

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

MAX WEBER’İ FRIEDRICH NIETZSCHE İLE BİRLİKTE
OKUMAK: SOSYAL BİLİMLERİN “METODOLOJİ” SORUNU

Mehmet Murat ŞAHİN

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

ŞUBAT - 2024

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MAX WEBER’İ FRIEDRICH NIETZSCHE İLE BİRLİKTE
OKUMAK: SOSYAL BİLİMLERİN “METODOLOJİ”
SORUNU

DOKTORA TEZİ

Mehmet Murat ŞAHİN

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji

“Bu tez 07/02/2024 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Başarılı
Prof. Dr. İsmail HİRA	Başarılı
Prof. Dr. İrfan HAŞLAK	Başarılı
Doç. Dr. Recep YILDIZ	Başarılı
Doç. Dr. Adem BÖLÜKBAŞI	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Mehmet Murat ŞAHİN

07/02/2024

ÖN SÖZ

Bu tezin konusunu, ODTÜ Sosyoloji doktora öğrenciliğim sırasında bir dönem danışmanım olan Prof. Dr. Ayşe SAKTANBER'in yardımıyla bulmuş, sonrasında ise Doç. Dr. Erdoğan YILDIRIM'ın yönlendirmesiyle şekillendirmişt看. Her ne kadar onlarla başladığım çalışmayı tamamlayamamış olsam da her iki hocama da teşekkür etmek isterim. Bu tez çalışmasını sürdürmem için her türlü kolaylığı sağlayan ve yardımlarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN'a; doktora süreci boyunca destekleri ve yardımlarıyla yanımda olan değerli hocam Prof. Dr. İsmail HİRA'ya, bu süreç içinde önemli desteklerini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. İrfan HAŞLAK'a, çalışmanın son aşamasında yorum ve eleştiriyile katkılarını sunan değerli hocam Doç. Dr. Recep YILDIZ ve Doç. Dr. Adem BÖLÜKBAŞI'na ve de bugüne kadar üzerimde emeği bulunan bütün hocalarıma çok çok teşekkür ederim. Tezin uzun ve zorlu yazım sürecinin pek çok noktasında yardımına koşan Ali ÖZTÜRK'e, Osman AYDOĞAN'a, Ayhan KOÇKAYA'ya ve burada isimlerini tek tek sayamayacağım tüm arkadaşlarıma; maddi ve manevi her türlü destekleriyle bana güç veren başta annem ve babam olmak üzere ailemin her bir ferdine ayrı ayrı teşekkür ederim. Son olarak, bu uzun ve zorlu geçen süreç içinde benden esirgemediğı anlayış ve özveri için eşim Şeyma'ya ne kadar teşekkür etsem azdır.

Mehmet Murat ŞAHİN

07/02/2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: SOSYOLOJİ VE KRİZDEKİ TEORİ	12
2. BÖLÜM: MODERNLİK, NİHİLİZM VE ANLAM KRİZİ	38
2.1. Rasyonalizasyon ve Dünyanın Büyüsünü Yitirmesi	39
2.2. Nietzsche ve Bilim Paradoksu	45
3. BÖLÜM: NIETZSCHE VE YANILSAMANIN KAÇINILMAZLIĞI	57
3.1. Anlamsızlık İkilemi	58
3.2. Nihilistik İkileme Nietzscheci Çözüm	68
3.3. Kurgunun Gerekliliği	74
4. BÖLÜM: WEBER'İN METODOLOJİSİNDE KAVRAM VE GERÇEKLİK	84
4.1. Anlamsız Bir Dünya İçin Yöntem Bilgisi	87
4.2. Weber'in Metodolojisinin Yeniden Değerlendirilmesi	99
4.3. Nietzsche, Vaihinger ve Weber	103
SONUÇ	119
KAYNAKÇA	123
ÖZ GEÇMİŞ	133

ÖZET	
Başlık: Max Weber’i Friedrich Nietzsche ile birlikte Okumak: Sosyal Bilimlerin “Metodoloji” Sorunu	
Yazar: Mehmet Murat ŞAHİN	
Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Kabul Tarihi: 07/02/2024	Sayfa Sayısı: iii (ön kısım) + 133 (ana kısım)
Weber’i metodolojisinin belli kavramlarını Nietzsche’nin felsefesiyle birlikte yorumlamaya çalışan bu tez, sadece Weber’i daha iyi anlamayı değil aynı zamanda sosyolojinin geçmişine ve geleceğine ilişkin bir tanı[m]lamayı amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Weber’in yaşamı ve yapıtı üzerindeki etkilerin araştırılması son kertede sosyal bilimlerin başlangıçlarının ve yönelişlerinin de araştırılması demektir –Nietzsche’nin Weber üzerindeki etkisi de bu şekilde görülmeli ve önemsenmelidir. Weber’in bilgi ve bilim anlayışının Nietzsche’ninkine ne şekilde benzediğini ("kurgu" ve "ideal-tip" kavramı); Weber’in insanlığın durumuna bakışının Nietzsche’ninkiyle ne kadar ilişkili olduğunu ("dünyanın büyüünün bozulması" ve "nihilizm"). Weber’in sosyal bilimlere karşı görüşü de aynı şekilde ele alınabilir çünkü bütün bu metodoloji yazılarının amacı da büyü bozulmuş bir dünyaya uygun düşecek bir metodoloji ve epistemoloji için kavramsal mütaka temizliği idi. Weber’in bu açıdan aldığı konumlanışın tam olarak ne olduğu, bu duruşunun Nietzsche etkisiyle ilişkisi, bu etkinin bugün sosyal bilimler için önemi ve de sonuçta vardığı noktanın ne kadar geçerli olduğu ayrıca tartışılması gereken konulardır. Weber kendi metodolojisini büyük ölçüde bilimin kendi sınırlarını bilerek korumasını sağlamak amacıyla geliştirdiğini söyleyebiliriz. Tezin birçok yerinde vurguladığımız gibi Weber’in ahlaki-siyasi ve epistemolojik hedefleri, Nietzsche’ninkiler gibi, derinden iç içe geçmiş görünmektedir. Weber bilime büyük bir önem verse de, savunduğu bu konum, aslında bilimin tüm yaşam-alanları üzerinde egemenlik kurmasını engelleyebilecek bir bilim anlayışına dayanır.	
Anahtar Kelimeler: Max Weber, Friedrich Nietzsche, Sosyal Bilimler, Epistemoloji, Metodoloji	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Reading Max Weber with Friedrich Nietzsche: The Problem of “Methodology” of Social Sciences	
Author of Thesis: Mehmet Murat ŞAHİN	
Supervisor: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Accepted Date: 07/02/2024	Number of Pages: iii (pre text) + 133 (main body)
This thesis, which attempts to interpret certain concepts of Weber's methodology together with Nietzsche's philosophy, aims not only to better understand Weber but also to make a diagnosis of the past and future of sociology. From this perspective, the study of the influences on Weber's life and work is ultimately a study of the beginnings and orientations of the social sciences - Nietzsche's influence on Weber should be seen and valued in this way. I have tried to show how Weber's conception of knowledge and science resembles Nietzsche's (the concept of "fiction" and the "ideal-type"); how Weber's view of the human condition is related to Nietzsche's ("disenchantment of the world" and "nihilism"). Weber's view of the social sciences can be treated in the same way, since the purpose of all these methodological writings was to clear conceptual territory for a methodology and epistemology appropriate to a disenchanted world. We can say that Weber developed his methodology to a large extent in order to ensure that science is aware of its own limits. As we have emphasized elsewhere in this thesis, Weber's moral-political and epistemological goals, like Nietzsche's, seem to be deeply intertwined. Although Weber places great importance on science, the position he defends is actually based on an understanding of science that can prevent it from dominating all spheres of life.	
Keywords: Max Weber, Friedrich Nietzsche, Social Sciences, Epistemology, Methodology	

GİRİŞ

Nietzsche'nin Weber'in düşüncesi üzerindeki etkisi artık kısmen kabul edilse de (Baier, 1982; Eden, 1983; Fleischmann, 1964; Hennis, 1988; Stauth ve Turner, 1988) bu etki uzun bir süre boyunca ya ihmal ya da inkâr edilmiştir. Bu konuda ilk ufuk açıcı çalışmaları yapan Wilhelm Hennis, Christian Morgenstern'ten ödünç aldığı bir soruyu ("çağdaşları için 'Nietzsche deneyimi'ni şu şekilde formüle etmiştir": Artık tefekkür insanı için yeni bir ölçüt var. Nietzsche kendisi için nedir?) sormamız gerektiğini söyler: "Nietzsche Weber için neydi?" (Hennis, 1988; 146).

Weber'in yapıtını kendi tarihsel şartları içinde anlamak uğraşı, son on yıllarda boyuna büyüyen bir Weber yazını içinde kaybolmakta gibi gözükmektedir. Wilhelm Hennis'in savunduğu gibi, yapıtını tarihsel köklerinden koparmak, bugün bildiğimiz anlamıyla sosyal bilimlerde kanonlaştırılmış, yaygınlaştırılmış ve de içi boşaltılmış bir klasik sosyolojinin Weber'ine ulaşmanın en önemli koşuluydu. Weber, bu şekilde İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika-merkezli yeni küresel düzen içinde kurumsallaşan bir uluslararası sosyal bilimlerin belirli toplumsal-siyasal amaçları için "nesnel" ve "değer-yansız" bir sosyolojinin kurucusu olarak yeniden vaftiz edilirken; yöntem açısından neo-Kantçılığın bir takipçisi; siyasal olarak bir demokrasi taraftarı –her ne kadar milliyetçilik açısından kendi zamanının sınırlılıklarından bağımsız olmasa da iyi bir liberal- olarak sunuldu. Şüphesiz yapıtının Nietzsche ile uzak ya da yakın ilişkisinden kuşkulandırılmış olunsaydı, şimdiki konumuna erişmesi olanaksız olurdu. Bu açıdan bakıldığında bu dönemlerin en etkili çalışmalarından biri olan, Reinhard Bendix'in Max Weber: Entelektüel Bir Portre'de (1960) Nietzsche'ye herhangi bir gönderme olmaması şaşırtıcı değildi. Bu baskın anlayış, her ne kadar bugün geride kalmış gibi görünse de, Weber-Nietzsche bağlantısına dair uzun soluklu yapılmış çalışmalar kısıtlı kalmış gibi görünmektedir (Baier, 1982; Eden, 1983; Fleischmann, 1964; Hennis, 1988; Stauth ve Turner, 1988). Bir açıdan bakıldığında Weber'in yapıtının yüzeysel bir okumasının, bu anlayışı doğrular gibi görünmesinin de bu süreçte etkili olduğunu söylememiz gerekir. Oysa tarihte biraz daha gerilere –örneğin iki dünya savaşı arası döneme- gidersek, bambaşka bir entelektüel manzara ile karşılaşabiliriz. Bu şekilde Weber'i kendi çağdaşları içinde değerlendirmemiz gerektiğinde bambaşka bir bağlam bizi karşılar (Hennis, 1987; 384). Örneğin Thomas Mann (1918) gibi bir edebiyatçı bunu görmemize yardımcı olabilir (Jens & Jens, 1978). Zira Mann'ın Buddenbrook Ailesi gibi

romanlarında aslında Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel ve Max Weber'in ellerinde yeni yeni ortaya çıkan "sosyoloji" bağlamında cevaplamaya çalıştıkları benzer sorularla bir yazınsal biçim olarak romanın sınırları içinde uğraştığını görürüz. Dahası Mann, özyaşamöyküsü sayılabilecek *Betrachtungen eines Unpolitischen*'de (Mann, 1918; 162), modern zamanların kapitalist insanının eşya ile kurduğu ayrıksı ilişkisiyle, sofuca bir meslekî ödev idealine sahip burjuva insanının, Protestan ahlakının bir ürünü olduğunu (doğrudan bir sosyal bilim yazınına ilişkin bilgisi ve de okuması olmadan)duyumsadığını yazar(Mann, 1918; 145)¹. Ancak daha sonra bu düşüncenin kendisiyle aynı dönemde yaşayan bazı bilim insanları tarafından da dile getirildiğini ve geliştirildiğinin –Max Weber, Ernst Troeltsch ve Werner Sombart'tan adıyla bahseder- ayrımına vardığını söyler. Thomas Mann'ın bu tuhaf rastlaşmayı, "şiiirsel hissediş ile bilimsel araştırmanın bu çakışması"nı şu şekilde açıklamaya çalışır: Bunun ancak daha yüksek bir aracılık sayesinde, yani Nietzsche'nin yapıtının aracılığıyla olanaklı olabileceğini savunur. Mann'ın kanımızca bu düşüncesinde doğru bir noktayı imliyordu: kendi çağının düşünsel deneyimini derinden etkileyen ve edebiyattan tarihe, sosyolojiden felsefeye, hatta döneminin tüm toplumsal-siyasal hareketlerini etkileyecek kadar büyük bir güce ulaşan "Nietzsche deneyimi" olmadan (Mann, 1918; 162), herhangi bir sosyal bilimcinin Protestanlığının çileci ahlakının kapitalizmin "son insanları"nda bir tür "kafes"e dönüşmesini keşfetmesini ya da modern meslek insanının kökenlerini aynı ahlak içinde aramasını beklemek düşünülemezdi. Mann aslında bu şekilde, pek çok sosyoloğun uzunca bir süre görmezden gelmeye çalıştığı Weber'deki Nietzsche'yi göstermiş oluyordu.

Nietzsche'nin düşüncesi, geçen yüzyıl dönümünden bugüne neredeyse kendi başına bir kültürel güç haline gelmiştir. Etkisinin çok daha büyük olmasının sebebi, belki "sol" veya "sağ" gibi olağan ideolojik tanımlara kolayca yerleştirilememesiydi. Bu nedenle, Steven F. Aschheim'in (1992; 313) Almanya'da Nietzsche Mirası 1890-1990 kitabında gösterdiği gibi, bu farklı ideolojik kutuplardan doğan farklı hareketler Nietzsche'yi kendi fikir babalarından biri olarak kabul edegeldi. Örneğin modernist avangard ve yeni muhafazakar sağdan veya Siyonizm ve antisemitizm gibi birbirine karşıt olduğunu düşünülebileceğimiz çok farklı kesimlerden düşünürlerde bunu görmek mümkündür. Daha yakın zamanlarda ise, post-modernizm kendisini modernizmden ayırmaya

¹Mann ile Weber ilişkisi bağlamında farklı okumalar açısından şu çalışmalara bakılabilir: Myers (2004) ve Goldman (1992).

çalışırken Nietzsche'nin mirasına talip olmuştur. Ayrıca bugün bile, Nietzsche'nin entelektüel ve kültürel anlamda canlılığı güçlü görünürken; kendisinin yaşamına ve çalışmalarına ayrılmış yazın sürekli büyümektedir.

Böyle bir etki bile, Nietzsche'nin düşüncesini kendi başına sosyolojik bir çalışmanın nesnesi haline getirmek için yeterli sebep olurdu. Ancak Nietzsche'nin klasik sosyolojinin, özellikle Alman sosyolojisinin öncüleri üzerindeki olağanüstü etkisi nedeniyle sosyologların ilgisini çok daha fazlasıyla çekmesi gerekirdi diye düşünebiliriz. Bir bakıma Nietzsche'nin bazı düşünceleri, bir takım değişiklikler veya uyarlamalardan sonra sosyolojik düşüncenin ortak malı haline gelmiştir diyebiliriz. Örneğin hem Tönnies'in hem de Simmel'in düşünsel gelişimlerinin ilk dönemlerinde Nietzsche'yi okuduğunu ve ondan derinden etkilendiğini pekala biliyoruz. Her ikisi de sadece Nietzsche hakkında yazmakla kalmamış, aynı zamanda kendi yapıtlarının bazı kavram ve konularını Nietzsche'de bulmuş gibi görünür² (Scaff, 1989 ve Liebersohn, 1988). Bununla birlikte, Nietzsche'nin üzerinde en büyük etkiye sahip olduğu sosyolog, bu tezin göstermeye çalışacağı gibi Max Weber'dir. Weber'in kendi çağdaşları ve yakın çevresi, Nietzsche'nin düşüncesiyle olan bu derin yakınlığın hep farkındaydı. Mesela öğrencisi Karl Jaspers, Weber'i "Homeros ve Peygamberlerin dünyasına" doğan eski insanlardan biri olarak görür. Ona göre bu ruh, Nietzsche ile birlikte ölmemiş, son büyük temsilcisi Max Weber olmuştur: "O bizim çağdaşımızdır, çünkü Weber'in kendi zamanın belirli gerçeklikleri ölümünden sonra kısa bir süre içinde kaybolmuş olsa da, insan varoluşu ve bilgisi ile ilgili temel sorular ve belirleyici görevler kaybolmamıştır. Artık onun gibi kendimizi bulmamıza yardım edebilecek büyük bir insanımız yoktur. O sonuncuydu. Sonuç olarak, yavaş yavaş tarihe çekilmeye başladığı şu anda bile hayatlarımıza ona göre yön vermemiz mümkündür. Onu tanıyan bizler için yaşayan bir varlıktır; diğerlerine göre ise her zaman en iyi, en özgür Alman tipini, gerçek Almanya'yı temsil edecektir" (Jaspers, 1965; 273). Jaspers'in Weber'in öğrencisi olması yanısıra Nietzsche üzerine de ciddi çalışmaları olan bir düşünür olduğunu akılda

² Tönnies ve Simmel'in entelektüel bağamlarına ve Nietzsche ile ilişkilerine anlamak ilginç olabilir: Hatta Nietzsche'nin bu isimleri ikincil kavram veya sorunlarından daha çok, temel ve özgün ilgileri açısından etkilediğini söyleyebiliriz. Örneğin Simmel'in modernizm kavramı, Nietzsche okumasından çıkarılabilir. Benzer şekilde, Tönnies'in topluluk/cemaat kavramı, Nietzsche'nin Trajedinin Doğuşu'ndaki Dionysos yorumundan esinlenmiş gibi görünmektedir. Kendisinin daha sonraları Nietzsche'ye mesafeli yaklaşması, hatta kendi kitabının başlığıyla söylersek "Nietzschekültü"ne karşı çıkışı; kendi çalışmalarının Nietzsche'den büyük ölçüde etkilendiği iddiasıboşa düşürmez, hatta desteklediğini bile söyleyebiliriz. Ayrıca Simmel'in Schopenhaur ve Nietzsche eserinin Weber'in Nietzsche okuması açısından çok önemli olduğunu ayrıca belirtmeliyiz.

tutarsak, onun için hocasının Nietzsche'nin ruhunun "tecessüm etmiş hali" ve onun hakiki halefi olduğunu iddia etmesi daha manidar hale gelir (Mommsen, 1989; 170). Jaspers hocası Max Weber'de bilimde mümkün olan en üst seviyeye ulaşma ve aynı zamanda bu bilim için gerekli ilke ve yöntemleri geliştirme iradesine sahip "beşeri bilimlerin Galilei'sini" görür. Ancak Jaspers'e göre Weber için bu yeterli olmayacaktır: "Tüm bunların ardında, kendisine adaletli davranmayan tüm bu bilim işine sadece bir ön plan olarak bakan bir insan vardır. Büyüklüğü temsil eden her şeyi hisseder, sever, ancak kendi hakikatliliği/doğruluğu, her şeyin geçmişte nasıl olduğunu, bugün nasıl olduğunu ve hayatın gerçekte ne anlama geldiğini unutmamasına izin vermez" (Dege, 2020; 703). Bu yüzden Weber'in yaşamında "onulmaz bir çatlak" meydana gelir –bu ise bir "kapanma" anına ulaşmasına asla izin vermez. Kierkegaard ve Nietzsche'de gördüğümüz trajedi –denebilirse modern insanın trajedisi- budur: düş güçleriyle, yaratıcı üretkenlikleriyle çok üstün olabilen, ancak sonsuza dek sürekli bir fırtınalı gençlik içinde yaşayanlar, bu sayede olağanüstü olanı sezgisel olarak kavrayabilir ve anlayabilirken; Max Weber gibiler ise gerçek yaşamdaki "çatlağı" gördüklerinden kaçmalarına izin vermeyen bu arada-kalmışlığa göğüs gerer. Örneğin Kierkegaard Hristiyan inancıyla kendisi bir çıkışı kapısı bulur, Nietzsche ise bengi dönüş ve güç intenci ile yollar ararken; Max Weber için bu tür çıkış stratejileri, hakikatliliği/doğruluğu nedeniyle imkansızdır. Bu çatlak, bu arada kalmışlık, parçalanmışlık bitmez: "Ortak bir paydada buluşulamayan ... yaşamının kimi dönemlerinde neredeyse öz-kıyımına doğru içsel bir dürtüye kapılan ... bir zaman hasta, sonra tekrar sağlığına kavuşan, fakat kimse için bir rol model olmayacak", "hiçbir şekilde insanın 'onun gibi olmak isterim' diyemeyeceği" bir insandır. (Dege, 2020; 703–4).

Weber'in düşüncesinin Nietzscheci karakterini, kendisi hakkında yapılan bazı önemli erken dönem çalışmalarda görürüz (Mommsen, 1989; 170) (Löwith, 1993, 52-80)(Salomon, 1934; 147-68) (Turner, 1992; 7) (MacIntyre, 1984; 26-27, 113-14). Ancak Weber'in Nietzsche ile olan bu bağı sıklıkla görünmez olmuştur –bunun çok farklı sebepleri olmakla birlikte kısmen, Nietzsche'nin iki dünya savaşı sonrasında nazizm ve faşizm ile anılan bir isim haline gelmesinden dolayı Weber'in sözümona saygınlığını korumak için bunun yapıldığı söylenebilir. Ancak bunun daha temel sebebi, bunun yeni Amerikan sosyolojisinin yükseliş ve yayılışıyla örtüşmesiydi (Parsons, yapısal

işlevselcilik vs). Ancak öyle görünüyor ki son zamanlarda, bu bağın kaybını telafi etmek açısından bazı çabalar başlamış görünmektedir, ancak bunların henüz tam karşılık bulduğunu söylemek zordur. Bugün bile, Weber'in Nietzsche ile olan ilişkisinin karmaşıklığı ve derinliği muhtemelen tam olarak keşfedilmemiştir denilebilir. Weber-Nietzsche ilişkisini daha fazla araştırmanın iki fayda sağlayacağı umulmaktadır. Bir yandan, felsefi köklerinin ve ahlaki bağlarının açıklığa kavuşturulması yoluyla Weber'in çalışmalarının daha derinlemesine anlaşılmasını sağlayabilir. Öte yandan, Weber'in dolayısıyla ya da daha doğrudan ifade edersek onun aracılığıyla Nietzsche'nin sosyolojik düşüncenin tarihsel gelişimine etkisinin ortaya koymamızı ve de sosyoloji tarihini daha yaratıcı bir şekilde okumamızı sağlayabilir. Bunların her biri, Nietzsche'nin fikirlerinin üstünkörü bir sunumundan fazlasını gerektirir, çünkü yalnızca belirli bir kişiyi Weber'deki belirli bir fikrin kaynağı olarak belirlemek, Nietzsche'nin fikrinin kendisi anlaşılmazsa çok az değere sahip olacaktır. Belirli bağlamlarda, hiçbir açıklama gerekli değildir ve sadece örtüşmeleri kaydetmek yeterli olabilir. Örneğin Alasdair MacIntyre, Weber'in başlıca kavramlarının Nietzsche'nin ahlaki düşüncesinin “merkezi tezi”ni “varsaydığını” savunur. Ancak bir filozof olarak bunu söylerken, felsefecilerin Nietzsche'ye aşina olduğunu varsayabilir; oysa genel olarak Nietzsche ile aşina olmayan sosyologlara, MacIntyre'nin gözlemine ayırdığı iki paragraf pek aydınlatıcı gelmeyecektir. Kısmen bu durumu düzeltmeye dönük bu tez, Nietzsche'nin bilgi anlayışını ve bilim eleştirisini Weber'in nasıl dönüştürdüğünü ve kullandığını anlamak için kendi düşünsel bağlamı içinde değerlendirecektir. O halde bu tezin iki aşamalı bir görevi vardır: bir yandan Nietzsche'nin bilgi anlayışını keşfetmek ve diğer yandan buradan yola çıkarak yaptığı bilim eleştirisinin Weber'in sosyolojisi içinde nasıl görüldüğünü belirlemeye çalışmak.

Çalışmanın Konusu

Bu tez, Weber ile Nietzsche arasında sosyal bilimler teorisi ile metodolojisi açısından ciddi sonuçları olan düşünsel bağ(lantı)lar olduğunu göstermeye çalışır; elbette sosyolojinin kurucu isimlerinden biri olarak Weber'in metodolojisi çok farklı yorumlara açıktır, ancak Nietzsche ve felsefesi ile birlikte yorumlandığında sosyal bilimlerin hali ve mazisi için daha anlamlı soru(n)lara yanıt bulmanın daha kolay olacağını savunacağım. Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi genel olarak kabul edildiği halde,

çoğu sosyal bilimci ve sosyolog tarafından –bilhassa sosyal bilimlerin epistemolojisi ve metodolojisi açısından bunun sonuçları- derinlemesine incelenmediği için, bu tez için kendine özgü bir yöntem izlemek gerekli olmuştur.

Weber ve Nietzsche gibi kolay kolay yan yana gelmeyen (ya da gelmesi düşünülmeyen) iki isim bu tezde birlikte ele alınmasının nedeni, bu ikilinin sadece kendileri ya da yapıtlarıyla ilgilenmekten kaynaklı değildir; belki bundan çok, Weber’i Nietzsche ile birlikte düşünmenin, krizdeki sosyolojinin belirli sorunlarını daha iyi anlamamıza katkıda bulunabileceğini düşünmemizdir. Bu durumun ne kadar zorunlu ve de zorlu olduğunun anlaşılması açısından bir örnek verelim: Weber’in 1920’de meslekten bir arkadaşına yazdığı mektupta yazdığı gibi, kültür bilimlerinde -kendi deyişiyle- “kolektif kavramlar”ın kullanılmasına karşı –yine kendi deyişiyle “don kişotvari”- savaşımına rağmen, kendisinin 1920’deki ölümünden sonra kurumsallaştığını gördüğümüz sosyolojinin aslında bu tür kavramlar üzerine kurulduğunu görürüz. Bir tür “toplum-bilim” olduğu savındaki sosyolojinin kurucularından biri olarak Weber’in kendi yapıtlarında bir kolektif kavram olarak gördüğü “toplum”un olmaması bu zorluğu anlamamızı kolaylaştırabilir. Bu yüzden sosyolojinin kurumsallaşması ile Weber’in yapıtının alımlanmasının tarihine birlikte baktığımızda, şu soruyu sormak durumunda kalırız: Weber, kolektif kavramları olumsuzlayan ve bunların yerine ideal-tipik kavramları öneren bir sosyoloji yaptığını düşündüğüne göre; kendisinin ölümünden otuz kırk yıl sonra küresel düzeyde gelişmeye başlayan ve kendisinin yapıtını kanonlaştıran sosyolojinin Weber ile ilişkisini nasıl anlamak gerekir? Bu türden bir soruyu sorarken, sadece yapıtının yanlış anlaşıldığını düşündüğümüzü öne sürmüş olmuyoruz, asıl önemli olan Weber’in bu şekilde yanlış alımlanmasının ve anlaşılmasının sosyoloji açısından ne gibi sonuçları olduğunu tartışmamız gerektiğine vurgu yapmak istiyoruz. Bu noktada tezimizin temel konusuna dönerek söylemek gerekirse, bizim savımız temelde şudur: İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan ve sosyolojinin temel savlarının altüst eden postmodernizm ile yüzyıl başında Nietzsche üzerinden yüzleştiğini ve sonuç olarak farklı bir sosyal bilim anlayışı geliştirdiğini düşündüğümüz Weber’in bugün sosyolojinin yine yüz yüze geldiği meydan okumalara yanıt vermemiz açısından zihin açıcı olabileceğini umuyorum. Weber’in Nietzsche ile geçen yüzyıl dönümündeki karşılaşmasının ve bu karşılaşmanın yapıtındaki izlerini, sosyolojinin tarihsel gelişimi içinde okunaksızlaşmış ve de yaklaşık elli yıl sonra canlanan

postmodernist eleştiri karşısında sosyolojiyi savunmasız bırakmış olduğunu söyleyebiliriz. Oysa Weber 1895'teki "açılış konuşması"ndan 1904'teki Protestan Ahlakı çalışmasına; 1906'daki Nesnellik yazısından 1917/19'daki Meslek konuşmalarına kadar, kısacası bütün entelektüel yaşamı boyunca Nietzsche'nin düşüncesiyle yüzleşmek/hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Bu örtülü söyleşinin okunaklı kılınması, sadece Weber'in daha iyi anlaşılması için değil; bundan daha önemlisi sosyolojinin kritik ve krizlerinin daha iyi anlaşılması için önemlidir.

Nietzsche-Weber ilişkisi, farklı başlıklar altında tartışılabilirdi: İktidar/güç, din/ahlak, modernlik/postmodernlik, bilgi/bilim. Biz bu tez bağlamında sadece modernlik teşhisi ve bunun da daha çok bilim açısından sonuçları üzerinde odaklanacağımızdan; bu çalışmayı Weber'in sözde "metodolojisi"yle sınırlı tutacağız. Zira Weber'in genel olarak sosyal/kültür bilimleri üzerine yazdığı bu "metodoloji" yazıları, daha özel olarak söylersek modern dünyada bilgi/bilim sorunu ve buna kendisinin bulduğu çözümler dikkate alınmadan "sosyolojisi"nin anlaşılması pek muhtemel değildir. Sadece "Protestan Ahlakı" ile ilgili yüzyıldan fazla zamandır süren ve çoğu zaman yanlış anlamalar ya da kötüye kullanmalarla içinden çıkılmaz hale gelmiş olan tartışmaları düşündüğümüzde buna hak verilecektir. Dolayısıyla Weber'i Nietzsche'yle birlikte okumak için, karısı Marianne'nin adlandırmasıyla "wissenschaftlehre" ya da İngilizce literatürde bilinen adıyla "metodoloji" yazıları iyi bir seçim gibi görülebilir.

Çalışmanın Önemi

"Etki" kavramı, böyle bir Nietzsche-Weber ilişkisi sorusunu açmak için daha belirgin olarak tanımlanmaya muhtaçtır. Weber'in benimsediği ve doğrudan Nietzsche'ye bağlanabilecek çok sayıda mesele var. Ancak, Nietzsche'nin çağ bilinci ve soru sorma biçimi ile Weber'in temelde uyuşması ve esinlenmesinden bahsetmek çok daha doğru gözüküyor. Bu "uyum" ya da "esin" in, Nietzsche'nin Weber'in çağdaşlarını genel olarak etkilemesinin ötesinde olduğunu savunmazsak, bütün bu tezin sorusunu ortaya atmaya değmezdi.

Bu tez, Weber'in Nietzsche'nin modernlik tanısı ve bunun sosyal bilimler için olası bilgi kuramsal ve yöntemsel sonuçlarına ilişkin yanıtların bir kısmına odaklanıyor. Weber'in Nietzsche'nin nihilizm tanısını ciddiye aldığını ve yöntem üzerine yazılarında bu türden bir meydan okumanın sonuçlarının bir dökümünü çıkardığını ve olası yanıtları

ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki belirtmemiz gerekirse Weber, bu aynı sorunlardan biri olan “Tanrı’nın ölümü” sorununa farklı bir yanıt vermeye çalışır. Bu sorunun bir içerimi, metafiziğin sonunun gelmesi demektir. Bu sorunun açıkça cevaplanamaz oluşu, Weber için olduğu kadar Nietzsche için de kültürün “epokhal” meydan okumasıdır. Nietzsche bunu “nihilizm” tanısıyla çerçevelerken, Weber “dünyanın büyüsüzleşmesi” başlığı altında tartışır: Nietzsche ve Weber’in bu sorunu ve modern toplumsal ve siyasal sonuçlarını sadece toplumsal-iktisadi açıdan değil, modern insanın varoluşunun (“menschentum”) anlamını haklılaştırma sorunu olarak da gördüğü açıktır.

1980’lerin ortalarından bu yana Weber-Nietzsche bağlantısı üzerine bir dizi kitap ve makale yazılmıştır. Yine de, bugün bile bağlantı kesin olarak kabul edilemez ve Weber ve Nietzsche farklı alemlerde sınıflandırılır. Weber, sosyolojinin kurucu babası, değerlerden bağımsız sosyolojinin bir savunucusu, bir nesnellik ve ideal-tipler metodolojisti ve bir rasyonalite ve rasyonalizasyon süreci teorisyeni olarak görülmeye devam ediyor. Öte yandan Nietzsche, post-modern veya post-yapısalcı bir düşünür ve değer özgürlüğü, nesnellik ve rasyonalite eleştirmeni olarak kabul edilir.

Weber’in sosyal bilimlerin yazgısına ilişkin temel düşüncesi, bir açıdan bakıldığında kendi yaşadığı dönemin bazı düşünsel kaygılarını yansıttığını görebileceğimiz bilgi kuramsal yaklaşımına dayanır. Bu anlamıyla Weber’in dünya görüşünün bu şekilde bilgi ve yöntem anlayışını belirlemesindeki büyük payını, pek çok yorumcusu (örneğin Jürgen Habermas) tarafından vurgulanmıştır: Weber’in yönetime ilişkin gözlemlerini kendi zamanının düşünsel eğilimlerinin genel çerçevesi dışında anlamamız olanaklı değildir. Weber’in dünyayı nasıl gördüğünü kabaca gözümüzde canlandırabilirsek, bunu yöntem ve bilgi kuramına ilişkin bir kalkış noktası olarak kullanabiliriz. Weber’in yöntembilim yazıları savruttur, başı ve sonu belirsiz, farklı zamanlarda başlanmış ve bitirilmiş (hatta çoğu zaman bitirilmemiş) ve de aslında “deneme” tarzında yazdığı yazılardan oluşur: başka bir ifadeyle söylersek temel bir mimariden yoksun görünür ve bu nedenle de kolayca tutulabilecek herhangi bir tutamak vermez. Weber’in dünya-görüşü’nü metodolojik yazılarının incelenmesi için bir odak noktası olarak kullandığımızda bu sorunların kısmen aşılabileceğini söyleyebiliriz. Weber’in kendi çağıyla olan güçlü bağları, şüphesiz metodolojisinden daha az karmaşık değildir.

Bununla birlikte, Weber'in dünyaya bakışını anlamaya çalışarak metodolojik ve epistemolojik yönelimlerini anlamının mümkün olduğunu düşünüyorum.

W. G. Runciman, Weber üzerindeki en önemli iki etkinin sırasıyla Karl Marx ve Friedrich Nietzsche olduğunu iddia eder. Arthur Mitzman ise, bu etkilerin bir düşünsel sonuçtan ziyade psikolojik olarak güdülendiğini düşünmesine rağmen, esasen aynı iddiayı destekler. Weber üzerine yapılan bu iki çalışma, Weber ve Nietzsche arasındaki ilişkiye getirilen farklı bakış açılarının yalnızca bir örneğini oluşturmaktadır. Yine de, Nietzsche ile olan bağlantıdan bahseden çalışmalar Weber hakkındaki çağdaş literatürün hemen hemen tamamında, bu ilişkinin Eugene Fleischmann tarafından aşağı yukarı kanıtlandığını öne sürer. Ancak Fleischmann dahil çoğu Weber uzmanı, Weber ve Nietzsche arasındaki bağlantıyı ileri sürerken, bu etkinin Weber için olduğu kadar bugün bizim açımızdan da neden önemli olduğuna dair neredeyse hiçbir değerlendirmede bulunmaz ve de böyle bir bağlantının sosyal bilimlerin geçmişi ve bugünü bağlamında sonuçlarının ne olduğuna dair derinlemesine bir çözümleme yoktur.

Çalışmanın Yöntemi

Weber'i Nietzsche ile birlikte (sosyal bilimlerin “yöntem” sorunu etrafında) okumaya dönük bu deneysel çalışmada, şüphesiz gözlemsel veya istatistiksel kanıtlara dayalı argümanlar sunmayacağım. Bu tez bilimsel ya da ampirik bir çalışma olmaktan ziyade bir yorumlama ve anlama çabası olacaktır. Bu nedenle bir amacı, sosyal bilimlerin doğası hakkındaki kafa karışıklıklarını kısmen gidermek, yani “değer sorunu”, “kavram inşası” ve “nesnellik” gibi sosyal bilim felsefesindeki belirli sorunları düşünürken ortaya çıkan bazı kafa karışıklıklarını gidermek olacaktır. Diğer amacı ise bu alanlara ilişkin anlayışımızı zenginleştirmek ve Weber'i Nietzsche ile birlikte okumanın sosyal bilimlerin karşı karşıya kaldığı temelsorunları anlamak için yararlı olabileceğini göstermek olacaktır. Bu amaçları gerçekleştirmek için, yorumlama ve yorumsamaya özellikle uygun yöntemler kullanmaya çalışacağım: İlk olarak, Weber'in çalışmalarının yanı sıra kendisinin alımlanmasında son derece etkili olmuş sosyal bilimcilerin (özellikle Talcott Parsons'un and Raymond Aron'ın) çalışmalarını daha merkeze alarak okumaya ve de kavramsal karışıklık kadar yorumlamadaki başarısızlık durumlarını da tanılamaya çalışacağım. Dolayısıyla, tez bir ölçüde yorumsama ve eleştirel okuma olacaktır.

Çalışmanın Amacı

Bu okumayı ve eleştiriyi yapmak neden önemlidir? Weber'in eleştirdiği türden bir bilim(cilik) sosyal bilimlerde hala yaygındır: Felsefecilerin ve toplum bilimcilerin kendi “bilgi” ve “bilim”lerinin doğası hakkında kafaları hala karışık gözükmemektedir. Örneğin genel olarak sosyal bilim, özel olarak da sosyoloji çalışmalarında “değer” srounu, “nesnellik” ve bütün sorunların kilitlendiği “kavram”ların doğası hakkında hala kafa karışıklığı vardır. Sosyal bilimciler hala doğa bilimlerindeki yöntemleri ve ölçütleri bilinçli ya da bilinçsiz sosyal bilimlere taşımaya çalışmaktadır (bkz. Birinci bölüm). Sosyal bilimciler ve de felsefeciler modernliğin kendi sorunları açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu noktasında eleştirel bir öz-düşünümsellikten uzak görünmektedirler (bkz. İkinci bölüm). Toplum felsefesi ve bilimlerdeki kafa karışıklıkları tüketici olmakta, bunun yerine sorulan soruları ve karşı karşı olunan sorunları açık bir şekilde formüle edilip herkesin anlayabileceği şekilde yanıtlamaya çalışmak ya da açmazları göstermek daha iyi olacaktır. Şüphesiz “kuram”daki kafa karışıklığı, “uygulama”ya da yansımakta Weber'in Nietzsche ile birlikte okunmasının bu kafa karışıklıklarını bir ölçüde gidermek için kullanılabileceğini gösterebiliriz.

Sosyal bilimler literatürüne baktığımızda bu ilişkinin bazen hiç tartışılmadığını; daha sık olarak ise, önerdiğim türden olası sonuçların neden derinlemesine çalışılmaması gerektiğine dair bazı açıklamalar (mazeretler?) verilir. Örneğin Runciman, Nietzsche ile Weber (veya bu konuda Marx) arasındaki ilişkinin apaçık olduğunu kabul etse de, Weber'in tek başına anlaşılabilirliğini düşünür. Weber'in çalışmasının gücü kendi başına yeterlidir ve bu başlangıç noktasından itibaren onu incelemeye devam etmemiz gerekir. Böyle bir tezin açıkça sağlam gerekçeleri bulunabilir. Bununla birlikte, bazı ciddi sonuçlar doğuracağı da ortadadır. Weber'in çalışmalarını kendi başlarına anlayabiliyorsak, mesela metodolojisi bağlamında sürekli birlikte okunduğu Heinrich Rickert'in Weber üzerindeki etkisinin neden tartışılmaya değer olduğunu sorunlu hale gelir. Mitzman örneğinde ise Weber'i anlamanın anahtarının kendisinin ruhsal gelişiminde yattığı ve Weber ile diğer düşünürler arasında bulabileceğimiz her türden ilişkinin tali öneme sahip olduğu iddiasıdır. Mitzman, Weber'in diğer düşünürlere olan yakınlığının kendi zihninin girintilerinde yattığına dair örtük bir önermede bulunur; her halükarda, sorun ister Runciman'ın ister Mitzman'ın bakış açısından ele alınsın, Weber ve Nietzsche arasındaki ilişkinin öneminin sistematik bir incelemesi eksiktir. Bu

yazarların kendi açılarından haklı tarafların olması mümkündür. Yine de, özellikle de Max Weber gibi bir düşünürün bu şekilde değerlendirilmesinde bazı sorunlar vardır. En bariz sorun, çalışılmadıkça böyle bir entelektüel ilişkinin önemi ya da sonuçları hakkında hiçbir yargıya varılamayacağıdır. Bu iddia, Weber'in sonsuz sayıda farklı çalışmanın bir gerekçesi olarak yorumlanabileceği doğru olsa da, Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisini kabul eden, ancak bunun önemini analiz etmeyen çok sayıda araştırmacının olduğu da doğrudur. Dahası, Weber'in yazılarından açıkça anladığımız kadarıyla Nietzsche'yi ciddiye aldığını biliyoruz. Bu etkiyi görmezden gelmek, Weber'i kendisinden daha iyi anladığını iddia etmenin bir başka yoludur -ki bir düşünürü anlamamanın her zaman tehlikeli bir yoludur. Son olarak böyle bir yaklaşım Weber'e uygulandığında özellikle tuhaftır zira bu tür önvarsayımlar Weber'in kendi düşüncesinin özüne aykırıdır. Weber, yazıları ve dersleriyle "bireyi kendi davranışının nihai anlamının bir açıklamasını yapmaya zorlamayı" umuyordu. Bundan, Weber'in en azından Nietzsche'nin kendisi üzerinde derin bir etkisi olduğunu iddia ettiğinde ne demek istediğini bildiğini düşündüğü sonucuna varabiliriz. Sonuç olarak, Weber'in bu örneklerde ne demek istediğini anlamaya çalışmanın kendisinin çok önemli olarak gördüğü bu etkiyi anlamayı bir sosyal bilim öğrencisi olarak bize görev olarak bıraktığı anlamına gelir. Bu tezin amacı, böyle bir anlayışa ulaşmaktır.

Son olarak, Weber'in genel olarak konumunun eleştiricileri açısından değerlendirilmesi, Nietzsche'yle olan bağlantısı hakkında bazı sonuçlara varmamızı kolaylaştıracaktır. Bunu, Weber'in görececiliğe ve büyüsunü kaybetmiş bir dünyaya yönelik aldığı duruşu araştırarak sağlayabiliriz. Hem Weber'in savunucuları hem de eleştiricileri görececilik suçlamasının ciddi olduğunu düşünür; savunanlar, onu bu iddiaya karşı savunmanın gerekli olduğuna inanırken, eleştiricileri bu suçlama karşısında zayıflık göstermenin Weber'in genel konumunu çökerteceğine inanır. Her iki tarafın eleştiri ve savunmalarında yetersiz kaldığına ve bu durumun kısmen tartışmayı önemli kıldığına inanıyorum. Bu durumun biraz detaylandırılması gereklidir.

1.BÖLÜM: SOSYOLOJİ VE KRİZDEKİ TEORİ

Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar'ında "psikolojide deneysel yöntemler ve kavram karmaşası vardır" der. Üstelik psikolojinin bu karmaşa ve yavanlığının "genç bir bilim" olmasıyla açıklanamayacağınız savunur. Bilim olarak psikolojinin hali, "örneğin fiziğin ilk zamanlardaki haliyle karşılaştırılmaz"; psikolojideki bu kavram karmaşası, deneysel deneysel yöntemlerini sahip olması nedeniyle, "bizi huzursuz eden sorunlardan kurtulmamızı sağlayacak çareye sahip olduğumuza inanmamıza yol açar"; oysa "sorun ve yöntem birbirlerine dokunmadan geçip gitmekte"lerdir (Wittgenstein, 2007; 251). Her ne kadar Wittgenstein'ın sözleri açıkça "psikolojinin yavanlığı"na yönelik olsa da, Wittgenstein'ın işaret ettiği noktanın genel olarak sosyal bilimciler ve özellikle de sosyologlar tarafından dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum. Belki de sosyolojide (psikolojideki kadar olmasa da) deneysel yöntemlerin ve kavram karmaşasının varlığı, hiçbir yerde sosyal teorinin doğası ve oldukça gevşek bir şekilde "metodoloji" olarak adlandırılan şeyle ilişkisi hakkındaki tartışmalarda olduğu kadar açık değildir. Son yıllarda sosyolojide "teori"nin, Comte, Marx, Weber, Durkheim, Simmel ve diğerlerinin on sekizinci yüzyıldan Parsons'a ve oradan Bourdieu'ya uzanan çalışmaların ayrıntılı bir özetinden daha fazlasını ifade etmesi gerektiğine dair bir tartışma vardır (Abend, 2008). Bu sebeple, disiplinin düşünsel birikimine dair bu tarihsel perspektife ek olarak, "teori" artık "teorileştirme" ya da "teori yapma"yı da (daha genel bir başlık altında "kuram inşası" ve "kavram geliştirme"yi) kapsamak durumundadır. Bu da ister istemez teori inşasına girişmek açısından, sosyologlara sosyal teorinin doğasını, kapsamını ve amacını tanımlamak gibi kaçınılmaz bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Tıpkı bir sosyoloji tarihi yazmanın sosyoloji olarak adlandırılacak şeyin tanımlanmasını gerektirmesi gibi, teori inşası için de teori olarak adlandırılacak şeyin tanımlanması gerekir. Burada, teorinin bileşenlerinin ne olduğunu ve nasıl bir araya geldiklerini belirleme çabasında kavramsal kafa karışıklığı çok daha büyüktür.

Şüphesiz bu, sosyal teorinin doğasını ve amacını açıkça ortaya koymak için hiçbir girişimde bulunulmadığı anlamına gelmez. Gerçekten de Stinchcombe'un (1987) ve Bell (2008) en iyi bilinenleri arasında yer aldığı pek çok girişim olmuştur. Bununla birlikte, bu çabaların hiçbirinin genel kabul görmüş bir sosyal teori paradigmasının geliştirilmesi için yeterince sağlam bir temel sağlamadığı enikonu açıktır. Dixon (2014), teori inşası

için tutarlı bir dayanağın eksikliğine işaret ederken, sosyolojinin disiplin olarak gelişimin “paradigma öncesi aşaması”nı, “sosyal araştırmanın yöntemleri konusundaki sosyal araştırma yöntemleri ve disiplinin kendi doğası hakkındaki yaygın anlaşmazlığı” bunun sebebi olarak görür. Sosyolojinin sosyal teorisinin doğasına dair tek bir görüş etrafında gelişmesini beklemenin çok gerçekçi olmadığı açıktır. Sonuçta disiplin oldukça “genç”tir ve “olgun” bir bilimin niteliklerini taşıması beklenmemelidir, diyerek bu durum anlaşılır kabul edilir. Ancak bu aslında bir kanıt değildir. Sosyolojinin “olgunlaşmamışlığı” zaten paradigmatik durumuyla tanımlanmaktadır. Bu nedenle bu “bebeklik [ya da gençlik] hipotezi” hiçbir şeyi açıklamaz: sadece bir duruma işaret eder (Dixon, 2014; 26). Şüphesiz bu savunmanın arka planında sosyal bilimlerin doğuşundan beri gündemde olan “temel soru(n)lar”dan biri yatmaktadır: “İnsan” ve “toplum”la ilgili bir bilim, “doğa” bilimleri ile aynı şekilde bilimsel olabilir mi? Bu sorunun yanıtına göre ortaya atılan bir diğer soru da şudur: “Tek bir bilim”den söz edebilir miyiz, yoksa doğa bilimleri ile sosyal bilimler temelde iki farklı bilim olarak mı görülmelidir? Bent Flyvbjerg’in vurguladığı gibi bilimlerin tarihi bu soruların hem yanıtlanmasının zor hem de tartışmalı olduğunu bize göstermektedir. Bu tartışmanın bir kısmı, bu soruların temel yöntembilimsel sonuçları olmasının yanı sıra, “sosyal bilimin doğa bilimi karşısındaki konumu gibi hassas konulara” ve Richard Bernstein’ın deyişiyle “Kartezyen kaygı”ya (Descartes’tan bu yana Batı bilim anlayışında baskın olan “analitik-rasyonel bilimsel gelenek”ten uzaklaşıldığında “göreceliliğe ve nihilizme düşme korkusu”na) dokunuyor olmasından kaynaklanmaktadır (Flyvbjerg, 2001; 25-26).

Sosyoloji henüz üzerinde uzlaşılmış bir paradigma üretmemiş olsa da, böyle bir zemin hazırlama çabalarının benzer doğrultuda şekillendiği görülmektedir. Sosyal teorisinin “gerçek dünya”daki olayların açıklanmasıyla ilgili olduğu yaygın olarak kabul görür. Örneğin Arthur Stinchcombe (1987; 3) konuyu oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır; “teori” bize “açıklamalar icat etme kapasitesi” sağlamalıdır. Bu çizgideki bir kuramsal yaklaşım, “açıklama”yı teorisinin tüm bileşenleri arasında en önemli olarak nitelendirmeye devam eder. Elbette sosyoloji, insan eylemlerinin açıklanması konusunda herhangi bir tekele sahip değildir. Gündelik hayat, sıradan işlerin peşinde koşan sıradan insanların kendilerinin ya da ötekilerin davranışlarını açıklamaya çalıştıkları örneklerle doludur: “Neden böyle yaptı?”, “Şundan dolayı böyle yaptı” gibi örnekler neredeyse sonsuz sayıda üretilebilir. Şu kadarını söylemek yeterli olacaktır ki,

insanlar normal eylemleri sırasında hem kendi davranışlarını hem de başkalarının davranışlarını açıklamaya çalışırlar. Louch'un (1966) "ad hoc açıklama" olarak adlandırdığı gündelik hayattaki basit açıklamalar, sosyoloğun öykündüğü açıklama biçimi değildir. Daha ziyade, sosyolojik açıklama, yaygın olarak algılandığı şekliyle, doğa bilimlerdeki başarılı "teorileştirme" ile bir şekilde benzerlik göstermelidir. Bu anlayışa göre teori, genel ve evrensel olarak ilgi alanına giren tüm durumlara uygulanabilir olmalıdır. Dolayısıyla, herhangi bir teorik açıklama, destek için genel bir kurala veya "kapsayıcı yasa"ya dayanmalıdır. Kapsayıcı yasa modelinin ilkelerinin ve sosyolojiye uygulanmasındaki zorlukların kısa bir incelemesi, sosyal teorinin doğasının anlaşılmasına ilişkin kafa karışıklığının boyutunu bir açıdan açıklığa kavuşturacaktır.

Bu bölümde "kapsayıcı yasa" modeli olarak tartışacağımız "bilim" geleneği; doğa bilimi modelidir ve de pozitivizm, işlevselcilik, yapısalcılık, bilişselcilik ve neopozitivizm gibi sosyal bilimlerin farklı geleneklerinin açık ya da örtük paylaştığı bir "ideal" olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Her ne kadar bu "ideal"ın doğa bilimleri için bile ne kadar geçerli olduğu artık tartışmalı olsa –ve doğa bilimlerinin ve bunların ürünü olan "teknoloji"lerin yerel ve küresel anlamda insanlık açısından sonuçlarının ne kadar sorunlu olduğu ortaya çıkmış olsa da- bu bilim idealinin zaman içinde neden pek çok bilim insanına çekici geldiğini anlamak kolaydır. Weber'in de pek doğal olarak farkında olduğu gibi, doğa bilimleri paradigması mantıksal anlamda basittir ve doğa bilimlerinin etkileyici maddi sonuçlarından da anlaşılacağı üzere, bu bilimlerin doğa, teknoloji ve kendi yaşam koşullarımız üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığımız bir araç olarak kesinlikle yadsınamayacak bir temeli vardır: "Doğa bilimleri bize, hayata teknik bakımdan egemen olmak için ne yapılması gerektiği sorusunun yanıtını verir. Yaşam üstünde teknik egemenlik kurmamız gerekip gerekmediği ve bunun anlamlı olup olmayacağı sorusunu bir yana iter ya da bu konuda bazı kabuller yaparak ilerler" (Weber, 1996; 140). Buna göre, doğa bilimleri araştırmaları ve teknolojideki gelişmeler, anahtar kavramları "bağlamdan bağımsız" teorilere dayalı "açıklama" ve "kestirim" olan görece birikimsel bir bilgi üretimi üzerine kuruludur. Bu bilgi üretiminin sonucu, doğa bilimlerinin toplumda güçlü ve saygın bir konuma sahip olmasıdır. Bu anlamda, pek çok sosyal bilimcinin dün ve bugün doğa bilimleri paradigmasına öykünmesi şaşırtıcı değildir. Pozitivizmin kurucusu August Comte için bu ne kadar geçerliyse, Sigmund Freud veya Karl Marx için de geçerlidir –örneğin Freud'un amacı "doğa

bilimi olacak bir psikoloji” kurmaktı: doğa bilimlerini uğruna çabalamaya değer bir ideal olarak görmeye uzun zaman devam etse de, psikoloji ve psikiyatri için bu ideale yaklaşmak noktasında daha şüpheci olmaya başladı. Freud’un genel olarak sosyal bilimcilerin öykündükleri “ideal” bilim karşısındaki düş kırıklarını yansıtan bu “fizik kıskançlığı” şu ünlü sözüne yansır: “Sağlam bir zeminde duran fizikçilere ve matematikçilere hep gıpta etmişimdir... Oysa ben tabiri caizse havalarda geziniyorum. Zihinsel olaylar ölçülemez gibi görünüyor ve muhtemelen her zaman da öyle olacak”. Marx ve Freud’dan sonra da, pek çok bilim insanı ideal olarak doğa bilimlerine baktı ve aslında bakmaya devam ediyor. Hatta doğa bilimlerinin ideal olarak görülmesi daha da belirginleşmiş görünmektedir. Bu sadece pozitivizm ve eleştirel rasyonalizm için değil, aynı zamanda normalde doğa bilimleri modeliyle ilişkilendirilmeyen araştırma alanları için de geçerlidir. Marx ve Freud’un doğa bilimlerindeki ideale yaklaşma iddialarında hata yaptığı gerçeği bugün belki o kadar ilginç değildir. Ancak doğa bilimleri modelinin insan faaliyetlerinin incelenmesi için uygun bir ideal olup olmadığına dair genel soru güncelliğini korumaktadır.

Bu soruyu daha başka bir şekilde kavramsallaştırsak, doğa bilimleri görece kümülatiftir diyebiliriz. Thomas Kuhn’un doğa bilimlerine ilişkin geliştirdiği açıklama, istikrarlı normal bilimin olduğu uzun dönemler; yani, genel kabul görmüş bir araştırma yürütme tarzının olduğu dönemleri gerektirir. Kuhn’a göre araştırmacının bu tür dönemlerdeki çalışması; ortak, kabul görmüş bir “paradigma” çerçevesinde “bulmaca çözmek”ten (ya da “yap-boz yapmak”tan) ibarettir. Normal bilimin istikrarlı dönemleri zaman zaman radikal istikrarsızlık ve “devrimsel” değişim dönemleriyle kırılır. Bir süre sonra değişim yeni bir paradigmaya, eski paradigmanın gereksiz hale geldiği kümülatif bir değişime yol açar. Bu anlamıyla bilimsel devrimlerin yaşandığı dönemler, istikrarlı normal bilim araştırmalarının yapıldığı dönemlerin bir sonucudur; çünkü günlük normal “bulmaca çözmek” yoluyla, orijinal paradigmayı yavaş yavaş zayıflatan çatlaklar ve çelişkiler ortaya çıkar. Ortaya çıkan kriz, bu çatlaklar ve çelişkiler yeni bir paradigma içinde açıklanana kadar, yani araştırmacılar Kuhn’un deyimiyle parçalar aniden kendilerini ayırıştırıp yeni bir şekilde bir araya gelene kadar devam eder (Kuhn, 1995). Sonuç, etrafında yeniden genel bir uzlaşının olduğu ve normal bilim araştırmalarının yeniden yürütülebileceği yeni bir paradigmadır. Kuhn’un artık klasikleşmiş olan bu açıklaması, doğa bilimcilerinin, filozofların ve bilim tarihçilerinin “Kartezyen

kaygı”larını harekete geçirdiği için –ya da doğa bilimleri tarihine bir görecelilik unsuru soktuğu gerekçesiyle- eleştirilmiştir. Benzer bir eleştiri ve endişe bugünlerde Foucault, Derrida ve özcülük karşıtı başka düşünürlere de yöneltilmiştir. Flyvbjerg’e göre (2001; 27-28) sorun çözüme kavuşmuş olmaktan çok uzak görünmekteyken Kuhn’dan sonra doğa bilimleri teorisi daha önce varsayıldığı kadar tümüyle kesintisiz ve birikimsel olarak görülememekteyse de, Kuhncu bir yorumla bu bilimler için “hala bir dereceye kadar istikrar ve ilerlemeye yer olduğu açıktır” (Flyvbjerg, 2001; 28). Kökleri Comte ve Mill’in çalışmalarına dayandırılrsa da, kapsayıcı yasa modelinin teorik gelişimi genellikle Karl Popper’a atfedilir. Model ilk olarak Popper’ın 1935 tarihli *Logik der Forschung* (Bilimsel Araştırmanın Mantığı) adlı çalışmasında özlü bir biçimde ortaya konmuş ve genel bir açıklama teorisi olarak geliştirilmiştir –daha sonrasında Popper, modelin tarih bilimiyle olan ilgisini ayrıca ele almıştır. Belirli bir olayın nedensel bir açıklamasını yapmak, bu olayı tanımlayan bir ifadeyi (ya da “öngörü”yü) tümdengelsel olarak türetmek anlamına gelir ve bu tümdengelimün öncülleri olarak bazı “evrensel yasa”larla birlikte “başlangıç koşulları” diyebileceğimiz belirli tekil ya da özel cümleleri kullanır. Başlangıç koşullarından (ya da daha doğrusu bunlar tarafından tanımlanan durumdan) genellikle söz konusu olayın “neden”, öngöründen (daha doğrusu öngörü tarafından tanımlanan olaydan) ise “sonuç” olarak bahsedilir. Popper, bir olayın “nedenini açıklama”yı, onu betimleyen bir önermeyi, “yasalardan ve sınır koşullarından tümdengelimle türetmek” olduğunu söyler. Kendi verdiği örnekle açarsak; bir ipin kopma nedenini, ipin 1 kilograma kadar dayanıklı olduğunu; buna rağmen 2 kilogramlık bir ağırlık yüklendiğini saptadığımızda “nedensel olarak” açıklamış oluruz. Şüphesiz bu açıklamanın birden çok ögesi vardır; bir yandan, “taşıyabileceği ağırlıktan fazlası her yüklenişte ip kopar” varsayımını –bir doğa yasası niteliğindeki önermeyi; diğer yandan, yalnızca söz konusu durumda geçerli özel önermeleri [örneğimizde bunlar iki tanedir] içerir: “Bu ipin taşıyabileceği ağırlık 1 kilogramdır” ve “bu ipte asılı ağırlık, 2 kilogramdır”. Demek ki, ancak birlikte tam olarak “nedensel açıklamayı” veren iki farklı önerme karşımıza çıkar: [/] evrensel önermeler,-varsayımlar, doğa yasaları- ve [2] özel önermeler, yani sadece söz konusu durum için geçerli önermeler- “sınır koşulları”. Özel önerme, tüm evrensel önermelerden sınır koşullarının yardımıyla tümdengelsel yöntemle türetilir: “Bu ip, şu ağırlık ona asılırsa kopar”. Bu önermeyi (özel veya tekil) kestirim olarak adlandırıyoruz. Sınır koşullarını bazen “gerçek neden” (ipin

kopmasının gerçek nedeni, 1 kilografa dayanıklı bir ipe 2 kilogram yüklenmesidir gibi) ve kestirimi de, kullanmaktan kaçındığımız bir ifade biçimi olan “etki” olarak adlandırma eğilimi vardır. Fizikte “nedensel açıklama” kavramının kullanımı, genellikle kullanılan evrensel yasalar, “yakın etki yasasına” (türevsel denklemlere) benzeyecek biçimde, özel durumlara indirgenir. Ama biz bu indirgemeye de değinmek istemiyoruz. Kuramların [tumdengelimsel yöntemle açıklamayı getiren kuramların] uygulanabilirliği; özellikle de “nedensel önerme” (“nedensel ilke”) hakkında [evrensel] önermeler de ortaya koymayacağız (Popper, 1998; 83-4).

Popper'ın bu modelini sosyal bilimlerden Carl G. Hempel ve Morton White gibi isimler daha da geliştirmiştir. Özellikle Hempel'in yaklaşımı, modeli genel olarak sosyal bilimlere uygulanabilir kılacak şekilde yeniden ele almayı kolaylaştırmıştır. Belirli bir yer ve zamanda belirli türden bir A olayının meydana gelişinin açıklanması, genellikle ifade edildiği şekliyle, A'nın belirleyici faktörlerinin nedenlerinin belirtilmesinden ibarettir. Şimdi, S, S1, . . . Sn türünden bir dizi olayın açıklanacak olaya neden olduğu iddiası, belirli genel yasalara göre söz konusu türden bir dizi olaya düzenli olarak A türünden bir olayın eşlik ettiği anlamına gelir. Dolayısıyla, söz konusu olayın bilimsel açıklaması şunlardan oluşur:

- 1) S1... Sn olaylarının belirli zaman ve yerlerde gerçekleştiğini iddia eden ifadeler,
- 2) Evrensel hipotezler, yani kapsayıcı yasalar kümesi, öyle olmalıdır ki;
 - a) Her iki grubun önermeleri de ampirik kanıtlarla makul ölçüde doğrulanmalıdır,
 - b) İki grup ifadeden A olayının meydana geldiğini iddia eden cümle mantıksal olarak türetilabilir olmalıdır.

Popper'ın kendisi, böyle bir modelin ister doğa bilimleri ister sosyal bilimlerden olsun tüm “genelleyici bilimlerin” ayırt edici özelliği olduğunu savunur (Popper, 1965). Popper'ın iddiasının sosyoloji için önemi oldukça açıktır; buna göre sosyolojinin, Comte ve Mill geleneğinde “pozitif” bir bilim olması gerektiği iddia edilir; yöntemleri temelde doğa bilimlerindekilerle aynı olmalıdır, yani “her zaman tumdengelimli nedensel açıklamalar sunmaktan ve bunları (öngörüler yoluyla) sınamak”tan ibaret olmalıdır. Modelin ilkeleri birkaç önermede şu şekilde kısaca özetlenebilir:

- 1) Sosyoloji, insan eyleminin kuramsal bir bilimidir.
- 2) Sosyal teori, insan eyleminin bir betimlemesi ve açıklamasıdır.

3) Açıklama, evrensel olarak geçerli olan ve dünyayı biçimlendiren düzeni yansıtan kapsayıcı yasaların keşfedilmesine ve açıklanmasına bağlıdır.

4) Dolayısıyla sosyal teorinin konusu, insani eylemler dünyasındaki olayların tanımlanmasına ve açıklanmasına izin veren kapsayıcı yasalar bütünüdür.

Her ne kadar herkes tarafından desteklenmese de, sosyolojinin Popper, Hempel ve diğer pozitivist ya da neo-pozitivistler tarafından anlaşıldığı şekliyle teorik bir bilim olması gerektiği görüşünün oldukça uzun bir zaman diliminde disiplinde yaygın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, bu pozitivist sosyoloji anlayışı, başlıcası kapsayıcı yasa modelinin sosyolojik açıklama için bir kılavuz olarak kullanılmasında ortaya çıkan birçok sorunla karşı karşıyadır. Sosyal teorinin bu şekilde ele alınmasının doğurduğu güçlükler Arthur Danto (1965; 203) tarafından analitik bir felsefi yaklaşımla ele alınır –şüphesiz Danto, bu kitabında tarih bilimi üzerinden konuyu tartışıyor olsa da, değindiği nokta genel olarak sosyal bilimler için de geçerlidir. Danto, yukarıda tanımlandığı şekliyle tarihsel açıklama (sosyolojik teori) ile ilgili sorunun, aşağıdaki üç önerme arasındaki mantıksal gerilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını gözlemler:

1) Tarihçiler ya da sosyologlar bazen olayları açıklarlar.

2) Her açıklama en az bir genel yasa içermelidir.

3) Tarihçilerin ya da sosyologların yaptıkları açıklamalar genel yasaları içermez.

Danto'nun da belirttiği gibi zorluk, çoğu sosyal bilimcinin, en azından bir noktada, bu önermelerin her birine doğal olarak genel bir onay verme eğiliminde olması gerçeğinde yatmaktadır. Yine de mantıksal olarak, bu üç önermeden herhangi ikisinin kabulü, bir diğeriyle çelişmesi anlamına gelir. Sosyal teorinin doğasına ilişkin kavramsal karmaşanın temelinde yatan mesele budur: Sosyolojik teorinin açıklama olduğu kabul edilir; açıklamanın genel yasalar gerektirdiği savunulur; ancak sosyolojik açıklamaların bu tür evrensel ilkeleri içermediği görülmektedir. Üç önermede arasındaki gerilim, ikinci önermenin sosyal bilime yüklediği taleplerde yatmaktadır: yani, açıklamalarının “genel yasalara” dayanması. Danto'nun önermelerinden üçüncüsü, Homans'ın (1970; 59) sosyolojide “belki de genel teoriler diye bir şey yoktur” şeklindeki itirafının da gösterdiği gibi, bir uzlaşmaya açık bir sorun gibi görünmektedir. Bu nedenle Danto, bu ikilemi çözmeye çalışırken, yalnızca ilk iki önermeyi az ya da çok şiddetle onaylayan ya da karşı çıkan konum alışlarla ilgilenir.

Bu saptamayı akılda tutarak, kapsayıcı yasa modelinin sosyoloji için yarattığı ikileme verilebilecek olası dört yanıt mümkündür:

A) (2) kesinlikle doğrudur ve (1) kesinlikle yanlıştır.

B) (2) kesinlikle doğrudur ve (1) bu haliyle yanlış olsa da kabul edilebilir bir şekilde yeniden ifade edilebilir.

C) (1) kesinlikle doğrudur ve (2) bu haliyle yanlış olmasına rağmen kabul edilebilir bir şekilde yeniden ifade edilebilir.

D) (1) kesinlikle doğrudur ve (2) kesinlikle yanlıştır.

Danto (A) ve (D) tarafından önerilen konum alışı “radikal” olarak adlandırırken, (B) ve (C) tarafından önerilenleri “ılımlı” olarak adlandırmaktadır. Çoğu sosyolog Danto'nun ortaya koyduğu şekliyle sorunun ve olası çözümlerinin tam olarak farkında olmasalar da, birçoğunun sorunu iki “ılımlı” konumdan birini benimseyerek çözmeye çalıştıkları söylenebilir; (B) daha popüler bir seçimdir. Bu eğilimin bir örneğini, yine Homans'ın Hempel'in “Tarihte Genel Yasaların İşlevi”(1965) başlıklı ünlü makalesinde geliştirdiği kavramları kullanmasında görebiliriz (Homans, 1970). Beklenebileceği gibi Hempel, açıklamanın ele aldığı konu ne olursa olsun, herhangi bir açıklamanın genel yasalara dayanması gerektiği önermesini açıkça destekler: “Tarihte bilimsel açıklama, ampirik araştırmanın diğer dallarında olduğu gibi, ancak uygun genel hipotezler ya da sistematik olarak ilişkili hipotezler bütünü olan teoriler aracılığıyla gerçekleştirilebilir” (Hempel, 1965; 231 vd.). Hempel, kapsayıcı yasa modeline verdiği bu sarsılmaz desteğe rağmen, “tarihte ya da sosyolojide sunulan açıklamaların çoğunun, varsaydıkları genel düzenliliklerin açık bir ifadesini içermediğinin farkında değil değildir. Hempel'e göre bu uyumsuzluk, sosyal bilimlere özgü iki sorundan kaynaklanmaktadır: Birincisi, söz konusu evrensel hipotezler sıklıkla, bir şekilde herkesin gündelik deneyimleri aracılığıyla aşına olduğu varsayılan bireysel veya toplumsal psikolojiyle ilgilidir; bu nedenle zımnen kabul edilirler. İkincisi, altta yatan varsayımları yeterli kesinlikte ve aynı zamanda mevcut tüm ilgili ampirik kanıtlarla uyumlu olacak şekilde açıkça formüle etmek genellikle çok zor olacaktır (Hempel, 1965; 235).

Bu koşullar, sosyal bilimler genelinde geçerli olan özel bir tür “tarihsel açıklama” üretir. Hempel'e göre, sosyolojinin, tarihin ya da genel olarak sosyal bilimin “açıklama” olarak sunduğu şeyler, çoğu durumda, kapsayıcı yasa modelinde kastedilen anlamda bir açıklama değildir; belki bunları bir “açıklama taslağı” olarak kabul edebiliriz (Hempel,

1965; 238). Böyle bir taslak, ilgili olduğu düşünölen yasaların ve ilk koşulların az ya da çok belirtilmesinden oluşur ve tam anlamıyla bir açıklamaya dönüşebilmesi için “içinin doldurulması” gerekir. Bu doldurma, taslağın yön verdiği daha fazla ampirik araştırma gerektirir (a.g.e.; 238). Hempel'in konumunun Danto'nun sınıflamasına göre ılımlı (B) olarak özetleyebileceğimiz konumla paralellik gösterdiği açıktır. (2) ve (3) numaralı önermeler kesin kabul görmekte ve (1) numaralı önermeyi en azından bu haliyle savunulamaz kılmaktadır. Hempel (1)'i basitçe yeniden ifade etmeye çalışır: bu şekliyle tarihçilerin ya da sosyologların olayları kelimenin tam anlamıyla açıklamadıkları, daha ziyade konudan kaynaklanan özel sorunlar nedeniyle doğa bilimlerinin açıklamalarından daha belirsiz “açıklama taslakları” sundukları kabul edilebilir. Homans gibi pek çok sosyolog da, Hempel'in sosyal teoriyi bir açıklama taslağı olarak nitelendirmesine tüm kalbiyle katılır: “Sosyolojideki tümdengelim sistemlerinin çoğu, tam olarak açıklanacak olursa, uzun ve karmaşık olacaktır... Pratikte en iyi teorisyenler bile zamandan tasarruf etmek ve okuyucularını sıkmamak için argümanlarındaki bazı adımları atlar, onları verili kabul ederler. Bunun sonucunda da açıklama değil, Hempel'in deyimiyle “açıklama taslakları” üretmiş olurlar. Dahası, kendi savlarını işleyiş mantığını sorunlu olan sıradan söylemsel dilde ortaya koymak zorundadırlar. Sonuç olarak, teorisyenin zihninde gizli bir tümdengelim sistemi olsa bile, okuyucuları bunu kendileri için çözmekte zorluk çeker (Homans, 1970; 59).

Homans ve Hempel'in belirttiğı gibi, genel sosyolojik yasaların mevcut formölasyonlarına eşlik eden kesinliksizlik, teorisyenin çalışmasını “matematiksel formda” sunması ve “genel önermelerden ampirik sonuçlar çıkarmasını sağlayan mantıksal adımları açıkça belirtmesi” halinde giderilebilir (Homans, 1970; 59). Hem Homans hem de Hempel'in belirttiğı nokta, Danto tarafından özetlenen ikilemin gerçek olmaktan çok görünürde olduğu ve sosyal bilimcilerin teorik yazılarında daha dikkatli ve özenli olmaları halinde ortadan kalkacağını savunmaktır. Genel yasaların “ilgili tüm ampirik kanıtlarla uyumlu olacak şekilde” kesin olarak ifade edilmesinin zor bir görev olduğu kabul edilir, ancak imkânsız olduğu düşünölmez. Gerçekten de açıklama taslağını “dolduracak”, onu “tam anlamıyla bir açıklamaya” dönüştürecek olan ve Homans'ın uygun yöntem olarak matematiksel önermeyi uygun gördüğü bu görevdir. Homans ve Hempel'in sosyolojik açıklamalar olarak adlandırılan şeylerin çoğunun kapsayıcı yasalara dayanmadığı gerçeğini kolayca bir kenara bırakmalarında tedirgin

edici bir taraf vardır. Şüphesiz bu durumu açıklamak için teorisyenlerin genellikle zaman kazanmak istedikleri veya okuyucularını sıkmak istemedikleri gerekçesinden daha fazlası söz konusu olmalıdır. Homans ve Hempel tarafından ileri sürülen argüman doğruysa, yeterli özen ve çaba gösterilerek genel bir sosyolojik yasa örneği üretilebileceğini varsaymak mantıklıdır. Ancak durum böyle değildir. Dixon'ın (2014; 104) gözlemlediği gibi, genel sosyolojik yasalar olduğu iddia edilen ifadeler çoğu zaman ya önemsizlik ya totoloji ya da yanlışlıkla sakatlanmış gibi görünmektedir. Popper'ın kendisi de “doğa bilimlerinin yasalarına veya hipotezlerine benzer... Sosyolojik yasalar veya hipotezler” (yani genel kapsayıcı yasalar) olduğu iddiasında bulunurken el altından bunu söyler gibi görünmektedir (Popper, 1965; 102 [italik vurgu amacıyla eklenmiştir]). Hatta uzunca bir döküm çıkarmasına rağmen, Popper'ın çabası ikna edici değildir çünkü bütün bunların sonuna aşağıdaki uyarıyı eklemek zorunda kalır: Bu yasa ya da hipotezlerin ifade biçimlerinin her ne kadar “geliştirilmeye fazlasıyla açık” olduğu ve “bu hipotezler lehindeki mevcut kanıtların gücü hakkında hiçbir şey varsayılmamaktadır” (a.g.e.; 102). Bu sınırlılık, ister istemez Popper'ın çıkardığı yasa ve hipotez dökümününün “genel yasaları” değil, Homans tarafından kabul edildiği anlamıyla aynı söylemsel türden önermeleri kapsadığını göstermektedir. Belki daha ileri giderek, Popper'ın mevcut kanıtlarla tamamen uyumlu bir tane bile – onun deyişiyle- “doğru ifade edilmiş” sosyolojik yasa gösterebilseydi, bunu açıkça ortaya koymaktan kaçınmayacağını iddia edebiliriz. Popper'ın önerdiği “kapsayıcı yasalar”ın bazıları bilimsel olarak yeterince doğrulanmamış, bazılarının aslında sadece örtük analitik ifadeler, diğerlerinin ise basitçe doğru olmadığını söyleyebiliriz. Hiç kimsenin bazı sosyologların bu tür (genel yasa iddiasındaki) hipotezler öne sürdüğünden şüphesi yoktur; burada şüphe edilen şey, bunlardan herhangi birinin doğru olup olmadığıdır.

Önemsiz, totolojik veya yanlış olmayan tek bir sosyolojik kapsayıcı yasa örneği göstermedeki zorluk, Danto'nun analitik olarak ortaya koyduğu “ikilem”in açıklama taslağı çözümünü tam bir döngüye sokmaktadır. Sosyoloji literatüründe genel yasaların yokluğu, kendi başına kapsayıcı yasa modelinin geçerliliğine karşı kesin bir sav olmasa da, sosyal teorinin uzunca bir süre yaygın olan anlaşılma şeklinin temelinde yatan kavram kargaşasını net bir şekilde ortaya koyar. Sosyolojik teoriye bu şekilde egemen olan pozitivist yaklaşım, Danto'nun önermelerinden ilk ikisine sıkı sıkıya bağlıyken –ne

kadar uğraşılırsa uğraşılsın- üçüncüsünün sunduğu açmazdan kaçınamaz: sosyolojik açıklamalar, kapsayıcı yasa modelinin gerektirdiği türden genel yasalar içermez. Dolayısıyla, genel sosyal teori kavramı –ya da daha doğrusu öyle olması gereken şey- var olan teori bütünüyle örtüşmemektedir. O halde, kapsayıcı yasa modeli ve onu yeniden başka şekilde ifade edip kurtarmaya çalışan “açıklama taslağı” savı da, teorinin ne olduğuna ve hatta ne olabileceğine karşılık gelmeyen bir tanıma (ve de tanıya) saplanıp kalmış gibi görünmektedir.

Sosyolojide araştırma teknikleriyle ilgili artan ilginin nedeni, sosyal teorinin baskın modelindeki güçlüklerle doğrudan ilişkilidir. Tekrar bölümün başındaki Wittgenstein göndermesine dönersek, kavramsal düzeydeki karmaşa yöntemsel düzeydeki karmaşıklıkla telafi edilmeye çalışılmakta gibidir; yani genel yasaların keşfedilmesi ve ortaya konması, tüm pozitivist sosyoloji anlayışının istikrarı için temel önemde olduğundan, mevcut sosyolojik girişimlerdeki odak noktası, veri toplama ve işlemede daha gelişmiş yöntemler geliştirmeye kaymış gibi görünmektedir. Oysa “bizi huzursuz eden sorunlardan kurtulmamızı sağlayacak çareye sahip olduğumuza inanmamıza yol açan” bu karmaşıklık “sorun ve yöntem birbirlerine dokunmadan geçip gitmekte” olduğundan çözüm yolu olmamaktadır (Wittgenstein, 2007; 251).

Böyle bir vurgunun gerekçesi, daha iyi işlemselleştirme, daha iyi ölçüm ve daha iyi analizin zamanla çok ihtiyaç duyulan genel sosyolojik yasalarla sonuçlanacağı varsayımında yatmaktadır. Bu düşünce, kapsayıcı yasa modelinin sosyal bilimler için geçerliliğini ve uygunluğunu sorgulamadan bırakmakta ve modelin sosyal teorinin niteliğine dair mantıklı bir formülasyon ortaya koyamamasına dair (“bebeklik –ya da gençlik- hipotezi”nin dışında) hiçbir açıklama sunmamaktadır.

Genel yasalara dayalı bir sosyoloji üretme umuduyla geliştirilmiş araştırma yordamları peşinde koşmak kesinlikle ne kötü ne de zararlıdır. Ancak kuramsal olarak verimsizdir – ve bunun pek çok örneğini burada saymak mümkündür. Bunların hiçbirisi kapsayıcı yasa modelinin sosyal bilimlere uygulanamaz olduğu ya da genel sosyolojik yasalar oluşturmaya yönelik tüm çabaların apriori başarısızlığa mahkûm olduğu anlamına gelmez. Kapsayıcı yasa modelini sosyolojide başarılı bir teorileştirme için paradigma olarak kabul ettirmenin zorlukları, kavram karmaşasını ortadan kaldıramayan sayısız deneysel yöntem üretmiştir. Bu yetersizlik nedeniyle, sosyal teorinin pozitivist yorumunun ortaya çıkardığı ikilemi çözmenin diğer yollarını incelemek belki de daha

uygun olacaktır. Bu sebeple, daha radikal alternatiflerin araştırılabilmesi için “ılımlı” yaklaşımlarını bir kenara koymak faydalı olabilir. Danto’nun önerdiği çözümlere dönecek olursak, “açıklamaların genel yasalara bağlı olduğu”nu olumlayan, ancak bu yasaların “sosyologların bazen bir şeyleri açıkladığını” yadsıyan konum alış, böyle bir alternatif için en verimli zemin gibi görünmektedir. Dahası böyle bir görüşün toplum felsefesi ve düşünce tarihinde uzun ve zengin bir geleneğe sahip olması şaşırtıcı değildir. Danto, bu görüşün temsilcilerini sayarken Croce, Dilthey, Collingwood, vb. gibi isimleri sıralayarak onları “tarihsel idealistler” olarak adlandırır ve ikileme önerdikleri çözümü kısaca şöyle açıklar:

“Bunlar... İnsanların ve insan dışı varlıkların davranışları arasında radikal bir ayrım ve bunları... İnceleyen bilimler (geisteswissenschaften vs. naturwissenschaften) arasında radikal bir ayrım üzerinde ısrar ederler... Doğa bilimlerinin görevi, insan dışı olguları açıklamak ve bunu, bu olguların değişmez biçimde uyduğu yasaları tanımlamak yoluyla yapmaktır. Dolayısıyla açıklamak bir yasaya tabi kılmaktır ve her açıklama en az bir genel yasa içermelidir... İnsanlar özgür faillerdir, tarihsel olaylar benzersiz ve tekrarlanamazdır ve de insan faillerin eylemleri, insan olmayan varlıklar için ileri sürülemeyen amaçlar, güdüler, arzular gibi belirli içsel olayların ışığında değerlendirilmelidir. İnsan bilimlerinin görevi bu içsel mekanizmaları yeniden inşa etmektir... Bu süreç, başka bir zihnin iç işleyişinin bir tür empatik kavranışından oluşur; bu süreç genellikle... verstehen olarak adlandırılır. Dolayısıyla tarihçilerin ya da sosyologların bazen olayları açıkladıkları kesinlikle yanlıştır. Tarihçiler/sosyologlar insan bilimciler olarak... açıklamazlar. Daha ziyade tarihçiler /sosyologlar/ özgür insan eyleyicilerin içinde yer aldığı... olayları “anlama”ya çalışırlar” (Danto, 1965; 205).

Danto’nun açıklaması, en azından sosyolojik bir zihne sahip olanlar için, Max Weber’in kişiliğini ve çalışmalarını akla getirir. Weber’in çalışmaları, diğer tüm sosyologlardan daha fazla verstehen kavramı ve geisteswissenschaften’in kendine özgü soru ve sorunlarıyla yoğrulmuştur. Yapıtının “tarihsel idealizm” bağlamında şekillendiği tartışma götürmez. Bu yüzden Parsons gibi bu düşünce geleneğine aşina olanlar, Weber’i “idealist gelenek” bağlamında tartışmışlardır –her ne kadar Parsons bu geleneği ve Weber’in sosyolojisine yansımalarını olumsuz değerlendiriyor olsa da. Tarihsel idealizmin Weber üzerindeki etkisi, kapsayıcı yasa modelinin ortaya çıkardığı sorunlar açısından onun çalışmalarına özellikle farklı bir anlam yükler. Dennis Wrong, “Weber’in idealist ve neo-Kantçı öncüllerinin” öneminin altını çizdikten sonra bu

noktayı şu şekilde ortaya koyar: “Gerçekten de Carl Hempel, Karl Popper, Isaiah Berlin vd. çapındaki mantıkçılar ve felsefeciler tarafından son zamanlarda sürdürülen tarihsel açıklamanın doğasına ilişkin tüm tartışmalar, sosyologların Weber’in genel olarak metodolojik görüşleri ve özel olarak verstehen kavramıyla bağlantılı olarak ortaya koyduğu konularla temelde aynıdır” (Wrong, 1970; 43). Weber'in neredeyse her metninden alıntı yapılabilecek olsa da, sosyal teorinin doğasına ilişkin kafa karışıklığını azaltmak için daha radikal bir idealist konum alışı benimsemeye dönük herhangi bir girişimin, Max Weber'i tartışmaya dâhil etmesi zorunlu gibi görünür. Yine bu bağlamda şunu hatırlatmak gerekir: Kuhn’un Bilimsel Devrimlerin Yapısı’ndan bu yana, Paul Feyerabend, Richard Rorty, Harold Garfinkel, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Anthony Giddens ve 1970’lerin sonlarından itibaren Kuhn’un kendisi tarafından savunulan “hermeneutiğin evrenselliği” tezi aracılığıyla aslında doğa bilimleri daha da göreceli hale gelmiş ve de bu bilimlerin dayandığı “kapsayıcı yasa” modeli sorgulanmaya başlanmıştır. Örneğin Kuhn’un kendisi şunu belirtmek zorunda kalır:

“Bu kitap en başta tarihçilere seslenmiş olsaydı, bu özyaşamöyküsel parçanın kaydedilmesine gerek kalmazdı. Bir fizikçi olarak kendi başıma bulmak zorunda kalmış olduğum şeyi, birçok tarihçi mesleki öğrenimi sırasında örnek yoluyla öğreniyor. Bilinçli ya da değil, onların hepsi, yorum yönteminin (hermeneutic) uygulayıcısıdır. Benim durumumda, yorumbilimin bulgulanması, tarihi önemli göstermekten daha öte bir şey yapmıştır. En dolayimsız ve bağlayıcı etkisi, buna karşılık, benim bilim görüşüm üzerinde olmuştur. İşte Aristoteles’le benim karşılaşmamın bu yanı, burada onu yeniden anlatmama yol açmıştır... Sözgelimi benim kendi durumumda, yukarda kısaca değindiğim, “yorumbilim - hermeneutic” terimi, beş yıl öncesine gelinceye değin, benim sözlüğüme girmiyordu. Ama giderek artarak, tarihin köklü Felsefi bir anlamı olabileceğine inanan bir kimsenin, Anakara Avrupa’sı ile İngiliz dilinde felsefi gelenekler arasındaki eski bölünmeyi giderip, iki yanı birleştirmeyi öğrenmek zorunda olacağından kuşkulaniyorum” (Kuhn, 1994; 11-13).

Bu şekliyle “hermenötik”, Wilhelm Dilthey veya Max Weber’e göre yalnızca insan faaliyetlerinin incelenmesiyle bağlantılı bir faaliyet olarak görülmekten çıkmış, artık doğa bilimlerinin de tarihsel olarak koşullandırıldığı ve de bu nedenle yorumsamayı gereksindiği savunulmaktadır. Başka bir deyişle, doğa bilimleri “ideal”i doğa bilimlerinin kendisinde bile bulanamaz hale gelmiş gibi görünmektedir. Doğa

bilimcileri de tıpkı toplum bilimcileri gibi olguları, yöntemleri ve teorileri neyin oluşturduğunu, örneğin neyin “doğa” sayılacağını belirlemek zorunda kalır ve dahası bu belirlemeler, bilimsel çalışmayı neyin oluşturduğuna dair ortak bir yorum temelinde yapılmak durumundadır. “Yorumlama” bu şekliyle örtük olarak gerçekleşme eğiliminde olsa da, yine de yorumlamadır. Bu tezi bir ileri noktaya götürdüğümüzdeyse, bilim etkinliğinin kendisinin de gerçekleştirilmesi sırasında de facto eğitim yoluyla örtük pratik beceriler ve uylaşimler olarak edinildiğini söylemek mümkün hale gelir. Flyvbjerg’in (2001; 28-29) anlatımıyla söylersek, bu “beceri”lere sahip olmak, bilimsel çalışma yapabilmek için bir zorunludur ve de bu “performans” neredeyse her zaman çok fazla düşünmeden gerçekleşir. Kuşkusuz araştırmacı, bu becerilerden nesnel sonuçlar üretebilir; ancak bu becerileri nesnel olarak savunması pek olası değildir: “Metodoloji” bu anlamıyla “evrensel bir teorik rasyonalite” değildir ve asla öyle olduğu iddia edilemez çünkü bu sonsuz bir regresyon ile sonuçlanır: Araştırmacı bir “teori”yi formüle etmek için kullandığı “pratik becerileri” teorik olarak nasıl savunabilir? Bilimsel olarak bilimin ne olduğu nasıl belirlenir? Yanıt, bunu hiçbir şekilde yapamayacağımızdır. Bu nedenle metodoloji “somut bir pratik rasyonalite” olduğundan ve bu anlamda doğa bilimleri de en az sosyal bilimler kadar nesnellikten yoksun olduğundan bu tezi savunanlar genel olarak bu “iki kültür”ün (ya da “bilim”in) özünde çok farklı olmadığı sonucuna varırlar (Flyvbjerg, 2001; 29). Hüsamettin Arslan’a göre, “yöntem sorunu”nu, doğa bilimlerinde olduğu kadar sosyal bilimlerde de “öldürücü” hale getiren sorun şudur: “Doğal ve toplumsal varoluşu yöntemleri kullanarak ya da izleyerek kavrarız; peki, ama yöntemlerin kendilerini ne ile ya da nelerle kavrayacağız? Bu mantığı genişletelim: Doğayı doğa bilimleriyle açıklarız; doğa bilimlerini ne ile açıklayacağız? Doğa bilimleri doğayı inceler, doğa bilimlerini değil. Toplumu ve insanı, sosyal bilimlerle açıklarız; sosyal bilimlerini ne ile açıklayacağız? Sosyal bilimler, toplumu ve insanı inceler, sosyal bilimlerini değil. Yöntemler hakkında yöntemler, bilimler hakkında bilimler; teoriler hakkında teoriler ve yöntemler hakkında teoriler mümkün müdür?” (Arslan, 2024; 18-19). Arslan’ın Nietzscheci bir göndermeyle sorduğu gibi “bakan göz”, bakma eylemi sırasında kendisini görmekte midir? Ya da uzaya teleskopla bakarız ama teleskoba ne ile bakmamız gerekir sorusu yanıtsız kalır. Dahası Weberci bir dille söylemek gerekirse “bilimler”, “yöntemler” ya da “kavramlar” doğal ve toplumsal dünyayı anlamaya ve açıklamaya çalışırken kullandığımız düşünsel

araçlar olarak çoğu zaman “sınırlı”, “göreceli”, “tarihsel” olarak koşullanmış ve de “indirgeyici” olacak şekilde “basit” olmak durumundadır; oysa doğal ve toplumsal evren “sınırsız”, “evrensel”, “tarih-dışı” ve “karmaşık”tır. Arslan’ın belirttiği gibi, “doğal ve toplumsal evren sınırsız, doğal ve toplumsal evreni açıklamak için kullandığımız araçlar, dil ya da diller sınırlıdır” (Arslan, 2024; 19). “Doğru ve kesin” bilgiye yalnızca “yöntem”le ulaşılabileceği; bilimsel faaliyetin temelinde “bilimsel yöntem” veya yöntemlerin bulunduğu düşüncesi, pozitivist geleneğin temel tezidir. Ne var ki hem Flyvbjerg’in hem Arslan’ın vurguladığı gibi yöntem ve yöntemle ilgili tartışmalar aslında bilimin nasıl işlediğini, bilim insanlarının nasıl çalıştığını açıklayamaz bize; bundan çok, bilimin nasıl işlemesi gerektiğini, bilim insanının nasıl düşünmesi gerektiğini vaaz eder. Burada söz konusu olan “bilim”den “bilimcilik”tir, “yöntem”den çok “yöntemcilik”tir. Weber’in kendi zamanında bir tür “salgın” olarak gördüğü bu “bilimsel yöntem” kavgalarında (methodenstreit) bir yanda bilime ve yönetime sofuca bağlılık, neredeyse bir tür “kölelik” sürekli “bilimsel doğru”ya ulaşmanın yolu olarak “yöntem”in altını çizer; ancak bu yönetime ve bilime duyulan bu bağlılığın kendisinin, “bilime” ya da “yönetime” uygun olup olmadığını düşünemez; buna göre “bilimsel” yöntem tarih-üstü, toplum-üstü, yani insanı ve topluma içkin değer, ilgi, amaç ve çıkarlardan bağımsız ve bu sayede evrenseldir. Bu anlayışa karşılık daha “tarih”selci ve “gelenek”çi hermenötik yaklaşım; bilimsel bilgi dâhil, bilginin temelinde düşünsel gelenekleri görür: Bütün bu gelenekler de, bir yerde belirli bir entelektüel pratiğin strateji veya taktikleridir (Arslan, 2024; 20): “Yöntem” diye bilinegelen ve açıkça formüle edilen yöntemler “bilginin ve bilimsel bilginin mihenk taşı, Arşimed noktası, ayar damgası” değildirler; yalnızca “tarihsel düşünce gelenekleri”nin ürünleridirler –yani yöntemler neden değil sonuçtur: Yöntemler, sınırlı, belirli miktarda, tekdüze, yöntemlerle kesin ve “objektif ” bilgisine ulaşılabileceği söylenen dünya sınırsız, kompleks ve kaotiktir. Yönteme inanç, bu yüzden sınırlı bireyle, sonsuz ve kaotik varoluşun “kesin” bilgisine ulaşılabileceğine inançtır ve bu nedenle, bir illüzyon, bir ütopya, bir dogma ve mittir” (Arslan, 2024; 20-21). Örneğin Garfinkel başta olmak üzere etnometodologlar, sosyal bilimlerdeki araştırmacıların çalışmalarını yürütmek için sahip olmaları gereken temel becerilerin, araştırmacıların üzerinde çalıştıkları insanların yorumları kadar “durumsal” ve “bağlam bağ(ım)lı” olduğunu ileri sürer. Buna göre her ne kadar önemsiz görünürse görünsün sıradan

insanların gündelik etkinlikleri kadar araştırmacıların bilimsel çalışmaları da etnometodologların inceleme nesneleridir. Bu yüzden Garfinkel etnometodolojik araştırma alanını şu şekilde tanımlar: “Nerede ve ne zaman gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin; ilgi alanları, organizasyonları, maliyetleri, süreleri, sonuçları ne kadar kapsamlı veya sınırlı olursa olsun; hiçbir araştırma türünün başarıları, saygınlığı, uygulayıcıları, iddiaları, felsefesi veya düşünürleri göz ardı edilemez. Su falı, dalgıçlık, matematik ve sosyolojinin prosedürleri ve sonuçları şu araştırma politikası temelinde değerlendirilir: (ister sokaktaki insanlar isterse de uzmanlar tarafından gerçekleştirilsin) istisnasız her araştırmanın anlamı, gerçekliği, metoduyla ilişkili her özellik, organize [düzenli] pratik eylemler ortamlarını kontrollü icra etmedir ve –büyücülükten topolojiye kadar- üyelerin pratiklerinin tutarlılıkları, planlılıkları ve önemleriyle ilişkili faaliyetler veya bu pratikler ve sonuçların yeniden üretilebilirliği konusundaki belirli kararlar sadece ehliyetli pratiklerin özel, durumsal koşullarda organizasyonu ile sağlanır” (Garfinkel, 2014; 53-4). Arslan’ın (2007) vurguladığı gibi, Kuhn’un yaklaşımına paralel olarak etnometodologlar, “araştırmacıların temel becerilerinin ve çalışmalarının bilimsel rasyonalite için genel mantıksal ve metodolojik kurallardan türetilmeyeceğini” ve bu temel “beceriler”in, belirli bir araştırma alanının içsel bir meselesi, teorik veya metodolojik olarak genelleştirilemeyen “devam eden, pratik bir başarı” olarak görülmesi gerektiğini savunurlar (Flyvbjerg, 2001; 33-34):

“Bu yüzden, önemli bir araştırma politikasına göre, faaliyetlerin etkinliği, etkililiği, verimliliği, anlaşılabilirliği, tutarlılığı, planlılığı, tipikliği, tekbiçimliliği veya yeniden üretilebilirliği- yani, pratik faaliyetlerin rasyonel özellikleri- bu özelliklerin üyeler tarafından benimsendiği, kullanıldığı, üretildiği ve haklarında konuşulduğu somut ortamlar dışında oluşturulan bir kurala veya standarda başvurularak değerlendirilebilir, tanınabilir, kategorileştirilebilir, betimlenebilir biçimindeki yaygın önermenin kesinlikle reddedilmesi gerekir. Araştırma pratiklerinin mantıksal ve metodolojik özellikleri ve sonuçlarının belirli bir kural aracılığıyla genel karakteristikleri çerçevesinde değerlendirildiği bütün prosedürler (bir başka deyişle) etnometodolojik araştırma açısından ilgiye değer olgulardır. Gündelik hayatın yapısal olarak farklı organik pratik faaliyetleri, rasyonel pratiklerin üretilmeleri, kökenleri, onaylanmaları ve sergilenmelerini anlamak için araştırabilir ve incelenebilir. Eylemin bütün 'mantıksal' ve 'metotlu' özellikleri, bir etkinliğin anlamının her özelliği, onun gerçekliği, nesnelliği, açıklanabilirliği, müşterekliği,

yaygın organize toplumsal pratiklerin olumsal icraları olarak görülebilir ve araştırılabilir” (Garfinkel, 2014; 54-5).

Flyvbjerg’in savunduğu gibi etnometodologlar için araştırmacıların “arka plan becerileri” bilimsel pratiğin kendisine içkin olduğundan, araştırmacıların bilgi üretme yordamlarını açıkça hesaba katmaları gerekir –bunun nedeni de araştırmacıların bilgi üretimi insan etkinliğinin önemli bir parçası olması ve de bu nedenle çalışma nesnesi olarak araştırmanın dışında tutulamayacak olmasıdır. Etnometodologlar tam da burada bize sosyal bilimlerin “nesnelliği” açısından büyük bir çatlağa işaret ederler: Etnometodologlara göre, araştırmacıların “arka plan becerileri”nin gerçek “araştırma kuralları”na dönüştürülmesi ve kuramsallaştırılması bu nesnellik için neredeyse zorunluyken, böylesi bir biçimselleştirme (araştırmacıların temel becerileri durumsal olduğundan) aynı zamanda olanaklı gözükmemektedir (Flyvbjerg, 2001; 34). Arslan’ın belirttiği “fasit daire” yine yüzünü gösterir: Biçimselleştirmeyi mümkün kılan beceriler nasıl biçimselleştirilebilir?

Ancak şunu hatırlatmak gerekir ki –her ne kadar “hermeneutiğin evrenselliği” tezine ve hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler için geçerli olduğu savunulan “epistemolojik görecelilik” gibi ortak koşullara rağmen– doğa bilimlerin görece birikimsel ve kestirimci olmaya devam ettiği, sosyal bilimlerin ise bu özelliklere sahip olmadığı –ve belki hiçbir zaman da olamayacağı– pekâlâ savunulabilir. Başka bir deyişle, hermeneutiğin evrenselliği nedeniyle doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki farklılıkları –örneğin Rorty, Bernstein ve Giddens’in yaptığı gibi– önemsiz görmenin yanlış olduğu söylenebilir (Flyvbjerg, 2001). Doğa bilimleri idealinin doğa bilimlerinde bile bulunamayacağı yönündeki iddiada kendini gösteren bu yakın zamanlı kuramsal tartışmalar, bir tür “determinizm”den kopuş olarak görülebilir. Bazı yorumlara göre bu yeni gelişmeler, bilimin eninde sonunda doğanın evrensel yasalarını tanımlayacağı (“kapsayıcı yasa”) varsayımına ters düşmektedir. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında, her ikisinin de “karmaşık sistemler”le uğraşması nedeniyle temelde bir örtüşme olduğu, örneğin Gulbekian Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması Komisyonu tarafından savunulmuştur (Gulbenkian Komisyonu, 1996). Buna göre. hermeneutiğin evrenselliği argümanına benzer şekilde, bütünleşik bir toplum ve doğa biliminin mümkün olduğu, çünkü doğa bilimlerinin kendilerini sosyal bilimlerle aynı epistemik olmayan statüye sahip olduğu, sosyal bilimlerin doğa bilimleri gibi epistemik

hale gelebileceği savunulmuştur. Kuşkusuz doğa bilimlerinin epistemolojik olarak daha önceleri düşünüldüğünden çok daha karmaşık görüldüğünü söyleyebilirsek de, sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasında bir noktada özdeşlik olması nedeniyle, aralarında pek fazla fark olmadığını savunmak sorguya açıktır. Örneğin doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki sadece pratik sonuç farklılıkları göz ardı edilemez. Richard Rorty'nin deyişiyle söylersek epistemik “sözcük dağarcığı”, doğa bilimlerinin belirli alanlarda kendi amaçları doğrultusunda başarılı bir şekilde işlemiştir; oysa bunun sosyal bilimlerde bir benzeri yoktur: “Bununla birlikte, epistemik söz dağarcıklarının bazı alanlarda etkili bir şekilde çalışmış olması, bu tür söz dağarcıklarının evrensel olduğu veya Galileo'nun iddia ettiği gibi Doğanın Büyük Kitabı'nın matematik dilinde yazılabileceği anlamına gelmez. Her iki argüman da doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin olası tek bir düşüncede birleşmesi için yeterli değildir” (Flyvbjerg, 2001; 29-30):

“Sosyal bilimler, Kuhn'un doğa bilimleri için söylediği gibi bilimsel devrimler yoluyla evrimleşmez ... sosyal bilimler çeşitli güç kümelenmelerinin ve entelektüel moda dalgalarının hakim olduğu dönemlerden geçer ve yüzeyde bir paradigma değişimini andıran bir dönemden diğerine geçiş, aslında belirli bir alandaki araştırmacıların, herhangi bir kolektif bilgi birikimi oluşmadan, yükselen bir dalga için “alçalan” bir dalgayı terk etmesinden ibarettir. Sosyal bilimi karakterize eden şey paradigma değişimleri değil, daha ziyade stil değişimleridir: bu bir evrim vakası değil, daha çok modadır. Foucault, bu tür bir faaliyet için ‘bilim’ etiketini kullanmanın hiç de makul olup olmadığı sorusunu ortaya atar. ‘Bilgi bütünü’ ifadesi bile Foucault için fazla iddialıdır: ‘tarafsız olmak gerekirse, söylem bütünü diyelim ... söylemler bütünü diyelim” (Flyvbjerg, 2001; 30).

Sosyal bilimler kendilerini her zaman çok sayıda farklı yaklaşım ve yönelimle tanımlanan sürekli bir yeniden yapılanma durumunda bulmuştur. Bu ise Kuhncu anlamda bir kriz durumu, yani normal bilimsel dönemler arasında yer alan karşıt paradigmaların olduğu bir dönem değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Kuhncu terimlerle söylersek, sosyal bilimler bir “kriz”de olmaktan çok, belki bir “paradigma öncesi” durumda görülebilir. Ne var ki sosyal bilimler her zaman bu durumdaydı ve sonuç olarak ne görece kümülatif ne de görece istikrarlı olmayı başardı. Sosyal bilimler neden böyle bir “istikrarsızlık” içinde bulunur? Bu durum içkin midir yoksa aşılabilir mi? Sosyal bilimler neden doğa bilimleriyle aynı derecede kestirimsel teori geliştirememiştir?

İnsan ve toplum bilimlerinin bir “paradigma öncesi” aşamada olduğunu savunmak, sosyal bilimlerin “toyluk”tan çıkıp “olgunlaşma”sının bir şekilde normal bilimle tanımlanan –ve sürekli beklenen- bir paradigma aşaması üreteceğini ima etmektir. Buna göre insan ve toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden çok daha “genç” olduğu; sosyal bilimlerin doğa bilimleri gibi aynı kaynaklardan yararlanamadığı; çalışma “nesne”lerinin –insan faaliyetleri- daha karmaşık olduğu; kavramsal aygıtlarının ve araştırma yöntemlerinin daha da geliştirilmesi gerektiği; ve daha fazla gelişme içinse daha fazla zamana gerek olduğu ve de ilkesel olarak sosyal bilimlerin doğa bilimleriyle aynı paradigmatic aşamaya ulaşmasının birikimsel, kestirimsel ve istikrarlı hale gelmesinin önünde hiçbir engel olmadığı savunulur. Bu düşünce tarzından, normal ve normal olmayan bilim arasında temel bir ayrım olduğu sonucu çıkar gibi görünmektedir; bu ayrım, bir yanda sosyal bilimleri diğer yandaysa doğa bilimlerini birbirinden ayıran kat eden bir ayrımdır. Örneğin Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası kitabında “geisteswissenschaften” ile “naturwissenschaften” arasındaki ilişkiyi tartışırken bu argümanı açıklar: “[Bu sınır çizgisi] ... insanî olan ile insanî olmayan arasında değil, doğru vokabülerine [kelime dağarcığına] sahip olduğumuzdan emin olmadığımız araştırma alanı ile kendimizi emin hissettiğimiz alan arasındadır. Bu Geistes- ile Naturwissenschaften alanları arasındaki ayrımla neredeyse çakışır. Fakat bu rastlantı sadece bir rastlantı olabilir” (Rorty, 2006; 359). Bu “paradigma öncesi” argümanına göre hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler kendilerini istikrarlı bir birikimsel ve kestirimsel dönemlerde bulabilecekleri gibi kafa karıştırıcı oldukları ve yanlış kestirimlerde bulundukları olduğu dönemler de yaşayabilir –buna göre sosyal bilimlerin “olgunlaşmamış” durumunun, kendilerine konu edindikleri nesnenin (“insan” ya da “toplum”) ya da bu sosyal bilimlerin temel özellikleriyle pek ilgisi yoktur. Örneğin, fizikçiler fiziksel olguları neyin oluşturduğu konusunda daha fazla oydaşım içindeyken, sosyal bilimciler “toplumsal” ya da “siyasal” olanı neyin oluşturduğu konusunda anlaşmazlık içinde olsalar da, bu durum ne olursa olsun kalıcı olacak demek değildir. Kuşkusuz bu argümanların niye çekici gözüktüğü açıktır: İnsan bilimlerinde “teori” geliştirmek için doğa bilimlerinin gelişkin ve sınanmış yöntemine öykünmeyi içerimlarken; sosyal bilimler, araştırma yöntemlerini doğa bilimleri yolunda yeterince geliştirirlerse doğa bilimlerinin kendi metodolojileriyle olağanüstü büyük başarılar elde etmesine benzer sonuçlar elde edebilirler mi sorusuna olumlu yanıt verir gibi görünür.

Bu nedenle “paradigma öncesi” argümanın pek çok sosyal bilimci açısından çekici görünmesi şaşırtıcı değildir. Bu argüman, sosyal bilimlerdeki pozitivist ve neopozitivist gelenek içinde neredeyse ortak kanı olduğu gibi çeşitli işlevselcilik türlerinde de kilit bir ögedir. Sosyal bilimlere yönelik iyimserliğin arka planında bu savları görmek olasıdır. Ancak doğa bilimlerine öykünen sosyal bilim yaklaşımlarının da daha “normal” (birikimsel, kestirim yapabilen oturmuş) bir bilim ortaya koyamadığı da bir gerçektir. Flyvbjerg’in (2001; 32) savunduğu gibi “200 yılı aşkın bir süredir devam eden girişimlerin ardından, sosyal bilimin arzu edilen yöne, yani kestirimsel teoriye doğru ilerlediğine dair en azından bir işaret olması beklenirdi. Ama öyle olmadı”:

“Sosyal bilimler, meteoroloji ve biyoloji gibi özellikle karmaşık çalışma nesneleriyle mücadele eden nispeten yeni doğa bilimleriyle karşılaştırıldığında, ikincisinin yavaş ama nispeten birikimli bir ilerleme sergilediği görülebilir. Bu nispeten yeni doğa bilimleri giderek artan bir olgu kümesini açıklayan daha karmaşık teoriler geliştirirken, sosyal bilimler tipik olarak bir olgu sınıfına ilişkin teoriler geliştirmeye çalışır ve daha sonra bunları başka bir sınıfı içeren teoriler için terk eder. Sosyal bilimler, normal bilimi tanımladığı varsayılan türden bir ilerleme gösteremiyor gibi görünmektedir” (Flyvbjerg, 2001; 32).

Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki fark, paradigma öncesi argümanın ve Richard Rorty’nin iddia ettiği gibi tarihsel bir rastlantı olamayacak kadar sürekli ve kapsamlı görünmektedir (Flyvbjerg, 2001; 32).

Bu sorunların kısmen çözümlerini Weber’in de çoğu zaman içinde görüldüğü idealist/hermeneutik gelenek içinde aramak gerekir. Bu idealist (ve de Alman) sosyal bilim yorumunun, sağlam temellere dayanan bir paradigma oluşturmada pozitivist kapsayıcı yasa ya da açıklama taslağı argümanından daha başarılı olamadığı da gözlemlenmelidir. Bu başarısızlık, yetenekli savunucuların eksikliğinden kaynaklanmamaktadır: Dilthey, Croce, Rickert ve diğerleri gibi klasik figürlerin yanı sıra fenomenolog veya sembolik etkileşimci olarak tanımlanan daha çağdaş kuramcılar da açıkça içgörülü ve yetkin bilim insanlarıdır. Ancak bütün çabalarına rağmen bu görüş, açık zorluklar ve meydan okumalarla karşı karşıyadır. Çoğu zaman eleştiricileri tarafından alaycı bir şekilde “yumuşak” veriler üretmek için “yumuşak” yöntemler kullanmakla suçlanmaktadır. İdealist argümanın inandırıcı olmaması birkaç nedene bağlanabilir. Bunlardan ilki ve en temel olanı, idealistlerin “insan davranışının açıklanmasının, apriori olarak, doğa olaylarının açıklanmasında kullanılanlardan farklı

bir takım açıklayıcı kategoriler gerektirdiğini” kesin olarak gösterememiş olmalarıdır (Dixon, 2014; 65) Geisteswissenschaften ile Naturwissenschaften arasındaki ayrımı ikna edici kılmak için yeterli kanıt üretilmemiştir. İnsan bilimlerinin farklı epistemolojik temellerini kesin olarak ortaya koyamayan idealistler, insan ve doğa bilimleri arasındaki farkı açıklama çabalarının ötesine geçememiştir. İkinci olarak, idealistler kapsayıcı yasa modelinin doğa bilimlerinde ortaya koyduğu olağanüstü başarı ile yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Doğa bilimlerindeki açıklamaların öngörme ve denetleme açısından gösterdiği başarı, birçok sosyal bilimci açısından arzulanan ideal olmaya devam etmektedir. Sosyal bilimleri farklı ve bu tür başarılardan yoksun göstermeye yönelik her türlü girişim, böyle bir farklılığın bir aşağılık göstergesi olmadığını gösterme zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Bu zorlu bir görevdir, özellikle de doğa bilimlerinin başarısı genellikle insanlığın en iyi ve en üstün başarısı olarak kabul edilirken. Son olarak ve yine önceki koşullarla bağlantılı olarak, idealist geleneğin derinliğine ve önemine ilişkin bir bilgi ve anlayış eksikliği hala söz konusudur. İdealist düşüncenin değersizleştirilmesi; Dilthey, Sombart ve Rickert ve diğerlerinin etkisine ilişkin bölümü bir yana bırakılırsa, Parsons’ın Weber’i ele aldığı bölümde bile açıkça görülür. Parsons, bu geleneğin Weber’in düşüncesi üzerindeki etkilerini yeni-Kantçı mirasın talihsiz, bilimsel olmayan bir kalıntısı olarak ele alır (Parsons, 2015). Blau’nun idealizme olan olumsuz bakışı daha da belirgindir (1970; 164-165); Weber’in sosyal bilimin doğasına ilişkin görüşündeki idealist unsurları “kaba ve modası geçmiş” olarak değerlendirir. Bu tür bir değerlendirme, Dilthey, Rickert ve diğer temsilcilerinin bilimsel sosyoloji hakkında söyleyecek çok az şeyi olan tarihçiler veya sosyal filozoflar olarak sınıflandırılmasıyla birleştiğinde, idealist argümanların çoğu tartışma dışı kabul edilir. Bu engeller nedeniyle, tarihsel ve çağdaş idealist konumların yalın kat bir şekilde tekrarlanması, sosyal teorinin doğası üzerindeki kafa karışıklığını gidermeyecektir. Böyle bir inceleme ilgi çekici olsa da çoğu sosyolog için ikna edici olmayacaktır. Eğer idealist konum, sosyolojiyi sosyal teorinin ne olduğunu açıkça ortaya koymaya yönelik sonuçsuz girişimlerden uzaklaştırmak için kullanılacaksa, şimdiye kadar ona eşlik etmiş olan güçlüklerin üstesinden gelmek amacıyla dönüştürülmesi gereklidir.

Geleneksel idealizmi dönüştürme ihtiyacı, Weber’i tartışmak açısından güzel bir örtüşme yaratmaktadır. Alman idealizminden yoğun bir şekilde etkilenmiş olsa da Weber, idealist çizginin doğrudan takipçisi değildir. Runciman’ın işaret ettiği gibi,

“Dilthey, Menger, Rickert, Tönnies, Simmel, Troeltsch, Jellinek, Jaspers vd. çoğu zaman farklı, hatta birbiriyle çelişen etkilere maruz kalmıştır” (Runciman, 1972; 5). Gerçekten de Weber'in çalışması bu bakış açısında Dilthey, Rickert ve diğerlerinin kavramlarını pozitivist bir sosyolojinin talepleriyle uyumlu olacak şekilde değiştirme çabası olarak nitelendirilir. Parsons'ın değerlendirmesi, Weber'i bir tarafta idealizmin diğer tarafta pozitivistimin aşırı uçlarına karşı iki cephede savaşı bir savaşçı olarak resmeder (Parsons, 2015). Kant'ın sıklıkla insan özgürlüğünü doğa biliminin zorunlu bilgisiyle uzlaştırmaya çalışırken resmedilmesi gibi, Weber'in çalışması da çoğunlukla tarihsel olayların hem benzersizliğini hem de öznel önemini, nedensel yasaların evrensel geçerliliğiyle “uzlaştırma çabası” olarak görülmek istenir (Runciman, 1972).

Weber'in sosyal teorisinin doğasına ilişkin kafa karışıklığına önerilen herhangi bir çözüm için gerekli olduğu açıktır; bu yalnızca idealist geleneğin en önde gelen sosyolojik bağlantı noktasında bulunmuş olmasından değil, aynı zamanda idealizm ile pozitivistimle bir hesaplaşma içinde bu kafa karışıklığını çözmeye yönelik daha erken bir girişimi temsil etmesinden kaynaklanır. Weber'in çabasının tamamen başarılı olmadığı da aynı şekilde sorgulamaya açıktır. Sosyolojik teori için Weberci bir paradigmanın yokluğu, tarihsel idealizm için de söz konusu olan benzer kusurlardan kaynaklanmakta gibidir. Buna ek olarak, Weber'in bu ikileme getirdiği çözümün genel kabul görmesi birbiriyle ilintili iki özel zorlukla sınanmaktadır. Birincisi, Mill'in Mantık Sistemi'nin VI. kitabının ve hatta Durkheim'in Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nın aksine, Weber teorisinin ne olduğuna ve nasıl yapılması gerektiğine dair kavramsallaştırmasını asla sistematik olarak ortaya koymamıştır. Runciman'ın (1972; 1-3), Mill'i bir kenara bırakırsak, Weber'in bu konulardaki çalışmalarının belki de “akademik literatürdeki en önemli çalışmalar” olduğu değerlendirmesine rağmen, Weber'in bu konudaki düşüncelerinden hangilerinin kurucu olarak kabul edilmesi gerektiği bir yoruma açık bir sorun olmaya devam etmektedir. Dahası, Weber'in Wissenschaftlehre'sinin alımlanmasıyla ilgili önemli sorunlar da bulunmaktadır (Bruun, 2007; 3-5). Weber'in sosyal teorisinin doğasına değinen yazılarının yamalı bohça gibi olması ve bazılarının erişilebilir ve okunabilir olmaması, sosyologların Weber'in görüşlerini açıklayan yorumculara bel bağlamak zorunda kaldığı bir durum yaratmaktadır. Bu bağımlılık, Weber'in idealizm ile pozitivistimi arasında kalışının yarattığı başka bir zorluğu doğurmuştur. Şöyle ki Weber, kendisini içinde bulduğu düşünsel bağlam içinde

farklı, hatta düşman entelektüel geleneklerin etkisinde kaldığı için (doğa bilimlerinin pozitivistliği, Alman idealizmi ve tarihselciliği), her farklı bir gelenekten gelen Weber yorumcusu, kendi düşünsel gelişimine ve koşullarına uygun düşen taraflarına ağırlık vermiştir: Amerikalı sosyal bilimciler Weber'in pozitivist yönünü sık sık vurgularken, sosyal hayata olan ilgimizin kaçınılmaz olarak insani ve öznel karakteri konusundaki ısrarını görmezden gelmişlerdir –ki bu alımlama tarihinin uzun süreli olumlu ve olumsuz etkileri halen devam etmektedir. Örneğin Talcott Parsons, Weber'in idealist taraflarına karşılık pozitivist yaklaşıma daha uygun düştüğünü düşündüğü taraflarına yaptığı vurguyla Weber yorumlanmasını son derece etkilemiştir. Parsons, *The Structure of Social Action*'da (Toplumsal Eylemin Yapısı) ve de sonraki çalışmalarında “genelleştirici, analitik bir sosyal teori inşa etme” amacına gerekçe olarak Weber'in idealizm geleneği içinde giriştiğini savunduğu dönüşümü kullanmıştır. Parsons'ın etkisi, eleştirel çalışmalarına ek olarak, Weber yorumunun, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın önemli başlangıç bölümleri de dâhil olmak üzere, birincil kaynakların çeşitli çevirilerine müdâhil olmasıyla daha da artmıştır. Weber'in içinden geçtiği pozitivist süzgeç, onun idealist konum alışları olarak tanımlanabilecek belirli taraflarının okunurluğu zorlaştırmıştır. Bu alımlama ve yorumlama sürecin doğal sonucu, Weber'i kendi zamanın sosyal bilimlerini içinde bulduğu kaostan kurtarmaya çalışan (zorluklar ve çelişkilerle dolu) bir aracı olarak görmekten çok, pozitivist sosyolojinin sözüm ona evrimindeki bir adım olarak gören bir bakış açısı olmuştur. Daha önce de belirttiği gibi idealist unsurlar, bundan böyle gözden düşürülmüş bir düşüncenin kalıntıları olarak görülmeye başlanır. Runciman bu ikinci sorunun ilkinden daha ciddi sonuçlarının olduğunu düşünür: *Wissenschaftslehre* ya da bilgi kuramına dair metinlerinin çeviri ve okuma zorluklarının olması büyük bir sorundur; ancak bu, iyi bir yorum çerçevesinin olmamasından daha büyük bir sorun değildir (Runciman, 1972; 3).

Bu zorluklar nedeniyle, idealist argümanların gözden geçirilmesinin sosyal teorinin doğası meselesini çözemeyeceği gibi, Weber'in çalışmalarının özetlenmesinin de bu görev için yeterli olmayacağı açıktır. Weber'in yaygın yorumları, *Wissenschaftslehre*'nin kabul edilen derinliğine ve karmaşıklığına rağmen, çalışmalarının temellerini oluşturduğu pozitivist bir paradigma ortaya koyamamıştır. Aynı şekilde, Weber'in düşüncesindeki idealist unsurlara vurgu yapan daha az yaygın görüşler, örneğin Alfred Schütz'ün görüşleri, sosyal teorinin doğası üzerindeki kafa karışıklığını giderme

konusunda fark edilir bir ilerleme kaydedememiştir. Eğer Weber bu çıkmazdan kurtulmak için kullanılacaksa, yapılması gereken şey, onun çalışmalarının amacı ve anlamı üzerine yeni bir bakış açısı geliştirmektir. Daha önce tartışılan pozitivizm ve idealizme ek olarak, Weber'in çalışması, farklı yorumların yapılabileceği çok sayıda bakış açısı sunan pek çok sayıda etkiye açık olmuştur. Weber'in düşüncesine damgasını vuran bu entelektüel gelenekler içinden, Weber'in görüşleri üzerinde derin bir etki yaratan düşünürleri bireysel olarak ayırmak mümkündür. Belirli öncü isimlerin katkılarının vurgulandığı bu süreç, Runciman'ın şu şekilde belirttiği bir fikir birliğine ulaşmıştır: “artık (Weber üzerindeki) en önemli iki etkinin Marx ve Nietzsche olduğu genel olarak kabul edilmiş görünmektedir” (Runciman, 1972; 4). Weber'in “Marx'ın hayaleti” ile karşılaşmasının kapsamı ve doğası, özellikle antik tarım üzerine ilk yazıları ve elbette iyi bilinen Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu ile ilgili olarak geniş çapta tartışılmıştır. Bu çalışmaların genel sonucu, Weber'in tarihsel yazılarının Karl Marx'ın açık izlerini taşıdığıdır.

Weber'in Nietzsche ile olan ilişkisi, düşüncesinin oluşumundaki kabul edilen önemine rağmen, özellikle sosyolojide uzunca bir zaman büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Nietzsche'nin anıldığı yerler genellikle dağınık alıntılardan çok uzağa gitmez. Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisinden bahsedildiği zaman bile, basitçe söylenir geçilir, çoğu zaman daha fazla açıklanmaz veya araştırılmaz. Weber'in yaşam öyküsü çoğu sosyolog açısından Nietzsche'yle bu düşünsel akrabalıklarının nerede olup nerede olmadığını açıkça ve özellikle belirtme konusunda yetersiz kalmış gibidir: Weber'in düşünsel kaynaklarına ilişkin çoğu anlatıda Nietzsche'ye gösterilen soğukluğun bir kısmı, sosyologların Nietzsche'nin felsefesine ilişkin genel bilgisizliğinden kaynaklanmışken; çoğu zaman da birkaç parlak aforizmanın yazarı ve şiddet, ırkçılık ve milliyetçiliğin savunucusu olduğuna ilişkin önyargılar etkili olmuştur. Örneğin sosyoloji çevrelerinde yaygın olan yanlış ya da kötü niyetli Nietzsche okumasının (belki daha doğru okumamasının) düzeyi, Don Martindale'in çok da etkili olmuş Sosyolojik Teorinin Doğası ve Türleri kitabında görülebilir. Martindale'in Nietzsche hakkındaki yanılgıları çok derindir. Martindale, Nietzsche'yi Nazizmin öncüsü olarak yorumlamanın ötesine gidemeyerek, toplumsal düşüncesinin özünü şöyle tanımlar: “Nietzsche'ye göre her uygarlığın temel toplumsal olgusu, aptal kitlelerin, kendilerini daha zayıf uygarlığın efendileri olarak kabul ettiren ve üyelerini köleliğe düşüren sarışın

canavarlarca fethedilmesi idi” (1960; 101). Martindale ayrıca Nietzsche'yi bilimden ve yöntemlerinden çok az etkilenmiş, “Darwinci türde biyolojinin ateşli bir düşmanı” ve bilim insanını “nefret edilesi kitle insanının paradigması” olarak gören bir düşünür olarak resmeder (1960; 292). Martindale'in okuması bir zamanlar kabul görmüş olsa da, daha sonraki okumalar ışığında kolayca çürütülebilir. Kısaca Martindale'in Nietzsche'nin sarışın canavar, efendiler ve köleler kavramlarına getirdiği yorum, bu kavramların tanıtıldığı ve ayrıntılı olarak tartışıldığı Ahlakın Soykütüğü ve İyinin ve Kötünün Ötesinde kitaplarının pek dikkatli okunmadığını ortaya koymaktadır. Ancak Nietzsche'nin felsefesini sıklıkla sarıp sarmalayan bu (olumlu ya da olumsuz) efsaneler biraz aralandığında, onu Weber'in sosyolojisini ve sosyal teoriye dair yaklaşımı açısından yeni ve umut verici bir bakış açısı geliştirmek için farklı bir gözle okumak mümkün hale gelir. Weber'e Nietzscheci bir bakışın, sosyal teorinin doğasına ilişkin kafa karışıklığını giderme girişiminde yeni iç-görüler sunabileceği, Weber'in dikkatini tarihsel çalışmalardan metodolojik ve felsefi meselelere yönelttiği ikinci döneminin yazılarında Nietzsche'nin çalışmalarının görünür izleri sayesinde ortaya çıkmaktadır. Weber, 1913 tarihli “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi” başlıklı metninde Nietzsche'ye övgüyle gönderme yaparken, örneğin onun “hınç” kavramının tartışılmasına geniş bir bölüm de ayırır. 1919'da Münih Üniversitesi'nde öğrencilere yaptığı bir konuşma olan “Meslek Olarak Bilim”de Nietzsche'nin Weber'deki diğer açık etkilerinin belirtilerine rastlanabilir. Bu konuşmada Weber, Nietzsche'ye yönelik övgülerini yinelemekte ve özellikle “son insanlar'a yönelik yıkıcı eleştirisi”nden bahseder. Daha önceki bir kısımda ise bilimde ilhamın rolünü tartışırken, bunu sanatçının ilhamıyla ilişkilendirir ve de Nietzsche'nin “entelektüel vicdan” açıklamalarına oldukça benzern şekilde “mania”ya gönderme yapar. Başkaları da akla gelebilir, ancak bu örnekler Runciman'ın Weber'in ilgi alanları tarihten sosyal bilim felsefesine kaydıkça Marx'tan dikkat çekici bir şekilde uzaklaşıp Nietzsche'ye yöneldiği gözlemini desteklemek için yeterli görülebilir.

Weber'in Nietzsche'ye yönelişi, Nietzsche'nin ilgisinin çoğunu tüketen meseleler ışığında sosyal teorinin doğası sorusu için büyük önem taşır. Nietzsche'nin üzerinde yorum yapmadığı hayati bir konu neredeyse yokken, felsefesi hakikatin doğasına ve insanın dünyayı kavrayışına tekrar tekrar döner. Wilcox, bu kaygıların Nietzsche için önemini şöyle ortaya koyar: “Akıl, hakikat ve bilgi... Nietzsche'nin belki de diğerleriyle

karşılaştırıldığında daha uzun süre ve daha derinlemesine düşündüğü konulardır. Diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da kendi zamanının çocuğuydu; on dokuzuncu yüzyıl aklın gücüne duyulan güven noktasında büyük bir kriz yaşamıştır... ‘Akıl Çağı’nda bile aklın temel görevi kendi sınırlarını belirlemektir, ancak Kant'tan sonra bu sınırlar çeşitli şekillerde Avrupa düşüncesinde bir saplantı haline gelmiştir” (Wilcox, 1974; 5).

O halde Nietzsche'nin kendi felsefesi büyük ölçüde bu “hakikat” ve “bilgi” sorunlarına odaklıdır; dahası bu sorunlar, sosyal teorinin doğasına ilişkin pek çok tartışmada karşılaşılan güçlüklerle doğrudan ilgilidir. Weber'in bu tür konulardaki yazıları Nietzsche'nin izlerini taşır ve öyle görünüyor ki Nietzscheci bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekir. Nietzsche'nin Weber üzerindeki bu açıdan etkisi çok iyi bilinmediği için, böyle bir analiz Weber'in çalışmalarının bir kısmına yeni bir ışık tutarken, aynı zamanda sosyal teorinin kendisine ilişkin kafa karışıklığının bir kısmını da aydınlatılabilir ve –umarım ki- çözebilir.

Bu tezin ilerleyen bölümleri bu amaca yönelik tasarlanmıştır. Bu bölümler teorik sosyolojide ya da daha doğrusu meta-teorik sosyolojide bir deney olarak tanımlanabilir. Sosyal teori ve bilim olarak sosyolojinin doğasına ve gelişimine ilişkin sorunları ortaya koymaya yönelik çabalara böyle bir meta-teorik yaklaşıma ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Weber'in çalışması bu kavram karmaşasının –en azından kısmen- çözümü için en olası yer olarak görünse de, şimdiye kadar girilen yeni yorum çabaları bunu keşfetmekte ve de işlemekte yeterince başarılı olmamıştır. Bu nedenle, Nietzsche'yi akılda tutarak bir Weber okuması yapmak ister istemez bir deney olmak durumundadır: Weber'e Nietzsche'nin merceğinden bakılırsa, sosyal teorinin doğasının kavranması açısından sonuç ne olacaktır? Sonraki bölümler böyle bir deneysel okuma çabasıdır.

2. BÖLÜM: MODERNLİK, NİHİLİZM VE ANLAM KRİZİ

Weber'in sosyoloji kuramının doğasına ilişkin anlayışı, daha geniş epistemolojik görüşlerine dayanır ve bu görüşler de kendi zamanının temel düşünsel kaygılarını yansıtır. Weber'in dünya görüşünün yani *weltanschauung*'unun epistemolojisi ve metodolojisini şekillendirmedeki önemini vurgulamak gerekir; Jürgen Habermas'ın belirttiği gibi, Weber'in metodolojik gözlemlerini kendi zamanının eğilimlerini nasıl yorumladığından ayrı değerlendirmek imkansızdır -zira kendi çağdaşları arasında düşünüldüğünde Weber'in yönetime dair önerilerinin pozitivistlerce nasıl kötüye kullanılmaya çalışıldığı daha iyi anlaşılır (Habermas, 1971; 63-64).

Weber'in dünya görüşünün, eserinin incelenmesi için iyi bir bakış açısı olabileceğini, başka sosyologlar da önermiştir (mesela Freund (1969) ve Mitzman (1969) bu bakış açısının iyi örnekleri olarak gösterilebilir). Daha önce de belirttiğim gibi, Weber'in metodolojik yazıları, eser tarihi (*werkgeschichte*) göz önüne alındığında doğal olarak dağınık, kolayca kavranabilecek hazır bir çerçeve sunmayan, belirli bir mimariden yoksun gibi görünür. Bir taraftan Weber'in metodolojiyle ilgili genel tavrı, diğer taraftan bu metodoloji yazılarının durumu düşünüldüğünde; Weber'in dünya görüşünün metodolojisinin yorumlanması için bir odak noktası olarak seçilmesi okumamızı biraz daha kolaylaştırabilir. Kuşkusuz Weber'in dünya görüşünü şekillendiren kendi zamanının zihinsel ve ruhsal iklimiyle ilişkisi, metodolojisinden daha az karmaşık değildir. Bununla birlikte, bu tezin amaçları açısından Weber'in dünya görüşünden başlayarak metodolojik ve epistemolojik yönelimlerinin daha dikkatli bir incelemesini yapmak mümkündür. Bu bağlamda Weber'in zamanının ruhuna hem efsanesiyle hem yazısıyla nüfuz etmiş bir düşünür olarak Nietzsche bize birçok konuyu anlamak için yararlı olacaktır. Zaten Weber'in kendisi, Nietzsche'nin çağının düşünsel ortamında oynadığı olağanüstü rolü kabul ederek, çağdaş bir bilim insanının ve her şeyden önce çağdaş bir filozofun entelektüel dürüstlüğüne Nietzsche ve Marx'a karşı duruşuyla ölçülebilir olduğunu belirtmiş, bu iki ismin emekleri olmadan kendi eserinin en önemli kısımlarını tamamlayamayacağını kabul etmeyen birinin ancak kendisini ve başkalarını kandırmaya çalışabileceğini söylemiştir: “Düşünsel dünyamız büyük ölçüde Marx ve Nietzsche tarafından şekillendirilmiştir” (Baumgarten, 1964; 554-555). Bu nedenle, Weber'in *weltanschauung*'unun temel kaygılarını kısaca bir incelemek bile, hem

metodolojisinin ve epistemolojisinin temel sorularını hem de Nietzsche'nin bunlara katkısını ne şekilde göz önüne aldığını daha iyi anlamamızı sağlayabilir.

2.1. Rasyonalizasyon ve Dünyanın Büyüsünü Yitirmesi

Weber'in dünya görüşünü belirleyen başlıca kaygı, Batı uygarlığının tarihsel bunalımı ve bunun insanlık için sonuçlarının ne olacağıdır. Weber'in Friedrich Schiller'den esinlenerek kullandığı “dünyanın büyüsüzleşmesi” (Entzauberung der Welt ya da daha yaygın kullanımıyla dünyanın büyüsünü kaybetmesi), sürekli yayılan bir bürokratikleşme ve bu bürokrasilerin bir parçası olduğu gayri-şahsi ve ahlak-dışı teknolojik güçlerce daha fazla dönüştürülen bir toplumda insanların büyük çarkın “küçük dişlilerine” indirgeneceklerine dair korkutucu kehaneti; genel olarak “rasyonalizasyon” kavramsallaştırması başlığı altında özetlenir. Weber ‘rasyonelleşme’ ile açık, soyut, zihinsel olarak hesaplanabilir kuralların ve yordamların giderek artan bir şekilde tüm yaşam alanlarında sağduyu, duygu ve geleneğin yerini aldığı süreci kastetmiştir. Bu anlamıyla rasyonelleşme, ‘amaç’lar ile ‘araç’ların belirsizleştiği, hatta yer değiştirdiği faydacı bir dünya yaratmıştır. Weber, müzik ve resim gibi kültürün faydacı olmayan yaşam alanlarında bile bu sürekli rasyonelleşmenin izlerini bulmuştur. Bu rasyonelleşme sürecinin sonuçları Freund tarafından şöyle özetlenir: “Rasyonalizasyon, dünyanın büyüsünü bozdu. Bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle insan büyümlü güçlere, ruhlara ve cinlere inanmayı bıraktı, kehanet (prophecy) duygusunu ve her şeyden önce kutsalın anlamını kaybetti. Gerçeklik, insanların ruhlarında büyük bir boşluk bırakarak kasvetli, düz ve faydacı hale geldi” (Freund, 1969; 23-24).

Şüphesiz Wrong ve Freund'un “rasyonalizasyon” yorumunun, “dünyanın büyüsünün bozulması” ve “insan ruhunun parsellenmesi”ne göndermelerle dolu olan Weber'in çalışmalarında sağlam bir karşılığı vardır. Bunun doğruluğuna rağmen, genel rasyonalizasyon açıklamaları temelde yetersiz kalır ve bu kavramsallaştırmanın altında yatan örtük epistemolojiye pek değinilmez. Bu yorum çerçevesinin iki sonucu vardır. Birincisi, Weber'in bürokrasinin ve teknolojinin hayatın her alanına nüfuz ve tahakküm etmesinin etkilerine ilişkin yorumlarının keskinliğini köreltir. Rasyonelleştirme, dünyayı bilme ve onunla ilişki kurma şeklimizin radikal bir şekilde yeniden düzenlenmesinden kaynaklanır. İnsanın yaşamı basitçe bürokratik gerekliliklere göre düzenlenmekle kalmaz; daha çok ne düşündüğü, ne bildiği, neye inandığı ve umduğu

tamamen değişmiştir. İkincisi, bu sürecin altında yatan epistemolojik sorunlara duyarsız kalınması, Weber'in düşüncesinde rasyonalizasyonun oynadığı rolü bir bakıma tersine çevirir. İkincil literatürde sıklıkla gördüğümüz gibi, Weber'in dağılmakta olan bu büyüsüz dünyadan anlam yaratmaya yönelik başarısız girişiminin kötümser sonucu, "geleceğin kafesi" karşısında bir kabullenme değildir. Rasyonalizasyon –ya da dünyanın büyüsünün bozulması- Weber'in düşüncesinin sonda vardığı yargı değildir; daha çok onun epistemolojik ve metodolojik kavramlarını belirleyen temel içgörüsü olarak görülmelidir.

Rasyonalizasyonun epistemolojik içerimlerini görmek istersek, Ernst Topitsch'in belirttiği gibi Weber'in bu kavramla insanın dünyayı görme ve kendini yorumlama şekliyle ilgili temel bir soruna parmak bastığını fark ederiz: Zira "bilimsel bilgiyle dünyanın büyüsünün bozulması, hiçbir şekilde açık olanla ve ön planda olanla sınırlı değildir; kozmosu, toplumu ve bireyi yardımı ile anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımız temel kavramlara nüfuz eder. Weber bu anlamda insanın dünya görüşü ve kendini yorumlamasıyla ilgili temel bir soruna parmak basar" (Topitsch, 1971; 8-9). Weber eserinin hiçbir yerinde bu şekilde açıkça tanımlamasa da, rasyonalizasyonun epistemolojik temeli, kendisinin *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'sinde oldukça eksiksiz bir şekilde geliştirilir. Bu sebeple rasyonalizasyonu, Topitsch'in belirlemesiyle dört önermeye dayandırmak mümkündür. İlk olarak Weber, insanın dünyayı yorumlama şeklinin geleneksel biçimlerini büyük ölçüde din tarafından belirlenmiş olarak düşünür. Hristiyan olsun ya da olmasın, bu tür düşünce hatları "bütün olarak evreni anlamlı bir şekilde düzenlenmiş kozmos olarak" resmeder. Dini dünya görüşünün (*weltanschauung*) iddiası, Weber'in öne sürdüğü gibi, "dünyanın gidişatı, en azından insanların ilgi-çıkarlarına dokunduğu ölçüde bir şekilde anlamlı bir süreçtir". İkincisi, Weber, bu tür görüşlerin naif bir şekilde kabul edilmesini engelleyen sorunların rasyonel argüman ile dini dünya görüşleri arasında talihsiz bir birliktelik oluşturduğunu gözlemler. Bu nedenle, örneğin, kötülük sorunu yani adil olmayan haksız acı çekme sorunu, bunun adil bir şekilde tazmin edileceği bir öte-dünyayı mantıksal olarak varsaymak yoluyla ortadan kaldırılır. Üçüncüsü, dini *Weltanschauung*'un "böyle bir dünya düzeninin varlığını entelektüel olarak kanıtlama girişimi, nihayetinde kendi çöküşüne neden olur" (Topitsch, 1971; 12). Akıl, sonunda yarattığı öteki dünya mitini

yok eder ve onunla birlikte bu dünyada olup biten olayların anlamını ortadan kaldırır. Weber'den alıntılanarak söylersek:

“Etik dindarlığın kendisinin başvurduğu bu kendi özerk ve dünyevi normlarını [autonom und innerweltlich seinen eigenen Normen] takip eden rasyonel bilgi; rasyonel dini etiğin dizgesel varsayımlarıyla artık hiçbir ilgisi olmayan –bir kozmos olarak dünya, dini etiğin gereklerini yerine getirmeli ya da bir 'anlam' taşımalıdır; oysa rasyonel bilgi bu iddiayı ilkesel olarak reddetmek zorunda kalmıştır- bir hakikatler kozmosu [einen Kosmos von Wahrheiten] oluşturmuştur. Doğal nedenselliğin kozmosu ile etik, dengeleyici nedenselliğin varsayılan kozmosu uzlaşmaz bir zıtlık içinde olmuştur. Ve bu kozmosu yaratan bilim, kendi nihai önvarsayımları hakkında kesin bir kanıt sunamıyor gibi görünse de, “entelektüel dürüstlük” [“intellektuellen Rechtschaffenheit”] adına dünya hakkında düşünmenin mümkün olan tek biçimi olduğunu iddia etmiştir” (Weber, 1947; 355).

Bilim, bu doğal nedensellik kozmosunu yaratmıştır; oysa kendi nihai varsayımlarına dair soruya ise kesin bir yanıt veremiyor görünmektedir. Bununla birlikte bilim, entelektüel dürüstlük adına, akla dayalı bir dünya görüşünün mümkün olan tek biçimini temsil etme iddiasıyla öne çıkmıştır. Böylece tüm kültür değerleri gibi, insanın tüm kişisel törel niteliklerinden bağımsız ve ussal kültüre sahip olmaya dayanan bir “aristokrasi” yaratılmıştır. Weber'e göre bu “entelektüel aristokrasi”, bu nedenle, kardeşçe olmayan bir aristokrasidir: “Sevgi ve kardeşlik duygusunun yoklugun en katı biçimi olan, yaşam alanlarının akla uygun biçimde kişiselikten arındırılması yönüyle birlikte” (Weber, 1993; 292). Yeni dünya insanı, bu kültüre sahip olmayı en yüksek kazanç olarak görmüştür. Bununla birlikte, anlamsızlık ahlaki suçluluğun ağırlığı altında bu insanı ezmekle kalmaz, aynı zamanda bu kültürel değere, onu daha da büyük bir kesinlik ile değersizleştirmeye zorlar: “Bir kültür insanının salt içsel dünyasal [dünyevi] mükemmelliği, dolayısıyla ‘kültür’ün indirgenebilir görüldüğü nihai değer, dini düşünce için anlamsızdır. Bu, dini düşünce için ölümün bariz anlamsızlığından gelir, tam da [bu] iç dünya açısından bakıldığında anlamsızdır. Ve tam da ‘kültürün’ koşulları altında, anlamsız ölüm, yalnızca yaşamın anlamsızlığına kesin damgayı vurmuş gibi görünüyordu” (Weber, 1947; 356)³.

³ Bu uzun alıntı tezimiz açısından önemli ve herhangi bir Türkçe çevirisi olmadığı için kaynağımızı da aynen aktarmanın faydalı olacağını düşünüyorum ” (Weber, 1947; 355-6).

Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" ya da "büyüsüzleşme" olarak tanımladığı süreç, tam da bu anlamıyla kozmostaki anlamın temellerinden sarsılmasıdır:

"Rasyonel, ampirik bilginin tutarlı bir şekilde dünyanın büyüünün bozulmasına ve böylece nedensel bir mekanizmaya dönüştürülmesine çalıştığı her yerde din ile entelektüel bilgi arasındaki bu gerilim, ister istemez açıkça ortaya çıkar. Bu durumda bilim, dünyanın Tanrı'nın düzene koyduğu ve ahlaki olarak yön verdiği, dolayısıyla bir şekilde anlamlı bir kozmos olduğuna dair ahlaki kabulün iddialarıyla karşı karşıya kalır. Oysa ilke olarak, ampirik ve matematik temelli dünya görüşü, herhangi bir şekilde dünyevi olayların 'anlamı'nı soran her entelektüel yaklaşımı çürüterek yadsımaya çalışır. Ampirik bilimin akılcılığındaki her artışla birlikte din de giderek rasyonel olandan irrasyonel olana ve ancak bugün: akıl dışı ya da akıl karşıtı, insan-üstü bir güce doğru yerinden edilmiştir. Bununla birlikte, bu zıtlığın algılanmasındaki farkındalık ya da en azından tutarlılık düzeyi büyük ölçüde değişkenlik gösterir" (Weber, 1947; 356)⁴.

Nihayetinde geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle dünya, anlamsız hale gelirken; insan aklının ürünü olan modern bilim de, bu "büyüsüzleşme"yi ya da "hayal kırıklığı"nı ortaya çıkaran sürecin kendisine ister istemez tabi olduğundan "anlam" sorunu yaşayacaktır. Dolayısıyla ortaya şöyle bir soru çıkacaktır: Şimdiye kadar bilimin kendisiyle ilişkilendirdiği hayaller -yani Gerçek Varlığa Giden Yol, Gerçek Sanata Giden Yol, Gerçek Doğaya Giden Yol, Gerçek Tanrı'ya Giden Yol, Gerçek Mutluluğa giden Yol- tuzla buz olduğunda bilimin anlamı ne olacaktır? Bu durumda, Weber'in bakış açısından Batılının dünyasının rasyonalleşmesi, insanın kendinden uzaklaşması ve toplumdan yabancılaşmasının bir başka yorumu değildir.

Weber'in çalışmasının temeli olarak görebileceğimiz bu "epistemik kötümserlik", Nietzsche'de tam olarak mantıksal sonuçlarına bağlanmış gibi görünür. Weber'in din sosyolojisi (Religionssoziologie) ve Nietzsche'nin Putların Alacakaranlığı'nın bazı bölümleri arasındaki örtüşmelerin yanı sıra, bu nihilizme ve sonuçlarına dair başka yakınlıklar, Weber'in yapıtını Nietzsche'ci bir bakış açısından okuduğumuzda daha bir belirginleşir. Meslek Olarak Bilim konuşmasında Weber, Batı'nın tarihsel gelişimi içinde gerçek doğaya, gerçek sanata ve gerçek varlığa giden yol olarak gösterilen bilimin söz konusu bütün bu tanımlaları neredeyse alt üst ederek reddeder. Ayrıca bu

⁴Bu alıntının bağlamını daha iyi anlamak açısından bakınız: Weber, Religionssoziologie, s. 13. Ayrıca bakınız: Max Weber, "The Social Psychology of World Religions," From Max Weber, Çev. Hans Gerth & C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1947), s. 350-1.

konuşma içinde çıkardığı Sokrates betimlemesi, Nietzsche'nin çizdiği çerçeve içinde yapılırdır gibidir. Weber'in "tüm bilimsel bilginin en önemli araçlarından birini, 'kavram'ı ilk kez bilinçli olarak keşfettiği"ni söylediği Platon'un Sokrates'i, "hiçbir zaman yitip gitmeyecek ebedi gerçeğe" duyulan tutkulu coşkuya sahiptir: "İnsan bir kez güzelin, iyinin ya da örneğin cesaretin, ruhun vb.'nin doğru kavramını buldu mu, artık bunların gerçek varlığını kavrayabilirdi. Bu da hayatta doğru hareket etmeyi, ve her şeyden önce de devletin bir yurttaşı gibi davranmayı bilmenin ve öğretebilmenin yolunu açıyordu". Swammerdam'ın "burada size bir farenin anatomisinde Tanrı'nın yüceliğinin kanıtını getiriyorum" ifadesin alıntılanarak Weber, bilimin insanlara "Tanrı'ya giden yolu" gösterme iddiasını da açıkça reddeder. Hatta bir adım daha ileri giderek kendi zamanında da yaygın olan anlayışı, yani bilimi mutluluğa götüren bir yol olarak da açıkça yadsıyarak Nietzsche ile aynı çizgide buluşur: "Nietzsche'nin "mutluluğu icat eden" o "son insanlar"a yönelttiği kahredici eleştiriden sonra, bilimin –daha doğrusu bilime dayanan, yaşama egemen olma yönteminin- mutluluğa giden yol olarak kutlanmasındaki safdil iyimserliği bir yana bırakabilirim. Buna kim inanır? Üniversite kürsülerindeki ve editörlük koltuklarındaki bir kaç koca çocuktan başka?" (Weber, 1993; 138-9). Neredeyse bilimin bütün haklılaştırılma çabalarını kararlı bir şekilde olumsuzlar gibidir. Bilim, dünyanın büyüsunü bozmuş, din ve metafiziğin anlamının altını boşaltmıştır. Şimdi kendi işbirlikçisinin ve suç ortağının –elbette "şüphe"nin- acımasız sorgusu altında bilim, kendisini bir herhangi bir temelden yoksun bulur. Weber şöyle sorar: " 'Gerçek varlığa giden yol', 'gerçek sanata giden yol', 'gerçek doğaya giden yol', 'gerçek Tanrı'ya giden yol', 'gerçek mutluluğa giden yol' gibi daha önceki yanılsamalar ortadan kalktıktan sonra ... [daha önce bahsettiğimiz bilimin manevi] içsel önkoşullar karşısında [düşünüldüğünde, bugün] meslek olarak bilimin anlamı nedir?" (Weber, 1993; 139). Bu soruyu sorduktan sonra kendi çağdaşı Tolstoy'un şu sözleriyle en kısa yanıtı verdiğini söyler: Bilim anlamsızdır, çünkü sorumuza, yani bizim için en önemli soruya cevap veremez: "Ne yapmalı ve nasıl yaşamalıyız?" Weber bilimin bu soruya cevap veremediğinde kuşku olmadığını söyler. Belki soru başka türlü sorulabilseydik, "bilimin yine de bir yararı olmaz mıydı, bilemiyorum" (Weber, 1993; 139).

Elbette bu sürecin sosyolojik bir yönüdür. Bununla birlikte rasyonalleşmenin tanımlayıcı tarafı, temelde epistemolojiktir. Akılcı araştırma, geleneksel metafiziği bir

anlam kaynağı olmaktan çıkarırken, bu dünya ile öbür dünya arasında varsayılan ilişki artık anlamını yitirmiştir. Yine de bilim, mitos'un dünyasına indirgenmiş olan anlamın kaynağı için hiçbir avuntu sunamamıştır. Dünyanın anlamını bilimle bulma hayaline olan sürekli inanç, yalnızca olgunlaşmamış büyük çocukların sorgusuz sualsiz inancının bir belirtisidir artık:

“Peki ya bugün? (Özellikle doğa bilimlerinde bulunabilecek) birkaç koca çocuk dışında, astronomik ya da biyolojik ya da fiziksel ya da kimyasal bilginin bize dünyanın “anlamı” hakkında ya da en azından böyle bir “anlam”ın ipuçlarını nasıl bulabileceğimiz hakkında bir şey öğretebileceğine inanan var mı - eğer gerçekten varsa? Aksine, bilimsel bilgi dünyanın bir “anlamı” olduğuna dair inancın daha kaynağında öldürmekten başka bir işe yaramaz! Hatta: “Tanrı'ya giden yol” olarak bilim? Bilim, özellikle Tanrı'ya yabancı olan güç! Bu gerçek - [bilimin Tanrı'ya yabancı olduğu] - bugün hiç kimsenin, kendisine itiraf etsin ya da etmesin, kalbinin derinliklerinde gerçekten şüphe duymayacağı bir şeydir” (Weber, 1993; 217-18).

Burada hatırlatmakta fayda vardır ki Alman sosyolojisinin bu erken döneminin (özellikle Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Max Scheler ve Karl Mannheim'ın yazılarına nüfuz eden) genel ruh hali, trajik bir bilinçtir.⁵ Kurt Lenk'e göre, Birinci Dünya Savaşı'nın başından Weimar Cumhuriyeti'nin sonuna kadar Alman aydınlarının büyük kesimi tarafından paylaşılan bu “trajik bilincin altında yatan bakış açısı ve değerlere Hegel, Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'de rastlansa da, ancak Alman İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, gerileme evresindeki tarihselcilikle ilişkili kriz görüş alanına hakim olmaya başlamıştır” (Lenk, 1972; 9-10). Örneğin Mannheim, İngiltere'ye göç ettikten kısa bir süre sonra, kendi sosyolojisinin de köklerinin bulunduğu bu dönemi şu şekilde tanımlar: “1918'den bu yana Alman sosyolojisinin önemini tek bir cümleyle özetlemem istenseydi, şunu söylemem gerekirdi: Alman sosyolojisi, en büyük toplumsal çözümlerin ve yeniden yapılanmaların ve de buna eşlik eden en yüksek öz bilinç ve özeleştirici biçiminin bir ürünüdür” (Mannheim, 1934; 13). Weber, sosyolojik kategorilerin tüm tözsel ve gerçekçi kavramsal yorumlarından uzak durarak, eyleyen bireylerin karşılıklı ilişkileri ve etkileşimlerini çözümlemek ister. Onun metodolojisine göre, tüm toplumsal olayların izini, bunlara katılan bireylerin

⁵ Bu tarihsel bağlamı daha iyi anlamak açısından bakınız: 'Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie.' in Kurt Lenk, Marx in der Wissenssoziologie (Neuwied: Luchterhand. 1972). s. 9-41. Ayrıca bakınız Karl Mannheim, German sociology (1918-1933), Politica, vol. I (February, 1934), s. 12-33 [yazının yeniden yayımlandığı şu derlemeye bakılabilir: Essays on Sociology and Social Psychology, s. 209-28].

öznel davranışlarına kadar sürmek mümkündür. Elbette trajik bilincin bir sonucu olarak görebileceğimiz bir şekilde, bu zorunlu indirgemenin de nihayetinde başarısız olması kaçınılmazdır; bu da hayatın tarihsel akışının esasen bilinemez olduğu inancını ana varsayım olarak benimseyen bir yordamın sonucudur. Gerçekliğin karmaşası ve karmaşıklığı, toplumsal bir görüngünün kültürel önemine bağlı olarak yalnızca belirli yönlerini kavrayabilen ve kategorik olarak yapılandırıcı bir öznel akılla anlaşılmaya çalışılır. Dolayısıyla, bilim insanının öznel bilişsel ilgileri, verili toplumsal tabanın inşa edildiği değer uygunluğuna rehberlik eder. Weber'e göre, mümkün olan tek ampirik sosyolojik bilgi türü, tek tek bireylerin eylemlerinin anlam bağlamlarını incelemek, eylemler dizisinde neyin amaçlandığını araştırmak ve araçlarla amaçlar arasındaki ilişkiyi olayların karmaşık akışından soyutlayarak yorumlayıcı anlayışın ışığına taşımaktır. Bireylerin “neden” böyle davrandıkları ve eylemlerinin altında yatan güdüler, sosyolojik araştırmanın zaten sınırlarında yer almakta, çünkü burada sorulması gereken sorular kaçınılmaz olarak yanıtlanamamaktadır. Weber'in inancına göre, bir bilim olarak sosyoloji asla toplumsal yaşamı olduğu gibi yansıtmaya çalışmamalıdır, çünkü bu daha en başından 'her somut çokluğun mutlak akıldışılığı' nedeniyle baştan olanaksızdır.

Şüphesiz Weber'in karamsarlığının derinliğini ölçmek zordur. Bir bakıma rasyonalizasyon üzerine yorumlarının tözsel içeriği, epistemolojik varsayımlarını görmemizi zorlaştırır. Yine bu noktada Weber'in bu trajik bilincinin ve epistemolojik karamsarlığının kaynaklarını daha iyi anlamak açısından yazdıklarını Nietzsche'yle birlikte düşünmenin bize büyük yardımı olabilir; açıkçası bunu karmaşıklaştıran tarihsel-toplumsal gözlemlerin aralarına serpiştirilmiş olmadığı için Nietzsche'nin epistemolojisinin Weber'in epistemolojisine göre daha kolay anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca anlam sorununu dikkate aldığından dolayı, Weber'in kendisinin geleneksel anlamlarından artık yoksun olan bir “dünya”yı nasıl gördüğüne ve bu tanıdan “meslek olarak bilim” için ne gibi sonuçlar çıkardığına dair bize bazı içgörüler sunabilir.

2.2. Nietzsche ve Bilim Paradoksu

Nietzsche'nin felsefesi, ‘nihilizm’le, yani retorik olarak tanımladığı insanlık durumunun tanılamasıyla başlar: Ama nihilizm ne anlama gelir? Bu “en yüksek değerlerin kendi

kendilerini değersizleştirmesi”dir; sebebi ise artık bir amacın ya da hedefin olmamasıdır: ‘niçin’e yanıt verilemez olmuştur: “Nihilizm 1. İnsan varlığının şimdiye kadarki değer yorumunun sonucu olarak Nihilizm. 2 Nihilizmin anlamı nedir? En üst değerlerin değersizleşmesi. Hedef yok: “Niçin”e bir yanıt verilebilmiş değil” (Nietzsche, 2002; 23).

Nietzsche açısından nihilizm; Batılı değerlerin kendi kendilerini değersizleştirdiği, bu sebeple niçin sorusunun çoğu zaman sorulmadığı, sorulduğu zaman cevapsız kaldığı, aslında temelde Batı’nın tarihsel bir durumuna işaret eder. Zira nihilizm Batı için ‘yazgı’dır ve kendisine göre bu yazgı tüm kaçınılmazlığı ile etkilerini modern zamanlarda geri dönüşsüz olarak göstermeye başlamıştır. Şüphesiz Nietzsche bir düşünür olarak nihilizm sorununu özgül anlamda bir bilim ya da felsefe sorunu olarak görmez. Bu sebeple kendisini bildiğimiz modern anlamıyla bir bilim felsefecisi ya da tarihçisi olarak göremeyiz. Ona göre nihilizm, Sokrates ile birlikte başlayan Batı metafizik düşünce geleneğinin ürünüdür ve sonuçları itibariyle tüm yaşam alanları için kaçınılmaz sonuçları olacaktır. Dolayısıyla nihilizmin bilim düşünce ve uygulaması açısından ne gibi etki ve tepkilere neden olduğunu kendi aforizmatik düşüncesi içinde çokça konu eder. En genel anlamıyla nihilizm, bireysel varoluş ve toplumsal değerler açısından çok derin bir “temelsizlik” duygusu yaratmıştır. Bu sebeple de nihilizm, en başta bir “ahlak” sorunudur ve de kültür bilimleri açısından Weber’in yaptığı gibi bir bilim-ahlak ve bilimde değer tartışmasını açmak zorunluluğunu doğurur. Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche’nin “değer kaybı”nın nedeni konusunda açık olduğunu görürüz. Dünyanın ahlaki yorumunun sonu, bu dünyanın ötesine kaçmaya çalıştıktan sonra artık herhangi bir yaptırımı kalmayan bu tükenişle nihilizme götürür. ‘Her şey anlamsızdır’: Üzerine devâsa miktarda enerji harcanan bir dünya yorumunun savunulamazlığı, tüm dünya yorumlarının yanlış olduğu şüphesini uyandırır. Weber’in büyüğü bozulmuş dünyasının, Nietzsche’nin Avrupa nihilizmi ile arasındaki benzerlikler apaçık ortadadır. “Dünyanın ahlaki yorumunun sonu”, tam da Weber’in, dünyanın bir tanrı tarafından idare edildiği ve bu nedenle bir şekilde ahlaki olarak anlamlı bir kozmos olduğu şeklindeki varsayımdan kesinkes “yabancılaşma” olarak kabul ettiği durumdur. Anlamların kökleriyle yok edildiğini öne sürdüğünde Weber, şüphesiz Nietzsche ile her şeyin anlamını kaybettiği noktasında hemfikirdir.

İki düşünür arasındaki ortaklıklar, anlamdan yoksun bir dünya tanısını basitçe onaylamaktan çok daha öteye gider. Nietzsche'nin Putların Alacakaranlığı'nın (Nietzsche, 2005) “Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu” adlı bölümünün dikkat çekici bir pasajında “dünyanın büyüszleşmesi” özetlenmiş gibidir.

Nietzsche'nin çıkardığı “tarihsel soykütüğü”ne göre Batı'nın nihilizme düşüşünün genel yörüngesi ile, Weber'in kurduğu biçimiyle “anın tarihi” olarak modernliğin “anlam” sorununa varan yoldaki ana duraklar pek çok benzerlik taşır. Gerçek ya da hakiki dünya, yani dini weltanschauung'un dünyası bilim tarafından hadım edilirken; bu dünya görüşünün avutma, bağlama ve anlamlama yeteneği pozitivizm tarafından geçersizleştirilmeye çalışılmıştır. Oysa bu “öteki” dünyanın yıkımı, pozitivist bilimin ulaşmakta aracı olduğu iddiasında bulunduğu “gerçek” dünyanın anlamının temelini sarsmış, zira nesnesi olan bu dünya, anlam kaynağı olduğu sürece bu geçerli olduğu için aynı zamanda bilimin anlamını sorgulanır hale getirmiştir. Bu nedenle, “hakiki” dünyanın ortadan kalkmasıyla insan da, kökleriyle ölmüş olan “anlam”dan tamamen yoksun kalır.

Bilimin ve akılcılığın bu “paradoksu”nun –Descartes'ten bugüne Batılı düşünce geleneğinin can alıcı noktalarından biri olması sebebiyle- çok daha fazla dikkatle incelenmesi gerekir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Weber'in bütün kuramsal anlayışı bu paradoks etrafında şekillenmiştir. Nietzsche ile Weber'in, Batı kültürünün anlam krizinin soykütüğüne ilişkin ortaklaşan anlayışları, nihilizmin gelişiminde modern bilimin işlevselliğini anlamak açısından iyi bir kaynak sağlar. Şüphesiz ne Nietzsche ne de Weber, bilimi bir gündüz düşü gibi tasasızca daldığımız bir boş zaman eğlencesi olarak görmez. Doğrusu her ikisi için de bilimi; yalnızca ilgi veya coşkuyla değil, daha çok “kalp ve ruh” adanmışlığıyla uyulabilecek bir “meslek/çağrı” (Beruf), başa gelen bir “kader” (Verhangnis) olarak görür (bakınız Weber, 1993 ve Nietzsche, 2003). Weber, “bilme iradesi” olarak tanımlayabileceğimiz bu bilim anlayışını tartışırken, bilimin bir bütün olarak insan varoluşundaki öneminin altını çizer: “Bu nedenle, eğer bir kişi, tabiri caizse, at gözlüğünü takıp ruhunun kaderinin bu el yazmasındaki şu, tam da şu pasajı doğru okuyup okumadığına bağlı olduğu fikrine tamamen kapılamıyorsa - o zaman bilimden uzak durmalıdır. Bilimin "içsel deneyimi" olarak adlandırılabilir şeyi asla kendi içinde yaşayamayacaktır. Eğer kişi, dışarıdan bakanların sadece gülümsediği bu garip heyecanı, bu tutkuyu, bu varsayımın doğru olup olmadığını görmek için "sen

hayata gelmeden önce bin yılların geçmesi gerektiğini ve diğer bin yılların sessizlik içinde beklediğini" hissetmiyorsa, o zaman kişi bilim için bir mesleğe sahip değildir ve farklı bir şey yapmalıdır. Çünkü bir insan için, bir insan olarak tutkuyla yapamadığı sürece, hiçbir şeyin değeri yoktur” (Weber, 1993; 208).

Weber’in bir meslek, hatta bir çağrı olarak bilim ile ilgili açıklaması, Nietzsche’nin “entelektüel vicdan”ını hatırlatır. Weber’in bilimin öğrencilerinden beklediği tutkulu bağlılık, Nietzsche tarafından Şen Bilim’de (Nietzsche, 2003; 309/186) antropomorfik bir tarzda “tutkulu angarya” haline gelir: “Yedinci yalnızlıktan. Bir gün gezgin kapıyı çarpıp çıktı, kendi sonra da durup ağladı. Ardından şunları söyledi “Hakikate, görünmez olana, kesin olana bu tutku yok mu- Öyle güceniğim ki ona. Bu düpedüz karanlık, düpedüz tutkulu bozguncu [angaryacı] beni izleyip duruyor. Dinlenmek isterdim ama bırakmıyor. Beni oyalanmak için ayartan ne çok şey var!” (Nietzsche, 2003; 309/186).

Nietzsche’nin entelektüel vicdan tartışması, dağınık olmakla birlikte kapsamlıdır; bizim açımızdan daha önemlisi, Weber’in örtülü göndermelerini ve kısa açıklamalarını açmak için bir çeşit derkenar işlevi görebilmesidir. Zira Nietzsche sürekli olarak bilimin kapalı (ya da tamamlanmış, tarihten ve kişilikten bağımsız) bir sistem olmadığını, bilginin peşinde tutkulu bir arayış olduğunu hatırlatıp durur. Bu noktada, Almanca wissenschaft’ın diğer dillerdeki genelgeçer karşılığı olarak “bilim”le karşılaşmasının yetersiz kaldığını hatırlamakta fayda var. Nietzsche ve Weber’in bilime olan tutkulu bağlılığıyla neyi kastettiğini, en iyi şekliyle Karl Jasper’ın “hakikate duyulan sınırsız bir tutkulu özlem” (Jaspers, 2008; 317) ifadesinden anlamak olasıdır. Şen Bilim’de Nietzsche, entelektüel vicdanı, sahibini ya da daha doğrusu sahip olduğu kişileri bedeli ne olursa olsun gerçeği aramak için hayatı incelemeye sevk eden bir bilişsel olmayan bir tür itki veya dürtü olarak tanımlar. Bu anlamıyla bilgi dürtüsü neredeyse kontrol edilemez, “hiçbir fedakarlıktan geri durmayan bir tutku”ya dönüşmüştür (Jaspers, 2008; 317). Nietzsche’nin hakikate olan tutkulu bağlılığı, kendini her şeyden önce “ortadan kaldırılamaz bir şüphencilik” biçiminde gösterir (Jaspers, 2008; 332). Jaspers, Nietzsche’nin şüphesinin kapsamını şu şekilde tanımlar:

“Nietzsche’nin ... hakikat istencinden dolayı ... bu istencin [kendisinin temelsizliğinin de ifşa edilmesi gerektiğini düşünürmüş gibi sürekli] hareket halindedir; hedef hiçlik değil, fiili varoluştur ... Nietzsche bu [ortadan kaldırılamaz, sürekli] “şüphencilik” sınır getirmek istememektedir; felsefi usavurmaları “şüphenin okulu” olarak görmekte ve “tehlikeli belkiler”nin yolunda

her türlü düşünceye “deneysel” bir tarzda cesaret etmek ister. Gerçeğe duyulan tutku, her türlü sorgulamada kendini tekrar yenileyerek yine sağlam bir zemin kazanamaz. Adeta kaderin zorlamasıyla Nietzsche, düşünce anlamındaki her zaferini, kısa bir süre sonra sınırsız bir şüpheyeye tabi tutmak zorundadır. Döngüde kendini yok edişi gerçekleştiren gerçeklik düşüncesinin hiçliğinde batmaz, aksine döngüyü gerçeklik istencinin kendini kanıtlamasının sürekli yeni hareketleriyle doldurur. Gerçeği doğru kavrayışın sözde kesinliğinde tıkanıp kalmaz, aksine her birini girdaba çeker” (Jaspers, 2008; 333 [çeviri değiştirilmiştir]).

Kuşkuculuk ile entelektüel vicdan arasındaki ilişki Nietzsche için doğrudan bir ilişkidir. Entelektüel vicdan gerçeği ararken, tüm soruları sorar ve her şeyden şüphe eder; taleplerini yerine getirememek ahlaki anlamda korkaklık, tembellik ve sahtekârlığın işaretidir. Bu nedenle örneğin “bir inancı sırf alışılmış olduğu için kabul etmek, sahtekâr, korkak ve tembel olmak” demektir ya da kendisine göre “çok yaygın bir hata”, en önemli sorunun insanın kendi inançlarına sahip olma cesareti göstermesi olduğunu düşünmektir, oysa asıl olan insanın “kendi inançlarına saldırmak için cesarete sahip olması”dır. Bu yüzden Nietzsche için ‘Haydi deneyelim!’ diye yanıtların peşinde koşmamıza izin veren her türlü kuşku övgüyü hak eder, ama ‘deneye’ izin vermeyen her tür soruyu daha fazla duymaya gerek yoktur (Nietzsche, 1972; 136).

Nietzsche’nin şüphesinin ve şüpheciliğinin radikal doğasını anlamak çok önemlidir. Kuşkusuz, şüphe ve sorgulamanın rolü Batı düşünce tarihi açısından Descartes ile meşrulaşmış ve Aydınlanma’dan sonraysa kutsanmıştı. Anthony Gottlieb’in belirttiği gibi, Descartes kendi şüphelerini ortaya attığında herkesi kendi düşüncelerinden oluşan bir zindana atmış oldu; kendi düşüncesine göre Tanrı’nın bizi yanıltıyor olamayacağını kanıtladığında, hepimizin serbest kalacağından emindi: “Ne var ki kurtarma harekâtı başarısız oldu ve kişi etrafındaki dünyadan bihaber kalakaldı. Descartes’tan sonra gelen pek çok filozofa göre durum tam olarak buydu ve buna çare olmak için epey çaba gösterildi. Descartes’ın, bilgi sorununa getirdiği teolojik cevabı sadece birkaç kişi kabul etse de pek çok kişi, sorunu formüle etme biçimine kapıldı. Descartes’ın peşinden zindana girdiler, fakat doğal olarak önerdiği çıkış yoluna itimat etmediler” (Gottlieb, 2021; 42-43). Ancak en şüphecisi olduğu durumda bile Descartes, aklın kendisi dışında hiçbir şeye inanmaz ve açık seçik bilginin hakikat için güvenilir bir temel olduğunu düşünürdü. Nietzsche açısından ise Descartes yüzeyde kalmıştı ve şüphe aklın ötesine geçtiğinde gerçekten de her tür bilginin değerini sorgular hale gelebilirdi: “Neden

bilmek: neden aldatılmak olmasın?” Nietzsche’nin şüpheciliğe övgüsü, basitçe Aydınlanma ile yakınlığının çok daha ötesindedir. Daha ziyade, bilginin araçlarını olduğu kadar bilginin kendi içinde bir amaç olarak görülmesini de eleştiren bir tür epistemoloji öncesi şüphenin savunuculuğudur.

Yine kendi sorusunu yanıtlayarak, “Nihilizm kapıya dayandı: bu tüm konukların en tekinsizi nereden geldi?” diye sorduğunda cevabı açıktır: Ahlakla dair şüphecilik belirleyici olmuştur (Nietzsche, 2002; 21-2). Nihilizm kapımıza dayanmıştır: Tüm misafirlerin en tekinsizi nereden gelir? Nietzsche’ye göre bunun nedeni olarak “toplumsal sıkıntıyı” veya “psikolojik dejenerasyonu” ya da “ahlaksızlığı” nihilizmin nedeni olarak kabul etmek yanlıştır. Bu durumlar (ne ruhun, ne bedeninin ne de zihnin) çaresizliği karşısındaki endişe, tek başına nihilizmi (yani değer, anlamın ve arzu edilebilirliğin radikal bir biçimde reddedilmesini) doğuramaz. Oysa “nihilizmin kökleri tamamiyle belirli bir yorumda yatar, o da Hristiyan ahlak yorumudur”: “Hristiyanlığın sonu –Hristiyan Tanrıya karşı dönen kendi ahlaklılığından (yerine başka bir şey konamaz) dolayı gelen sonu tepki olarak “Tanrı gerçektir” inancından, fanatik “Her şey sahtedir” inancına dönüşmüştür; eylem Budizmi-)” (Nietzsche, 2002; 21 & Nietzsche, 2010, 25). Bunda belirleyici olan, ahlakla ilgili kuşkuculuktur. Hristiyanlık, “öte dünya”ya kaçmaya çalıştıktan sonra artık hiçbir yaptırım gücü kalmamış olan “dünyanın ahlaki yorumu”nun sonu, Batı insanını nihilizme götürmektedir: “Hiçbir şeyin anlamı yok” –”üzerine olağanüstü miktarda enerjinin harcandığı bir dünya yorumunun savunulamazlığı, dünya yorumlarının hepsinin sahte olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır”. Nietzsche bunu “Budist eğilim” olarak tanımlar: bu hiçi arzulamaktır. Bir yanda “anlamsızlık”, diğer yanda “değer yargıları” karşısında sormamız gereken soru “bilimin ve felsefenin bu ahlaki yargıların ne dereceye kadar etkisinde kalmış olduğudur (Nietzsche, 2002; 22 & Nietzsche, 2010; 26): “Ve bu bize bilimin düşmanlığını getirmeyecek midir? Ya da antibilimsel bir zihniyeti? Sosyalist ve pozitivist sistemlerde her yerde Hristiyan değer yargılarının kalıntıları bulunmaktadır. Hristiyan ahlaklılığının eleştirisi hâlâ eksiktir ... Çağdaş fen bilimlerinin nihilist sonuçları (öteki taraf diye biryere kaçma girişimleriyle birlikte). Uğraşısının gayreti belki de özparçalanmaya, muhalefete, antibilimsel bir zihniyete neden olacaktır [bilimin kendi kendisini parçalayıp yok edişi, kendine karşı çıkışı, bir Anti-Bilimcilik ortaya çıkmaktadır]. Kopernikus’tan beri insan merkezden merkezden

meçhule yuvarlanmaktadır ... Siyasette ve ekonomide, tüm “prensiplerin” neredeyse yapmacık olduğu düşünce tarzlarının nihilist sonuçları: sıradanlığın havası, sefalet, sahtekârlık vs. Nasyonalizm Anarşizm vs. ceza olarak. Kişiyi kurtuluşa ulaştıracak olan sınıf ve insan mevcut değil, kendini haklı kılanlar. Historiyografinin ve “pratik tarihçilerin”, yani romantiklerin nihilist sonuçları” (Nietzsche, 2002; 22 & Nietzsche, 2010; 26).

Hakiki ya da gerçek dediğimiz dünyanın bir masala dönüşmesinin gerisinde yatan ve Batı nihilizminin hayaletinin kapıya dayanmasını doğuran işte bu sorgulayıcı, şüpheci, eleştirel düşüncüdür. Entelektüel vicdan ile dünyanın anlamını kaybetmesi arasındaki bağlantı, Tragedyanın Doğuşu’nda Nietzsche’nin Sokrates üzerinden tanımladığı İskenderiye ya da kuraminsanı’nın inşası yoluyla gösterilir. Nietzsche’nin, bu Sokrates’te cisimleşen “nazari insan”a dayalı Batılı kültürün oluşumuna, daha doğrusu İskenderiye kültürüne (2005; 18/117-122) karşı çıkışı; bu kültürün insanın varoluşunu açıklarken ve değerini belirlerken yalnızca akla, Nietzsche’nin temel ayrımıyla söylersek Apolloncu tarafına başvurmasında saklıdır. Akla duyduğu bu güven ve varoluşun akıl yoluyla anlaşılabilirliğini iddiasına sahip bu iyimserlik; modern zamanlarda tersine dönecek, yerini büyük bir güvensizlik ve kötümserliğe bırakacaktır. Nietzsche’ye göre, kendi çağında “varoluşu anlamlandırabilmek” için kullanılan İskenderiye kültürünün bütün rasyonel yöntemleri artık neredeyse tümüyle boşa düşmüştür. Yaşamın anlamının akılla anlaşılabilir, genel geçer bir hakikatle bağdaştırılmaz olduğu ortaya çıkmıştır (Esenyel, 2020, 943). Böylece Schopenhauer’ın felsefesinde bu gerçeğin en çıplak biçimiyle kavrandığını düşünen Nietzsche için geriye tek bir haykırış kalmaktadır: “Her şey boşuna!”. Nietzsche’nin “Tanrı öldü!” sözü bu bağlamda varoluşa ilişkin her tür aşkın anlamın kaybolmasını, yani modern dünyada insan varoluşuna ilişkin bütün anlamın buharlaşmasını –kısacası dünyanın ve insanın büyüsüzleşmesini- ilan eder: Akla duyulan abartılı güven duygusu açığa düştüğünde, diğer yaşam alanlarının nihilizme teslim olması kaçınılmaz olur (Esenyel, 2020).

Bu sebeple Nietzsche’nin İskenderiye insanı eleştirisi, aynı zamanda modern bilimi ve Aydınlanma felsefesi eleştirisi demektir: “Bu Dionysosçu olmayan yeni tin, en açık biçimiyle kendini yeni ruhla yazılan dramaların sonuçlarında gösterir. Eski tragedyalarda metafizik avuntu hissedilir” (Nietzsche, 2005; 116); oysa daha sonraki tragedyalarda, “müziğin dehası tragedyadan kaçtığı” için, açıkçası tragedyaya ölmüştür.

Metafizik avuntunun yerini deus ex machina'nın aldığı bu yeni dünya görüşü, şüphesiz trajik dünya görüşünü tümüyle yok etmeyi başaramamış; daha çok sanattan kovup neredeyse yeraltına itmiştir.

Açıktır ki İskenderiye ruhu, entelektüel vicdanın şüpheci karakterinden kaynaklanmaktadır: miti ortadan kaldırmaya çalışır ve metafiziğin yerine fiziği koyar. Yine de, kuramcı insanın şüphesinin mitolojiden arındırıcı etkisine rağmen, yaşamın iyimser bir onaylamasıyla sona erer: “Seni istiyorum: sen bilinmeye değersin”. Kuşkuculuktan olumlamaya, karamsarlıktan iyimserliğe olan bu paradoksal hareket, Nietzsche için entelektüel vicdana ihanetin mükemmel bir örneğidir. Aydınlanma ruhu gerçekten de ortaçağ skolastizmi ve rasyonalizminden beslenen metafiziksel kesinlik yanılışmasını ortadan kaldırmayı başarmıştır. Doğaya hükmetmek ve onu düzeltmek için her şeyi ölçmek ve her şeyi bilmek çabasındaki pozitivizm, metafizikçilerin gerçek dünyanın avutucu, kurtarıcı veya zorlayıcı olduğu iddialarını boşa düşürmüştür. Nietzsche en azından bunu övgüye değer bulur. Bununla birlikte bilimin ruhu, temelini entelektüel vicdandan alan bir iyimserliği mantığında saklamaktaydı. Basitçe ifade etmek gerekirse, Aydınlanma'nın pozitivist olan kuram insanı, akıl ve mantığın gücüne metafiziksel bir güvene duyar. Mantığın varlığın kendisiyle örtüştüğü varsayılır ve bu nedenle, geleneksel metafiziğin veya teolojinin değil, kendisinin gerçek dünyanın anahtarı olduğunu düşünür. Nietzsche, bu mantık-ontoloji ilişkisini “derin bir yanılışma” olarak tanımlar.

Bilimin iyimserliği ve insanın entelektüel zayıflığının meyvesi olan dünyayı hem bilme hem de düzeltme arayışında ifade edilen kesinlik ve de en şüphe gerektiren soruyu sormayı sürekli ertelemesi (“neden bilmek, neden aldatılmak olmasın?”) Nietzsche tarafından metafiziğin saklandığı ve her fırsatta başını çıkardığı gizli köşeler olarak tanımlanır ve mahkum edilir. Bilim, mitin yok etmekle ünlense bile hala özünde, karakter olarak metafiziktir. Nietzsche meseleyi açıkça ortaya koyar: “Bilime olan inancımızın altında” hâlâ bir metafizik inanç vardır –“biz bugünün bilenleri, biz Tanrısal, antimetafizikçiler, biz de ateşimizi, hala, bin yıllık, Tanrı hakikattir, hakikat Tanrısaldır diyen Hristiyan inancından, Platon'un inancının yaktığı ateşten alıyoruz” (Nietzsche, 2013; 24/171). Fakat bilimin iyimserliği asla uzun ömürlü olmayacaktır. Pozitivizmin horozunu karşılayan kurşuni sabah, inanç ya da mantık yoluyla elde edilebilecek gerçek bir dünya mitinin nihai ve kesin olarak ortadan kaldırıldığı parlak

bir güne döner. Gerçek dünyanın masala dönüşmesindeki son adım, pozitivizmin geleneksel metafiziği yok etmesini sağlayan şüpheciliğin kendi metafizik temeline dönmesiyle atılır. Bir anlamda kuram insanı, yani nazari insan, büyücünün çırağına çok benzer. Pozitivizm, entelektüel vicdanın şüphe ve sorgulamasını kullanarak, metafizik sistemlerin kargaşasını ortadan kaldırmayı ve doğaya egemen olmayı nispeten basit bir görev haline getiren sihirli bir değnek bulmuş gibidir. Ancak tıpkı büyücünün çırağı gibi, nazari insan da entelektüel vicdanın büyüü bir kez harekete geçirildiğinde bütün entelektüel yapıyı enkaza çevirene ve insanı yanıtsız bir soruyla bırakana kadar onu durdurmanın mümkün olmadığını anlayamaz.

Düşüncenin, mantık ipini kullanarak varoluşun en derin uçurumlarına kadar ulaşacağına ve düşüncenin, varlığı yalnızca bilebileceğine değil, üstelik düzeltebileceğine de duyulan sarsılmaz inançtır; dahası bu yüce metafizik yanılsama bilime eşlik etmeye devam etmektedir (Nietzsche, 2005; 101): “Elbette , bir kibirlilik değilse bir aşırı dürüstlük olan bu ender bilginin yanı sıra, ince duygulu bir kuruntu da vardır; ilk önce Sokrates'in şahsında dünyaya gelen bu kuruntu, düşüncenin, nedenselliği ipucu olarak varoluşun en derin temellerine kadar ulaşacağına ve düşüncenin, varlığı yalnızca bilebilecek değil , üstelik düzeltebilecek durumda da olduğuna duyulan sarsılmaz inançtır. Bu yüce metafizik kuruntu, bilimin içgüdüğü olarak verilmiştir ve onun hep yeniden sanata –aslında bu mekanizmada hedeflenen şeye- dönüşmesi gerektiği sınırlarına dek gitmeye zorlar” (Nietzsche, 2005; 101). “Nesnelliğin eleştirisi”nde belirttiği gibi, “neden bilmek: neden aldatılmak olmasın?”. Aslında bizden istenen şey hep inanç olmuştur –gerçek değil: “İnanç araştırmanın yöntem biliminden daha çok ona muhalefet eden araçlarla yaratılır. O bu sonuncusunu bizzat dışta bırakır ... “Ve onu kurtarmaya gelecek büyücü de yoktur. Bir kere harekete geçirilen süreç, onun yıkımını da beraberinde getirmiştir” (Nietzsche, 2005; 455/239-40).

Özetleyerek söylersek, teorik/kuramcı/nazari insan; hakiki dünyayı ve var-oluşun anlamını bulmak iddiasıyla başladığı uzun yolcululuğunu nihilizmle tamamlamıştır. Dünyanın ve varoluşun anlamını, akıl aracılığıyla keşfedilebileceği zannıyla hareket eden Batı felsefesi –tarihin bir ironisi gibi- aynı köklerden türeymiş olan bilimlerin elinde kendi kuyusunu kazmış gibidir. Başka bir şekilde söylersek; nihilizmin ortaya çıkışı, bütün kesinliklerden şüphe etmeye yönelik sınır tanımayan dürtünün doğal bir

sonucudur. Nietzsche, Sokratik ruhu dünyanın büyüsüzleştirilmesi sürecinin başlangıcındaki çabasından dolayı değil, bu kuramsal iyimserliğin eninde sonunda yıkıma varacağını göremediği için eleştirir. Nietzsche'ye göre bilimin iyimserliği, kendi kendini yiyip yok edecektir; kendi sözüyle söylersek mantığın “kendi etrafında döndüğünü ve sonunda kendi kuyruğunu ısırdığını” görür (Nietzsche, 2005; 104-5). Bilim Tanrı'yı ortadan kaldırdı, ancak onun yerine Hakikati koydu. Dünyadaki anlam kaynağı olarak Tanrı'yı ortadan kaldıran entelektüel dürüstlük, nihayetinde doğruluğu ve bilgiyi de ortadan kaldırır; Tanrı ve Tanrı olarak Hakikat ölünce, her şey mübah olur. Bilimin insanı soktuğu çıkmaz, Nietzsche'nin deli ya da kaçık adamının ağzından göz alıcı bir benzetmeyle şöyle özetlenir. Nietzsche'nin “deli”sinin ya da “kaçık adam”ının “Tanrı nerede?” sorusuna verdiği yanıt, “şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük – sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz”. İnsanın bu yapması kadar bunun sonuçlarını da hatırlatır Nietzsche. Bütün bu yüce denizleri kim içebilmiş, bütün ufku silmemiz için bize bu süngeri kim vermiştir? Dahası şimdi dünya nereye gidiyordur, biz nereye gidiyoruz?

“Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden -Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz!” (Nietzsche, 2003; 125/130).

Nietzsche'nin entelektüel vicdanla başlayıp bilimle devam eden ve de bilim dahil her şeyin kendi kendisini değersizleştirdiği noktaya vardığını düşündüğü nihilizm, Weber'in eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan dünyanın anlamının kayboluşuna ilişkin gözlemlerinin farklı bir okumamıza izin verir. “Anlam”ın kaybolmasıyla ortaya çıkan kriz, sadece dini açıdan önemli değildir. Modern insanın yaşamını anlam sorunu çerçevesinde algılamaya başlaması sadece psikolojik ya da sosyolojik bir gözlem de değildir. Weber'in dünyanın anlamsız olduğu iddiası, kendi entelektüel çabalarının dayandığı temel bilgi-kuramsal savıdır. Weber'in bu anlamsızlıktan çıkardığı sonucun, kaybolan anlamı geri kazanmak için yeni bir yol, yeni bir bilim, yeni bir metafizik başlatmaya yönelik bir çaba olmadığı açık olsa gerektir. Weber'in görüşü böylesi bir

yaklaşımından tamamen uzaktır. Dünyanın bir anlamı yoktur; bir zamanlar vardı ama biz onu öldürdük; kökleriyle birlikte yok olmuş ve bu nedenle yeniden diriltme olanağı da kalmamıştır: “Ya bugün? Doğa bilimlerinde rastlanabilecek bir kaç koca çocuk dışında, kim artık astronomi, biyoloji, fizik ya da kimya alanlarındaki bulguların bize dünyanın ‘anlamı’ hakkında herhangi bir şey öğretebileceğine inanıyor? Böyle bir ‘anlam’ varsa, o da evrenin ‘anlamı’ diye bir şey olduğuna ilişkin inancı daha kaynağında öldürmekten başka bir işe yaramaz” (Weber, 1993; 138-9).

Weber’in Nietzsche’nin nihilizm teşhisine dair açıklamasını her ayrıntısıyla ya da bütün kalbiyle onaylayıp onaylamaması, tezimizin amaçları açısından çok önemli değildir. Nietzsche ve teşhisinin, epistemoloji ve metodolojisinin değerlendirilebileceği bir ölçüt sağlamak açısından Weber’e (kendi tanımıyla) “seçici yakınlığı” olması yeterlidir. Yukarıda gösterilen benzerlikler, Weber’in epistemolojik ön varsayımlarına ve bunların mantıksal sonuçlarının neler olduğuna ışık tutmaktadır. Bilim, “hakikati arama” görevi için ortaya çıkmıştır ve Weber’in gözünde bu görevden kaçmak bilimi meslek olarak seçmiş biri için olası değildir; zira bu Weber için bir daimon’dur, cinius’un cinidir. Weber’in bilim insanı resminde dur durak bilmeden hakikat (ya da doğruluk) arayışına düşmüş bir insan vardır; Weber için hakikate tutkuyla bağlılık, radikal şüphede kendini apaçık gösterir. Bu anlamıyla bu derin şüpheyi savunmasında saklı olan kötümserliği, Nietzsche’nin nihilizmi çerçevesinde düşündüğümüzde daha anlamlı hale gelir. Weber, tıpkı Nietzsche gibi; din, bilim, akıl ve diğer her şeye şüpheyile yaklaşmakla kalmaz, son kertede şüphesi Batı uygarlığının ve kültürünün temellerine yönelir. Dolayısıyla insanı geleneğin, göreneğin ya da alışkanlıkların sorgusuz doğru kabul ettiği her şey hakkında demonik bir şekilde sorular sormaya iten bu şüphenin, sonuç olarak dünyayı her türlü anlam kaynağından yoksun bıraktığı varsayımından yola çıkar. Dahası Weber bazılarının zannettiği gibi “insanın anlam arayışında yolunu kaybettiği ve biraz yardımla hala doğru yola döndürülebileceğine” inanmaz. Böylesi bir iyimserlik sadece “koca çocuklar” içindir (Weber, 1993; 138-9). Tanrı ile birlikte anlam ölmüştür artık ve gün aydınlığında bir fener yakan, pazar yerinde koşarken durmadan “Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!” diye bağırarak ve etrafında toplanan kalabalığın çoğu tanrıya inanmadığı için onun böyle davranması büyük bir kahkahanın patlamasına yol açan Nietzsche’nin delisiyle birlikte Weber şunu sormaktadır: “Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak

gerekmiyor mu?” (Nietzsche, 2003; 125/130) Weber ise Meslek olarak Siyaset konuşmasının bir yerinde genel olarak “çağın tını”nın, özel olarak ise Birinci Dünya Savaşının Almanya için doğuracağı sonuçların da farkında olarak şöyle söyler: “Artık bizi bekleyen yazın parlaklığı değil [kim] kazanırsa kazansın, kutup gecelerinin buzlu karanlığı ve sertliğidir.... yalnız Kayzer değil proleter de haklarını yitirmiş demektir. Bu gece yavaş yavaş çekilip gittiğinde, baharın görünüşte sımsıcak ısıttıklarından hangisi hayatta olacaktır? O zaman her biriniz ne durumda olacaksınız? Kızgın ya da içi boşalmış mı olacaksınız? Dünyayı ve işinizi olduğu gibi ve usançla kabul mu edeceksiniz? Yoksa bir üçüncü ve hiç de uzak olmayan bir olasılıkla, yeteneği olanlarınız kolay, yeteneği olmayanlarınız da zahmetli birçimde gerçeklerden mistik bir kaçış içinde mi olacaksınız?” (Weber, 1993; 125)

3. BÖLÜM: NIETZSCHE VE YANILSAMANIN KAÇINILMAZLIĞI

Hem Weber hem de Nietzsche'nin sonraki çalışmalarını dayandırdığı epistemolojik temel, onları önemli noktalarda ikileme sürükler. İkisi de şu noktada hemfikirler: Bilim veya metafizik tarafından keşfedilecek veya ulaşılabilecek gerçek bir dünya yoktur. Her şeye rağmen, her ikisi de, kendilerini memnuniyetle teslim ettikleri bir cin'in (demon) elinde dur durak bilmeden hakikatin peşine düşmüşlerdir. Hakikat intenci ve meslek olarak bilimin çağrısı, temelde sorunlu konulardır; zira her ikisi de, anlamın ve hakikatin kaynağına nüfuz etmeyi talep ederken, aynı zamanda bunların devasa bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını iddia eder. Weber'in bilimin değeri ve anlamı hakkındaki metodolojik sorusu, temel olarak Nietzsche'nin felsefe içinde 'hakikat'ın anlamı ve değerini sorguladığında sorduğu sorunun aynısıdır. Weber'in sosyal bilimlerin doğasının anlaşılmasına katkılarına bu açıdan bakıldığında, ortodoks sosyolojideki Weber resminden çok farklı bir düşünür olarak görünmeye başlar (Löwith, 1970; 103)⁶. Söz gelişi Friedrich Tenbruck, Weber'in Meslek olarak Bilim konuşmasını, kendi zamanının anaakım anlayışından ayrıksılığı bakımından dikkate değer bulur (Tenbruck, 1974; 351-364). Hatta Weber'in aslında, bu 'zamana aykırı' meydan okumasında "kasıtlı bir çaba" gösterdiği izlenimi verir: "Friedrich Nietzsche gibi akademi dışındaki bir kültür eleştirmeninin iğneleyici yergileri dışında, Alman kültür geleneğinde, insanları Weber'in görüşlerinin, hatta onun sorusunun bile soğuk gerçekçiliğine ve radikal büyü bozumuna hazırlayacak hiçbir şey yoktu. Belki de başka hiçbir ülkede Wissenschaft, bu kadar önemli ve güvenli bir yeri işgal etmemişti -her ne kadar bilimin doğası ve yöntemi üzerindeki şiddetli çatışmalara yer bırakmasına rağmen, meslek olarak bilim hakkında hiçbir şüphe yoktu". Weber'in bu konuşmasındaki temel soruları "devam eden bir tartışma"dan kaynaklanmadığı gibi "sorunların farkındalığı"na da herhangi bir atıfta bulunmaz:

"Akademinin kendisinden kaynaklanmadığı gibi, aksine kışkırtıcı bir şekilde akademi buna zorla muhatap oldu. Bu nedenle, konuşmanın eleştiriler, makaleler ve hatta kitaplar biçiminde eleştirel, kızgın ve hararetli yanıtlarla karşılanmasına şaşmamak gerektir. Bununla birlikte, tartışma, günlük olaylar ve resmi görevlerin dikkati dağıtmasıyla kısa sürede kapandı: ölüm, Max Weber'in yalnız şahsında,

⁶ Türkçe'de Löwith için şu kitabına bakılabilir: Karl Löwith, Max Weber ve Karl Marx, (çev. Nilüfer Yılmaz), Ankara: Doruk Yayınları, 1999.

provokasyonun kendisini ortadan kaldırmıştı. Meslek Olarak Bilim, son yayını olmuştu. Siyasi ve entelektüel olayların ortasında, çaresizlik içinde haykırmıştı ama hiç kimse onu duyacak ve sorusunu sormaya devam edecek durumda değildi. Bilim, her zamanki gibi görünüşte güvenli bir şekilde devam etti, ta ki postmodern eleştiricileri bir yarım yüzyıl sonra aniden halıyı altından çekene kadar” (Tenbruck, 1974; 351-52).

Weber, aslında kendi çağına karşı yazdığı yazılarda bilimlerin durumu ve gidişatındaki tehlikeyi, sadece yaşamı kemirmekle kalmayan aynı zamanda neredeyse zehirleyen yanını açığa çıkarmayı amaçlayan Nietzsche gibi (2003; 65) “bilime bel bağlayan bir medeniyetin arka planında sürekli pusuda bekleyen bir sorunu” ortaya koyar -ki aynı soru yakın zamanlarda tekrar güncellik kazanmış gibi görünmektedir. Bugün bilimin anlamı (veya değeri) hakkında çok çeşitli sorularla karşı karşıya olduğumuzdan Weber’in bu çağa aykırı bakış açısını tekrar gözden geçirmemiz gereklidir. Bu anlamda Tenbruck, Weber’in fragestellung’unun Nietzscheci olduğunu, hakikat/doğruluk sorunuyla bağlantılı olarak bilim ve ahlakla ilgisini hatırlatacak bir şekilde ortaya koymaktadır.

3.1. Anlamsızlık İkilemi

Nietzsche, başka çalışmalarında da geliştirmeye devam edeceği şu iddiasını ilk kez şöyle ifade ediyordu: Felsefecinin hakikat/doğruluk arayışının ister istemez “mantığın özünde gizlenmiş yalanları” açığa vurmakla sonuçlanacaktır. Bu olduğunda, yani mantığın gerçekliğin kaosa dayatılan insan yapımı bir kurgu olduğu anlaşıldığında ise mantık doğal olarak “kendi kuyruğunu ısıtır” ve kendini yemeye başlar. Nietzsche’ye göre, modern dünyanın aşırı mantıksal kültüründe olan, tam olarak buydu: İlk önce Sokrates tarafından savunulan kuramsal iyimserlik, insanlar en temel öncüllerinin kurgu olduğu gibi korkunç bir gerçeği hissetmeye başladığında nihilizmle son bulacaktır. Böylece, insanlığın hakikat karşısında kendisini koruyabileceği kalkan olarak sanata ihtiyaç duyduğunu yarı bilinçli olarak anlayan Sokrat-öncesi trajedilerin bilgeliğini Nietzsche’nin kendi çalışmalarında bugüne uyarlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Modern zamanlarda bilim, “güçlü kuruntusunun dürtüklemesi” ile sınırlarının farkında olmadan sürekli koşturmaktadır, ancak bilimin sığındığı mantığın kökünde her zaman saklı kalan iyimserlik bu sınırlara vardığında dağılmaktadır: Nietzsche’ye göre, bilimin çemberinin çevresinde “sonsuz sayıda nokta” vardır ve de bu çemberin tam olarak ne

zaman kapanacağı şimdilik hiç söylenemezken, kendince “soylu ve yetenekli” bilim insanı, belki daha yaşamının ortasında iken ister istemez bu çemberin “sınır noktaları”na gelmekte ve “aydınlatılamaz olana” gözlerini dikmeye başlamaktadır (Nietzsche, 2005; 104). Ve bu noktada (kendi sınırlarına vardığında) mantığın doğrusu kendi etrafında dönmeye başladığını ve sonunda kendi kuyruğunu ısırarak zorunda kaldığını korku içinde görmektedir –işte o an geldiğinde “yeni bilgi biçimi”, salt kendisine katlanılabilmek için “koruyucu ve ilaç olarak sanat” a ihtiyaç duyan trajik bilgi’ye yer açmak zorunda kalır (Nietzsche, 2005; 104-5). Bu açıdan Nietzsche, “entelektüel vicdan” ın kendi kendini ketleyen bu kaçınılmazlığındaki ikilemin tamamen farkındaydı. Tuhaf bir şekilde trajedi, bize kendimizle ilgili en derin ve en dehşet verici hakikati söylerken; bunu yalnızca katlanılabilir değil, hoş karşılanması gereken can verici ve hatta sarhoş edici hale getirecek şekilde yapar. Böylece varoluşa ilişkin temelde kötümser bir bakış açısının (“en derin hakikatler dehşet vericidir”) arka planında trajedi bize paradoksal bir kurtuluş biçimi sunar. Tragedya’nın Doğuşu’nun önsözünde Nietzsche şöyle anlatır bu “korkunç ve tehlikeli”, “boynuzları olan” ve “yeni” bilim sorununu: “bilim ilk kez sorunlu, kuşku götürür olarak” masaya yatırılmıştır; kendisinin zamana aykırı yepyeni özyaşantılarından kurduğu bu sorunun sanatın zeminine yerleştirilerek tartışılmıştır - çünkü “bilim sorunu” bilimin kendi zemininde kalınarak tanınamazdır (Nietzsche, 2005; 9).

Nietzsche’nin bu ilk kitabı (1872), başka bir açıdan bakıldığında ‘anlamsızca acı çekme’ ve bunun insanlık için ortaya çıkardığı nihilizm tehdidi etrafında döner: “Apollon, yüce tavırlarıyla, tüm bir acı çekme dünyasının, bununla bireyin kurtarıcı vizyonu üretmeye zorlanması ve sonra bunu seyretmeye dalarak, sallanan kayığında, denizin ortasında sakın sakın oturması için gerekli olduğunu gösterir bize” (Nietzsche, 2005; 40). Sokrat öncesi Yunanlıların hayatın dehşetlerine son derece duyarlı olduklarını öne süren Nietzsche, bazı söylencelerde ifadesini bulan bu karamsar bakış açısına bağlı kendi kendini felç edici bir ‘bulantı’ya yatkın olduklarını düşünür: Söylenceye göre Kral Midas, bilge Silenos’u uzunca bir zaman kovalamış ama yakalayamamıştır. Sonundakralın eline düştüğünde Silenos’a sorduğu soru şu olmuştur: “İnsanlar için en iyi ve en mükemmel şey nedir?”. Kral’ın bütün zor kullanmalarına karşın susmuş daymon; ama sonunda yeri göğü inleyen kahkahasıyla birlikte şöyle demiştir: “Zavallı, bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu

şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir - en kısa zamanda ölmek.” (Nietzsche, 2005; 35-6). Nietzsche’ye göre, antik Yunanların yalnızca bu nihilistçe durumla baş etme değil, aynı zamanda tragedya sanatının biçimleriyle insan varoluşunun bütün gerçekliğini kucaklama yeteneği, Batılı modern insanın kendisini içinde bulduğu modern zamanların –Hristiyanlığın Tanrı’sının ve kurtuluş anlatısının ölümü göz önüne alındığında- aynı şekilde trajik koşulları anlam krizini nasıl aşabileceğimizi anlamamıza yardımcı olabilir.

Sorunun aciliyeti, onun korkutucu ve tehlikeli olarak nitelendirilmesiyle ortaya koyulur. Nietzsche, geleneksel metafiziğin çöküşünde ve ardından bilimin mantıksal iyimserliğinin dağılmasında, apaçık epistemolojik kaygılardan daha fazlasının söz konusu olduğunun farkındadır. Zira, entelektüel vicdanın temellerindeki şüpheciliğin ve bunun sonucu olarak yarattığı anlam ve hakikat krizinin, insanın insanlığının özünü tehdit ettiğini anlar. Nietzsche sürekli, bilginin “bir tutkuya dönüştüğünde” sonunda “insanlığın yok olmasına neden olacağını” vurgulaması bu sebeptendir. Bu “yeni tutku”, “barbarlığa olası bir dönüş”ten duyulan korku ya da bunun insanlığı şimdi olduklarından daha mutsuz yapma olasılığı nedeniyle (çünkü “bütün çağların barbarları daha mutluydular”) ortaya çıkmamıştır. Tam da tersine, “bilgiye yönelik dürtü”, bilgisizce mutluluk ya da ham hayalin verebileceği mutluluk peşinde koşmayacak kadar güçlüdür; bu yeni bilgi tutkusu, buluşun ve öngörünün “bizim için ... aşığa kara sevda ne ise öyle çekici ve vazgeçilmez” olmasıyla ilişkilidir: Bu anlamda “belki biz de karasevdalıyız!” Bilgi bizim içimizde tutkuya dönüşürken hiçbir özveriden korkmaz, doğrusu “kendi sönüşünden başka hiçbir şeyden” korkmaz gibi görünmektedir. Oysa bütün insanlık “bu tutkunun baskı ve acısı altında şimdiye kadar olduğundan daha yüce ve daha avunmuş olduğuna inanması gerekiyor”ken, “barbarlığın beraberinde getirdiği haşın huzura karşı duyulan hasedi henüz aşmamış” olduğundan bu söz konusu değildir: “Belki de insanlık, bizzat bilgiye karşı duyduğu bu tutkusundan dolayı ölecektir! Bu düşünce de bizi etkilemez! Çünkü Hristiyanlık benzer bir düşünceden hiç korktu mu? Aşk ile ölüm kardeş değiller mi? Evet, barbarlıktan nefret ediyoruz, bilginin gerilemesinden insanlığın batmasını tercih ediyoruz! Ve son olarak: Eğer insanlık tutkudan dolayı ölmezse zayıflıktan dolayı ölecektir. Hangisini istersiniz? Temel soru

budur. İnsanlığın sonunun ateş ve aydınlıkta mı, yoksa kumda mı olmasını istiyoruz? (Nietzsche, 1997; 243)

Bu açıdan bakıldığında entelektüel vicdanın “bilgiye yönelik dürtüsü”nün insanlığa yönelik tehdidi, Nietzsche’nin insan ve hayvan arasında çizdiği kırılğan ayrımı akla getirir; çünkü insan, hayvanla kıyaslanabilir olsa da Nietzsche, aralarına bir çizgi çekmeye özen gösterir. Aslında insan bir hayvan değildir; insan özbilinciyle ayrılır hayvandan. Yani insan, hayvan olmadığını düşündüğü için bir hayvan değildir. Bu özbilincin yanısıra, insan “henüz belirlenmemiş olan hayvan”dır; kendi türüne itaat eden hayvana karşın insan, “artık sadece hayvan değildir, ama henüz kesin bir şey de değildir” ve bu “sınırsız olanaklarının belirsizliği onu tehlikeli bir düzensizliğe itmektedir” (Jaspers, 2013; 163). Bu sebeple, “insanlığın temel duygusu ... özgürlüğün olmadığı bir dünyada özgür” olan bir varlık olduğu, iyi ya da kötü ne şekilde davranırsa davranırsa “ölümsüz mucize yaratıcısı”, umulmadık bir “istisna”, hayvanın üstünde, neredeysetanrıya yakın, yaradılışın anlamı, varlığının aksine düşünilemeyen, “kozmetik bilmece”nin çözüm anahtarı, doğanın hem “egemeni” hem “aşağılayıcısı”, hatta “kendi tarihine dünya tarihi diyen varlık” olduğu duygusu (Nietzsche, 2005; 19) insanı hayvandan ayırmayı sağlar. Ve burada entelektüel vicdan, insanın insanlığını can evinden vurur. İnsanın insanlığının dayandığı kavramlar, entelektüel vicdan tarafından temel hatalar, yanlışlıklar olarak teşhir edilir. Bütün bunların sonuçları açıktır: İnsanın anlamının ve değerinin kaynağının bir yanılsama olduğunu ifşa ederken entelektüel vicdan, insanın kendisi hakkındaki kavrayışının da bir yanılsama olduğunu hissettirir.

Weber tarafından açıklandığı şekliyle rasyonalizasyonun anlamsızlığının sonuçları, Nietzsche’nin nihilizmin doğasında bulunan insanın insanlığına yönelik tehlikeye açık bir yakınlık içindedir. Nietzsche gibi Weber de “entelektüel dürüstlüğü” insanlık için gerekli görür. İnsanı dünyanın büyüsunü bozmaya iten demon (ya da cin), yaşamının iplerini elinde tuttuğu için kolayca bir kenara atılamaz. Yine de dünyanın büyüsunü yitirmesi, dünyayı artık ‘insan’larla değil, ‘ruhları parçalanmış’ ve de parçası oldukları ‘çarkın küçük dişlileri’ arasında kaybolmuş insancıklarla doldururken, ‘anlam’ın yok oluşunu da beraberinde getirir⁷. Dolayısıyla nihilizm ve rasyonalizasyon, insanın

⁷ J. P. Mayer, Max Weber and German Politics (Londra: Faber & Faber, 1943), s. 127-28’de alıntılanmıştır. Bu ifadeler Verein für Sozialpolitik’in 1909’daki toplantısında bir tartışma sırasında yapılmıştır. Weber’in bu vesileyle yaptığı yorumların tam çevirisi a.g.e., s. 125-31’de yer almaktadır: “Dünyanın bir gün bu küçük çarklardan, küçük işlere tutunup daha büyükleri için çabalayan küçük adamlardan başka bir şeyle dolmayacağını düşünmek korkunç – eski Mısır’da olduğu gibi bir kez daha

varoluşuna dair derin sorular sordurtur bize. Nietzsche, hakikat intencine uyup bilimin katı yöntemlerini izlersek; din ve metafiziğin eski dogmalarına inanamayacağımız gerçeğinden dolayı durumu bir “trajedi” olarak nitelendirir; öte yandan insanlık, gelişme ya da daha doğrusu ilerleme yoluyla, o kadar narin, aşırı duyarlı, dertli hale gelmiştir ki, en yüksek türden şifa ve avunma araçlarına ihtiyaç duymaktadır. . . Byron bunu şu ölümsüz dizeleriyle dile getirir: “Bilgidir keder: çok bilenler en derin acıyı çekerler kaderin bilgisinden / Bilgi ağacı, yaşam ağacı değildir” (Sorrow is knowledge: they who know the most must mourn the deepest of the fatal truth, the tree of knowledge is not that of life). (Nietzsche, 2007; 107/109)

Nietzsche’nin karşı karşıya kaldığı “antinomi”, aslında ikili bir işlev görür. Bu zorluğu temel taraflarıyla imbikten geçirir ve Nietzsche’nin kararının sonuç olarak hareket edeceği yönün bir işaret fişegi olur. Hakikat iradesinin yarattığı ikileme ilk saldırısı, Sokratik iyimserlerin temel aksiyomlarından birine yöneliktir. İskenderiye insanı, her şeyden önce bilgi ve gerçeğe değer verir. Yaşamın iyi-leştirilmesi ile bilgiye sahip olunması ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır; bilgi doğayı düzeltebilir; hakikat, insanlığın başına bela olan her sorununa cevaptır, derdine devadır. Nietzsche’nin Sokrates’ine göre bilgi ağacı, aslında hayat ağacıdır. Bu “saf iyimserlik” Nietzsche tarafından çoğu yerde mutlak ve sert bir şekilde reddedilir. Oysa “hakikatin desteklenmesiyle, insanlığın iyiliği arasında önceden kararlaştırılmış bir uyum yoktur” (Nietzsche, 2007; 517/328). Hatta daha ileri giderek ““hakikat isteği” - “örtük bir ölüm isteği” de olabilir Nietzsche’ye göre (Nietzsche, 2003; 344/214). Zira bilime inanan modernler için Nietzsche’nin sorduğu soru “nasıl olur da hâlâ dindar oldukları”dır:

“Hakikat isteği” ile ölüm dürtüsü arasındaki bu tuhaf benzetme, Nietzsche’nin Batı felsefesinin aldığı yönü, amacına yani hakikate ya da hakikate yönelik iradeye şüpheyle bakması ve sorgulamaya koyulmasının mantıksal sonucu gibidir. Nietzsche bu koşulsuz hakikat iradesinin ne olduğunu sorar ve kökenini bulmaya çalışır. Nietzsche bunun, insanın kendisini bile asla aldatmaması gerektiğine dair ahlaki emre dayanması

görülebilecek olan bu durum, mevcut idari sistemimizin ve özellikle de onun ürünü olan öğrencilerin ruhunda giderek artan bir rol oynamaktadır. Bu bürokrasi tutkusu ...insanı umutsuzluğa sürüklemeye yeter. Sanki siyasette ... kasıtlı olarak sadece ama sadece ‘düzene’ muhtaç olan ve bu düzen bir an için sarsılırsa sinirli ve korkak, düzenle bütünleşmelerinden koparırlarsa çaresiz olan insanlar haline getiriliyoruz. Dünya bunlardan başka insan tanımamalı: bu öyle bir evrim ki, biz çoktan buna kapılmış durumdayız ve bu nedenle asıl soru, bunu nasıl teşvik edip hızlandırabileceğimiz değil, insanlığın bir kısmının ruhunu bu şekilde parsellenmekten, bürokratik yaşam tarzının bu yüce hâkimiyetinden uzak tutmak için bu mekanizmaya neyle karşı çıkabileceğimizdir.”

gerektiğini savunur. O halde bilim, Hristiyan buyruğunun basitçe bir “çevirisinden ve yüceltilmesinden” başka bir şey değildir: “yalan söylemeyeceksin”. Ama hemen sonrasında “neden?” diye tekrar sorar, “aldatmak neden olmasın? Ama neden insan kendi kendini kandırmaya izin vermesin?” Bunun pragmatik bir zorunluluk olamayacağını savunur, çünkü hayatta birçok kez başkalarını ve hatta kendimizi kandırmamız çok daha yararlıdır. Dahası, kandırmaların, yanılgıların, yanlışların ve kandırmacaların hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu sıklıkla görürüz; çünkü sıkı bir şekilde uygulandığı takdirde, bu koşulsuz yasak, pek çok yönden “ahlakın ötesindeki yalanı” gerektiren doğal yaşam için son derece zararlı olacaktır. Böylece Nietzsche, bilim tarafından hakikat iradesine verilen mutlak ve koşulsuz değer doğaya aykırı, öte dünyacı, metafizik olduğu sonucuna varır (Cox, 1999; 25-28): “Bazıları halâ metafiziğe gerek duyuyor; ama bu da kesinliğe doğru atılan bir istem. Bu istem, bugün bilimsel pozitivist formda kendini çok sayıda insanın üzerine boşaltıyor. Kendisinden çıkılarak bir şeylerin sağlama bağlanmak istendiği bu istem (bu arada insanlar bu istemin coşkusuyla kesinliğin temellendirilmesini hafife alıyor, savsaklıyorlar)- bu da bir destek, bir dayanak; kısacası dinsel, metafizik sistemleri, her türden kanıları yaratmasa bile- onları koruyan- şu güçsüzlük içgüdüsü...Gerçekte, bütün bu pozitivist dizgelerin çevresinde belli bir kötümser iç sıkıntısının dumanı tütüyor, yorgunluk, yazgıcılık, düş kırıklığı, yeni düş kırıkları yaşama korkusu gibi kokan birşey... - ya da gösterişli gazap, kötü huy, haklı öfke anarşizmi; güçsüzlük duygusun verdiği öteki semptomlar ya da maskaralıkların tümü” (Nietzsche, 2003; 347/ 218). Bu sonuç Nietzsche’nin “hakikat iradesi”ni pragmatik olmaktan çok ahlaki bir buyruk olarak yorumlamasına yol açar. Nietzsche’nin şüpheleri bu nedenle ahlaka yönelir: Yaşamı olumsuzluyorsa neden insan bu buyruğa uymalıdır? (Nietzsche, 2003; 344/212-214). Bu nedenle bunu dini ve metafizik bir buyruk olarak yorumlar; dini ve metafiziği reddedenlerin (yani, modernlerin) bile itaat ettiği bir buyruk. İmanı eleştirel olmayan bir inanç olarak mahkum ederek reddeden modern bilimin kendisinin, hakikatin en üstün değer olduğuna dair çok derin bir imana dayandığını ortaya koyar. Kısaca ifade etmek gerekirse, Nietzsche, modern bilimin “entelektüel vicdanı” her koşulsuz inancın reddini talep etmesine rağmen, bilimin kendisinin “hakikatin mutlak değerine” olan koşulsuz inancı olduğunu savunur. Bu koşulsuz inanç sadece dogmatik değil, aynı zamanda metafiziktir, zira “bu dünyanın” gerekliliklerine aykırıdır, “bizim dünyamız”, “yaşam,

doğa ve tarih dünyası” gerekçelendirmesini hala Hristiyan ahlakının öte-dünyasından almaktadır. Dolayısıyla “entelektüel vicdan” bu nihai kanaatin sorgulanmasını talep eder.

Bu “doğruluk istenci”, hayatın içerdiği tüm yanılsamalar, kandırmacalar ve aldatmacalarla sürekli değişmesinden etkilenmeyen bir noktaya ulaşma arzusunu yansıtır. Tam da bu nedenle, bu istencin gizli bir ölüm intenci olarak yorumlanabileceğini iddia eder (Nietzsche, 2003; 344/214). Gerçekte, ister Platon’un biçimleri (ideaları) ister Hristiyanlığın Tanrısı olsun, hakikat dünyası, yaşamdan sonra veya yaşamın ötesinde ulaşılan bir dünya olarak tanımlanır. Oysa Nietzsche’ye göre, yaşam perspektifinden bakıldığında gerçek yaşamdan sonra veya yaşamın ötesinde ölümden başka bir şey yoktur.

Yine de bu nihai kanaat pek çok kanaatten yalnızca biri değildir. Nietzsche bunu tüm Batı düşüncesinin dayandığı inanç olarak kabul eder. O halde bu inancın sorgulanması, Batı düşüncesinin kendisinin sorgulanması anlamına gelir. Nietzsche, “Tanrı’nın ölümü”nün tam da bunu gerektirdiğini ve “entelektüel vicdan”ın tam da bunu gerektirdiğini açıkça ortaya koyar. “Entelektüel vicdan” tarafından itilen bilim, kendi kendini aşmayı talep eder. Bilim çileci idealin çekirdeğini ve ezoterik biçimini temsil ettiği ölçüde, bilimin bu kendini aşması aynı zamanda çileci idealin de kendini aşmasıdır: Bu ikili (“bilim” ve “çileci ideal”) aynı temele yaslanır: “hakikatefazla-değer-biçme (daha doğrusu: hakikatin değer-biçilemezliğine, eleştirilemezliğine olan inanç)”. Bundan dolayı kaçınılmaz olarak ortaktırlar ve bunlardan birine karşı savaşılabaksa ancak her ikisiyle birden savaşılmaması ve ikisinin de aynı şekilde sorgulanması gerekir. “Çileci ideal”in değerden düşürülmesi aynı şekilde bilimin değerinin de zorunlu olarak gözden geçirilmesini gerektirir (Nietzsche, 2011; 161-62/ III: 25). Denebilirse “çileci ideal”in kendini aşması, Batı felsefe düşüncesinin temellerinin kendini aşmasına işaret eder; eskisi yenisiyleneredeysse bütün felsefebudoğruluk istencinin (ya da hakikat iradesinin) ne kadar haklılaştırılmaya ve gerekçelendirilmeye gereksinim duyduğundan habersiz gibi görünmektedir. Nietzsche’ye göre, her felsefede bu açıdan bir boşluk vardır –bunu sebebi de bugüne kadar felsefeye egemen olan çileci idealdir; bu yolla “doğruluk”, “varlık” ve “tanrı”nın son yargı makamı olarakileri sürülmesiyle hakikatin bir sorun olmasına asla izin verilmemesidir (Nietzsche, 1990: 142) (Nietzsche, 2011; 160-61/ III: 24): [Eğer bu olmasaydı, içimizdeki hakikat iradesinin kendisinin bir sorun

olduğunun bilincine varması olmasaydı, tüm varlığımızın nasıl bir anlamı olurdu? . . . Hakikat iradesi bu şekilde özbilinç kazandıkça, bundan böyle -bundan hiç şüphe yok- ahlak [okuyun: çileci ideal ve genel olarak uhrevi olan] yıkıma uğrayacaktır: bu, Avrupa’da önümüzdeki iki yüzyıl için ayrılmış yüz perdelik büyük gösteridir -en korkunç, en şüpheli ve belki de tüm gösterilerin en umut verici olanı. . . . (Nietzsche, 2011; 168-171/ III: 27).

Bununla birlikte, Batı düşüncesinin yörüngesi sona yaklaşır; daha doğrusu orta noktasına yaklaşır, çünkü Nietzsche’ye göre modernliğimiz tarihin sonunu değil, yeni bir tarihin, “şimdiye kadarki tüm tarihlerden daha yüksek bir tarihin” (2003; 130), sonsuz bilgeliliğin “alacakaranlığının” değil, “şafağın” masumiyetinin işareti olarak görülmesi gerektir. Öyle olsa bile, bu şafak henüz sadece ilan edilmiştir. Şu anda, eski gün ile yeni gün arasında “gece yarısında” kalıyoruz. Bu karanlık gece “nihilizm” ile tanımlanır, “en yüksek değerlerin [yani hakikat, Tanrı, varlık] kendilerini değersizleştirdiğini” kabul etmesinin Avrupa kültürüne getirdiği genel rahatsızlık (2014; 21). Nietzsche’ye göre bu nihilizm özünde hâlâ eski günlere aittir; “Tanrı’nın gölgesi” olarak kalır (2003;119). Çünkü nihilist, tüm mutlak değerlerin kendi değerlerini yitirdiğini kabul etse de, hala bu kayıptan yakınıyor ve geriye kalan şey hala değersiz görünür. Nihilist henüz “Tanrı’nın ölümünü” ve bunun sonuçlarını onaylamaz.

Ancak Nietzsche bizi düşmekte olanı itmeye çağırır (“Eski ve Yeni Tabletler Üzerine”; A 2). “Avrupa’nın ilk mükemmel nihilisti olmak isteyen, ancak [. . .] nihilizmin tamamını sonuna kadar yaşamış, onu geride, kendi dışında bırakmış” (2014; 21-22) olan Nietzsche, eski çağı sona erdirecek “aktif bir nihilizmi” (2014; 37) kışkırtmak ister. Nietzsche’nin enerjisini yönelttiği önemli görev budur; ve bu görevin başarılması bizi onun Batı düşüncesi soykütüğünün son aşamasına getirecektir.

Şimdiye kadar, metafizik ve teolojinin bilim aracılığıyla kendilerini aştığını ve bilimin de kendini aşarak sona erdiğini gördük. Bilimin bu kendini aşmasının ardından ne gelir? Bu soruyu yanıtlamak ve bilimden onun ardına geçmek için, öncelikle yukarıda açıklanan görevi, değerlerin yeniden değerlendirilmesinin ilk aşamasını ele almalıyız: hakikatin yeniden değerlendirilmesi (Cox, 1999). İnsan yaşamı ne ise o olarak alırsak, bütün bu “hakikat”ın, “iyilik”in, “kutsallık”ın . . . ne kadar tehlikeli olduğunu görürüz. Bu sadece tarihsel olarak böyle olmakla kalmaz, bugün bile insanlığın, “yaşama düşman bir idealizm” nedeniyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ayırdına varırız:

Nietzsche için insanlığı başına nihilizmi saran şey “cehalet” değil, “hakikat” olmuştur. İyinin ve Kötünün Ötesinde’ki “Felsefecilerin Önyargıları Üstüne” yazdıklarıyla söylersek bizi hala tehlikeli serüvenlere kışkırtan bu “doğruluk istenci” ya da “hakikat-perestlik” ne sorunlar çıkarmıştır karşımıza. Ancak sonunda inancımız sarsılmış, sabrımızı tükenmiş olarak sırtımızı döndük ona. Nietzsche’ye göre, şüphesiz soru sormayı bu Sfinks’ten öğrendik, ancak asıl sormamız gereken soruyu (“bize soru soran kimdir gerçekte, nedir bu içimizde ‘doğruluğu’ ya da hakikati isteyen?”) sormamıştık:

“Aslında, bu hakikat isteminin kökeni sorusunun önünde uzun süre durduk, - sonunda daha temel bir soru önünde tümüyle duruncaya dek. Bu istemenin değerini sorduk. Hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayan değil- Belirsizliği- Hatta bilgisizliği? - Hakikatin değeri sorunu çıkıyor önümüze... Soruların ve soru işaretlerinin bir buluşması... Sonunda bu sorun sanki daha önce hiç karşımıza çıkmamış gibi gelmeye başlıyor –ilk gören bizmişiz gibi, gözümüzü üstüne dikip, tehlikeye mi atıyoruz onu? Demek ki tehlike var onda, belki hiç de büyüğünden değil” (Nietzsche, 1990: 15).

Hakikati inatla arayış, “gerçek dünya”nın yanlış ve hayali olduğunun farkına varılmasına yol açtı. “Şifa ve teselli” sunan kavramlar, hakikat iradesinin asılsız olduğunu gösterdiği “din ve metafiziğin dogmaları”dır. Nietzsche’nin çizdiği hakikat ve insan refahı arasındaki ayrım, kız kardeşine yazdığı bir mektupta ima edilir: “[Bütün bunlar] gerçek bir araştırmacı için araştırmasının sonucunun hiçbir değerinin olmadığı anlamına gelmez mi? Araştırmalarımızda aslında sükûnet, huzur, mutluluk mu arıyoruz biz? Hayır, sadece hakikati ararız -korkutucu ve çirkin olsa bile.

Nietzsche için hakikat, korkutucu ve çirkin hale gelmiştir: Hakikat şu ki, en azından geleneksel olarak anlaşıldığı anlamıyla hiçbir hakikat yoktur. Nietzsche, hakikatin kaynağının yeri doldurulamaz şekilde ortadan kaldırıldığına inanır - Tanrı öldü ve öyle kalacaktır. Hakikatin, değer ve anlamın kaynağı bir yanılsama olarak açığa çıkarıldığında, şunu sormak zorunda kalırız: “Belki de her şey kökten yanlıştır?” Cevap hem kaçınılmaz hem de sakınılmazdır. Batı düşüncesinin tüm epistemolojik yapısı artık paramparça olmuştur. Din, felsefe, bilim ve aslında tüm değerler, artık batıl hale gelmiştir; zira atıfta bulundukları ve çok uzun süredir karşılık geldiği varsayılan dünya, artık var değildir ve de olmayacaktır. Nietzsche bize şunu hatırlatır: “Doğruluğun-hakikatliliğin ne olduğu konusunda henüz kimse yeterince hakikatli olmamıştır.” Hakikat iradesi, birbirini izleyen yanlış anlama, mit ve yanılsama katmanlarını

soyduğunda, gerçek ya da hakiki dediğimiz dünyanın özü de tözü de kalmaz geriye. Doğruluğun-hakikatin hiç de doğru olmadığı “doğruluk-hakikat” hakkındaki hakikatle baş başa bırakılmıştır. “Her şey yanlış.” Nietzsche bir kez daha sorar ve kendi sorusunu yanıtlar: Nihayetinde insanın “hakikatleri nelerdir? Sadece çürütülemez hataları”.

Nietzsche’ye göre, tüm entelektüel inşalar, Aristoteles’in ifadesini bozarak söylersek, olmayanı olmuş, olanı da olmamış gibi gösterir. Nietzsche’de, hakikatin bir yalan ve tüm kavramsal düşüncenin kurgu olduğuna olan inancı apaçık ortadadır:

“Nedir öyleyse hakikat? Devingen bir eğretilmeler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti, ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu, bir halk için kesin, buyurucu ve bağlayıcı hâle gelmiştir: hakikatlar, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilmeler; tuğralarını yitirmiş sikkeler, ki, şimdi, artık sikke olarak değil, maden olarak, hesaba katılmaktadırlar” (Nietzsche, 1998; 55-66).

Nietzsche’nin metaforları, felsefî açıdan önemsiz, salt yazınsal aygıtlar değildir. Hatta denebilir ki, Nietzsche’nin metaforları kullanma şekli felsefesindeki başlıca temalardan biri olan “oluş oyununun olumlanması”nın doğal sonucudur. Nietzsche’nin metaforları üzerine ciddi kafa yormuş felsefecilerden biri olan Kofman, bunu Nietzsche’nin “devingen bir eğretilmeler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar ordusu” tarzındaki hakikat tanımını bulduğumuz “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” başlıklı kısa denemesinin de bulunduğu ‘Felsefecinin Kitabı’ başlığı altında derlenen yazılarının yanısıra Retorik derslerine de gönderme yaparak uzun uzadıya tartışır. Kofman’a göre Nietzsche, metaforu dil ve hakikatin kökenine yerleştirir. Bu görüşe göre, kavramlar yalnızca metaforik doğası unutulmuş olan dondurulmuş metaforlar veya eğretilmeler, yani değişmeceli betimlemelerdir. Bu nedenle, kavramların kökenindeki “eğretilme” unutarak, yanideğişmeceli anlamları asıl anlam olarak ele almakla sorun başlar. “Gerçeklik”in bir tür betimi olarak anlaşılan kavram bu yolla –deyim yerindeyse– taşlaşır, bengi ve de değişmez bir “hakikat” yanılsamasına yol açar. Kofman bu kesin ve genelgeçerhakikat anlayışı, Nietzsche’nin yapı-söküme aldığı Batı felsefe geleneğinin tanımlayıcı niteliklerinden biridir (Schrift; 2003; 169). Nietzsche’nin yazılarındaki metaforun yerini daha sonraları ‘perspektif’, ‘yorum’ ya da ‘metin’in alması söz konusu olsa da, bizim açımızdan önemli olan temel noktanın pek değişmediğini öne sürebiliriz: Nietzsche’nin bütün çabası “tek-boyutlulaşma”ve

“dogmatikleştirme” dediği bu eğilime karşı “çok-boyutlu düşünme”ye, dünyayı bir bakış açıları çokluğundan, yani Nietzsche’nin deyişiyle “daha fazla ve farklı gözlerle görmeye” yöneliktir (Schrift; 2003; 170).

Hakikatin çöküşüyle birlikte, entelektüel vicdanın hedefinin - mutlak bilgi - yönteminin temel şüpheciliğiyle uyumsuz olduğu görülür. Hakikat iradesi aradığını bulamaz; bunun yerine her şeyin yanlış olduğunun farkına varılmasıyla biter. Bu bir paradoksla karşıya karşıya bırakır bizi ve hiçbir geçici çözüm ya da orta yol, bundan kaçmamıza izin vermez. Dünya hakkında doğru olan şey, hakikatimizin gerçekliğe uymadığıdır ve sınırsız bilgiye olan bitmez arzumıza rağmen, selamet ve teselli ihtiyacımızı illüzyonlarımızda buluruz. Nietzsche, bu ‘antinomi’yi tek bir soruna indirger:

“Ama böylelikle felsefemiz trajedi olmayacak mı? Hakikat yaşama, daha iyiye düşman olmayacak mı? Bir soru dilimizin ucuna kadar gelmiştir de sanki dışarı çıkmak istemiyordur: bilinçli olarak hakikat dışında kalınabilir mi? Yoksa, bunu yapmak gerekiyorsa, ölümü seçmek daha iyi değil midir?” (Nietzsche, 2007; 34/54)

Artık dini geride bıraktığını düşünen modern zamanlarda hakikat istemi için bir zorunluluk olmadığı için, “bilgi güdü olarak sadece hazzın ve acının, yararın ve zararın kalmasına izin verebilir” (age.; 35). Fakat bütün bu güdülerin hakikat hissiyle nasıl bir arada iş görecekları belli değildir; zira onlar da yanılgılarla temas halindedir.

3.2. Nihilistik İkileme Nietzscheci Çözüm

Nietzsche, sorusuna yanıt ararken entelektüel vicdanı refleksif-düşünümsel olarak kullanarak kullanır. Bilimin kendisini büyüsüzleştirmeye mecbur olduğu şekilde, entelektüel vicdanın şimdi de temel şüphecilik karşısında kendisini haklılaştırması istenir. Entelektüel vicdan; dine, metafiziğe ve bilime yönelttiği soruyu sorarak, kendisini çapraz sorgulamaya başlar. Yinelemek gerekirse, bizi tehlikeli maceralara sürükleyen “hakikatperestlik” karşımıza ne soru(n)lar çıkarmıştır. Oysa bütün bu sorgulamaların sonunda inancımız sarsılmış, sabrımız tükenmiş olarak arkamızı döndük. Nietzsche’ye göre, her ne kadar soru sormayı bu Sfinks’ten öğrenmiş olsak da, asıl sormamız gereken soruyu (“bize soru soran kimdir gerçekte, nedir bu içimizde ‘doğruluğu’ ya da hakikati isteyen?") sormakta çok geç kalmış gibi görünüyorduk.

Hakikatin değerinin değerlendirilmesi, Nietzsche’yi yayınlanan çalışmalarının neredeyse her birinde büyülese de, düşüncesinin temelleri ilk eseri olan Tragedyanın

DoğuŖu'nda ortaya konmuŖtur. Nietzsche'nin kitabın ilk baskısı için dūŖundūđı alternatif baŖlık, yani Helenizm ve Pesimizm, nihilizm ikilemiyle ilgisini daha bir ön plana çıkarır. İlk baskısından sonra yazdığı bir nszde Nietzsche, kitabın “kötü yazılmıŖ, hantal, eziyetli” bir Ŗekilde de olsa, bilginin değeri sorusunu açıkça ele aldığını belirtir. Nietzsche'ye göre Tragedyanın DođuŖu bilimi sanat merceğinden ve sanatı da yaŖam merceğinden görür – bilimesanatın, sanata ise yaŖamın gözünden bakmayı dener. Nietzsche'nin hakikatin değeri ve tersinden söylersek yanılsamanın değeri teorisi; bilim, sanat ve yaŖam arasındaki iliŖkinin aımlanmasıyla Ŗekillenir. Sokrates ncesinde Yunanların “yaŖamın olanca acımasızlığına karŖı onunla baŖa çıkma doğrultusunda ortaya koymuŖ oldukları tragedyalara” dikkat çekerek, “oluŖun dayanılmaz ağırlığı” altındayken sanat aracılığıyla hayatı nasıl çekilir hâle getirdiklerini göstermeye alıŖır: Bu tragedyalar sürekli akıŖ halindeki“oluŖ dünyasının ilkesi” olan Dionysos ile bu oluŖa biçim vererek insan yaŖamı için katlanılrılmayı sağlayan“bireysellik ilkesi” olanApollon'un birlikte oluŖundan doğar. Nietzsche bu pre-sokratik Yunan dūŖuncesinin, söz konusutragedyalar gibiolağanst sanat yapıtlarıylayksek bir dūŖnce olarak bir süre devam ettiğini, ancak Sokrates'ten sonraki“akılcılık yoluyla yaŖamı ve oluŖu karŖısına alan bir kisveye büründüğünü”gözlemler (Danto, 2002; 4).

Tragedyanın DođuŖu, iki Yunan tanrısı Apollon ile Dionysus (“Yunan dünyasında Apolloncu heykel sanatı ile imgeci olmayan Dionysos müzik sanatı arasında köken ve amaç olarak muazzam bir karŖıtlıđın var olduğunun kabulü”) etrafında kurulur. Buna göre, eski Yunanistan'da “yontucunun sanatı” (Apollon) ile “müziğin görsel olmayan sanatı” (Dionysos) arasında büyük bir karŖıtlık bulunur: Her biri diğerinden böylesine farklı bu iki tanrı'nın cisimleŖtirdiđi iki ayrı dürtü yan yana var olmuŖ, çođu kez birbirleriyle açık ya da örtük bir atıŖma içinde sürekli daha güçlü yeni “doğum”lara olanak sađlamıŖtır, ancak “Helen ‘istenci’nin metafiziğiyle... birbirleriyle iftlenmiŖ görününceye ve bu iftlenmede... tragedyanın hem Diyonisosçu hem de Apolloncu sanat yapıtını retinceye kadar”. Bu Yunan tanrıları, Nietzsche tarafından “imgeci” ve “imgeci olmayan” dūŖnce tarzları arasındaki sorunsal iliŖkiyi tipleŖtirme aracı olarak kullanılır. “Tüm yaratıcı glerin tanrısı olan... aynı zamanda kökleri gereği... ıŖık tanrısı olan Apollon, içsel dūŖlem dünyasının” da hükümdarı, ‘principium individuationis’in cisimleŖmiŖ hali olarak temsil edilir. Bu dūŖlem dünyasının parçalı

bir şekilde anlaşılabilen gündelik gerçeklik karşısındaki üstünlüğünü, doğanın iyileştiriciliğinin derin bilinci ve genel olarak yaşamayı olanaklı ve değerli kılan sanatların simgesidir. Apollo bu anlamda rüyaların ve görünüşün tanrısıdır. Bunun karşısında ise “sarhoşluk tanrısı Dionisos” yer alır. Dionisos’ta, sarhoşluktaki gibi, gündelik yaşamın sınırları ortadan kalkar, neden sonuçlar askıya alınır ve dünya “aynı anda hem dehşetin hem de coşkunun yeri” haline gelir: dehşetin kaynağı, şeylerin artık görüldüğü gibi olmaması ve insanın şaşkınlık içinde dilinin tutulmasıdır; coşku ise, bir tür hayranlıkla “kendinden geçmek”ten kaynaklanır - çünkü “şimdi köle özgür bir adam olmuştur, şimdi zorunluluğun, keyfiliğin ya da “küstah moda”nın insanların arasına soktuğu tüm donuk, düşmanca sınırlar yıkılmıştır” (Nietzsche, 2005; 30).

Apollo ve Dionysus arasındaki uçurum, Nietzsche’nin Apolloncu düşlemlerin salt görünüşü ile Dionysoscu kutlamaların kaotik birliğinin yan yana getirilmesiyle daha da vurgulanır. Fark keskin bir şekilde belli edilir. Apolloncu alan, güzel ve rahatlatıcı bir hayal dünyasıdır, ancak altında hiçbir gerçeklik yoktur. Bu, Kant’ın aşkın felsefesinin “kendinde-şey”ine benzeyen gizli, bilinemez bir dünyanın görünümü değildir. Bu sadece görünüştür, baştan sona yanılısamadır. Öte yandan Dionysus dünyası, gerçekliğin imgesel olmayan, kaba varlığıdır. Düzen, biçim, şey ya da amaç yoktur. Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu’nda ve diğer erken dönem yazılarında Herakleitos’a yakındır; belki de Dionysus’un simgelediği şey, onun düşüncesine gönderme yaparak daha iyi anlaşılabilir. Nietzsche’nin (1963, 25) gecede bir “şimşek çakması” olarak gördüğü Herakleitos’un asıl içgörüsü, varlık ve oluş ikiliğini inkar etmesidir. Onun “oluştan başka bir şey görmüyorum” ifadesi, Nietzsche’nin Dionysos’u nasıl anladığının en iyi yansımasıdır. Bu da sabit veya belirlenmiş sınırlar olmaksızın akış, sürekli hareket ve değişim demektir.

Nietzsche, Apollon’un düşlemlerine karşı Dionysos’un gerçekliğini koysa da, onlara karşı tutumunda aslında tarafsızdır. Kaufman’ın gözlemlediği gibi, “Tragedyanın Doğuşu’nda Nietzsche birini diğeri pahasına övmeyi; ama eğer iki tanrıdan birini tercih edecekse, bu Apollon’dur” (Kaufmann, 1968; 128). İlk bakışta Nietzsche’nin, bu amansız hakikat arayışı savunucusunun, yanılısama tanrısından yana olması tuhaf görünebilir. Bu tuhaflığı, Dionysoscu kutlamaların doğasında var olan dehşet ve tehlike ile birlikte düşününce açıklamak kolaylaşır. Dionysos alemlerinde insan ve doğanın ilkel birlikteliğinin coşkulu neşesine rağmen, deneyim temelde korkunçtur. Dionysus’un

“korkunç gerçekliği” gündelik hayatın sınırlarının belirsizleşmesi, gündelik ahlakın yıkılması, dahası özü anlamsız ve amaçsız bir akış olarak görülen bir dünyadır. “Diyonisosçu cezbe”, varoluşun bildiğimiz bütün kısıtlama ve sınırlarını yok oluşuyla, kendi halimiz ile mazimizin bir kayıtsızlık içinde kaybolduğu, bu “unutulmuşluk uçurumu” ile gündelik gerçekliğin ve Diyonisosçu gerçekliğin dünyasının birbirinden ayrılmasıyla tanımlanır. Bu nedenle, gündelik gerçeklikle artık tiksintiyle duyumsanır; “çileci”, “istenci yadsıyan” ruh hali böylece ortaya çıkar (Nietzsche, 2005; 57). Nietzsche, bu gerçekliğin kaosa bakmanın tehlikesini çarpıcı bir şekilde anlatır:

“Bu anlamda, Diyonisosçu insanın Hamlet’le benzer bir yönü vardır: ikisi de şeylerin özüne gerçek bir bakış atmış, onları tanımışlardır, ve eyleme geçmek onları tiksindirmektedir; çünkü eylemleri şeylerin bengi özünü değiştiremeyecektir, zıvanadan çıkmış dünyayı yeniden düzenleme işinin kendilerinden beklenmesini gülünç ya da utanç verici bulmaktadırlar. Bilgi eylemi öldürür, yanılsama yoluyla gizlenmiş olmak eyleme dâhildir – budur Hamlet’in öğretisi, çok fazla düşünseme yüzünden, adeta olanakların aşırı bolluğu yüzünden eyleme geçemeyen, düş gören Hans’ın kelepirci bilgeliği değil; düşünmek değil, hayır! – hakiki bilgi, korkunç hakikati kavrayış, eyleme dürtten her türlü güdüden üstün gelir, hem Hamlet’te, hem de Diyonisosçu insanda” (Nietzsche, 2005; 58).

İnsan, Dionysos’un bu amaçsız kaosa -bütün hakikatine rağmen- var olamaz; zira insanın yaşamak için hakikatten daha fazlasına ihtiyacı vardır. Apollo her şeyin en yüce yanılsaması olarak sanatı bu hakikat karşısında hayata kurtarıcı, şifa bilgisine sahip büyücü olarak yaklaşır. İşte bu varoluşun korkunçluğu ya da saçmalığından duyulan tiksinti, insanın birlikte yaşayabileceği kavramlara nasıl dönüştürebileceğini öğretir (Nietzsche, 2005; 57).

Apolloncu sanat, anlamsız bir oluş nehri üzerinde bir düzen, biçim, anlam ve amaç köprüleri inşa eder. Nietzsche’nin sanat ve yanılsama görüşü, bu ilgi çekici trajedi okuması içinde dile gelse de, düşüncesinin temel özellikleri oldukça açıktır. Sanat, Apollonile Dionysus’un diyalektik ilişkisinde ortaya çıkmıştır: Dionysoscu deneyiminin güçlü itkileri, Apolloncu imgeler yaratma becerisiyle harmanlanır ve kaynaşır. Sonuç, aslında, dehşet verici anlamsız bir varoluş gerçekliğinin çeşitli amaç, biçim ya da değer içinde kolay yaşanabilir hale getirilmesidir. Bu sebeple Nietzsche’nin Apollonile Dionysus’un birlikteliğiyle üretilen sanat biçimi olarak trajedi yorumu, geleneksel olarak “estetik”in dışında kabul edilen alanlara genelleştirilebilir, zira Nietzsche’nin

sanat kavramı, genel kabul gören anlamından önemli ölçüde daha geniştir. Richard Wagner için yazdığı önsözde Nietzsche, “özellikle sanatta artık neşeli bir yan uğraştan, ‘varoluşun ciddiyeti’ için olmasa da olur bir çingirak sesinden fazlasını göremeyecek durumda olanlara” bütün bu çabasının, yani “estetik bir sorunu” bu kadar ciddiye alarak yazmasının yakışıksız görüneceğini söyler: Bu kitabı adadığı Richard Wagner’in anlayabileceği anlamda, “bu yaşamın en yüce görevi ve asıl metafizik uğraşı” olduğuna inandığı bu “ciddilere ders” olabileceğini yazar(Nietzsche, 2005; 23). Aslında, sanatsal etkinliğin, “sanatsal” kelimesinin zamanımızın gündelik kullanımının genelde izin verdiğinden daha yaygın olarak kendini gösterdiğini düşünür; bununla birlikte, Nietzsche artık sanatsal olarak ilan ettiği tüm etkinlikler için, dar bir şekilde yorumlanan sanatsal faaliyeti kendisini paradigma olarak da kabul eder. Arthur Danto’nun ifadesiyle söylersek, “dar anlamda sanatçıların ne yaptığını açıkça bildiğimiz için, diğer faaliyetlerde de nasıl sanatçı olduğumuzu” görebileceğimizi düşünür (Danto, 2002; 31). Nietzsche’nin “varoluşun ve dünyanın ancak estetik bir fenomen olarak haklılaştırılabilmesi” şeklindeki ünlü sözü, bu genişletilmiş sanat mefhumunu akılda tutarak, Tragedyanın Doğuşu’nun mesajını oldukça doğrudan aktarır. İnsan hakikatte hayatta kalamaz; “sanat kurtarır onu, ve sanat aracılığıyla o yaşamı kurtarır” (Nietzsche, 2005; 57). Tragedyanın imgeleri ve metaforları ya da felsefenin kavramları ve önermeleri olsun, illüzyonlar hayatı katlanılabilir kılar ve insanın anlamsız bir gerçekliğin “korkunç gecesi” tarafından yok edilmesini önler.

Apolloncu yanılsamayı teorik iyimserin yanılsamasından ayırmak gereklidir ancak. Bu ayırım can alıcı öneme sahiptir ve bu yüzden Nietzsche tarafından açıkça belirtilmiştir: “Düş görüntüsünün, hastalıklı bir etkide bulunmamak için aşmaması gereken -aksi halde görünüşün kaba gerçeklik olarak bizi aldatacağı- o hassas çizgi de, Apollon’un imgesinde eksik olamaz: o ölçülü sınırlandırma, yabanıl heyecanların o özgürlüğü, sanatçı tanrının o bilgelik dolu dinginliği” (Nietzsche, 2005; 28). Apollon’un illüzyonu, kendisinin salt bir görünüm olduğunun bilincindedir; yaşama fayda sağlamak ve insanı korumak için bilinçli olarak yaratılmıştır. Dahası, onu destekleyen Dionysoscu gerçekliğinin gerçekleştirilmesinde köklerini bulur. Öte yandan teorik iyimserliğin dayandığı “güçlü yanılsama”, kendisini salt görünüş olarak kabul etmez. Daha çok “kaba gerçeklik” olduğunu iddia eder. Teorik iyimserlik, Dionysoscu temelden koparılmıştır ve sonunda kendi ağırlığı altında çöker. Nietzsche’nin “estetik Sokrates”

dediği şeyi üreten Apolloncu sanatın mutasyonu, tüm gerçekliği ölçmek ve planlamak isteyen Dionysos'un gerçek içgörüsünü yok eder. Bu yanılısamalı iyimserlik çöktüğünde nihilizm krizine yolu da açmış olur.

Nietzsche'nin bilginin ve hakikatin imkanı hakkındaki gözlemlerini çerçeveleyen temel içgörü, Hayden White tarafından şöyle özetlenmiştir: "Nietzsche'nin "hakikatten ölmek için var sanatımız" özdeyişle kastettiği budur -yani, tek, her şeyi kapsayan bir hakikatin olmadığına farkına vardıldıktan sonra ölmek için." (White, 2008; 421). Dünya hakkındaki gerçek, ister Dionysist ister nihilist olarak adlandırılsın, şudur: o gerçeklik, düzen, düzenlilik ve amaç sağlayan gizli bir alem tarafından yapılandırılmamaktadır. Dionysosçunun kavrayışı ile nihilizm krizinin gerçekleşmesi bu anlamda özdeştir. Her durumda gerçeklik anlamsız ve bu nedenle dehşet verici ve nihayetinde bulantı verici olarak görülür. Mesela Hegel, trajediyi istenç sahibi insan ile toplumsal düzen (aidos vs nomos, moira vs physis) arasındaki çatışmanın bir ürünü olarak görmüştü ve kahramanın yenilgisi bizi derin düşünmeye sevk ederken buna eşlik eden katarsisin, evrenin doğası hakkında ahlaken önemli bir hakikati, hayatın muğlak, gerçek ama bireyi aşan bir anlamına çağırdığını anlamamızı sağlar. Hegel'e karşı Schopenhauer ise trajedinin temel bir hakikati ("en iyisi hiç doğmamış olmaktır") farkına varmamıza yol açtığını düşünür. Oysa Nietzsche, "bu ikinci görüşün yanlış kötümserliğini birinci görüşün yanlış iyimserliğinden daha az mahkum etmemiş", trajedinin ruhunu, "varoluşun asli kaotik doğasını insanın kavraması ile kendi kendisine imal ettiği düşlerde yaşamaya devam etme yeteneği arasındaki çatışmaya Trajedinin kazandırdığı yüksek bilinç"te bulmuştu: "Böyle tasavvur edildiğinde Trajik sanat, insanın daha önce kendisine payandalık eden imgelerin sınavından geçerek doğduğu uçuruma doğru yaptığı hamlenin ve tüm biçimlerin yanılsatıcı karakteri hakkındaki bastırılmış bir bilinçle yüklü yeni bir imgeler grubuna doğru gerisin geri yaptığı bir karşı-hamlenin ürünüydü. Kaostan biçime ve sonra da gerisin geri biçimden kaosa doğru gerçekleşen bu hareket Trajediye diğer tüm poesis biçimlerinden (örneğin, epik ve lirikten) ve tüm bilgi ve inanç sistemlerinden (bilim ve din gibi) ayırır. İnsan varoluşunun diğer tüm olasılıkları hayatı ya kaos ya da biçim kavrayışı içerisinde dondurma eğilimindedir; kaos bilincinin biçim istemiyle hayatın yararına sürekli alması olmasını yalnızca Trajedi talep eder" (White, 2008; 422).

Dionysos ve Apollon'un, trajedi biçimindeki gerçeklik ve yanılsamanın “gizemli birliği” Nietzsche'nin övgüsünün temel kaynağıdır. Nietzsche'nin yaşamı nihilizmin zayıflatıcı etkilerinden kurtarma çabasında da hemen hemen aynı örüntü görülebilir. Gerçek dünyanın aydınlık günleri hızla soğuyan bir geceye dönüşür. Metafiziğin yok edilmesi değeri, anlamı ve hakikati yok eden ve insanın insan varoluşunu tehdit eden bir yıkıcı güç haline gelir. Nietzsche'ye göre “modern bilim”, “çileci idealin en iyi müttefiki”dir şimdilik, özellikle de onun “en bilinçsiz, en istemdişi, en gizli saklı ve en yeraltındaki müttefiki olması nedeniyle”. Modern bilim belki zafer kazanmıştır — ama çileci ideali kesinlikle yenilgiye uğratamamıştır; çünkü “o ideale bitişmiş ve onun görünümünü kabalaştıran her duvarın, her ilaveyapının bilim tarafından bir bir ve acımasızca sökülüp yıkılması” ile paradoksal bir şekilde daha güçlü, yani daha kavranamaz, daha soyut, daha sinsi hale gelmiştir: “insanın kendini küçültmesi, kendini küçültmeistenci Kopernik'ten bu yana durdurulamaz bir ilerleme içinde”dir. Artık “varlıklar hiyerarşisi” içinde insanın “vakurluğuna, biricikliğine, yeri dolduramazlığına olan inanç” yok oldu girmiş gibidir—Nietzsche'nin deyişiyle “hayvan” olmuştur o; “tastamam hayvan, eksiksiz ve fazlasız, o ki daha evvelki inancından neredeyse Tanrıydı”: “İnsanlık Kopernik'ten bu yana yokuş aşağı gidiyor - merkez noktadan gittikçe daha hızla yuvarlanarak uzaklaşıyor artık - nereye? Hiçliğe mi? Bütün bilim, doğal olanı gibi doğal olmayı da, insanı şimdiye kadar kendisine duymuş olduğu saygıdan vazgeçirmek peşinde bugün, sanki o saygı tuhaf bir kibirlilikten başka bir şey değilmiş gibi; hatta denebilir ki bilimin kendi övücü, stoik ataraksia'nın (sarsılmazlık) bilime özgü katı biçimi, onun, bu güçlkle elde edilmiş kendini aşağılamasını, insanın kendine saygı duymasını sağlayan son ve en ciddi talebi olarak ayakta tutmasında yatar” (Nietzsche, 2011; III-25/164).

3.3. Kurgunun Gerekliliği

Dionysosçu içgörünün kendi başına yalnızca dehşete ve varoluşun olumsuzlanmasına yol açması gibi, nihilizm de kendi gidişatı içinde bırakılırsa çözülme ve felaket getirir. İnsan yine bir “koruyucu tedavi”ye ihtiyaç duyar. İyinin ve Kötünün Ötesinde kitabında Nietzsche, bu “koruma”nın doğasına ilişkin bazı spekülasyonlar yapar. Buna göre, bir öğretiyi yalnızca insanları mutlu ya da erdemli kıldığı için doğru saymak öyle kolayca mümkün değildir. Nietzsche'ye göre “iyiye, hakikate, güzele bayılıp da”, kendi küçük

gölünde “her çeşit pılı pırtının, hantallığının karman çorman yüzmesine” izin veren sevimli “idealistlerin” dışında bunu hala geçerli gören de yoktur. Zira “mutluluk” ve “erdem” bunun için gerekçe olamaz. Ancak genel olarak “insanlar hatta temkinli olanları bile, mutsuzluk veren, şeytana uyduran şeyin pek de karşıt gerekçeler olmayacağını memnuniyetle unuturlar”:

“Bazı şeyler doğru olabilir: Aynı zamanda en yüksek derecede zararlı ve tehlikeliyken de; hatta, onu tümüyle bilenlerin ortadan kalkacağı varlığın temel özelliği olabilir, -bu durumda bir tinin gücü, tahammül edebildiği hakikatin miktarıyla ölçülmelidir; daha açıkça söylersek, sulandırmak, örtmek, tatlılaştırmak, budalalaştırmak, saptırmak zorunda oldukları miktarla” (Nietzsche, 1990: 39).

İnsanın ölmesini-yok olmasını engellemek için gerçeğin tahrif edilmesi-yanlışlanması, insanı Dionysoscu aşırılıktan korumadaki Apollon’un rolüyle ilgili bir yankı uyandırır. Nietzsche tarafından önemli ölçüde geliştirilen, yaşam için gerekli olan yanılsama kavramı, Dionysos-Apollo birliğinin genişletilmiş sanat anlayışıyla kapsanan alanlara dair genişletilmesidir.

Nietzsche’nin insan yaşamı için illüzyonun gerekliliği ve faydasına ilişkin tahmini (genellikle “hata”, “kurgu”, “yanlış” ve “yalan” olarak da gönderme yapılır) düşüncesinde yinelenen bir tema olsa da, belki de bu fikir hiçbir yerde İyinin ve Kötünün Ötesinde’nin “Filozofların Önyargıları Üzerine” başlıklı ilk bölümünde olduğu kadar net bir şekilde anlatılmamıştır. Bu bölümde Nietzsche “bir yargının yanlışlığı”nın o yargıya karşı çıkmak için neden olmadığını açıklamaya girişir. Şüphesiz bu yeni dil kulağapek tuhaf gelecektir. Yanlışlığı ya da doğruluğundan çok buyargının“ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu”, hatta“tür-yetiştirici” olduğu önemlidir. Nietzsche bir adım daha ileri giderek, “en yanlış yargıların (bunlara sentetik a priori yargılar da dahildir) bizim için en vazgeçilmez olanlar” olduğunu savunur; “mantığın uyduruklarına bir geçiş izni vermeksizin, gerçeği safça bulunmuş, koşulsuz, kendi kendine-denk-dünyayla-ölçmeden, sayılar aracılığıyla dünyanın sürekli yanlışlaması olmaksızın insanlık yaşayamaz, - yanlış yargılardan vazgeçme yaşamdan vazgeçme, yaşamı yadsımadır, hakikat olmayanı yaşam koşulu olarak tanımak: Elbette bu, alışılmış değer duygularına tehlikeli biçimde karşı çıkmak demek; ve buna kalkışan felsefe, yalnızca bununla bile kendini iyinin ve kötünün ötesine koyar” (Nietzsche, 2016; 4/8).

Pasaj birkaç yönden dikkat çekicidir. “Önyargılar” bölümüne dahil edilmesi göstermektedir ki, yalnızca ahlaki bir önyargı nedeniyle hakikatin yanlışlıktan/yalandan daha fazla değer verildiğine yönelik Nietzsche’nin temel yargısının bir örneğidir. Sadece İskenderiye insanı için hata/yanlış kötülüğün vücut bulmuş halidir. Kuramsal iyimserlik iddiaları çöktüğünde, illüzyona karşı sergilenen önyargının temelsiz olduğu görülür. Dahası, Nietzsche’nin mantığın yöntemleri, hakikatin mütakabiliyet olarak anlaşılması ve matematiği yalan-yanlışlıklar olarak değerlendirmesi, zorunlu kurgu teorisinin geniş kapsamını gösterir. Bu anlamda dinin dogmaları ve metafizik, avutucu yanılsamaların tek kaynağı değildir. Hata-yanlış, sayelerinde dünyayı bildiğimizi ve anladığımızı iddia ettiğimiz araçların tam kalbinde yatmaktadır. Mantığın temelleri, Nietzsche tarafından, bir şekilde dünyayla uyuştukları için değil, yalnızca insanı korumada ve güçlendirmede “kullanışlı ve yararlı olduklarını kanıtladıkları” için icat edilmelerinden sonra hayatta kalmayı başarmış “imanın şartları” olarak tanımlanır. Aslında neredeyse “insanın türsel, temel niteliği” oluncaya dek sürekli kuşaktan kuşağa aktarılan bu tür yanlış inanç öğretilerinin örnekleri de şunlardır: “Kalıcı şeyler olduğu; eşit şeyler olduğu; şeyler, tözler, cisimler olduğu; bir şeyin görüldüğü gibi olduğu; istemimizin özgür olduğu; benim için iyi olanın kendinde iyi olduğu” (Nietzsche, 2003; 110/120). Bütün bu şeylerin kalıcılığı, tözler ve özgürlük vd. duyduğumuz inanç, aslında kalıtsal olarak miras aldığımız bir yatkınlıktır sadece (Nietzsche, 2003; 110/120); yararlıdır, ancak doğru değildir. Bu, daha önce alıntıladığımız savının bir yinelenmesinden başka bir şey değildir: “Devingen bir eğretilerler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti, ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu, bir halk için kesin, buyurucu ve bağlayıcı hâle gelmiş” olan hakikatlar, aslında “sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilerler; tuğralarını yitirmiş sikkeler”dir (Nietzsche, 1998; 55-66). Bu yorumda yeni olan, Nietzsche’nin yanlış yargılar için yaptığı olumlu değerlendirmedir. Bir yargının yanlışlığı artık karşı çıkmak için bir gerekçe değildir; artık bunun ölçütü, yaşamı geliştirme ve koruma yeteneğidir. Bu anlamda Nietzsche, illüzyon/yanılsama/sanrıdan sanat olarak bahseder. Kuramsal iyimserliğin yanılsamaları karşısında ise hiçbir ödün vermez. Sokratik insan, kendini kandırdığı için, küçümsemenin hedefi olmaya devam eder; kendi hakikatlerinin yanılsama olduğunu unutmuş ve onları gerçekliğin yansımaları olarak kabul etmiştir.

Burada Nietzsche'nin övgüsünü toplayan sanatın yanılsamaları ve genel olarak yanılsamalar, hata olarak kendilerinin farkında kalmaya devam eder. Nietzsche'nin sanat yanılsamalarını onaylaması, Şen Bilim'in "Sanatlara gönül borcu" başlıklı bir bölümünde iyi bir şekilde ifade edilir: "Sanatlara iyi demeseydik, gerçek dışına tapmanın bu türünü [this kind of cult of the untrue] bulmamış olsaydık, şimdi bize bilim aracılığı ile verilen genel geçer yanlışlık, yalancılık –kuruntu ile yanılgının bilen, duyan insanın koşulları olduğu görüşü- düpedüz katlanılmaz olurdu, içtenlik, dürüstlük iç bulantısına, intihara yol açardı" (Nietzsche, 2003; 107/114). Ne var ki bu tür neticelerden uzak durmamıza sağlayan karşıt bir güç vardır artık: "Görünene karşı iyi niyet olarak sanat". Bu durumda sanat, "oluş ırmağının üzerinden karşı kıyıya taşıdığımız bitmemişlik değildir" artık, zira "estetik bir görüngü olarak varoluş, bizim için katlanılabilir duruma gelir":

"Böyle bir görüngüye yüzümüzü dönebilmemiz için bize gözler, eller, en başta da iyi bir vicdan verir sanat. Ara sıra kendimizden çıkıp bakarak, kendimizden aşağı bakarak, kendimizin verdiği yorgunluğu dinlendirmemiz zorunludur. Bilgi tutkumuzun içinde alıklık ölçüsünde yiğitliği de bulmalıyız, arada bir alıklığımızdan haz duyabilmeli ya da bilgelikten haz duymamayı da başarmalıyız... Şeyler karşısındaki özgürlüğümüzü yitirmeyelim diye, taşkın, yüzer gezer, rakseden, alaycı, çocuksu, mutluluktan uçan sanata gerek duyarız - ülkümüz ister bunu bizden... Ahlakın da üzerinde durabilmeliyiz. Yalnızca her an kayıp düşmekten korkan bir adamın kaygılı katılığı ile değil onun üzerinde, batmadan yüzüp gezerek, oynayarak da durabilmeliyiz. O zaman nasıl olur da sanatsız ederiz, alıklık olmadan yaşarız" (Nietzsche, 2003; 107/114-5).

Nietzsche'nin burada bahsettiği "görünen"e ya da "yanılsama"ya karşı iyi niyet zorunlu olarak kurgu/nun kaçınılmazlığının bir sonucu gibi okunmalıdır. Nietzsche'nin illüzyonun hem yararlılığı hem de gerekliliği kavramına ilişkin belki de en yararlı tartışması, Hans Vaihinger'in "Sanki" Felsefesinde bulunabilir. Vaihinger, Alman felsefe geleneği içindeki sıradışı bir "pragmatik dönüş"ün temsilcilerinden biridir aslında, kendi zamanında çoğunlukla ihmal edilmiş, ancak son zamanlarda yeniden değerlendirilmeye ve tartışılmaya başlanmış bir felsefecidir. Kabaca söylemek gerekirse, "geleneksel gerçekçi sağduyu metafiziğine karşı araçsal bir bilgi anlayışını savunduğunu" (Gori, 2019; 3) söylemek mümkündür:

“Buna göre, dış dünyanın bilgisi dediğimiz, bu dünyayla baş etmemize izin veren düşünsel bir çerçevenin (yani kavramların) detaylandırılmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla mutlak veya aşkın bir “Hakikat”ten söz etmek mümkün değildir; bu kelime yalnızca, belirli bir araştırma alanının amaçlarına ve kapsamına veya içinde meydana geldiği pratik ilgiye bağlı olarak az ya da çok etkisine göre değerlendirilebilecek bir düşünsel yardım anlamına gelir” (Gori, 2019; 2-3).

Ernst Mach’ın öğrencisi Hans Kleinpeter (1912), Nietzsche’nin “şu anda popüler hale gelen imgesinin tamamen yanlış olduğunu” belirtir ve Nietzsche’nin epistemolojik görececiliğinin orijinalliğini vurgular. Özellikle Weber’le çağdaş olduğunu düşünürsek, Kleinpeter’in şu gözlemi çok anlamlıdır: Hakikate ulaşamayacağını kabul edersek, insan zihninin kurgularla işlediğini ... savunmak zorunda kalırız; bu nedenle Vaihinger’in yakın zamanda yayımlanan ‘Sanki’ Felsefesi adlı kitabında özellikle açık bir şekilde sunduğu bir sonuca varırız. Temel soru, aslında Nietzsche tarafından şu sözlerle ortaya konulmuştur:

“Bilimin amacı yanlışlık derecelerini [die Grade des Falschen] ve temsil eden varlığın yaşam koşulları olan temel hataların [Grundirrtums] gerekliliğini tanımlamaktır. Hatanın [Irrtum] nasıl mümkün olduğu sorusunu sormak yerine, bilmedeki temel hakikatsizliğe [Unwahrheit] rağmen bir tür hakikatin nasıl mümkün olabildiğini sormamız gerekmez mi?” (Kleinpeter, 1912; 8)

Vaihinger’in savunduğu ana teze göre, “görünüş, bilinçli-olarak-yanlış, bilimde, dünya felsefelerinde ve yaşamda muazzam bir rol oynar”. Vaihinger için modern fizyoloji ve bilişsel psikolojinin gelişimi, neo-Kantçıların savunduklarını doğrular. Örneğin Friedrich Lange (Vaihinger’in en önemli kaynağıdır) on dokuzuncu yüzyılda şunu savunmuştu: Bilinç, ışınları fizik yasalarına göre aynen yansıtan pasif bir aynayla kıyas edilemez; oysa bilinç, kendi doğasına göre biçimlendirmeden dış uyaranları almaz. O halde ruh, dışarıdan aldıklarını kendine mal ederek sürekli değiştiren ‘organik bir biçimlendirici güç’tür. Dahası, zihin yalnızca kendine mal etmekle yetinmez, daha ziyade her şeyi özümser ve kurar; sonuç olarak, mantıksal düşünceyi, ‘dış dünyanın aktif bir edinimi, duyum malzemesinin yararlı bir şekilde organizma tarafından biçimlendirici’ olarak kavramamız gerekir. Biyolojik olarak “organik gelişmenin en yüksek ve nihai sonuçları” olarak kavranan bu düşünsel ürünlerimiz, yani kavramlarımız, “bu dünyada yolumuzu daha kolay bulmamız [orientieren] için bize bir araç sağladıkları” ölçüde yararlıdır.

Ayrıca Vaihinger, Weber'in düşüncesine iyi bir geçiş sağlar. Birincisi, Nietzsche'nin yanılsamaya karşı iyi niyeti bağlamından alır çıkarır, genelleştirir ve köklerini hem batı felsefe hem de bilim geleneği içinde izler. İkincisi, bir neo-Kantçı olarak Vaihinger'in ilgi ve sempatisi Weber'inki ile uyumludur. Kuşkusuz, Weber'in yeni Kantçılıkla bağlantısı (Windelband, Rickert ve diğerleri) Vaihinger'inki ile aynı değildir. Bununla birlikte, Vaihinger ile Weber'in genel kaygıları, “sanki” felsefesi'nin Weber ile Nietzsche'yi uygun bir şekilde bağlayabileceği kadar yakınlaşmaktadır.

Vaihinger'in “sanki” felsefesi, belirtildiği gibi, büyük ölçüde Nietzsche'nin faydalı kurgu nosyonunda temellendirilmiştir. Nietzscheci etkilerin yanı sıra, Vaihinger'in düşüncesi Kant ve Friedrich Lange'in etkisi altındadır ve ikincisi konumuz açısından belki daha önemlidir. Vaihinger başlığını Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin meşhur “sanki” pasajından alıyor olsa da, içerik aslında Materyalizmin Tarihi'nde (1866) Lange tarafından benimsenen ilkeler etrafında belirlenmiştir. Lange materyalizmi metafizik olarak geçerli bir şema olarak onaylayan epistemolojiye eleştirel yaklaşır. Bu eleştirinin temeli uzun ve karmaşıktır ve burada ele alınmasına gerek yoktur. Lange'de önemli olan ve onu hem Vaihinger hem de Nietzsche'ye bağlayan şey, metodolojik bir ilke olarak materyalizmi savunmasıdır. Materyalizmin kendisini metafizik olarak onaylamamasına rağmen, Lange, metodolojinin birleştirici bir ilkesi olarak kabul edilebileceğini ve gerçekten de böyle görülmesi gerektiğini savunur. Yani, basitçe materyalizm, doğru gerçekliğin bir yansıması olarak savunulamadığı için, tamamen terk edilmesine de gerek kalmaz. Lange'nin bu düşüncesi Nietzsche tarafından ele alınır ve geliştirilir. Vaihinger, genişletmeyi bir adım öteye taşır; sonuç, bilimsel ve felsefi düşüncede kurguların faydasına ilişkin görece bütünlüklü bir kuram olur. Vaihinger, bu çabasına kuramsal yapıları yeniden yorumlayarak başlar: “Bir bütün olarak fikirler dünyasının amacının gerçekliğin tasviri olmadığı unutulmamalıdır –bu tamamen imkansız bir görevdir- bunun yerine bize bu konuda dünyada yolumuzu daha kolay bulmamız için bir araç sağlamaktır” (Vaihinger, 1935; 15). Vaihinger'in burada vurguladığı kurguların (ya da daha doğrusu kavramların) araçsallığı, hem Lange hem de Nietzsche ile açıkça bağlantılıdır. Nietzsche ve Vaihinger için önemli olan bunların insanı güçlendirme ve yaşamı besleme yeteneğidir, hakikat/doğruluk değerleri değildir. Bu araçsallık vurgusu, Vaihinger tarafından tüm zihinsel yaşamımıza genelleştirilir. Aynı şekilde düşünceler “özel makineler” olarak tanımlanır ve “düşünceyi kendi başına

amaç olarak kabul etmek bir hatadır; ve son tahlilde teorik olan yalnızca pratik için bir araçtır” (Vaihinger, 1935; 102). Vaihinger’in görüşü Nietzsche’yi yineler, ancak daha genel ve daha az polemik bir tarzda yapar bunu.

Vaihinger ile Nietzsche arasındaki bağları, metafizik bilgi olasılığını reddetme ve bilginin duyum ve duygu ile sınırlandırılması noktasında görmek olasıdır. Metafizik bilgi iddiaları “metaforik” olarak yeniden tanımlanır ve “tüm bilgi, basit gerçek ardıllık ve birlikte-oluşun ötesine geçerse, ancak analogik olarak” görülür (Vaihinger, 1935; 29). Bu analogiler ve metaforlar, Nietzscheci tabirle “zorunlu kurgular” olarak tanımlanır. Bu şekilde Vaihinger, Nietzsche’den aldığı düşünsel destekle, kurgu kavramını sistematik ve ilgi çekici bir şekilde geliştirmeye çalışır. Buna göre tüm teorik düşüncüyü kuşatan bu kurgular, hem doğalarına hem de kullanımlarına göre bir takım özellikleri açısından tanımlanabilir. Birincisi, kurguların keyfi bir şekilde gerçeklikten sapma gösteriyor olmasıdır. Bu kurgusal sapma süreci aşamalı bir süreç olarak tanımlanır; Vaihinger’in “yalnızca verili gerçeklikle çelişen (ör. yapay sınıflar) ‘yarı-kurgular’ından, yalnızca gerçeklik karşısında değil, aynı zamanda kendisiyle de çelişen tamamıyla kurgusal inşalara kadar uzanır. Vaihinger burada, bütün bu inşaların değerlendirilebileceği bir ölçüt olarak doğruluğu ya da uygunluğu reddetmiş, bunu yaparken de Batılı düşünce tarihinin temel yasası olan “çelişmezliği” değer belirleyici olarak kabul etmemiştir. Buna göre, “bilim tarihindeki önemli bilimsel başarılarla iç çelişki temelinde itirazlar getirildiğinde”, aslında bundan çoğu zaman anlamamız gereken “kurgular”la uğraştığımızdır. Leibniz, Newton ya da atom teorisi vb. ile ilgili durum budur. Diğer yandan Linnaeus, Adam Smith vb. örneklerde olduğu gibi vurgu, deneyime karşıt olmaklığa, yani yanlışlığa yapıldığında ise, gerçekte “yarı-kurgu”larla karşı karşıya olduğumuzu akla getirmeliyiz (Vaihinger, 1935; 98).

İkincisi, kurgusal yapılar zamanla geliştikçe, ancak daha iyi örnekleriyle yer değiştirmek üzere ortadan kaybolma eğilimindedirler. Bu kurguların sürekli birbirinin yerini alması durumu, zihnin çelişkili olmayan sonuçlar elde etme çabasından beslenir. “Entelektüel vicdan” örneğinde olduğu gibi, amaç ulaşılamaz bir hedefe yöneliktir. Zihin ancak çelişkili sonuçlar üreten kurgularla çalışmak zorundadır. Bununla birlikte, eskimiş kurguları daha yeni, daha değerli olanlarla değiştirmemizi sağlayan başlıca etken, tutarlılık sağlama arzumuzdur (Vaihinger, 1935; 98). Üçüncü olarak, “normal kurgu” ise “kurgunun sadece bir kurgu olduğunun açık farkındalığıyla; başka bir

deyişle, onun kurgusal doğasının bilinci ve gerçekliğe dair herhangi bir iddiasının yokluğu ile tanımlanır” (Vaihinger, 1935; 99). Vaihinger, çoğu zihinsel inşanın kendi kurgusal doğasının bilincinde olmadığını farkındadır: “Daha ziyade, kurguların ilk yazarları -kurgu ve hipotez arasında- kurgu için hangi statünün iddia edileceği hususunda her zaman tereddüt eder. Bunun, sıradan insanın kuşkusuz doğal ve doğru olduğu iddia edilen her şeyi aynen alması ve ilk başta sadece düşüncenin kavramlarının gerçekliği temsil edebileceğini varsaymasıyla başlayıp, aynı zamanda zihinsel yöntem ve süreçleri gerçekliğin süreçleri ve yasaları ile özdeş olarak görmesiyle açıklanmalıdır. Bu daha sonra önde gelen felsefecilerin kural haline getirdiği bir hatadır” (Vaihinger, 1935; 99).

Olguyla karıştırılan kurgu, birçok bilimsel ve felsefi çalışmanın temelini oluşturur. Ancak hata, her zaman bir şekilde kendini ele verir. Kurgunun, gerçekte olduğu şekliyle, tutarsızlıklar ve çelişkilerle dolu keyfi bir sapma olduğu görülür. Normal, özbilinçli kurgular ortaya çıktığında ise, bunların yolumuzu daha kolay bulmamıza yardımcı olabileceği vurgulanır; zira bilgiyi metafizik olarak savunmaya artık gerek kalmaz. Gerçekliğin doğru yansıtılması olasılık olmaktan çıktığında, yaşamı yeniden kurmak ve suvarmak açısından düşüncenin yararı birincil öncelik haline gelir.

Kurguların pragmatik karakterine yapılan bu vurgu, kurgusal inşaların nihai özelliğini vurgular. Normal kurgular, gerçeklikten bilinçli sapma olmanın yanı sıra, “belirli bir amaca yönelik bir araç olmak, başka bir deyişle kullanışlı olmak” durumundadır (Vaihinger, 1935; 99). Kurgusal inşanın araçsallığı, Vaihinger’in konumunun özüdür – ki diğer düşünsel kurgucu yaklaşımlardan ayıran nokta da temelde budur:

“Kurguların, yani bilimsel kurguların bir başka temel özelliği, belirli bir amaca yönelik araçlar olmaları, başka bir deyişle kullanışlı olmalarıdır. Kullanışlı olmadığında kurgu bilimsel olmayacaktır. Bu yüzden Hume kategorilere kurgu derken aslında haklıydı, ancak kurgu fikri bizimkinden çok farklıydı. Onun “düşünce kurgusu” fikri, sadece öznel bir hayaldi, oysa bizimki (matematik ve hukukun kullanımından ödünç alınmış olan) onun faydalılığı fikrini içerir. Bu gerçekten bizim konumumuzun özüdür ve önceki görüşlerden temelde ayrılır. Bizim için bir kurgunun temel unsuru, onun gerçeklikten bilinçli bir sapma olması, sadece bir hayal gücünün bir ürünü olması değildir - ama biz bu sapmanın yararlı doğasını vurgularız. Bu fayda, Kant’ın saf öznelliğinden modern bir pozitivizme geçişi oluşturur. Basitçe “Bütün dünya bizim fikrimizdir ve tüm biçimler özneldir”

dersek savunulamaz bir öznelciliğe düşeriz. Ama “Kavramsal formlar ve kurgular kullanışlı ruhsal (psşik) inşalardır” dersek, o zaman bunlar “kozmetik araçlar ve bileşenler” (Laas) ile yakından ilişkilidir, çünkü bu kullanışlı formları organik varlıkta varoluşa getirenler onlardır” (Vaihinger, 1935; 99).

Nietzsche için olduğu gibi Vaihinger için de “kurgu” ile “hakikati” birbirine yakınlaştıran nokta, kullanışlı olma niteliğidir. Nietzscheci ruha uygun olarak Vaihinger, “doğruluk” ile “yanlışlık” arasındaki sınırın sanıldığı gibi kati, kesin veya keskin olmadığını sürekli vurgular. Daha ziyade, “genel olarak hakikat dediğimiz, yani dış dünya ile çakışan kavramsal bir dünya, yalnızca en elverişli ya da kullanışlı yanlıştır” (Vaihinger, 1935; 108). Vaihinger’in pragmatizmi, Nietzsche’nin zorunlu kurgularının ruhuna sadık bir yaklaşımdır. Aslında bu biçimiyle, Nietzsche’nin bazılarını daha önce alıntıladığımız birçok yazısındaki ana fikri vermektedir. Zira Vaihinger, kurgusal inşaların rolünü açıklar ve bilimi en kullanışlı “yanlış”ın arayışına sıkı sıkıya bağlarken; “bilimin iddiası”nın düşünceler dünyasını şeylerle başa çıkmak ve eylem için her zamankinden daha faydalı bir araç haline getirmek olduğunu iddia eder.

“Bu iddiadan kaynaklanan ve genellikle “hakikat” ya da “doğruluk” dediğimiz düşünceler dünyası, sonuç olarak yalnızca en kullanışlı yanlıştır, yani şeylerle veya eşyayla en hızlı, düzgün ve güvenli bir şekilde baş etmemizi ve ve asgari irrasyonel unsurla eyleme geçmemizi sağlayan düşünceler sistemidir. Bu nedenle, doğruluk ile yanlışlık arasındaki sınır, örneğin soğuk ile sıcak arasındaki gibi tüm bu tür sınırlar için söz konusu olduğu kadar değişkendir. Soğuk, bizim için uygun olmayan bir sıcaklıktır, en uygun olanı ise ılıman bir sıcaklıktır. Nesnel olarak aralarındaki fark sadece bir derece farkıdır. Öznel olarak farklılıklar, koşullara ve ilgili nesnenin niteliğine göre değişecektir. Aynı şekilde, hakikat, yalnızca en uygun derecedeki yanlışlıktır ve de yanlışlık da en az amaca uygun düşünce, yani kurgu derecesidir. Nesnelliği en iyi şekilde ölçmemize ve buna göre hareket etmemize izin verdiği zaman kavramsal dünyamıza doğru deriz. Gerçeklikle sözde uyuma ise, bir ölçüt olarak nihai anlamda terk edilmelidir” (Vaihinger, 1935; 108).

Vaihinger’in “sanki” felsefesi, insani düşünce ve eylem açısından çok geniş bir alanı kapsıyor olması açısından, bütün bu ayrıntılarıyla tartışılmasına gerek olmadığını söylemeliyiz. Bizim açıımızdan asıl olan, Vaihinger’in Nietzsche’nin “zorunlu yanılısma” ile ilgili özdeyişlerle dolu ifadelerini bütünlüklü ve dizgeli bir şekilde yeniden kurmasıdır. Sonuç olarak, Nietzsche’nin yıktığı metafiziğin kalelerinin

kalıntıları üzerine yeni fikirler inşa ederek, nihilizme epistemolojik olarak verilebilecek yanıtların düşünce ve bilim açısından uygulanabilir bir metodolojiye dönüştürülmesini sağlar. Nietzsche'nin (Vaihinger'in bakış açısıyla) bize söylediği başlıca sav, nihilizmin egemenliği altında gerçekliğin doğru bir resmini elde etme umudunun ortadan kalktığıdır. Hakikatin imkansızlığına dair umutsuzluktan kaçınmak istiyorsak, bunun yerine dikkatimizi sanatsal yaratıma, yani bilimdeki sanata (kısacası bilimdeki kurgu veya kurmacaya) çevirmeliyiz demektedir. Dolayısıyla bilim anlayışımızı yeniden gözden geçirmek, amaçlar ile araçları doğru yerlerine koyarak bilim için bilim yapamayacağımızı, asıl bilimin yaşama hizmet etmesi, yaşamı koruması ve zenginleştirilmesi gerektiğini görmemiz gerektiği bize söyler; bu amaç için de kurgular ancak oldukları şekliyle kabul edildikçe yaşam için faydalarından tam anlamıyla yararlanılabilir. O halde bilim ve felsefe, bu dünyada yolumuzu daha kolay bulmanın araçları olarak bu kurguların bilinçli olarak yaratılması ve buların yararlılıklarını ölçmek için incelenmesiyle uğraşır ya da en azından uğraşmalıdır. Bu pragmatik temelde Nietzsche, gerçekliğe dair düşünsel modellerin kurulması ve uygulanması için uygun yöntemsel açıklamalara ihtiyaç olduğunu savunur.

Nietzsche'nin kurgusal bilim kuramı görüşünün altında yatan “nihilizm” teşhisi, Weber'in rasyonelleşmiş ve büyüsünü kaybetmiş gerçeklik görüşüne oldukça benzerdir. Kalkış noktalarındaki bu benzeşme nedeniyle, Nietzsche'nin kurgunun zorunluluğu anlayışı, Weber'in anlamını yitirmiş bir dünya karşısında bilimin geçirmesi gerektiğini düşündüğü dönüşümü değerlendirebilmek için faydalı bir çerçeve sunar. Elbette bu, Weber ile Nietzsche'nin şüphesiz her noktada benzer düşündüğü anlamına gelmez; yine de bizim tezimiz açısından, uyuşmaları yeterince dikkate değer olduğu için Weber'in gerçekliği nasıl değiştirerek düzenlediğimize dair içgörülerini incelediğimizde – denebilirse Weber'deki Nietzsche'yi fark ettiğimizde- başka bir Weber'e dair yeni bir bakış açısı ortaya çıkabilecektir.

4. BÖLÜM: WEBER’İN METODOLOJİSİNDE KAVRAM VE GERÇEKLİK

Max Weber’in ‘büyüsünü kaybetmiş’ ve ‘anlamsız’ dünyası, Nietzsche’nin ‘nihilistik’ modernlik teşhisiyle oldukça uyumlu olduğundan aynı soru(n)larla karşı karşıya kaldıklarını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Dünyanın anlamsız olduğunun farkına varılmasıyla ortaya çıkan epistemolojik ikilemin çözümü, Weber’e göre eski bilim anlayışlarını ve yordamlarını aynı şekilde savunmanın imkansız ve de faydasız olduğu ve artık bunların geçerli olmadığı gerçeğiyle yüzleşerek yeni bir bilim anlayışı ve buna uygun metodoloji geliştirerek bulunabilir.

Weber, kendisinin “sosyal bilim felsefesinin ve etik göreciliğinin en şiddetli eleştirmenlerinden” (Turner, 2016; 80) biri olan Leo Strauss’un (2011; 58) belirtmek zorunda kaldığı gibi; “Weber’den beri hiç kimse toplumbilimlerinin temel sorununa karşı bu denli kavrayış, dikkat ve neredeyse fanatik bir bağlılık göstermemiştir. Ne tür hatalar yapmış olursa olsun, o yüzyılımızın en büyük toplumbilimcisidir (Strauss, 2011; 58). Leo Strauss, Doğal Hak ve Tarih, çeviri Murat Erşen-Petek Onur, Say Yayınları, 1. Baskı., İstanbul 2011. Siyaset felsefesi için arayış halinde olan Strauss’un sosyoloji eleştirisi, belki dışarıdan yapılmış ve yanlı bir okuma olarak görülebilir. Ancak John Rex gibi İngiliz sosyolojisinin önemli isimlerinden birinin de gözlemlediği gibi, Weber “sosyolojinin herhangi bir şekilde sistematik olarak tartışılmasından evvel yüzleşilmesi gereken temel sorunların epistemolojik ve teorik sorunlar olduğunun” çok iyi farkındaydı (Rex, 1973; 118). Bu noktada Rex’in tezinin eleştirisini de yapmamız gerekir. Zira Weber’de bu sözümona epistemolojik ve teorik sorunlar, son kertede ahlak ve siyasetten kaynaklanır aslında. Bu bağlamda Weber’in metodoloji tartışmalarını “salgın” olarak görmesi ve insanın yürümesi için ihtiyaç duyduğu anatomi bilgisi kadar metod bilgisine ihtiyacının olduğunu savunması anlamlıdır. Weber’in metodolojiye bakış açısını tekrar hatırlarsak, metodolojinin bilimsel araştırma için anlamı, anatomi bilgisinin “düzgün” yürümek için gerektiğinden fazla değildir: “Aslını söylemek gerekirse, kendi yürüme biçimini durmadan anatomi bilgisiyle idare etmeye çalışan kişi, tökezleme tehlikesiyle ne denli yüz yüze gelecekse, kendi araştırmasının amaçlarını dışarıdan gelen metodolojik düşünelere dayanarak belirlemeye çalışan profesyonel bilim insanı da, aynı zorluklara düşme tehlikesiyle o denli yüz yüze gelecektir (Weber

2012b, 146; Weber 1922, 217). Bu noktada bir paradoksla karşı karşıyayızdır: Weber’de metodoloji öncelikli yer tutmazken, bu anlamda tek başına epistemoloji veya metodoloji ile ilgilenmek fazla anlama sahip değilken, hatta bilimlerin kuruluş ve gelişmelerinde temel saik, “olgusal bilinmezlikleri ve problemleri ortaya koymak” olarak belirtilirken (Weber 1922, 217); kendisinin metodolojiye ayırdığı ya da kendisinden sonra bu başlık altında derlenen çalışmalarının bin sayfaya yakın bir cilt oluşturduğu düşünüldüğünde bazı soruları tekrar sormamız kaçınılmaz olacaktır. Örneğin yakın zamanlı çalışmasında Mehmet Ali Akyurt (2017), Weber’in metodolojiye bakışının kuşkucu bir tavrı yansıttığını iddia eder. Bu kuşkucu tavrın arkasında, Weber’e göre metodolojinin modern bilim düşüncesi içinde gördüğü aşırı itibardan kaynaklandığını, zira metodolojilerin aslında ahlak ve siyasete dair sorunların üstünü örttüğü hissi vardır. Zira Weber, bilim adamının araştırma pratiği içinde başvurduğu araçlar hakkında düşünme olarak gördüğü metodolojiyi, ancak farkındalığı (Bewusstsein) ve kendi üzerine düşünmeyi (Selbstbesinnung) desteklediği ölçüde gerekli ve yararlı görür. Ancak bu, metodolojinin “başlı başına bir değeri yoktur, yalnızca pragmatik, pratik, işlevsel ve araçsal bir öneme sahip olduğu” anlamına gelmez (Akyurt, 2017; 358). Dolayısıyla Weber’deki adeta “yöntem” karşıtlığının anlamı üzerinde düşünmemiz gerekir. Elbette sosyoloji metodolojisine gösterilen aşırı ilgi, bilimsel araştırmayı kolaylaştırması veya yardımcı olması gerektiği gibi, bilim adamını “felsefe sosuna batırılmış amatörlüğe düşme tehlikesi”yle (2013, 146; 1922, 217) karşı karşıya bırakabilir. Weber metodolojik tartışmaların sadece kriz dönemlerinde kaçınılmaz olduğu görüşündedir: “Metodolojinin ... tarihçiye doğrudan faydalı olabileceği bir nokta varsa (ki amaçlarından biri de budur), o da filozof kılıfına girmiş kendini bilmezlerin sözlerinden etkilenmemesini sağlamaktır. Yeni bilimlerin kurulması ve yöntemlerinin daha da geliştirilmesi her zaman öze ilişkin sorunların ortaya konması ve çözülmesiyle olmuştur; öte yandan, salt epistemolojik ya da metodolojik değerlendirmeler henüz bu açılardan çok önemli bir rol oynamamıştır. Kural olarak, bu tür [metodolojik] değerlendirmeler bilimin izlediği yol açısından ancak malzemenin betimleme nesnesi haline geldiği "bakış açılarında" büyük bir değişim meydana geldiğinde önem kazanır ve bu [değişim] yeni "bakış açılarının" da şimdiye kadar bu "arayış" için çerçeve sağlayan mantıksal biçimlerin gözden geçirilmesini gerektirdiği fikrine yol açar ve sonuçta kişi çalışmasının "doğası" konusunda şüpheye düşer. Ancak

tarihin şu anda içinde bulunduğu durum inkar edilemez bir şekilde budur” (Weber 2013c, 146; Weber 1922, 217-218). Akyurt’a göre, Weber’in “Sosyolojik Temel Kavramlar”ının “n Açıklama”sında (Vorbemerkung) “yöntem/kavram tartişmaları” hakkında söylediklerinde de bu kuşkuculuğun bir yansımasını bulmak mümkündür: “kaçınılmaz olarak soyut ve gerçekliğe yabancı” (unvermeidlich abstrakt und wirklichkeitsfremd wirkend) bulur Weber bu tartişmaların bir kısmını (Weber 2013, 147). Bütün bunlardan, Weber için yöntem konusunun merkezde yer almadığı ve sosyolojisinin temelini oluşturmadığı sonucu çıkarılabilir. Sosyolojinin diğer kurucu babalarından olan Durkheim’la kıyaslandıda bu daha anlaşılır hale gelir: Durkheim sosyolojiyi yeni bir bilim olarak kurmaya çalışırken, bu bilime kendine has yeni bir metodoloji icat ederek meşrulaştırmaya çalışmıştı. Weber ise böyle bir gündeme sahip olmadığı gibi, genel olarak metodoloji konusunda faydacı bir yaklaşıma sahip gibi görünmektedir:

“Weber yöntemi temel önemde görmekten çok, pratik bir çalışma prensibi olarak telakki eder. Nitekim biyografik olarak da, Comte ve Durkheim yöntem meselesini kariyerlerinin başlangıcında ele almışken, Weber önce saha araştırması yapmış, yöntem meselesine de sahadan hareketle ulaşmıştır. Yöntem konusunda Comte ve Durkheim gibi batıl itikatları veya kesin kararları yoktur. Onun için iyi yöntem, verimli ve sağlam sosyolojik çalışmaya imkan veren yöntemdir. Üstelik bir yöntem bir konuda daha çok fayda verirken, bir başka problem karşısında diğer bir yöntem daha yararlı olabilir ... Weber’e göre sosyolog için yöntem, kuyucunun kazdığı yeri görmesine yardımcı olan ışık gibidir. Fakat bir de kuyunun toprağının niteliğine bağlı olarak kullanılacak alet edevatın değişmesi hususu vardır. İşte bu bizi sosyolojinin, genel anlamda toplum bilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak ne tür alet edevata ihtiyaç duyabileceği sorusuna getirir” (Akyurt, 2017).

Weber’in “gerçekliğin bilimi” (wirklichkeitswissenschaft) olarak tanımladığı sosyal-kültürel bilim (kulturwissenschaften) nerisinin, çoğu zaman doğa bilimlerini (naturwissenschaften) bu bilimler için uygun bir model olarak ortaya koymaya çalışan pozitivizm taraftarları ile insani eyleyicinin ve kurumlarının kendine özgü farklı karakterini ne çıkararak ve doğa bilimlerinde kullanılanlardan farklı metot ve teknikler gerektirdiğini savunan ayrı bir beşeri bilim (geisteswissenschaft) taraftarları arasındaki kavgayı ara bir yol bularak sonlandırmaya çalışmak olarak anlaşılır. Weber’in bu yöntem kavgasıyla (methodenstreit) ilgilendiği kesinlikle doğru olsa bile, hem

naturwissenschaftleren hem de geisteswissenschaftleren tarafından paylaşılan epistemolojik varsayımlara dayalı yeni bir ara yol bulmayı amaçladığını söylemek - bilhassa kendisinin her türlü “ortayolculuk” eleştirisi düşünüldüğünde- zor olsa gerektir. Weber’in sosyolojisinin ya da gerçeklik biliminin (wirklichkeitswissenschaft) metodolojik çıkış noktası, kendisini içinde bulduğu modern dünyanın durumu (dünyanın büyüsüzleşmesi veya nihilizm) ve bunun bilim açısından sonuçlarına ilişkin kökten farklı bir bakış açısına göre şekillenmiştir. Tanrısız (eski değerler) ve peygambersiz (yeni değerler) olduğundan anlamdan yoksun bir dünyaya “epistemolojik” ve “metodolojik” yanıtı, Friedrich Nietzsche’nin düşünsel gelişimine ve Hans Vaihinger’in zorunlu ve bilinçli kurgu kuramına paraleldir.

4.1. Anlamsız Bir Dünya İçin Yöntem Bilgisi

Weber’in metodolojisinin çıkış noktası, artık büyüsünü kaybetmiş ve anlamsızlaşmış bir dünya teşhisidir. Dolayısıyla sosyoloji literatüründe genel olarak yapıldığı gibi metodolojisi ile modernlik teşhisini ayrı ayrı düşünmenin çok faydalı olmayacağını söylemeliyiz. Sürekli akılda tutmamız gerekir ki Weber’in hayatıyla eserini, metodolojisiyle araştırmalarını bir arada okumayı ve yorumlamamız gerektir. Bu bölümde dünya görüşü ile yöntem tartışmalarını bir arada okumaya çalışacağız.

Weber’in neredeyse bütün eserlerinde “anlam”a ve “anlama”ya dönük çabası görülür. Bu nedenle, belki en başından kendisinin “anlam” derken neyi kastettiğini açıklığa kavuşturmamız lazım gelir. Zira “anlam” ve bundan türetilmiş (olumlu ve olumsuz) kelimelerin hem ampirik hem de metafizik bir kullanımı olduğunu belirterek tartışmaya başlamalıyız. Weber, metafizik anlamda “dünya”nın “anlamı”nın, eğer gerçekten böyle bir anlamı varsa, herhangi bir kültür ya da doğa bilimi tarafından keşfedilemeyeceğini veya çözümlenemeyeceğini kesin olarak savunur. Demek ki, Weber için dünya metafizikselaçından anlamsızdır: Bununla birlikte, bir sosyal bilimci olarak, ilgi odağının merkezinde insan eylemi vardır – daha doğrusu insanın dünyaya anlam vermesi vardır. Bu bağlamda Weber’in sosyolojisi, bir anlamlar sosyolojisi olarak anlaşılmalıdır; ama bunun “insani” anlamlar olduğunu, özsel ya da metafiziksel anlamlar olmadığını, yani insan eyleycilerin sürekli yeniden inşa ettikleri “ampirik” anlamlar olduğunu hep akılda tutmamız gerekir. Weber, bu şekilde “metafizik karşıtı” denilebilecek tarzda “dünyanın anlamsızlığı” ile “insanın anlamlılığı” arasında herhangi bir çelişki görmez; zira

dünyanın metafiziksel olarak büyüünü kaybetmesi ya da büyüsüzleşmesinden bahsederken, örneğin kendisi açısından değer verdiği yaşam-alanlarından siyaset ve bilimde sürekli bir eylemlilik halindedir. Örneğin Weber'in 'gizli aşkı' olarak tanımladığı siyasetle uğraşı bu nedenle sahicedir. Bununla birlikte, bu bölümdeki amacımız açısından Weber'in metafiziksel anlamsızlığın bilim ve diğer yaşam alanları için sonuçlarına ve metodolojisinin kavramlarıyla bağlantısına daha yakından bakmamız gerekir.

Weber'in metodolojisi ile anlamsızlık sorunu arasındaki bağlantının temeli, Nietzsche'nin Shelly'den ödünç aldığı "bilgi ağacı" metaforunu kendine özgü bir şekilde yeniden kullanıma sokmasında saklıdır. Bu "bilgi ağacının meyvesi"nden yiyen bir kültür çağının yazgısı, "bu dünyadaki olayların anlamını, bu olaylara ilişkin incelemelerimizin sonuçlarından -ne kadar eksiksiz olurlarsa olsunlar- okuyamayacağımızı, bu anlamı kendimizin yaratması gerektiğini anlamasıdır" (Weber, 2012; 83-4). Bilimin yani Weber'in tanımladığı şekliyle "ampirik bilginin ilerlemesi"nin asla "dünya görüşleri" üretmeyeceğini ve de sonuç olarak "en yüce ideallerin, bizi en derinden etkileyen ideallerin, sonsuza kadar yalnızca (bizimkiler bizim için ne kadar kutsalsa başkaları için o kadar kutsal olan) başka [ideallere] karşı bir savaşım içinde gerçekleşeceğini anlamalıyız" (Weber, 2012; 84).

"Bilgi ağacının meyvelerinin yendiği bir çağın kaderinde, dünyanın anlamını ona yönelik analizin sonuçlarından öğrenemeyeceğimiz ve aksine bu analizin, tamamen kusursuz olsa dahi, bizzat bu anlamın kendisini yaratmaya dönük bir pozisyon alması gerektiğini farketme zorunluluğu vardır. Hayata ve evrene dair genel görüşlerin asla giderek artan empirik bilginin ürünleri olamayacağını ve bizim güçlü şekilde harekete geçiren en yüce ideallerin daima yalnızca (bizimkiler bizim için ne kadar kutsalsa başkaları için o kadar kutsal olan) başka ideallerle mücadele içerisinde şekillendiğini fark etmek gerekir" (Weber, 2012; 83).

Değerler aslında, son kertede, her yerde ve her zaman, sadece birbirlerinin alternatifi değildir; Weber'in metaforik diliyle söylersek "Tanrı" ile "Şeytan" arasındaki gibi [birbirleriyle] ölümüne uzlaşmaz bir mücadeleyi içindedirler; dahası bunlar arasında hiçbir "göreceleştirme" ya da "uzlaştırma" mümkün de değildir. Şüphesiz gündelik yaşamlarımızda hepimiz ister istemez bu tür göreceleştirme ve uzlaştırma çabalarına sürekli olarak başvurmak zorunda kalırız ve bu nedenle bunların ilkesel olarak mümkün olduğuna da inanmak isteriz. Farklı değer alanları, gerçek hayatta kişiler tarafından

alınan neredeyse her önemli tavıralıta kesişir ve iç içe geçer. İnsanların tekdüze “gündelik yaşamları”, bu ifadenin en doğru anlamıyla, onları kısmen psikolojik, kısmen de pragmatik nedenlerle uzlaşmaz bir şekilde karşıt değerlerin pratikte birbirlerine karıştığının farkında olmadıkları için sığlaştırır. Hepsinden önemlisi, Weber’e göre pek çok insan bu gerçeğin farkına varmak istemez: aksine, “Tanrı” ile “Şeytan” arasındaki seçimden ve çatışan değerlerden hangisinin birinin, hangisinin diğerinin alanına ait olduğuna dair temel kişisel “kararları” almaktan kaçınmaya çalışırlar:

“Bilgi ağacının, insanın rahatını kaçıran ama kaçınılmaz olan meyvesi tam da bu [içgörüdür]: bu çatışmaları bilmekten kaçınamayız ve bu nedenle her bir önemli eylemin - ve çok daha büyük ölçüde: bir bütün olarak yaşamın, eğer tam bir farkındalık içinde yaşanacaksa ve sadece doğal bir olay gibi geçip gitmeyecekse - Platon'un [tanımladığı gibi] ruhun kendi kaderini, yani etkinliğinin ve varlığının anlamını seçtiği bir takım temel kararlar içerdiğini fark etmeliyiz” (Weber, 2012; 43).

Gördüğümüz gibi, bilgi ağacının meyvesi, hakiki dünya hayalini gerçekleştirmenin artık bir yolu olmadığının farkındalığıdır. Weber, başka bir bağlamda ise (doğa tarihi yönteminin epistemolojik varsayımlarına karşı giriştiği bir polemikte) bu can alıcı noktayı vurgulayarak şöyle yazar:

“Ancak kabul etmek gerekir ki, hiçbir şey kuramı tarihle karıştırmaktan başka bir şey olmayan natüralist önyargının mirasından daha tehlikeli değildir. Bu çeşitli biçimlerde olabilir: kavramsal imgelerin tarihsel gerçekliğin “gerçek” tözünü ya da “özünü” içerdiğine inanılabilir; ya da kavramlar tarihin içine itileceği Prokrust’un yatağı gibi kullanılabilir; ya da “fikirler” gelip geçici olguların ötesinde var olan “hakiki” gerçeklik olarak, tarihte kendini gerçekleştiren gerçek “güçler” olarak şeyeleştirilebilir” (Weber, 2012; 129 [çeviri değiştirilmiştir]).

Burada ve Weber’in metodolojik yazılarının birçok yerinde, belirli bir soruna ve tartışmaya odaklanmamız, bazı yorumlarının epistemolojik derinliğini görmemizi engeller. Olayların akışının arkasında işleyen “hakikî” gerçekliğin olduğunun ve kuramsal inşaların gerçekliğin “asıl” içeriğini ve “özü”nü tasvir ettiğine yönelik inancın reddedilmesi, yalnızca eleştiri olarak değil, aynı zamanda dünyanın doğasına ilişkin örtük mesajlar olarak görüldüğünde, bu epistemolojik içerimleri çok daha göz önüne serilir. Weber, bilimin metafiziksel anlamıyla “hakikî” ya da “gerçek” dünyayı keşfedebileceğini ve dünyanın anlamını kavrayabileceğini açıkça eleştirme noktasında

Nietzsche ile benzer düşünür. Metafiziksel tözlerin reddedilmesiyle, bilimin görevi temelden değişmiş olur. Artık bilim, biz modernler için ‘gerçek dünya’ya ulaşma umudu etrafında düşünülemez -zira ulaşılabilecek gerçek bir dünya yoktur. Bilim, dünyanın özünü aramaya mecbur değildir. Aksine, Raymond Aron’un vurguladığı gibi, “özcü önyargılardan kurtulduğunda bilim, herhangi bir tarihsel olgudan, ilgimizin yönüne ve araştırmamızın ihtiyaçlarına göre çok sayıda ideal-tipik kavramlar inşa edebilir...Doğru ya da yanlış tanım yoktur, sadece az ya da çok faydalı olabilecek tanımlar vardır”. Çağdaş Alman Sosyolojisi’nde Weber’in metafizik gerçekliği reddetmeye odaklandığı ve doğruluk ölçütünü bilime uygulanamaz hale getirdiği sonucuna varan Aron’un analizi, farklı bir şekilde Theodore Abel tarafından da tekrarlanır. Kavramlar artık gerçekliğin ‘kati’ yansımaları olarak değerlendirilemez ve “aşkın anlamlarının felsefi içerimleri”ne ihtiyaç duyulmaz (Abel, 1965; 147). Parsons bile biraz daha dolambaçlı bir şekilde de olsa aynı fikirdedir. Aron’un yaptığı gibi, Weber’in metodolojisinin anti-metafiziksel kökenlerine hiçbir zaman açık ve net bir şekilde atıfta bulunmasa da Parsons, genellikle klasik fizik veya klasik ekonomi gibi belirli kuramsal sistemlerin şeyleştirmelerini -Profesör Whitehead’in dediği gibi ‘yanlış yerleştirilmiş somutluk’ yanlışlığını- içeren ‘radikal ampirizm metodolojisi’ne Weber’in son derece eleştirel yaklaştığını belirtir. (Parsons, 2015; 556) Bu ‘yanlış yerleştirilmiş somutluk’ yanlışlığı, bir soyutlamayı sanki gerçekmiş ve fiziksel bir karşılığı varmış gibi ele almaktır. Dolayısıyla, bu hata, soyutlamaların sanki somut olarak gerçekmiş gibi muamele görmesine neden olur. Whitehead’in görüşüne göre, tüm çağdaş fizik, bu yanlışla bulaşmıştı ve ortaya çıkan doğa felsefesi somut ve soyut rollerini tersine çevirmiştir.

Dahası Parsons, Weber’in teorik inşalar ile gerçeklik arasındaki ilişki hakkındaki görüşünü şu şekilde tasvir eder: “tarihsel gerçeklik ‘irrasyonel’ken, öte yandan genel kavramlar rasyoneldir ve ikisi bir araya gelemez”. (Parsons, 2015; 651-2) Somut tarihsel gerçeklik sonsuz çeşitlilikte ve karmaşıklıkta olduğundan, soyut kavramlardan oluşmuş bir sisteme dayanarak, tüm zenginliğiyle onun somutluğunu ve tekilliğini kavramak söz konusu olamaz. Ancak Weber için bu sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farkını oluşturmadığı gibi bilimsel kategorilerin mantıksal yapısındaki sorunlarla ilişkili de değildir. Pekala her “ham” deneyimin bu nitelikte olduğu söylenebilir. “Doğa” yasaları bile, bu anlamda bütün olarak somut gerçekliği değil,

soyut kavramlarla belirtilen bazı tikel yönleri vurgular. Bu yüzden, insani eylem konusunda da bire bir aynısı geçerlidir denilebilir. İki bilim arasındaki farkın kaynağını bu “nesne” düzleminde değil, bilimlerin farklı “ilgi”lerinde aramak gerekir: “Belli bir bilimsel amaç doğrultusunda önemli olan “olgular”, gerçekliğin “deneyimlenebilen” unsurları arasından bu ilkelere göre ayıklanacaktır. Weber’in görüşünde bu dayanak, bilimin ele aldığı ‘gerçekliğin’ nesnel doğasında değil, bilim insanının ‘öznel’ ilgisi doğrultusunda konuyla mantıksal ilişkisinde yer alır” (Parsons, 2015; 652). Parsons’un da belirttiği gibi Weber’in metafiziği yadsıması, bir başka deyişle olaylar dünyasının ardındaki asıl gerçekliği reddetmesi, kavramların gerçekliğin asıl içeriğini temsil etme anlamında herhangi bir doğruluk değerine sahip olamayacağı şeklindeki “anlamsız” ve “irrasyonel” bir dünya görüşünü destekler. Weber, en önemli metodolojik katkılarını tam da metafiziğin ve hakikatin uygunluk kuramının reddedildiği bu bakış açısının üzerine inşa eder.

Weber’in metodolojisi, genellikle birbirine bağlı üç ana kavrama sahiptir: “değer- ilgisi” (wertbeziehung) kavramı; “anlama” (verstehen) kavramı; ve “ideal-tip” (idealtypus). Bunlardan ideal-tip, Weber’in insan deneyimi dünyasına ilişkin temel varsayımlarını ve yaklaşımlarını içerdiği ve de tanımladığı için belki de en önemli olanıdır; çünkü Weber’in ideal-tip kavramını geliştirmesi, “anlama”yı ve “değer- ilgisi”ni varsayar. Yalnızca ideal-tipin incelenmesi yoluyla, diğer ikisinin Weber’in düşüncesinin odağıyla ilişkileri ortaya çıkarılabilir. İdeal-tip hakkındaki yazılarının her birinde Weber, bu kavramın kaynağı olarak dünyanın kendi başına anlamsızlığını ve irrasyonelliğini ortaya koyar. Bununla birlikte gerçekliğin anlamsızlığı, genellikle Weber’in gerçekliğin “tüketilemezliği” olarak adlandırdığı durumla da ilişkilendirilebilir. İki kavram gerçekten birbiriyle ilişkilidir. Weber, meşhur “Sosyal Bilimlerde Nesnellik” makalesinde kısaca bu bağlantıyı ortaya koyar: “İrrasyonel” gerçekliği ve “olası” anlamlar çokluğu ile “yaşam” kavramsal olarak tüketilemezdir:

“Sosyal bilimlerdeki bilginin “nesnelliği” başka bir şeye daha bağlıdır, [yani] ampirik olarak verili olanın sürekli olarak bilişsel değerinin tek kaynağı olan değer fikirlerine yönelmesine ve bu bilginin öneminin bu değer fikirleri ışığında anlaşılması gerektiğine, ancak buna rağmen ampirik olarak verili olanın asla bunların geçerliliğinin kanıtlanması için bir temel olarak yorumlanmamasına - ki bu kanıtlama ampirik olarak imkansızdır. Hepimiz, varlığımızın anlamını bağladığımız temel ve yüce değer fikirlerinin deneyüstü geçerliliğine bir tür inanç

besleriz; ancak bu, ampirik gerçeğin anlamını aldığı somut bakış açılarındaki sürekli değişimi dışlamaz - aksine içerir: hayatın irrasyonel gerçeği ve onun olası anlamlar hazinesi tükenmezdir; bu nedenle değer ilişkisinin somut yapılanması akışkan kalır ve insan kültürünün belirsiz geleceğine kadar değişime tabidir. Bu yüce değer fikirlerinin tuttuğu ışık, çağlar boyunca çalkalanan muazzam, kaotik olaylar akışının sürekli değişen, sonlu bir parçasına düşer” (Weber, 2012; 140).

Duyulur dünyanın sonsuzluğu, kavram olarak Weber tarafından Rickert’ten alınıp benimsenmiştir. Ancak Weber, bu tüketilemezliği Rickert’in yaptığı gibi neo-Kantçı öncüllere dayandırmaz, sonsuz çeşitlilik kavramını sadece somut dünyaya da uygulamaz. Weber, “çağlar boyunca çalkalanan muazzam, kaotik olaylar akışının” olduğu kadar dünyanın olası anlam çokluğunun da sonunun olmadığını savunur. Yaşamın tüketilemezliğine dair bu ikili anlam, ideal-tipin kavramsal ortaya çıkışı açısından gereklidir. İdeal-tipin epistemolojik olarak “dünyayı sonsuz bir çokluk olarak görmek”le ilişkisi açıktır. Örneğin Aron, Çağdaş Alman Sosyolojisi’nde görüngülerin bu kesintisiz akışının, faydalı bir şekilde yönetilmesi için anlaşılır ve açık seçik tipolojilere indirgenmesi gerektiğini; herhangi bir görüngünün eksiksiz bir açıklamasının söz konusu olmadığını farkında olmak gerektiği ya da belirli bir alandaki bilginin asla “tüm olguları”, yani somut gerçeğin bütününe kapsayamayacağı, dahası böyle bir amacının da olmaması gerektiğini vurgular (Aron, 2017; 86-90). Buna göre, Weber’in Rickert gibi “evrensel bir değerler sistemi” üzerine kurulmuş bir tarih biliminin nesnellliğini savunmadığını vurgular:

“Tersine böyle bir sistem (bu mümkün olmuş olsa bile Weber bunu kuşkuyla karşılar) bilime değil felsefeye bağlıdır. Bu yüzden, Rickert olguları incelenen dönemin değerleriyle ilişkilendirmenin zorunluluğu konusunda ısrar eder, Weber özellikle bizim değerlerle kurduğumuz bağıntıdan söz eder. Geçmiş, mevcut olanla ilişkilendirilir. Veya daha ziyade biz sorunları geçmişe yerleştiririz, bu olmadan tarihsel bilim olmayacaktır.... Buradan tümüyle geçmişin, bütünsel toplumun nesnel bilimi yoktur sonucu çıkar. Kültürün her bilimi kısmidir(hatta yasalar tesis etmiş olsa bile) çünkü hareket noktası meşru bir şekilde keyfidir” (Aron, 2017; 88-9).

Kuşkusuz Weber’in algılanabilir dünyanın sınırsızlığı düşüncesini Rickert’ten aldığı doğrudur. Ancak Aron’un belirttiği gibi, bu fikirle birlikte Weber’in farkına vardığı şey, dünyanın sınırsız çeşitliliğinin bir şekilde tipolojik olarak indirgenmesi gerektiğidir. Kavram olarak ideal-tipin gerçeğin sonsuzluğuyla olan bağlantısının arkasında,

asında insanın bu dünyaya verebileceği olası anlamların tükenmek bilmeyen çokluğu anlayışı yatmaktadır.

Weber'in gerçekliği bu şekilde sınırsız ve sonsuz olarak görmesinin bir diğer yönü, ideal-tip için daha da önemlidir, ancak konuya dair çoğu tartışmada göz ardı edilmiş gibi görünmektedir. Yukarıdaki alıntıda görülebileceği gibi Aron, önemli bir istisnadır; zira Rickert'in Weber üzerindeki etkisini açıkça vurgularken, Rickert'in fikirlerinin Weber'in yazılarında farklı bir boyut kazandığını kabul eder. Modern dünyada aşkın gerçeklik ve anlam ortadan kalktığı için, kavramların anlamlı olabilmeleri için metafizik bir alana karşılık gelmeleri gerekmez –dahası bu artık mümkün de değildir. “Bir kere metafiziksel tözler aşıldıktan sonra, insan içkin deneyim dünyasındaki eyleminde özgür” kalır, bu sebeple kendi “anlam”larını yaratmak zorundadır (Aron, 2017; 90). Zira bu tükenmez olası anlamlar çokluğundan birini seçtiğinde insan, gerçeklik “anlam” kazanır.

Dünyanın kendi içinde bir anlamı yoktur; sonsuz olasılıklar arasında seçim yapmak noktasında ise bu dünya ya da bu dünyaya dair bilgimiz hiçbir rehberlik sağlamaz. Algılanabilir dünyanın sonsuzluğunu indirgemek için ideal-tipin gerekli olması gibi, hayatın anlamsızlığının sınırsız sayıda olası anlamlardan biriyle örtüştürülmesi gerekir. Aron, her anlaşılabilir ilişkinin, yani dünyaya dair anlamı olan ve bir miktar doğruluk iddiasında olan her kavramsallaştırmanın zorunlu olarak varsayımsal ve fiktif olduğunu söylerken ideal-tipin bu özelliğine işaret eder. Gerçekliğin karmaşıklığı, tutarsızlığı ve anlamsızlığı ile ancak bu şekilde tutarlı, rasyonel, anlamlı kavramlarla baş etmeye çalışmak; Weber için bu ideal-tip kavramlaştırmasının epistemolojik ve metodolojik amaçların ötesinde bir anlamı olduğunu hissettirir.

Weber'in sosyal bilimlerde kavramların (yani ideal-tiplerin) oluşum koşullarını değerlendirmesi, Nietzsche'nin sanatın anlamsız bir gerçeklik karşısında iyileştirici etkilerine dair yaklaşımına benzer. Nietzsche için sanat, tüm acı ve çilesine rağmen varoluşu haklılaştıran ve aslında gerçekliğin kendisine dayanmamızı sağlayan biricik bakış-açısıdır (Esenyel, 73). Bu nedenle, bu gerçeklikle başarılı bir şekilde baş edilecekse, kendisini olduğu gibi, kaotik ve tutarsız bir şekilde sunmasına izin verilemez. Aksine, insan dünyayı kendisi için düzenli ve anlamlı olarak, yani Nietzsche'ye göre “sanatsal bir yaratım” olarak temsil eder. Weber, dünyanın tüm anlamlı açıklamalarında “sanatsal” unsuru şu şekilde açıkça kabul eder:

“Sanatsal temsillerin manidarlığına dair ayırt edici olan şey, tamamen betimleyici herhangi bir açıklama için de geçerlidir [Bütünüylebetimleyici her türlü açıklama, sanatsal betimlemeden izler taşır]: “Herkes kalbinde taşıdığını görür”: geçerli yargılar her zaman olguların mantıksal olarak işlenmesini, yani kavramların uygulanmasını gerektirir; ve bu kavramları gözlerden saklamak mümkün ve çoğu zaman estetik nedenlerle cazip olsa da, bu her zaman okuyucuyu (ve çoğu zaman yazarın kendisini) [yazarın] kendi yargılarının içeriği ve sonuçları hakkında belirsizliğe düşme riskiyle karşı karşıya bırakacaktır” (Weber, 2012; 135).

Her ne kadar sanat ruhsatının gerekliliğine ilişkin tanımında Nietzsche kadar dramatik olmasa da, aralarındaki uyuşma açıktır. Weber, defalarca dünyaya anlamının ve öneminin insan açısından bilinçli ve kasıtlı bir çaba ile verildiğini hatırlatır. Bilim, gerçek-asıl-doğru dünyanın yansımada değil, düzen, rasyonellik, tutarlılık ile ilgilenir. Karl Jaspers’in ifadesiyle “bilimin anlamı hiçbir zaman bilimin kendisinden hareketle kanıtlanamaz”. Aslında Weber bunu bilimin “ilerleme”sinin mantıksal bir sonucu olarak görür. Weber, Platon’un mağara benzetmesinde ifadesini bulan tutumu hatırlatır: Bu dünyadaki insanlar bir zincirlenmiş olarak mağara duvarına düşen varlığın gölgelerini görürler sadece, ama içlerinden biri zincirlerini kırdığında dönüp güneşi görebilir. “O bir filozoftur; Güneş, yarılsamaları ve gölgeleri değil, gerçek Varlık’ı kavrayan bilimin hakikatidir”. Oysa bugün “bu anlayıştan geriye pek bir şey kalmamıştır; bilim Platon’un inandığı şeyi bize vermemektedir” (Jaspers, 1989; 104-5). Jaspers’in de dikkat çektiği bu bağlamı göz önünde bulundurarak baktığımızda, Weber’in ideal-tipin ana niteliklerine ilişkin açıklamaları, ikincil literatürde genellikle konu edildiğinden oldukça farklı bir nitelik kazanır. İdeal-tipin doğasının en özlu ifadesini Weber’in nesnellik üzerine yazdığı makalesinde buluruz: “Bir ideal-tip, bir ya da daha fazla bakış açısının tek-yanlı-vurgulanmasıyla ve bu tek-yanlı-vurgulanmış bakış açılarına uygun olarak birleşik bir analitik inşa (Gedankenbild) içine yerleştirilmiş dağınık, ayırık, az çok mevcut ve bazen de namevcut çok sayıda somut tikel fenomenin sentezlenmesiyle oluşturulur” (Weber, 2012; 117-8/130). Bu zihinsel imgeyi, ampirik olarak gerçekliğin herhangi bir yerinde bulmak olası değildir. Weber’in deyişiyle bu bir ütopyadır. İdeal-tip, tarihsel gerçekliğin kendisi olmadığı gibi, kesinlikle “asıl” gerçeklik de olmayan bir zihinsel imgedir; dahası, gerçekliği bir tür örnek olarak içine sığdırmanın mümkün olabileceği bir taslak olarak işlev görmesi de söz konusu değildir. Bu anlamıyla ideal-tip, bu gerçekliğin ampirik özünün bazı önemli bileşenlerini ortaya

çıkarmak için gerçekliğin ölçüldüğü –yani karşılaştırıldığı- tamamen ideal bir “sınırlandırıcı kavram” niteliğindedir. Bu tür kavramlar, “nesnel olasılık” kategorisini, gerçekliğin denebilirse terbiye ettiği “muhayyile”mizin(ya da daha anlaşılır söylersek gerçeklikle ilişki içinde eğitilmiş olan imgelem gücümüzün)“uygun” olduğuna karar verdiği bağlantılar kurmak için kullandığımız kurgulardır (Weber, 2012; 120-21).Bir sosyal bilimci, böyle bir ideal tipi formüle etme girişimini “kuramsal bir inşa”, yani bir “kurgu” olarak görüp, araştırmasının somut amacına uygun olmadığı ya da gereksiz olduğu gerekçesiyle reddederse, bunun sonucu genellikle ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak benzer kavramları kullanmaya devam etmesi, ancak bunu “dilsel biçimlendirme” ve “mantıksal ayrıntılandırma”dan yoksun bir şekilde yapması ya da belli belirsiz “hissedilir” olanın alanında saplanıp kalması olur (Weber, 2012; 117-8 - 130).

Görüldüğü gibi, ideal-tipin tanımı biraz karışıktır. Weber, bu yetersizliğin farkındadır, bu nedenle çoğu zaman ideal-tipi ne olmadığını belirterek olumsuz anlamda tanımlar. İdeal-tip herhangi bir şekilde “tüm gözlemlenen fenomenlerin bir ortalaması” olarak oluşturulmamıştır. Dahası, tarihsel gerçekliğin “özünün” bu kavramlarda yansıtıldığını düşünmek kadar tehlikeli hiçbir şey olamaz. Bu şekilde “idealar”, geçici görüngülerin ardındaki “asıl” gerçeklik, “gerçek” güçler olarak şeyleştirilmiş olur. Dahası, “ne olması gerektiği” anlamındaki “idealleri”, saf mantıksal anlamıyla “ideal” olan bu tipleştirmelerden dikkatlice ayrı tutmak gerekir. Weber’in kullandığı anlamda “ideal-tip”, değer yargısına tamamen kayıtsız bir şekilde inşa edilir:

“Ancak kabul etmek gerekir ki, hiçbir şey kuramı tarihle karıştırmaktan başka bir şey olmayan natüralist önyargının mirasından daha tehlikeli değildir. Bu çeşitli biçimlerde olabilir: kavramsal imgelerin tarihsel gerçekliğin “gerçek” tözünü ya da "özünü" içerdiğine inanılabilir; ya da kavramlar tarihin içine itileceği Prokrust’unyatağı gibi kullanılabilir; ya da "fikirler" gelip geçici olguların ötesinde var olan "hakiki" gerçeklik olarak, tarihte kendini gerçekleştiren gerçek "güçler" olarak şeyleştirilebilir” (Weber, 2012; 129).

Weber’in ideal-tipin ne olmadığına dair anlatımı, kavramın kesin özelliklerini tanımlama çabasından daha çok kavramın amacının gösterir. Parsons, Weber’in ideal-tipile ilgili tanımlama çabasının daha çok olumsuzlama şeklinde olmasının sonucunu şöyle izah eder: Bunlar, Weber’i sosyal bilim kavramlarının “mantıksal doğası ve işlevi hakkında kurgusal bir teori doğrultusuna güçlü bir şekilde çekmekte” ve onu karşısında savaştığı herhangi bir ampirist konumla karıştırılma riski taşıyan her türlü

“gerçekçilik”ten güçlü bir şekilde engellemek sonucunu doğurdu (Parsons, 2015; 671). Doğa bilimlerinden farklı olarak, sosyal bilimlerdeki “ilginin doğrultusundaki önemli unsurlar burada bütün insanlık için ortak değildir” (Parsons, 2015; 662). Zira Weber’in temel kabullerinden biri “değer sistemlerinin çeşitliliği”dir; olası farklı değer sistemlerinin çoğulluğu söz konusu olduğundan konunun seçilmesinden kavramların inşasına kadar bütün süreci bu değer sistemleriyle ilişkinin belirlemesi gibi, “aynı somut malzeme tek bir tarihsel bireye değil, bu anlamda, bunu inceleyecek olabildiğince çok bakış açısı”na imkan tanıyacaktır. Bunun sonucu olarak bütün bu sürecin “tek tip bir genel kavramlar sistemi” ortaya çıkarmayacağı sonucu çıkar. Bu nedenle, “sosyal bilimlerde geçerli tek bir evrensel genel teori sistemi olamaz”: Parsons’a göre, Weber’in ideal-tip kavramsallaştırması üzerinden vardığı sonuç sosyal bilim kavramlarının doğasının “kurgusal” olduğudur (Parsons, 2015; 662).

Weber’in ideal-tipleri ele alışının bazı özellikleri, Parsons’ın bu gözleminin altının boş olmadığını gösterir. Bunlardan ilki ve belki de Weber’i kurgusal bir sosyal bilim kuramına yönelten en önemli özelliği, kavramsallaştırmanın amacının gerçekliğin zihinsel olarak resmedilmesi olmadığına dair sürekli ısrarıdır. İdeal-tip, ne özel ne de genel olarak gerçekliğin bir betimlemesi değildir. Somut olarak var olan herhangi bir şeye veya sürece karşılık gelmez. Örneğin Weber’in ideal-tip kavramını felsefi açıdan ilk ele alan yorumcularından biri (Kluver, 1926) ideal-tipin bu özelliğini vurgular: “Weber’in tipleri gerçeğin sadık gözlemine dayanmaz. Sadece saf bir gedankenspiel olarak inşa edilir” (Kluver, 1926, 30). İkinci olarak, kavramsallaştırma gerçek dünyanın doğasını yansıtmadığı ve bu amacı taşımadığı için, ideal-tiplerin inşası zorunlu olarak hayal gücüne dayanması anlamında yaratıcı bir süreçtir. Weber, tipleri “ütopya” olarak tanımlayarak bu noktayı vurgular. İdeal-tip, tümevarımsal genelleme yoluyla gelişmez; daha ziyade, “oyuncu düşünme”, gerçekliğin sürekli akışının karmaşası yerine tutarlı bir “makul hikaye”nin ikame edilmesiyle sonuçlanan hayal gücüne dayanan yaratıcı bir süreçtir. İdeal-tipte resmedilen hayali durum, Weber’e göre, deneyimde ya da dünya algısının ardında yatan bazı gerçeklerin sezgisel kavrayışında içerilen ilkelere göre şekillenmez. İdeal-tipin hayali inşası tamamen zihinsel bir süreçtir; yani, ideal-tiplerin inşası, dış dünyanın doğasıyla değil; sosyal bilimcinin ilgileri, çıkarları ve güdülerıyla yönlendirilir. Bu, bizi Weber’in kurgusal teorisinin altında yatan üçüncü özelliğe, “değer-İlgisi” (wertbeziehung) kavramına götürür. Değer-İlgisi, ideal-tiplerin yukarıda

belirtilen özelliklerinde örtük olan belli özelliklerden kaynaklanır. Kavramlar aracılığıyla edindiğimiz bilgi, asla gerçekliğin bir yansıması değildir. Dünya kendi başına anlamsızdır, rastgele bir akış halindedir ve sonuç olarak, kavramların geliştirilmesinde amaç ya da yöntem açısından bize hiçbir yardım sunamaz. Gerçekliğin şekilsiz akışkan karakterinden dolayı, ideal-tiplerin inşasında kullanılan hem düzenleme ilkeleri hem de belirli yordamlar, sosyal bilimciyi dünyaya öznel olarak yönlendirmekte olan değerlerden çıkarılır. Burada ideal-tipin özü, hem amacında hem de inşasında, nesnel değil, öznel bir uygunluk ölçütü tarafından yönlendirilmesidir. İdeal-tiplerin geliştirilmesinin ilkeleri, “bilinmeye değer” olana dair değerlerde ve de önyargılarda saklıdır.

Weber’in bilimin kökenini, gerçekliğe karşılık gelmesinden ziyade insanların “değer” ve “önyargı”larında konumlandırması, nesnel bir sosyal bilim ortaya koyma ümidinin altını boşaltır, çünkü böyle bir bilimin “çıkış noktası meşru bir şekilde keyfidir” (Aron, 2017; 88-9). İlginç bir şekilde Parsons da bu kurgusal etkinin altını çizerek konuyu şu şekilde ifade eder: “Sosyal bilimlerde evrensel olarak geçerli bir genel teori sistemi olamaz... Bu, Weber’in sosyal bilim kavramlarının “kurgusal” doğası hakkındaki görüşüne vardığı ana yollardan biridir, ideal-tip öğretisi için o kadar çok önemlidir ki ... “gerçekdışılık” unsurunun esasen bilimsel ilginin seçiciliğinin bir sonucu olduğu söylenebilir (Parsons, 2015; 671).

Weber, ideal-tiplerin geliştirilmesinde değer-ilgisinin öneminin altını oldukça kesin bir şekilde çizmektedir –ampirik gerçeklik, onu değer düşüncelerimizle ilişki-len-dirdiğimiz için ve ancak bu ölçüde bizim-için-“kültür” haline gelir: “Verili bir zamanda gözlemlediğimiz tekil gerçekliğin yalnızca küçük bir kısmı, bu değer fikirleri tarafından belirlenen ilgimizle boyanır ve yalnızca bu kısmın bizim için anlamı [manası ve manidarlığı] söz konusudur; bu anlamı/önemi vardır çünkü ilişkilerinin bazıları değer fikirleriyle olan bağlantıları nedeniyle bizim için anlamlı/önemlidir. Ve bizim için neyin önemli olduğunun, verili ampirik [gerçekliğe] yönelik "önkabulsüz" bir soruşturmaya saptanamayacağı açıktır; tam tersine: bir şeyin soruşturma nesnesi haline gelmesinin önkoşulu, [onun bizim için önemli olduğunu] zaten belirlemiş olmamızdır”. Dahası, Weber’e göre, gerçekliğin bir bileşeninin bizim için sahip olduğu özgül önem, açıkça çok sayıda başka bileşenle paylaştığı ilişkilerde ya da herhangi bir yasayla örtüşmesinde bulunmaz. Gerçekliğin ona anlam/önem kazandıran değer fikirleriyle ilişkisi ve bu

değer ilişkisinin rengini verdiği gerçeklik parçalarının kültürel önemlerine göre seçilmesi ve düzenlenmesi, gerçekliği yasalar bulmak amacıyla incelemekten ve onu genel kavramlar içinde düzenlemekten tamamen ayrı ve farklı bir yaklaşım oluşturur. “Gerçekliğin bu iki tür düşünsel olarak düzenlenmesi arasında hiçbir zorunlu mantıksal ilişki yoktur. Bazı özel durumlarda çakışabilirler, ancak bu rastlantısal çakışma, ilke olarak oldukça farklı olmadıkları yanılsamasını yaratırsa, sonuçları felaket olabilir” (Weber, 2012; 103-4).

Weber, ideal-tiplerin inşasını yönlendiren ve şekillendiren belirli değer ön varsayımlarının sonsuz sayıda çok olduğunu kabul etse de, bilimsel ilgiyi tanımlayan belirli ortak hedeflerin olduğunu kabul eder. Bilimsel perspektifin belki de en temel değer yönelimi açıklıktır (klarheit: sarahat, vuzuh). Weber’in yakın dostu Georg Jellinek’in bir anısından yola çıkarak söylersek, Almanca “doğruluk (wahrheit) ile açıklığın (klarheit) birbiriyle kafiye olması sebepsiz değildir!” (Spadafora, 2013).

Weber, bilimin -burada kültür bilimleri (geisteswissenschaft) ile doğa bilimleri (naturwissenschaft) hiçbir ayırım yapmamaktadır- dünyaya dair açık bir kavramsal anlayışa odaklı bir arayış olduğunu tekrar tekrar vurgular. Bu sebeple, bilimsel çalışmanın nesnesi; deneyimin somut dünyası değil, inşa edilmiş olaylar arasında inşa edilmiş bağlantıların açıkça görüldüğü inşa edilmiş bir dünyadır. Açıklık arzusu, tüm bilimsel araştırmaları birleştirir ve buna ek olarak onu sürekli yeni kavramlar/kurgular geliştirmeye zorlar.

Dünya bu anlamda açık değildir, dünyada olup bitenler bulanık, birbirleri arasındaki bağlantıları karmakarışıktır. Gerçekliğin kendisine tamamen odaklanmış bir resmi söz konusu değildir; bu bir resim değil, bir imgelemdir, yaratılmış bir kurgudur. Weber meseleyi şu şekilde savunur. Gerçekten anlamlı bir eylem, başka deyişle tam olarak bilinçli ve açıkça kavranmış olarak yapılan eylem, gerçek yaşamda son derece nadir rast gelinen bir durumdur. Bu yüzden her tarihsel ya da toplumsal araştırma, gerçeği çözümlerken sürekli olarak bunu göz önünde bulundurmaya zorundadır:

“Ama bu güçlük, toplumbilimi, kavramlarını “amaçlanmış -öznel- anlam”ın olası tiplerinin sınıflaması yoluyla oluşturmaktan, başka deyişle söz konusu etkinlik sanki gerçekte açıkça bilincinde olunarak yapılmıyormuşçasına oluşturmaktan alıkoymamalıdır. Bu kavramların somut öğeleri içinde incelendiği her durumda, gerçek durum ile aralarındaki uzaklık (gerçek-dışlıkları) göz önünde bulundurulmalı ve bunun ölçüsüyle türü saptanmaya çalışılmalıdır. Yöntembilim

açısından, çoğu kez ya bulanık, belirsiz terimleri, ya da aydınlık ve belirli, ama gerçek durumda görülmeyen, “düşüncel örnek” (ideal-tip) niteliğindeki terimleri seçmek zorunlu olmaktadır. Böyle bir durumda, bilim açısından ikinci yol yeğlenmelidir.... sık sık belirsiz ve kesin formülasyonlar arasında seçim yapmak zorunda kalırız. İkinciler her zaman gerçek dışıdır; ideal yapılardır. Ancak bunlar, bilimsel olarak tercih edilmelidir” (Weber, 1990; 40).

Öyleyse değer-ilgisi, ideal-tipin geliş(tiril)mesiyle yakından ilgilidir. Tipin kurgusal olarak düzenlendiği ve sunulduğu “bakış açısını” bu değer-ilgisi sağlar. Böyle bir başlangıç noktası olmadan bilim “uçsuz bucaksız bir denizde pusulasız bir şekilde yol alır” (Weber, 2012; 181). İdeal-tipin kurgusu ile değer-ilgisi arasındaki bu bağlantı, Weber’in kültür bilimleri (geisteswissenschaft) ile doğa bilimleri (naturwissenschaft) arasında çizdiği ayrımla yakından bağlantılıdır. Ayrıca Weber’in metodolojisinin bir diğer özelliği olan anlama’nın (verstehen) doğasını aydınlatmamızı da sağlar. Bu ilişkilerin dikkatle incelenmesi sayesinde, aslında bir kurgu olarak görüldüğünde ideal-tipin Weber’in metodolojik bakış açısına bütünlük kazandırdığı fark edilecektir.

4.2. Weber’in Metodolojisinin Yeniden Değerlendirilmesi

İdeal-tipin kalkış noktası, çokça vurguladığımız gibi gerçekliğin dağınık ve tutarsız olması ve de kesin kalıplara dökmeye izin vermemesidir. Bu nedenle ancak kavramsallaştırmanın kurgusal niteliği sayesinde, istikrarlı ve anlamlı bir dünya görüşü elde edilebilir. Dünyanın kurgulaştırılması, değer-ilgisi temelinde seçilen ilkelere göndermeyle şekillenir. Weber, aslında doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin ayırıcı özelliğini bu düzeyde belirler. Örneğin metodolojik düşüncesini -ruh olarak olmasa da, lafız düzeyinde- borçlu olduğu Rickert ve diğer yeni-Kantçılar gibi bu bilimler arasındaki ayrımı yöntembilimsel düzeyde yapmaz. Bilimin farklı dalları, nesnelere ya da konularına bakmaksızın aynı metodolojik ilkeleri kullanır. İdeal-tip kurguları, sosyal bilimlerde olduğu kadar doğa bilimlerinde de geçerlidir. Bu noktayı kısa ama öz bir şöyle ifade edebiliriz: Aslında sosyal bilimcinin kullandığı ideal-tipler, doğa bilimcilerinin kullandığı saf deneysel durumlardan çok da farklı değildir; nedeni şu ki dünyanın eksiksiz bir betimlemesini yapmak noktasında doğa bilimci de sosyal bilimciden daha fazlasını iddia edemez.

Runciman, Weber’in bilimlerin metodolojik birliği konusundaki ısrarını daha da netleştiriyor. Kültür ve doğa bilimcilerinin çalıştığı ideal-tiplerdeki (biçim, kesinlik ve

fayda açısından) büyük farklılıklara rağmen, temel düzeyde hiçbir fark yoktur. Kavram olarak her ideal-tip, görüngülerin sürekli akışına kurgusal bir düzen ve anlam veren, gerçeklikten keyfi bir sapmadır. Bu nokta, hayali bir karşılaştırma ile ifade edersek şöyle açıklanabilir: Max Weber bir fizikçi olsaydı, şöyle bir şey söylerdi: Özellikle basit, açık ve anlaşılır olan ideal bir marjinal gaz kavramına sahibiz. Bunun gerçek gazların davranışını yalnızca çok kusurlu bir şekilde tanımladığı doğrudur, ancak bu yararlı olmadığı anlamına gelmez. Aksine geçerli olmadığı için bu ideal-tip kullanışlıdır.

Naturwissenschaft ile Geisteswissenschaft arasında ayrılan yollar Parsons tarafından tespit edilmiştir. Doğa ve kültür bilimleri kendine özgü karakterlerini, “gerçekliğin “deneyimlenebilir” unsurları arasından, belirli bir bilimsel amaç için önemli olan “olgu”ların seçilmesini sağlayacak ilkelerden alır. Kısacası, doğa ve kültür bilimlerini birbirinden ayırdığı nokta, kavramsal kurgularının inşasını yönlendiren ilkelerin dayandığı değerlerdir. Doğa bilimlerinin kavramları ya da kurguları, daha kesin ve belirlidir çünkü onlara kılavuzluk eden değerler de benzer şekilde daha açık bir şekilde formüle edilmiştir.

Weber’in görüşüne göre. . . doğal olaylara olan ilginin ortak bir insani temeli vardır: Doğayı denetim altına almak. Bunun mümkün olması, soyut genel kavramlar (kurgular) açısından formüle edilebilen yönler aracılığıyla olur; bilimin teknolojiye uygulanmasında, doğanın güçleri insani amaçların hizmetine tabi tutulur. Dolayısıyla onlara olan ilgi ... hemen hemen her yer ve zamanda ortak amaç olan tek tip bir ilgi- çıkar’dır. Bunun aksine sosyal bilimlerin kurgusal yapılarını düzenleyen değerler, doğa bilimlerinin sahip olduğu uzlaşmaya dayalı ortaklaşmaya henüz ulaşmamıştır. Parsons, bu fikir birliğinin olmamasının sonuçlarını şöyle özetler: “... değer sistemlerinin çok çeşitli olduğu Weber’in temel teoremlerinden biridir; çok sayıda farklı olası sistem vardır. Öyleyse, seçim ... bu tür sistemlere uygunluk tarafından belirlendiğinden, tek bir ideal-tip ortaya çıkmayacaktır, ancak onu incelemek için olası bakış açısı kadar ideal-tip ortaya çıkacaktır. . . Bundan çıkan sonuç, nihayetinde sürecin tek bir genel kavramlar sistemi ortaya çıkarmayacağıdır” (Parsons, 2015; 662).

Sosyal bilimlerin, uzlaşmaya dayalı temel ön-varsayımlardan yoksun olmalarına ek olarak, yön ve amaç bakımından genel farklılıklar nedeniyle doğa bilimlerinden daha da

ayrılır. Doğa bilimleri, Parsons'ın gözlemlediği gibi, doğa karşısında denetim arayışıyla, sürekli gelişen bir dönüştürme yeteneği ile tanımlanmıştır.

Kültür bilimleri ise, Weber'in anladığı anlamıyla anlama (verstehen) arayışı etrafında şekillenmiştir. Formülasyonlarının çoğu gibi, Weber'in Verstehen'i geliştirmesi de biraz belirsiz kalır ve bu nedenle önemli ölçüde kafa karışıklığı yaratmıştır. Yanlış anlamaların çoğu, Verstehen'i sosyal bilimlere özgü bir yöntem olarak anlamaya çalışmaktan kaynaklanmıştır. Ana hatlarıyla verstehen'i yordam veya yöntem düzleminde anlamaya yönelen bu çabalar, haklı olarak yanıltıcı ve temelsiz olarak eleştirilmiştir. Bununla birlikte, verstehen sosyal bilim kurgularının inşasını yönlendiren yalnızca bir yatkınlık olarak görüldüğünde, kavramın belirsizliklerinin çoğu ortadan kalkar.

Bu anlamda Verstehen, ideal-tip geliştirme sürecini yönlendiren, değer-iliği amaçlardan biri haline gelir. Verstehen'in bu anlamı, Weber'in sosyolojiyi "sosyal alanın yorumlayıcı anlamasını amaçlayan bir bilim" olarak tanımlanmasında ima edilir. Örneğin Rex, Verstehen'in ideal-tiple ilişkisini, Weber'in Dilthey'in fikrini "normal bilimsel prosedürün amaçlarına" bağlama çabası olarak görür. Kültür bilimi, "dünyanın anlamsız sonsuzluğunun ... insanların anlam ve önem verdiği kısmını" kendi ilgi alanı olarak sınırlar. Dolayısıyla, eğer sosyal bilimci, gerçekliğin "bilinmeye değer" kabul edilen bu tarafında başarılı bir şekilde yolunu bulmak istiyorsa; inşa ettiği ideal-tiplerin; açıklık, tutarlılık ve rasyonelliğin yanı sıra başkalarının kurgularına da uygulanabilir bir "anlayış" üretmesi gerekir. Schütz'ün Weber'in metodolojisini genişletmesi de benzer bir yolu takip eder: Toplumdaşlarımın (consociates yani, yüz yüze görüştüğüm kişilerin) davranış kayıtlarını doğrudan okuyabilsem de, burada bile onların motivasyonu hakkında kesin olarak konuşamadığımı vurgulamaya çalıştım. Yapabildiğim tek şey, onun "tıpleştirmelerini" yapmaktı ve bu tür tıpleştirmeler, doğrudan temas halinde olmadığım toplumdaşlarımın davranışlarını yorumlamakta kullanılanların zengin tıkelliğini kaybetme eğilimindeydi. İlişki ne kadar uzaksa, o kadar soyut ve genel hale geldi. Görünüşe göre Schütz, Weber'in ideal-tiplerinin daha çok bu ikinci türden olduğuna inanıyor gibi görünür.

Bu bağlamda görüldüğünde sosyal bilimlerdeki ideal-tipler, değer ön varsayımlarından türetilen ilkelerle yapılandırılmış, kasıtlı olarak geliştirilmiş bir kurgudur. Bu noktada doğa bilimlerinin kurgularıyla özdeştir. Bununla birlikte, sosyolojideki ideal-tipin

kendine özgü bir amacı, başkalarının kurgusal inşaları ve anlamlarının kullanışlı bir anlamasını içermesidir. Weber için bu, sosyolojik kurguların doğa bilimleri ve tarihkilerden ayıran özüdür. Sosyoloji, genel yasalar belirleme kapasitesi (veya bunun yokluğu) ile ya da tipolojik yöntemleri kullanmasıyla ayırt edilmez. Daha ziyade, kurgusallaştırma faaliyetini yönlendirdiği farklı amaç-hedeflerle ayrıksı bir şekilde tanımlanır.

Weber'in ideal-tipin doğasına ilişkin tartışmasında geliştirdiği bu öğeler, Ekonomi ve Toplum'un (Wirtschaft und Gesellschaft) ilk bölümünde belirgin bir şekilde ön plana çıkar. Örneğin Weber, toplumsal yaşamı biyolojiyle açıklamaya çalışan ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa toplum düşüncesinde etkili olmuş ve de yüzyıl sonunda Osmanlı-Türk düşüncesinde de kendine yer bulmuş olan “organisist” (ya da “uzviyetçi”) sosyoloji okulunu çözümlerken, kurgusal teorisinin temel bazı özelliklerini ön plana çıkarır: Bunlardan biri de bireyin eylemlerini çevreleyen “bütünü” başlangıç noktası yaparak sosyal etkileşimi anlamaya çalışmaktır—Weber açısından bunun çağdaş örneklerinden biri Schaffle'nin Bau und Leben des Sozialen Körpersidi- bu da bilindiği şekliyle “organik” sosyoloji okulunun yöntemidir. Buna göre, bireylerin eylem ve davranışları, bir fizyoloğun bedeninin organlarının bir bütün olarak organizmanın “ekonomisi”ndeki görevlerine göre değerlendirerek hayatta kalması açısından ele almasına benzer şekilde yorumlanır. Buna karşı anlamaya dönük sosyolojik analizin [eine deutende Soziologie] amaçları açısından iki şey söylenebilir: Birincisi, bu işlevselci anlayış somut örnekleme [veranschaulichung] ve geçici yön bulma [Orientierung] amaçların uygundur. Belki bunun sunduğu çerçeve belli açılardan sadece faydalı olmakla kalmaz vazgeçilmez de olabilir. Ancak buna rağmen aynı zamanda “bilişsel değeri abartılırsa ve kavramları gayrı meşru biçimde şeyleştirilirse [daha doğrusu yanlış bir kavram-gerçekçiliğine düşülürse -bei Überschätzung ihres Erkenntniswerts und falschem Begriffsrealismus]” oldukça zararlı olabilir (çeviri değiştirilmiştir) (Weber, 2012;. 122-23).

Bununla birlikte Weber, Schaffle'nin çalışmasının bilişsel değerini “abartmak” konusunda bizi uyarır. Parlaklığına rağmen, bunun gerçekliğin bir yansıması olarak görülmemesi gerektiği uyarısında bulunur. Nitekim böyle görülürse aynı kavramlar çok tehlikeli olabilir. Dikkat edilirse burada işlevsel referans çerçevesinin geçerli değil elverişli, doğru değil kullanışlı olarak tanımlandığı dikkati çekecektir. Weber dolaylı

olarak Schaffle'ın formülasyonlarının ardındaki amacın, sosyal etkileşimin doğasını “somut örnekleme amacıyla” açıkça ortaya koyma arzusunda yattığını öne sürer. Buna göre Schaffle, sosyal etkileşimi kendi değerleri açısından “bilinmeye değer” olarak kabul eder ve Weber’e göre hem yararlı hem de vazgeçilmez olan ancak bilişsel olarak değeri sorgulanmaya açık bir tasarı(m) - pekala bir kurgu - inşa etmiştir.

4.3. Nietzsche, Vaihinger ve Weber

Bu noktada bizim belirlediğimiz bir başka düşünsel bağlantıya dikkat çekmemiz gerekiyor. Weber'in Nietzsche ile birlikte kurgusalcı diye tanımladığımız bilgi anlayışı açısından tuhaf bir yakınlığa sahip çağdaşlarından biri Hans Vaihinger idi. Kendi zamanında (özellikle editörlüğü yaptığı Kant Studien dergisiyle) etkili olmuş ancak yeni-Kantçılığın çöküşüyle birlikte unutulmaya yüz tutmuş olan Vaihinger'in en büyük yapıtı Die Philosophie des Als Ob'dur[‘Sanki’ Felsefesi]. Vaihinger, bu kitabının yazımını 1877’de tamamlamış, ancak kitap ilk kez 1911’de Almanca olarak yayımlanmıştır. Her ne kadar ‘sanki’ felsefesi’nde pozitivizm eleştirisi üzerine yeni-Kantçı bir bilgi kuramı geliştirmeye çalışmışsa da, ilginç bir şekilde kendi kuramsal duruşunu “pozitivist idealizm” ve “idealist pozitivizm” olarak tanımlamıştır. “Nesnel” gerçekliğin “mutlak, değişmez bir zorunluluk” tarafından yönetildiğini kabul eden Vaihinger, pozitivizmin “değişmez yasalar”la düzenlendiğini düşündüğü “kaba” gerçeklik anlayışını, “kendinde-şey”in erişilmezliğine dair yeni-Kantçı yorumu gözeterek, görünüşe göre bilen özneyi bilginin uygunluk kuramının kısıtlamalarından kurtaracak yeni bir çerçevede dönüştürmeye çalışmıştır. Düşünceler dünyasının, yalnızca soyutlama düzeyinde açıklamaya dönük gücü varmış gibi görünen bir “kurgular ağı” olduğunu savunur (Vaihinger, 1925; 58-9). H. Stuart Hughes, Vaihinger'in kendi döneminin nispeten unutulmuş isimlerinden biri olmasına rağmen, felsefi düşüncesinin “toplumsal düşünceye ihtiyaç duyduğu son derece esnek araştırma ölçütlerini sağlamaya en çok yaklaşan düşünür” olduğunu savunur: Vaihinger'in bilimdeki kurgu kavramı Weber'in ‘ideal-tip’iyle neredeyse aynı idi (Hughes, 1985; 98). Vaihinger ile ilgili Türkçe’de kaleme alınmış ender yazılardan birinde (“İdealizmin Çıkmazları”) Hilmi Ziya Ülken (1956) Alman idealist felsefe geleneği içinde “fiction” kavramının kısa bir tarihini çıkarır. Buna göre Vaihinger “Fichte’nin çıkırını ilim ve değerler nazariyesinin bütün teferruatına yaymak suretiyle” tamamlamıştır:

“Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* adlı eserinde ilmi önermelerin tahlilini yapıyor. Ona göre ilmimiz birtakım faraziyeler, normlar, prensipler ve kanunlar üzerine dayanmaktadır. Derece derece kesinlik ve objektiflik; üniversalite vasıfları gösteren bu ilmi temeller, aslında, daima faraziyelere, onlar da fiction'lara irca edilebilir [...] Bütün ilmi önermelerimiz pratik veya nazari ihtiyaçlarla meydana getirdiğimiz mevhum ve itibari kaidelerden ibarettir. Onları biz icad ediyoruz ve onlar vasıtasıyla duyu verilerini, idraklerimizi tefsir etmek suretiyle alemde objektifliğin ve üniversal bir düzenin olduğunu zannediyoruz. Matematik'in kullandığı sonsuz, metafiziklerin temeli olan mutlak, asıl şey, cevher, 'ilimlerin başlangıcında bulunan madde, enerji, vs. hep ruhumuzun yarattığı fiction'lardır; Vaihinger Yunanlılardan beri bütün felsefe sistemlerini bu bakımdan inceliyor. Bu sistemlerin kendi devirleri ihtiyacına göre, gerçekte hiç bir alakası olmamak üzere; fictionlara nasıl dayandıklarını anlatmaya çalışıyor. Sübjektif idealizmin bu şiddetli tenkidinden hiç bir felsefe ve ilim sistemi hariç kalmıyor. Matematik'in axiomları, postulat'ları, mantığın mücerret prensipleri, metafizik ve fizik'in kategorileri onun gözünde objektif değere sahip değildirlir. Aristo'nun düşünce ve varlığın temeli olarak gösterdiği on kategori fiction'lardan ibarettir. Vaihinger'e göre tabiat kanunları da daima “Güya varmış gibi” diye ifade edebileceğimiz birer fiction'dan başka bir şey değildir. Ona göre, tabiatda her şey “güya bu 'prensip, 'varmış gibi” cereyan eder. Vaihinger bunu almanca *Als Ob*, fransızca *comme si*, ingilizce *as if*, latince *quasi* veya *sicut* sözleriyle ifade ediyor ve felsefesine de bu ismi veriyor” (Ülken, 1956; 23).

Kendi döneminin birçok felsefecisi gibi Vaihinger de Kant, Schopenhauer ve İngiliz deneycilerinin etkisiyle felsefe yapmıştır. Hughes'e göre, Vaihinger'in kitabının büyük bir bölümü, “yirminci yüzyılın ilk on yılında ortak mülkiyet durumuna gelmiş entellektüel genellemelerin kurgusal niteliğini” uzun ve açık bir biçimde serimlemeye çalışır. Kantçı geleneğe sadık kalan Vaihinger, bu şekilde radikal bir ampirizm ya da nominalizmin önerebileceği gibi soyutlamalardan yalın kat vazgeçmemiş, onları kullanışlı kurgulara -belli amaçlar için ve geçici olarak gerçekliği temsil ediyormuş gibi ele alınacak kavramlara- dönüştürmeye çalışmıştır diyebiliriz. Bu tür kavramların geçici faydası - deyim yerindeyse “vazgeçilebilirliği” - Vaihinger'in “yapı iskelesi” metaforuyla vurgulanır. Goethe'den ([1833] 1998: 154) ilhamla şöyle demektedir: “Hipotezler bir binanın önüne dikilen ve bina bittiğinde sökülen iskelelerdir. İşçiler için vazgeçilmezdirler; ancak iskeleyi binayla karıştırmamanız gerekir”. Ancak bu metafor

Vaihinger (1925: 88) tarafından daha kesin bir şekilde kullanılır: Vaihinger, kitabının ilerleyen sayfalarında temel tezini bir adım daha ileri götürerek dönemin bilim felsefesi çalışmalarında belirsizleşen “kurgu” ile “hipotez” kavramları arasında dikkate değer bir ayrım yaparak şunu savunur: “Kurgu sadece destek amaçlı bir yapıdır, dolambaçlı bir yaklaşımdır, sonradan yıkılacak bir inşaat iskelesidir, hipotez ise kesin olarak kurulmak [yerleşmek, yani kalıcı olmak] için sabırsızlanır”. Hipotezler bir kenara atılabilir, ancak kurgular atılmak için vardır (Vaihinger’den aktaran [1924, XXVII, XXX, XXXIV, 64, 88, 163] Hughes, 1985; 99). Vaihinger’in bu şekilde, hem pozitivistlerin hem anti-pozitivistlerin iddialarını uzlaştırmaya çalışmış olduğunu belirtmeliyiz. Bilimsel hipotezlerin “doğal” niteliğini vurgulaması Vaihinger’i pozitivistlere yaklaştırıyorken; kurguların “yapaylığı”nı ön plana çıkarması, anti-pozitivistlerin düşsel kurgulamalarına kapıyı açık bırakıyordu. Fakat bu hipotez ile kurgu arasındaki kapanmaz fark, son kertede başarısız olacaktır; üstelik kendisinden sonra gelen düşünürler ikisini de eşitlemekle kalmadılar, bu düşüncenin kurucularından saydıkları Mach’ı “pozitivist”, Vaihinger’i ise “pragmatist” olarak sınıflandırarak konuyu büsbütün indirgediler. Vaihinger’in “kurguculuğu”ndan çok William James’in pragmacılığına yüzlerini döndüler. Oysa Vaihinger için pragmatizm, kendi görüşlerinin kabulü için gereken “zeminin hazırlanması”na yardımcı olmuş olduğunu ve de “pratikte pek çok ortak nokta bulabileceklerini” kabullense bile bu ikili “ilke olarak bütünüyle zıt” noktalarda duruyordu: Pragmatizm yararlılık ile doğruluğu eşitlemişken “kurguculuk”, bu iki sorunun ayrı olduğu ve bir düşüncenin ancak yanlı da olsa “büyük bir pratik önem” taşıyabileceği kanısındaydı (Hughes, 1985; 99-100).

Aslında hukukçu Georg Jellinek’in yazılarında bulunduğu “ideal tip” terimini kullanırken Weber, bir kavramsal yenilik iddiasında değildi. Sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin, ‘ekonomik insan’, ‘feodalizm’ ya da ‘krallık’ gibi deyişler kullanırken aslında ne yapmakta olduklarının farkına varmalarını sağlamak istiyordu. Bu nedenle, kendi kavramsal inşalarını kalıcı anlamda geçerli de görmüyordu. Bütün bu kavramsal inşalar, anlamaya yarayan araçlar, daha iyisi ortaya konulduğunda yenilerine yerini bırakması gereksinim taşıyan araçlardır. Weber’in temel savlarından biri toplumsal yaşamı konu edinen bilimlerin tarihinin, “olguları kavram geliştirme yoluyla düşünsel olarak düzenleme girişimi” olarak görülmesi gerektiğidir; Weber’e göre sosyal bilimlerin tarihi “bu şekilde ulaşılan zihinsel imgelerin -bilimsel ufkun genişlemesi ve yer değiştirmesi

nedeniyle- parçalanması; ve bu değişen temel üzerinde yeni kavramların geliştirilmesi arasında sürekli bir akış halindedir ve öyle de kalacaktır” (Weber, 2012; 133-34). Hughes’e göre, Weber’in ideal-tip tanımlaması, aslında deneme tarzındaki yazılarıyla, toplumsal düşüncenin yöntemine ilişkin kendi zamanının en güçlü katkılarından biri olarak görülmeliydi: Bu sebeple Weber, “ilk model inşa eden düşünür —insanın dünyasını akılcı biçimde anlamayı tek başına mümkün kılan soyut kuramsal inşa yöntemini ilk kez açık seçik hale getiren kişi— olarak” yeniden değerlendirilmelidir (Hughes, 1985; 271). Weber, değer yargılarında her türlü mutlakçılığı kabul etmemek —yani etik ya da pratik normları temellendiren her türlü metafiziği reddetmek— noktasında Heinrich Rickert’le yollarını ayırırken, değer çoğulculuğuna ve bunun mantıksal sonucu olarak görececiliğine yaklaşmış gibi görünüyordu: Aslında Vaihinger’inkinden çok farklı olmayan “kurgusal” bir yaklaşımı savunurken, toplumsal ve kültürel dünyada değişmez bir gerçekliğin olduğunu düşünmenin ya da bunu keşfetmeye çalışmanın mümkün olmadığını görmüştü. Kesin olarak söylenebilecek tek şey; “insanların, kökenlerini ve nihai anlamlarını gizemle perdeledikleri etik ve kültürel değerlere sahip olduğu ve bu değerlerin incelenmesinin yalnızca, pratikte kavranabilir sonuçlar veren, açıktan açığa keyfi belli yöntemlerin izlenmesiyle gerçekleştirilebildikleri” (Hughes, 1985; 268).

Bu noktada Nietzsche ve Vaihinger ile ilgili daha önceki yorumlarla bir takım örtüşmelerin altını çizmemiz faydalı olacaktır. Gördüğümüz gibi dünyanın her türlü metafiziksel kavrayış olasılığını hem Nietzsche hem de Weber reddeder. Buna göre, görünen dünyanın arkasında ya da altında değişmeden duran gerçek/hakiki bir dünya yoktur. Nietzsche ve Weber bize sürekli olarak gerçekliğin “akış”, “değişme” ve “sürekli geçişler”den ibaret olduğunu hatırlatır. Bu nedenle “gerçeklik” denilen kaosla ancak bu akış keyfi bir şekilde durdurulup paranteze alınarak baş etmek mümkündür: İndirgemenin kaçınılmazlığı. Bu sürekli akış ve geçiş hali “birey”den [tek-il’den] bahsetmemize izin vermez; varlıkların “sayısı” bile değişmektedir. Kabaca algıladığımız “harekette olan”ın yanı sıra “dinlenmede olanı” gördüğümüze inanmasaydık, zaman ve hareket hakkında hiçbir bilgimiz olamazdı. Aynı şeyi, neden-sonuç ilişkileri için de söyleyebiliriz ve “boş uzay” gibi yanlış bir anlayışı geliştirmemiş olsaydık, Nietzsche’ye göre, uzay anlayışını hiçbir şekilde edinmiş olamazdık. Özdeşlik ilkesinin arkasında da “bazı şeylerin benzer olarak görünmesi” olgusu yatar:

“Oluş halindeki bir dünya, tam anlamıyla “kavranamazdı” veya “bilinemezdi”; sadece “kavrayan” ve “bilen” akıl, bir kabaca hazır dünyayı sırf görünüşlerden oluşturulmuş olan, ama katı, sabit hale gelmiş bulunan bu kabasaba dünyayı hazır olarak karşısında bulur; ancak bu ölçüde “bilgi” diye bir şeyin olduğunu söyleyebiliriz, yani önceki ve sonraki yanılgıların birbirleriyle ölçülmesiyle” (Nietzsche, 2002; 520/264).

Genel olarak bilimlerde, özel olarak sosyal bilimlerde kavramsallaştırmanın ya da Weber’in yeni-Kantçılardan ödünç aldığı ve Nietzsche’den esinlenerek dönüştürdüğü şekliyle söylersek kavram inşasının başat özelliği, gerçekliği tam ve kesin bir şekilde yansıtmamasıdır. Hatta genelleyerek söylemek gerekirse; Nietzsche’nin bilim anlayışındaki kelimeler, kavramlar, fikirler, dahası akıl; Weber’in ideal-tipiyle neredeyse aynı özelliklere sahiptir. Zira kavramlar, gerçekliğin çok renkli ve akışkan çeşitliliğini yakalayamayan kaba araçlardır. Bu sebeple ideal-tipin gerçeklikle ilişkisi zorunlu olarak yanlışlayıcıdır: sonsuz karmaşık ve kaotik olanı basitçe düzenlenmiş bir şeffaflığa indirir. Weber’in ideal-tip kavramını geliştirmesinin bu temel yönünün, Nietzsche’nin genel olarak kavramsallaştırmanın doğasına ilişkin tartışmasına oldukça paralel olduğu, Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine’de açıkça görülebilir. Bu yazısında Nietzsche “kavramların kurulması”na bakar. Her sözcüğün hangi yolla kavram haline geldiğini sorgular: “bir seferlik ve bütünüyle tikel olan ve içinden çıktığı sayısız, az ya da çok benzer, yani tam alındığında hiçbir zaman biribirinin aynı olmayan, dolayısıyla temelden farklı, birçok durum için kullanılmaya uygun hale gelince” sözcüğün kavrama dönüştüğünü vurgular. Dolayısıyla her kavramı, “aynı olmayanların aynılaştırılması” yoluyla yaratırız –“nasıl hiçbir yaprak bir başkasıyla tam olarak aynı değilse, aynı şekilde, yaprak kavramı da, bu tikel farklılıkların bir kenara atılması yoluyla, ayrılıkların unutulması yoluyla kurulur” ve bu süreç sonucunda insanda öyle bir tasarım uyandırılır ki, “yaprak” diye bir Temel Biçim varmış gibi, sanki“bütün yapraklar buna göre çizilmiş, örülmüş, biçimlendirilmiş, renklendirilmiş” gibi düşünmeye başlarız; bu yüzden kavramların ortaya çıkışı ancak “tikel ve gerçek olanı görmezlikten gelme”yle olanaklı olur; oysa doğaya baktığımızda, “ne biçimler ne de kavramlar, yani hiçbir cins tanıma”dığını fark ederiz çünkü“bizim birey ve cins karşıtlığımız”insan-merkezciliğimizden kaynaklanır ve denebilirse şeylerin düzeninden çıkardığımız bir şey değildir (Nietzsche, 1998; 58).

Weber ile Nietzsche arasındaki uyum dikkat çekicidir. Dünyanın kavranma tarzı, Weber için olduğu gibi Nietzsche için de aynıdır. Tikeli ve gerçeği göz ardı etmek bize bir kavram, eşit olmayanı eşitleyen bir ideal-tip sağlar. Cesurca ifade edersek, ideal-tip dünyayı yanlışlar ya da tahrif eder. Zira ideal-tip, olmayanın -düzen, özdeşlik, bağlantı- olduğunu iddia eder. Weber tarafından özetlendiği şekliyle ideal-tip, tamamen Nietzsche'ye özgü bir noktayı yineler: Sınırsız sayıdaki olguların veya gerçeklerin karşılıklı etkileşimi, ancak sosyal bilimci ya da sosyolog ideal-tipleri kullanarak anlamlı bağlantı yanılışmasını yarattığı için belli bir yön tutturur. Reinhard Bendix gibi anaakım biri bile bunun farkındadır. Zira Bendix Weber'in bu ideal-tipleri tarihçiye genellemelerden ziyade kavramsal araçlar olarak önerirken, kendi içinde elbette tutarlı olduğunu söylerken hemen ekler: “eğer tarihsel veriler “biricik/benzersiz” ise, o zaman kuramsal olarak hiçbir tarihsel genelleme mümkün değildir. Ancak Weber, ideal-tiplerinin sosyal bilimcilere belirsiz olmayan kavramlar sağladığını iddia ettiğinde tutarsızlığa düşer. Weber'e göre bu tür kavramlar değer yargılarından bağımsız olmalıdır; yine de bu kavramları inşası, bir tarih yorumunu içerir” (Bendix, 1945; 524). Bu yorum, geçmişin tüm sosyal değişimlerinin ideal-tipe doğru veya bu tipten uzaklaşan “değişimler” olarak görülmesi gerektiği görüşünde yatar. Dolayısıyla, “tarihsel gelişme” fikri Weber için bir düşünce-yapısıdır. “Onu” inceleyemezsiniz çünkü geçmiş bireysel davranışlardan başka ampirik referans yoktur. Bu şekilde Weber, geçmiş bireysel davranışların nedensel dizilerinin bir sonsuzluğu olarak tasavvur eder çünkü kendisinin sosyal değişim kuramı yoktur. Toplumsal değişimleri, daha çok, belirli tarihsel olayların birbiri ardı sıra gelmesi açısından tasavvur eder. Sonsuz benzersiz faktörlerin bu karşılıklı etkileşimleri, yalnızca sosyoloğun geçmiş olayları bir dizi ideal-tipe çok farklı, benzersiz yaklaşımları olarak görerek bir gelişim yanılışması yaratması nedeniyle “yön” kazanır.

Weber'in ideal-tipinin Nietzsche'nin doğası gereği tahrif edici veya yanlışlayıcı olarak kavramsallaştırmayı tanımlaması, Weber'in belli ekonomik ideal-tiplerin karakterine ilişkin sarf ettiği sözlerde daha da açıkça görülebilir. Nietzsche'nin -yanlışlığın bir yargıya itiraz olmadığı şeklindeki iddiasının- ruhuna uygun olarak Weber, “rekabetçi ekonomi” ideal-tipinin yanlışlamadan bağışık olduğunu gözlemler zira bunun gerçeklikle hiçbir şekilde ilgisi yoktur. Runciman'a göre, Weber ideal-tipik bir ‘rekabetçi ekonomi’ modelinin yanlışlanmaya karşı bağışık olduğunu (zira gerçek hiçbir

şeyle ilgili olmadığını) söylemeye başladığında ve sosyal bilimlerde kavram inşasının nihai amacının somut tarihsel olayların ‘kültürel önemi’ hakkında bilgi olduğunu iddia ettiğinde; aynı zamanda nedenselliğin evrenselliğine yaptığı göndermelerin altını boşaltmış olur aslında (Runciman, 1972; 36). Oysa daha dikkatli okuduğumuzda bu yorumun ne kadar sorunlu olduğunu görürüz. Weber için “soyut ekonomi kuramı” bize genellikle tarihsel olguların ‘idealar’ı olarak tanımlanan bu “sentez”lerin birçok örneğini sunar. Yani aslında bizmodernlere, toplum bir mübadele ekonomisi olarak örgütlendiğinde, rekabet serbest olduğunda ve eylem kesinlikle rasyonel olduğunda, meta piyasasında neler olup bittiğine dair “ideal bir imge” sunar. Bu zihinsel imge, tarihsel yaşamın belirli ilişkilerini ve olaylarını bir araya getirerek, “hayali karşılıklı ilişkilerin içsel olarak tutarlı bir kozmosu”nu oluşturur. Bu insanın özü, gerçekliğin belirli unsurlarının kuramsal olarak vurgulanmasıyla elde edilen bir “ütopya” olmasıdır kelimenin tam anlamıyla. Üstelik Weber’in vurguladığı gibi, [gerçek yaşamın ampirik olarak verili olgularıyla tek ilişkisi şudur: “Kurguda soyut biçimde temsil edilenlerle aynı türden karşılıklı ilişkilerin (yani "piyasaya" bağlı olayların) gerçeklikte bir dereceye kadar işlediği tespit edilir veya varsayılırsa, o zaman bu karşılıklı ilişkinin ayırt edici karakterini pragmatik olarak açıklığa kavuşturabilir ve bir ideal-tip aracılığıyla anlaşılabilir hale getirebiliriz”. Bu olasılık, hem “keşif” hem de “açıklama” açısından önemli ve hatta gerekli olabilir. Araştırmada ideal-tipin raison d’etre’si, araştırmacının nedensel çıkarımlarla ilgili yargısını daha keskin hale getirmektir: bir “hipotez” değildir, ancak hipotezlerin oluşturulmasına kılavuzluk etmeyi amaçlar. Gerçekliğin bir tasviri değildir, ancak [bilimsel] açıklamaya açık ve seçik ifade araçları sağlamaya çalışır. Böylece, tarihsel olarak verili olan modern toplum örgütlenmesinin bir piyasa ekonomisi olduğu “fikrinin”, örneğin ortaçağ “şehir ekonomisi” fikrini “genetik” bir kavram olarak inşa etmek için kullanılanlarla tamamen “aynı mantıksal ilkelere” göre nasıl geliştirildiğini görürüz. [Bu ütöpik ideal tipte], modern maddi ve maddi olmayan kültürel yaşamın bir dizi dağınık özelliğinin ayırt edici karakterinin vurgulanması ve [içsel olarak] tutarlı olduğunu düşündüğümüz ideal bir imgede birleştirilmesi gerekecektir. Bu, kapitalist kültür “fikrini” tasvir etmeye yönelik bir girişim olacaktır. (Bu girişimin başarılı olup olamayacağı ve nasıl başarılı olacağı, bu bağlamda tamamen bir kenara bırakacağımız bir sorudur). Şimdi, bu türden birden fazla ütopyanın - aslında, kesinlikle çok sayıda ütopyanın - herhangi bir verili

durumda çizilebilmesi mümkündür (ya da daha doğrusu: kesin olarak öyle kabul edilmelidir). Bu ütopyaların hiçbiri diğerine benzemeyecektir ve daha da kesin olarak, hiçbiri ampirik gerçeklikte toplumsal koşulların fiilen geçerli bir düzeni olarak gözlemlenemeyecektir; ancak her biri kapitalist kültür “fikirini” temsil etme iddiasında olacaktır ve her biri aslında kültürümüzün ayırt edici karakterleri bakımından önemli olan ve gerçekliğin içinden seçilerek tutarlı bir ideal imgede bir araya getirilmiş belirli özelliklerini [içerdiği] ölçüde bu iddiayı ileri sürebilir. [Bu,] kültürel olgularla ilgilendiğimizde, bu olgulara olan ilgimizin - kültürel önemlerinin - kural olarak onları ilişkilendirebileceğimiz oldukça farklı değer fikirlerinden türetileceği gerçeğinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla, bu olguları bizim için önemli olarak değerlendirebileceğimiz birçok farklı "bakış açısı" olduğu gibi, belirli bir kültürün ideal tipine dahil edilecek ilişkilerin seçiminde de tamamen farklı ilkelere dayanılabilir (Weber, 2012; 117-8).

İdeal-tip, hakikat-doğruluk ölçütüyle yargılanamaz; zira açık ve kasıtlı olarak yanıltır. İdeal-tipin dünyaya uymadığını söylemek bir değerlendirme değil, bir tanımlamadır. Nietzsche’nin kavramsal şemaları hayata yararlılıkları açısından yargılaması gibi, Weber de ideal-tipleri pragmatik bir çerçevede değerlendirir. Kendisinin bir derkenarıyla söylersek; “tarihsel yöntemi tarihsel bir dünya görüşüne yükseltmeye” çalışmak, “doğa biliminin dünya görüşü” olarak naturalizmin temsil ettiği hatanın aynısını yapmak olurdu: Zira kimse “yönteminin [ve] kavramlarının kölesi olmamalıdır” (Weber, 2012, 415 [derleyen Bruun/Notes and drafts]. Weber’in yöneme ve kavramlara genel bakışının bu olduğu düşünülürse ideal-tipin, tam olarak doğru olmadığı için kullanıldığını kabul etmek daha kolay olur; kural olarak ideal-tipler ya da genel olarak kavramlar, aksi takdirde kaotik olan gerçekliğe düzen, tutarlılık ve anlam kattığı için kullanılır. İdeal-tipin dünyayı ne kadar iyi “yanırladığı”na bakılarak, olumlu ya da olumsuz değerlendirme yapılması gerekir.

Weber’in verdiği farklı bir örnekle devam edersek, farklı çağlardan ve ülkelerden belli özelliklerinin tek yanlı olarak öne çıkartılmak suretiyle tutarlı bir ideal-inşa içerisinde bir araya getirdiğimiz bir ütopya olarak bu ideal “zanaat” tipini antiteziyle karşı karşıya getirebiliriz: modern büyük ölçekli sanayinin belirli özelliklerinden soyutlayarak kapitalist bir sanayi ve ticaret düzenine karşılık gelen ideal tip; ve sonra "kapitalist" bir kültürün ütopyasını, yani özel sermaye [yatırımından] getiri elde etme amacının egemen olduğu bir kültürü tasvir etmeye çalışabiliriz. “[Bu ütöfik ideal tipte], modern maddi ve

maddi olmayan kültürel yaşamın bir takım dağınık özelliklerinin ayırt edici karakterinin vurgulanması ve [içsel olarak] tutarlı olduğunu düşündüğümüz ideal bir imgede birleştirilmesi gerekecektir. Bu, kapitalist kültür "fikrini" tasvir etmeye yönelik bir girişim olacaktır ve de bu girişimin başarılı olup olamayacağı ve ne kadar başarılı olacağı, bu bağlamda tamamen bir kenara bırakacağımız bir sorudur. Bu türden birden fazla ütopyanın - aslında, kesinlikle çok sayıda ütopyanın - herhangi bir verili durumda çizilebilmesi mümkündür (ya da daha doğrusu: kesin olarak kabul edilmelidir). Bu ütopyaların hiçbirisi diğerine benzemeyecektir ve daha da kesin olarak, hiçbirisi ampirik gerçeklikte toplumsal koşulların fiilen geçerli bir düzeni olarak gözlemlenemeyecektir; ancak her biri kapitalist kültürün "fikrini" temsil etme iddiasında olacaktır ve her biri, kültürümüzün ayırt edici karakterleri bakımından önemli olan ve gerçeklikten seçilerek tutarlı bir ideal imgede bir araya getirilen belirli özelliklerini [içerdiği] ölçüde bu iddiayı ileri sürebilir. [Bu,] kültürel olgularla ilgilendiğimizde, bu olgulara olan ilgimizin - kültürel önemlerinin - kural olarak onları ilişkilendirebileceğimiz oldukça farklı değer fikirlerinden türetileceği gerçeğinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla, bu olguları bizim için önemli olarak değerlendirebileceğimiz birçok farklı "bakış açısı" olduğu gibi, belirli bir kültürün ideal tipine dahil edilecek ilişkilerin seçiminde de tamamen farklı ilkelere dayanılabilir:

“O halde, bu tür ideal-tipik kavramların, bizim kurmak istediğimiz gibi bir ampirik deneyim [başka bir şekilde söylersek “gerçeklik”] bilimi için önemi nedir?En başından vurgulamak gerekir ki olması gereken, bir "ideal" fikri ile... mantıksal anlamda "ideal" olan kuramsal inşalardan dikkatle ayırt edilmelidir.Bizim ilgilendiğimiz şey, hayal gücümüzün yeterince güdülenmiş olduğunu ve dolayısıyla "nesnel olarak mümkün" olduğunu düşündüğü ve nomolojik bilgimiz ışığında yeterli görünen ilişkilerin inşasıdırBu sebeple de tarihsel gerçekliğe ilişkin bilgimizin "nesnel" olguların "önkoşulsuz" yeniden üretiminden ibaret olması gerektiği ya da böyle olabileceği görüşünü benimseyenler, [ideal tipin] herhangi bir değeri olduğunu inkâr edeceklerdir” (Weber, 2012, 119).

İdeal-tipler, dünyayı kavramamızı sağlayan araçlardır ve diğer herhangi bir araç gibi, değerleri de amaçlarına ne kadar hizmet ettiklerine göre belirlenir.²³⁰ Kavramların ve ideal-tiplerin faydası, onların doğruluk-hakikat değerleriyle ilgili değildir; Nietzsche’nin “kuvvet kanıtları” dediği şey de kar etmez bu noktada. Hatanın hakikate, kurgunun

olguya dönüşümü Nietzsche tarafından sürekli olarak eleştirilir. Hakikatlerimizin yalnızca hata olduğunu unuttuğumuz hatalar olduğunu hatırlatır. Weber, Marx'la uğraşırken aynı tartışma çizgisini benimser - ideal-tipler kullanışlıdır ve doğru-hakiki-olgu ile karıştırılmamalıdır. Marksçı teori, Weber tarafından yararlı bir analitik araç olarak övülür, ancak bundan daha fazlası olarak görmek yanıltıcı ve tehlikelidir. İdeal-tipik inşa/kurguların –Weber'e göre- açık ara en önemli örneği olan Marx'ın inşa ettiklerine gönderme yapmaktan bilinçli olarak kaçındığını söylerken, burada sadece tüm “Marksist yasalar”ın (gesetze) ve evrimsel inşaların (entwicklungskonstruktionen) denebilirse kuramsal olarak doğru olmaları koşuluyla ideal-tipik bir karaktere sahip olduğunu belirtmekle yetineceğini söyler. Marksist kavramlarla çalışmış olan herkes, gerçeklikle karşılaştırma yapmak için kullanıldıklarında bu ideal tiplerin yalnızca olağanüstü, hatta eşsiz keşfe dayanan [heuristik] öneminin değil, aynı zamanda ampirik olarak geçerli, hatta gerçek (aslında “metafizik” anlamda) “etkin güçler”, “eğilimler” (metaphysische, “wirkende Kräfte”, “Tendenzen”) vb. olarak sunulduklarında ne kadar tehlikeli olabileceklerinin de farkında olsa gerektir (Weber, 2013; 131).

Nietzsche ve Weber'in vurguladığı nokta, ister özellikle ideal-tiplerde ister genel olarak kavramlarımızda olsun, dünya görüşümüzün kökten yanlış olduğudur. Bizim kavramlarımız dünyaya karşılık gelmez ve hakikat içeriği temelinde değer verilemez. Değerleri, yalnızca inşa edildikleri amacın taleplerini karşılama kapasitelerine bağlıdır. Hem Nietzsche hem de Weber kavramsal anlamayı belirli bir değer ön varsayımı üzerine inşa edilmiş bir kurgu(lama) olarak analiz eder. Nietzsche, tüm bilimsel araştırmaların değer-ilgisini kabul etmek noktasında çok açıktır: Kesin olarak söylemek gerekirse, “belli ön kabulleri/koşulları/varsayımları olmayan” bir bilim olamaz; sonuçları son derece zararlı böylesi bir düşünce mantıklı da değildir: En başında bir “felsefe”, bir “inanç” olması gerekir ki, “onunla bilim bir yön, bir anlam, her zaman bir sınır, bir yöntem, bir var olma hakkı kazansın” (Nietzsche, 2013; 171)

Kavramların inşası, onlara hem anlam hem de yön veren yatkınlıklardan yola çıkar. Ancak, kavramsallaştırmanın altında yatan önyargılar unutulduğunda; hata, hakikat ve yanlış, doğruluk olarak etiketlenmeye başlanır. Bununla birlikte Nietzsche, tüm kurgulara eşit değer vermez, çünkü dayandıkları varsayımlar eşit derecede değerli ya da yararlı değildir. Yalnızca yaşamı besleyen, koruyan ve geliştiren kurgular –yani yararlı

olanlar - zorunlu yansılamalar olarak kabul görebilir. Kendisine hakikat süsü veren yalanlar –burada Nietzsche’nin iyi bilinen geleneksel ahlaki ve dini sistem eleştirisinin temel noktası söz konusudur- yararsız, hatta zararlıdır -nihayetinde ancak nihilizmin umutsuzluğuna kapı açmakla kalırlar.

Kavramlarla, bu tikel durumda ideal-tiplerle ilgili hemen hemen aynı değerlendirmeyi Weber de yapar. Bu anlamda kavramsal kurguları, değer yatkınlıkları tarafından yönlendirilir. Gerçekte, Weber’in önkoşulsuz ya da varsayımsız bilim olamayacağı yönündeki açıklaması, neredeyse kelimesi kelimesine Nietzsche’yi tekrar eder gibidir: “Dolayısıyla, sonlu insan zihninin sonsuz gerçeklik hakkında edindiği her türlü bilgi, herhangi bir durumda [bu gerçekliğin] yalnızca sonlu bir kısmının bilimsel kavrayışın nesnesi olması gerektiği - (“bilinmeye değer” olması anlamında) “önemli” olduğu şeklindeki üstü kapalı kabule dayanır (Weber, 2012: 99):

“Günümüzde “ön kabulleri olmayan” bir bilimden söz etmek yaygındır. Böyle bir şey var mı? Elbette bu, bununla ne kastedildiğine bağlıdır. Herhangi bir bilimsel çalışma, her zaman mantık ve metod(oloji) kurallarının –yani bu dünyadaki oryantasyonumuzun genel temellerinin - geçerliliğini varsaymak zorundadır. Bu kabuller, en azından sorduğumuz soru bağlamında, en az sorunlu olanlardır. Ancak, dahası, her bilimsel faaliyet, sonuçlarının “bilinmeye değer olma” anlamında önemli olduğu ön kabulüne dayanır. Ve açıkçası, tüm sorunlarımız da burada başlar, çünkü bu ön kabulün kendisi bilimsel yollarla kanıtlanamaz. Sadece nihai anlamı açısından yorumlanabilir ve kişi bu anlamı hayata karşı kendi nihai tavrına göre reddedebilir ya da kabul edebilir” (Weber, 1993; 139) [Çeviri kısmen değiştirilmiştir].

İdeal-tipin dünyaya yönelik değer yönelimlerine bağ(ım)lılığı, Weber tarafından sık sık vurgulanır. İdeal-tipler, değerlerimizin sınırlarını çizdiği gerçekliğin belli bir yönünün “kaosuna düzen getirmek” için kullanılan araçlardır, gerçeklikle başa çıkmada yardımcı olan açık, tutarlı, genel bir anlayış kazanmak amacıyla geliştirilirler. Gerçekliğin bir yansıması olduğu kabul edilirse, ancak kaotik ve tutarsız olmaları gerekirdi; zira dünyanın doğası budur. Daha önce gördüğümüz gibi Weber, ideal-tipik kurguların olgu ya da gerçeklik olarak şeyleştirilmesine karşı sıkça uyarıda bulunur. Doğa tarihine, Schaffle’ye veya Marx’a karşı uyarısı hep aynıdır: onların inşa ettikleri bütün kurgular, açıkça kurgu olarak görüldükleri sürece yararlıdır. Gerçekle karıştırıldıklarında ya da olgu yerine geçtiklerinde, tehlikeli hale gelirler.

Weber ve Nietzsche tarafından kavramsallaştırmanın doğasına ilişkin paylaşılan ortak bakış açısı, erken dönem Weber yorumcularından -ve belki de hak ettiği değeri görmemiş- biri olan Theodore Abel tarafından ortaya koyulmuştur. Abel'in ideal-tip yorumu, Weber'i -Vaihinger aracılığıyla- Nietzsche ile açıkça ilişkilendirir: “Weber'in İdeal Typus'u, Vaihinger'in kastettiği anlamda bir kurgudur.”²³⁵ Kısaca değinecek olursak, ideal-tipin özelliklerinin Vaihinger'in sanki felsefesi bağlamında incelenmesi ilginç sonuçlar verecektir. İlk benzerlik ya da örtüşme oldukça açıktır. Kurgu, gerçeklikten keyfi bir sapmadır ve bu anlamda ideal-tip, Vaihinger'in kavramsallaştırmasının tam bir sınanması gibidir. Her ne kadar Weber, kurgunun kendisiyle çelişik doğasını reddetse de (ideal-tip, tutarlı, tamamen mantıksal bir biçim kazanmak için tasarlanmıştır), yine de tipleştirme sürecini ele alışı, gerçeklikten keyfi bir şekilde sapma fikrini içerir. İkinci bir nokta olarak, Vaihinger tarafından ana hatları çizilen kurguların zamanla kaçınılmaz olarak değişmesi, sürekli birbirlerinin yerini alması ve devamlı birbirlerinin yerine geçmesi, Weber'in ideal-tip tartışmasında da ortaya çıkar. Weber, nesnellik üzerine yazdığı makalesinde, ideal-tip inşalarının geçiciliğine işaret ederken, sosyal bilimlerde kavram oluşumunun karmaşıklığına vurgu yapar: “Cins kavramları - ideal tipler - ideal-tipik cins kavramları - tarihi insanlarda ampirik olarak iş başında olan düşünce kombinasyonları anlamında fikirler - bu tür fikirlerin ideal tipleri - tarihi insanlara çekip çeviren idealler - bu tür ideallerin ideal tipleri - tarihinin tarihle ilişkilendirdiği idealler - ampirik malzemenin açıklayıcı amaçlarla kullanıldığı kuramsal inşalar - kuramsal kavramların ideal sınırlandırıcı örnekler olarak kullanıldığı tarihsel araştırmalar - ve bunlara ek olarak, burada yalnızca ipuçlarını verebildiğimiz başka olası karmaşıklıklar”: Şüphesiz tüm bunlar, doğrudan verili ampirik gerçeklikle ilişkisi her bir durumda sorunlu olan kuramsal inşa-kurgulardır: Bütün bu karmaşıklığa ilişkin verilebilecek tek başına bir örnek bile, kültür ve toplum bilimleri alanında var olmaya devam eden “kavramsal ve yöntemsel sorunların sonsuz karmaşıklığı”nın yeterli bir göstergesidir. Weber'in sadece sorunlara işaret etmek istediği kendi güncel bağlamında, pratik metodolojik sorularla doğru dürüst ilgilenmekten ve ideal-tipik ile “yasa-benzeri” bilgi arasındaki, ideal-tipik ile kolektif kavramlar arasındaki vb. ilişkilerin daha kapsamlı olarak tartışılması gerekir (Weber, 2012; 132). Tüm bu tartışmalardan sonra bile tarihçi, kavram oluşumu ve inşasının ideal-tipik biçiminin bir disiplinde hakim olmasının, o disiplinin henüz “ilk gençlik

yıllarında olduğunun belirgin bir göstergesi” olduğunda ısrar edebilecektir. Her ne kadar belli bir anlamda haklı olsalar da, bu gerçeğin sonuçları onların vardıklarından oldukça farklı olacaktır. Bu açıdan Weber filoloji ve siyasal tarih gibi farklı alanlardan örnekler verdikten sonra ilginç bir noktaya vardırırtartışmasını: “Aynı şekilde, organik devlet kuramlarının ya da doğal hukuka dayalı kuramların ya da -bizim anladığımız anlamda bir ideal tipi hatırlayacak olursak- Benjamin Constant’ın devlet kuramının inşaları, ampirik olguların uçsuz bucaksız denizinde yol alırken yönünü bulmayı öğrenene kadar, deyim yerindeyse, birer güvenli liman işlevi görmüştür” (Weber, 2012; 132): Sonuç olarak, eğer bir bilim olgunlaşıyorsa, bu gerçekten de her zaman, ampirik olarak geçerli ya da cins bir kavram olarak tasarlandığı ölçüde, ideal tipi aştığı anlamına gelecektir. Bununla birlikte, ideal tipik karakterini unutmamaya özen gösterildiği sürece, örneğin Constant’ın parlak kurgusunu Antik Çağ’daki siyasi yaşamın belirli yönlerini ve ayırt edici tarihsel özelliklerini göstermek için kullanmak günümüzde bile oldukça geçerlidir: “her şeyden önce, bazı bilimlerin kaderi ebediyen genç kalmaktır, yani tüm tarihsel disiplinlerin: kültürün sürekli ilerleyen akışı tarafından boyuna yeni soru ve sorunlarla karşı karşıya bırakılan tüm bilimlerin kaderi”. Bu disiplinlerin görevinin doğası, tüm ideal-tipik inşaların bitimli olduğunu, kaçınılmaz olarak sürekli yeni kurgulara ihtiyaç duyulduğunu varsayar.

Weber’in burada tasvir ettiği kavram-inşası süreci, Vaihinger’in ortaya koyduğu süreçle hemen hemen aynıdır. Kurgular gibi ideal-tipler de, yolumuzu bulmayı kolaylaştırmak için gerçekliği “yakalamak” ve de “tutmak” için geliştirilir. Aynı şekilde, dünyanın ulaşılamaz gerçek ve doğru anlamının araştırılması sürdükçe, daha yeni, daha ayrıntılı tipler tarafından yerlerinden edilir ya da bunlarla yer değiştirirler.

Weber’in ideal-tipi tanımlama şekli, yani gerçekliğe ilişkin herhangi bir meşru iddiasının olmadığı açıkça farkında olmasıyla birlikte düşündüğümüzde Vaihinger’in normal kurgusunu anımsattığını görebiliriz. İdeal-tipin bilinçli şekilde kurgu olarak tanınması, gerçekte hiçbir yerde bulunmaması, Vaihinger’in anladığı anlamda “normal” gelişimi için gereklidir. Bu sebeple, gerçek-dışılığı karartıldığında ve tip olguyla karıştırıldığında; artık işe yaramaz, aksine kafa karıştırıcı, yanıltıcı ve tehlikeli hale gelir. Son olarak Weber ve Vaihinger, kurguların ve ideal-tiplerin araçsal değerini vurgulamak noktasında hemfikirdir. Tıpkı Vaihinger’in kurguların yalnızca hayal gücünün veya rastgele düşünmelerin değil, faydalı sapmalar olmasını istediği gibi;

Weber de ideal-tipin pragmatik yönünün altını çizer. Zira kurgu olarak ideal-tipler, sürekli değişen karmaşık bir gerçeklik akışıyla başa çıkmak için vazgeçilmez bir araçtır. İdeal-tip, yalnızca geliştirilmesini açık ve tutarlı bir şekilde yönlendiren değer ölçütlerini karşıladığında fayda sağlar. Weber'in belirttiği gibi, sosyal bilimlerin kullandığı bütün bu soyutlayıcı kavramların (yani ideal-tiplerin) , kendi başına bir amaç olarak değil, dünyayı açıkça betimlememize faydalı olan araçlar olarak bakmamız gerekir. Weber'in deyişiyle bu kavramsal kurgular, kelimenin eksiksiz anlamıyla “gerçekliğin belirli öğelerinin analitik olarak vurgulanması” ile ulaştığımız bir tür “ütopya”ya benzer (Weber, 2012; 117). Bunların ampirik verilerle ilişkisi ise sadece şundan ibarettir: “Mezkur soyut insanın atıfta bulunduğu tipte piyasa-kışullu ilişkilerin bir ölçüde gerçeklikte var olduğunun keşfedildiği ya da böyle farz edildiği yerde, biz bu ilişkinin karakteristik özelliklerini, bir ideal-tipe atıfla, pragmatik olarak sarıh ve anlaşılır hâle getirebiliriz” (Weber, 2012; 117). Bu kavramsal işlem, “açıklayıcı amaçların yanısıra keşifsel amaçlar açısından da vazgeçilmez” olur. Bu anlamıyla ideal-tipler, araştırma boyunca “isnatta bulunma becerimizi” geliştirmeye katkıda bulunacaktır. Bu yüzden ideal-tipleri “hipotez” olarak değil, hipotezlerin oluşturulmasına kılavuzlukeden kurgular olarak görmek gerekir. Weber'in sürekli vurgulama gereği duyduğu gibi, “gerçekliğin bir betimlemesi” de değildir bunlar; ancak bu türden betimlemeleridaha açık bir şekilde ifade etmemize yardımcı olmayı amaçlayan kurgulardır (Weber, 2012; 117-18).

Weber'e göre, bu türden ideal-tip inşalarının, kendimizi içinde bulduğumuz dünyanın gerçekliğini anlamaya çalışan bir sosyal bilim açısından amacı; gerçekliğin eğittiği hayal gücümüzün uygun olduğuna karar verdiği bağlantılar kurmak için kullandığımız kurgulardır. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel ya da toplumsal gerçekliğe ilişkin bilginin “nesnel” olguların “önkoşulsuz”olarak yeniden üretiminden ibaret olması gerektiği ya da olabileceği görüşünü benimseyenler, ideal tipin herhangi bir değerinin olduğunu inkâr etmeye yöneleceklerdir. Hatta mantıksal anlamda [gerçeklikle uğraşırken] “önkoşulsuz olunamayacağını” ve her türlü toplumsal veriden ya da tarihsel belgeden yapılan en basit alıntının ya da bunların özetinin bile ancak “manidar anlamlarla”, yani son kertede değerlerle ilişkilendirildiği takdirde bilimsel açıdan bir anlam ifade edebileceğini kabul edenler bile, belki açıklayıcı bir araç olarak bir tür “ütopya” inşasının araştırmaya zarar verebileceğindüşünebilir ve genel olarak bunu boş bir

eğlence olarak görebilirler. Ve gerçekten de, [bu tür yapıcı çabaların] sadece düşlemden mi ibaret olduğunu yoksa bilimsel açıdan verimli bir kavram oluşumu mu teşkil ettiğini önceden belirlemek asla mümkün değildir. Burada da tek standart, [ideal tipin] somut kültürel olguların -bağlamlarının, nedensel belirlenimlerinin ve önemlerinin- bilgisini edinmek için yararlı olup olmadığıdır. Sonuç olarak, soyut ideal tiplerin inşası yalnızca bir araç olarak düşünülebilir, asla [kendi içinde] bir amaç değildir (Weber, 2012; 120). Bu nokta tek bir ölçüt vardır: somut kültürel görüngüleri karşılıklı ilişkileri ve bağlantıları, nedensel koşullanmaları ve anlamları açısından ortaya koymaktaki başarılarıdır (Weber, 2012; 120-21).

Weber'in sürekli vurgulama gereği duyduğu gibi, bu kavramsal inşalar kendi başlarına bir amaç değil, bir araç olarak görülmeli ve buna göre yararlarına göre değerlendirilmelidir. Bu yüzden de kavramsal yetkinliğini kanıtlamış tarihsel açıklama çabasındaki her türlü incelemenin; salt somut ilişkilerin saptanmasının ötesine geçip, en yalın kat tekil olayın bile kültürel anlamını belirlemeye giriştiğinde, ancak ideal-tip biçimindeki kavramsal kurguları kullanmak zorunda kaldığını görürüz. Sosyal bilimlerde aslında yüzlerce böyle kavram-görünüm- kelime vardır; ve “genellikle bu imgelerin anlamı düşünülmemiştir, ancak yalnızca mecazi olarak algılanabilir” (Weber, 2012; 120-21). Weber örnek olarak “bireycilik”, “merkantilizm”, “feodalizm”, “emperyalizm” gibi kavramları gösterir ve bunların aracılığıyla gerçekliği “analitik ve empatik olarak anlamak” için kullandığımız benzer nitelikteki pek çok kavramın, herhangi bir somut olguyu “önkoşulsuz” tanımlayarak ya da birkaç somut olguda ortak olanı soyutlayarak ve sentezleyerek özünde tanımlamış olabilir miyiz? İdeal-tip, tarihsel gerçekliğin kendisi olmadığı gibi, kesinlikle “asıl” gerçeklik de olmayan bir zihinsel imgedir; dahası, gerçekliği bir tür örnek olarak içine sığdırmanın mümkün olabileceği bir taslak olarak işlev görmesi de söz konusu değildir. Bu anlamıyla ideal-tip, bu gerçekliğin ampirik özünün bazı önemli bileşenlerini ortaya çıkarmak için gerçekliğin ölçüldüğü –yani karşılaştırıldığı– tamamen ideal bir “sınırlandırıcı kavram” niteliğindedir. Bu tür kavramlar, “nesnel olasılık” kategorisini, gerçekliğin denebilirse terbiye ettiği “muhayyile”mizin (ya da daha anlaşılır söylersek gerçeklikle ilişki içinde eğitilmiş olan imgelem gücümüzün) “uygun” olduğuna karar verdiği bağlantılar kurmak için kullandığımız kurgulardır (Weber, 2012; 120-21).

Bu açıklamalarla birlikte düşünöldüğönde Weber'in ideal-tipler ya da kurgular metodolojisini, Nietzsche'nin bir devamı olarak ve özellikle Vaihinger'in daha da geliştirildiğı şekliyle bir tür "sanki felsefesi"nin bilgi kuramı vebu çerçeve de anlamsızlaşan ve büyüsüzleşen dünyayı anlamak için önerdiği bir yöntemsel yaklaşım olarak görebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, ideal-tipin kuruluşuna ve işleyişine ilişkin anlatımları daha bir açıklık ve tutarlılık kazanır. Dahası bir kurgu olarak değerlendirildiğinde ideal-tip, metodolojik yazılarının diğer özelliklerine bütönlük ve tutarlılık da kazandırır gibi görünmektedir. Weber'in bu önerilerinin giriş bölümünde tartıştığımız sosyolojinin güncel meydan okumalar karşısındaki açmazlarının çözümüne yardımcı olup olamayacağı ayrıca tartışılmalıdır.



SONUÇ

Max Weber'in büyüklüğünün göstergelerinden biri, en sert eleştirmenlerinin bile kendisine gösterdiği saygıdan anlaşılabilir –Leo Strauss gibi sosyal bilim düşüncesine bile karşı olan bir siyaset felsefecisi kendisini “yüzyılımızın en büyük sosyal bilimcisi” olarak tanımlamaktan çekinmez –yine aynı şekilde Alasdair MacIntyre ya da Eric Voegelin de neredeyse “hasım” olarak gördükleri Weber'i eleştirirken aynı saygıyı gösterirler. Alman sosyoloji geleneğinin (isteyerek ya da istemeyerek) kurucularından biri olan ve de metodolojik yazıları bugün bile sosyal bilimlerin temel çerçevesini belirlemiş olan Weber'in entelektüel mirasını değerlendirmek, aslında sosyal bilimlerin kendini anlama biçimleri açısından karşılaştıkları meydan okumaları yeniden değerlendirmek anlamına gelir. Weber'i metodolojisinin belli kavramlarını Nietzsche'nin felsefesiyle birlikte yorumlamaya çalışan bu tezin de parçası olduğu ikincil yazın sadece Weber'i daha iyi anlamak değil aynı zamanda modern sosyal bilimlerin (ve elbette sosyolojinin) geçmişine ve geleceğine ilişkin bir tanı[m]lamak çabasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Weber'in yaşamı ve yapıtı üzerindeki etkilerin araştırılması son kertede sosyal bilimlerin başlangıçlarının ve yönelişlerinin de araştırılması demektir –Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi de bu şekilde görülmeli ve önemsenmelidir.

Weber'in bilgi ve bilim anlayışının Nietzsche'ninkine ne şekilde benzediğini; Weber'in insanlığın modern durumuna bakışının Nietzsche'ninkiyle ne kadar ilişkili olduğunu ve her iki düşünür için de modern insanın ahlaki buyruklarının insani donanımımızın temelde akıl-dışı olan derin katmanlarında saklı olduğunu göstermeye çalıştım. Şüphesiz Weber'in konum alışları sorunlu görülebilir ve kendi içinde çelişkili olabilir, ancak yine de etkileyici ve özünde soylu olduğunu söyleyebiliriz. Weber, geleceği “tüm umutların tükenişi” anlamına gelebilecek bu modern dünyada siyaset mesleğini yapabilecek insanın bir şekilde ‘her şeye rağmen’ demek zorunda kalacağı bir anın olacağını söyler: Weber'in sosyal bilimlere karşı görüşü de aynı şekilde ele alınabilir çünkü bütün bu metodoloji yazılarının amacı da büyüğü bozulmuş bir dünyaya uygun düşecek bir metodoloji ve epistemoloji için kavramsal mntıka temizliğiydi. Bu anlamda Weber'in siyasetçi tarafı düşünüldüğünde belki de kendine özgü bir sosyal bilim yaratmayı en önemli siyasi eylemi olarak görmüş olabilir. Weber'in bu açıdan

aldığı konumlanışın tam olarak ne olduğu, bu duruşunun Nietzsche etkisiyle ilişkisi, bu etkinin bugün sosyal bilimler için önemi ve de sonuçta vardığı noktanın ne kadar geçerli olduğu ayrıca tartışılması gereken konulardır.

Weber kendi metodolojisini büyük ölçüde bilimin kendi sınırlarını bilerek korumasını sağlamak amacıyla geliştirdiğini söyleyebiliriz. Tezin birçok yerinde vurguladığımız gibi Weber'in ahlaki-siyasi ve epistemolojik hedefleri, Nietzsche'ninkiler gibi, derinden iç içe geçmiş görünmektedir. Weber bilime büyük bir önemverse de, savunduğu bu konum, aslında bilimin tüm yaşam-alanları üzerinde egemenlik kurmasını engelleyebilecek bir bilim anlayışına dayanıyordu.

Weber'in Nietzsche'ye olan borcunun sosyal bilimler açısından anlamını anlamaya veya değerlendirmeye yönelik her çaba, Weber'in hem ahlaki-siyasi kaygılarının hem de sosyal bilim anlayışının onun nihilistik bir dünyayı başlangıç noktası olarak aldığı gerçeğinden yola çıkmalıdır. Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi ancak bu noktadan hareketle anlaşılabilir. Elbette Weber'in düşüncesinin başkalarından da etkilendiği doğrudur, ancak Weber'in gerçekliğe yönelik kendine özgü duruşunu ortaya çıkaran kendisinin Nietzsche felsefesini anlama biçim olmuştur. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesi, her türlü siyaset felsefesi kadar felsefi siyasetin de sonunun örtülü olarak ilanı anlamına geliyordu. Tüm hakikatlerin ölümünü ilan eden bir nihilizm karşısında ise sabit bir hakikatin var olduğunu varsayan siyaset felsefesi anlamsızlaşır. Weber'in Meslek Olarak Bilim konuşmasındaki Nietzsche orumları, bu hakikatin keşfinin Weber'in Nietzsche'ye duyduğu saygının temelini oluşturduğunu gösterir.

Weber'in savunduğu değer-yansız ya da değerden bağımsız sosyal bilim anlayışı, öncelikle değerlere verdiği öneme dayanmaktaydı. Değerleri önemsemez görünen modern sosyal bilimin aksine Weber, farklı değerler arasındaki savaşın ebedi olduğunu ve bundan ödün verilmemesi gerektiğini düşünüyordu. Bununla birlikte, Kantçı anlamda olgun bir insanın –ister yaşlı ister genç olsun- davranışlarının sonuçlarına ilişkin sorumluluğunun farkında olması ve bu sorumluluğu gerçekten yürekten hissetmesi son derece etkileyicidir. Kendi tanımlamasıyla bir tür “sorumluluk etiği”neuyarak hareket eder ve de “Burada duruyorum; başka bir şey yapamam” demek zorunda kalacağı noktaya ulaşır. Bu her anlamıya gerçek ve etkileyici bir tavidir.Şüphesiz bu bir “değer yargısı”dır ve Weber'in din, bürokrasi ve genel olarak sosyoloji üzerine yaptığı çalışmaların kalıcı değerinin çok büyük bir kısmı, kitaplarında

başvurduğu değer yargılarına dayanır. Weber bunu kabul etmekte bir sıkıntı görmezdi, çünkü onun bilim görüşüne göre her “kültür bilimi” zorunlu olarak bir önvarsayım içerir; asıl sorun, nihai anlamda hiçbir önvarsayımın bir diğeri karşısında dahaakla yatkın şekilde üstün ya da aşağı görülemeyeceğidir. Weber’in temel kaygısı bizim bu durumun farkına varmamızı sağlamak ve önyargılarımızı ve yöntem bilgimizi buna göre değerlendirmeye zorlamaktır. Bu da, kendi değerlerimizin, özellikle de bunların araştırmalarımızı ve diğer çalışmalarımızı nasıl etkileyebileceğinin sürekli farkında olmamızı ve bunları savunmaya hazır olmamızı gerektirir –yani bir tür sosyolojik özdüşünümsellik (reflexite) çabasıdır. Bu, belki bugün Weber’in sosyal bilimler için en büyük mirasıdır. Weber belki de ele aldığı her tür sorunun her iki ucundaki tarafıda sürekli olarak tartanve bunu yaparken de bir çözüme ulaşamayan trajik sosyal bilimcinin yaralı bilincidir. Ancak bütün bu gerilimli anlarda bize olağandışı içgörüler, dünya hakkında tuhaf farkındalıklar kazandırabilmektedir. Dolayısıyla Weber’i okurken bu her iki uç tarafa da bakmaya devam eder ve bir tarafa tutunma arzumuzu bastırabilirsek , çok daha ödüllendirici bir deneyim olacaktır bu. Bu yüzden Weber’in bütün metodoloji yazılarını şu şekilde özetleyebiliriz: Gerçeklik üzerine öznel bir düşünüm ve bunun için gerekli olan bilimsel bir ölçütbelirleyebileceğini umduğu bir yeni bilim anlayışı geliştirmek. Weber sosyal bilimcinin bu ölçüt ve çerçeveyi gözeterek çalışması gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle ideal-tipler biçimindeki değer yüklü ön varsayımlardan faydalanmadan ampirik çalışma yapmak en iyi ihtimalle abesle uğraşmak, en kötü ihtimalle de entelektüel dürüstlüğü yadsımak demektir. Bu duruş “zamanı gerekleri”yle zhaklılaştırılıyordu; bu gerekler ise “bilgi ağacından yemiş bir çağ” ve insanının dayanacağı erekselölçütlerin kalmadığı bir dünya tarafından kaçınılmaz hale gelmişti. Weber’inkurmak istediği sosyal bilim, demir kafese, yani modern zamanlarda insanlık durumunu tanımlayan siyasi, ahlaki ve bilgi-kuramsalaçmaza bir yanıtı. Bu dünya anlayışı Weber’in Nietzsche’den aldığı en önemli dersti ve Nietzsche ile arasındaki bağdaşma, modern bilimanlayışının genel çerçevesini belirliyordu; ancak ironik bir şekilde tarih, sosyal bilimin onun metodolojisi aracılığıyla kendisinin asla onaylamayacağı bir şekilde gelişmiştir. Her ne kadar akla sınırlar çizse de, Weber kendi yöntemiyle batı uygarlığı içinde akla bir yer ve Batılı insana ise değerleri üzerinde bir türdenetim sağlamaya çalışmıştır. Şüphesiz bütün bunları haklı gösterecek hiçbir rasyonel nedenin bulunamadığı bir dünyada Weber kendi demon’nun

peşinden gitmiştir. Weber'in soyluluğu, kendi durumunu anlaması ve kendi inandıklarını uygulamaya çalışmasından kaynaklanır. Her ne kadar başarısı ya da başarısızlığı tartışmalı da olsa, Weber'in gerçek ve ironik trajedisi çağdaş sosyal bilimcilerin yapıp ettikleriyle ne yazık ki Weber'i pek anlamadıklarını ortaya koymaktadır.



KAYNAKÇA

- Abel, Theodore Fred (1929).*Systematic Sociology in Germany: A Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as an Independent Science*. New York: Columbia University Press.
- Ahonen, Pertti; Palonen, Kari (1999).*Dis-embalming Max Weber*, Jyväskylä, Finland : University of Jyväskylä.
- Akyurt, Mehmet Ali(2017).*Alman Sosyolojisinde Yöntem Tartışmaları (1870-1914)* (Yayınlanmamış doktora tezi).İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Ansel-Pearson, Keith (1998).*Kusursuz Nihilist*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aron, Raymond (1986).*Çağdaş Alman Sosyolojisi* çev. Önal Sayın.Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aron, Raymond (1986).*Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Arslan, Hüsamettin (1995). Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi.*Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde, ed. Sabahattin Şen, 550-557. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Arslan, Hüsamettin(tarih yok). *Yöntemizm, Bilimizm ve Entelektüeller*. Yayınlanmamış Doçentlik tezi .
- Arslan, Hüsamettin (2007). *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Arslan, Hüsamettin (2024). *Yöntemi Aşan Bilim : Kurtarıcı ve Kutsal Bilim Anlayışına Reddiye*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Baier, Horst (1982). “Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes”, *Nietzsche-Studien*10-11, s. 1–22.
- Bauman, Zygmunt (1998).*Postmodern Etik*. çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baumgarten, Eduard (1964).*Max Weber: Werk und Person*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Baykan, Fehmi (2000). *Nietzsche'nin Felsefesi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bendix, R. (1946). Max Weber's Interpretation of Conduct and History. *American Journal of Sociology*, 51(6), 518–526. <http://www.jstor.org/stable/2770678>
- Bennion, Lowell (1933).*Max Weber's Methodology*. Paris: Les Presses Modernes.

- Best, Steven; Kellner, Douglas (1998). *Postmodern Teori* çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bruun, Hans Henrik (1972). *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Kopenhag: Munksgaard.
- Bruun, Hans Henrik (2007). *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology* (Genişletilmiş yeni baskı). Londra: Ashgate.
- Bull, Malcolm (2013). *Anti-Nietzsche*. çev. Murat Bülent Tokdemir. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Burger, Thomas (1987). *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham, N.C. : Duke University Press.
- Ciaffa, Jay A (1998). *Max Weber and the problems of value-free social science : a critical examination of the Werturteilsstreit*, Lewisburg, New Jersey : Bucknell University Press.
- Cox, Christoph (1999). *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press.
- Çevikbaş, Sebahattin (2010). "Nietzsche ve Nihilizm Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Bir Felsefe." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14: 25-40.
- Danto, Arthur (1965). *Analytical Philosophy of History*. Londra: Cambridge University Press.
- Danto, Arthur (2002). *Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri ve Felsefesi*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dege, C. L. (2020). Diversity in unity in post-truth times: Max Weber's challenge and Karl Jaspers's response. *Philosophy & Social Criticism*, 46(6), 703–733.
- Dixon, Keith (2014). *Sociological Theory*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Dok, Birol (2015). *Nietzsche'nin Nihilizmi*. Ankara: Birleşik Yayınları.
- Eden, Robert (1983). *Political Leadership & Nihilism: A Study of Weber & Nietzsche*. Florida: University Press of Florida.
- Eliaeson, Sven (2002). *Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Erickson, Mark (2020). "Afterword on Social Epistemology's Special Issue on 100 Years of Max Weber's 'Science as a Vocation'." *Social Epistemology Review and Reply Collective* 9 (3): 18-24.

- Esenyel, Adnan(2019). “Bir Sanat Eseri Olarak Yaşamın Anlamı.” *Felsefe Arkivi* 50: 65-77.
- Feyerabend, Paul (1978). *Against Method*. Londra: Verso.
- Feyerabend, Paul (2011). *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press.
- Flyvbjerg, Bent (2001). *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freund, Julien (1969). *The Sociology of Max Weber*. New York: Vintage Books.
- Garfinkel, Harold (2014). *Etnometodolojide Araştırmalar* çev. Ümit Tatlıcan). Ankara: Heretik Yayınları.
- Giddens, Anthony (1992). *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları.
- Gordon, Colin (1986). Question, Ethos, Event: Foucault on Kant on Enlightenment, *Economy and Society*, 15, 1, 71-88.
- Gordon, Colin (1987). The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government, içinde Sam Whimster & Scott Lash (ed.), *Max Weber, Rationalization and Modernity*, Londra: Allen & Unwin, s. 293-316.
- Gottlieb, Anthony (2021). *Aydınlanma Rüyası: Modern Felsefenin Yükselişi*, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Gulbenkian Komisyonu (1996) *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor* çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1971). “Discussion on Value Freedom and Objectivity” içinde *Max Weber and Sociology Today*. ed. Otto Stammer (New York: Harper & Row, 1971), s. 63-64.
- Hempel, Carl G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press.
- Hennis, Wilhelm (1983). Weber’s ‘Central Question’, *Economy and Society*, 12, 2, 135-180.
- Hennis, Wilhelm (1988), *Max Weber: Essays in Reconstruction*, London: Allen & Unwin.
- Hira, İsmail (2000). Max Weber’in Yöntem Anlayışı, *Bilgi Dergisi*. 1/2, ss.45-58.
- Homans, George C. (1970). Contemporary Theory in Sociology, içinde *Sociological Methods*, ed. Norman K. Denzin, Chicago: Aldine Publishing Company.
- Honigsheim, Paul (2003). *The Unknown Max Weber*. New Brunswick, NJ: TransactionPublisher.

- Huff, Toby E. *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences*, New Jersey: Transaction Books, 1984.
- Hughes, H. . Stuart(1977). *Consciousness and Society: Reorientation of European Social Thought*. New York: Vintage Books.
- Hughes, H. Stuart (1985).*Toplum ve Bilinç: Avrupa’da Toplumsal Düşüncenin Şekillenışı (1890-1930)*. çev. Güzin Özkan. İstanbul: Metis.
- Iggers, Georg G. (1968). *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Iggers, Georg G.(2016).*Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*. çev. Gül Çağalı Güven, 6. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Jaspers, Karl (2008).*Nietzsche*çev. Murat Batmankaya. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Jens, I.,&Jens, W. (1978). “Betrachtungen eines Unpolitischen: Thomas Mann und Friedrich Nietzsche”. İçinde *Nietzsche und die deutsche Literatur, II, Forschungsergebnisse*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Kaufmann, Walter (1968). *Nietzsche*. New York: Vintage Books.
- Kim, Sung Ho (2004).*Max Weber’s Politics of Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Sung Ho (2020). Science as an Ethical Mode of Life: On the Centenary of Max Weber’s Wissenschaft als Beruf. *Social Epistemology* 34 (2): 142-150.
- Kleinpeter,Hans (1912/13). Die Erkenntnislehre Friedrich Nietzsches, *Wissenschaftliche Rundschau*” 3/1, 1912/13.
- Kuçuradi, İonna (1999). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuhn, Thomas S. (1994). *Asal Gerilim* (Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler) çev. Yakup. Şahan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kuhn, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Lassman, Peter and Irving Velody(1989). “Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning.” In *Max Weber’s ‘Science as a Vocation’* ed. Peter Lassman, Irving Velody and Herminio Martins, 159-204. Londra, Boston: Unwin Hyman.
- Lassman, Peter, Irving Velody & Herminio Martins(1989). *Max Weber’s ‘Science as a Vocation’*. Londra: Unwin Hyman.

- Louch, A. A. (1966). *Explanation and Human Action*. Berkeley: University of California Press.
- Löwith, Karl (1970). Max Weber's Position on Science - Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization', içinde *Max Weber*. ed. Dennis Wrong. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Löwith, Karl (1982). *Max Weber and Karl Marx*. Londra: Allen & Unwin.
- MacIntyre, Alasdair (2000). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, Alastair (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mann, Thomas (1918). *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: Fischer.
- Mann, Thomas (1983). *Reflections of a nonpolitical man*. New York: F. Ungar.
- McCarthy, George E. (2001). *Objectivity and the silence of reason: Weber, Habermas, and the methodological disputes in German sociology*. New Brunswick, N.J. : Transaction Publishers.
- Mitzman, Arthur (1969). *The Iron Cage*. New York: Grossett & Dunlap,.
- Mommsen, Wolfgang J. (1989). *The Political and Social Theory of Max Weber*, Oxford: Polity Press.
- Morikawa, Takemitsu (2001), *Handeln, Wissen und Welt. Zur Logik, Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie für Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Nehamas, Alexander (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nielsen, Donald (1996). The Question of Max Weber Today. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 10(2), 375-390.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*. İngilizceye çeviren Walter Kaufman & R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1990). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: AraYayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Tan Kızılığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*. Çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, Ankara: İmge.
- Nietzsche, Friedrich (1998). “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”. Çev. Oruç Aruoba. *Cogito*. Sayı 16: 55-66.

- Nietzsche, Friedrich (2002). *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık,
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, İthaki: İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2004). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2005). *Putların Batışı: Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2005). *Tragedya'nın Doğuşu*. İthaki: İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *İnsanca, Pek İnsanca I*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*. çev. Ayça Kaya. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2011). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. çev. Sadi Irmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2014). *Güç İstenci* çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları.
- Oakes, Guy (1988). *Weber and Rickert: Concept formation in the cultural sciences*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Oppenheimer, Hans (1925). *Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Outhwaite, William (1983). *Concept Formation in Social Science*, Londra & New York: Routledge.
- Owen, David (1994). *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason*. London & New York: Routledge.
- Özkan, Senail (2004). *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Özlem, Doğan (1999). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Küyerel Yayınları.
- Parsons, Talcott (1949). *The Structure of Social Action I-II*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (2015). *Toplumsal Eylemin Yapısı* (Cilt:1 ve 2) çev. Nur Nirven ve Adem Bölükbaşı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Popper, Karl (1952). *The Open Society*. Londra: Oxford University Press.

- Popper, Karl (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row [Almanca baskısı: Popper, Karl (1935) *Logik der Forschung*. Vienna: Springer].
- Popper, Karl (1965). Unity of Method in the Natural and Social Sciences, içinde *Philosophical Problems of the Social Sciences*, ed. David Braybrooke, New York: Macmillan Company.
- Rex, John (1973). *Discovering Sociology*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Rilke, Rainer Maria (1968). *Rodin*, İstanbul: Yankı Yayınları.
- Ringer, Fritz (1997). *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Runciman, W. G. (1972). *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salomon Albert (1934). "Max Weber's Methodology" and "Max Weber's Sociology," *Social Research* (Mayıs 1934): 147-68; 2: 60-73.
- Scaff, Lawrence A. (1989). *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Schelting, Alexander von (1975). *Max Webers Wissenschaftslehre*, New York: Arno Press.
- Schrift, Alan D. (2003). Nietzsche'nin Fransız Mirası (çev. Ali Utku), *Tezkire: Düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi*, 35: 2003, s. 156 – 184.
- Segady, Thomas W. (1987). *Values, Neo-Kantianism, and the development of Weberian methodology*. New York: Lang.
- Sezer, Baykan (1993). *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*. İstanbul, Sümer Kitabevi.
- Sezer, Baykan (2007). "Bilim Sosyolojisi Ders Notları", *Bilim Sosyolojisi içinde* (s. 127-200), Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, Kitabevi.
- Solms-Laubach, Franz (2007). *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Spadafora, Andrew Jeffrey (2013). *Freedom from Value Judgments: Value-Free Social Science and Objectivity in Germany, 1880-1914*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard University.
- Stauth Georg ve Turner, Bryan S. (1986). "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen". *Zeitschrift für Soziologie*, 15: 81-94.

- Stauth Georg ve Turner, Bryan S. (1995). *Nietzsche'nin Dansı*, (Çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara.
- Sunar, İlkey (1979). *Düşün ve Toplum*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Swedberg, Richard& Ola Agevall (2005). *Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. California: Stanford University Press.
- Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Szakolczai, Arpad (1998). *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*. Londra: Routledge.
- Tenbruck, Friedrich (1974). "Science as a Vocation" - Revisited, içinde: *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Januar 1974*. der. Ernst Forsthoff ve Reinhard Hörstel, Frankfurt a.M. 1974: s. 351-364.
- Topitsch, Ernst (1971). "Max Weber and Sociology Today", içinde *Max Weber and Sociology Today*, ed. Otto Stammer. New York: Harper & Row.
- Turner, Bryan S. (1999). *Max Weber: Critical Responses*, Londra ve New York, Routledge,.
- Turner, Bryan S. (2019). *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay& Mehmet Murat Şahin. Ankara: Vadi Yayınları.
- Turner, Bryan S.: *Max Weber: From History to Modernity*, Londra ve New York, Routledge, 1992.
- Turner, Stephen P.(2008). *Sosyal Teori ve Sosyoloji*. İstanbul, Küre Yayınları.
- Uygur, Mermi (1959). "Dilthey Sosyoloji Düşmanı mıdır?", *Felsefe Arkivi*, Cilt IV, Sayı 2, , s. 134-144
- Ülken, Hilmi Ziya (1956). İdealizm'in çıkmazları, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1) , 17-64.
- Vaihinger,Hans (1925). *The Philosophy of "As If": A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*, Çev. C. K. Ogden, New York: Harcourt, Brace.
- Vandenbergh, Frederic (2008). *A Philosophical History of German Sociology*. Londra: Routledge.
- Vandenbergh, Frederic (2016). *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*. Çev. Vefa Saygın Ögütte. İstanbul, Ayrıntı.
- Vattimo, Gianni (2005). *Nietzsche ile Diyalog*. çev. Durdu Kundakçı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Wagner, Gerhard & Härpfer, Claudius (2016). *Max Webers Vergessene Zeitgenossen. Beiträge zur Genese der Wissenschaftslehre*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Weber, Marianne (1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Weber, Marianne (2008). *Max Weber: A Biography*. İngilizce'ye çeviren Harry Zorn, 5. Baskı, New Brunswick ve Londra, Transaction Publishers,
- Weber, Max (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Yay. Haz. Marianne Weber, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1924/1988). *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Çev. Talcott Parsons, Londra&Boston: Unwin Hyman.
- Weber, Max (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Weber, Max (1968). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Weber, Max (1978). Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism. *American Journal of Sociology*, 83 5, 1105–31.
- Weber, Max (1978). *Economy and Society*, Cilt I ve II, İngilizce'ye Çeviren ve düzenleyen. Guenther Roth ve Claus Wittich, Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max (1988). *Gesammelte Politische Schriften*, Münih, 1921, 5. Baskı: Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. Çev. Özer Ozankaya. İstanbul: İmge.
- Weber, Max (1996). *Sociologie des religions*(der. & ter. J.-P. Grossein, Paris: Gallimard.
- Weber, Max (1996). *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, Max (1999). *Protestan Ahlaki ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. Ayraç: Ankara.
- Weber, Max (2008). *Complete Writings on Academic and Political Vocations*. Ed. John Dreimanis, İngilizce'ye çev. Gordon C. Welles, New York: Algora.
- Weber, Max (2012), *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. Küre: İstanbul.
- Weber, Max (2012). *Ekonomi ve Toplum*(İki Cilt). İstanbul: Yarı Yayınları.

- Weber, Max (2012). *Collected Methodological Writings*. Ed. Hans Henrik Bruun ve Sam Whimster, çev. Hans Henrik Bruun, Londra: Routledge.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, 2. Baskı: 1988.
- Whimster, Sam (2007). *Understanding Weber*. London & New York: Routledge.
- White, Hayden (2008). *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda İmgelem*. çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi.
- Windelband, Wilhelm (1980). "Rectorial Address, Strasbourg, 1894". çev. Guy Oakes, *History and Theory*, Vol. 19, No. 2, ss. 169-185.
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Felsefi Soruşturmalar*, İstanbul: Metis.
- Wolin, Sheldon (1981). Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory. *Political Theory* 9: 401–424.
- Wrong, Dennis (1970). *Max Weber*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Zeitlin, Irving M. (1968). *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Mehmet Murat ŞAHİN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Boğaziçi Üniversitesi
Fakülte	Fen-Edebiyat
Bölümü	Psikoloji
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Programı	Sosyoloji
Makale ve Bildiriler	
1. Şahin, M. M. (2020). Max Weber’de Modernlik, Karizma ve Gündelik Hayat. <i>Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi</i>, 22(2), 278-303.	
2. Şahin, M. M. (2013). Weber, Nietzsche, and Method: Orientalism and Occidentalism, Ilem International Symposium Proceedings, 210-30.	
3. Şahin, M. M. (2010). Max Weber and Muslim Reformists: A Postcolonial Scenario, British Sociological Association Max Weber Conference 2010 (Max Weber and the Reconfiguration of Modernity), Sidney Sussex College, Cambridge University, Britain.	