

MARX, DURKHEİM VE WEBER’DE BİLİM, ETİK VE SİYASET GERİLİMİ VE SOSYOLOJİK BİREYÇİLİK: KLASİK SOSYOLOJİK GELENEKTE BİR DİYALOG GİRİŐİMİ

Ömer KÜÇÜK¹

ÖZ

Klasik sosyolojiden bir miras olarak kalan değer bağımsızlığı aksiyomu, sosyolojinin gelişimi boyunca fazlasıyla daraltılmış bir Şekilde algılanmış; bu da sosyolojinin saf bir bilim olmak uğruna etik, antropolojik ve siyasal içęörölere karşı körleşmesine yol açmıştır. Bu makalede Marx, Durkheim ve Weber’in eserlerinde değer bağımsız sosyoloji tasarısının etik, antropolojik ve siyasal düşünömlerden vazgeçmeye götürmediğini ortaya koymayı deniyorum. Marx’ta bilimsel tasarı, normatif boyutlar taşıyan “eleştiri” kavrayışından ayrılamaz. Durkheim, kariyerinin başında olgu ve değerleri ayırmasına karşın, daha sonra olgu ve değerleri, kavramlar ve idealleri ve nihai olarak doğa ve toplumu “spekülatif natüralizm” adı verilebilecek yaratıcı bir felsefi kavrayışta sentezlemeye girişir. Olgu-değer ayrımını en sert Şekilde savunan Weber bile, araçsal rasyonelite ile değer rasyonelliği arasındaki kopuşun üzerinden gelmeye çalışır. Makalemin diğer bir merkezi iddiası, üç öncünün üçünün de etik vizyonlarının “sosyolojik bireycilik” adı verilebilecek bir bireycilik olduğudur. Sosyolojik bireycilik, birey ile toplumu karşılaştırmak yerine birleştirmeye çalışan, insanı akılsal ve duygusal boyutlarıyla bir bütün olarak gören bir bireyciliktir.

Anahtar Sözcükler: Marx, Durkheim, Weber, Olgu-Değer Ayrımı, Sosyolojik Bireycilik.

¹ Araş. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

TENSIONS BETWEEN SCIENCE, ETHICS AND POLITICS IN MARX, DURKHEIM AND WEBER AND SOCIOLOGICAL INDIVIDUALISM: A DIALOGUE IN THE CLASSICAL SOCIOLOGICAL TRADITION

ABSTRACT

The axiom of value neutrality which inherited from classical sociologists has been understood in a very narrow way in the development of sociology as a scientific discipline and this rendered sociology blind to ethical, anthropological and political insights. In this article I assert that in the works of Marx, Durkheim and Weber the project of value neutral sociology does not lead abandoning the ethical, anthropological and political reflections. In Marx, the “scientific” project couldn’t be separated from “critique”. Although Durkheim has separated facts and values at the beginning of his career, later he tried to synthesize them in a philosophical attempt that could be named as “speculative naturalism”. Even Weber, who defended fact-value separation most rigorously, tried to overcome the rupture between instrumental rationality and value rationality. Another central claim of this article is that the ethical visions of the three pioneers of sociology are a kind of individualism that could be called as “sociological individualism”. Sociological individualism tries to associate individual and society instead of seeing them polar opposites and treat human beings as a totality of reason and emotion.

Keywords: Marx, Durkheim, Weber, Fact-Value Separation, Sociological Individualism.

1. GİRİŞ: MODERN ETİK/AHLAK KRİZİ VE SOSYOLOJİK GELENEĞİN KRİZ KARŞISINDAKİ TUTUMU

Uzun zamandır, etik ve siyasi problemlerin çözümüne ilişkin düşüncelerin, ilkece “değer bağımsız” olması gereken bilimsel soruşturmanın dışında bırakıldığı metafizik sonrası bir çağda yaşıyoruz. Habermas, filozofların asırlardır, “bana biçilen hayat süresini nasıl kullanmalıyım?” sorusuna verilecek uygun bir cevaba sahip olduklarını, oysa değer bağımsız nesnel bilimlerin hakim olduğu günümüzde, “kişisel ve hatta kolektif hayat idamesine ilişkin sorulara bağlayıcı bir cevap vermeye artık cesaret edileme[diğini]” belirtir (Habermas, 2001/2003, s. 1-2). Bilim, ahlak, etik ve siyaset alanlarının birbirinden ayrılarak özerkleşmesi, modern döneme özgü bir durumdur. Antik Çağ felsefesinde, “doğru hayat” sorusunu konu edinen etik, “en iyi siyasal ve sosyal düzen”i soruşturan siyaset ve varlığın yapısını tarafsız bir gözle inceleyen teori, ayrılmaz bir bütündür. Habermas bir başka yazısında, Antik Çağ’da teorik girişim ile etik arasındaki bütünlüğü şu şekilde ifade eder:

“Eğer filozof ölümsüz düzene bakarsa, kendini kozmosun ölçüsüyle benzeştirmeden, kendinde onun kopyasını çıkarmadan geri duramaz. Doğanın devinimlerinde ve müziğin armonik akışında gördüğü orantıları kendinde serimler: kendini Mimesis yoluyla oluşturur. Teori, ruhun kendini kozmosun düzenli devinimine benzeştirmesi yoluyla yaşam praksisine girer – teori yaşama damgasını vurur, kendini disiplini altına girenlerin tutumunda, *Ethos*’ta yansır” (Habermas, 1968/2007, s. 96).²

Teori ile etik ve siyaset arasında, doğanın nesnel bilgisi ile bireysel ve kolektif yaşam idamesi arasında, daha modern bir tabirle *olgular* ile *değerler* arasında var olan bu sıkı bağ, günümüzde bütünüyle kopmuş görünmektedir. Değer bağımsız sosyal bilimlerimiz, olguların nesnel bir betimlemesini gerçekleştirilebilmek adına, etik ve siyasi problemlerin çözümü konusunda sessiz kalmaktadır.

² Aksi belirtilmedikçe metin boyunca alıntılardaki köşeli parantez haricindeki italik, yuvarlak parantez ve tek tırnak gibi tüm işaretler metnin orijinalindedir.

Modern dönemi niteleyen temel hususlardan biri, “ahlak krizi”, “kültürel kriz” ya da “anlam krizi” gibi şekillerde ifade edilen olgudur (Seidman, 2017; Berger & Luckmann, 1995/2015). Bilim ile etik/ahlak³ ve siyasetin arasına kalın bir duvarın girmesi, modern “ahlak krizi”nin hem bir sonucu, hem de dönüşlü olarak onu körükleyen nedenlerden biridir. Bu noktaya nasıl gelindiğini ve sosyal bilimlerin bu durum karşısında nasıl bir konum aldığını, yine sosyal bilimlerin teşhislerine başvurarak kısaca özetleyelim; zira Seidman’ın belirttiği gibi, sosyolojik gelenek, paradoksal biçimde, bir ölçüde bu ahlaki ve kültürel krize bir yanıt olarak ve ahlaki bir arayış olarak ortaya çıkmıştır (Seidman, 2017, s. 358).

Ahlak krizi ya da anlam krizi, modernlik öncesi dönemde var olan ve toplumun her bireyini eşit ölçüde sarmalayan yekpare normlar ve değerler bütünüünün yıkılması sonucunda patlak vermiştir. İlk Çağ ve Orta Çağ boyunca, ahlaki değerler “nesnel gerçeklikler olarak evrenin nüfuzunun ayrılmaz bir parçası”ydı; ahlak yasası Tanrı’dan tüerdi (Cevizci, 2015, s. 35-37). Modern dönemde ahlakın bu metafiziksel temeli yıkılmıştır. Karl Mannheim bu süreci, Yeni Çağ boyunca bilgi üzerindeki ruhban tekelinin yıkılması ve serbest bir entelektüel sınıfın alternatif bir dünya görüşü üretmek üzere doğuşuyla ilişkilendirir (Mannheim, 1979). Bu süreçte baş gösteren dünya görüşüyle ilgili çoğulculuk ve görelilik, Tanrı’nın yerini alacak yeni bir metafiziksel dayanak arayışına götürmü; kurucu Özne’yi temele koyan yeni Kartezyen felsefe ve psikoloji bilimi bu şekilde oluşmuştur. Ancak öznenin temellendirici olmaktan ziyade temellendirilmesi gereken bir varlık olduğunun anlaşılmaya başlamasıyla birlikte, özne bilimleri yerini sosyal bilimlere bırakacaktır (Mannheim, 1979, s. 12-30).

Dünya görüşsel çoğulculukla ilişkili olan modern ahlak krizi, on dokuzuncu yüzyılda sanayi toplumunun başka dinamikleri ve alt üst oluşlarıyla da ilişkili bir biçimde şiddetlenen “sosyal sorun”un asli bir parçası olarak, klasik sosyolojinin temel problemlerinden biri haline gelmiştir. Söz gelimi Tönnies’in

³ Etik ve ahlak kavramlarını sosyolojik bir gözle birbirinden ayırt etmek zordur. Etik bilinçli olarak düşünülmüş ya da seçilmiş bireysel yaşam düsturlarına; ahlaksa uyulması gereken kurallara dair sosyal norm ve değerlere gönderme yapmaktadır (Cevizci, 2015, s. 12-13). Fakat sosyal olandan bütünüyle ayrı bireysel bir yaşam düşünülemediği fikri, bu makalede ortaya koymaya çalışacağım *sosyolojik bireycilik* düşüncesinden çıkan sonuçlardan biridir. Dolayısıyla kimi yerlerde ahlak ve etiği bir arada yazmayı tercih ettim.

Cemaat ve Toplum’da modernlikle birlikte “gerçek ve organik hayat”ın çerçevesi olan “cemaat”ten, bağımsız bireylerin “yapay ve mekanik topları” olan “toplum”a geçişi kavramsallaştırma biçimi, etik/ahlaki kaygıyı açığa vurur (Freund, 2010, s. 181). Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*’nde, modernlikle birlikte mekanik iş bölümünden organik iş bölümüne geçişi, değer ve normların artık toplumun bütün üyeleri için bağlayıcı olmaktan çıktığı “anomi” (kelime anlamıyla; normsuzluk) riskiyle niteler. Ona göre modern sanayi toplumu bir “ahlaki çöküş”le karşı karşıyadır ve “çok derin kargaşalara yol açılmadan bu ölçüde düzenlemesiz kalamayacağı açıktır” (Durkheim, 1893/2006, s. 24).

Marx’ın eleştirel kapitalizm çözümlemesi de, diğer sosyal bilimcilerin düşüncelerine benzer şekilde, gerek yaslandığı “yabancılaşma” ve “şeyleşme” gibi normatif tınılar içeren felsefi kavramlar, gerekse de öngördüğü komünist devrim açısından, etik ve siyasal boyutlardan ayrı düşünülemez. Ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağım üzere, Marx yalnızca kapitalist düzenin yüzey görüngülerine, söz gelimi ücret eşitsizliği ve sömürüye karşı değildi; o kapitalist iş bölümünde insani varoluş biçimini, “bütüncül insan” etik tahayyülü temelinde topyekûn reddetmekteydi (Fromm, 1961/2014, s. 79-80). Bu açıdan, Gouldner’ın belirttiği gibi, bütün Batı sosyolojisi, burjuva sınıfının taşıyıcılığını üstlendiği ve varoluşa derin bir şekilde sinen “faydacı ahlak”a köklü bir tepki olarak okunabilir (Gouldner, 1970/2015, s. 91).

Weber’e gelirse; sosyal bilimlerde değer bağımsızlığının yılmaz bir savunucusu olan Weber, bize yalnızca bütün kurumlarıyla Batı uygarlığının karşılaştırmalı tarihsel bir çözümlemesini değil; etik, ahlak ve siyaset üzerine teorik gerilimlerle dolu bir miras da bırakmıştır. Onun Batı uygarlığında araçsal-rasyonalitenin hakimiyeti eleştirisinin ve “bürokrasinin demir kafesi” tehdidi karşısındaki endişesinin temelinde, etik öznenin özerkliğinin tehlike altında oluşu bulunmaktaydı. Weber’in siyasi düzlemde karizmatik otoriteden ve lider demokrasisinden medet ummasının altında da, araçsal-rasyonalitenin tahakkümünden ve şeyleşmeden duyulan dehşet yatmaktaydı. Weber’in sosyal bilimlerde değer bağımsızlığı, rasyonalite ve etik gibi konulardaki analizleri birbiriyle ilişkilidir. Bu makalede, Hennis (2006) ve Schluchter’le (1996) birlikte, etiğin Weber için ne derece merkezi olduğunu ve onun teorisinin merkezi problematiğinin, “sosyal yaşam düzenleri” ile “kişilik yapıları”nın karşılıklı ilişkisi olduğunu;

dolayısıyla onun bir sosyal bilimci olduğu kadar bir etik ve siyaset düşünürü de olduğunu ortaya koymayı deneyeceğim.

Özetle, klasik sosyologlar modern ahlak kriziyle derin bir biçimde iştiğal ettiler; gerek teşhis bazında, gerekse de ahlaki-siyasi çözüm önerileri bazında. Onların eserlerinin hümanist zenginliğini oluşturan şey tam da budur. Hatta denebilir ki, Marx, Durkheim ve Weber gibi üç klasik sosyolog da, sosyolog olmalarının yanı sıra kelimenin klasik anlamında birer etik, ahlak ve siyaset düşünürüydüler. Onların yazılarında değer bağımsız çözümleme momenti, normatif ve antropolojik öğelerle iç içe bulunmaktadır. İlginç olan nokta, klasik sosyologların bütün bu etik ve siyasi düşünce mirasını değer bağımsız bir disiplin olarak sosyolojiyi –özellikle Durkheim ve Weber özelinde– kıyasıya savunurken bırakmış olmalarıdır. Öyleyse, klasik sosyolojiden bize miras kalan değer bağımsızlığı fikrinin günümüzde fazlasıyla basite indirgenerek yanlış anlaşıldığını ileri sürebiliriz. Corcuff’un (2009) belirttiği gibi;

“Sosyologlar, sosyolojik aletlerin bilimsel kesinliğini artırmak gibi meşru bir hedefle, Max Weber’le birlikte anılan ‘aksiyolojik tarafsızlık’ (toplum bilimlerinin değer yargıları bakımından tarafsızlığı) ilkesini –yazık ki çoğu zaman basitleştirici bir biçimde– bayrakları yaptılar. Kesinlik bakımından gayet gerçek kimi kazanımlar sağladı sağlamasına, ama bu tarafsızlık kavramı aynı zamanda sosyoloji disiplinini dünyayla ilgili bakış açılarını besleyen normatif öğelere karşı belli bir körleşmeye itti” (s. 16-17).

Makaledeki temel savlarımdan biri, yalnızca klasik sosyoloji geleneğinin değer bağımsızlık fikrinin değil, klasik sosyologların etik ve siyasi vizyonlarının da aşırı biçimde basitleştirilerek yanlış anlaşıldığı; onların asli etik vizyonlarının bu tedrisi basitleştirilme sürecinde törpülenerek yok edildiğidir. Değer bağımsızlığı ve bilimsel saflık meselesi, Marx, Durkheim ve Weber’in her birinde oldukça özgül bir teorik sorunsal içerisinde yer almaktadır ve karmaşık, yer yer çelişkili çözümlenmelere konu olmaktadır. Bunun başlıca sebebi, girişte belirttiğim nedenlerle, metafizik sonrası bir çağda klasik sosyal bilim düşünürlerinin yansızlık ve nesnellik ideali ile pratik ahlaki ve siyasi öneriler arasında bir ayırım yapma

baskısı altında kalmış olmalarıdır. Onların her birinin bu baskıyı karmaşık bir teorik girişimle çözmeye ve alanların her birini kucaklamaya çalıştığını ortaya koymayı deneyeceğim.

Althusser’le bir diyalog ve tartışma üzerinden göstermeye çalışacağım üzere, Marx’ta “eleştiri” ve “bilim” uğrakları birbirinden yalıtılamaz bir halde bulunmaktadır. Aynı şekilde *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda bilimi pratik ve ideolojik öğretilerden sıkı sıkıya ayırt eden Durkheim’in, daha sonraki yazılarında olgularla değerleri, kavramlarla idealleri ve nihai olarak doğayla toplumu “spekülatif natüralizm” adı verilebilecek ilginç bir felsefi kavrayış içerisinde yeniden bütünleştirmeye çalıştığını ileri süreceğim. Değer yansızlığı fikrini kıyasıya savunan ve bilimle ahlakı/siyaseti birbirinden kesin olarak ayıran Weber’in bile, sosyal bilimlere değer sorunlarının çözülmesi görevine koşan bir yöntem geliştirdiğini; Weber’de başlangıçta birbirlerinden ayırt edilen araçsal-biçimsel rasyonalite ile değer rasyonalitesinin karmaşık bir şekilde yeniden bütünleştirilmeye çalışıldığını göstermeyi deneyeceğim.

Son olarak, makalede söz konusu sosyologların etik vizyonlarının içeriğini tartışmaya açacağım. Bu konu bağlamındaki temel savım ise, üç büyük klasik sosyologun üçünün de etik vizyonlarının derinlemesine bir şekilde bireyci olduğudur. Klasik sosyolojinin öncülerinin etik vizyonunun bireyci olduğunu vurgulamak önemlidir; çünkü göreceğimiz üzere, Marx’ın komünizm ideali, Durkheim’in korporatizm önerisi ve Weber’in milliyetçiliğe, karizmatik otoriteye ve lider demokrasisine meyleden görüşleri, taşıdığı kolektivist çağrışımlar nedeniyle, onların etik vizyonlarının bireyci çekirdeğinin üzerini örtmüştür.

Üç öncünün etik bireyciliklerini doğru şekilde anlayabilmek için, “sosyolojik bireycilik” kavramını öneriyorum. “Sosyolojik bireycilik”le neyi kast ettiğimi kısaca açarak, olası bazı yanlış anlamaların önüne geçmek elzemdir; zira “bireycilik” çok geniş kapsamlı bir kavramdır ve ilgili literatürde

birbirinden farklı bireycilik türlerinden söz edilir.⁴ Sosyolojik bireyciliği, en temel olarak, liberal toplum ve siyaset teorisiyle ilişkili olan “faydacı bireycilik”ten, “iktisadi bireycilik”ten ve “siyasal bireycilik”ten ayırt edebiliriz. Bu bireycilik türlerinde, bireyler kendi çıkarları peşinde koşan, rasyonel hesap yapan “yalıtık atom”lar olarak görülür (Öğütler, 2013, s. 39-43). İktisadi/sosyal düzenin, bu yalıtık atomların kendi çıkarlarını gözetken eylemlerinin niyet edilmemiş bir sonucu olduğu düşünülür. Dolayısıyla siyasal düzen, bu yalıtık bireylerin öz-çıkara dayalı eylemlerine izin verecek şekilde oluşturulmalıdır. “Sosyolojik bireycilik”, liberal düşüncenin özünde asosyal olan “atom_olarak birey” fikrine karşı, en geniş anlamıyla bireyin sosyal bir doğaya sahip olduğu yönündeki temel fikri ifade etmektedir.⁵ Bireyin sosyal bir doğaya sahip olması, bireysel/etik kendini gerçekleştirmenin de ancak hakiki toplumsal bağlamlar ve sosyal ilişkiler içerisinde ortaya çıkabileceği anlamına gelecektir.

Faydacı, bencil, soyut ve yalıtık bir bireycilikten sosyolojik bireyciliğe geçiş, üç klasik öncüde de bireyle kolektivitinin ahenkli bir şekilde nasıl birleştirilebileceği sorunlarını gündeme getirir. Marx’ta “tam insan” etik idealinin özgür ve çeşitlilik kazanmış sosyal faaliyetlere izin veren bir komünist toplumda gerçekleşebileceği fikri; Durkheim’de bireyin farklı topluluklara, “meslek birliklerine” ve kolektif bilince içsel katılım yoluyla kendini gerçekleştirebileceği fikri; Weber’de bireyin “yaşam düzenleri” ya da “değer alanları”na tutkusal ve rasyonel bir adanmayla şahsiyet kazanabileceği fikri, sosyolojik bireycilik tiplerinin farklı örnekleri olarak ele alınacaktır. Üç öncü de, bireysel özerkliğin kolektiviteyle ahenkli ilişkiler içerisinde nasıl geliştirilebileceği meselesini etiko-politik olarak merkeze alır.

Sonuç olarak, klasik sosyolojinin öncüleri, liberalist anlamda bir “siyasal bireycilik” önermezler – siyasal açıdan liberalizme en yakın olan Weber’in etik vizyonu bile liberalizmi aşar– zira bireyin doğası konusundaki ön kabulleri liberal teorilerden kökten farklıdır. Fakat önerdikleri siyasal çözümler hiçbir

⁴ Farklı bireycilik türleri konusundaki iyi bir derleme olarak Lukes’un *Bireycilik* (2006) adlı kitabına bakılabilir. Burada yalnızca “sosyolojik bireycilik”i tanıtmak için karşılaştırma yapmanın gerekli olduğunu düşündüğüm “faydacı bireycilik”, “iktisadi bireycilik” ve “siyasal bireycilik”i kısaca tanımlayacağım.

⁵ Horton (1964), farklı açılardan karşılaştırdığı Marx ve Durkheim’in, “insanın sosyolojik ve kolektivist bir tanımı” temelinde iktisadi bireyciliğe ve öz-çıkara peşinde koşan insan imajına köklü bir şekilde muhalefet etmekte ortak olduklarını ileri sürer (s. 287-88).

şekilde bireyin kolektivite karşısında baskılanmasını getirmez. Ayrıca onlar liberal düşüncenin bireyi rasyonel bir varlığa indirgemesine karşı insanı akıl, beden ve tutkularıyla bir bütün olarak ele alırlar. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, düşünceleri birbirinden çok farklı kanallarda akan sosyolojinin üç öncüsünün etik ve siyasal vizyonları arasında eşsiz bir diyalog olanağı belirmektedir.

2. MARX: BİLİM-ELEŞTİRİ GERİLİMİ VE “TAM İNSAN” ETİK İDEALİ

Marx hakkındaki temel tartışma konularından biri şudur: Marx’ın eserleri bize toplumu ve tarihi açıklamaya dönük değer bağımsız sosyal bilimsel bir girişim mi bırakmıştır; yoksa etik/ahlaki içerimleri de olan siyasi bir proje mi? Daha da hararetle bir tartışma konusu şu soru etrafında döner: Eğer Marx’ın eserleri bize bu iki mirası birden bıraktıysa –ki kuşkusuz Marx’ta bilim ve siyaset eşit derecede önemlidir– bu ikisinin, yani bilimsel tasarıyla normatif tahayyülün (ahlaka, siyasete, insan doğasına ilişkin değer yargısı ve önvarsayımların) birbirlerinden kesin ve net bir şekilde ayırt edilmesi mümkün müdür?

Marx’ın sosyal bilimsel tasarısının etiğe ve siyasete indirgenmesine karşı en büyük muhalefet, Althusser’den gelmiştir. Althusser’e göre, Marksist sosyal bilim, kendisinden önceki bütün hümanizm, insan doğası ve etik anlayışlarından kesin bir kopuşla nitelenir ve Marx’ın sosyal bilimini etiğe ve siyasete indirgeme ya da onunla karıştırma girişimleri affedilemez bir ideolojik sapma olarak görülmelidir (Althusser, 1965/2015; Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017). Kuşkusuz bilimsel çözümleme düzlemiyle ahlaki ve siyasi tartışma düzleminin görece olarak özerk tartışma düzlemleri olarak ele alınabileceği teslim edilebilir. Bununla birlikte, Marx’ın sosyal bilimsel tasarısının insan doğasına ve etiğe ilişkin bütün antropolojik varsayım ve önvarsayımlardan arınık olduğu ileri sürülebilir mi? Bu durumda, Marxçı sosyal bilimle siyasi komünizm ideali arasında da hiçbir irtibat kurulamazdı. Bu bölümde, Althusser’in bilimselci ve yapısalcı yorumuyla bir tartışma üzerinden, Marx’ta bilimsel, felsefi, ahlaki ve siyasi düzlemlerin birbirlerine indirgenemez, bununla birlikte birbirinden bütünüyle yalıtılamaz düzlemler olduğunu göstermeyi deneyeceğim.

Alvin Gouldner, “İki Marksizm” adlı yazısında, Marksist geleneğin iki karşıt kampa ayrıldığını ifade eder: Bilimsel Marksizm ve eleştirel Marksizm. Gouldner’a göre, bu ikilik bizzat Marx’ın eserine içkin bir gerilimden kaynaklanır: Marx kendisini bazen bir bilim adamı olarak, bazen de bir eleştirmen olarak takdim eder. Eserini de bazen bilimsel bir eser, bazen bir eleştiri olarak takdim eder (Gouldner, 1973, s. 427). Peki eleştiri nedir ve bilimden ne ölçüde ayırt edilebilir? “Eleştiri”nin, eleştirdiği şeye karşı eleştirel olabilmek için, bazı değer yargılarına ya da felsefi kategorilere yaslanması gerektiği bariz bir biçimde hissediliyor. O halde, Marx’ta bilimsel tasarı ile normatif tahayyülün ayırımına ilişkin soru, bu yeni kavramda düğümlenmektedir. Eleştiri nedir sorusuna Gouldner makul bir yanıt verir:

“Eleştiri, verili bir inanç sistemini, teoriyi, ideolojiyi, hatta bilimin kendisini –ya da herhangi bir kültürel ‘nesnelleşmeyi’– problematik olarak ele alır. Onu şeyleşmeden kurtarmaya, gizemden arındırmaya, onun nesnelci yanlış bilincini ortadan kaldırmaya çalışır... Eleştirinin amacı, basitçe bir teorinin biçimsel ya da empirik olarak hatalı olduğunu göstermek değildir; çünkü mesele yalnızca teorinin savlarının güvenilirliği değildir. Bir teorinin ‘hakikati’, teorinin güvenilirliğine indirgenemez; aynı zamanda dünyaya ilişkin seçici bakış açısının doğasını da kapsar. Eleştiri bu seçici kavrayışın anlamıyla ilgilenir; bir teoriyi, onu belirli bakış açılarına odaklanmaya ve diğerlerini bastırmaya ya da reddetmeye götüren sosyal güçler temelinde inceler. Yapısalcıların diyebileceği gibi, eleştiri bir teorinin keskin biçimde vurguladıkları kadar, ‘sessizlikleriyle’ de ilgilenir. Öyleyse, eleştiri bir hermenötiktir. Bir teorinin ya da bir inanç sisteminin anlamını, onu içinde yaşadığı toplumla ya da kültürle bağlantılandırarak yorumlamayı hedefler –teorinin yalnızca zihnin ürünü olmadığını göstermek için– ve böylece yalnız bilincin altını oymaya çalışır” (Gouldner, 1973, s. 427-428).

Bu uzun fakat toparlayıcı alıntı, Marxçı “eleştiri” kavramının dayandığı kapsamlı felsefi kategorileri işaret etmektedir: *Şeyleşme*, *yanlış bilinç* ve (alıntıda örtük olarak bulunan) *bütünlük* (bir teoriyi bağlantılandıracağımız toplumsal ya da kültürel bütünlük) kategorileri ya da temalarıdır bunlar. Bu kapsamlı felsefi kategorilerin, dünyayı anlamının anahtarları olarak işlediği ve yeni bir dünya tasarımı

sunduğu ölçüde, sıradan etik ve siyasi değer yargılarının eriminden taşıdığı doğrudur; fakat teorileri eleştirel olarak değerlendirmenin araçlarını sağladıkları ölçüde, bu felsefi kateogiler etik ve siyasi bir erime sahip olurlar.⁶ Şurası kesin ki, Althusser dahil hiç kimse, Marx'ın sosyal biliminin bu felsefi kategorilerden (özellikle, göreceğimiz üzere, bütünlük kategorisinden) bağımsız olduğunu ileri sürmemiştir. Marxçı eleştiri, öyleyse, bir teoriyi o teorinin kendi düzleminde kalarak bilimsel yanlışlama prosedürlerine tabi tutmak anlamına gelmez; incelenen teoriyi daha geniş, daha “bütüncül” bir sosyal ve tarihsel bağlama yerleştirerek onun örtük yanlışlıklarını ifşa etmeye yönelir. Marx'ın *Kapital*'de (1867/2011) (ki “Ekonomi Politüğün Eleştirisi” alt başlığını taşır) siyasal iktisadı eleştirme tarzı, eleştiriye harikulade bir şekilde örnekler:

“Ekonomi politik, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfetmiştir. Bununla beraber, bu içeriğin niye o biçimi aldığını; dolayısıyla, emeğin kendisini niye değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini niye emek ürününün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kez bile sormamıştır. Üretim sürecinin insanlara egemen olduğu, insanın henüz üretim sürecine egemen olmadığı bir toplum biçimine ait oldukları alınlarında yazılı olan formüller, ekonomi politüğün burjuva bilinci için, üretici emeğin kendisi kadar apaçık doğal zorunluluklardır” (s. 89-90).

Marx, Ricardo ve Smith'in siyasal iktisadını, iktisadi gerçekliği ait olduğu bütünlü, yani tarihsel bir toplumsal oluşumla (kapitalist üretim tarzı) ilişkilendirmediği ve verili üretim tarzını tarihselliğinden kopararak ebedileştirdiği, yalıtık kavramlar içinde dondurduğu ve “şeyleştirdiği” için eleştirir. Dolayısıyla siyasal iktisat, değer üreticisi olarak emek kavramını keşfine karşın, emeğin niçin ve nasıl

⁶ Şeyleşme temasının Alman felsefesinde ve sosyal bilimlerinde Marx'tan Weber'e, Simmel'den Frankfurt Okulu'na ve Habermas'a merkezi yerini ve uzun soluklu seyrini inceleyen bir çalışma için bkz.: Vandenberghe, 2016, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi* (1. Baskı, Çev. V. S. Öğütle), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Benzer bir çabayı Lukács'tan Habermas'a Marksist gelenekte “bütünlük” (*totality*) teması için sergileyen bir çalışma için bkz.: Jay, 1984, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*, Cambridge: Polity Press.

değerle ölçüldüğünü sormayarak kapitalist ekonominin “hakikatini” sadece kısmi bir bakış açısından – burjuva sınıfının bakış açısından– ortaya koyabilmiştir (Swingewood, 1998, s. 100-104).

İki Marksizmin hikayesine dönersek; “eleştirel Marksizm” ya da “Batı Marksizmi” –Gouldner bu gruba Korsch, Lukács, Gramsci, Sartre, Lucien Goldmann ve Frankfurt Okulu üyelerini dahil eder– ağırlıklı olarak “şeyleşme” ve “yabancılaşma” temaları temelinde kapitalist toplumun etik, siyasi ve felsefi bir eleştirisine girişir. Gouldner, eleştirel Marksizmin toplumu ve tarihi, insan eyleminin ve potansiyelinin bir ürünü olarak göstermeyi hedeflediğini belirtir (Gouldner, 1973, s. 430).⁷ Bilimsel Marksizmin önce gelen temsilcisi Althusser ise, tarihte insan eylemliliğini vurgulamaya çalışan felsefeleri, hümanist ideolojik sapmalar olarak görür; bunun yerine güçlü bir yapısal etkiyi koyar ve Marksizmi etiğe ya da siyasete indirgemeye çalışan eğilimleri mahkum eder (Althusser, 1965/2015, s. 271-96). Fakat Marx’ın bu bilimsel tasarısı nedir, temel kavram ve bileşenleri hangileridir ve antropolojik öğelerden ya da felsefi temalardan Althusser’in iddia ettiği gibi bütünüyle arınık mıdır?

Althusser’e göre Marx, 1845’ten itibaren, tarihi ve toplumu “insanın özü” üzerine inşa eden her teoriden köklü biçimde kopan bilimsel bir devrim başlatmıştır ve Marx’ın sosyal bilimi, “kökten yeni kavramlar” üzerinde temellenir: “Toplumsal oluşum, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin özgül belirlenimi vs. kavramları”dır bunlar (Althusser, 1965/2015, s. 278). Bu tasarı aynı zamanda, mücadele verdiği eski felsefelerle ilişki içerisinde, tüm felsefi hümanizmin teorik savlarının kökten eleştirisini içermekte ve hümanizmi ideoloji olarak, yanlış bilincin parçası olarak tanımlamaktaydı. Marx buna bağlı olarak yeni bir yöntem kurar;

⁷ Burada bir parantez açarak, bilimsel Marksizm ve eleştirel Marksizm arasında yapılan bu ayrımın bir yönüyle kaba bir ayrım olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu ayrım sadece teorileri belirli bir düşünsel haritaya yerleştirmek için pratik açıdan yararlı olabilir; fakat her bir teorinin incelik ve ayrıntılarını vermez. Söz gelimi, bu sınıflandırma, eleştirel Marksizmin temsilcisi olan Frankfurt Okulu’nun “bilim karşıtı” olduğu anlamına gelmez. Özellikle onların pozitivist bilimciliğe olan karşıtlıkları bu tür bir yanlış anlamaya meyil verir. Frankfurt Okulu’nun pozitivism karşıtlığının topyekün bir bilim karşıtlığı anlamına gelmediğini incelikli bir şekilde vurgulayan bir çalışma için bkz.: Balkız, 2004, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi. *Sosyoloji Dergisi* (12-13), 135-158.

bu yöntemin ilkesi, insanlara dair herhangi bir şeyin, ancak felsefi insan mitinin öldürülmesi koşuluyla bilinebileceğidir (Althusser, 1965/2015, s. 281).

Althusser’in Marx’ın sosyal biliminin etiğe ve siyasete indirgenmemesi gerektiğine yönelik ikazına katılmamak mümkün değil. Ayrıca Marx’ın sosyolojik realizmi, metodolojik açıdan Hobbes tarzındaki atomcu-bireyci yaklaşımların toplumu insan doğasına ya da bireysel saiklere dair varsayımlardan yola çıkarak açıklama türlerine de kesin bir karşı çıkış oluşturur (Keat & Urry, 2010, s. 70-86). İnsan doğası, bundan böyle, açıklayan değil, toplumsal ilişkiler tarafından açıklanandır. Yine de, Althusser’in söz ettiği Marksist bilimin kavramlarının içerisinde sızmış halde bulunan belirli bir insan doğası kavrayışının olduğunu ileri sürmek, bilimle etiği ya da siyaseti birbirine indirgemekten farklı bir şeydir. Norman Geras, Marx’ın biliminin bu yeni kavramlarının içeriklerini oluşturmaya ya da onları basitçe tanımlamaya kalktığımızda, “bunların, hem insanlara dair münasebetlerle ilintili olduğunu, hem de insanların ne tür yaratıklar olduklarını belirtmek zorunluluğuyla herhangi bir yerde karşıla[şağımızı]” ileri sürer (Geras, 2011, s. 117). Söz gelimi, “üretken ve toplumsal bir varlık olarak insan” kavramı olmaksızın, “üretici güçler” ve “üretim ilişkileri” gibi kavramlar mantıksal olarak oluşturulamaz.⁸

Daha da önemli bir başka nokta, Althusser’in Marx’ın sosyal biliminin merkezi ögesi ve yeniliği olarak özgül bir “bütün” kavramının keşfini vurgulamasıdır. Althusser’e göre Marx’la birlikte düşünce ve bilim tarihinde yepyeni bir “bütün” kavramı ortaya çıkar:

“Marksist bütünün Hegelci bütünden hiç karışıklığa yer vermeyecek şekilde ayrıldığı biliyoruz: Bu öyle bir bütündür ki birliği, Leibniz ve Hegel’in bütününün ifade edici ya da ‘tinsel’ birliği olmak olmak şöyle dursun, belli bir *karmaşıklık* türü tarafından oluşturulmuştur, ‘nispeten özerk’ ve ayrı düzey ya da merciler olarak adlandırılabilen şeyler içeren *yapılanmış*

⁸ Althusser, Marx dışındaki bilimlere, söz gelimi klasik iktisada benzer bir eleştiriyi uygular ve siyasal iktisadın kavramlarının arkasında *homo economicus*’u keşfeder (Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017, s. 398). Fakat bir teorinin ya da bilimin kavramlarının örtük antropolojik içerimlerini sorgulayan bu tür bir eleştiri modeli niçin Marx’ın kavramlarına da uygulanmasın?

bir bütün’ün birliğidir; bu düzey ve merciler bu karmaşık yapısal birlik içinde birlikte varolurlar ve nihai kertede ekonominin düzeyi ya da mercii tarafından belirlenmiş, özgül belirlenim kiplerine göre birbirine eklenirler” (Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017, s. 306).

Bu can alıcı alıntıda, Althusser kendi yapısalcı ve bilimselci Marksizminin “yapı” (son kertede ekonomik düzeyin belirlediği görece özerk düzeyler toplamı; yapılanmış bir bütün olarak toplum) kavrayışının nasıl Marksist bütün kavramından çıkarıldığını açıkça ortaya koyuyor. Althusser, “tarihsel zaman”, “yapısal nedensellik”, “üstbelirlenim” gibi kendi düşüncesinin tüm merkezi kavramlarını da söz konusu yeni bütün kavramı temelinde oluşturmaktadır (Althusser, 1965/2015, s. 113-146; Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017, s. 432-36). Özetle, yeni bütüne ilişkin felsefi kavrayış olmaksızın, “bilimsel Marksizm”den söz edilemezdi. Ama Marx’ın eleştiri anlayışının da aynı bütün kavramına (ve onun bağliılığı olan şeyleşme ve yabancılaşma temalarına) bağli olduğunu gördük. Dolayısıyla, Marksist bilim de Marksist eleştiri de aynı felsefi kavrayışlar ve temalar etrafında şekillenmiştir ve birbirinden bütünüyle yalıtılamazlar.

Marx’ın bilimiyle etik, siyasi ve felsefi vizyonu birbirinden yalıtılamaz; ancak bu, söz konusu düzlemler arasındaki farklılığı da, Marx’ın gençlik dönemiyle olgunluk dönemi arasındaki değişimi de bütünüyle yok saymak anlamına gelmez. Vandenberghe (2016), Feuerbach’ın özcü antropolojisinden kopuşla nitelenen Marx’ın düşüncesindeki gelişimi, “antropolojik bir ‘içkin yabancılaşma’ teorisinden, sömürüyle ya da emek gücünün ve emek ürünlerinin temellüküyle ilişkili daha sosyolojik bir ‘dışsal yabancılaşma’ teorisine geçiş” olarak niteler söz gelimi (s. 62). Marx’ın “eleştiri”den “bilim”e doğru ilerleyişi boyunca etik-siyasal vizyonun sürekliliğini vurgulayan bu kavrayış, yabancılaşma kavramını, “bertaraf edilemeyecek ve Marksizmin belirlenimci ve indirgemeci bir toplum teorisine

indirgenemeyeceği anlamına gelen bir gerilimi, belirlenimcilik ve iradecilik gerilimini” dışa vurduğu için alıkoyar (Vandenbergh, 2016, s. 64).⁹

Olgun ve bilimsel döneminde Marx özcu bir antropolojiden koparak insan doğasını tarihüstü, soyut bir şey olarak görmekten uzaklaşsa ve onu sosyal ilişkilerin şekillendirdiği sosyal bir ürün olarak görmeye doğru ilerlese de, gençlik döneminde benimsediği insan doğası kavrayışı ve etik vizyon, onun bilimsel kavramlarının altında örtük biçimde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Yorumcuların belirttiği üzere, Marx için insan; evrensel, özgür, bilinçli ve üretken bir etkinlik kapasitesine sahip ve kendini emeği aracılığıyla gerçekleştiren sosyal, duyuşsal ve estetik bir varlıktır (Cevizci, 2015, s. 319; Vandenbergh, 2016, s. 68-69). Marx’ın “gerçek hedef”i, “insanın kendisi”dir; insanın bütünlüğü içerisinde kendisini gerçekleştirebilmesine yönelik etik bir hedeftir bu (Fromm, 1961/2014, s. 94). Corcuff, insanın kapitalist ticaret evrenindeki yabancılaşmasını ve ufalanmışlığını, “sonsuz insani potansiyeller”¹⁰ baskılandığı için eleştiren Marx’ın felsefi antropolojisinin merkezinde, “tam insan” (*homme total*) idealinin yattığını belirtir:

“İnsan, potansiyelleri gereği, tek bir ölçünün –ister ticari olsun, ister devlet-bürokratik, ister başka– eylemleri üzerindeki hegemonyasından kurtulabilmeli ve yeteneklerinin değerlendirileceği farklı alanlar (ekonomi, ama aynı zamanda politika, sanat, eğitim, aile, sosyal sorumluluk, aşk vb.) bulabilmelidir. Bu çerçevede bireyler, [...] değer kazanma mekanlarından birine indirgenmedikleri ve yeni olanaklara açık oldukları ölçüde bireysel tekillikler olarak ortak-ölçsüz kalacaklardır” (Corcuff, 2009, s. 23-24).

⁹ Marx’ın teorisinde belirlenimcilik ile iradecilik arasındaki gerilim en iyi ifadesini, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*’nin girişindeki şu meşhur satırlarda bulur: “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar” (Marx, 1852/1976, s. 13). Yine (ilk basımı 1847 olan) *Felsefenin Sefaleti*’nde Marx, insanların gerçek tarihini yazmanın ancak “insanları kendi dramlarının hem yazarları ve hem de oyuncularını olarak sunmak”la mümkün olduğunu ifade eder (alıntının geçtiği seçki için bkz.: Marx & Engels, 1999, s. 104).

¹⁰ Köklerini Romantik düşünsel gelenekten alan “sonsuz insani potansiyeller” nosyonu, Marx’ta en baskın biçimde erken dönem eseri *1844 El Yazmaları*’nda (2013) gündeme gelir. Marx burada, “insani potansiyelleri” insanın maddi ve duyuşsal varlığıyla ilişki içinde ele alır. Beş duyunun oluşmasının, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucu olduğunu ileri sürer. Ancak kapitalist mülkiyet ilişkileri, onları basit gereksinimlerle sınırlandırarak duyuların körelmesine yol açar. Marx kapitalizmin aşılmasını, “tüm insan duyularının ve yüklemelerinin tam *kurtuluşu*”nun ön koşulu olarak görür (Marx, 2013, s. 116-18).

Faaliyet çeşitliliği ve “faaliyet değişikliği”, Marx’ın etiği için temeldir; çünkü insan sonsuz potansiyellerini ve farklı yeteneklerini ancak “vücudunun ve zihninin yaşamsal güçlerinin serbest çalışması” içerisinde geliştirip açındırabilir (Marx’tan aktaran Geras, 2011, s. 91). İnsan bu potansiyellerini ancak farklı sosyal etkileşim bağlamlarında faaliyette bulunarak dışa vurabilir. Komünist toplum hedefinin ardındaki yaratıcı etik yaşam ideali budur. Corcuff, Marx’ın bireyciliğini etik-siyasi düzlemde “ortaklaşa bireycilik” olarak yorumlar; burada “ortaklaşa-kolektif çerçeve bireysel gerçekleşmenin zorunlu bir koşulu olarak işler” (Corcuff, 2009, s. 27). Artık sosyal olan ile bireysel olan Hobbesvari bir şekilde birbirine karşıt olarak görülmemektedir; bireyin hakiki gelişimi bundan böyle özgür sosyal alanlara dahil olmakta aranmaktadır. Sosyalleşerek bireyselleşmeye dair bu sosyolojik bireyci fikrin Durkheim ve Weber’de nasıl gelişip serpilmeye devam ettiğini görelim şimdi de.

3. DURKHEİM: OLGU-DEĞER AYRIMI, SPEKÜLATİF NATÜRALİZM VE ALIMLAYICI BİREYCİLİK

Durkheim, modern sosyolojinin bir bilim disiplini olarak kuruluşunda gerek teorik ve metodolojik açıdan gerekse de dergiler ve kürsüler yoluyla disiplinin kurumsallaşması açısından en büyük katkıyı sağlayan figürdür (Ünsaldı & Geçgin, 2015, s. 114-130). Durkheim’in teorik alandaki en temel hamlesi, sosyolojinin değer bağımsız nesnel bir bilim dalı olduğunu savunmak ve sosyoloji için bilimsel bir metodoloji geliştirmek olmuştur.

Ünlü *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda Durkheim sosyolojiyi “pratik öğretiler”den ve siyasal ideolojilerden net bir biçimde ayırmaya çalışır: “Pratik öğretiler karşısında [...] yöntemimiz [...] bağımsızlığa izin verir ve onu buyurur” (Durkheim, 1895/2010, s. 130). Durkheim sosyolojinin “nesnel” karakterinin altını çizmek için sosyal olguları “şeyler gibi” düşünmeyi bir düstur haline getirir. Fakat Durkheim bir yandan sosyolojinin ideoloji ve siyaset üstü olması gerektiğine inanırken, bir yandan da pratik sorunlara cevap vermeyen bir bilimin beyhude olacağını düşünür ve bir satır sonra şöyle ekler: “Yine de bu, [sosyolojinin] pratik sorunlara ilgisiz kalması gerektiği anlamına gelmez. Tersine, sürekli uğraşımızın, onu pratik açıdan sonuçlar verebilecek biçimde yönlendirmek olduğu görüldü. Araştırmalarının sonunda, sosyoloji, bu sorunlarla zorunlu olarak karşılaşır” (Durkheim, 1895/2010, s.

130-31). Dolayısıyla Durkheim için sosyolojinin “pratik öğretilerden” farkı, önerilerini bilimsel bir temelde ve ancak empirik “araştırmalarının sonunda” ortaya koymasındır.

Fakat Durkheim, *Kurallar*’daki haliyle, bilimin değer bağımsızlığı fikriyle pratiğe dönüklük çabası arasında henüz tam olarak çözülememiş teorik bir gerilim olduğunun farkındadır¹¹ ve kariyeri boyunca bu teorik ikiliği çözenin yollarını arayacaktır. Daha sonraki yazılarından birinde, *Değer Yargıları ve Gerçeklik Yargıları*’nda, sorunun teorik çözümünü, şeylerin ya da doğanın olgusal bilgisini veren kavramlarla, pratik değer yargılarına yön veren *ideallerin*, her ikisinin de toplumun ürünü olmak bakımından ortak bir kökenden türediğini ileri sürer. İdealleri yaratan toplumdur ve toplum, bir gerçeklik biçimidir (Durkheim, 1911/2015, s. 110). Fakat bu dolambaçtan sonra, olgu-değer ya da gerçeklik-ideal ayrımı bu kez de toplum-gerçeklik ikiliğinde kilitlenmektedir. Durkheim bu ikiliği aşma yönündeki son hamlesini, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*’ndeki bilgi teorisinde, toplumun ürünü olan kavramsal bilgi kategorilerinin nasıl olup da doğanın nesnel gerçekliğini doğru şekilde ifade edebileceğini sorunsallaştırdığı zaman yapacaktır. Durkheim bu kez de sosyolojik bilgi teorisinin bir tür rölativizme götürmemesi için, toplum ile doğanın kökensel özdeşliğini savunacaktır: “[T]oplum, [...] doğanın bir parçası ve onun en yüce bir ifadesidir” (Durkheim, 1912/2011, s. 33). “[T]oplum, kendi gelişiminin en yüksek noktasına ulaşmış, tüm enerjisini adeta kendini aşmak için yoğunlaştırmış doğadır” (Durkheim, 1911/2015, s. 114). Durkheim’in, olgu-değer, kavram-ideal ve nihai olarak gerçeklik (doğa)-toplum arasındaki düaliteyi aşmak için gerçekleştirdiği ve Hegel’in spekülâtif birlik teorisini andıran bu felsefi hamleyi, “spekülâtif natüralizm” olarak adlandırmak mümkündür.

Etikopolitik bir boyutun henüz Durkheim’in “toplum” kavramının tanımında belirmediğini de not edebiliriz: Toplum, Durkheim için bir “gerçeklik” biçimidir; ancak o, tamamıyla verili bir gerçeklik değil, idealleri de içeren bir gerçekliktir. Öğütle’nin (2019) belirttiği gibi, “[t]oplum, teknik araçsal aklın

¹¹*Kurallar*’ın 3. bölümünde Durkheim’in “patolojik” ve “normal” sosyal biçimleri birbirinden ayırırken büyük bir zorluk yaşaması bu gerilimi açığa vurmaktadır.

bir talebi değil, bir ahlaki imperatifin gereğidir; verili değildir, *başarılması gereken* bir birlikteliktir. Durkheim’in vizyonu bu noktada radikalleşerek eleştirel ve ütopyik bir karakter kazanır” (s. 98). Toplumun, insanların kendisine “katılarak” bireyselleşebileceği bir “ideal gerçeklik” olduğunu göreceğiz.

Öncelikle olgu-değer ayrımı meselesini nihayetlendirelim. Durkheim’in değer bağımsız bilim tasarısının hiç de basitçe değer meselelerini ve etik ya da siyasi sorunları dışarıda bırakan bir tasarı olmadığı söylenebilir. Durkheim, pozitivist sosyolojisinin değerlere karşı kayıtsız olduğu ithamına karşı çıkar:

“Pozitif sosyoloji olguya saplantılı olması ve ideale sistematik bir ilgisizlik duyması nedeniyle suçlanmıştır. Böylesi bir suçlamanın adaletsizliğini şimdi görebiliyoruz. Başlıca toplumsal fenomenler olan din, ahlak, kanun, ekonomi ve estetik bir değerler ve dolayısıyla idealler sisteminden başka bir şey değildirler. [...] [Sosyoloji] İdealleri oluşturmaya kalkışmaz; ancak tersine onları verilmiş olgular, çalışma konuları olarak kabul eder ve onları analiz etmeye ve açıklamaya çalışır” (Durkheim, 1911/2015, s. 113).

Durkheim, kişisel hayatında ideolog mertebesine düşmemek için gündelik siyasetten uzak kalmış olsa da, teorik görüşleriyle uyum içinde, empirik araştırmalarıyla temellendirdiği bir sosyal ve siyasal reform önerisinde bulunmuştur. Orta Çağ’daki loncaların modern bir karşılığı olan korporasyonların (meslek birlikleri) yeniden canlandırılmasına dönük bu öneri, “muhafazakar Durkheim” imajına katkıda bulunduğu için (Nisbet, 2011; Nisbet, 1966/2013) kısaca tartışılmayı hak eder. Durkheim, aracı kurumları tahkim etmeyi önermekle, bireyi grubun otoritesine tabi hale getirmeyi ve Mussolini faşizminde olduğu gibi korporasyonları totaliter devlet aygıtının parçalarına dönüştürmeyi hedeflemez; tam aksine, korporasyonların çağın yükselen sorunu olan ekonomik çatışmayı ılımlılaştırabileceğini ve giderek merkezileşen devlet egemenliği karşısında bireyi koruyacak bir yapı oluşturabileceğini düşünür

(Müller, 2005, s. 98-102). Durkheim korporasyonların, sendikaların çözmekte yetersiz kaldığı sınıflar arası entegrasyon sorunlarını çözebileceğine inanır (Budak, 2018, s. 84).¹²

Durkheim siyasal olarak kolektivitenin haklarını bireyin haklarının önüne koyan bir muhafazakar değildir; keza etik olarak da, bireyle toplumun ahenkli bir şekilde birbirini desteklemesini hedefleyen bir “ahlaki bireyci”dir (Giddens, 2011, s. 166-67). Durkheim, bireyin ve toplumun çıkarlarını birbiriyle karşılaştıran faydacı felsefeye ve toplumsal sözleşme teorilerine karşı, “İnsan Doğasının Düalizmi ve İnsan Doğasının Toplumsal Koşulları” yazısında, iki katlı bir insan doğası kavrayışı (*homo duplex*) geliştirir (Durkheim, 2016, s. 161-176). Bu kavrayışta, bireyin kendisini diğer insanlarla ve toplumla karşılaştıracak şekilde kendi bencil arzularının tatminine bıraktığı moment, insanın yalnızca “organizma” yönüne denk düşer. Bu momentte, Hobbesçu “insan insanın kurdudur” ilkesi geçerlidir. Oysa insanın organizma yönünün üzerinde, ahlaki ve tinsel bir katman vardır. Durkheim’e göre insanın gerçek özgürlüğü ve bireyin hakiki gelişimi, ahlaki ve tinsel idealler toplumsal yaratımlar olduğu ölçüde, sosyal bir katman olan bu ikinci yönü zenginleştirmekte yatar. Durkheim, “1789 Prensipleri ve Sosyoloji” ve “Bireycilik ve Entelektüeller” gibi yazılarında, kökenini Kant ve Rousseau gibi düşünürlerden alan, insanın kendisini (organizma yönünü) ancak sosyal hayata ve ideallere “katılım” yoluyla “aşabileceği” fikrine dayanan ahlaki bireyciliğe bağlılığını ifade eder (Durkheim, 2016, s. 39-64).

Durkheim’in sosyolojik bireyciliğinde, toplum artık faydacılığın kaba materyalizminde olduğu gibi bireyin karşılaştığı “dışsal sınırlar ve kısıtlamalar” olarak kavranmaz. Durkheim için özgürlük, liberalizmin özgürlük anlayışındaki gibi (sosyal ve siyasal) “müdahale ve engellerin yokluğu” olarak negatif biçimde düşünülmez (Ceri, 2005, s. 148). Bu özgürlük kavrayışı yeterli değildir; çünkü toplum, dışımızda olduğu kadar içimizdedir de: Zihinsel ve tinsel yönümüz, kökenini toplumda bulan ahlaki ve kültürel ideallerden oluşur. Dolayısıyla bireyle-toplumun ilişkisi, artık negatif terimlerle değil pozitif terimlerle düşünölmeye başlar: Organizmadan taşan yönümüzü ancak kolektif olarak yaratılmış

¹² Budak (2018), Durkheim’in Fransız solu ve cumhuriyetçiliği ile yakın ve karşılıklı ilişkilerini de ortaya koyar.

ideallere katılıp bunları ilerlettikçe tatmin ederiz; kendimizi aştığımızı –çünkü kendi ötemizde bulunan bir varlığa, toplumsal varlığa katılmaktayızdır– ancak bu şekilde hissederiz.¹³

“Sosyalleşmek”, Durkheim’de yeni bir anlam kazanmıştır: Birey olarak dar çeperlerimizi aşarak yeni idealler benimsemek, tinsel yönümüzü zenginleştirmek ve farklılaştırmak.¹⁴ Durkheim, Marx’ın çeşitlilikçi sosyallikler perspektifini andırır bir şekilde, bireyin “çoklu topluluklara” katılım yoluyla zenginleşebileceğini ileri sürer bu nedenle. Onun sosyolojisi, bu açıdan bir bireyleşme teorisi olarak yorumlanır (Ceri, 2005, s. 149-150). Toplumsal ideallere içeriden bir katılım fikrine dayanan bu bireyciliğe, “duygulanımsal ve alımlayıcı bireycilik” adı verilebilir. Bu bireyciliğin “duygulanımsal” yönünü biraz daha açalım.

Durkheim’in toplum-birey diyalektiğinin ve sosyal bireyleşme anlayışının merkezinde, “kolektif temsiller” kavramı vardır. Kolektif temsiller, kolektif yaşamı temsil eden imaj ve sembollerdir. Bunlar bireysel temsillerden doğaları itibarıyla farklıdır, fakat bireysel irade üzerinde etkili olurlar; ancak dışsal bir belirlenim değil, “içeriden bir etki”dir bu. Dolayısıyla kolektif temsiller bireysel iradeler üzerinde kendi başlarına etkili olamazlar, onlar ancak bireyde tutkular doğuran kolektif duygular aracılığıyla bireylere içselleşebilirler (Ceri, 2005, s. 156). Durkheim *Dini Hayatın İlk Biçimleri*’nde kolektif temsiller kavramını “kolektif coşkunluk” anları kavramıyla birlikte ele alır (Durkheim, 1912/2011, s. 295-306). Bireylerde tutkular doğuran kolektif temsillere en başta biçim ve içerik kazandıran, kolektif coşkunluk anlarıdır. Bireysel olarak bir ideali benimseyerek kolektif yaşama katılmak demek, idealleri

¹³ Horton (1964) gibi bazı yorumcular, Durkheim’in insanın sosyal doğası kavrayışına bağlı olarak faydacı bireycilikten kesin bir şekilde ayrıldığını saptamalarına karşın, Durkheim’deki katılımcı bireyleşme teorisini görmezden gelmeye devam ederek sosyal düzenin bireyler tarafından yalnızca bir “kısıtlama” olarak deneyimleneceğini düşünmeyi sürdürürler (s. 290). Oysa toplum-birey ilişkisini içsel bir “katılım” olarak değil yalnızca dışsal bir “kısıtlama” olarak düşünmek, tam da Durkheim’in taban tabana karşıt olduğunu belirttikleri faydacı bireyciliğe has bir görüştür. Durkheim şöyle der: “Kurumlar kendilerini bize dayatırlar, ancak biz onlara sıkıca sarılırız; onlar bizi zorlar ve biz onları severiz” (Durkheim’den aktaran Turner, Beeghley, & Powers, 2013, s. 367). Durkheim’in yalnızca “kısıtlama” fikrine indirgenemeyecek içsel, olumlu, katılımcı ve duygulanımsal bireyleşme teorisi, göreceğimiz üzere “kolektif coşkunluk anları” gibi kavramlarda iyice belirginleşecektir.

¹⁴Durkheim toplum ve bireyi bütünleştirme konusunda da Hegel’i andırır. Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* eseri de, tikel bireyin nesnel Tin’in tarihsel seyrini içselleştirerek gelişip serpildiği zihinsel bir serüveni betimler. Peter Knapp, dil, hukuk, ahlak, akrabalık, din, siyaset, iş bölümü ve bilim gibi nesnel, bireyüstü kültürel ve normatif süreçlerin insan düşüncesini ve eylemini biçimlendirdiği, insanın ancak bu süreçler içinde yer alarak insan haline geldiği gibi konularda Hegel ve Durkheim’in ortak olduğunu belirtir (Knapp, 1986/2017, s. 120).

üreten kökensel kolektif coşkunluk anını yeniden yaşamak demektir. Bu momentte, kolektif bilinç birey tarafından bir “kısıtlama” olarak deneyimlenmez. Durkheim’in sosyolojik bireyciliğinin merkezinde olan kolektif temsiller, kolektif duygular ve kolektif coşkunluk anları gibi kavramlar, rasyonel ve bilişsel inşalar değildir (Ceri, 2005, s. 157). Durkheim’in düşüncesi, pozitivist kabuğunun altında, rasyonalist ve dışsalcı olmaktan uzak duygulanımsal, coşkusalsal ve içselci bir çekirdek taşır ve onun bireyleşme teorisi bu tür bir çerçevede yer alır.

4. WEBER: YAŞAM DÜZENLERİ VE KİŞİLİK YAPILARI, AKIL VE TUTKUYU SENTEZLEMeye DÖNÜK ETİK İDEAL

Weber, değer bağımsız bir sosyal bilim fikrinin en büyük savunucusu oldu. On dokuzuncu yüzyıl sonunda Alman mandarinlerin bilim karşıtlığını aşmak için teorik bir savaş verdi; ancak Alman beşeri ve kültürel bilimler geleneğine karşı gerisin geri pozitivistliğe düşmek de istemiyordu. Böylece, tin bilimlerinin anlama ve yorumlama kavrayışını pozitivist olmayan bir nedensellik anlayışıyla birleştirerek girift fakat makul görünen sosyal bilimsel bir sentez oluşturdu.¹⁵ Weber’in nesnel bir sosyal bilim oluşturma girişiminin en merkezi teorik öğelerinden biri, sosyal bilimlerin değer bağımsızlığını savunmaktı. Bu amaçla Weber, “Sosyoloji ve İktisatta ‘Etik Tarafsızlık’ın Anlamı” ve “Sosyal Bilimlerde ve Sosyal Politikada ‘Nesnellik’” (Weber, 1903-1917/2012) gibi ünlü metodolojik makalelerinde, olgularla değerlerin birbirinden bütünüyle ayrı argüman tipleri içerisinde ifade edildiğini, aralarında aşılması analitik ayrım olduğunu iddia etti. Dahası Weber, Durkheim’den de ileri giderek olgulardan değerlere uzanan hiçbir yol olmadığını ileri sürdü: “Verilen bir gerçekliğin nedensel açıklama araçları ile *tam olarak* ‘ampirik’ bir çözümlemesinin yapılması ile değer-yargılarımızın ‘geçerliliği’nin doğrulanması ya da yalanlanması arasındaki boşluğu kapatabilecek hiçbir köprü yoktur” (Weber’den aktaran Callinicos, 2015, s. 240).

¹⁵ Weber’in kültür bilimleri ile sosyal bilimleri birleştirme girişiminin ayrıntılı bir analizi için bkz.: Ringer, 2006, *Weber’in Metodolojisi. Kültür Bilimleri ile Sosyal Bilimlerin Birleşimi* (2. Baskı, Çev. M. Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Böylece Weber, bilim ile etik ve siyaset arasında, biçimsel/araşsal rasyonalite ile değer rasyonalitesi/tözel rasyonalite arasında aşılması imkansız görünen bir uçurum açmış oluyordu. Bilimsel akıl bundan böyle etik ve siyasi değer konumlarını temellendirmede payanda rolü üstlenemeyecekti. Weber bu teorik hamlesi yüzünden büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Leo Strauss ve Lukács, Weber’i değer tartışmalarında aklın rolünü yadsıdığı için rölativizme ve irrasyonalizme sapmakla suçlamıştır (Strauss, 1950/2011, s. 64; Lukács, 1954/2006, s. 211-17). Halbuki mesele bundan çok daha karmaşıktır. Weber, gerçekten de değer yargılarının *bütünüyle ve yalnızca* olgusal çözümlenmelerden çıkarsanamayacağını, bunlar arasında analitik bir ayırımın baki kalacağını ileri sürmüştür; ancak bu, aktörlerin değer yargılarını oluştururken bazı olgulardan hiçbir şekilde yararlanmadıkları ya da yararlanamayacakları ve akılcı tercihin bütünüyle imkansız olduğu anlamına gelmez. Weber’in olgu-değer ayrımı daha çok, değer yargılarımızı belirli olgulara dayandırdığımızı düşündüğümüz durumlarda bile, bu olguların yanı sıra, halen açık kılammamış olduğumuz bazı başka değer yargılarına da dayanıyor olabileceğimiz ihtimalini göz ardı etmemeyi ve bu tür bir eleştiriye açık olmayı gerektirir (Hammersley, 2017, s. 4-5). Schluchter’in belirttiği gibi, Weber’e göre değerler akıl tarafından eleştirilebilir, fakat meşrulaştırılmazlar (Schluchter, 1996, s. 93). Eğer değerler bütünüyle olgusal ve rasyonel bir şekilde temellendirilebiliyor olsaydı, değer tartışmalarına hiçbir yer kalmazdı. Oysa Weber, ideallerin ancak diğer ideallerle mücadele içinde kendilerini kanıtlayabileceklerini; onların güçlerini ve değerlerini ispat etmek için değer tartışmalarının göreceleştirici etkilerinden sağ çıkmaları gerektiğini sürekli vurgulamıştır (Schluchter, 1996, s. 92).

Diğer yandan Weber, önerdiği sosyal bilimsel değer analizi yöntemiyle, bilimsel aklın değer seçimleri konusunda nihai bir otorite olarak değilse de bir yol gösterici olarak önemli bir yeri olduğunu ortaya koyuyordu: Verili bir değer konumu ve amaç hususunda bilimsel analiz, bu amaca ulaşmanın olası yollarını, bu yollar kullanıldığında doğabilecek olası sonuçları ve ortaya çıkabilecek çatışmaları “aşıkarak” aktörleri aydınlatabilir ve bilinçli tercihte bulunmalarına katkı sağlayabilir (Weber, 1903-1917/2012, s. 52). Weber’in “sorumluluk etiği” adını verdiği etik tutum, eylemlerin rasyonel tarzda öngörülebilir olası sonuçlarını hesaba katmayı gerektirir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda,

Weber’in konumunun rölativizmi ya da irrasyonelizmi desteklemek olmadığı teslim edilebilir. O, değer meselelerinde temelciliğe de onun karşı kutbu olan rölativizme de düşmeyen, ikisinin de ötesinde duran üçüncü bir yol açmaya çalışmıştır (Schluchter, 1996, s. 101).

Weber’in modern Batı uygarlığının durumuna ilişkin “kötümser teşhisi”, formel araçsal rasyonalitenin bütün yaşam düzenlerine nüfuz ederek özgürlük yitimine yol açmakta olduğudur (Vandenberghe, 2016, s. 156). Bu nedenle Weber, bilimsel aklın etik ve siyasi tartışmaların önünü kapatacak nihai bir otorite haline gelmesinden ve bunun kültürel hayatta yaratacağı şeyleşmeden endişe duymuştur. Onun teorik aklın rolüne Kant’ı andıran bir sınır getirmek istemesinin ardında yatan amaç, pozitivist bir teknokratizmin önüne geçmek ve bireyin etik özerkliğini garanti altına almak istemesidir. Weber’in siyasal fikirleri bile araçsal rasyonalitenin yayılışının yaratacağı “bürokrasinin demir kafesi”nden duyduğu dehşet temelinde oluşmuştur; siyasal alanda bu demir kafesi kırabilecek yaratıcı bir güç olarak karizmatik otoriteden medet ummuştur. Yine ekonomi alanında, özel sektör ve kamu sektörü ayrılığının bürokratik cansızlaşmayı hafifletebilecek bir dinamizm yaratabileceği umuduyla kapitalist ekonomiye sempati duymuştur (Callinicos, 2015, s. 264). Fakat Weber son tahlilde temelcilik karşıtı tutumunu siyasal düzlemde de korumuş ve “etik ve bilimsel iddiaların gayrimeşru bir karışımı”na dayanan siyasal ideolojilerin yalnızca birer “kilise”den ibaret olduğunu ve bu kiliselere katılmayacağını belirtmiştir (Giddens, 1999, s. 38).

Weber’in araçsal rasyonalitenin yayılışıyla etik özerkliğin ve değer rasyonalitesinin tehlike altına girişine ilişkin çözümlemesini daha iyi anlamak ve sosyolojik çözümlemeleriyle etik vizyonunun karşılıklı ilişkisini daha iyi vurgulayabilmek için, onun düşüncesinde giderek merkezi bir rol oynamaya başlayan “yaşam düzenleri” ya da “değer alanları” kavramına odaklanmak gerekmektedir. Weber “Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri” adlı yazısında; dinsel, ekonomik, siyasal, estetik, erotik ve entelektüel alanları, her biri kendi değer yönelimlerine, yasa benzeri bir iç düzenliliğe ve iç-

mantığa sahip görece özerk “yaşam düzenleri” olarak kavramlaştırır.¹⁶ Yaşam düzenleri ya da değer alanları, kendi iç mantıklarını takip ederek saflaşır, farklılaşır ve rasyonelleşir; bu süreç içerisinde de giderek birbirleriyle çatışma içine girerler. Yaşam düzenleri, nihai değer alanları olarak, kendilerine dahil olan bireylere hem alanın formel-rasyonel kurallarına uyumu, hem de belirli etik yükümlülükleri dayatırlar. Böylece sosyal olarak kurulmuş yaşam düzenleri, bireyin bütüncül karakterini (*Gesamthabitus*) şekillendiren asli yapılar olarak belirir (Hennis, 2006, s. 58).

Hennis, Weber’in bütün düşüncesinin asli temasının, yaşam düzenleri ile bireyin kişiliği arasındaki ilişki ve gerilim olduğunu; dolayısıyla Weber’in, “en iyi sosyal ve siyasal düzen”e ilişkin soruyla “düzgün yaşam idaresinin nasıl olması gerektiği”ne ilişkin soruyu birlikte ele alan klasik siyasal bilimin ve ahlaki bilimlerin kaybolan geleneğinin son temsilcisi olduğunu ileri sürer (Hennis, 2006, s. 54-72). Weber’in asli etik kaygısı, yaşam düzenlerinin araçsal biçimde rasyonelleştikçe gayrişahsi hale geleceği, böylece kendilerine katılanlara sadece formel kuralları dayatarak etik yaşam olanağını ortadan kaldıracığıdır; “demir kafes” içinde yaşam yönetimi için hiçbir yer kalmayacaktır (Hennis, 2006, s. 69).

Dolayısıyla “yaşam düzenleri” ya da “değer alanları” kavramı, Weber’in sosyolojik bireyciliğini açığa çıkarmak için gerekli kavramsal çerçeveyi sağlamaktadır: Bireyler, yaşam düzenleri ya da değer alanlarında (örneğin bilimde, sanatta, dinde ya da siyasette), sosyal etkileşime girerek kendilerini gerçekleştirebilecekleri kolektif ve anlamlı bir çerçeve bulurlar. Bununla birlikte, Weber’in araştırma yazılarında karşımıza çıkan “yaşam düzenleri” kavramının, metodoloji yazılarında ortaya koyduğu “metodolojik bireycilik”le ve “ontolojik nominalizm”le çeliştiğini de belirtmek gerekiyor. Metodolojik bireyciliğe göre, toplumsal olgular bireylerden ve bireylerin eylemlerinden yola çıkarak araştırılmalı ve açıklanmalıdır. Bunu tamamlayan ontolojik nominalizme göre ise, gerçekten var olan tek şey bireylerdir ve toplumsal yapıların gerçek bir varlığı bulunmamaktadır.

¹⁶ Weber’in “yaşam düzenleri” kavramını tanıttığı bu ünlü yazı, Gerth ve Mills’in hazırladığı Weber seçkisinde (Weber, 1946, s. 323-359) yer almaktadır; fakat kitabın Türkçe çevirisinde (Weber, 2008) ne yazık ki yazının son dört bölümü eksiktir.

Kimi yorumcular, Weber’in metodolojik bireyciliği ve ontolojik nominalizminin bir etik vizyon da içerimlediğini ileri sürmüştür. Söz gelimi Vandenberghe’ye göre (1999), Weber’in ontolojik nominalizmi, etik alanda rasyonel olarak temellendirilebilecek nesnel değerlerin bulunmadığını ileri süren bir “etik nominalizm”le ilişkilidir (s. 71-72). Vandenberghe bu görüşünü desteklemek için Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” nosyonunu radikalleştirir: Modern dünyayı, artık Tanrı, Varlık, Tarih ya da Akıl gibi eylemlerimizi haklılaştırabileceğimiz meşru dayanaklar ve ölçütler sunan temellerin bütünüyle çözüldüğü bir “nihilizm” aşaması olarak yorumlar. Böyle bir dünyada, Nietzsche’nin üst-insanına özgü kahramanca –ve yalnız – bir kararlılıktan başka bir etik duruş olanağı yoktur (Vandenberghe, 1999, s. 66-67). Yaşam düzenler kavramı, Weber’e ilişkin Lukács ve Leo Strauss’tan da aşına olduğumuz bu tür karanlık yorumların önünü almada yardımcı olabilir.¹⁷ Büyüsü bozulmuş bir dünyada yaşam düzenleri, değer alanları olarak, bireylere mutlak bir temel olmasa da eylemi yönlendiren anlamlı kolektif çerçeveler sağlayarak etik bir olanak sunar.¹⁸

Weber, yazılarının satır aralarında, bireylerin etik değerlere adanması gerektiğinin altını çizer. Ancak Weber bireyin kendisini adaması gereken değer ve ideallerin içeriği konusunda “sessiz kaldığı” için, onun etiğinin “formalist” bir etik olduğu ileri sürülmüştür (Brubaker, 2017, s. 138). Yine de etik idealler nihai olarak yaşam düzenleri tarafından sağlandığı için (söz gelimi bilimsel alan, değer yansız olarak hakikate ulaşmayı; din, dünyaya bir anlam vermeyi ve bu anlama bağlanmayı bir ideal olarak sunar) Weber’in de Durkheim gibi bireylerin ancak sosyal hayatın sağladığı değerlere tutkuyla adanarak kendilerini yaratıcı bir şekilde gerçekleştirebileceklerini düşündüğü belirtilebilir. Ayrıca formalist

¹⁷ Weber’in bağımsız araştırmalarında metodolojik ilkelerine ters düşen yapısal bir veçhenin ortaya çıktığına Vandenberghe (1999) de değinir, ancak bunu derinleştirmez (s. 73). Peki, Weber için araştırmalarında ortaya çıkan “yaşam düzenleri” türündeki kavramların yapısal ve ontolojik statülerini teslim etmekten kaçınarak metodolojik bireycilikte ve ontolojik nominalizmde diretmış olabilir? Bu soruyu burada derinleştirmek mümkün değil, ancak Weber’in zamanındaki teorik olasılıklar uzamında, sosyal yapılara kendine has bir varoluş atfeden tek bütüncü düşünsel geleneğin Alman organizmacılığı olduğunu ve Weber’in bu düşünsel geleneğin irrasyonalist vurgularından hoşlanmadığını biliyoruz (Ringer, 2006, s. 16-51). Dolayısıyla Weber kendi “yaşam düzenleri” kavramının epistemolojik içerimlerini derinleştirme fırsatı bulamamıştır.

¹⁸ Bu açıdan Weber’in “yaşam düzenleri”, teorik olarak Durkheim’in “meslek birlikleri” fikrinin dengi bir rol üstlenir: Bireyle kolektivite arasında ahenkli ve anlamlı ilişkilerin tesis edilmesine aracılık etmek. Bu karşılaştırmayı burada daha fazla derinleştirme olanağım yok, ancak Weber’in de mesleğe disiplinli bir bağlılık fikrini Batı rasyonalitesi için ne kadar merkezi bir unsur olarak gördüğünü ve bunun köklerini Protestanlığın gelişimine dek sürdüğünü hatırlayabiliriz (Weber, 1905/2011).

buyruk (“hangi ideal olduğu ve ne şekilde adandığın önemli değil, yeter ki bir ideale bağlan!”) Weber’in etik konusundaki son sözü değildir. Weber’in nihai etik konumu, yine Durkheim’e benzer şekilde, akıl ve tutkuyu sentezleyen bir “sorumluluk etiği”dir. Bunu biraz açmaya çalışalım.

Weber, kimi zaman “sorumluluk etiği”ni “inanç etiği” ile karşı kutuplar gibi sunduğu için, ikisi arasında kutupsal bir karşıtlık olduğu izlenimine yol açar. Sorumluluk etiği, kişinin eylemlerinin başarı değerini ve öngörülebilir sonuçlarını hesaba katarak eylemde bulunması anlamına gelir ve bu açıdan araçsal rasyonaliteye çağrıda bulunur. İnanç etiği ise, eylemin sonuçlarını ve başarı değerini göz önünde bulundurmaksızın benimsenen değerlerin salt içsel değerine göre eylemde bulunmak anlamına gelir ve değer rasyonalitesine göndermede bulunur (Weber, 1946, s. 120-26). Fakat Schluchter’in belirttiği gibi, herhangi bir ideale yönelik bir bağlılık olmaksızın etik bir eylemden söz edilemeyeceği için, sorumluluk etiğini istencin saflığı yerine eylemin sonuçlarını ve başarı olasılığını geçiren bir etik olarak düşünmek hatalıdır; sorumluluk etiği daha ziyade, istencin saflığına ek olarak ve onunla birlikte eylemin sonuçlarını da hesaba katmayı gerektiren bir etik tutumdur (Schluchter, 1996, s. 61). Sorumluluk etiği, tıpkı saf inanç etiği gibi, bir ahlaki inançtan kaynaklanır; fakat ona ek ikinci bir koşul olarak, etik olarak irrasyonel bir dünyada kötünün iyiden de doğabileceği içgörüsünü dikkate alır ve kendisini yalnızca ahlaki niyetleriyle değil, eyleminin öngörülebilir sonuçları açısından da meşrulaştırmaya çalışır (Schluchter, 1996, s. 87). Başka bir Weber yorumcusu olan Bruun, Weber’in etiğine bu nedenle “sorumlu inanç etiği” adını verir (Bruun, 2007, s. 49).

Weber akıl ve inanç arasında başlangıçta açtığı gediği –ya da modern toplumun açtığı gediği– etik vizyonuyla gidermeye çalışır. Weber’in sorumluluk etiğinin buyruğu şöyledir: “Ödevine ilişkin en yüksek inancın doğrultusunda eylemde bulun; ama bunun ötesinde, en ileri bilgin doğrultusunda eyleminin öngörülebilir sonuçlarının hesabını verebilecek şekilde eylemde bulun” (Schluchter, 1996, s. 88). Ayrıca Weber’de, akıl ve tutkuyu sentezleyecek etik kişiliğe ilişkin olarak, formalist bir etiğin ötesine giden bazı belirlenimler de vardır: Açıklık; oran ve uygunluk sezgisi; kişilere ve şeylere karşı içsel bir mesafe; tutku ve sorumluluk duygusu. Schluchter, bu kişilik özelliklerinde hem bilişsel hem de

duygusal niteliklerin kapsandığını belirtir. Açıklık ve uygunluk sezgisi, bilişsel alana aittir; tutku ve sorumluluk duygusu, duygusal alana. Kişilere, şeylere ve kendine karşı mesafe ise, bütün bu nitelikleri birleştiren zihnin genel bir tutumudur (Schluchter, 1996, s. 97). Weber’in inançla akılı birleştiren etik vizyonu nihai olarak, bağlılık duyulan bireyüstü ideale kendini bütünüyle yitirmeden adanmayı şart koşar. Adanma mesafeyi gerektirir; çünkü akılla sınanmış bir seçimden türemelidir. Bu etik vizyon, rasyonel olmakla tutkulu olmayı birleştirir: “Rasyonel bir insanın yaşam deneyimi, tutkudur” (Dieter Henrich’ten aktaran Schluchter, 1996, s. 97).

Weber’in tutkuyu akılla terbiye etmeye ve akılı tutkuyla ateşlemeye yönelik sentetik etik vizyonu, kırılğan ve karmaşık da olsa halen hatırlanmayı hak ediyor. Akıl ve tutku öğelerinden birini diğeri lehine ihmal eden bir etik girişimin tehlikelerine örnek olarak, Badiou’nün *Etik* (2006) adlı kitabında geliştirdiği “hakikatler etiği”ne göz atmak yeterlidir. Badiou, insan-hayvanı –Durkheimci bir tabirle *homo duplex*’in ikinci katı olan– Ölümsüz’e yükseltecek bir hakikat deneyiminin, bireyleşme için merkezi önemde olduğunu ileri sürer (Badiou, 2006, s. 31). İnsan-hayvanı hakikat deneyimine ve bireyleşmeye götürecekt dört alan sayar: Siyaset, aşk, sanat ve bilim. Bu alanların, Weber’in “yaşam düzenleri” adını verdiği sosyal alanlar olduğu bariz bir biçimde hissediliyor; fakat ne yazık ki Badiou hakikat deneyiminin psişik derinliklerini vurgulamak adına, sosyal boyutu görmezden gelir. Badiou’ye göre, bir hakikat deneyimi bizi “ele geçirip” Ölümsüz’e yükseltirken yapabileceğimiz tek şey, bu tekil ve iletilemez Olay’a “sadık” kalmak ve bütün yaşama tarzımızı buna göre yeniden şekillendirmektir; çünkü bu tekil Olay, gerçek bir “kopuş”tur: Hem eski yaşamımızdan, hem de sosyal varoluştan (Badiou, 2006, s. 51-52). Aslında Badiou’nün hakikatler etiğinin, Weberci terimlerle saf –ve sorumsuz!– bir “inanç etiği” olduğu açıktır. Nitekim Badiou, kendi hakikatler etiğini hem faydacı/araçsal etikle, ama hem de rasyonel “iletişim etiği” ile karşılaştırır (Badiou, 2006, s. 60-66). Badiou’nün hakikatler etiğine verdiği örnekler; gözü birbirinden başkasını görmeyen aşıklar, dünyanın geri kalanından yalıtılmış militanlar, bilim adamına ilişkin “yalnız deha” gibi yüceltilmiş mitlerdir. Eylem düsturları yalnızca inançlarının ve “hakikatlerinin” saflığı olan ve davalarının alevli tahayyülünde kendilerini Weber’in asla tasvip etmeyeceği bir şekilde bütünüyle yitiren bu sosyal tiplerin –ve bizatihi Badiou’nün hakikatler

etiğinin– bakış açısından, ötekilere karşı “sorumluluk” fikri, olsa olsa “kendi Olay’ına ve hakikatine ihanet” olarak anlaşılabilir. Badiou’nün hakikatler etiği, bir hakikat tarafından yakalanmış kişinin yaşadığı “eşi görülmedik varoluş yoğunluğunu” ve bu tür güçlü “hakikat duygulanımlarını” betimleme konusunda ustadır; ama zaten Durkheim ve Weber’de de bu tutkusal öğenin eksik olmadığını gördük. Fakat onlar, bu yoğun bireysel deneyimin sosyal arka planını açığa sermekte ve onu toplumsal rasyonellikle ilişkilendirmekte de ustaydılar. Bireysel deneyimin sosyal boyutlarının üzerini örten bu aşırı asosyal ve anti-sosyolojik hakikatler etiği, sosyolojiyi yok sayan bir etik girişiminin ne kadar naif ve sakıncalı olabileceği konusunda bize bir uyarı niteliğinde olmalı.

SONUÇ

Değer bağımsızlığı aksiyomu sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak gelişimi boyunca fazlasıyla dar bir biçimde anlaşılmış ve adeta sosyal bilimciye vurulmuş bir pranga gibi işleyerek çalışmaların antropolojik, etik ve siyasal ufkunu törpülemeye hizmet etmiştir. Bugün “saf bir bilim” olarak sosyoloji projesinin peşine düşen teorik metodoloji kitaplarının sığılığı karşısında, sosyolojinin üç büyük öncüsü olan Marx, Durkheim ve Weber’in düşüncelerinin beşeri zenginliğini oluşturan şeyin, değer bağımsız bir bilim fikrini savunmakla birlikte insan doğası, etik ve siyaset üzerine düşünmeyi bırakmamış olmaları olduğu iyice açıklık kazanmaktadır.

Bu makalede, her bir öncüde değer bağımsızlığı fikrinin kendine özgü bir teorik sorunsal içerisinde yer aldığını ortaya koymayı denedim ve onların bilimsel tasarılarıyla açık ve örtük etik ve siyasal varsayımlarını özgül eklemlenmiş tarzları içerisinde serimlemeye çalıştım. Marx’ta “bilim” ve (etik ve siyasal) “eleştiri” ayrımı mutlak bir ikilik teşkil etmemektedir ve onun bilimsel tasarısından insan doğasına ve etiğe yönelik varsayımlar bütünüyle yalıtılamaz. Marx’ın hem eleştirisi hem de bilimi, “bütünlük”, “şeyleşme” ve “yabancılaşma” gibi kimi merkezi felsefi kategorilere dayanmaktadır. Marx’ta insanı nesne olarak alan bilimsel ve belirlenimci moment, insanı hedef ve özne olarak alan iradeci ve etik/siyasal momentle gerilim içerisinde yer almaktadır ve bu gerilimli özgül teorik sorunsal, yaratıcılığa teşvik etmektedir. Durkheim’de olgu-değer ayrımı ve bilimle etik/siyaset ayrımı yine aynı şekilde mutlak ve metafiziksel bir ikilik değildir. Durkheim, düşünsel kariyerinin başında nesnel bir sosyal bilim tasarısını savunmak için oluşturduğu bir ikiliği kariyerinin ilerleyen dönemlerinde sorgulamış; olgu-değer, kavram-ideal ve nihai olarak da gerçeklik (doğa)-toplum ikiliklerini aşmaya dönük “spekülatif bir natüralizm” geliştirmiştir. Olgu-değer ayrımını en şiddetli şekilde savunan Weber bile, araçsal rasyonalite ile tözel rasyonalite arasında bir sentez aramıştır. Onun “sorumluluk etiği” adını verdiği etik tutum, bu kompleks sentez arayışının bir ürünüdür.

Makalemin bir diğer merkezi iddiası, sosyolojinin üç büyük öncüsünün üçünün de etikopolitik vizyonlarının “sosyolojik bireycilik” olarak adlandırılabilir bir etik ideali yansıttığı idi. Sosyolojik

bireycilik; bireyin çıkarını toplumsal çıkarla karşılaştıran, bireyi bencil arzularının güdümünde gören faydacı burjuva bireyciliklerinin aksine, gerçek bireysel kendini gerçekleştirmenin ancak özgür sosyal alanlara ve sosyal olarak oluşturulmuş ideallere özgür katılımı mümkün olacağını savunan, bireyle kolektivitinin ahenkli bir birliğini hedefleyen sosyolojik bir etik teorisi olarak da okunabilir. Marx’ın “tam insan” idealine dayalı etik-siyasal vizyonu, bireylerin “sonsuz potansiyellerini” sosyal faaliyetlerin çeşitliliği ve değişimi içerisinde açığa çıkarabilecekleri komünist bir toplumda özetlenir. Durkheim’in etik vizyonu da Marx’ınkinden benzer şekilde çoklu sosyal alanlara ve sosyal ideallere katılım aracılığıyla gerçekleştirilen “alımlayıcı ve duygulanımsal bir bireycilik” olarak betimlenebilir. Weber’in etik vizyonu, hakiki bir yaşam idamesi için ikisi de vazgeçilmez olan aklıyla tutkularını sentezlemeyi başaran, akılla sınılanmış bir etik seçimle sosyal yaşam düzenlerinin sağladığı ideallere adanan bir birey portresi ortaya koymaktadır.

Değer bağımsız bir sosyoloji oluşturmak uğruna sosyolojinin etik ve siyasetle bütün bağlantılarını koparmanın yaratacağı sorunlara ve bunun sosyolojiyi bürokratik bir girişim haline getirme tehlikesine literatürde değinilmiştir (Mills, 2016, s. 135-158). Fakat değer bağımsızlığı aksiyomunu bütünüyle bir kenara bırakmanın da sosyolojiyi gerisin geri siyasete indirgemek olacağı açıktır. Sosyolojinin öncülerinin bu konuda hala esin kaynağı olması gereken tutumları, girift ve paradoksal teorik gerilimler inşa etmek pahasına, disiplinler ayrımlarına saygı duymakla birlikte beşeri disiplinleri bütünlüğü içinde kucaklamaya çalışan kahramansı bir girişimde bulunmuş olmalarıdır. Bugün de hiç değilse sosyal teorilerin etik, antropolojik ve siyasal içerimlerine karşı daha hassas olmak; aynı zamanda disiplinler ve teorik ayrımların çıkardığı bütün engellere karşın etik ve siyasal düşüncülerimizi bilimsel akıl yürütme süreçleriyle ilişkilendirmeye çalışmak, bu disiplinlerin tümü için daha verimli sonuçlara yol açacaktır.

SUMMARY

In the development of sociology as a scientific discipline, the axiom of value neutrality which inherited basically from the pioneers of sociological thought has been understood in a very narrow and defective manner and this rendered sociology blind to ethical, anthropological and political insights. In my article I investigate the works of the pioneers of sociological thought, Marx, Durkheim, Weber and assert that although they accept and defend a scientific and value neutral social science they did not eliminate ethical, anthropological and political reflections from their works. This holistic attitude constitutes the humanist richness of their works which we have long lost in sociology today.

In my article I analyze the specific theoretical articulation of science, philosophy, ethics and politics in each pioneer of sociology. In Marx, I claim that the “scientific” project could not be completely separated from “critique” which has normative ethical and political dimensions. In the writings of Marx, scientific moment which sees human beings as the object of explanation and critical moment which sees human beings as the ethical and political “goal” and active agent of socio-historical process could not be isolated from each other. Durkheim is another specific case: Although he has made a distinction between facts and values at the beginning of his career, later he realised that this distinction prevents sociology totally from making any social policy suggestions. So Durkheim developed a creative philosophical stance later in his career that could be named as “speculative naturalism” which synthesizes facts and values, concepts and ideals and ultimately, society and nature (reality). Even Weber, who defends fact and value separation most rigorously, tries to overcome this dichotomy by mediating instrumental rationality and value rationality in his “ethics of responsibility”.

Another central claim of my article is about the characteristics of the ethical visions of the three pioneers of sociology. I claim that their ethical visions are individualist at the core; but this individualism does not contrast individual interests to social interests as in the utilitarian individualism. Depending on the insight that the true self-realization of the individual is possible only in the free participation in genuine social relations and social fields, their individualisms rather try to establish harmonious relationships

between individual and society. So I claim that their individualisms could be named as “sociological individualism”. I think that it is important to emphasize the individualist core of their ethical visions, because the ethical and political visions of the pioneers of sociology widely misinterpreted in the sociological tradition like their axiom of value neutrality.

In Marx, the essential ethical and political goal is the self development of the “infinite potentials” of individuals and this can only be achieved in a communist society where the free participation in different social activities is possible for all the individuals of society. Also Marx grasps human beings in their totality as both rational and emotional creatures. Durkheim also sees the true self development of the individual in the rational and emotional participation to the multiple societies, so his sociological individualism is a receptive and participant one too. Weber, like other pioneers, claims that the individual could only gain a “personality” through the commitment to the ideals that provided by social life orders. But in this commitment, the individual must balance the reason and the passion as suggested by Weber’s “ethics of responsibility.”

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (1965/2015). *Marx İçin* (1. b.). I. Ergüden (Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, L., Balibar, É., & vd., R. E. (1965/2017). *Kapital'i Okumak* (1. b.). I. Ergüden (Çev.) İstanbul: Nora Kitap.
- Badiou, A. (2006). *Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (2. b.). T. Birkan (Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Balkız, B. (2004). Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi. *Sosyoloji Dergisi* (12-13), 135-158.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1995/2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi. Modern İnsanın Yönelimi* (1. b.). M. D. Dereli (Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Brubaker, R. (2017). *Rasyonalitenin Sınırları. Max Weber'in Sosyal ve Ahlaki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*. B. Tanıyan, G. Çeğin (Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bruun, H. H. (2007). *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Hampshire: Ashgate.
- Budak, Ö. (2018). Durkheim ve 3. Cumhuriyet Bir Bağlamlandırma Denemesi. Ü. T. Ögütü (Dü.) içinde, *Émile Durkheim'i Yeniden Okumak* (s. 73-96). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Callinicos, A. (2015). *Toplum Kuramı. Tarihsel Bir Bakış* (7. b.). Y. Tezgiden (Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ceri, P. (2005). Durkheim on Social Action. S. P. Turner (Dü.) içinde, *Émile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 135-162). Londra & New York: Routledge.
- Cevizci, A. (2015). *Etik-Ahlak Felsefesi* (2. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Corcuff, P. (2009). *Bireycilik Sorunu. Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*. A. U. Kılıç (Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Durkheim, É. (1893/2006). *Toplumsal İşbölümü* (1. b.). Ö. Ozankaya (Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, É. (1895/2010). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (2. b.). C. B. Akal (Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Durkheim, É. (1911/2015). *Sosyoloji ve Felsefe* (1. b.). M. Elma (Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Durkheim, É. (1912/2011). *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (2. b.). F. Aydın (Çev.) Ankara: Eskiyeşi Yayınları.
- Durkheim, É. (2016). *Ahlak ve Toplum* (1. b.). D. Çenesiz (Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Freund, J. (2010). Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. K. Tuncer (Çev.) (2. b.), s. 175-212. içinde İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Fromm, E. (1961/2014). *Marx'ın İnsan Anlayışı* (3. b.). K. H. Ökten (Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Geras, N. (2011). *Marx ve İnsan Doğası. Bir Efsanenin Reddi* (2. b.). İ. Akça, & M. G. Doğan (Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (3. b.) A. Çiğdem (Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Giddens, A. (2011). *Sosyolojinin Savunusu* (1. Bs. b.). İ. Kaya (Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Gouldner, A. W. (1970/2015). *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi* (1. b.). M. Şenol (Çev.) Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Gouldner, A. W. (1973). *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*. New York: Basic Books.
- Habermas, J. (1968/2007). *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim* (6. b.). M. Tüzel (Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2001/2003). *İnsan Doğasının Geleceği*. K. H. Ökten (Çev.) İstanbul: Everest Yayınları.
- Hammersley, M. (2017, February 1). On the Role of Values in Social Research: Weber Vindicated? *Sociological Research Online*, 22(1), 1-12.
- Hennis, W. (2006). Personality and Life Orders: Max Weber's Theme. S. Whimster, & S. Lash (Dü) içinde, *Max Weber, Rationality and Modernity*. K. Tribe (Çev.) s. 52-74. Londra: Routledge.
- Horton, J. (1964). The Dehumanization of Anomie and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociology. *The British Journal of Sociology*, 15(4), 283-300.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- Keat, R., Urry, J. (2010). *Social Theory as Science*. Londra ve Boston: Routledge.

- Knapp, P. (1986/2017). Marx, Durkheim ve Weber'de Hegel'in Evrenseli: Sosyolojinin Kökeninde Hegelci Fikirlerin Rolü. Ü. T. Bekir Balkız (Dü.) içinde, *Emile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi*. Ü. Tatlıcan (Çev.) s. 111-132. İstanbul: Isık Yayınları.
- Lukács, G. (2006). *Akılın Yıkımı* (1. b., Cilt II). A. Tekşen (Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Lukes, S. (2006). *Bireycilik* (2. b.). İ. Serin (Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mannheim, K. (1979). *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. L. Wirth, & E. Shils (Çev.) Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Marx, K. (1852/1976). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1867/2011). *Kapital. Ekonomi Politîğin Eleştirisi. I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*. M. Selik, & N. Satlıgan (Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları* (8 b.). M. Belge (Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1999). *Felsefe Metinleri*. K. Somer, A. Kardam, & S. B. vd. (Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül* (1. b.). Ö. Küçük (Çev.) İstanbul: Hil Yayıncı.
- Müller, H.-P. (2005). Durkheim's Political Sociology. S. P. Turner (Dü.) içinde, *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 93-107). Londra & New York: Routledge.
- Nisbet, R. (1966/2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği* (1. b.). Y. Kaplan (Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Nisbet, R. (2011). *Muhafazakarlık. Düş ve Gerçek* (2. b.). K. Bülbül, & M. F. Serenli (Çev.) Ankara: Kadim Yayınları.
- Öğütte, V. S. (2013). *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi. Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öğütte, V. S. (2019). *Kurumların Sosyal Gerçekliği. İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ringer, F. (2006). *Weber'in Metodolojisi. Kültür Bilimleri ile Sosyal Bilimlerin Birleşimi* (2. b.). M. Küçük (Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Schluchter, W. (1996). *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. N. Solomon (Çev.) California: Stanford University Press.
- Seidman, S. (2017). Modernite ve Anlam Problemi: Durkheimci Gelenek. B. Balkız, & Ü. Tatlıcan (Dü) içinde, *Émile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi* (s. 357-370). İstanbul: İslık Yayınları.
- Strauss, L. (1950/2011). *Doğal Hak ve Tarih*. M. Erşen & P. Onur (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (1. Bs. b.). O. Akınhay (Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Turner, J. H., Beeghley, L., & Powers, C. H. (2013). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (4. b.). Ü. Tatlıcan (Çev.) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Ünsaldı, L., Geçgin, E. (2015). *Sosyoloji Tarihi. Dünya'da ve Türkiye'de* (4. b.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Vandenberghe, F. (1999). Simmel and Weber as Ideal-typical Founders of Sociology. *Philosophy & Social Criticism*, 25(4), 57-80.
- Vandenberghe, F. (2016). *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi* (1. b.). V. S. Öğütle (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weber, M. (1903-1917/2012). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* (1. b.). V. S. Öğütle (Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Weber, M. (1905/2011). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. M. Köktürk (Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. H. Gerth, C. W. Mills (Çev.) New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (2008). *Sosyoloji Yazıları* (Cilt 12). T. Parla (Çev.) İstanbul: Deniz Yayınları.