, en nihayet ‘tahsilli zümrelere’ ulaşıyordu. Modern devlet aygıtıyla birlikte, ‘halk’ içinde merkezî bir konuma sahip olan yeni bir ‘burjuva’ tabakası ortaya çıkmıştı. Bu tabakanın çekirdeğini, hükümdarlık idaresinin memurları ve ene azından Roma hukukundan iktibas edilmiş hukuk tekniğinin, toplumsal ilişkileri rasyonelleştirme aygıtı olarak kullandığı Kıta Avrupa’sında öncelikle hukukçular teşkil ediyordu. Bunlara hekimler, papazlar, subaylar, profesörler ve hiyerarşisi öğretmenden ve kâtipten başlayarak ‘halk’a kadar uzanan ‘tahsilliler’ eklenebilir.²⁰⁸

Dolayısıyla ekonomik şartların ötesinde yeni ve daha geniş bir *burjuvanın* doğuşu bu kamusalığın sadece ekonomik değil, siyasal ve entelektüel bir içeriğe de dönüşmekte olduğunu göstermektedir. Bu gelişme siyasallığın da aristokrasinin dışında yaygınlaşmasını getirmiş ve daha sonraları 1776 Amerikan Bağımsızlığı ve 1789 Fransız İhtilali gibi siyasi hareketlerinin zeminini oluşturmuştur.²⁰⁹

Söz konusu siyasal ve ekonomik gelişmeler, “ev ekonomisi” ile “pazar ekonomisi” arasındaki bu ayrımın dolaylı etkileri, giderek sosyal yapının “özel alan” ile “kamusal alan” ayrımına uygun olarak bölünmesini, hatta insanların evlerinin kimi

²⁰⁷ Habermas (2003), s. 79–83.

²⁰⁸ Habermas (2003), s. 86.

²⁰⁹ “Özellikle düşün, edebiyat ve sanatla uğraşan bu unsurlar ayrı bir toplumsal kimlik –bir *kamu* kimliği ya da daha doğrusu, başlangıçta çeşitli “kamular”- oluşturuyorlardı. Bu kesimler etkinliklerini giderek daha özel yerlerde ve özel biçimlerde sürdürüyorlardı. Bilimsel dernekler, edebiyat salonları, Mason locaları ve *café*’lerden, yayınevleri, gazete ve dergilere kadar kapıları her ilgilenene ya da öğrenim, teknik beceri, bilgi, hitabet, yaratıcılık ve eleştirel düşünme gibi uygun özelliklere sahip herkese açıktı. Katılanların tümü, herhangi bir konuda çoğunluğun benimsediği, bir “kamuoyu”nun oluşması için açık ve görelî olarak kısıtlanmamış tartışma sürecine katkıda bulunmakta özgürdü. Bu tür toplulukların erken bir aşamasında, tartışma konuları temelde bilimsel, edebi ve felsefi olmuştu. Tartışmalar genellikle zevklerin gelişimi, doğal olgular hakkında bilgi edinmek ve bu bilgileri yaymak, hem katılanların hem de daha geniş bir okuryazar kitesinin ahlaki duyarlılığını geliştirmek gibi konularla sınırlıydı. Ama sansür ve baskıyla engellenmediği sürece giderek daha çok siyasal konular tartışılır oldu: Temel yurttaşlık erdemleri: “Ulus”un sorunları; ulusun refahını artıracak yöntemler; yasamanın yetki sınırları; kilise ve devlet arasındaki ilişkiler; dış ilişkilerin yürütülmesi, gibi.” Gianfranco POGGI, *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 101–102.

kısımlarına kadar böylesi bir ayrımı sağlayan bazı sınırların çizilmesini beraberinde getirmiştir.²¹⁰

Kamusal olan ile özel olan arasındaki ayrımın hukuka olan en temel yansıması özel alanın özerkliğine dayanan bir “özel hukuk”un Roma Hukuku sistematigi üzerinden yeniden inşası ve geriye kalan düzenlemelerin “kamu hukuku” çerçevesinde ele alınması olmuştur. Bu farklılaşmada yine kapitalist sürecin başka bir hukuk doktrini olan “sözleşme serbestisi” içkindi. Söz konusu ekonomik gelişme süreci özel hukuk alanında şu temel iki doktrini zorunlu kılmaktaydı: irade özgürlüğü gibi özellikle mülkiyet üzerindeki tasarruflara yönelik özgürlükler ile kişiler arasındaki ilişkilerin otonomisi temeline dayanan sözleşme serbestisi.²¹¹

Özel hukukun bütün bu özgürlük temelli karakteristiği aynı zamanda kamusal alanda etkili olan burjuvazinin *tabii hukuk* temelli yaklaşımlarına da oldukça geniş bir zemin hazırlamaktaydı. Artık dünya işleri ve siyaset üzerinde söz söyleme, fikir beyan etme yeteneğine kavuşan yeni burjuvazi, bir anlamda *Kant*’ın meşhur Aydınlanma ideasının da hayata geçirilmesini simgelemekteydi. İnsanoğlu artık “aklını kullanma cüreti” göstermek ve o zamana kadar kendi kendini hapsedtiği “ergin olmayış” durumundan kurtulmak bağlamında²¹² kendi hukukunu da, tıpkı aklını özgürleştirdiği gibi ekonomik yaşamını da özgürleştiren bir yönde ve yine akla dayanarak inşa edebilirdi. Böylelikle “Tanrı”nın ve “tabiat”ın sınırlamalarına “akıl” ile karşı koyabilirdi. Her ne kadar bazı fizyokratların tabii hukuk anlayışını tıpkı antik yunan düşüncesinde olduğu gibi tabiat temelli açıklama girişimlerinden söz edilmekteyse de aslında hep *rasyonel insan*’a atfedilen bir “tabiat hukuku” idealize edilmekteydi.²¹³

Kartezyen felsefenin açıklamalarında ve *Kant*’ın Aydınlanmacı “akıl” ideasında güçlenen unsur tıpkı *Weber*’in aynı dönemi bir rasyonelleşme olarak tespit etmesi gibi bir akıl-tabiat karşıtlığı olmaktadır. Bu açıdan hukuk düşüncesinin, bilhassa tabii hukuk

²¹⁰ Habermas (2003), s. 118–120.

²¹¹ Weber (1978/b), s. 667–668.

²¹² Kant, s. 17.

²¹³ “Fizyokratlar insan toplumlarının tabî kanunlarla yönetilmesini istiyordu. Bu düşüncelerini iktisat anlayışları ile birleştirdiler. Fizyokrasiye en iyi tercüman olan Quesnay, ‘Tabî Kanun’ isimli eserinde şunları söylüyordu. –Tabî kanunlar ideal bir hukuk düzeninde uygulandığında toplumda maksimum refahı sağlar. –Akılcı bireyler, kendi tatminini uzun dönemde maksimumlaştırmak amacıyla davranır. –Eğer bu ikisine herkes boyun eğerse toplumsal-iktisadi süreç birtakım kurallara göre işler. Devlet hukuk düzenini tabî kanunların temel ilkelerini göz önüne alarak hazırlamalıdır.” Otacı, s. 89–90.

anlayışının bu dönemde geçirdiği değişim, böylesi bir karşılıklı içselleştirmek üzerine kuruluydu. Bu farklılaşmayı özellikle vurgulayan *Can*'a göre klasik tabii hukukun *Descartes* ve *Kant* sonrasında kazandığı *modern* durum hukuka dair yaklaşımları çıkmaza sokmuştur. Klasik tabii hukukun “insanın tabiattaki doğası”ndan çıkarsamalarına dayanan işlevsel yönleri ortadan kaldırılınca geriye, temel hukuk sorunlarının içinden çıkamayan, yöntemi zaman ve uzamdan soyutlanmış “saf akla” hapseden bir tabii hukuk ile onun karşısında yer alan hukuki pozitivizm kalmıştır.²¹⁴

İşte kamusalın kendi “gücünü” devlet iktidarına karşı dayatabildiği daraltılmış bir *kamu hukuku* olgusunun ve beraberindeki “özel hukuk özerkleşmesi”nin, bütün “hukuk devleti” doktrinlerinin inşasına imkân sağlayan yapısı, aynı zamanda irade özgürlüğü ve sözleşme serbestisi içerisinde tanımlanan bireyin inşasını da beraberinde getirmektedir. Bu birey inşası elbette belirli bir ekonomik yapıyla doğrudan bağlantılıdır. Liberal ekonomi anlayışının, ideal ekonomik dengeye piyasa şartları içerisinde kavuşulacağına dair inancı, kamusalın içinde yer alabilen bireyi en baştan tanımlıyordu. Yalnızca bu pazarın sağladığı “talihin” etkisiyle “mülk sahibi” olabilen ve ancak bu şekilde kamusal alana girmesine izin verilen bireye ihtiyaç duyulmaktaydı. Kamusalılık ise piyasa şartlarının bu ümit verici yönü sayesinde ortaya çıkan bireylere dayanmaktaydı.²¹⁵ Hâlbuki ekonomik inançlar, varsayımlar ve bu varsayımların doğurduğu beklentiler gerçekleşemediği için ancak başka varsayımlara dayanarak bu kamusalılık inşa edilmiş oldu. O da burjuvazinin çıkarlarının genel çıkarla özdeş olduğu ve böylelikle “ulus” inşası ve “ulus”un gerçekliğine duyulan inanç bu kamusalılığın farazi gerçekleşmesini sağladı.²¹⁶ Böylelikle “hukuk devleti”nin içeriğini oluşturan bütün hukuk doktrinleri ancak böyle bir kamunun öncülüğünde ortaya konulma imkânı buldu.

²¹⁴ Can, s. 55–56.

²¹⁵ “Bireycilik hem insan özgürlüğünün değeri ve hem de verimlilik açısından liberalizmin anayapısını biçimlendirir. Hayek gibi bazı liberaller, insanın her zaman rasyonel seçim yapmadığını ya da yapmak zorunda olmadığını söyleseler de liberaller çoğunlukla insanın rasyonel seçim yapma kapasitesine sahip olduğunu söylerler. John Rawls’a göre bireyler sosyal ilişkilerde rasyonel seçim yapan aktif ajanlardır. Rasyonel seçim yapan her birey, kendi yararını maksimize ederken, aynı anda bütün toplumun yararı maksimize edilecektir. Adam Smith’in “görünmez el” maksimi bununla ilişkilendirilir.” Sururi AKTAŞ, “Liberal Hukuk Kavramı Üzerine Genel Bir Bakış”, *Kamu Hukuku Arşivi*, <http://www.akader.org/KHUKA/index.htm> (01.05.2007)

²¹⁶ Habermas (2003), s. 176–177; “Şayet herkes, arzulanan görüntü uyarınca, bir ‘vatandaş’ olma imkanına sahip olsaydı, o zaman yalnızca vatandaşların siyasal işlev gören kamuya girebilmeleri ve beri yandan bu kamunun bundan dolayı kendi aslı ilkesinden feragat etmemesi gerekirdi. Oysa tam tersine, yalnızca mülk sahipleri, mevcut mülkiyet düzeninin temellerini yasama yoluyla koruyabilecek bir kamusal topluluk oluşturabilecek durumdaydılar; yalnızca bunlar, bir burjuva toplumunun özel alan olarak savunulmasına ilişkin ortak çıkarda otomatik olarak birleşecek özel çıkarlara sahiptiler.” s. 177.

Ceza hukukunun ve medeni hukukun farklılaşmasının ötesinde, özel ve kamusal hukuk da birbirinden ayrılır. Burjuva toplumu, stratejik eylemde bulunan özel kişilerarasındaki hukuksal olarak evcilleştirilmiş sürekli bir rekabet alanı biçiminde kurumsallaştırılmıştır; kamu hukuksal olarak örgütlenmiş devlet organları, en inatçı çatışma durumlarında görüş birliğinin yeniden kurulabileceği düzlemi oluşturur. Buradan, temellendirme sorunsalının aynı zamanda nasıl yerinin değiştirilip keskinleştiği gösterilebilir. Hukukun pozitifleşmesiyle, meşruluk yolları da uzar. Kararların, itiraz edilemez biçimsel işlemlere bağlılıkla ölçülen meşruluğu, hukuk dizgesinin geleneksel hukuku tümüyle meşgul eden bir temellendirme sorunsalından kurtarır.²¹⁷

Bütün 17. Yüzyıl ve sonrasında yaşanan gelişim süreci, modern hukukun şekillenmesinde rol oynayan ekonomik, daha açık bir ifadeyle kapitalist unsurların gücünü ortaya koymaktadır. Ancak hukukun gelişimindeki bu yeniliklerin meşruluk kıstası çerçevesinde toplumsal düzeyde kabul görebilmesi ve siyasal elitlerin kilise ile giriştikleri mücadelenin daha geniş halk kesimlerinde benimsenebilecek bir kıvama dönüştürülmesi işi yine büyük ölçüde hukuka, özellikle de tabii hukuk kökenine dayanan hukuk devletine düşmektedir. Bu dönüşüm, biçimsel hukukun sistemleştirilmesiyle birlikte yeni bir meşrulaştırma sürecinin de bir boyutunu oluşturmaktadır.

Hukuki topluluğun mensupları, kendi yaşamlarını hukuk kurallarına göre algılamalarının öncesinde, dinsel olarak meşrulaştırılmış, yani yurttaşların meşruluk üretmelerine olanak vermeyen bir egemenlik yapısına tabi durumdadır. Toplumsal düzenin dinsel referans olmaksızın sadece hukuk aracılığıyla tanımlandığı koşullarda seküler ve kendi kendini meşrulaştıran bir düzen ilkesi ve meşruluk gereklidir. ... Antik Yunan'daki demokrasi deneyimi dışında, modern öncesi hukuk yapıları meşruluğunu dine dayandıran ve hukuku politik sistemin uzantısı haline getiren bir yaklaşım biçimine sahipti. Oysa, modernlikle birlikte, imparatorluk modeline uygun düşen tabiiyet biçimleri yerinden edilmiş, birey meşruluğu ulus devlet formunda inşa edilen yeni devlet yapısında dünya sistemi bakımından kendisini ulusun mensubu olarak tanımlamak durumuna gelmiştir. Bu koşullarda bireyler ve birey grupları da kendi toplumundaki konumlarını hukuk aracılığıyla algılamaya başlamışlardır.²¹⁸

Bu meşrulaştırma işlevi bir anlamda hukukun genel işlevlerinin biri olan hukukun siyasal iktidarı ve onun güç kullanımındaki tekeline meşrulaştırma işleviyle paralel bir görünüm arz etmektedir. Bu işlev siyasal iktidarın gücü desteğindeki yargılama ve cezalandırma süreçlerinin de itiraza yer bırakmayan bir şekilde kabulünü

²¹⁷ Habermas (2001), s. 613.

²¹⁸ Mehmet Tevfik ÖZCAN, "Hukuk Devleti: Modern Toplumun Hukuk Aracılığıyla Siyasal Meşruiyeti", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt LXIV, Sayı 2, 2006, s. 121-122.

sağlamaktadır.²¹⁹ Ancak modern devlet açısından meşruluk sorunu *Özcan*'ın yukarıda değindiği dinsel meşruluk ve hukuksal meşruluk ayırımında başka bir boyut kazanmaktadır. *Balı*'nın meşruluğun köklerini tespit etme bağlamında “hukukun mu devletten önce geleceği yoksa devletin mi hukuktan önce geleceği”ni sorunsallaştırmasında daha belirginleşen bu yeni boyut, aslında tarihsel olarak devlet denen varlığın hukukun meydana getirdiği bir yapı olduğu, çünkü tarihsel olarak devletten söz edilemediği dönemlerde bile hukukun çeşitli biçimlerle var olduğu noktasında, çözüme ulaşıyor görünmektedir. Modern devletin “hukuk yapan” devlet olarak tanımlanabiliyor olması, bu bağlamda, modern devletin meşruluğunun ve hatta *modern hukukun meşruluğunun* sorgulanır hale gelmesini de zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan “hukukun üstünlüğü” ya da “hukuk devleti” gibi bazı kavramların, devleti, kendisinin üstündeki hukukla meşrulaştırmasına imkân sağlaması, bir çözüm olarak görülebilir.²²⁰ En dar çerçevesiyle bile hukuk devleti, bir ideal olarak “akla uygun” olması dolayısıyla bu çözümü sağlar görünmektedir. Akıl gibi evrensel bir varoluşun, merkezi konumda yer aldığı bir devlet ideali, meşruluk sorunu karşısında oldukça güçlüdür. Zira hukuk devleti bir devlet biçimi olmaktan çok, bir devlet türü şeklinde ortaya konulmakta, “akıl devleti” olarak nitelendirilmektedir. *Kant*'ın tasarımıyla modern anlamına kavuşan hukuk devleti, akıl ilkeleriyle biçimlenen hukuk yasalarının bir araya getirdiği insanlardan oluşmaktadır.²²¹

Bu noktada *Weber*'in meşru otoritenin ideal tiplerine dair tespiti de, modern devletin rasyonelleşen eğiliminin, hukuki meşruiyetle bütünleştiğini göstermektedir. *Weber*'in meşhur tipolojisine göre ilk meşruluk tipi, ezeli geçmişten gelen, yani hatırlanamayacak kadar eski olan uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı göreneklerdir. Patriyarkal veya patrimonyal hükümdarın otoritesi bu *geneleksen otoriteye* örnektir. Diğer bir meşruluk biçimi ise olağanüstü ve tanrı vergisi bir kişiliğin sağladığı mutlak itaat ve güvene dayanan, bu kişiliğe atfedilen kahramanlıkların veya benzeri niteliklerin güçlendirdiği *karizmatik otorite*dir. *Weber* en son otorite biçimi olarak ise “yasalara dayanan” egemenliğe işaret etmektedir. Yasaların geçerliğine ve rasyonel kurallara dayanan işlevsel yetkilere duyulan inanç bu anlamda *yasal / rasyonel*

²¹⁹ Ali Şafak BALI, *Hukuk - Tanım, Kavram, İşlev ve Nitelik Sorunları*, Konya, 2005, s. 222.

²²⁰ Balı (2005), s. 223.

²²¹ Hayrettin ÖKÇESİZ, “Hukuk Devleti”, *Hukuk Devleti*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul 1998, s. 19. Hukuk devletinin bir devlet biçiminden çok, bir devlet türü olması, onun *Weberci* anlamda, *maddî rasyonel* hukuk düşüncesinin bir parçası olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hukuk devleti bir şekil değil; bir içeriktir, bir siyasal tasarımdır.

otoriteyi oluşturmaktadır. İşte, *Weber*'e göre modern devletin meşruluğunun zemininde daha çok bu üçüncü ideal tip etkindir.²²²

Bu noktada, modern devletin hukuka ve özellikle hukuk devletine dayanan, tabii hukuk anlayışındaki düşünürlerin tespitleriyle de desteklenen bu “metafizik” boyutu ile ayrıca bahsedilen temelini burjuvazinin oluşturduğu kamusalılık arasındaki çelişki ayrı bir sorun olarak belirlemektedir. Kiliseden koparılan siyasal “akıl”, belirli bir sosyoekonomik yapı içerisinde ürettiği doktrinlerle netleşen bu modern hukuk anlayışı, acaba doğrudan toplum tarafından benimsenmiş sayılabilir mi? Dine dayanan bir meşruluğun ve bu şekilde etkinlik sahibi olan bir hukukun bu süreç içerisinde dönüşerek kendini yeniden kabul ettirebilmesi elbette sancısız olmamıştır. Ancak bu dönüşümü destekleyen bazı başka olguların varlığı da dikkat çekicidir.

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik açıdan incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir.²²³

Schmitt'in bu tespiti bir ölçüde toplumsal boyutta hukuk devleti ve buna bağlı diğer doktrinlerin benimsenmesinde modern hukukun “dile getirilişi”nin, yani retoriğinin oynadığı rol ve dolayısıyla da insanların “metafizik” olana duydukları itaatin etkisi daha da açığa çıkmaktadır. Günümüzde hukuk mesleğinin ve hukuk araştırmacılarının faaliyetlerinin, mevzuat üzerinden yürütülen bir yazılı metin incelemesi olarak gerçekleşiyor olması, bir ilahiyatçı faaliyetiyle, yazılı dinsel metinlerin incelenmesi çabasıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Gerek “Tanrı’nın iradesi”nin ne olduğunu anlama çabası, gerekse “kanun koyucunun iradesi”nin ne olduğunu anlama çabası arasındaki paralellik, *Weber*'in işaret ettiği hukuki uzmanlaşma sürecinin, dinden koparılıp, kendi içerisinde yeniden dinselleştirilmiş bir

²²² Weber (2005/a) s. 133-134.

²²³ Carl SCHMITT, *Siyasi İlahiyat*, Çeviren: Emre Zeybekoğlu, Ankara 2002, s. 41.

yapı inşası olarak modern hukukun modern insanın içine düştüğü “anlam kaybı”nı ikame etme çabasında oluşunu göstermektedir.²²⁴

Modern hukuk doktrinlerinin bu süreç içerisinde kazandığı meşruiyet, aynı zamanda *Kant, Hobbes, Locke, Montesquieu, Bodin, Rousseau* gibi düşünürlerin hukuk felsefesine kazandırdıkları pek çok argümanın da desteğiyle güçlenmekteydi. Örneğin *Montesquieu*’nun “kuvvetler ayrılığı” doktrini olmaksızın bir “kamu hukuku”nun imkânından söz edilemezdi. Ancak böylesi bir kuvvetler ayrılığı ancak rasyonel örgütlenme çerçevesinde oturtulmuş bir devlet yapısı ile “kamu hukuku”na izin verebilirdi. Bu yine Batı’ya özgün bir gelişme ürünü olarak modern devletin, rasyonel yargılama yetkisiyle donatılmış, yani yargı organlarına sahip bir siyasal teşkilatlanma olması olgusuyla örneklendirilebilirdi.²²⁵

Eşitlik kavramı da bir diğer meşrulaştırma argümanı olarak, “kanun önünde eşitlik” formülüyle yeni sınıfların güç mücadelesine bir katkı olarak ortaya çıkmış ve daha sonraları başka bir ideolojinin argümanlarıyla bütünleşse de, liberal hukuk anlayışlarında rol oynamıştır. Ekonomik güç elde eden burjuvazinin aristokrasi karşısındaki siyasal mücadelesinin sloganlarından biri olan eşitlik, Fransız İhtilali’nin üç temel ilkesinden biri olarak siyasal tarihteki yerini almıştır. “Marx ve Engels’e göre eşitlik... üretim güçlerinin durumu onu gerektirdiği zaman önemli bir ideolojik savaş

²²⁴ Sorunun sadece liberal hukuk doktrinleriyle sınırlı olmadığını anlamak açısından *Özel*’in şu tespiti önem kazanmaktadır: “1852’de Weydemeyer’e yazdığı bir mektupta Karl Marx, modern toplumdaki sınıfların ne varlığını ne de aralarındaki mücadeleyi keşfetme şerefine kendisine ait olmadığını söylüyordu. Thierry ve Guziot gibi tarihçiler (Marx onlara bazı burjuva tarihçileri diyor) sınıf mücadelesinin kaynağını ve tarihi gelişimini tasvir etmişler ve Ricardo gibi iktisatçılar (Marx’ın nitelmesi yine bazı burjuva iktisatçılarıdır) sınıfların iktisadi anatomisini açıklığa kavuşturmuşlardır. ‘Benim katkım’ diyor Marx, ‘şunları ispat etmekten ibarettir: (1) sınıfların varlığı üretimin gelişmesindeki belirli tarihî evrelerle sınırlıdır; (2) sınıf mücadelesi ister istemez proleterya diktatörlüğüne götürür; (3) bu diktatörlük bütün sınıfların ilgasına, sınıfsız bir topluma geçiş dönemini tesis eder.’ ... toplumların sınıflı olduğunu ve bu sınıfların çatışma içinde olduğunu kabul etmeniz sizi marksistler arasına dahil etmeye yetmeyecektir. Sınıfların iktisadi anatomisi konusundaki bilgileriniz de ‘burjuva’ kalmaya engel değil. Marx özel olarak sizden şunları kabul etmenizi istiyor: (1) İnsanlık Adn cennetinden (garden of Eden) kovulmuştur; (2) İnsanlar arasından yalnızca değer yaratanlar (salih amel işleyenler) kazançlı çıkacaktır; (3) Cennete dönüş vardır. Eğer uzak veya yakın bir dünya cenneti tasarınız yoksa Marx’ın katkısından nasibinizi almanız yine mümkündür, ama sıradan bir ansiklopedi maddesi çevresinde. Ancak ‘messianic’ çağrıya kulak vermişseniz sizi marksist sayabiliriz. ... Hıristiyanlığa alternatif olarak sunabileceğimiz Marksizm de dünyevîleştirilmiş bir ilâhiyatı katkı diye sunuyorsa olayı yerli yerine oturtmamız ve Hıristiyan olduğumuzu kabul etmemiz gerekmez miydi? *Adeste fideles!*” İsmet ÖZEL, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 7. Baskı, İstanbul 1999, s. 81–83. (Sözü edilen mektup için bkz. <http://www.kurtuluscephesi.com/marks/mektuplar1.html#m2> – 01.05.2007)

²²⁵ Weber (1978/b), s. 652–653.

çığılığı olur”²²⁶ Burada talep edilen bilhassa siyasal ve hukuki eşitlikti. Dolayısıyla böylesi bir eşitlik talebi, bir açıdan ekonomik eşitsizliğin görmezden gelinmesinde önemli bir etkendi.²²⁷ Yani sözü edilen “değer” belirli bir sınıfsal çıkarı meşrulaştırmaktan, bir diğere yorumla ise, *rasyonelleştirmekten* öteye bir işlev barındırmamaktaydı.

Eşitlik değerinin bu modern anlamıyla rasyonelleştirilmesi kendine özgü bir *mitin* ona eşlik etmesiyle pekiştirildi. Bu mit ise, sosyal sözleşme teorisiydi. *Hobbes*, *Locke* ve *Rousseau*’da ortak olarak gördüğümüz bu anlatım biçimi ve modern devlete getirilen bu mitolojik meşrulaştırma, bilindiği gibi insan varlığının ilkel dönemlerde başıboş ve sınırsız özgürlükler içerisindeki yaşamının bir süre sonra doğurduğu eşitsizlik gibi bazı sorunlardan kurtulmak amacıyla siyasal toplumu meydana getirmesi ve *devleti* kurması üzerine kurulmuştur. *Hobbes*’da *Leviathan* olarak tabir eden devletin mutlak anlamda kutsallaştırılması, *Locke*’da yapılan sözleşmenin ilkeleri olan liberal hakların yüceltilmesi, ya da *Rousseau*’da cumhuriyet idealinde ortaya çıkarılacak bir *genel iradenin* şaşmaz ve değişmezliği gibi söylemler, *Schmitt*’in işaret ettiği anlamda bir “ilahiyat retoriği” oluşturarak, *kanun önünde eşitlik* prensibini meşrulaştırmada rol oynamaktadır. Burada sosyal sözleşme, bir bakış açısıyla *Kelsen*’in ifade ettiği “Temel Norm” oluşturmak suretiyle hukukun “kutsal”lığının temeline yerleşmekte, adeta bir Tanrısal buyruk olarak bütün bir hukuk sistemini *semavileştirmektedir*.

Levy-Bruhl’a göre de, özellikle *Rousseau*’ya ait olan iki kuram, modern hukukun gelişiminde sadece zihinleri değil, aynı zamanda kurumları da derinden etkilemiştir. Bunlardan birincisi olan “iyi vahşi” mitosu, insanın yaratıcısının elinden erdemli olarak çıkmış olduğu ve toplum tarafından bozulduğu anlayışını ifade etmektedir. İkinci kuram ise insanların içinde buldukları tek başlıktan kurtulmaları için bir araya gelmeleri üzerine kurulmuş olan sosyal sözleşmedir. Ancak *Levy-Bruhl* bir ölçüde modern hukukun büyük oranda temellendiği bu iki kuramı tıpkı *Schmitt* gibi şöyle özetlemektedir: “Etnoloji ve tarih, bu her iki kuramın da dayanaksızlığını –gerçek

²²⁶ Alâeddin ŞENEL, “Eşitlik Kavramı ve Tarihsel Gelişmesi”, *Prof. Dr. Yavuz Abadan’a Armağan*, Ankara 1969, s. 259–260.

²²⁷ Şenel, s. 260–261.

dışılığını denmezse- gösterdiler. Gerçeği karşılamayan sözkonusu kuramlar, olsa olsa, bireyin çabasını yüceltmeye yönelik mitoslar gibi görülebilirler.”²²⁸

Söz konusu bütün bu *Tabii Hukuk* anlayışı, aslında modern hukukun *şeklî rasyonelliğine* doğru yaklaşılrken geçirilen bir *maddî rasyonellik* aşaması olarak, hatta *maddî rasyonelliğin* en saf hali olarak yorumlanmaktadır.²²⁹ Zira modern hukukun doktrinsel yapısı henüz biçimselliğe tamamen bürünmemekle birlikte maddî içeriğine dair pek çok temel, Yeniçağ Tabii Hukuk düşünceleriyle birlikte atılmış bulunmaktadır. Ancak *maddî rasyonelliğin* tabii hukukla birlikte metafizikleşen boyutu, *Weber*'e göre modernite açısından daha fazla belirleyici olma potansiyelini yitirmekteydi.²³⁰

Ancak *Habermas* modern hukukun altdizgelerine dair metafizik / teolojik niteliklere sahip bir tabii hukuk temellendirmesinin var olduğu düşüncesine ve bunun *maddî rasyonellik* çerçevesinde ele alınmasına farklı yaklaşmaktadır:

Elbette, doğal hukuk kavramının 17. ve 18. yüzyılda da henüz güçlü metafizik yananamlarının olduğu itirazı yöneltilebilir. Ama başlangıçta özgür ve eşit taraflar olarak tüm hukuk ortaklarının birlikte yaşamlarını çıkarlarının akılcı bir dengelenmesine göre düzenlediği bir sözleşme modeliyle modern doğa hukuku kuramcıları, hukukun işlemsel bir temellendirilmesini, yani geçerlilikleri eleştirilebilen ilkelerden oluşan bir temellendirme istemini ilk yerine getirenlerdir. Bu bakımdan, bu bağlamda “doğa” ve “hukuk” herhangi bir metafizik içeriğe karşılık düşmez; bunlar daha çok, bir anlaşmanın meşrulaştırıcı gücü olması, yani rasyonel olması gerekiyorsa karşılaması gereken biçimsel koşulları betimler.²³¹

Bu eleştirisini temellendiren *Habermas* aslında *Locke* ve *Hobbes*'dan *Rousseau* ve *Kant*'a kadar bütün rasyonalist tabii hukukçu yaklaşımların tıpkı *Weber*'in meşru otorite tipleştirmesindeki gibi pozitif hukukun meşruluğunu biçimsel koşullara bağlamasına dikkati çeker. *Weber* nasıl ki yasal otoriteyi sadece yazılı hukuk normlarını yetkili organlarca çıkararak ve bu normlarla bağlı olduğu bilinen bir otorite olarak görüyorsa, anılan tabii hukukçular da kendi devlet ve hukuk anlayışlarını böyle bir temele dayandırmaktadırlar. Ancak *Weber*, modern hukukun pozitivist anlamda, sadece karar alma yoluyla koyulan ve her türlü rasyonel “anlaşmadan” ya da rasyonel

²²⁸ Levy-Bruhl, s. 15.

²²⁹ Lash, s. 155–156.

²³⁰ *Lash* bu bağlamda, daha sonraki *Dworkin* ve *Rawls*'un çabaları gibi, tabii hukuku diriltme yönündeki girişimleri, Aydınlanma temelli tabii hukukun metafizik varsayımlarından koparak, doğal hakları müzakereli bir söyleme oturtma karakterinde görmektedir. Lash, s. 156.

²³¹ Habermas (2001), s. 283.

“sosyal sözleşme”den ya da ne ölçüde *biçimsel* bir görünüme sahip olursa olsun her türlü temellendirme tasarımından koparılmış bir hukuk olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla da *Weber* tabii hukuku *doğa* veya *akıl* gibi değersel temellendirmelere dayanması dolayısıyla nihai anlamda bir modern hukuk, *şeklî rasyonel* hukuk olarak görmemektedir. *Habermas*’ın *Weber*’e yönelttiği eleştiri ise bu noktada ortaya çıkmakta, *Habermas* Aydınlanma’ya duyduğu inanç paralelinde, tabii hukukun “temellendirme” çabalarının tamamen *şeklî rasyonelliğe* uygun, “prosedürel” birtakım varsayımlar olduğunda ısrar etmektedir. Bunu da modern devletin meşruluğuna dair bir argümanla desteklemeye çalışmaktadır. Meşruluk siyasal iktidarın varlığını sürdürmesindeki zorunlu bir unsur olduğuna göre, şayet tabii hukukun *sosyal sözleşme* gibi temel varsayımları söz konusu olmayacaksa, modern devlet salt yasa çıkarıcı, işlemler yürüten bir varlık olarak nasıl meşrulaştırılacaktır? Hâlbuki *yasallık* ve *meşruluk* kavramları arasındaki fark dikkate alınacak olursa salt *yasal* olan bir siyasal iktidarın sadece bu sebeple *meşru* olabileceğini iddia etmek yanlıştır. Bu sebeple *Habermas*’a göre *Weber*’in pozitivist hukuk yaklaşımı, meşruluk sorunuyla karşılaştığında sıkıntıya girmektedir. Zaten bu sebeple *Habermas*’a göre yasallık kendi başına bir *meşru otorite ideal tipi* olamaz. Mutlaka bu yasallığı destekleyen *meşru* bir öncül bulunmalıdır.²³²

Elbette *Habermas*’ın Aydınlanmacı yaklaşımı onu böyle bir eleştiriye zorlamaktadır. Zira Aydınlanma dönemine ait tabii hukuk doktrinlerinin, birer teoloji retoriği içermediği, gerçekten de, Aydınlanmacı iddiada yer aldığı gibi “akıl gerektirdiği”, rasyonel temellendirmeler olduğunu kabul etmesi dolayısıyla *Weber*’le farklı düşünmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, Aydınlanmacı aklın, evrensel ölçütteki bir “mutlak” akıl olmadığının bilincine varılmakla, aslında kendi tarihsel bağlamında, belirli bir ideolojik ve –ister istemez- metafizik bir yaklaşımın ürünü olduğu görülecektir. *Weber* rasyonelleşme sürecini bir “büyüden arındırılma” süreci olarak açıkladığına göre aslında Aydınlanma’nın Akıl, evrensel-mutlak bir akıl değil, özellikle “seküler” bir Akıl’dır ve aslında *Weber*’in meşru otorite tiplendirmelerinde yer alan yasal-rasyonel otorite tipi de özellikle “seküler” bir meşruluk, ya da daha doğru bir ifadeyle “meşruluğun sekülerleştirildiği” bir durum olarak görülmelidir.

²³² Habermas (2001), s. 282–286.

Tabii hukukun bu *maddî rasyonel* rolü modern devleti ve hukuku bu şekilde metafizik bir temele oturtmasından sonra, *Weber*'in rasyonelleşme eğilimine de paralel olarak, özellikle 19. Yüzyıl sonrasında karşılaşılan yeni aşama hukukun *şeklî rasyonelleşmesi* sürecidir. Bu dönemde hukuk devleti kavramı, artık *biçimsel hukuk devleti* kavramına indirgenmiş bulunmaktadır.²³³ Özellikle hukukî pozitivizmin yükselişi ve özellikle *Kelsen* normativizmi ile birlikte tamamen mantıksal / teknik bir rasyonelliğe bürünmüş olması, *maddî rasyonelliğe* dair içeriğin hukuk bilimi dışında ele alınması yaklaşımını da beraberinde getirmiştir. *Kelsen*'in bu normativist pozitivist yaklaşımı hukukun ne olduğu sorusunu, her şeyden bağımsız, sadece biçimsel normlardan ibaret olarak cevaplaması üzerine kuruludur. Bir kural yetkili organlarca, önceden belirlenmiş usule uygun olarak çıkarılıyor ve devlet otoritesince etkin biçimde uygulanıyor olduğu sürece hukuktur. Bir hukuk normu geçerlidir, çünkü normlar hiyerarşisinde bir üst norma uygundur.²³⁴ En üstte yer alan anayasal normun geçerliliğini ise varsayımsal bir *temel norm*dan alıyor olması, yukarıda *sosyal sözleşme* bahsinde belirtildiği gibi normativist anlayışın da benzer şekilde bir “ilahiyat retoriği” taşıdığına dair ciddi bir göstergedir.

Bu düşünceye göre hukukçunun, bir kuralın ahlaka uygun olup olmadığı ile ilgilenmemesi ve biçimsel bakımdan hukukun tekniğine, -*Weber*'in rasyonelliği “teknik rasyonellik” olarak ele aldığı hatırlanacak olursa- hukukun rasyonelliğine uyup uymadığı esas alınmaktadır. Bu ise *Weber*'in “anlam kaybı” olarak tespit ettiği şekilde rasyonelliğin altdizgelerinin ahlaksal temellerinden koparılması ve “yöntemli yaşam tarzı”na dayanan bilinç yapısının hukukta yerleşmiş olması anlamına gelmektedir.²³⁵ Modernleşmenin aynı zamanda giderek artan bir *şeklî rasyonellik* eğilimi olduğu hatırlanacak olursa, modern hukukun bu rasyonel temeli kendini büyük ölçüde normativist anlayışta göstermektedir.

Bu süreç aynı zamanda hukuk ile ahlak arasındaki bağların koparılarak değer alanlarının farklılaşması ve özerkleşmesi eğilimini hızlandırmaktadır. *Normativizm*

²³³ Ökçesiz, s. 21. *Ökçesiz*, 19. Yüzyıl'da hukuk devletinin bir biçimsel kavrama indirgenmesini bir çeşit *içeriksizleşme* eğilimi olarak görmektedir. Dolayısıyla artık hukuk devleti bir devlet türü olmaktan çıkarak, muhtelif devlet ve siyaset felsefeleriyle bağdaşabilen bir devlet *biçimi* haline gelmektedir. Bu da modern hukukun şekli rasyonellik zemininin tipik bir sonucu olmakta, *Weber*'in işaret ettiği gibi hukuk ile *değerler*, özellikle de ahlak arasındaki bir özerkleşmenin, bir kopuşun örneğini teşkil etmektedir.

²³⁴ Adnan GÜRİZ, *Hukuk Felsefesi*, 5. Baskı, Ankara 1999, s. 343-344.

²³⁵ Habermas (2001), s. 264.

dışındaki diğer hukukî pozitivist yaklaşımların da, tıpkı *tabii hukuk* anlayışlarında olduğu gibi aslında “ahlak”ın ve “din”in dışında bir hukuk idealini benimsemeleri aynı şekilde diğer alanlarının özerkleşmesi sürecinin hukuksal boyutunu güçlendirmektedir. Gerek *tabii hukuk* anlayışının, hukukun temeline *insan hakları* ve *hukuk devleti* gibi birtakım doktrinleri yerleştirmiş olması; gerekse *hukukî pozitivist* anlayışların *olgusal / analitik gerçeklik* veya *hukuki mantıksallık* üzerinde temellenmiş olması, Aydınlanmacı Akıl paralelinde, insan aklının bağımsızlaşarak tek başına etkinlik göstermesinin birer yinelenmesinden ibarettir. *Anlam kaybına* yol açan süreç hiçbir şekilde durdurulmamakta, her yeni hukuk teorisiyle birlikte bu *anlam kaybı* giderek –ve belki de geri dönüşsüz bir biçimde- genişlemektedir.

Weber'in hukukun rasyonelliğine dair iki ideal tipi olan *maddî rasyonellik* ve *şeklî rasyonellik* çeşitli tabii hukukçu ve hukuki pozitivist anlayışların öncülüğünde etkinlik göstermekte, ancak maddî rasyonellik kapsamında ele alınabilecek tabii hukuk doktrinleri de sürekli olarak yürürlükteki yazılı normlara dönüştürülerek pozitifleştirilmektedir. *Weber*'in de işaret ettiği gibi Batı modernitesi *şeklî rasyonelliğin* arttığı bir süreç üzerinde yükselirken, modern Batı hukuklarının da toplumsal rasyonelleşmeyle birlikte bu eğilimi yansıttığı görülmektedir.

Weber'in bu tespitlerini *Schluchter*, “hukuk yöntemlerinin büyüden arındırılması” olarak ifade etmiş ve giderek artan bu biçimselliği şu ifadeleriyle özetlemiştir:

İlkel hukuk süreci henüz eylemlerden bağımsız “nesnel” hukuk tanımamaktadır: Eylemler ve normlar iç içe geçmiştir. Sosyal eylemin kurala uygunluk şansı, sadece göreneğe ve töreye ya da çıkar konumuna dayalıdır. Çünkü eylem henüz, bir insanlar çevresi tarafından ‘salt kendi varlıklarından ötürü’, ‘bağlayıcı’ kabul edilmiş hukuksal yükümlülüklerle yönelmemektedir. Böyle bir yönelme ancak, şimdi eylemleri de verili hukuk normları ışığında yargılayan geleneksel hukuk sürecine geçişle birlikte gerçekleşmektedir. Gerçi bu normlar henüz tikelci normlar olarak kalırlar: Henüz evrensel hukuk ilkelerine dayandırılmamışlardır. Bu dayandırma, bu tür ilkelerin akılcı bir biçimde açıklanabileceğini varsayan doğal hukukun başarımıdır. Ama böylelikle hukuk yalnızca ilkesel değil, aynı zamanda üst-hukuksal bir zemine oturtulmuş olmaktadır. Mevcut hukuk şimdi kendini böyle meşrulaştırmak zorundadır; ve bu ilkelerle çeliştiğinde değiştirilmelidir ve değiştirilebilir. Böylelikle yasa koyma ilkesine kesin bir itilim verilmiştir. Gerçi doğal hukuk henüz hukuk ilkelerinin verili olduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak bu düşünce

sarsıldığı zaman, bu ilkelerin kendileri düşünsenebilir oldukları zaman, hukuk kesin anlamda pozitif olabilir. Buna da modern hukuk süreciyle ulaşılmıştır.²³⁶

Bu yönleriyle modern hukuk ancak dış gözlemlerle ve işaretlerle belirlenebilen bir hukuktur. Bu hukuk aynı zamanda yazılı ve sistematiktir. Dolayısıyla hukukun kaynakları da dış gözlemlerle ve işaretlerle tespit edilebiliyor olmalıdır. Modern hukuk, ister *Austinci* anlamda egemen gücün iradesine dayansın, isterse *Kelsenci* anlamda anayasaya dayansın pozitivistizmin etkinliğinin arttığı bir hukuktur.²³⁷ Bu süreçte tabii hukuk özellikle *Grotius*'la birlikte yaşadığı dinden kopuş sayesinde modern hukuka giden yolda bir basamak olmuş, sonradan pozitifleştirilecek olan yapıları, sosyal sözleşme gibi çeşitli varsayımlarla meşrulaştırmıştır. Ancak bu meşrulaştırma süreci giderek yerleşik bir hal almaya ve tabii hukukun sosyal sözleşme, hukuk devleti, insan hakları gibi doktrinleri yaygın bir genel kabule mazhar olunca artık bu meşrulaştırmadan türeyen yasallıklar kendi başına etkili olma imkânı bulmuş ve pozitivistizmin güçlenmesi söz konusu olmuştur.²³⁸ Dolayısıyla *Weber*'in “yasal-rasyonel meşruluk” tipi bir ölçüde “geleneksel meşruluk”la birleşmiş, tabii hukukun temel varsayımları üzerinde düşünülmezsizin, hukukun meşruluğuna duyulan inanç yerleşik bir hal almıştır.

Sonuçta ortaya çıkan rasyonel modern hukuku *Habermas* üç temel belirtiyile nitelendirmektedir:

Bunlardan birincisi modern hukukun *pozitifliği*dir. Artık hukuk kabul edilmiş ve kutsanmış geleneklerin yorumlanmasıyla geliştirilmemektedir. Modern hukuk, sosyal olguları hukuksal örgütlenme araçlarıyla uzlaşımsal olarak düzenleyen özerk bir kanun koyucunun iradesini gösterir.

İkinci belirti, modern hukukun *meşruluğu*dur. Modern hukuk, özel kişilerin hukuka genel olarak itaat etme dışında törel bir güdülerini olmadığı varsayımına dayanır. Hukukun yaptırımlı sınırları içerisinde, özel kişiler kendi kişisel eğilimlerini korumaktadırlar.

²³⁶ Wolfgang SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus*, Tübingen 1979, s. 146'dan aktaran Habermas (2001), s. 278.

²³⁷ Rukiye AKKAYA KİA, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, İstanbul 2006, s. 37.

²³⁸ Akaya Kia, s. 42-43.

Üçüncü belirti ise *biçimsellik*dir. Modern hukuk özel kişilerin meşru özerklik alanlarını tanımlamaktadır. Bu sayede özel hukuk ilişkileri negatif bir biçimde düzenlenebilir. Bu da sınırların önceden biçimsel olarak belirlenmiş olduğu ve kamusal alanın sınırlandırılmasıyla da desteklenen hukuk güvenliği ile bağlantılı bir durumdur.²³⁹

Modern hukuk bütün bu yönleriyle birlikte ele alındığında anlaşılmaktadır ki, her ne kadar *Habermas* moderniteyi Aydınlanma'nın tamamlanmamış bir projesi olarak görse de, tam olarak da Aydınlanma'nın elde etmek istediği bir görünümüdür. Her şeyden önce tamamen sekülerleştirilmiştir ve dolayısıyla Aydınlanmanın kendinde var olduğuna inandığı “mutlak” bir akıldan ziyade tarihsel-seküler bir aklın ürünü olarak gelişmiştir. Bu açıdan da yaşadığı meşruluk sorunlarını önceleri tabii hukukun temellendirmeleriyle atlatıp sonrasında pozitifleşme şansı bulmuş, kimi zaman Aydınlanmaya ve moderniteye duyulan inanç sarsıldığında ise (İkinci Dünya Savaşı sonrası gibi) yeniden tabii hukukun desteğiyle güçlenmiş ve sürekli yenilenerek kendi rasyonelliğini sürekli artan bir ivmeyle egemen kılabilmiştir.

II. Modernite Eleştirileri Bağlamında Modern Hukukun Rasyonel Temeli

A. İdeolojinin ve Araçsal Aklın Eleştirisi

Modernitenin getirdiği birtakım problemlerin büyük ölçüde sosyolojinin ve sosyal teorilerin gelişmesinde rol oynadığına yukarıda değinildi. Gerek kapitalizmin gelişmesiyle ortaya çıkan ekonomik problemler, gerekse siyasal iktidarların geçirdiği kapsamlı değişimler toplumsal sorunları çok farklı boyutlarıyla ele alan düşünürlerin ortaya çıkmasında rol oynamıştır.

1. Karl Marx

Bu eleştirel yaklaşımların 19. Yüzyıldaki önde gelenlerinden biri de şüphesiz *Marx*'tır. *Marx*, öncelikle, bütün düşünsel yapıların “sahiciliğini” sorgulamaya girişmiştir.

²³⁹ Habermas (2001), s. 279.

İnsanlar şimdiye kadar, kendileri hakkında, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. Sahip oldukları ilişkileri, Tanrı hakkındaki, normal insan hakkındaki vb. tasarımlarına uygun olarak düzenlemişlerdir. Kendi beyinlerinin ürünleri, onları yaratan beynin üstüne çıkmıştır. Yaratıcılar, kendi yarattıkları şeyler önünde secdeye varmışlardır. Öyleyse onları, boyunduruğu altında ezildikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım.²⁴⁰

Bu radikal girişime özellikle modern hukukun *maddî rasyonel* yapısı üzerinde uygulanmaya başlanacağı açıktır. Zira sosyalist düşüncenin, gerek Fransız İhtilali'nin hemen sonrasında ortaya çıkan ütöpik sosyalistlerce gerekse Marksist düşünce kapsamında ortaya koyduğu temel eleştiri liberal hukuk ve devlet doktrinlerine yönelmiştir. Hukukun bir üstyapı kurumu olarak, altyapı kurumu olan ekonominin belirleyiciliğinde gelişiyor olduğu anlayışı, gerek *maddî* gerekse *şeklî rasyonellikleri* itibariyle hukuku egemen sınıfın bir tahakküm aracı haline sokmaktadır. Maddî rasyonel hukukun temel belirleyiciliğini yapan doktrinler, toplumdaki sadece ekonomik değil, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarına da sahip olması dolayısıyla²⁴¹ egemen sınıfın çıkarlarını meşrulaştırmaya yaramaktadır. Bu yüzden, egemen sınıftakiler “fikir üreticileri olarak da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir. Örneğin kraliyetin, aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için çekiştikleri ve dolayısıyla iktidarın paylaşılmış olduğu devirdeki bir ülkede, kuvvetler ayrımı öğretisinin, artık ‘ebedi yasa’ olduğu öne sürülen egemen öğreti olduğu görülür.”²⁴²

Ekonomi politiğin eleştirisi kapsamında, üretim süreçlerinin analizine girişen *Marx*'ın ortaya attığı *yabancılaşma* kuramı daha sonraları pek çok farklı düşünce geleneği tarafından içselleştirilerek yeniden kurgulanan bir yaklaşım olmuştur.²⁴³ İnsanların tarih boyunca sadece kendi yaşamlarını sürdürmelerine yetecek miktardan fazla olan üretimlerinin bir “artı ürün” oluşturması ve zamanla bu artı ürünün “kullanım

²⁴⁰ Marks / Engels (2003), s. 13.

²⁴¹ Marks / Engels (2003), s. 51.

²⁴² Marks / Engels (2003), s. 52.

²⁴³ “Bugün birçok kimse insanın yabancılaşması konusuna ilgi duyuyor: Bilimsel bilgedeki ilerlemelerin Varlık'ın gizemine nüfuz etmemizi sağlamadığı ve bilen ile onun anlamaya çalıştığı gerçek arasındaki uçurumu kapatmayı çoğu kez artırdığı uyarısında bulunan dinbilimciler ve filozoflar; hastalarını hayal dünyasından gerçeğe döndürmeye çalışan psikiyatristler; teknolojik gelişmenin insan yaşamını kendiliğinden zenginleştireceği yolundaki iyimser beklentiye meydan okuyarak yaşamın giderek mekanikleşmesini eleştirenler; demokratik kurumların bile kitlelerin yaşadığımız dönemin büyük sorunlarına gerçek katılımını sağlamada başarısızlığa uğradığını belirten siyasetçiler.” Fritz PAPPENHEIM, *Modern İnsanın Yabancılaşması Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, Çeviren: Salih Ak, Ankara 2002, s. 5.

değeri”nin yanında bir “değişim değeri” kazanmış olması bu artı ürünün *metalaşması* sonucunu ortaya çıkarmıştır.²⁴⁴ Değişime konu olan bu metanın insan bilincinde sahip olduğu anlam, herhangi bir işleve sahip olmayan hammaddenin belirli bir “kullanım değeri”ne sahip bir ürüne dönüşebileceği beklentisi üzerine kuruludur. Dolayısıyla bir toplumdaki ekonomik sistem insanların kendi ihtiyaçlarını karşılama çabalarının çok ötesine geçip de büyük ölçüde değişim üzerine kurulmaya başladığında insanların *şeylere* yönelik bakışları, onlardan faydalanma, onları metalaştırma anlayışı üzerine kurulu olacaktır. *Marx* buna *meta fetişizmi* adını vermektedir.²⁴⁵ İşte bu meta fetişizmi giderek insan emeğinin de metalaşması noktasına ulaşmaktadır. *Marx*'a göre işçi ne kadar çok meta ve dolayısıyla zenginlik üretirse, kendisi o ölçüde yoksullaşmaktadır. Ne kadar meta üretirse kendisi o kadar ucuz bir meta haline gelmektedir. Çünkü metaya karşılıksız olarak sahip olan kapitalist, işçinin ürettiği meta sayesinde daha güçlenmekte ve işçiyi daha ucuz olarak çalıştırma imkânı elde etmektedir. Dolayısıyla da “emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, *yabancı bir varlık* olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak ona karşı koy[maktadır].”²⁴⁶

Hegelci anlamda tinin kendi öz niteliğinin dışına çıkması anlayışı üzerine kurulmuş olan bu yabancılaşma kuramı giderek üretim ilişkilerinin ve zamanla bütün sosyal yapının çeşitli süreçlerinde etkisini göstermektedir. Özellikle işçinin kendi kullanmayacağı ve hatta kullanamayacağı birtakım ürünleri karşılıksız bir emek ile üretiyor olması, ürüne yabancılaşmasına ve giderek kendi emeğine yabancılaşmasına yol açmaktadır. Artık pazar için, bilinmeyen bir tüketici için emek harcama söz konusudur.²⁴⁷

Hukukun toplumsal rolü, bu çerçevede, çarpık üretim ilişkilerini maskeleyen işleviyle bütünleşmektedir. Devlet, hukuk, din gibi birtakım üstyapı kurumları, sanki temel belirleyicilermiş gibi sosyal pratikten, yani *praksisten* bağımsız birtakım bilinç yapıları ortaya koymaktadırlar. Yukarıda değinildiği gibi tarihsel süreç içerisinde hangi sınıf egemense, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarına da egemen olduğu için bu üstyapı kurumları aracılığıyla, *praksisten* doğabilecek “gerçek bilincin” üstünü örtecek

²⁴⁴ Ernest MANDEL, *Marksist Ekonomi Kuramına Giriş*, Çeviri: Ali Ünlü, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 9–12.

²⁴⁵ Karl MARKS, *Kapital 1. Cilt*, Çeviren: Alaattin Bilgi, 3. Baskı, İstanbul 2003, s. 76–77.

²⁴⁶ Karl MARKS, *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çeviren: Kenan Somer, İstanbul 2003, s. 62.

²⁴⁷ Mandel, s. 15.

zihinsel kurgular inşa ederler. Örneğin metaların değişimi, ya da ücretli emeğin pazarlanması sanki özgür ve eşit bireyler arasındaki “satım” veya “iş akdi” gibi özgür sözleşmeler aracılığıyla gerçekleştiriliyormuş gibi görülmekte ve böylece benimsenmektedir. Hâlbuki bu kabul, *Marx*’ın “çarpık/yanlış bilinç” olarak tanımladığı *ideolojidir* ve gerek hukuka, gerekse devlete dair düşünceler bu tür çarpık bilinçler üzerinde oluşmaktadır.²⁴⁸

Marks’ın buna en çarpıcı örneği, işgücü pazarı üzerine yoğunlaşan ideolojik güçtür ki: Gerçekten doğuştan gelen tam bir insan hakları cenneti. Orada yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hüküm sürer. Özgürlük, çünkü bir metanın diyelim emek gücünün alıcısı da satıcısı da yalnızca kendi iradelerine tabidirler. Özgür eyleyiciler olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma ortak iradelerinin hukuksal biçiminden başka bir şey değildir. Eşitlik, çünkü her biri birbiriyle basit meta sahipleri olarak ilişkiye girer ve eşit değerde şeyleri birbirleriyle değiştirirler. Mülkiyet, çünkü her biri yalnızca kendisine ait olanı elden çıkarır. Ve Bentham, çünkü her biri yalnızca kendi çıkarına bakar.²⁴⁹

Meta fetişizmi, yabancılaşma, ideoloji gibi kavramlar üzerinden yöneltilen bütün bu eleştiriler aynı zamanda *Weber*’in rasyonel eylem tiplendirmeleriyle de yakınlıklar göstermektedir. Temel olarak meta fetişizminde insanın şeylere bakışındaki faydacı, ekonomik anlayış büyük ölçüde amaç bakımından rasyonel eylem tipolojisiyle paralellik göstermektedir. Meta fetişizminin kapitalizmin geliştiği bir dönemde arttığını ileri süren *Marx* ile amaç bakımından rasyonel eylemlerin kapitalizmin gelişmesiyle eş zamanlı olarak ve yöntemli yaşam tarzının artmasıyla birlikte yaygınlaştığını söyleyen *Weber*’in moderniteye bakışındaki yakınlıklar dikkat çekicidir.

Özellikle hem metanın hem de meta üreten işçinin kendi öz nitelikleriyle yabancılaşarak kapitalist sürece dâhil olmasını ele alan *Marx*, bir yönüyle, bu materyalist süreç üzerinden toplum eleştirisi yapan bir idealist olarak bile düşünülebilir. *Löwith*, bu iddialı tespiti ilişkin olarak *Marx*’ın, o dönemde odun hırsızlarına yönelik hazırlanan yasa tasarısını eleştiren bir makalesine dikkat çekmektedir:

İnsan’ın yabancılaşmasını ve ‘nesne’den yoksun bırakılmasını içeren bu makale, ilk olarak, araçların ve amaçların, objenin ve insanın evrilmesinin örnek alınarak açığa vurulmasını ortaya çıkarır. İnsanın kendisini öteki ya da yabancı gözüyle görmesi, bu dışavurumun en ileri aşaması, yani *Marx*’ın doktora tezinde materyalizm dediği şeydir. Doktora tezinde *Marx*, kendisinden bu yabancılaşmanın üstesinden gelmek isteyen bir idealist olarak bahseder. İnsanın nesneden yana olan bu dışavurumu, insanın kendisine yabancılaşmasıdır. Çünkü

²⁴⁸ David McLELLAN, *İdeoloji*, Çeviren: Ercüment Özkaya, Ankara 1999, s. 29.

²⁴⁹ McLellan, s. 29–30.

insanlar kendilerine amaç oldukları halde, nesnelere esas olarak insan için vardılar. ... Sahibine ait olduğu halde satılabilir özelliğine sahip olan odun, yalnızca bir odun değildir; ekonomik ve sosyal önemin nesnesidir ve bu nedenle de genel insan için önemlidir. Bu türden önemli bir nesne olarak odun, onu satan sahibi için ne ise, ona sahip olan kişi için de odur. Bu nedenle, yalnızca yasal anlamda doğru olmayıp insan için de adil olan bir ceza şekli tasarlamak imkânsızdır. Bu cezanın hem yasal olarak 'doğru' hem de insan için 'adil' olması, insanın, kendini her şeyden önce odunun sahibi olarak kabul etmesi ve kendisinin bu sınırlı ve ayrıntılı bilincine sahip olması koşuluyla gerçekleşir; bu arada, diğer insanlar da yalnızca birer insan olarak değil, odun hırsızları olarak ele alınırlar.²⁵⁰

Bu süreç içerisinde söz konusu olan şeyin insanı belirleyen ve bir *meta* halini alarak politik ilişkilerin nesnel bir anlatımı olduğuna işaret eden *Marx*, insanların kurban edilirken "ahşap putlar"ın zafer kazandığını ileri sürmektedir.²⁵¹

Marx, 1848 Devrimi'nden sonraki bir yazısında ise, modernleşen yeni dünyanın beklenmedik ölçüde endüstriyel ve bilimsel güçlerin yaşamın içine girmeye başladığı bir hal aldığını, insanın makineden ilham alarak daha fazla ve daha verimli çalışma arzusuyla dolduğunu söylemektedir. İnsanın doğaya egemen olduğu bir aşama olarak gördüğü bu yeni dünyayı, insanın maddesel bir güç haline gelerek yozlaşmasıyla eleştirmektedir.²⁵² Bu yabancılaşmanın politik açıklamasını burjuva toplumu ve modern devletin çelişkileri üzerinden yapan *Marx*, aynı zamanda ekonomi politiginin eleştirisi bağlamında insanın kısmen özel bir birey, kısmen de kamu vatandaşı olmasına işaret etmektedir.²⁵³ İnsan bilinci toplumsal pratiğin yani *praksisin* üretimi ve dönüşümünün yansımaları olduğu için, toplumsal pratiğin eksik veya çarpık gelişmesi, bilincin de çarpıklaşmasına yol açmaktadır.²⁵⁴ Dolayısıyla da üretim ilişkilerinin yani *praksis* üzerinde egemen sınıf burjuvazi de bu modern devlet algılamasına zemin hazırlamaktadır.²⁵⁵ Bu çerçevede modern devletin insan varlığını ikiye bölen bakışı,

²⁵⁰ Löwith, s. 140–141.

²⁵¹ Löwith, s. 143.

²⁵² Löwith, s. 144–145.

²⁵³ Löwith, s. 151.

²⁵⁴ Şerif MARDİN, *İdeoloji*, 9. Baskı, İstanbul 2003, s. 31; "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine çöker." Karl MARKS, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, Çeviren: Sevim Belli, İstanbul 2003, s. 14.

²⁵⁵ *Marx*'a göre bu noktada sanki burjuvazi kendi çıkarları için belirli bir bilinci zorla egemen kılma çabası içinde görülmemelidir. Kendisi de aynı "çarpık bilince" saplanmış durumdadır: "Küçük-burjuvazinin, ilke olarak, bencil bir sınıf çıkarını zafere ulaştırmak istediği yolundaki sınırlı bir anlayışı paylaşmamak gerekir. Küçük-burjuvazi, tersine, kendi kurtuluşunun özel koşullarının genel koşullar olduklarına ve bu koşullar dışında modern toplumun kurtarılamayacağına ve sınıf savaşımının da önlenemeyeceğine inanır." Marks (2003/c), s. 42–43.

bürokratik anlamda ve rasyonelleşmiş bir yönetsel organizasyon olarak, kendini vatandaşlarının gerçek ve özel yaşamlarından soyutlamaktadır. İnsanın devletin bir üyesi olduğuna dair yazgısı, moderniteyle birlikte, gerçek yaşamıyla politik yaşamı arasında soyut bir farklılaşmayı beraberinde getirmektedir.²⁵⁶

Bütün bu ve buna benzer tespitler doğrultusunda *Weber* ile *Marx* arasında modern toplumun farklı bağlamlardaki eleştiriler açısından benzerlikler bulunduğu ileri sürülebilir. Birbirine yakın dönemlerde yaşamış olmaları da onların benzer yaklaşımlar ortaya koymalarında rol oynamaktadır. Her iki düşünürü karşılaştıran *Löwith*' göre zaten modernite onları bu konumda yer almaya zorlamıştır:

Nitekim hem *Marx* hem de *Weber*, zorunlu olarak, sosyolog, yani felsefi sosyolog olarak adlandırılırlar; herhangi bir özel 'sosyal felsefe' kurdukları için değil, gerçekte, kapitalizm başlığı altında, varoluşumuzun asıl sorunları ışığında çağdaş yaşamın şartlarının bütünlüğünü sorguladıkları için. Her ikisi de –*Marx* doğrudan, *Weber* ise dolaylı olarak- 'ekonomi'nin insanın 'yazgısı' haline gelmesinin farkındalığında vurgulanan kapitalist burjuva ekonomisi bakımından, burjuva toplumundaki modern insanın eleştirel bir çözümlemesini sağlarlar.²⁵⁷

Sonraları ise zaten *Marx* ile *Weber* düşüncesi arasında daha temelli ve kapsamlı köprülerin kurulmaya başlandığı görülmektedir.

2. Györgi Lukacs

Marksizm'in 20. Yüzyıl'a gelindiğinde kazandığı yeni yorumlar bu düşünce geleneğinin önemli bir oranda, giderek *Weber* sosyolojisiyle yakınlaşmasına yol açmıştır. Buna en çok imkân sağlayan ise *Marx*'ın "Alman İdeolojisi" ve "1844 Elyazmaları" gibi, erken dönemde yazdığı fakat sağlığında yayınlamadığı bazı eserlerin 20. Yüzyılın başlarında yayınlanması olmuştur. *Alman İdeolojisi* 1920'lerin ortalarında yayınlanırken *1844 Elyazmaları* 1932'de yayınlanmıştır. Bu eserler daha çok felsefe ağırlıklı metinler içermekle birlikte; meta fetişizmi, yabancılaşma ve ideoloji gibi konulara en çok ve en derinlemesine yer vermektedir. İşte 20. Yüzyıl Marksistlerinin bu erken dönem eserlere yönelmesi sözü edilen kavramlar üzerine yoğunlaşması "Ortodoks" Marksizm'den farklı akımlar arasında tartışmalara yol açmıştır.

²⁵⁶ Löwith, s. 154.

²⁵⁷ Löwith, s. 73.

Bu süreçte Marksizm'in kendisinin de bir *ideoloji* olduğu *Lenin* tarafından dile getirildiği için *ideoloji* kavramının içeriğine dair farklı yorumlamalar da ortaya çıkmıştır.²⁵⁸ *Lenin*'in bu yaklaşımına paralel bir anlayış *Györgi Lukacs* tarafından ortaya konulmuştur. Ancak ideolojiden daha çok *yabancılaştırma* ve *meta fetişizmi* üzerine geliştirdiği yeni kuram *Lukacs*'ı, Marksizm'in *Weber* sosyolojisiyle yakınlaşmasında öncü kılmaktadır. *Lukacs*'a göre insanlar arasındaki sosyal ilişkilerin, gerek öznel gerekse nesnel olarak metalar arasındaki ilişkilere dönüşmekte ve dolayısıyla ortaya insanları da kapsayan bir “şeyler dünyası” çıkmaktadır. Şeyler dünyası insanlardan bağımsız görünen birtakım yasalar aracılığıyla insanlara hâkim olabilmektedir. Böylece insanlar, kendi yaşamlarını biçimlendirmeye başlayan sürecin birer nesnesine ve pasif izleyicisine dönüşürler. *Lukacs*'ın “şeyleşme” adını verdiği bu süreç, aynı zamanda *Weber*'in rasyonelleştirme kavramından açık etkiler bulundurmaktadır.²⁵⁹

Aynı zamanda *Hegelci* bir yaklaşım olan bu *şeyleşme*, insanların toplumsal ilişkilerinin ve yaşantılarının algılanabilecek ve manipüle edilebilecek nesnelere dönüştürüldüğü iddiasını barındırmaktadır. İnsanların, sosyal ilişkilerini veya kendi yaşantılarını nesnel olarak görmesindeki temel sorun, gerçekte bu dünyaların insanlara ait ortak toplumsal veya her birine özgü öznel bileşenlerden oluşmasıdır. Öte yandan bu *şeyleşme* süreci, insanların sadece düşüncelerini değil aynı zamanda doğrudan varoluş biçimlerini de etkilemektedir. Yani *şeyleşen* “yaşama evreni”nin kendisidir.²⁶⁰

Lukacs bu *şeyleşme* sürecini aynı zamanda her türlü “bütün imajı”nın yok oluşunun sebebi olarak görmektedir. Emeğin uzmanlaşması ve toplumun atomizasyonu sonucunda artık insanlar kendilerini çevreleyen dünyadaki hiçbir içsel bağlantıyla ilişkilendirilmeksizin birbirinden kopuk ve ayrı oluşumlar haline gelmektedirler. Bu aslında burjuva yaşam tarzının bir sonucudur. Böyle bir dünyada öznelerden veya

²⁵⁸ Mardin, s. 40–41; McLellan, s. 41. “Çalışan yığınların hareketlerinin süreci içerisinde kendi başlarına formüle edecekleri bağımsız bir ideolojiden sözedilemeyeceğine göre, *tek* seçenek şu oluyor ya burjuva ideolojisi, ya da sosyalist ideoloji. İkisi arasında bir orta yol yoktur (çünkü insanlık “üçüncü” bir ideoloji yaratmamıştır ve ayrıca da sınıf karşıtılarıyla parçalanmış bir toplumda sınıf-dışı ya da sınıf-üstü bir ideoloji sözkonusu olamaz). Öyleyse, *herhangi bir biçimde* sosyalist ideolojiyi küçümsemek, *ona birazcık olsun yan çizmek*, burjuva ideolojisini güçlendirmek anlamına gelir.” Viladimir İliç LENİN, *Ne Yapmalı?*, Çeviren: Muzaffer Ardos, İstanbul 2003, s. 43-44.

²⁵⁹ McLellan, s. 43.

²⁶⁰ Habermas (2001), s. 374–375.

gerçek anlamda seçimlerden bahsetmek imkânsızdır. Bu yaşam biçimi karşısında özne olma potansiyelini barındıran ise sadece proletaryadır.²⁶¹ *Lukacs*'ın, bütün imajının yok oluşunun uzmanlaşma ve atomizasyon çerçevesindeki açıklamasının, *Weber*'in *anlam kaybı* teziyle benzerliği dikkat çekicidir.

Lukacs *şeyleşme* ile *rasyonelleşmeyi* aynı sürecin iki farklı görünümü olarak ele almaktadır. *Marx*'ın, kendi çıkarlarını amaç bakımından rasyonel bir biçimde izlemeye yönelik özel hukuk öznesinin takas ilişkileri üzerinden toplumsallaşan bir *eylem öznesine* dönüşünü sorunsallaştırmaktadır. *Lukacs* bu tespit yardımıyla *Marx* ile *Weber* arasındaki bağlantıyı kurmakta ve “hesaplanabilirliğe bağlı bir rasyonelleştirme” ilkesini merkezileştirmektedir. Takas değeri üzerinden kurulan, dilden arındırılmış *şeyleşme* olgusu, bu durum üzerine kurulmuş olan toplum düzenine eylemsel bir zemin hazırlamaktadır. Ancak *Weber*, toplumsal rasyonelleşme sürecini çok çeşitli rasyonelleşme süreçlerinin paralelinde görürken *Lukacs*, merkezi konuma “takas” üzerinden ortaya çıkan *şeyleşmeyi* yerleştirmekte ve böylelikle Batı rasyonelleşmesinin bütün görünüşlerinin aslında tüm toplumun kapitalistleşmesi sürecinden doğduğunu ileri sürmektedir.²⁶²

Kapitalizme yaptığı vurguya paralel olarak *Lukacs*'a göre *Weber*'in rasyonelleşme olarak tespit ettiği süreç, ancak tamamen kapitalist bir ekonomide hukuk, toplumsal örgütlenme ve devlet bürokrasisi alanlarına yayılacaktır. Çünkü kapitalizmin egemen olduğu düzenin temel birimi olan meta, şekli rasyonelliği sosyal hayatta yaygınlaştıran ve yeniden üreten bir mekanizma olmaktadır.²⁶³

3. Antonio Gramsci

Bir diğer Marksist düşünür *Antonio Gramsci* ise *hegemonya* kavramsallaştırmasıyla ideoloji tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmaktadır. *Gramsci*'nin yaklaşımına göre egemen sınıfın aynı zamanda zihinsel üretim araçlarına da egemen olması, yani ideolojiyi belirlemesi formülü yeterli değildir. Her şeyden önce egemen sınıfın egemenliğinin doğal görünmesine imkân sağlayan zemin, toplumun tamamının rızasının da bu yönde gerçekleşmesine yol açmaktadır. Diğer bir deyişle

²⁶¹ McLellan, s. 43–44

²⁶² Habermas (2001), s. 378–379; Şeyla BENHABIB, *Eleştiri Norm ve Ütopya*, Çeviren: İsmet Tekerek, İstanbul 2005, s. 236.

²⁶³ Benhabib, s. 237.

egemen sınıfın dünya görüşü, o sınıfın aydınlarınca etkili bir biçimde yaygınlaştırılmakta, böylece o görüş toplumun tümünün “sağduyusu” haline gelmektedir. Bu sebeple de egemen sınıf üstünlüğünü sürdürmek için çoğu zaman güç kullanmaya ihtiyaç duymamaktadır. *Weber*’in bürokratik ve teknik rasyonellik kavramları bu yüzden Kapitalizm’in ideolojik bir hegemonyaya sahip olmasını açıklamaktadır. Çünkü rasyonellik ve verimlilik, bir *sağduyu* yaklaşımı olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden de Batı demokrasilerinde işçi sınıfının herhangi bir şekilde inisiyatifi ele alması engellenmektedir. Dolayısıyla rasyonellik bu hegemonyanın bir parçası olmaktadır.²⁶⁴

Gramsci bu tespitleriyle bir toplumda egemen sınıfın sadece siyasal ve ekonomik değil, aynı zamanda kültürel unsurlara da egemen olması tezini işlemekte, sadece siyasal anlamda sistemli bir ideolojiyi, bu en rasyonel biçimine ulaştığı haliyle değil; dinde, sağduyuda ve hatta folklorda temsil edilen biçimleriyle ele almayı tercih etmektedir. Bu açıdan *Gramsci* işçi sınıfının da, kendi hegemonyasını tesis edebilmek için sadece dar sınıf çıkarları çerçevesindeki mücadeleyi terk edip kendisini bütün toplumun çıkarlarıyla özdeşleşmiş bir söylemle kabul ettirmesi gerektiğini ileri sürmektedir.²⁶⁵ Kapitalizmin kendisini rasyonellik üzerinden meşrulaştırarak bütün toplumsal yapının *sağduyusu* olarak sunması elbette toplumsal rasyonelleşmenin, yani modernitenin kendisini hukuk dizgesinde nasıl yeniden üretebileceğine dair önemli ipuçları vermektedir.

4. Frankfurt Okulu

Lukacs’ın *Marx*’ın meta fetişizmi tezi ile *Weber*’in rasyonelleşme tezini bir araya getirmesi, Almanya’da 1920’lerde ortaya çıkan yeni ve kapsamlı bir modernite eleştirisi merkezinin, Frankfurt Okulu’nun önünü açan bir tavır olmuştur. Başlangıç itibariyle Marksizm’in bir bilim olarak toplumsal incelemelere yöneltilmesi amacını taşıyan okul, zamanla daha geniş bir disiplinler arası yöntem benimsemiş ve modern toplum yapısına karşı eleştirel bir tavır geliştirmiştir. *Max Horkheimer*, *Theodor Adorno*, *Herbert Marcuse*, *Walter Benjamin* gibi düşünürlerin öncülüğünü yaptığı Frankfurt Okulu’nda tamamen ortak bir düşünce ve ortak bir teoriden bahsedilemese de, genel

²⁶⁴ McLellan, s. 48.

²⁶⁵ McLellan, s. 48–49; Swingewood, s. 248–249.

yaklaşımlarının modernite eleştirisi üzerine kurulmuş olması dolayısıyla bu okulun üyeleri, “Eleştirel Teori” adı altında anılmışlardır.²⁶⁶

Frankfurt Okulu’nun genel çerçeve olarak benimsediği anlayışa göre modernite büyük ölçüde araçsal rasyonelliği ifade etmekte ve dolayısıyla modernitenin eleştirisi temelde araçsal rasyonelliğin eleştirisi anlamına gelmektedir.²⁶⁷ Bu temel anlayışa göre moderniteyle birlikte aklın “araçsal” bir biçime dönüşmesi ve ortaya çıkan araçsal aklın egemen hale gelmesi temel sorundur.²⁶⁸

Frankfurt Okulu’nun bu yaklaşımında *Lukacs* dışında kısmen, *Karl Mannheim*’ın da görüşleri etkili olmuştur. Zira *Mannheim*’a göre de bürokratikleşmenin ve teknik uzmanlaşmanın artması, bilginin, toplumsal düzen çıkarları doğrultusunda manipüle edilebilecek bir metaya dönüşmesine yol açmaktadır. Frankfurt Okulu’nda görülen anlayış da buna bağlı olarak toplumsal yapının atomlaşmasını, bilimin ise “araççı” bir rol oynayarak teknolojiye ve bürokraside büyümeye başlayan yeni bir tahakküm tarzına zemin oluşturmasını ele almaktadır.²⁶⁹ Frankfurt Okulu’na göre gerçeklik, özne ile nesne arasındaki diyalektikle ortaya çıkan *praxis* aracılığıyla varlık kazanmaktadır. Hâlbuki *Horkheimer*’ın “Eleştirel ve Geleneksel Teori” (1937) adlı yazısında da belirtildiği gibi, burjuvaziye göre pozitivist bilimin hedefi eylem değil, “saf” bilgidir. *Horkheimer*’ın “geleneksel teori” olarak nitelendirdiği pozitivist bilim, “gözlemci otorite”ye dayanmak suretiyle toplumsal ve kültürel fenomenleri, tıpkı doğa bilimleri ve bilhassa biyolojideki yöntemlerle ele almakta; düşünce ile eylemi birbirinden ayırmaktadır. Bu yüzden de bilgi, insan eyleminin dışındaki üstün bir varlık olarak *fetişleşmektedir*. *Horkheimer* ve *Adorno*’ya göre ileri kapitalist toplumlarda bir *kültür endüstrisinden* bahsetmek gerekmektedir. Kültür endüstri aracılığıyla bu toplumlarda konformist bir kitle kültürü oluşturmakta, toplumsal bilinç denetlenmektedir. Batı kültürüne araççı rasyonellik egemen olmakta, insani özü boşaltılmış bir bilim ve teknoloji aracılığıyla eylem ve toplum üzerinde denetim mekanizması kurulmaktadır. İnsanın özgürleşmesi ve adalete ulaşmasını esas alan Aydınlanma idealinin gerek faşist, gerek komünist, gerekse yabancılaşmanın egemen olduğu modern kapitalist dünyanın doğumuna yol açmış olması ise aslında yine Aydınlanma’nın iç gerilimleriyle

²⁶⁶ Sezgin KIZILÇELİK, *Frankfurt Okulu*, Ankara 2000, s. 3

²⁶⁷ Atiker, s. 8.

²⁶⁸ Kızılcelik, s. 79.

²⁶⁹ Swingewood, s. 333–334.

bağlantılıdır. İnsanı kendi dışındaki otoritelerden bağımsızlaştırma iddiasına dayanan evrensel idealler ile bilimin niceliksel, pozitivist ve faydacı hedefleri arasındaki bu gerilim, burjuva toplumunun gelişmesine yansımıştır. Hesaba dayanan ve sistemleştirici rasyonel ilkeler; kültürü rasyonelleştirmiş, bilimi ve akılı ise teknolojik tahakküm araçlarına dönüştürmüştür.²⁷⁰

Horkheimer'ın Aydınlanma eleştirisi diğer taraftan, *öznel akıl ve nesnel akıl* ayrımı üzerinden devam etmektedir. Öznel akıl, amaçların kendilerinin “akla uygun”, yani rasyonel olup olmadığı sorunu üzerinde durmayan, bu yönüyle istendiğinde *irrasyonel* amaçlar belirleyebilen bir niteliktedir. Hâlbuki nesnel akıl, bireyin zihninde değil, özneler arası ve sınıflar arası alanlarda belirlenen; nesnel dünyaya ait bir güç olarak vardır. Nesnel akıl özneler arası bir denetim varsayımına dayandığı için amaçların rasyonelliğini esas almaktadır. Büyük felsefi sistemlerin inşacısının bu nesnel akıl olduğu; öznel akılı dışlamamakla birlikte onu kendisinin kısmi bir ifadesi şeklinde görerek kapsadığı dile getirilmektedir. Bu ayrım çerçevesinde *Horkheimer* öznel aklın gerçekliğini savunarak, ancak öznedeki gerçek aklın var olabileceğini, bir üst varlığın veya kurumun yine öznel aklın kendi mantıksal ve hesaplayıcı yetileriyle “akla uygun” olarak düzenlendiğini ifade etmektedir.²⁷¹

Bu bağlamda Aydınlanma ve onu takip eden modernitenin aslında öznel aklın egemenleşmesi ve nesnel aklın yok olmaya yüz tutmasına zemin hazırladığı *Horkheimer*'ın temel argümanıdır. Öznel akıl paradigmasının geçerli hale gelmesi artık herhangi bir amacın gerçekten rasyonel veya değerli olup olmadığının denetlenmemesi ve dolayısıyla göz ardı edilmesine yol açmıştır. Nesnel aklın giderek kaybolması sebebiyle inançların kabullenilmesi, davranış ve düşüncelerin ölçütleri, siyasal prensipler ve bütün karar verici mekanizmalar akıl dışındaki birtakım faktörlere bağımlı hale gelmektedir. Böylelikle aklın insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan kaçınması olgusu ön plana çıkmış, aklın gerçekleştirilmesi gereken bu işlevleri birtakım çıkarlar yürütmeye başlamıştır. Hâlbuki nesnel akıl, bütün tercihlerin ve eylemlerin gerçekleşmesinde temel bir “yapı” oluşturmakta ve öznel akılı belirli çerçeveler içerisinde ortaya çıkmaya yöneltmektedir. Nesnel akla dayalı felsefi düşünce sistemleri aynı zamanda bilimin, çeşitli verilerin belirli bir “anlam”a

²⁷⁰ Swingewood, s. 337; Raymond GEUSS, *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul 2002, s. 84–85.

²⁷¹ Kızılçelik, s. 83–84.

kavuşturulması ve salt bir sistemleştirme faaliyetinin ötesinde bir işlev üstlenmesine dayanmaktadır. Ancak Aydınlanma ile birlikte din de dâhil olmak üzere bütün metafizik anlayışlara karşı çıkmış olması bilimin ve dolayısıyla aklın sadece bir araç haline gelmesiyle sonuçlanmıştır. *Horkheimer*'a göre Aydınlanma'daki sorun öznel akla dayanmak suretiyle nesnel akıl da kurban etmiş olmasıdır. Aydınlanma'nın temel söylemleri olan özgürlük, eşitlik, hoşgörü gibi birtakım ilkeler ancak nesnel akılla ulaşılabilecek niteliktedir. Hâlbuki öznel akıl sadece öznenin çıkarlarını gözetmektedir. Nesnel akılla elde edilen felsefi temeller ortadan kaldırıldığında özgürlüğün tutsaklıktan veya demokrasinin diktatörlükten daha iyi olduğu savunulamaz hale gelir.²⁷²

Bilime ve tekniğe dayanan bir anlayışın, yeni bir ideoloji olarak çağdaş toplum sistemlerini meşrulaştırdığını ileri süren Frankfurt Okulu üyelerine göre, sosyal bilimlerde rasyonelliğin yasalarıyla işlemektedir.²⁷³ *Nilüfer Göle*'nin “teknokrasi” bağlamında ele aldığı bu yaklaşım “sanayi medeniyeti” olarak kabul edilen bir var oluşun süreçlerinden en önemlisi olarak ortaya çıkmaktadır. Teknokrasi bilimin toplumsal düzene uygulanmasıdır. Toplumsal düzenin gerek üretim gerekse tüketim alanlarındaki çıkmazların ancak teknokratlar eliyle aşılabileceğine ve kapitalizmin içine girdiği bunalımın çözümlenebileceğine dayanan bu anlayış bir anlamda araçsal aklın sosyal bilimlere yansımalarının en uç örneklerinden biri olarak tarihe geçmiştir.²⁷⁴ Bu durumdaki bir sosyal bilim eleştirel amacını kaybettiği için statükonun otoritesine teslim olmuştur.²⁷⁵

Bilimin böyle bir tahakküm aygıtı olarak *araçsal aklın* bir parçası haline gelmesi *Marcuse*'un temel vurgularından birini oluşturmaktadır.

Bugün tahakküm devam ediyor, teknoloji aracılığıyla yayılıyor, ancak teknolojinin kendisi bir tahakküm biçimidir; teknoloji, siyasal iktidarın yayılırken bütün kültür alanlarını yutması olgusunu meşrulaştırır. Teknolojik rasyonalite

²⁷² Kızılcılık, s. 84–87; Habermas (2001), s. 394; “Eleştirel teori açısından liberal toplum özgür olamaz; çünkü özgür rasyonel bireyin tercihi sonucu oluşmamıştır. Toplum sosyal eylem yoluyla özgür oluncaya kadar, toplumu anlamaya çalışanlar bunu ancak sınırlı olarak yapabilirler. Çünkü bilim adamının toplumsal algılamaları, kendini soyutlayamadığı toplumsal olgular yoluyla gerçekleşmektedir.” Sururi AKTAŞ, *Eleştirel Hukuk Çalışmaları*, İstanbul 2006, s. 22.

²⁷³ Nilüfer GÖLE, *Mühendisler ve İdeoloji*, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 55.

²⁷⁴ Göle, s. 42–45; Habermas (1997), s. 80–81.

²⁷⁵ Aktaş, (2006), s. 25.

tahakkümün meşruluğunu tartışmaz, daha çok onu savunur ve aklın araççı ufku rasyonel totaliter bir topluma açılır.²⁷⁶

Marcuse teknik aklın bizzat bir ideoloji olduğunu ileri sürmektedir. Teknik akıl belirli bir ideolojinin kullanımına açılmış olmaktan çok aslında kendisi belirli bir iktidar biçimi olarak doğa ve insan üzerinde tahakkümü oluşturmaktadır. Zira bu iktidar biçiminin yöntemli, bilimsel, hesaplanan ve hesaplayan bir ideoloji olarak teknik akla içkin bulunmaktadır. *Marcuse* bu bağlamda *Weber*'in “rasyonelleştirici” bir güç olarak ele aldığı bilim ve tekniğin gerçekte rasyonellikten çok rasyonellik adına, zikredilmeyen bir politik iktidar biçimi, bir tür ideolojiyi doğurduğunu düşünmektedir. Ona göre belli toplumsal iktidarlar bilim ve tekniği ideolojik bir aygıt olarak kullanmamakta; bilim ve tekniğin kendisi tarihsel ve toplumsal bir tasarım olarak hükmeden iktidar biçimini var kılmaktadır. *Weber*'in ortaya attığı rasyonellik yaklaşımı, tarihsel olarak zamanını doldurmuş bulunan birtakım üretim ilişkilerinin objektif olarak aşırı olan baskısının maskesini düşürebilecek *eleştirel* bir işlevden çok, içine girdiği üretim ilişkilerini meşrulaştırmaya yarayan *savunmacı* bir işlev sergilemektedir. Bu rasyonelleşme ve rasyonelleştirme süreci *Freudyan* anlamda, gerçek güdüyü örten bir unsur olarak, günü geçmiş olan iktidarın ayakta tutulmasını *teknik buyruk* gerekçesiyle gizlemektedir. *Marcuse* bu tespitlerden yola çıkarak bilim ve tekniğe içkin olarak bulunan *yöntem* dolayısıyla, doğaya ve insanlara hükmeden bir tasarımın varlığını sürdürdüğünü; bu sebeple de yeni bir *yöntem* arayışına girilerek doğayı –ve dolaylı olarak insanları- nesneleştirmek yerine, özne olarak kabul etme tercihinin bir çıkış yolu olacağını ileri sürmektedir.²⁷⁷

Bu teklife eleştirel bir yaklaşım getiren *Habermas* bilimin tek ve özgül bir tasarıma dayandığı tespiti kabul edilecek olursa bunun tarihsel olarak aşılabilecek bir proje olmayacağını, yalnızca insan türünün tamamının tek bir projesi olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir. *Habermas* bu noktada, moderniteyi “tamamlanmamış bir proje” olarak savunması kapsamında, onu *iletişimsel rasyonellik* ile yeniden yapılandırarak bilim ve tekniğin ideolojik iktidar oluşunun olumsuz etkilerinin aşılabileceği iddiasını yinelemektedir.²⁷⁸

²⁷⁶ Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit 1976'dan aktaran Göle, s. 56.

²⁷⁷ Habermas (1997), s. 33–40; Tom BOTTOMORE, *Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, 2. Baskı, Ankara 1994, s. 41; McLellan, s. 79.

²⁷⁸ Habermas (1997), s. 40–43.

Bottomore'a göre Frankfurt Okulu'nun *Weberci* yorumlama ile arasında iki temel benzerlik bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, teknolojik rasyonelleşmenin, insan üzerindeki denetimin de ötesinde toplumu biçimlendiren soyut bir gücünün bulunmasıdır. Dolayısıyla bilimin ve rasyonel idarenin oluşturduğu sistem bireylerin veya grupların dışında işlemektedir. Toplumda görülen biçimi itibariyle ister kapitalist, ister sosyalist, ister baskıcı ve ister demokratik bir sistemin varlığından söz ediledursun, bu soyut güce sahip sistem işlemeye devam etmektedir. Bu yüzden de *kapitalist toplumdan* daha çok *endüstriyel toplum* ifadesine başvurulmaktadır. *Bottomore*'un tespit ettiği ikinci temel benzerlik ise modern endüstriyel toplum karşısındaki kötümserliktir. “Eğer Weber, Mommsen’in kelimeleriyle, ‘ümitsizlik içinde bir liberal’ idiyse, Frankfurt Okulu düşünürleri ya da Marcuse belki de ‘ümitsizlik içinde bir radikal’ olarak tasvir edilebilir.”²⁷⁹ *Bottomore* burada *Weber*'in “demir kafes”, “entelektüalizasyon ve rasyonelizasyonun geri çevrilemez yayılışı” gibi yaklaşımlarının yerini Frankfurt Okulu'nda daha kötümser tespitlere bıraktığına işaret etmektedir. Tabii bu kötümser bakışın altında Frankfurt Okulu'nun etkinlik gösterdiği dönemin siyasal gelişmelerinin etkisi olduğunu hatırd tutmak gerekmektedir. Üyelerinin neredeyse tamamına yakınının Yahudi asıllı olduğu bu Alman ekolünün, Nazi iktidarıyla birlikte Almanya'dan kaçmak zorunda kalması ve yine aynı dönemde Sovyetler'in Stalinizm eliyle başka türlü bir despotluğa dönüşmesi önemli faktörlerdir. Öte yandan kapitalist dünyadaki işgücü sömürsünün 1920'lerdeki ekonomik buhranla sonuçlanacak derecelere ulaşması ve ciddi sosyal problemleri beraberinde getirmesi, bu kötümser bakışta etkili olmakta ve rasyonelleşmeye dayanan tahakkümün bütün endüstriyel toplumlara teşmil edilmesini daha anlamlı kılmaktadır. Bütün bu tabloya ayrıca, peşpeşe gelen iki dünya savaşını da eklemek gerekmektedir.

Ancak rasyonelleşme karşısındaki kötümserlik noktasında *Marcuse* açısından başka bir durum söz konusudur. Endüstriyel toplumun doğasında *Marcuse*'a göre artık iki esas sınıf olarak burjuvazi ve proletaryadan söz etmek eskisi gibi mümkün değildir. Böyle başat bir sınıfın olmamasıyla birlikte, kişisel olmayan soyut bir güç olarak bilimsel-teknolojik rasyonellik tarafından gerçekleştirilen bir tahakkümün varlığı söz konusudur. Bu tahakküm, işçi sınıfını da kendi endüstriyel yapısı içerisinde dönüştürmektedir.²⁸⁰ Bu tahakküme kimin karşı koyacağı sorusunun karşılığı özellikle

²⁷⁹ Bottomore, s. 42–43.

²⁸⁰ Bottomore, s. 45.

1960'larda başlayan öğrenci hareketleriyle birlikte yeni bir sınıfsal oluşumu da beraberinde getirmektedir. Toplumun alt kesimlerinde varlık gösteren işsizler, iş verilemezler, marjinaler, sömürülen ve ezilen diğer renkler ve ırklar *Marcuse* için kötümserlikten yeni bir çıkış yolu olarak belirlemiştir. Öğrencilerin, sömürülen etnik azınlıkların ve üçüncü dünyadaki köylü kitlelerin katıldığı devrimci bir güç umut verici görünmektedir.²⁸¹ Hatta *Marcuse* işçi sınıfının ise kapitalist toplumla *yapısal* bir biçimde bütünleştiğini, dolayısıyla *devrimci* niteliğini kaybettiğini ifade etmektedir.

İşçi sınıfının büyük bir kesiminde, devrimci olmayan -hayır, karşıdevrimci- bilincin yaygınlığı açıkça ortadadır. Elbette ki, devrimci bilinç kendisini her zaman devrimci durumlarda hissettirmiştir; fark, artık işçi sınıfının toplumdaki böylesi bir bilinçliliğe büyük oranda engel olmasından kaynaklanır. İşçi sınıfının büyük bir kesiminin kapitalist toplumla bütünleşmesi yüzeysel bir görüngü değildir; kökleri altyapının kendisinde, tekelci kapitalizmin politik ekonomisinin içindedir: büyük şehir işçi sınıfına artık kâr sayesinde sağlanan yararlar, yeni-sömürgeci sömürü, askeri bütçe ve devasa devlet ödenekleri. Bu sınıfın zincirlerinden başka kaybedecek çok şeyi olduğunu söylemek belki kaba bir ifade olacaktır, ama bu aynı zamanda doğrudur da.²⁸²

Özetlemek gerekirse, *Adorno*, *Horkheimer* ve *Marcuse* için toplumsal rasyonelleşme, idari aygıtın ve siyasi tahakkümün, toplumun her alanına yayılmasını içermektedir. Bu yayılmayı sağlayan ise fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve *kültür endüstrisi* gibi kurumların geliştirmeye devam ettiği etkin ve öngörülebilir örgütlenme teknikleridir. Bu örgütlenmenin etkinliği ve öngörülebilirliği, sadece tabiat üzerinde değil insanlar arasındaki ilişkilerin denetimine de yönelmektedir. Bilimsel ve teknolojik denetim aygıtı aynı zamanda bütün endüstriyel süreçleri türdeş birimlere parçalayarak işlemekte, böylelikle örgütsel birimlerin karşısında yer alan toplum da bu atomlaşmaya

²⁸¹ Bottomore, s. 44. Ancak 60'lardaki öğrenci hareketlerinin de başarısızlığa uğraması *Marcuse* için yeni bir kötümserliği doğurmuştur. 1970'lerde yayınlanan bir yazısında şöyle demektedir: "Yeni Sol'un şu anki durumu, radikal muhalefetin biçimlendirdiği ve ilk uluslar arası etkilerini yarattığı dönemden (militan yurttaşlık hakları hareketi, savaş direniş hareketi, yüksek öğrenim kurumlarındaki aktivizm, siyasi Hippi hareketi) temelde farklıdır. Yaklaşık on yıl önce aşkın hedefler de belirginleşmişti: yeni ahlak, duyarlılığın özgürleştirilmesi, 'şimdi özgürlük' talebi, kültür devrimi. Düzen hazırlıklı değildi. O zamanlar strateji kitlesel, açık ve büyük ölçüde saldırgan olabiliyordu: kitle gösterileri, bina işgalleri, eylem birliği, zenci militanların dayanışması. Yeni Sol'un etkisi açığa çıkınca dönem sona erdi. Başkan Johnson'un çekilmesi, Chicago'daki Demokratik Konvansiyon'daki çarpışma ve Hintçini'ndeki savaşın yoğunlaşması yeni dönemin başladığını işaret ediyordu. Sisteme içerden ilk gerçek tehditi işçi sınıfı değil, üniversiteler ve gettolar getiriyordu. Düzen tehdidin ciddiliğini Yeni Sol'un kendisinden daha iyi kavradı. Artık sistem hazırlıklıdır – öyle ki radikal hareketin siyasi bir güç olarak hayatına devam etmesi bile sorgulama konusudur." Herbert MARCUSE, *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, Çevirenler: Gürol Koca, Volkan Ersoy, İstanbul 1991, s. 36.

²⁸² *Marcuse*, s. 11–12. Hatırlanacağı gibi Komünist Manifesto şöyle bitmekteydi: "Varsın egemen sınıflar bir komünist devrim korkusuyla titresinler. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var." Karl MARKS / Friedrich ENGELS, *Komünist Parti Manifestosu*, İstanbul 2003, s. 56.

eşlik etmektedir. Ortaya çıkan *kitle toplumunda* ailenin ekonomik, eğitimsel ve psikolojik işlevi yıkılmakta ve birey, yaşamını sürdürmek için kitle toplumunu yöneten bürokratik aygıtı uyum sağlamak zorunda kalmaktadır.²⁸³

Frankfurt Okulu'nun özellikle 1970'lerden sonraki en büyük temsilcisi *Habermas*'tır. Okulun önceki dönem düşünürleriyle ciddi farklılıklar barındıran *Habermas*'ın düşüncesi, yine 1970'lerden sonra yaygınlaşmaya başlayan postmodern düşünceler karşısında bir modernlik savunması çerçevesinde şekillenmektedir. *Habermas*'a göre bir sosyal teori *Diltheyci* anlamda bir *yorumsamacı* yöntem benimsemelidir. Bu yöntemin içeriklendirilmesinde ise büyük ölçüde *psikanaliz* ile bağlantılar kurması gerekmektedir. Çünkü psikanaliz, özellikle rüya çözümlemelerinde, çarpıtılmış anlam bağlantılarının aydınlatılması üzerine kuruludur ve psikanalistin kesin olarak yorumlama görevi vardır.²⁸⁴ O halde sosyal teoriler, insanlar arasındaki iletişimsel eylemlerin *yorumsamacı* bir bağlamda çözümlenmesiyle, çarpıtılmış bilincin ve eylemin derinliklerine ulaşabilir. Psikanaliz sürecinde, terapist ile hasta arasında geçen iletişim, “sistemik olarak tahrip edilmiştir”. Bu tahribat, hastanın analiste söylediği şeyleri engellemekte ve bozmaktadır.²⁸⁵

Bozulmamış bir iletişimin temellerini sağlamlaştırmak açısından *anlamlı, doğru* (true), *doğrulanmış* (justified) ve *samimi* önermelerin ele alınması gerekmektedir. Bu dört unsurun incelenmesi sonucunda *Habermas*'a göre, “ideal konuşma durumu”, ileri sürülen doğruluk iddiasıyla ilgili tüm kanıtların ortaya konulabildiği veya önermenin, mantıksal kanıtların dışında da iddia edilebildiği bir durumdur. Böyle bir ideal konuşma durumunda yer alan kişiler, bu kanıtlarını veya iddialarını dışsal zorlamalar söz konusu olmaksızın eşit ve açık bir imkân çerçevesinde ortaya koyabilmektedirler. Böyle bir ideal konuşma durumu, *Habermas*'a göre keyfi olarak ileri sürülmüş bir ideal olmayıp zaten dilin doğasında var olan bir olgudur. Dili kullanan herkes sözü edilen dört geçerlilik iddiasını ortaya koyabilme niyeti taşımaktadır. İdeal konuşma durumu, iletişim üzerindeki çarpıtılmaların, yani baskı ve zorlamaların ayıklanmasında nesnel bir ölçüt olmaktadır. Böylelikle bir eylemin *rasyonel* olduğunu bilginin temellendirmesinden çok, kanıtlanabilirlik prosedürleriyle tespit etmenin imkânı

²⁸³ Benhabib, s. 212.

²⁸⁴ Jürgen HABERMAS, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çeviren: Celal A. Kanat, İstanbul 1997, s. 267.

²⁸⁵ Anthony GIDDENS, “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Derleyen: Quentin Skinner, Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara 1991, s. 135.

doğmaktadır. İdeal konuşma durumunda gerçekleştirilen iletişim, aynı zamanda *iletişimsel rasyonelliği* içkin bulunduğundan, rasyonellik iddiası bir *başvuru mahkemesi* işlevi görebilecektir. İletişimsel rasyonellik aynı zamanda rölativizme karşıt bir zemin oluşturmaktadır. Bilginin evrensel temellendirilmesi söz konusu olmasa bile, rasyonelliğin kuralları her yerde aynı sonuçları sağlayacak bir biçimde gerçekleşmektedir.²⁸⁶

Böyle bir rasyonelliği elde etme noktasında *Habermas*, önemli ölçüde *Weber*'le farklı bir yaklaşımı benimsemektedir. *Weber*, Batı rasyonelleşmesini, biraz da varoluşsal bir bağlamda sadece tespit etmek ve bunun olumlanması noktasında daha temkinli olmak üzere bir söylem geliştirmeyken, *Habermas* Batı'nın bu anlamdaki üstünlüğüne ve dolayısıyla Aydınlanma'ya duyduğu inancı ortaya koymaktan çekinmemektedir. Bunda bir ölçüde *Marksist* anlayışın etkisi de yer almaktadır. Çünkü kapitalizmin aşılması suretiyle toplumsal düzenin üstün bir biçiminin ortaya çıkma imkânına dair *Marksist* nosyon *Habermas* düşüncesinde yer tutmaktadır.²⁸⁷ Bu yüzden *Habermas*, moderniteyi Aydınlanma'nın tamamlanmamış bir projesi olarak görmektedir. Bu bağlamda, *Rawls* ve *Nozick*'in neoliberal; *Walzer* ve *Taylor*'un çokkültürcü yaklaşımlarına karşılık bir "hukuk devleti" ve "haklar" söylemiyle modernite savunusunu devam ettirmektedir. Anayasal bir devletin sağlayacağı çoğulcu bir toplum, modernitenin bir "idea" olarak *sona ermemişliği*ni ortaya koyma imkânı barındırmaktadır.²⁸⁸ Bu tavırla bağlantılı olarak *Habermas*'in Aydınlanma dönemi tabii hukuk doktrinlerini savunageldiğine yukarıda da değinilmişti.

Habermas, *Weber*'in iddia ettiği gibi *anlam kaybının* asıl sebebinin kültürel değer alanlarının farklılaşması ve özerkleşmesi olmadığını, gündelik / özel yaşam ile sistem (bilim, sanat ve hukuk) arasındaki gerilimin sistem lehine bir sömürüye dönüşmesi olduğunu, iki alan arasında bir bağdaşımın sağlanamaması dolayısıyla gündelik yaşamın sistemin talebi doğrultusunda bürokratikleştiğini ve metalaştığını ileri sürmektedir. Öte yandan, yine sistemde, yani bilim, sanat ve hukukta görülen uzmanlaşmanın gündelik yaşam pratiğini besleyememesini ve uzman-uzman olmayan kopukluğunu anlam kaybının temel sebeplerinden biri olarak görmektedir.²⁸⁹

²⁸⁶ Giddens (1991), s. 138–139.

²⁸⁷ Giddens (1991), s. 140–141.

²⁸⁸ Çiğdem, s. 174.

²⁸⁹ Atiker, s. 27.

Habermas, sistem olarak ifade ettiği değer alanlarının farklılaşmasının *anlam kaybının* sebebi olmadığı tezini, modernitenin bu kaçınılmaz olgusunun kötümser bir yadsınmasından kaçınmak çerçevesinde ileri sürmektedir.²⁹⁰ *Habermas*'a göre *Weber*'in “anlam kaybı” ve “özgürlük kaybı” arasında bir bağlantı kurmaya çalışan kötümserliği, o dönemde etkinliği üst düzeyde sürmekte olan *Nietzsche* nihilizminin içselleştirilmesinden kaynaklanmaktadır.²⁹¹ *Habermas*'a göre bürokratikleşmenin, sadece modernitenin görünürdeki tipik bir sonucu olması dolayısıyla *özgürlük kaybına* yol açacağı tezi, *özgürlük kaybı* teziyle ifade edilmek istenen sorunun çözümünü sağlamamaktadır. *Habermas*, Aydınlanma'nın projesini tamamlamak adına, bürokrasinin temel dinamiği olan araçsal akıl, iletişimsel akıl tarafından sınırlandırmanın *modern* bir çözüm olacağına dair iyimserliğini ortaya koymaktadır.²⁹²

Frankfurt Okulu'nun *Eleştirel Teori* yaklaşımı, aslında doğrudan hukukla ilgili olarak net bir yaklaşım sergilememekle birlikte, ortaya koyduğu toplumsal eleştiriler hukuk açısından da değerlendirilebilecek bir içerik barındırmıştır. Ancak daha sonraları özellikle Amerika'da yeni bir ekol olarak beliren *Eleştirel Hukuk Çalışmaları* (Critical Legal Studies) kapsamındaki modern liberal hukuk eleştirilerinde Frankfurt Okulu, etkili olmuştur. Frankfurt Okulu'nun hukuka dair bakışının, tahakkümün meşrulaştırılmasındaki bir mekanizma, bir ideoloji çerçevesinde şekillenmesi; Eleştirel Hukuk Çalışmalarının da hukuka, bir hukuk kültürü bağlamında yönelmesinde rol oynamıştır. Bu yaklaşım kapsamındaki hukuk incelemeleri, kapsayıcı bir hukuk öğretisi veya teorisinden yola çıkılarak değil, bir mahkeme kararının incelenmesinden yola çıkılarak, onu çerçeveleyen hukuk kültürünün ipuçlarına ulaşma yöntemini ağırlıkla benimsemiştir.²⁹³

Amerikan Hukuki Realizmi'nden de etkiler taşıyan Eleştirel Hukuk Çalışmaları'na dâhil olan yazarların, Aydınlanma felsefesi etkisinde şekillenen modern liberal hukuk doktrinlerinin evrenselleştirilmesi ve formalizme bağlanması karşısında eleştirel bir tutum sergileyerek belirli bir bilinç formunun, bir ideolojinin maskelenmesi

²⁹⁰ Atiker, s. 30.

²⁹¹ Habermas (2001), s. 267.

²⁹² Atiker, s. 34.

²⁹³ Aktaş, s. 35–37.

rolünü oynayan hukukun egemen olanlara hizmet etmesine karşı çıktıkları görülmüştür.²⁹⁴

5. Louis Althusser

Marksizm'in giderek tarihsel determinist ve materyalist çerçevesinden çıkarılması, diğer bir deyişle geç dönemdeki eserleri itibariyle *Marx*'tan uzaklaştırılması eğilimini gösteren *Batı Marksizmi*²⁹⁵ beraberinde tepkisel olarak "Ortodoks" Marksizm'in de yeniden canlanmasına yol açtı. Bu çerçevede en çok dikkati çeken düşünür *Louis Althusser* olmuştur. Öncelikle *Althusser* temel bir *Marx* savunusu ortaya atmaktadır. *Marx*'ın erken dönem eserleri ile "Kapital" arasında *Althusser*'e göre bir "epistemolojik kopuş" bulunmaktadır. Bu kopuş sayesinde *Marx*, kuramının önceki tüm kuramlardan üstünlüklü bir noktaya gelmesini sağlayan bir anlayışa ulaşmıştır. Örneğin klasik ekonomi politik sistemleri bireylerin ihtiyaçlarına cevap vermek üzerine kurulmaktayken *Marx* yapısal bir bütünlük çerçevesinde bireylerin oynadıkları rolleri tespit ederek geniş bir toplumsal olgular dizisinin analizini yapmaktadır. Dolayısıyla "Kapital" bir ekonomi modeli olmanın dışında, toplumun topyekûn yapısını keşfetme yöntemi ve yeni kavramlar sağlamaktadır.²⁹⁶

Althusser, *Marx*'ın ideolojiyi açıklarken bir ideoloji kuramı oluşturduğuna dikkat çeker. İdeolojilerin bir tarihinin olamayacağını ifade eden *Althusser*, buna bağlı olarak ideolojilere dair bir kuramın da geliştirilemeyeceğine işaret etmektedir. İdeolojiler her zaman her toplumda mevcut olduğu için onun *tarihselliğinden* söz etmek mümkün değildir. İdeolojiler bu açıdan, var oldukları toplumsal yapıyı yansıtmaktan öteye gidemez ve zaten aslında maddi bireylerin gerçekliğinin, yani olumlu ve dolu gerçekliğin 'gününden kalan artıklar'dan (result of 'day's residues') oluşan, içi boş ve bir düştür, imgesel bir oluşumdur.²⁹⁷

²⁹⁴ Aktaş, s. 230–231.

²⁹⁵ "Bir üstyapı Marksizmi olan Batı Marksizmi Hegel'in spekülâtif felsefesine, yine Hegel'in kültürü ve toplumu tarihsileştirmesine ve genç *Marx*'ın yabancılaşma ve insani özün boşaltılması konusundaki düşüncelerine, *Marx*'ın materyalist toplum teorisinden daha çok şey borçluydu." Swingewood, s. 261.

²⁹⁶ Susan JAMES, "Louis Althusser", *Çağdaş Temel Kuramlar*, Derleyen: Quentin Skinner, Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara 1991, s. 161–162.

²⁹⁷ Louis ALTHUSSER, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul 2003, s. 79–80. Louis ALTHUSSER, *Lenin And Philosophy And Other Essays*, Translated by Ben Brewster, London 1971, s. 159–160.

İdeolojiler aslında mevcut egemen üretim ilişkilerinin yeniden üretimini sağlayan ve öznelerle seslenerek onların bu egemen ilişki biçimlerinin dışına çıkmasını önleyen bir unsurdur. Devlet aygıtına egemen olan burjuva sınıfının, devleti, toplumun ideolojik yönlendirilmesinde kullandığına işaret eder. Devletin İdeolojik Aygıtları olarak tanımladığı kurumların fonksiyonu da budur.²⁹⁸

Devletin elinde, kendi *siyasal* ideolojik aygıtı (*hükümet* bu aygıtta yer alır) dışında *daha başka* ideolojik aygıtlar da vardır: *siyasal* ideolojik aygıt önünde sonunda bir sürü başka aygıttan (Kilise, Haber, Okul, vb.) biridir. Üstüne üstlük devletin elinde bir de, kendi gündelik *baskı aygıtı*, yani polis, uzmanlaşmış baskı güçleri (CRS, güvenlik kuruluşları, seyyar jandarma güçleri vb.) ile “son kertede” başvuru baskı aygıtı olan *Ordu* ... vardır, elbette ki, bir de gerektiğinde kara, deniz, hava sınırlarını geçip, “şöyle bir el verelim” diye koşabilecek “kardeş” emperyalist devletlerin orduları var.²⁹⁹

Görüldüğü gibi devletin baskı aygıtları ile ideolojik aygıtları arasında bir ayırım yapan *Althusser*, devletle doğrudan bağlantılı olan *baskı aygıtları* arasında hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler ve benzeri güçleri saymaktadır. Bu aygıtlar, fiziksel olarak veya fiziksel olmayan yollardan zor kullanabilen aygıtlardır. Bunların haricinde dinsel aygıtlar (kiliseler), aile, hukuk, siyasi partiler, sendikalar, basın, radyo-televizyon, edebiyat, güzel sanatlar ve bunun gibi pek çok unsur devletin *ideolojik aygıtı* olmaktadır ve egemen sınıfın mevcut üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesine hizmet etmektedir.³⁰⁰ *Althusser* ile birlikte, diğer Marksist düşünürler *Nicos Poulantzas* ve *Göran Therborn* tarafından da savunulan bu görüş, Devletin ideolojik aygıtlarının aynı zamanda diğer sınıf ve tabakaları da kendi ideolojisi içine çekme işlevi taşıdığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kapitalist bir toplumda burjuvazi, devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla bunu gerçekleştirmektedir.³⁰¹

Bu çerçevede hukukun ideolojik bir aygıt olarak oynadığı role değinen *Althusser*, Roma Hukuku'nun rönesansına ve modern *burjuva* hukukunun karşı konulamaz bir zorunlulukla biçimselleşme ve evrenselleşme peşinde olduğuna işaret eder:

Daha önce gördüğümüz gibi, söz konusu biçimselleştirme ve evrenselleştirme, ancak hukukun soyut olması koşuluyla, yani her türlü içerikten

²⁹⁸ Özge YALÇIN, “Althusser’de Aydın Sorunu ve İdeoloji” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 9–2006, Sayı:36, s. 124.

²⁹⁹ Althusser (2003), s. 17.

³⁰⁰ Althusser (2003), s. 168–169.

³⁰¹ Mehmet Tevfik ÖZCAN, “Hukuk İdeolojisi: Adalet Sorununa Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul 1997, s. 437.

gerçekten *soyutlanması* koşuluyla imkan kazanır ve her türlü içerikten soyutlanmanın, hukukun içeriği üstünde, yani tam da zorunlu olarak soyutlandığı içeriğin üstünde etkili olmasının *somut* koşuludur. Daha önce gördüğümüz gibi, hukuk zorunlu olarak baskıcıdır ve hakkın gerektirdiği cezayı Ceza Yasası biçimiyle hukuka katar. Böylece, Ceza Yasası'na biçimsel olarak kaydedilmiş ve kuralların çiğnendiğini saptayan Yargıçlar tarafından karara bağlanan cezaları *gerçekleştiren* devletin bir baskı aygıtının (gerçekten) var olması koşuluyla işleyebilecektir gerçekten. Ancak, bununla birlikte gördüğümüz başka bir şey de, çoklukla hukuki ideoloji *artı* ahlaki ideoloji ekinin birlikte çalışmasıyla, yani Ceza Yasası'nda kayıtlı olan ve karara bağlanan cezaların pratikteki gerçekleşmesinde (fizik şiddete dayalı) uzmanlaşmış devletin baskı aygıtının yetkili bölümü doğrudan doğruya işe karışmaksızın hukuka “saygılı davrandığıdır”.³⁰²

Althusser'in *burjuva hukuku* olarak ifade ettiği modern hukuk, kapitalist üretim ilişkilerini biçimsel ve soyut olarak düzenlemektedir. Buradaki soyutluğa dikkati çeken *Althusser*, normalde hukukun herhangi bir şeyi soyutlamadığını, tam olarak işleyişini düzenlemekle yükümlü olduğu kapitalist üretim ilişkisini soyutladığını ifade eder. Bu hukukun evrenselliğinin sebebi ise, kapitalist düzende üretim ilişkilerinin işleyişinin evrensel ticari bir hukukun işleyişinden ibaret oluşudur.³⁰³

Devletin ideolojik aygıtları incelemesinden görüldüğü gibi *Althusser*, ideoloji kavramını bir “çarpık bilinç” kavramsallaştırmasının çok daha ötesinde ele almayı tercih etmektedir. Bu açıdan *Gramsci* ile yakın bir yaklaşım sergileyen *Althusser*, ideolojinin, egemen üretim ilişkilerinin yeniden üretimini sağlayan toplumun geneline yayılmış *organik* bir doku olarak ele almaktadır.³⁰⁴

Althusser, ideolojinin, “*somut bireylere somut özneler*” olarak seslendiğini ileri sürer. Böylelikle insanların özgür ve özerk olduklarına inanmalarını sağlamaktadır. *Althusser*'e göre, ideolojilerin insanları özneleştirilen bir işlevi vardır.³⁰⁵ Aslında ideolojinin varlığı öznelerle, daha doğrusu “*özne*” kategorisine bağlıdır. Çünkü ideoloji özneleri tanımlayış biçimiyle birlikte ifadesini bulabilmektedir. *Althusser* bu sesleniş somut bir örnek temelinde ifade eder. Bir polis sokaktaki adama “*Hey sen oradaki!*” diye seslendiği zaman seslenen kişinin dönüp de polise bakması hadisesindeki ilişki ideolojik bir ilişkidir. Zira ideolojik sesleniş sokaktaki adamın “*oradaki*” oluşuyla ve “*oradaki*” olmayı kabullenişle mümkün olabilmektedir. İdeolojinin özneyi tanımlaması,

³⁰² Althusser (2003), s 65–66.

³⁰³ Althusser (2003), s. 66–67.

³⁰⁴ McLellan, s. 50.

³⁰⁵ Althusser (1971), s. 171.

özneleri yönlendirebilmesi için bir ön şarttır. Bunun karşılığında öznelerin bu tanımlamayı kabul etmesi de bu yönlendirmeyi mümkün kılar ve sokaktaki adam kendisine seslenen polise dönüp bakarak bu kabul edişi ortaya koyar.³⁰⁶ *Althusser*'in daha sonraki açıklamaları, ideolojik yapıya bir örnek olarak verdiği Hıristiyanlık diniyle ilgilidir. “*Hıristiyan Din İdeolojisi*”inde Tanrı'nın yerini (büyük harfle) Özne olarak tespit eden *Althusser*, mutlak ve biricik Özne'nin diğer öznelere seslenişini, diğer öznelerin Özne'ye tabi oluşlarını temele alır. Dolayısıyla ideolojiler, bireylere somut özneler olarak seslenirken aslında bir seslenici özneye ihtiyaç duymaktadır.³⁰⁷

Althusser daha da ileri gidip, ideolojinin dışında bir yaşam deneyimi bulunamayacağını söyler. Öyle ki, doğumdan itibaren insanlar, dünyada kendilerini karşılamış olan aile çevresinin çerçevelediği ideolojik yapıyla bütünleşmektedirler. Bir anlamda, insanlara kim oldukları bu ideolojik çerçevede söylenmekte ve öğretilmektedir. “Gerçekte ideolojinin içinde olup bitenler, demek ki ideolojinin dışında olup bitenler gibidirler.” Bu sebeple *Althusser*'e göre insanlar kendilerini ideolojinin dışında sanmaktadırlar ve bu *yanılgıyı* aşmanın tek yolu ise *bilimsel bilgiden* geçmektedir. *Althusser*'in burada bilim olarak kastettiği ise *Marksist* bilimdir.³⁰⁸ Bu bilimi uygulayarak burjuva ideolojisiyle mücadele etme vazifesi ise Marksist aydınlarla düşmektedir.³⁰⁹

B. Evrensel Aklın Eleştirisi

Sosyal bilimlerin Aydınlanma idealleri çerçevesinde şekillenerek amaçsallaştırılması, modernite karşısındaki eleştirel tutumun kendine yeni bir yol bulmasını gerektirmiştir. Özellikle sosyalizmin dünya üzerindeki siyasi gücünü kaybetmesi, Marksist gelenek çerçevesindeki modern toplum eleştirilerinin yerine yeni bir eleştirel çevrenin bulunması arayışlarını doğurmuştur.

Böyle bir ortam içerisinde modernite eleştirilerinin en çok belirginleştiği tavır olarak postmodernist söylemlere başvurulduğu görülmektedir. Postmodernist söylemlere dair genelleyci, sistematize edici ya da bütünsel bir açıklama getirmek mümkün değildir. Çünkü postmodernist söylemler zaten belirli *büyük anlatılara* karşı

³⁰⁶ Althusser (2003), s. 99–100, 200–201.

³⁰⁷ Althusser (2003), s. 203–205.

³⁰⁸ Althusser (2003), s. 201–202.

³⁰⁹ Yalçın, s. 123.

olmak ve *küçük anlatılara* öncelik sağlamak üzere şekillenen eleştirel bir *stil topluluğu* konumundadır.³¹⁰ Ancak postmodernliğe dair bazı postmodernist yazarların açıklamaları az da olsa belirli bir netliği sağlamaya yardımcı olmaktadır. Bu netliğin sağlanabilmesi ise, söz konusu açıklamaların bir “postmodernizm” anlatısına değil, postmodern “durum”un tasvirine yönelmiş olmasıyla mümkün olabilmektedir.

Postmodernist düşünürlerin modern aklı reddetme yaklaşımlarının bir ölçüde ortak belirleyici yaklaşımları olduğu da ileri sürülmektedir.³¹¹ Bunun daha çok Aydınlanmacı ve evrensel kabul edilen aklı reddetme tavrı olarak görülmesi daha yerinde olacaktır. Bu yaklaşım, bir diğer açıdan bakıldığında bütün rasyonel modern hukuk sistemlerinin yadsınması ve hukukun yadsımış olduğu kültürel oluşumların kendilerini belirlemesinin yolunun açılmasına dair plüralist talepleri de beraberinde getirmektedir.³¹² Dolayısıyla statik olmayan, dinamik bir adalet anlayışı postmodern bakış açısında yer bulmaktadır. Çünkü hukuk sisteminin belirli bir rasyonellik çerçevesinde mutlaklaştırılmasının terk edilerek sorgulanması gerekmektedir.³¹³

1. Jean-François Lyotard

Postmodern durumun tasvirini veren en önemli ve en ünlü eser *Jean-François Lyotard*'ın “Postmodern Durum” adlı metnidir. *Lyotard* bu incelemesinde işe önce modernden neyi kastettiğini belirleyerek başlamaktadır:

Modern terimini, kendisini bir tür Tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, ussal ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi temel anlatılara açık başvurularda bulunan bir metasöyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi belirtmek üzere kullanacağım.³¹⁴

Görüldüğü gibi modernlik, belirli *büyük anlatılar / meta söylemler* aracılığıyla kendini meşrulaştıran “bilimsel bilgi” etkinliği çerçevesine ele alınmaktadır. Bu modernist bilgi anlayışı, bilinç üzerinde bir hükümlerlik sürdürürken, bilişsel olarak da etkinlik göstermektedir. Toplumu işlevsel bir bütün olarak kavrama eğilimi ile bu bütüne dair bilgi durumu *gerçekleştiricilik* (performativity) olarak görülmektedir. Gerçekleştiricilik, bilginin iktidarını, modern bilimin vaad ettiği ve sağladığı teknolojik

³¹⁰ Özkiraz, s. 100.

³¹¹ Akkaya Kia, s. 73.

³¹² Adnan GÜRİZ, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, Ankara 1997, s. 149.

³¹³ Güriz (1997), s. 152.

³¹⁴ Jean-François LYOTARD, *Postmodern Durum*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, İstanbul 1990, s. 6.

kapasite, verimlilik, denetim ve ürün artışı yoluyla meşrulaştırma anlayışını ifade etmektedir. Buna karşılık modernist bilgi anlayışının sunduğu ikinci seçenek işlevsel bilgiye karşılık eleştirel bilgidir. Eleştirel bilgi iktidarın meşrulaştırılmasını değil, öznenin yetkili kılınmasını sağlamaya yönelmiştir. Eleştirel bilgi barışçıl bir insanlığın gerçekleşmesini amaçlar. Bu yaklaşımın *Lyotard*'a göre bu çağdaki temsilcisi *Habermas*'tır. Tüm dil oyunlarının evrensel olarak geçerlilik kazanabileceği bir büyük anlatı gerçekleştirme çabası ve şeffaflık, *uzlaşma* gibi yolların önünü açma amacı bu anlayışın temelinde yer almaktadır.³¹⁵ Ancak *Lyotard*'a göre bu yaklaşım, sistem teorisine karşı geliştirilmiş bir silah olmak açısından *güzel* bir niyettir. Fakat *uzlaşma*, modası geçmiş ve kuşkuyla bir değer haline gelmiştir. Ona göre artık *uzlaşmaya* bağlı olmayan bir adalet düşüncesine ve pratiğine ulaşmak gerekmektedir.³¹⁶

Bu çerçevede *Lyotard*, postmodern yaklaşımının konumunu araçsal aklın karşısındaki eleştirel aklın da dışında bir yerlere yerleştirmektedir. *Lyotard*'ın bakış açısında aynı zamanda bir *değer çoktanrıcılığı* önermesi vardır. Bu aynı zamanda *Nietzsche*'den gelen “Tanrı öldü!” ifadesinin nihayet son yüzyılda gerçekliğini postmodern bakışta karşılığını bulmasını açıklamaktadır. Artık hakikatin aşkın garantileri ölmüştür. Dil oyunları aracılığıyla gerçekleştirilecek tartışmacı mücadelenin kıyaslanabilirliği kalmamıştır. Sadece meşruluk için birbiriyle çatışan yerel anlatıların bitmeyen mücadelesi söz konusudur.³¹⁷ Zaten *Lyotard*'ın en başta ifade ettiği gibi, kabaca olarak, postmodern, büyük anlatılara yönelik inançsızlıktır.³¹⁸

Hem modernin kendisine, hem de modernin temelindeki büyük anlatılara yönelik güvensizliğin özellikle sanayi sonrası toplumda ortaya çıkması, bu dönemde bilginin *bilgisayarlaştırılmış* olmasıyla bağlantılıdır. Artık bilginin iktidarın doğrudan aracı olduğu açıkça ortadadır. Ulus-devletlerin enformasyon denetimi için giriştikleri

³¹⁵ Şeyla BENHABİB, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul 1999, s. 269–270.

³¹⁶ Lyotard, s. 84.

³¹⁷ Benhabib (1999), s. 278. *Habermas* da *Weber*'in modernite karşısındaki kötümserliğini bu gerekçeyle eleştirmektedir: “Weber, anlam yitimi savını ‘yeni çoktanrıcılık’ formülüyle dile getiriyor. Bu formüle, *Weber*'in kuşağında tipik olan ve *Nietzsche*'nin etkili bir biçimde dramatize ettiği nihilizm deneyimi yansıyor. *Weber*'in kuramının, söylendiğine göre zaten din tarihsel büyüden arındırma sürecine, yani modern bilinç yapılarının bağımsızlaşmasına yerleştirilmiş bir diyalektiğin yardımıyla temellendirilmesine kuramın kendisinden daha özgün bir yanı vardır. *Aklın kendisi pek çok değer alanına bölünür ve kendi evrenselliğini yok eder.*” *Habermas* (2001), s. 267.

³¹⁸ Lyotard, s. 6.

mücadeleler, silah üretimi kapasitelerindeki üretim çerçevesindeki rekabetler, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki uçurumu büyütmektedir.³¹⁹

Bu çağda sermayenin çokuluslu şirketler eliyle ulus-devletlerin sınırlarından bağımsız olarak varlık göstermesi yeni bir soruyu gündeme getirmektedir. Bilginin ne olduğuna, devlet değilse, kim karar verecek ve neye ihtiyaç duyulduğunu kim belirleyecektir?³²⁰

2. Michel Foucault

Bir diğer postmodern kabul edilen yazar *Michel Foucault* ise, *Lyotard*'a paralel olarak dünyayı bütünsel bir biçimde açıklama iddiasındaki kuramsallaşmalara karşıdır. *Foucault*, yine *Nietzsche* etkisindeki bakışı doğrultusunda geliştirdiği tarih anlayışını bir *soykütüğü* (genealogy) olarak adlandırmaktadır. *Nietzsche*'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinin, şimdiki geçmişten kopartarak şimdinin meşruluğunu sorgulama çabasına adanmış olması, tam olarak *Foucault*'nun tarih anlayışının açıklaması olmaktadır. Geçmişin, geçmiştekinin *sıra dışılığını* veya *kötülüğünü* resmederek, hesabı etraflica verilmeksizin şimdiki meşrulaştırma, şimdinin rasyonelliğini ispat etme çabası gösteren bir tarih anlayışı yerine, şimdinin derinliklerine inerek onun rasyonelliğini sorgulayan bir tarih yazımı *Foucault*'nun eserlerinde görülmektedir.³²¹

Foucault temel soru olarak kendisinden yaklaşık iki yüz yıl önce *Kant*'a sorulan soruyu yeniden ele almak zorunluluğuna işaret etmektedir:

Hegel'den Nietzsche ya da Max Weber üzerinden Horkheimer'a veya Habermas'a kadar hemen hemen hiçbir filozof bu soruyla dolaylı ya da dolaysız olarak yüzleşmekten kaçmadı. O halde, bizim en azından bugün ne olduğumuzu ne düşündüğümüzü ve ne yaptığımızı belirleyen Aydınlanma denilen olay nedir?³²²

Bu amaçla *Foucault*'nun başvurduğu tarih yazımı anlayışı, bilgi üzerindeki iktidarın, kimi tarihsel bilgileri yeterince bilimsel olarak görmeyen ya da cılız oldukları için göz ardı eden tavrına karşı geliştirilmiş bir anlayıştır. Böylelikle boyunduruk altına alınan bilgilerin başkaldırısı gerçekleşmektedir. Bilginin, doğru bilgiler olma adı altında

³¹⁹ Lyotard, s. 12.

³²⁰ Lyotard, s. 12–13.

³²¹ Madan SARUP, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çeviren: Abdülbaki Güçlü, İkinci Baskı, Ankara 2004, s. 89–90.

³²² Foucault (2000), s. 69.

bütüncül bir kurumca süzgeçten geçirilmesinde geriye kalmış olan kısımlarının yeniden ele alınarak ortaya konulması bu *soykütükçü* tarih yazımının temel yaklaşımını göstermektedir. Elbette bu eleştirel bir tarihtir. Bu tarih yazımında hiçbir değişmez dayanak veya öze yer bulunmamaktadır. Olayların arkasındaki etkenlerin çeşitliliğini hiçbir bütüncü yaklaşıma dayanmaksızın açıklığa kavuşturma çabası söz konusudur.³²³

Foucault'nun özellikle deliliğin, tımarhanenin, hapishanenin, cinselliğin tarih yazımına konu edilmesi tercihi bu yaklaşımı ortaya koymaktadır. Modern devlet iktidarının kendini yapılandırmasının temellerinin bu alanlarda araştırılması, diğer bütüncü ve evrimci tarihlerin göz ardı ettiği etkenlerin keşfedilmesi açısından önemli görülmektedir.

Örneğin hapishanelerin doğuşu ve cezaların işkence, idam gibi halkın önünde ibretlik seyir konusu yapılan yöntemlerle gerçekleştirilmesinin terk edilmesi, *Foucault*'ya göre temelde başka bir iktidar anlayışını açıklamaktadır. Cezanın beden üzerinde yapılmak yerine suçlunun “suçluluğunun” yani “ruhunun” cezalandırılması yönteminin benimsenmesi, bu yeni iktidarın konumlanışını açıklamaktadır:

Psikiyatrik deney, ama aynı zamanda daha genel bir biçim altında olmak üzere, suç antropolojisi ve suçbilimin ince eleyip sık dokuyan söylevi burada belirgin işlevlerinden birini bulmaktadır: yasa ihlallerini büyük bir cafcacfla, bilimsel bilgileri elde edilebilir nesnelere alanına katarak, yasal cezalandırma mekanizmalarının yalnızca ihlallere değil, aynı zamanda bireylere de müdahale etmelerini meşrulaştırmak; yalnızca bireylerin yaptıklarına değil kendilerinin ne olduklarına, ne olacaklarına, ne olabileceklerine de müdahale etmelerini meşrulaştırmak. Adaletin kendine sağladığı ruh eklentisi görünüşte açıklayıcı ve sınırlayıcı, fiili durumda ilhak edicidir. Demek ki yargıçlar, Avrupa'nın yeni ceza sistemlerini devreye soktuğu 150-200 yıldan beri yavaş yavaş, ama kökleri çok gerilere giden bir süreç içinde, suçlardan başka bir şeyi, suçluların “ruhu”nu yargılamaya başlamışlardır.³²⁴

Dolayısıyla modern yargılama, artık sadece suçun belirlenerek yargılanması değil, aynı zamanda “normalliğin” belirlenerek, normalleştirmeye yönelik bir teknikle birleşmektedir. Bunu bir anlamda meşrulaştıran ise bilimsel bilginin kullanımının hukuka eklenmesi olmuştur. Psikiyatlara başvurulması, bilirkişi raporları, uzman görüşleri, eğitimci yargılama hakkını paylaşmıyor görünmekle birlikte iktidarın

³²³ Sarup, s. 90–91.

³²⁴ Michel FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, 3. Baskı, Ankara 2006, s. 53.

yargılama sürecinde normallığı belirleyebilmesinde araçsal bir konumda yer almaktadır.³²⁵

Foucault'ya göre cezalandırma uygulamaları, hukuki teorilerin konusu olmaktan çok siyasal anatominin bir bölümünü teşkil etmektedir. Bu anatomi anlayışına göre iktidarda bulunanların bir bütünü en üst noktasında yer aldığı, mahkûmların ise bu yapının en altında konumlandırıldığı görülmektedir. Örneğin ortaçağda kralın bedeni, çeşitli törensel uygulamalarla “daha çok iktidar”ın merkezileşmesini simgelerken mahkûmların bedeni, kendine özgü çeşitli törensel uygulamalarla “daha az iktidar”ı simgeleyen bir konumda bulundurulmaktadır. *Foucault*'ya göre bu çift kutuplu siyasal anatomi, modern yargılama ve cezalandırma sistemlerinde kendini daha fazla belirginleştiren bir içeriğe kavuşmuştur.³²⁶

Bu çerçevede iktidar, bilginin ve söylemin üzerindeki egemenliği aracılığıyla kendi konumunu sağlamlaştırmakta, tımarhanenin veya hapishanenin bu yeni işleviyle bunu meşrulaştırmaktadır. Artık modern iktidar, bilimsel bilginin araçsallığı sayesinde “normal”i belirleyebilen ve “anormal”i ıslah etme tekeline elinde bulunduran bir güce kavuşmuştur. Normal çocuk, sağlıklı vücut, dengeli zihin, iyi vatandaş, mükemmel koca, gerçek insan gibi kavramlar devletin eğitim, sağlık, hukuk kurumlarınca sürekli olarak toplumsal bilince yerleştirilmektedir.³²⁷ Bu çerçevede resmi ideolojik söylemlerin kendi vatandaşlarının kimliklerine ve niteliklerine dair söylemler geliştirebiliyor olmaları, iktidarın “normal”i belirleme tekeline sahip bir varlık olarak insan yaşamının tamamını kontrol etme gücünü göstermektedir.

Bir açıdan bakıldığında *Foucault*'nun modern iktidara dair söylemi *Lyotard*'la belirli bir noktada kesişmektedir. Bu kesişme noktası ise yine *bilimsel bilgi* fenomenidir. Özellikle *Rickert*'in bilim felsefesi anlayışı bahsinde dile getirildiği gibi, irrasyonel gerçekliğin rasyonelleştirilmiş bir formu, ya da inşası olarak ele alındığı takdirde; bilimsel bilginin, doğanın gerçekliğini olduğu gibi anlamak üzere değil, doğayı üzerinde egemenlik kurulabilecek bir forma sokmak üzere olduğu daha da netleşmektedir. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerine benzeştirilerek kurulması sürecinin

³²⁵ Foucault, s. 56, 60.

³²⁶ Foucault, s. 66–69.

³²⁷ Mark PHILP, “Michel Foucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Derleyen: Quentin Skinner, Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara 1991, s. 71.

Foucault'nun tespit ettiği modern iktidar ile yakın dönemlere rastlaması, doğa üzerinde olduğu gibi insan ve toplum üzerinde de rasyonelleştirilmiş ve egemenlik tesis etmeyi mümkün kılan bir bilgi formuna ulaşma çabasının varlığını belirginleştirmektedir. Bu durum hem *Weber*'in teknik rasyonellik yaklaşımıyla; hem de Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl yaklaşımıyla anlamlı bir şekilde bir araya gelmektedir. Çünkü teknik akıl aynı zamanda doğa karşısında egemenlik kurmaya çalışan insanın başvurduğu akıldır. Gerek doğa bilimleri, gerekse sosyal bilimler; Aydınlanma projesinin en saf ürünü ve modernitenin en başat belirleyicisi olarak kabul edilen *bilimsel bilgiyi* böyle bir süreç sonunda inşa etmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla bilginin spesifik bir formu olarak *bilimsel bilginin*, *Kant*'ın meşhur söylemiyle, insan aklının Tanrı ve doğa karşısındaki yetersizliğini aşmada olduğu kadar, onlara karşı egemen hale gelmede de dönüm noktası olduğu görülmektedir. İnsan eylemlerinin rasyonellikle meşrulaştırılabilmesini sağlayan bu dönüm noktası, modern iktidarın birey üzerindeki radikal belirleyiciliğinin meşrulaştırılmasına olduğu kadar, modern bilimin insan üzerindeki *şeyleştirici* ya da *nesneleştirici* tutumunun da meşrulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

İnsanın her şeyden önce 'Ben' demesi imkânsızdır. Çünkü insanın kelimeleri kullanacak kesinliğe ulaşmadan önce, kelimeleri kullanabileceği bir ortamı kavraması gereklidir. Memedeki çocuk, hem kendinin hem annesinin varlığı konusundaki kesinliğe varmadan aralarındaki ilişkiye bağlı olduğunu anlar. Yani ortaya 'Ben' çıkmadan önce bir 'Sen-Ben!' bütünü vardır. ... 'Ben', 'Sen'den uzaklaştıkça 'Ben', 'Sen'i ve 'O'yu aynı uzaklıktan görmeye başlar. Ben → Sen / O. Burada kesin bir yol ayrımı vardır. 'Ben-Sen-O' ortaya çıktıktan sonra 'Ben-O' yönünde giden 'Bilim'e, 'Ben-Sen' yönünde giden, 'Bilgi'ye ulaşır. Bilim 'O' yerine 'dış dünya' demeyi uygun görür. 'O' yani dış dünya nesnel(objektif)dir. 'Ben'den başkadır, ben olmayandır. Dolayısıyla üzerinde deney yapılabilir, kullanılabilir. 'Ben-O' ilişkisinde 'Ben' tirandır. Fakat bu tiran başka 'Ben'leri de 'O' olarak gördüğü için giderek kendi 'Ben'ini de 'O' yapar. Bu yüzden 'Ben-O' ilişkisinin ortaya çıkardığı gerçek, yalnızca 'O'nun gerçeğidir ve insan zihninin ancak tek boyutta, tek boyutuyla kavradığı gerçektir.³²⁸

İnsanın bir diğeri üzerinde herhangi bir *tiranlık* tesis etmesine imkân sağlayan, ya da en azından *açık kapı bırakan* bir Aydınlanma ideasından ve modernite sürecinden geriye kalan ise 19. ve 20. Yüzyılların tarihinde iz bırakan hadiseler olmuştur. Bütün bu tarihin, *bilimsel bilgiye* sahip olan, bir diğer ifadeyle *modern* olarak nitelendirilen toplumların dünyanın diğer bölgelerindeki toplumlar üzerindeki tiranlığının sayısız örnekleriyle dolu olduğu ortadadır. Bu çerçevede postmodern söylemlerin, yine Batılı toplumlar içerisinden çıkmış olması bir anlamda bu tarihin sahiplenmek istenmediğini

³²⁸ Özel (1993), s. 21–23.

göstermektedir. Zira Aydınlanma projesinin özgürlük, eşitlik gibi içkin değerlerinden uzaklaşarak iflas etmiş olduğu anlayışı, büyük ölçüde Batı ülkelerince diğer ülkelere nakledilen modellerin ekonomik ve siyasal alandaki evrensel ilkelerden çok gelişmiş toplumlar lehine kurulu bir egemenlik ilişkisine dayandığı gerçekliğinin netleşmesinden kaynaklanmaktadır.³²⁹

İşte *Lyotard*'ın büyük anlatılar karşısındaki güvensiz ve hatta inançsız tutumu, *Foucault*'nun ise sürekli şimdiki yüceltmeye adanmış bir tarih yazımına karşı eleştirileri, bu gerçeklikleri üreten bir dünyada, *evrensel* olarak ortaya konulan bir akla duydukları tepkilerden kaynaklanmaktadır.

³²⁹ Özkiraz, s. 113–114. Bu bağlamda 16. Yüzyıl'da Osmanlı toplumuyla ilgili izlenimlerini aktaran dönemin Fransız sefiri *Ogier Chiselin Busbecq*'in şu sözleri doğaya egemen olma talebini karşılayan teknik rasyonellik ya da araçsal aklın, tarihsel olarak Batı'ya özgünlüğü iddiasındaki *Weberci* perspektifi büyük ölçüde haklı çıkarmaktadır. “Orada bir köylü duruyordu. Bir tercüman vasıtasile ona nehirde çok balık var mı diye sorduk ve bunların nasıl tutulduğunu anlamak istedik. Köylü cevaben balığın dolu olduğunu fakat tutamadıklarını söyledi. Bizim hayret ettiğimizi görünce izahat verdi. Birisi zahmet ihtiyar edip te elini uzatacak olursa balıklar kaçıyormuş, tutulmalarına meydan bırakmıyorlarmış! Bu cevap bana çok şaşılacak bir şey gibi gelmedi. Çünkü, tanımadığımız bazı kuşlar hakkında malûmat istediğimiz ve köylülere bunları nasıl tutabileceğimizi sorduğumuz zaman, bize şu cevabı vermişlerdi: bu kuşlar tutulmaz, çünkü bir kimse onlara el uzatacak olursa uçarlar.” *Ogier Chiselin BUSBECQ, Türk Mektupları*, Çeviren: Hüseyin Cahit Yalçın, Ankara 1939, s. 73–74.

SONUÇ

Weber'in metodolojik yaklaşımı dikkate alınacak olursa, aslında bir “sosyal teori”den çok bir sosyal “geometri” inşa etmeye çalıştığı ve kaleme aldığı eserlerin böyle bir çabayı çeşitlendirmeye yönelik olduğu görülebilir. Onun, öznel idealizm anlayışından gelen ve ideal tipler kuramı ile netleştirdiği sosyoloji anlayışı, aslında gerçekliğin zaten irrasyonel olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, sosyal gerçekliğin, yani insan iradesiyle bütünleşen gerçekliğin rasyonel bir temelde açıklanamayacağı temeline oturmaktadır. Bu yönüyle aslında insan davranışlarına yönelik, determinizmden hayli uzak olan bu sosyoloji anlayışının, “açıklama”dan ziyade *anlama* merkezli olarak kurulması, *varoluşçu* bir düşünceyi de yansıtmaktadır. *Aron*'un, *Weber*'in felsefesinin o dönemde henüz adı konulmamış olmakla beraber varoluşçu olduğuna dikkat çekmesi buradan kaynaklanmaktadır.³³⁰

Weber'de görüldüğü kadarıyla ideal tipler bir anlamda geometrik şekillere benzemektedir. Geometrik şekiller, tabiatta saf halleriyle bulunmamakla beraber, tabiatta görülen cisimlerin şekillerini anlamak açısından yardımcı rol oynamaktadırlar. Mesela tabiatta saf, ideal bir üçgen yoktur. Tıpkı sosyal eylemler arasında, ideal tiplerle tanımlanan biçimlerin saf olarak bulunmaması gibi.

Dolayısıyla *Weber* bütün sosyoloji incelemeleri boyunca, deyim yerindeyse, geniş kapsamlı bir geometri kitabı yazmış, insan davranışlarının ve sosyal gerçekliğin diğer unsurlarının ideal tiplerini olabildiğince dünya çapında kapsayıcı bir tarzda inşa etmeye çalışmıştır. Bunda da determinizmden olabildiğince kaçınmıştır. Örneğin modernliğin sosyolojisini rasyonelleşme üzerine kurmuş, insanların modernleşme ile birlikte daha fazla araçsal rasyonel davranışlar sergilediklerine işaret etmekle yetinmiştir. Ancak insanlar özgür iradeye sahip varlıklardır ve rasyonel davranabilecekleri gibi, duygusal veya geleneksel içerikte davranışlar da sergileyebilirler. Bir takım tarihsel olayların insanları belli yönde davranmaya zorladığı yönünde izlenimler edinmek mümkünse de,

³³⁰ Aron, s. 482.

bunu bir neden sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışmak, varoluşçu düşünceyle bağdaşmamaktadır.

Weber, kapitalizmin Batı'daki anlamıyla ortaya çıkışını Kalvinizm'le bağlantılı olarak açıklarken, sadece Kalvinistlerin inanç biçimleri ile ortaya koydukları ekonomik davranışlar arasındaki paralelliği resmetmiş, ama buradaki bir neden sonuç ilişkisini deşifre etmek yerine sadece “anlama” yoluyla, tarihsel tekilliği bağlamında, böyle bir tercihin yaşanmış olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla *Weber*'in eserleri incelendiğinde, Kalvinizm'in başka bir zaman veya başka bir yerde bir kapitalizmi doğuracağı olasılığını düşünme zorunluluğu doğmamaktadır. Şüphesiz sosyal gerçeklikte birtakım neden sonuç ilişkileri mevcutsa da, gerçekliğin irrasyonelliği dolayısıyla, sosyologun bu ilişkileri birebir keşfetmesi asla mümkün olmayacaktır. Sosyoloji bu noktada sadece mümkün olan en kapsayıcı ve en yakın bir şekilde davranışları “anlamak”la yetinmelidir. Bunda da *Weber* kendi “geometrisi”nden faydalanılabileceğine dair bir öngörüye sahiptir. Bu yapılırken de evrensel tutarlılıkta olduğuna inandığı dört temel sosyal eylem tipini ortaya koymuş; bunun tarihsel bağlamda ve farklı ölçeklerde daha ayrıntılı ideal tiplere indirgenerek irrasyonel gerçekliğe olabildiğince rasyonel bir anlama ile yaklaşılabileceğini ümit etmiştir. Bu yönüyle *Weber*, sosyolojiyi bir fizik veya kimya gibi doğa bilimi şeklinde algılamamış, sosyolojiyi bir matematik olarak kurmaya gayret etmiştir. Onu *Comte*, *Marx*, *Spencer* ya da *Durkheim* gibi sosyologlardan ayıran en büyük fark belki de burada yatmaktadır. Dolayısıyla *Weber* bir “sosyal teori” kurmamış, bir “sosyoloji” kurmuştur.³³¹ Bu açıdan *Weber*'in sosyolojiye varoluşçu bir bakış kazandırdığı söylenebilir.

Dolayısıyla *Weber*'i bir modernite savunucusu veya modernite eleştiricisi olarak konumlandırmak yetersiz kalmaktadır. Ancak bu varoluşçu yaklaşım *Weber*'in modernite karşısındaki kötümser bakışında etkilidir. Özellikle *Nietzsche*'den gelen bu kötümser tavır, özellikle *anlam kaybı* ve *özgürlük kaybı* gibi süreçlerin *geri dönüşsüz* bir biçimde moderniteye içkin olduğuna dair tezinde ortaya çıkmaktadır. Bürokratikleşmenin bütün alanlarda giderek artan biçimselliği, karar vericilerin hakikat

³³¹ “Seidman sosyal teorileri ‘geniş toplumsal anlatılar formu’ olarak ele alır. Bunlar ‘moral, toplumsal ve siyasal manidarlıkları çerçevesinde değerlendirilen çağdaş toplumsal çatışmalar ve kamusal tartışmalarla yakından ilgili... köken ve gelişme hikayeleri, kriz, çöküş ve ilerleme masallarındırlar’, ancak ‘sosyolojik teori, aksine, toplumun mantığını ortaya çıkarmak ister; toplumsal evreni yansıtan doğru bir sözcüğü keşfetmeyi amaçlar.” Steven SEIDMAN, “The End of Sociological Theory”, Seidman, ed., *The Postmodern Turn*, Cambridge 1994, s. 120'den aktaran, Çiğdem, s. 52'de 2 nolu dipnot.

karşısındaki duyarsızlığını artıran ve verilen kararların tercih alanını daraltan bir etki oluşturmaktadır. Hukukun bürokratikleşmesi ise, genellikle, yargılama makamının karşılaştığı somut olaylarla karşılaşmamış olan kanun koyucunun, bu somut olaylara ne gibi hükümler getirileceğini önceden belirleyebilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Somut olay adaleti olarak da ifade edilen hakkaniyetin, adalet idesinin ayrılmaz bir parçası olduğu bilinmektedir. Somut olay açısından hakkaniyete uygun olmayan hükmün aslında adalete de uygun olmayacağı kabul edilecek olursa, hukukun bürokratikleşmesi ve katı bir biçimde standartlaşması, bu hukuk sisteminin, adaleti gerçekleştirmekten, ivmesi giderek artan bir süratle, uzaklaştığını gösterir.

Eğer hukuk ilkesel ya da rasyonel olarak ele alınırsa bunun sonucu nesnellik değil; baskı, hiyerarşi, aldatma ve sömürü olur. Çünkü “genel kurallar somut olayları karara bağlamaz” diyen yargıç Holmes haklıdır. Her karar bir yorum işidir ve belirli bir siyasal bağlamda gerçekleşir. Bunu değerden bağımsız bir hukuk mantığıyla rasyonelleştirmek, tam anlamıyla tarafsızlık batağına saplanmak olur.³³²

Söz konusu standartlaştırma ve bürokratikleşme, siyasal iktidarın ya da diğer bir ifadeyle kanun koyucunun aklıyla hapsedilen bir hukuk düzeninin varlığının ifadesidir. *Marx*'ın “çarpık bilinç” olarak isimlendirdiği ideolojik yapı, kanun koyucunun gözettiği çıkarları meşrulaştıran, yani rasyonelleştiren bir hukuka içerik üretmektedir. Aklın kendi sahibini meşrulaştırma işlevi, akıl sahibi siyasal öznenin gözettiği çıkarların rasyonelleştirilerek hukuklaştırılmasına hizmet etmektedir. Bu noktada, “iletişimsel akıl” aracılığıyla, öznelerin çıkarları ile bu çıkarların “maskelendiği” rasyonellik arasındaki ilişkinin açığa çıkarılabileceği ileri sürülebilir. Ancak bu beklenti de bazı başka sorunları barındırmaktadır. İletişimsel aklın gerçekleştirilmesi için başvurulacak, kendine özgü bir bürokratikleşme ihtimali bir yana, özneler arasında cereyan edecek olan içeriksiz bir rasyonelliğin kim tarafından yürütüleceği sorunu da, daha en başta çözümsüzlüğü ortaya çıkarmaktadır. Öznenin akıldan koparılamayacağı gibi, herhangi bir aklın da öznenin soyutlanamayacağı dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede çözümsüzlüğü üreten şey aslında “tarihsel” bağlamından çıkarılamayan aklın kendisidir. Kimin aklının merkeze alınacağı sorunu hiçbir zaman nihai neticeye ulaşamayacağı için, yeryüzüne ait hiçbir aklın diğerinden daha öncelikli olabileceğini haklılaştıracak “özneler arası” bir kıstas, yani ortak bir “iletişimsel akıl” da

³³² Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, “Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti”, *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, 2000, s. 208.

bulunamayacaktır. Aklın tarihselliği onun çeşitli çıkarlardan arındırılmayacağına da işaretidir. Böyle bir çerçevede “yeryüzüne ait” bir akıl bürokratikleşme ve standartlaşmaya başvurmaksızın bir hukuk üretemeyeceği için, (çünkü bu bürokratikleşme ve standartlaşma diğer öznelerin sorgulayışlarını önlemeye yaramaktadır) “adalet” arayışında da yol kat etmesi beklenemez.

Postmodernitenin tartışmaya açıldığı dönem aynı zamanda, Aydınlanma’nın modernitedeki aşırılıklarının, mesela katı bilimsel pozitivizmi veya siyasal totalitarizmi azalttığı ve bu haliyle modernitenin yeniden yapılandırıldığı bir dönemi ifade eder. Bu dönem, varlığını kamusal alanda hissettiren yeni “sosyal sözleşme” anlayışlarıyla rasyonaliteyi canlı tutmaya devam etmektedir. Zira bireysel özgürlükler ve çoğulcu demokrasi doktrinlerinin modern totalitarizmleri geçersiz kılmaya başladığı bir dönemde artık total kimliklere ve resmi ideolojilerin buyurganlığına –en azından teorik dünyada- yer bulunmamaktadır. Fakat artık total olmadığı varsayılan kimliklerin özgürce çatışmasına da yer bulunmamaktadır. *Renksiz* bir “kamu” artık siyasal iktidarın resmi ideoloji söylemine *hizmet* etmeyecektir ama artık kendi başına bir *özne* haline gelen –büyük harfli- Kamu buyurganlığı, tüm kimliklerin, bireylerin özel hayatlarıyla sınırlanmasını ve diğer kimliklerle uyum içerisinde yaşamasını öngörmektedir.³³³ Bu Kamu öznesinin aynı zamanda *Habermas*’ın “iletişimsel akıl”yla bütünleştiğini de belirtmek yerinde olacaktır. Modern öncesinde sosyal yapının ve demografinin kendi doğal süreçleri içerisinde ürettiği *toplumsal* kimlikler, modern ile birlikte bireysel

³³³ Örneğin *Rawls* “Kamusal Akıl” düşüncesini geliştirirken daha en başta şu kayıtları koymaktadır: “Karşılıklılık kriterini benimseyen anayasal demokrasiye karşı çıkanlar doğal olarak kamusal akıl düşüncesine de karşı çıkacaklardır. Onlara göre siyasal ilişki, belli bir dinî ya da seküler topluma karşı dostluk ya da düşmanlıktan, o topluma ait olmak ya da olmamaktan, ya da tüm dünyayı doğru yola getirmek için amansız bir mücadeleden ibarettir. Siyasal liberalizm böyle düşüncelerle ilgilenmez. Siyasada tüm gerçeği kapsamak gibi bir düşünce, demokratik vatandaşlığı içeren kamusal akıl düşüncesiyle bağdaşmaz.” John RAWLS, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, Çeviren: Gül Evrin, İstanbul 2003, s. 144. Dolayısıyla belirli bir kimliğin varlığı söz konusu olmadıkça kamusal akla başvurmanın imkânı yoktur. Hâlbuki böyle bir kimliğin varlığı söz konusuysa ayrıca bir kamusal akla ihtiyaç da duyulmasa gerek. Öncelikle talep edilen şey, anayasal demokrasiye karşı çıkmamak, siyasal ilişkiyi belli bir dinî ya da seküler topluma karşı dostluk ya da düşmanlıktan, topluma ait olup olmamaktan ya da tüm dünyayı doğru yola getirmekten ibaret anlamamaktır. Bunların sadece siyasal kültürü değil siyasal kimliği de belirlediği dikkate alınacak olursa, *Rawls* sadece *siyasal foruma* bir zemin hazırlamamakta, bir kimlik talebinde bulunmaktadır. Benzer bir eleştiriyi *Balı* ifade etmektedir: “Ne var ki *Rawls* kendisi, kültürel farklılıktan doğan sorunları çözebilecek bir adalet teorisi geliştirmez. Çünkü, siyasal toplumu (farklı dini, ahlaki ve felsefi *iyi anlayışlarına* sahip olmalarına rağmen belli tek bir kültürü –demokratik kültür- paylaşan bireylerden oluşan) homojen bir yapı olarak tahayyül eder ve bu toplumda sadece kamusal alana (toplumun temel yapısına) uygulanacak adalet ilkelerini belirlemeye çalışır.” Ali Şafak BALI, *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Konya 2001, s. 270.

yaşamın dar çerçevesine sürgün edilmiş; geriye içeriğinin ne olduğu açıkça görülmeyen, *özneleşmiş* bir Kamu kalmıştır.

Weber'in “özgürlük kaybı”ndan bahsederken dile getirdiği süreç “postmodern” olarak adlandırılan durum içerisinde de etkisini sürdürmekte; bilimsel, sanatsal ve hukuksal rasyonelliklerin izin verdiği ölçüde bireyler kendi değerlerini ve inançlarını yaşatmaya devam etmektedirler. Kamusal alan bu inançlara kapalıdır ve birey kamusala girdiği anda kamunun ürettiği kimliğe bürünerek yaşamını devam ettirmektedir. En azından *kamusal görev* yürütenlerin inançları ve bu inançlara bağlı uygulamaları, olabildiğince özel yaşamlarına hapsedmeleri böylelikle *tarafsız* bir kimlik ortaya koymaları beklenmektedir. Aynı zamanda “demokrat, çoğulcu, başkalarının değerlerine saygılı, insan haklarına saygılı, çağdaş değerleri dikkate alan” bireyler olmaları talep edilmektedir. Kamunun, bu değerleri koruyan bir yapı olarak görülse de, aslında kamu otoritesinin ideolojik tercihleriyle bir şekilde uzlaştığı; en azından kamu güvenliğini bu şekilde korunmaya yaradığı görülmektedir.

Dolayısıyla hukuk artık 20. yüzyılın sonlarına kadar görülen totalitarizmlere hizmet etmemekte, fakat artık bu işlevi “çağdaş liberal demokrasiler” için üstlenmektedir. Çünkü rasyonelleştirilmiş bir hukuk aslında belirli yapıları haklılaştırmaya yarayan bir hukuk olmanın ötesine geçememektedir. Bu yüzden de örneğin Nazi Almanyası'nın pozitif hukuk sistemi ne kadar meşru sayılabılırsa modern liberal demokrasilerin hukukları da aynı ölçüde meşru sayılabilecektir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, “akıl” kendi sahibini haklı çıkarma çabası dışında bir işlev göstermemektedir.³³⁴ Modern liberal demokrasiler, kendi adalet anlayışlarını meşrulaştırma çabası olmaksızın başka ideolojik tercihlerden *daha* makul olduğunu gösterememektedir. Günümüz hukuk anlayışının sadece insan hakları, hukuk devleti ve demokrasi gibi birtakım doktrinlerin *mutlak* anlamda meşruluğun tek temeli olduğunu ifade eden düşünceler son tahlilde birer totoloji olmaktan ileriye gidememektedir. Bir devlet, hukuk devleti olduğu sürece meşru sayılabilmektedir, çünkü meşruluk hukuk

³³⁴ *Aral*, hukukun toplumsal işlevini belirleyen iki olguyu sorunsallaştırmaktadır: Birincisi akıl, ikincisiyse pratik amaç ve toplumsal gerçeklik. Her ikisinin de öneminin abartılmasının ve aşırılığının sakıncalarına değinmektedir. Bkz. Vecdi ARAL, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, İstanbul 1988, s. 29–40. Ancak değinilmeyen nokta her iki belirleyicinin sadece epistemolojik yöntem çerçevesinde farklılaşıyor olduğudur. Yoksa gerek felsefi rasyonalizm, gerekse empirizm; Aydınlanma akılcılığının benimsediği iki yöntem olmak dışında bir rol oynamamaktadır. Dolayısıyla *Weber*'den bu yana sorunsallaştırılan felsefi rasyonalizm anlayışı değil, sosyal, siyasal, hukuksal ve en temelde bilişsel olarak rasyonalitedir.

devleti olmayı gerektirmektedir. Söz konusu söylemin aynı zamanda *ideolojik* içeriği ve *sorgulanmaksızın* “iman” edilir bir noktaya dönüşmesi beraberinde birtakım tahakkümleri de getirmektedir:

Olgusal alanın gerçekliklerinin norma dönüştürülmesi sürecinde, bunların tüm insanlığa mal olmuş evrensel hukuksal değerlerin süzgecinden geçirilmesi gerekir. Çünkü hukuksal normlar aracılığıyla topluma bir kimlik kazandırılmaktadır; eğer bu düzenleme evrensel hukuksal değerlere karşıt bir biçimde gerçekleştiriliyorsa bu durumda hukukun üstünlüğünden söz edilemez.³³⁵

Hukukun üstünlüğünün, yani hukuk devleti ilkesinin, sözü edilen “evrensel” hukuksal değerlerden biri olduğu da göz önünde bulundurulacak olursa, söz konusu totolojik yaklaşım daha net olarak ortaya çıkmaktadır. İfade edilen şey, hukuk devleti ilkesi benimsenmezse hukuk devleti ilkesine uyulmuş olamayacağı, bunun ise çok yanlış olacaktır. “Hukuksal normlar aracılığıyla topluma bir kimlik kazandırma” söylemi ise bu noktada hukukun “anlam bütünü” verme iddiasını yinelemekte ve bu şekilde “anlam kaybı”nın yolunu açmaktadır. Bir toplumun ve o toplumdaki bireylerin “anlam” dünyası sayesinde sahip olabileceği “kimlik”lerin hukuk normları aracılığıyla sağlanmasını öngörmek, tam da *Marx*’ın ifade ettiği gibi egemen sınıfın ekonomik üretim araçlarına olduğu gibi zihinsel üretim araçlarına da egemen olması tespitine gerçeklik kazandırmaya imkân sağlayacaktır.

Burada, rasyonellik ile meşruluk arasında bir özdeşlik olduğu doğrudan ifade edilemese de, belirli bir şeyi *rasyonelleştirme* ile *meşrulaştırma* arasında şu şekilde bir paralellik tespit edilebilir. Özne, eylemlerini –*Weber*’in ideal tiplerinden yola çıkılırsa– değerler üzerinden rasyonelleştirebileceği gibi, doğrudan amaç olarak da rasyonelleştirebilir. Diğer bir ifadeyle birey, kendi iç dünyası çerçevesinde, eylemini, doğrudan çıkarları, arzuları çerçevesinde rasyonelleştirebilir. Sosyal hayat açısından bu eylem ahlaka aykırı bir eylem hatta bir *suç* olsa bile. Bu bireyin kendi eylemini kendi bilinci karşısında anlaşılabilir ve kabul edilebilir kılma çabasıdır. Anlamaya açık olan eylem, *Weberci* sosyolojinin *anlam bağıntısı* taşıyan *sosyal eylemi* olabilmektedir. Ancak bir eylem birden fazla insan arasında ortak olarak anlaşılabilir ve kabul edilebilir kılınmak isteniyorsa, buradaki rasyonelleştirme, meşrulaştırmadır. İşte modernitenin araçsal rasyoneliteyi ya da şekli rasyonelliği sosyal yaşamın tamamına yaygınlaştırma eğilimi, sadece bireyin kendine karşı rasyonelleştirebildiği bir eylem biçimini sosyal

³³⁵ Ahmet GÜRBÜZ, *Hukuk ve Meşruluk*, İstanbul 1998, s. 21.

olarak da *meşrulaştırabilmesi* sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla ahlak dışı dahi olsa bir eylemin meşrulaştırılabilecek bir kategoriye girebilmesi, modernitenin hukuk ile ahlak arasındaki bütünlüğü parçalaması, dinin sağladığı “anlam bütünü”nü ortadan kaldırması sürecinin bir sonucu olmaktadır. Artık Aydınlanma’nın en belirgin ürünü ya da modernitenin başat belirleyicisi olduğu söylenebilen *bilimsel bilgi* yardımıyla rasyonelleştirilen her şey, meşrulaştırılabilir de. Yeter ki daha çok insanın “çıkarları” ve “arzuları”ni tatmin edebilsin, ya da o görünüme sokulabilsin.

Bilimin dünyasında yaşamakla bizler, esaslarını kendimizin koyduğu ölçülere göre sayılabilir hayatlar yaşarız. Sayılabilir hayatımız aynı zamanda sıralanabilir ve büyüklüğü, ağırlığı, yoğunluğu, biri diğeriyle karşılaştırılabilir hayattır. Kemiyet hakimiyeti altındaki bilimin dünyasında yirmi bir yıl yaşamış herkese bir oy hakkı tanımak ‘rationnel’dir. Biri diğeriinden, ölçülebilir farklarla ayrılabilen insanlara farklı oy hakkı (eğitimine, gelir düzeyine, yaşına göre) tanımak da ‘rationnel’dir. Bilimin dünyasında ırk ayrımı yapmak ‘rationnel’dir. Bilimin dünyasında ırk ayrımı tanımamak da ‘rationnel’dir.³³⁶

Habermas gibi modernite savunucularının aslında Batı toplumlarında yaşanan bazı özel düzeydeki sorunları yine modernite *ideası* çerçevesinde çözüme ulaştırma gayretleri, modernitenin Batılı olmayan diğer toplumlar açısından meydana getirdiği bir takım sorunlar hakkında çok fazla kafa yormamalarıyla malul görünmektedir. Zira batılı olmayan toplumlarda, mesela Türkiye’de, modernite sadece siyasi çerçevede veya kamusal alanda etkinleştirilebilecek bir *iletişimsel akıl* ile kendini tamamlayabilmekten uzak bir durumdadır. Çünkü bu tür ülkelerde modernite sadece iletişimsizlikten kaynaklanan sorunlarla karşılaşmamakta, hatta bu ülkelerin gündemlerinde bu tür sorunlara sıra gelmemektedir. Ekonomik sömürü, yolsuzluk, yoksulluk, işsizlik gibi daha ekonomik temelli yapısal sorunlar *Habermas* ve onun gibi düşünürlerin (aynı zamanda postmodern düşünürlerin de) yaşadıkları ülkelerin ciddi anlamda başını ağrıtmayan sorunlar olarak göz ardı edilebilmektedir. Öte yandan henüz demokrasi, insan hakları veya hukukun üstünlüğü gibi temel kabul edilen modern hukuk doktrinlerinin asgari düzeyde dahi gerçekleştirilememesi gibi siyasal sorunlar, Batı dışındaki pek çok ülkenin *Habermas*’ın *moderniteyi tamamlama* gündeminden hayli uzak olduklarını göstermektedir. Son yıllarda özellikle Ortadoğu’da görülen Batı işgalciliği de bunlara eklenecek olursa, modernite eleştirilerinin Batı dışındaki toplumlardan çıkacak yeni söylemlere ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır.

³³⁶ Özel (1993), s. 14–15.

Yine *Weber*'in, postmodern söylemler karşısında “özgürlük kaybı” tespiti gibi, güncelliğini koruyan bir diğer tespiti de “anlam kaybı”dır. Bilindiği gibi postmodern düşünce *büyük anlatları* reddeden bir tavır çerçevesinde kültürel ve siyasal çoğulculuğa oldukça ileri seviyede önem atfetmektedir.³³⁷ Burada postmodern düşünceyi haklılaştıran durum, modernitenin, *Weber*'in de ifade ettiği gibi *anlam kaybı* ile birlikte gelişmiş olması ve farklı değer sistemlerinin, parçalanmış olan “anlam bütünü”nü birleştirme iddiasının 20. Yüzyıl boyunca totalitarizmlerden, diktatörlüklerden, baskıcı resmi ideolojilerden ve sömürüden başka bir şeyle sonuçlanamamış olması durumudur. Özellikle bilimin ve hukukun bütün bu patolojik olguları kendi rasyonelliklerine dayanarak ortaya çıkarmış olması, modernitenin büyük anlatılarına olan güvenin sarsılmasına yol açmıştır. Daha da kötüsü, aslında bütün bu alanların kendi rasyonelliklerini revize etme çabalarının öngörülemez ve arzu edilmeyen başka büyük sorunlara yol açmış olmasıdır. Çünkü hangi felsefi temele dayandırılmaya çalışılırsa çalışılsın, yukarıda da ifade edildiği gibi “akıl” kendi sahibini meşrulaştırma çabasının dışında bir işlev görememektedir. İnsanoğlunun akıl olmadan veya akılı yadsıyarak yaşamını sürdürebilmesinin teorik imkânsızlığı da göz önünde bulundurulacak olursa, postmodern eleştirilerin açtığı yollardan da farklı noktalara ulaşılabilmesi olası görülmemektedir. Çünkü *sosyal* bir varlık olarak yaşamını sürdürme zorunluluğunda olan insanın sadece kendi bireyselliğiyle sınırlandırılmayacak bir “akıl”a dayanma mecburiyeti vardır. Bu da yukarıda değindiğimiz soruyu yeniden canlandırmaktadır: Sosyal varlıklar olan insanlar, toplumsal düzeyde “hangi” akla dayanacaklar, kimin “aklı”na başvuracaklardır?

Bütün bu tartışmalar sonucunda özetle ifade etmek gerekirse, Aydınlanma, kapitalistleşme sürecine girmiş olan Batı'nın kendini rasyonelleştirme, diğer bir

³³⁷ *Türkbağ*, postmodernizmin dünyayı eski gizemine kavuşturma sözü verdiğini ve dünyayı yeniden *büyülü hale* getirmeye gayret ettiğini, modernizmin ilkeselliğine karşı çıkarak belirsiz ve rastlantısal olanı *selamladığını* ifade etmektedir. Türkbağ, s. 206. *Yelken* ise “Cemaatin Dönüşümü” adlı eserinde, *Tönnies*'in cemaatten topluma doğru giden evrimsel yaklaşımının yeterli olmadığı; aslında cemaatin hiçbir zaman ortadan kalkmadığı; geleneksel, kırsal görünümün ötesindeki farklı boyutlarla ve oluşumlarla varlığını sürdürdüğü tezine dayanarak, cemaatin farklı tarihsel dönemlerdeki ideal tiplerini ortaya koymaktadır. *Yelken*, s.99 vd. Dolayısıyla cemaate içkin bulunan *doğal irade* faktörü aracılığıyla metafizik, büyüsel bir olgunun sürekliliğinden bahsetmek mümkündür. Ancak modernitenin anlam bütününe parçaladığı ve farklılaşmayı beraberinde getirerek modern öncesinin anlam bütünselliğini yıktığı göz önünde bulundurulursa, postmodernizmin *Türkbağ*'ın ifadeleriyle, hem *belirsiz* ve *rastlantısal* olanı selamlayıp hem de dünyayı yeniden büyülü hala getirmesini beklemek anlamsızlaşmaktadır. *Weberci* anlamda “büyü” olarak tanımlanacak bir olgu her zaman varlığını sürdürmekteyse de bunun modern öncesi dönemdeki durumunu sürdürdüğünü kabul etmek güçleşmektedir.

ifadeyle *meşrulaştırma* çabası olarak ortaya çıkmıştır. Moderniteyle birlikte gelen ampirik malzeme karşısında sosyal bilimler bu gerekçelendirme çabasını sürdürmüş; *Marx*'ta feodal toplumdaki kapitalizme ve oradan da sosyalizme geçiş; *Durkheim*'de mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya ve endüstrileşmeye geçiş; *Tönnies*'de cemaatten cemiyete geçiş ve *Weber*'de rasyonelleşme olarak açıklanan şemalar Batı'nın yaşadığı farklılaşmayı ortaya koymaya çalışmıştır. Rasyonel modern hukuk ise sürekli olarak, gerek Aydınlanma'nın öngördüğü tabii hukuk yaklaşımlarından, gerekse bunların pozitifleşerek modern devletin meşruluğunu sağlama iddiasına dayanmasından etkilenmektedir. Ancak Batı kültürünün bu süreçle bağlantılı bir özgül ürünü olarak meydana gelen rasyonel modern hukuk, aynı süreçlerden geçmeyen ve geçmesine de gerek olmayan diğer toplumlara da aktarılmaya devam etmektedir. Bu yüzden tarihsel tekiliği içerisinde ele alınması gereken bir akla ait modern hukuk, mutlaklaştırılmak suretiyle Batılı olmayan toplumlara da dönüştürme çabasındaki başka tahakkümleri rasyonelleştirmeye devam etmektedir. Dikkat çekici olan bir diğer nokta ise modern hukuka dair tartışmalarda, belki bazı tabii hukukçular sayılmazsa, doğrudan doğruya bir *adalet* temelinden daha çok; içerikleri belirlenmiş ve sistemleştirilmiş çeşitli doktrinlere başvuruluyor olmasıdır. Modern hukukun genellikle hukuk devleti, insan hakları, hukuk güvenliği, kamu yararı, kamu güvenliği gibi bu türden doktrinlerle rasyonelleştirilmiş bir temel üzerinde durduğu ve rasyonelleştirmenin bir boyutunun da gerekçelendirme / meşrulaştırma olduğu göz önünde bulundurulacak olursa modern hukukun birtakım çıkarların maskelenmesi üzerinde temellendiği sonucuna varılmaktadır. "*Mülkün temeli*"nin adalet olduğu, yani bütün çıkarların ancak adalet temeliyle meşrulaşabileceği ve "mülkiyet"e dönüşebileceği düşüncesi çerçevesinde, modern hukukun temelinin adalet değil de rasyonellik, -ya da çıkarların maskelenmesi- olması başka ciddi bir sorunun da göstergesidir. Bu da modern hukukun giderek *katmerli* bir biçimde gerçeklikleri maselediği; bu yüzden de gerçeğin ne olduğunun bilinebilmesi karşısında büyük bir set çekilmesinin aracı olduğu sorundur. Dolayısıyla, gerçekte adil olanın ne olduğu; herhangi bir modern devlette yürürlükte olan sistemin bir *zorbalık* veya bir *hırsızlık* üzerine temellenip temellenmediği ancak modern hukukun rasyonel temellerinin sorgulanması ile anlaşılabilir.

Kaynakça

- ADORNO, Theodor W., —*Minima Moralia*, Çevirenler: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul 1998.
- AKIN, Mahmut Hakkı, —*Sosyolojide Yöntem Sorunu Olarak Anlama ve Açıklamanın Sınırları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2005.
- AKKAYA KİA, Rukiye, —*Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, İstanbul 2006,
- AKTAŞ, Sururi, —*Eleştirel Hukuk Çalışmaları*, İstanbul 2006.
- “Liberal Hukuk Kavramı Üzerine Genel Bir Bakış”, *Kamu Hukuku Arşivi*, <http://www.akader.org/KHUKA/index.htm> (01.05.2007)
- AKTAY, Yasin, —“Modernizmin Aydınlanma Vehmi”, *Toplumbilim – Aydınlanma Özel Sayısı*, Temmuz, 2000, Sayı: 11, s.102–112.
- ALTHUSSER, Louis, —*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul 2003.
- Lenin And Philosophy And Other Essays*, Translated by Ben Brewster, London 1971.
- ARAL, Vecdi, —*Toplum ve Adaletli Yaşam*, İstanbul 1988.
- ARON, Raymond, —*Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Ankara 1986.
- ATİKER, Erhan, —*Modernizm ve Kitle Toplumu*, Ankara 1998.
- AYDIN, Mustafa, —*Siyasetin Sosyolojisi*, 2. Baskı, İstanbul 2006.
- BALI, Ali Şafak, —*Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Konya 2001.
- Hukuk - Tanım, Kavram, İşlev ve Nitelik Sorunları*, Konya 2005.
- BENHABIB, Şeyla, —*Eleştiri Norm ve Ütopya*, Çeviren: İsmet Tekerek, İstanbul 2005.

- Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul 1999.
- BOTTOMORE, Tom, —*Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, 2. Baskı, Ankara 1994.
- BOUDHON, Raymond, —*Sosyoloji Yöntemleri*, Çeviren: Alev Türker, İstanbul 1991.
- BOUTHOU, Gaston, —*Sosyoloji Tarihi – I*, Çeviren: Cemal Süreya, 2. Baskı, İstanbul 1995.
- BUSBECQ, Ogier Chiselin, —*Türk Mektupları*, Çeviren: Hüseyin Cahit Yalçın, Ankara 1939.
- CAHNMAN, Werner J., —“Ideal Type Theory: Max Weber’s Concept and Some of Its Derivations”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 6, Number 3, 1965, s. 268–280.
- CAN, Cahit, —*Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*, Ankara 2002.
- COCKERHAM, William C. / ABEL, Thomas / LÜSCHEN, Günther, —“Max Weber, Formal Rationality, And Health Lifestyles”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 34, Number 3, 1993, s. 413–425.
- ÇİĞDEM, Ahmet, —*Bir İmkân Olarak Modernite - Weber ve Habermas*, 2. Baskı, İstanbul 2004.
- DILTHEY, Wilhelm, —*Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul 1999.
- DİNÇKOL, Abdullah, —*Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 2001.
- EISEN, Arnold, —“The Meanings And Confusions of Weberian ‘Rationality’” *British Journal of Sociology*, Volume 29, Number 1, March 1978, s. 57–70.
- ELLIOTT, Joel, —“The Fate of Reason: Max Weber and the Problem of (Ir)Rationality”, 1998, <http://www.unc.edu/~elliott/docs/weber.pdf> (24.04.2007)
- ERCAN, Fuat, —*Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, 4. Baskı, İstanbul, 2006.
- FOUCAULT, Michel, —“Aydınlanma Nedir?” Çeviren: Etta Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim – Aydınlanma Özel Sayısı*, Temmuz, 2000, Sayı: 11, s. 69–76.
- Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren: Mehmet Ali

- Kılıçbay, 3. Baskı, Ankara 2006.
- GAME, Ann, —*Toplumsalın Sökümü - Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 1998.
- GERTH, Hans H. / MILLS, Charles Wright, —“Giriş Yazar ve Yapıtı”, WEBER, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çeviren: Taha Parla, 7. Baskı, İstanbul 2005, içinde s. 21–128.
- GEUSS, Raymond, —*Eleştirel Teori - Habermas ve Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul 2002.
- GIDDENS, Anthony, —“Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Derleyen: Quentin Skinner, Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara 1991, s. 129–158.
- Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, 3. Baskı, Ankara 1999.
- Modelliğin Sonuçları*, Çeviren: Ersin Kuşdil, 2. Baskı, İstanbul 1998.
- “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, Çeviren: Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Hazırlayan: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Yayına Hazırlayan: Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ankara 1997, s. 243–290.
- Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul 2000.
- Sosyoloji*, Hazırlayan: Cemal Güzel, 2. Baskı, Ankara 2005.
- GÖLE, Nilüfer, —*Mühendisler ve İdeoloji*, 2. Baskı, İstanbul 1998.
- GÜRBÜZ, Ahmet, —*Hukuk ve Meşruluk*, İstanbul 1998.
- GÜRİZ, Adnan, —*Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, Ankara 1997.
- Hukuk Felsefesi*, 5. Baskı, Ankara 1999.
- HABERMAS, Jürgen, —*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çeviren: Celal A. Kanat, İstanbul 1997.
- “İdeoloji” *Olarak Teknik ve Bilim*, Çeviren: Mustafa Tüzel, 3. Baskı, İstanbul 1997.
- İletişimsel Eylem Kuramı*, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul 2001.

- Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çevirenler: Tanıl Bora, Mithat Sancar, 5. Baskı, İstanbul 2003.
- HALL, John A. /
IKENBERRY, G. John, —*Devlet*, Çeviren: İsmail Çekem, İstanbul 2005.
- HINKLE, Roscoe C. Jr. /
HINKLE, Gisela J., —*The Development of Modern Sociology*, New York 1954.
- HUNT, Alan, —*The Sociological Movement In Law*, 3. Baskı, Londra 1987.
- IŞIKTAÇ, Yasemin, —“Max Weber’in ‘Anlayış Sosyolojisi’ Yönteminin Hukuka Uygulanması Üzerine Bir Deneme”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: LIII, Sayı: 1–4, İstanbul 1991, s. 273–281.
- JAMES, Susan, —“Louis Althusser”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Derleyen: Quentin Skinner, Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara 1991, s. 159–176.
- KALBERG, Stephen, —*Max Weber’s Comparative-Historical Sociology*, University Of Chicago Press 1994.
- KANT, Immanuel, —“‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)” Çeviren: Nejat Bozkurt, *Toplumbilim – Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı 11, Temmuz 2000, s. 17–21.
- KIZILÇELİK, Sezgin, —*Frankfurt Okulu*, Ankara 2000.
- KIZILÇELİK, Sezgin /
ERJEM, Yaşar, —*Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, 4. Baskı, İzmir 1996.
- KÖNIG, René, —*Günümüz Sosyolojisi*, Çeviren: Battal İnandı, İzmir 1994.
- LASH, Scott, —“Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, Çeviren: Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Derleyen: Mehmet Küçük, 3. Baskı, Ankara 2000, s. 133–165.
- LENİN, Viladimir İliç, —*Ne Yapmalı?*, Çeviren: Muzaffer Ardos, İstanbul 2003.
- LEVY-BRUHL, Henri, —*Hukuk Sosyolojisi*, Çeviren: Hüsnü Dilli, İstanbul 1991.
- LÖWITH, Karl, —*Max Weber ve Karl Marx*, Çeviren: Nilüfer Yılmaz, Ankara 1999.

- LYOTARD, Jean-François, —*Postmodern Durum*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, İstanbul 1990.
- MANDEL, Ernest, —*Marksist Ekonomi Kuramına Giriş*, Çeviri: Ali Ünlü, 2. Baskı, İstanbul 1998.
- MARCH, James G. / SIMON, Herbert A., —“Bürokrasinin İşlevsizliği”, Çeviren: Gencay Şaylan, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 5 Sayı 3, 1973, s. 139–149.
- MARCUSE, Herbert, —*Karşıdevrim ve Başkaldırı*, Çevirenler: Gürol Koca, Volkan Ersoy, İstanbul 1991.
- MARDİN, Şerif, —*İdeoloji*, 9. Baskı, İstanbul 2003.
- MARKS, Karl, —*1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çeviren: Kenan Somer, İstanbul 2003. (2003/a)
- Kapital 1. Cilt*, Çeviren: Alaattin Bilgi, 3. Baskı, İstanbul 2003. (2003/b)
- Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, Çeviren: Sevim Belli, İstanbul 2003. (2003/c)
- MARKS, Karl / ENGELS, Friedrich, —*Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, İstanbul, 2003.
- Felsefe Üzerine*, Derleyen: Mehmet Türdeş, İstanbul 2004.
- Komünist Parti Manifestosu*, İstanbul 2003.
- McLELLAN, David, —*İdeoloji*, Çeviren: Ercüment Özkaya, Ankara 1999.
- OTACI, Cengiz, —*Hukukun Laikleşme Serüveni*, İstanbul 2004.
- ÖKÇESİZ, Hayrettin, —“Hukuk Devleti”, *Hukuk Devleti*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul 1998.
- ÖKTEM, Niyazi / TÜRKBAG, Ahmet Ulvi, —*Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul 1999.
- ÖZCAN, Mehmet Tevfik, —“Hukuk Devleti: Modern Toplumun Hukuk Aracılığıyla Siyasal Meşruiyeti”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt LXIV, Sayı 2, 2006, s. 119–144.
- “Hukuk İdeolojisi: Adalet Sorununa Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz,

- İstanbul 1997, s. 432–453.
- Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 2. Baskı, İstanbul 2003.
- ÖZEL, İsmet, —*Tahrir Vazifeleri VIII*, İstanbul 1993.
- Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 7. Baskı, İstanbul 1999.
- ÖZKİRAZ, Ahmet, —*Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Konya 2003.
- ÖZLEM, Doğan, —*Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul 1998.
- Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, 3. Baskı, İstanbul 2001.
- PAPPENHEIM, Fritz, —*Modern İnsanın Yabancılaşması - Marx’a ve Tönnies’ye Dayalı Bir Yorum*, Çeviren: Salih Ak, Ankara 2002.
- PHILP, Mark, —“Michel Foucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Derleyen: Quentin Skinner, Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara 1991, s. 71–88.
- POGGI, Gianfranco, —*Modern Devletin Gelişimi - Sosyolojik Bir Yaklaşım*, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- RAWLS, John, —*Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, Çeviren: Gül Evrin, İstanbul 2003.
- RINGER, Fritz, —*Weber’in Metodolojisi - Kültür ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 2003.
- ROTH, Guenther / WITTICH, Claus, — “Preface”, WEBER, Max, *Economy And Society An Outline of Interpretive Sociology - Wolume Two*, Edited by Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley 1978, içinde, s. xxxi- xxxii.
- SAN, Coşkun, —*Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*, Ankara 1971.
- SARUP, Madan, —*Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çeviren: Abdülbaki Güçlü, İkinci Baskı, Ankara 2004.
- SCHMITT, Carl, —*Siyasi İlahiyat*, Çeviren: Emre Zeybekoğlu, Ankara 2002.

- SCHROEDER, Ralph, —*Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 1996.
- SWINGEWOOD, Alan, —*Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çeviren: Osman Akınhay, Ankara 1998.
- ŞENEL, Alâeddin, —“Eşitlik Kavramı ve Tarihsel Gelişmesi”, *Prof. Dr. Yavuz Abadan’a Armağan*, Ankara 1969, s. 241–268.
- TEKİN, Üzeyir, —“Max Weber’in Sınıf Teorisi”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 15, (Tarihsiz), Ankara, s. 155–161.
- TOPÇUOĞLU, Hâlide, —*Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 2. Baskı, Cilt 1, Ankara 1963.
- “Max Weber Sosyolojisine Göre Hukuki Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları”, *Ord. Prof. Dr. Ernst E. Hirsch’e Armağan*, Ankara 1964, s. 199–260.
- TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, —“Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti”, *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, 2000.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, —*Max Weber - Günümüzde ve Türkiye’de Weberci Görüşler*, İstanbul 1985.
- TÜRKÖZER, Bahir Güneş, —“Sosyolojik Hukuk Düşüncesinin Gelişimi”, *Terazi Aylık Hukuk Dergisi*, Yıl 1, Sayı 3, Kasım 2006, s. 69–79.
- ÜŞÜR, İşaya, —“‘Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler’ ve Geçiş Tartışmaları Bir Takdim”, DOBB, Maurice, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, Çeviren: F. Akar, İstanbul 1992, içinde s. 355–452.
- WAGNER, Peter, —*Modernliğin Sosyolojisi - Özgürlük ve Cezalandırma*, Çeviren: Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul 2005.
- WEBER, Max, —*Economy and Society An Outline Interpretive Sociology – Volume One*; Edited by Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley 1978. (1978/a)
- Economy and Society An Outline Interpretive Sociology – Volume Two*; Edited by Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley 1978. (1978/b)
- Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Gürata, 4. Baskı, Ankara 2005. (2005/b)

—*Sosyoloji Yazıları*, Çeviren: Taha Parla, 7. Baskı, İstanbul 2005. (2005/a)

—*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara 1995.

YALÇIN, Özge

—“Althusser’de Aydın Sorunu ve İdeoloji” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 9–2006, Sayı:36: 113–129.

YELKEN, Ramazan,

—*Cemaatin Dönüşümü – Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Ankara 1999.

YÜKSEL, Mehmet,

—*Modernite Postmodernite ve Hukuk*, Ankara 2002.