

KLÂSİK SOSYOLOJİK TEORİNİN MİRASI

Çoğu yüksek okul ve üniversitede, sosyoloji öğrencileri sosyal teori derslerinde Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim'dan metinler okurlar. Bu üç ondokuzuncu yüzyıl Avrupalı sosyal teorisyenin sosyolojinin temel teorik konularını formüle ettikleri düşünülür. Fakat bu klâsiklerin yorumları asla açık değildir. Onların yazılarının anlamıyla ilgili tartışmalar başından beri sosyolojik teoriyi beslemiştir. Çağdaş toplumsal dünyayı etkileyen temel toplumsal değişimler sonucunda, artık tartışmalar çoğu kez bu teorisyenlerin çağdaş toplumların anlaşılması açısından önemlerine odaklanmaktadır.

Giddens çoğu sosyologu, ilk kez *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'de (1971) klâsik sosyolojik teorinin doğası ve mirası üzerine geliştirdiği yorumlarından hareketle ele alır. O daha sonra Marx, Weber ve Durkheim'ın düşünceleriyle ilgili bazı yazılar yazar.¹ Onun klâsikler analizi temel sosyolojik düşünce tarihi yaklaşımlarına, örneğin Parsons, Nisbet ve Zeitlin'in perspektiflerine bir meydan okumadır. Klâsik figürlerin oldukça soyut veya polemik yorumları olarak gördüğü düşünceleri eleştiren Giddens Marx, Durkheim ve Weber'i ilgili dönemin toplumsal bağlamına yerleştirir; o bu üç teorisyenin modern toplumun doğası hakkında eleştirel bir perspektif yarattıklarını düşünür, ancak bu yaklaşımların modern dünyayı anlamamızı sağlayacak biçimde yeniden formüle edilebileceklerini vurgular. Gerçekte, Giddens'in yapılaşma teorisi, onun hem klâsik teorisyenleri hem de onların sosyolojik yorumları üzerine değerlendirmeleri ve eleştirilerinden bağımsız olarak anlaşılabilir.

Bu bölüm Marx, Weber ve Durkheim'ın sosyal teorilerinin kısa bir özetiyle başlayacak, 1930'lar ve 1960'lar arasında bu üçlünün çalışmalarıyla ilgili (Parsons, Nisbet ve Zeitlin'inkiler dâhil) etkili sosyolojik yorumlar üzerine bir tartışmayla devam edecektir. Daha sonra Giddens'in bu sosyolojik düşünce tarihi yaklaşımlarına ve onun klâsikler yorumuna döneceğim. Son olarak Giddens'in sosyolojik düşünce tarihi perspektifi klâsik sosyolojik teorik mirasın en önemli iki çağdaş yorumcusu Alexander ve Habermas'ın yaklaşımlarıyla karşılaştırılacaktır.

Marx, Weber, Durkheim ve modernitenin doğuşu

Marx, Weber ve Durkheim'ın teorileri sosyolojik geleneğin çekirdeğini oluşturur. Onlar sosyolojiye çok özel yönelimler ve güçlü düşünceler sağlamışlardır. Üç düşünür de ortak fikri bir girişime, Collins'in 'toplumun keşfi' adını verdiği şeye katkıda bulunmuştur.² Onlar ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başında, Batı toplumun ortaya çıkışı ve dönüşümü dâhil, ortak bir bağlama farklı tepkiler vermişlerdir. Fransız Devrimi, ardından sanayi devrimi ve piyasanın ortaya çıkışı toplumsal, ekonomik ve kültürel imkânlarla ve –(kapitalizm ve sosyalizm gibi) yeni, daha kompleks organizasyon biçimlerinden (gelenekten ziyade rasyonelliğe, toplumsal katılım ve bireyciliğe dayalı) yeni bir kültür tipine kadar– önceden akla gelmeyecek birçok soruna yol açmıştır. Marx, Weber ve Durkheim, modern dünyada ortaya çıkan ve demokraside cisimleşen rasyonalite ve insan özgürlüğüyle ilgili imkânlar görür, ancak onlar çağdaş toplumlara içkin problemlerin varlığını da kabul ederler: Marx'ta yabancılaşma, Weber'de bürokratik akılcılığın demir kafesinde anlamın kaybı ve Durkheim'da anomie.

Marx'ın tarihsel materyalizmi kapitalizm ve sanayileşmenin oluşum sürecini vurgular. Marx ideoloji ve devlet konusunda oldukça ileri görüşler geliştirse de, teorisi insanların maddî varoluşlarını belirleyen emek süreci içinde hayatlarını nasıl sürdürdükleri ve yeniden-ürettiklerine odaklanır. Toplumsal hayatın maddî üretimi birbirleriyle çatışma içindeki sınıfların mevcudiyetiyle ilişkilidir, çünkü tüm tarih sınıf mücadeleleri tarihidir. Marx'a göre, modern sınıf çatışmaları kapitalizmin temel çelişkisinden, yani proletaryanın (işçi sınıfı) gerçekleştirdiği üretimin toplumsal doğası ile kapitalist sınıfın elinde yoğunlaşan ve emeğin ürünlerinin gasp edildiği özel mülkiyet arasındaki çelişkiden kaynakla-

¹ *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim, and Max Weber'in Yazılarının Bir Analizi* (New York, Cambridge University Press, 1971). Giddens'in klâsik teorisyenler üzerine diğer çalışmaları şöyle sıralanabilir: *Max Weber'in Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (London, Macmillan, 1972), *Emile Durkheim* (New York, Viking Press, 1979), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi, Cilt 1: Güç, Mülkiyet ve Devlet* (Berkeley, University of California Press, 1981); *Ulus-Devlet ve Şiddet* (Berkeley, University of California Press, 1985). Giddens ayrıca derlemeleri *Studies in Social and Political Theory* (New York, Basic Books, 1977) ve *Profiles and Critiques in Social Theory*'de klâsik teorisyenler üzerine yazıları vardır. Ayrıca onun *Emile Durkheim: Selected Writings* (New York, Cambridge University Press, 1977) adlı eserine ve *Durkheim on Politics and the State* (Stanford, Stanford University Press, 1986) adlı kitaba yazdığı Giriş yazısına bakınız.

² Bkz. Randall Collins and Micheal Makowsky, *The Discovery of Society* (New York, Random House, 1998)

nır. Sosyalizm ve ardından gelecek komünizm üretimin kollektif mülkiyeti ve yönetimi anlamına gelir ve bu temel çelişkinin aşılmasını mümkün kılar.

Weber'e göre, modern toplumları önceki toplumsal organizasyon biçimlerinden ayıran şey yeni sınıf mücadelesi biçimleri değil, rasyonalitenin ortaya çıkışıdır. Kapitalizm ve demokrasinin ortaya çıkışıyla gündelik hayat rasyonelleşir ve büyümesi bozulurken, dünya bilim ve aklın etkisiyle gizemli ve büyüsel niteliklerini yitirir. Kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgili bir faktör olan Protestan ahlâkından modern dünyada bürokrasinin hâkimiyetine ve bilimin saygınlığına kadar, rasyonalite modern insanların yaşam biçimlerine kurumsal ve öznel düzeyde kök salar. Weber'e göre, bu rasyonelleştirici genel eğilimlere rağmen, toplumsal hayatın kompleksliği sosyal bilimlerin onu tamamen kavramasını engeller. Kompleksliğe bu saygı kültür alanıyla sınırlı kalmaz, çünkü Weber bilimin nihai değerler konusundaki sorunları çözemeyeceğine inanır; o modern dünyanın birçok tanrı tarafından yönetildiğini düşünür. Bu plüralizm ayrıca onun sınıf, statü ve parti anlayışını biçimlendirir. Üçü iç içe geçse de, her biri kendine ait bağımsız bir mantığa sahiptir.

Durkheim modern dünyayı, Weber'in gibi, büyümesi bozulmuş bir şey olarak görmez; daha ziyade, toplumsal dayanışmanın yaratılmasında paylaşılan, kutsal inançların merkeziliğini vurgular. Durkheim için, toplum bir organizma gibi işler, değiştiğinde yeniden denge haline dönme eğilimindedir. Ancak bu süreç otomatik olarak işlemez. İnsanların toplumsal davranışları onların inandırıcı ve cazip bulmaları gereken kurallara ve inançlara itaatlerine dayanır. Toplumsal kurallar insanlara anlam ve istikrar sağlar; etkili olmaları için bu kurallara kutsal bir özün atfedilmesi gerekir. Toplum, değerlerine saygı gösterilmesi ve periyodik olarak canlı tutulması gereken kutsal, ahlâkî bir evrendir. Ritüeller ve seremoniler, modern organik dayanışmanın işbölümünde ve profesyonel ve mesleki gruplar içinde kök saldığı toplumsal hayatı canlı tutma araçlarıdır. Organik dayanışma insanların içinde yaşadıkları temel grupların yaratılmasına demokratik ve rasyonel katılımlarına dayanmalıdır. Aktif katılımın yokluğu insanların toplumsal hayatın ahlâkî faydalarını paylaşmadıkları anomi ve bencilliğin karakterize ettiği anlamsız bir toplumsal varoluşa yol açabilir.

Parsons ve Nisbet: Weber ve Durkheim'in yorumu

Güçlü toplum teorileri geliştiren Marx, Weber ve Durkheim dönemlerinin en önemli şahsiyetleriydi. Ancak onlar modern sosyolojik teorinin merkezi unsurları haline Parsons, Nisbet ve Zeitlin gibi sosyologların yorumları sayesinde geldiler. 1930'larda yazan Parsons sosyolojik geleneğin en etkili yorumcusuydu. O gerçekte Marx hakkında hiçbir söylememiş, fakat Weber ve Durkheim'i modern sosyolojik geleneğe tanıtmıştır. Parsons Weber ve Durkheim'in gerçek bir bilimsel sosyolojinin temellerini attığını öne sürer, çünkü sofistike teorileri onları çoğunlukla sistematik olmayan öncülerinden koparmıştır.³

Parsons'a göre, Weber ve Durkheim onyedinci yüzyıl İngiliz düşünürü Thomas Hobbes'un soyut düzeyde ortaya koyduğu toplumsal düzen problemini çözmüştür. Ona göre, Hobbes sosyal teorisinin temeli ikilemini yakalamıştır. Hobbes, faydacı felsefenin kabullerini geliştirirken, insanların doğaları gereği bencil güdülerinin egemenliğinde olduklarını vurgular; neticede onlar, bir toplum içinde birlikte yaşayabilmek için bazı bencil arzularını merkezi bir otoritenin emrine sunmak zorundadırlar. Parsons'a göre, Hobbes'un inancı "toplumda işbirliği nasıl mümkündür?" problemini ortaya çıkartır. Daha sosyolojik bir ifadeyle, Hobbes'un teorisi düzensiz ve rekabetçi bir sistemde toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğu sorusuna cevap arar.⁴

Parsons Hobbes'un "bireylerin amaçları vardır ve kararlarını ihtiyaçları ve isteklerine bağlı bir anlayış temelinde alırlar" vurgusunu paylaşır. Ancak ona göre, Weber ve Durkheim insanların toplumsal doğası hakkında özünde Hobbes'un bencillik teorisinden farklı daha kapsamlı bir anlayış sunan "toplumun normatif bütünlüğü" teorisi geliştirmişlerdir. Parsons'a göre, Weber ve Durkheim insanların eylemleri ve tutumlarının (modern kapitalist demokrasilerde, 'bireysel başarı' ve 'adalet' gibi) kurum-sallaşmış değerler kadar, bencillik, kalıtım ve çevreden de etkilendiklerini düşünür. Parsons, Weber'in araç-amaç ilişkisi tartışmasının (insanların belirli hedeflere ulaşmaya çalışmaları, onlara ulaşmak için

³ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (2 vols) (New York, McGraw-Hill, 1937)

⁴ a.g.y., vol 1, s. 307; ayrıca bkz. Jonathan Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Belmont, CA, Wadsworth, 1991), s. 53

farklı ve/veya uygun araçlar kullanmaları) toplumsal eylemin önemli bir boyutunu ortaya koyduğunu ifade eder. İnsanlar belirli durumlara güdüler ve değerler (neyin uygun olduğu konusunda anlayışlar) temelinde yönelirler. Durkheim gibi Parsons'a göre de, insanlar eylemlerinde çoğu kez –keyfi değil– bir ahlâkî yükümlülük meselesi olan nihai, kutsal hedeflere ulaşmaya çalışırlar.

Bu yüzden Parsons, Weber ve Durkheim'in, "toplum içinde yaşayan insanlar, ayrıca, kendi davranışları ve tutumlarını biçimlendiren normlar ve değerler geliştirirler" düşüncesini benimser. 'Bireycilik', 'adalet', 'başarı' gibi modern inançlar ve onların kurumsal somutlaşmaları, örneğin aile, okul ve hukuk insanların eylemlerini belirlemede bencillikten daha etkilidir.⁵ Parsons kendi Weber ve Durkheim yorumunu toplumun ihtiyaçlarıyla birey arasında bir bütünlük olduğunu varsayan yapısal-işlevselci teorisini geliştirmek için kullanır. Parsons ayrıca bu klâsiklerin yetersizliklerinin farkındadır. Ona göre, Weber Durkheim'in vurguladığı faktörü, toplumda ahlâkî yükümlülüğün önemini yeterince kabul etmez. Durkheim ahlâkî düzenin önemini vurgulasa da, insan davranışı anlayışında büyük ölçüde deterministtir, çünkü Parsons'a göre gerçekte toplum ahlâkî ideallere sahip insanlar tarafından değiştirilebilir.

Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda (1937) düşüncelerini analiz etmesinden sonra klâsikler sosyolojik geleneğe sıkıca yerleşmiştir. Sonraki yorumcular klâsiklerin çalışmalarının farklı boyutlarını araştırmışlardır. Nisbet sosyolojik geleneğin etkili bir yorumunu sunar: bu geleneğin büyük bir kısmında, özellikle Durkheim'da Aydınlanmaya karşı muhafazakâr bir tepki sergilenir. Nisbet, Parsons gibi, sosyolojinin Hobbes gibi faydacıların rasyonalist bireyciliğine bir tepkiyi temsil ettiğine inanır. Sosyolojinin cemaat, otorite, gelenek ve kutsal gibi en karakteristik kavramlarında muhafazakâr toplumsal düşünce geleneğinden yararlanır.⁶ Nitekim Nisbet'ye göre, Durkheim Fransız muhafazakârlığının borçludur ve büyük ölçüde toplumsal düzenin korunmasıyla ilgilenir. O, toplumsal iç bütünlüğün kalıcı temellerini Aydınlanmanın toplumsal hayatta yol açtığı köklü dönüşümler bağlamında, araştırır.⁷

Giddens'a göre, Nisbet ve Parsons Weber ve Durkheim'in teorilerinin ardındaki itici gücü yanlış değerlendirmişlerdir. Onun eleştirisi farklı bir sosyolojik gelenek anlayışına yol açar. Giddens'a göre, Parsons Weber'in sosyolojisini etkileyen somut Alman ve Avrupalı bağlamı soyut bir 'düzen problemi' başlığı altında incelemeye çalışır. Weber kapitalizm ve modern devletin özgünlüğünü ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sındaki siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmeler bağlamında kavramaya çalışır. Giddens, ayrıca, düzen probleminin Durkheimci sosyolojinin yol gösterici teması olmadığını ifade eder. Durkheim daha ziyade geleneksel ve modern toplumları birbirinden ayırmaya çalışmış, bunu yaparken, Hobbescu faydacılık kadar Kantçı idealizme de tepki göstermiştir, çünkü o modern ahlâkî inanç biçimlerini kavramaya çalışır.⁸ Onun önemli kutsal ve kutsal-olmayan ayrımı ve ahlâkî duyguların özerkliği düşüncesi sosyolojisindeki Kantçı idealizmin etkilerini yansıtır. Ayrıca, Durkheim, kendi teorisini Hobbes'la soyut bir yüzleşme içinde değil, Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in doğuşu bağlamında geliştirir. Durkheim Fransız muhafazakârları, toprak sahipleri ve köylülerin eleştirileri karşısında Cumhuriyetin meşruluğunu sağlayacak yeni bir ahlâkî bireycilik geliştirmeye çalışır. Son olarak, bir toplum bilimi yaratma girişimlerinin, öncülerinden bilimsel olarak kopmayan Durkheim ve Weber öncesine kadar uzanan uzun bir tarihi vardır.⁹

Giddens ayrıca Nisbet'nin perspektifini klâsik sosyologların teorilerini geliştirdikleri somut bağlamı ele almadığı için eleştirir. Onun özellikle Nisbet'nin Durkheim yorumuna eleştirisi oldukça güçlüdür. Giddens Durkheim'in, diğer ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri gibi, muhafazakâr Comte'tan radikal Rousseau'ya kadar farklı kaynaklardan beslendiğini, yeni bir toplum teorisi içinde onların bir sentezini yaptığını öne sürer. Durkheim sadece Fransa'daki muhafazakâr gelenekten etkilenmemiş, ondan daha fazla Rousseau ve (ayrıca Marx'ı etkileyen) Saint-Simon kaynaklı cumhuriyetçi ve sosyalist gelenekler kadar, A.H.G. Wagner ve G. Schomeller gibi Alman 'resmi sosyalistler' ve Charles Renouvier gibi Fransız yeni Kantçılarla da yüzleşmiştir. Durkheim'in teorisi bireyci eğilimlerimizi sınırlaması gereken muhafazakâr bir otorite biçimini zorla dayatmaz. Daha ziyade, Durkheim'in düşüncesine geleneksel ve modern toplum biçimleri arasındaki farklılıklar hayat verir. Durkheim, mo-

⁵ a.g.y., s. 53-54

⁶ Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York, Basic Books, 1966), s. 8-9, 18

⁷ a.g.y., 13

⁸ Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, s. 211

⁹ *Giddens Reader*, ed. Philip Cassell (Stanford, Stanford University Pres, 1993), s. 50-72. Ayrıca bkz. Giddens, *Max Weber'in Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji ve Studies in Social and Political Theory*, s. 236-240

dern ahlâkî bireyciliğin insan özgürlüğünde büyük bir gelişmeyi temsil ettiğini düşünür. Modern ahlâkî bireycilik mekanik dayanışmaya özgü, modern koşullarda etkili olamayacak nispeten farklılaşmış ve mutlakıyetçi ahlâkî otoriteden köklü bir farklılık içindedir. Durkheim için, modern dünyada özgürlük ve otorite arasında hiçbir çelişki yoktur, zira modern organik dayanışma biçimleri mekanik, modern olmayan toplum biçimlerinde rastlanan çoğu kez despot toplumsal bütünlük biçimlerini aşan büyük bir gelişmeyi temsil ederler.¹⁰

Marx ve sosyolojik düşünce tarihi

Weber ve Durkheim yorumu etkili olmasına rağmen, Parsons Marksist düşünceyi göz ardı eder. 1960'ların ideolojik kargaşası içinde çoğu sosyolog Marx'ın sosyolojik düşünce tarihinde merkezi bir rol oynadığını kabul eder. Zeitlin ve Coser, özellikle Durkheim ve Weber'in perspektiflerinin Marx'ın tarihsel materyalizmine bir tepki olduğunu ifade eder. Ayrıca Dahrendorf'a göre, Marx Durkheim'in işlevselci perspektifiyle çelişen özel bir çatışma yönelimli sosyoloji yaratmıştır.¹¹

Giddens Weber ve Durkheim'in sosyal teorilerini Marksizm'e tepki olarak formüle ettiklerini öne süren bu perspektiflerden büyük ölçüde rahatsızdır. O, Weber ve Durkheim'in, Marx'tan ziyade bir ölçüde Marx'ın izleyicilerine bir tepki olan yeni bir liberalizm biçimi geliştirdiklerine inanır; ancak daha önemlisi, onların teorilerinin Fransa ve Almanya'da muhafazakârların toplumsal meydan okumalarına bir cevap olmasıdır. Aralarındaki farklara rağmen, Weber ve Durkheim rasyonalite ve demokrasiyi muhafazakârların taraftarı oldukları toplumsal düzen tiplerinden çok farklı yeni bir liberalizm biçimiyle birleştirir, ancak bunu yaparken birçok bakımdan Marksizm'dekilere benzer temalardan yararlanırlar.

Giddens'a göre Weber, çoğu kişinin düşündüğü gibi, *Protestan Ahlâkî ve Kapitalizmin Ruhunu*'nda kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgili geliştirdiği yeni bir idealist yorumla, Marx'ın materyalizmini mantıksal olarak reddetmeye çalışmaz. Weber daha ziyade, Marx gibi, modern kapitalizmin doğasını anlamaya çalışır. O Marx'ın, "maddî güçler ve sosyal sınıflar kapitalist gelişmenin merkezi özellikleridir" düşüncesini paylaşır. Hatta daha yanıltıcı olan, Giddens'a göre, Dahrendorf'un geliştirdiği "soyut işlevselci Durkheim" ve "çatışma yönelimli Marx" karşıtlığıdır. Giddens, Marx ve Durkheim'in insan doğası ve toplumun soyut gerekleri konusunda köklü görüş farklılıklarına sahip olmadıklarını düşünür, zira ikisi de insanların ihtiyaçları ve kısıtlamalarının toplumsal olarak yaratıldıklarını düşünür. İkisi de toplumsal değişme problemiyle ilgilenir ve modern toplumların özel dinamiklerini anlamaya çalışır. Durkheim, Giddens'ın sözleriyle, düzeni sürdürmekten çok onu değiştirmeye çalışır.¹² Durkheim'in temel teorik bulmacası, toplumsal çözülme karşısında bütünleşmeyi sağlayacak koşulları açıklamak değil, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farklılıkları belirlemektir. Bu ikinci karşıtlık Marx ve Durkheim arasındaki –geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişle ilgili farklı analizlerinden kaynaklanan– farklılıkları açıklar. Özelde, onlar bu geçişte sınıf çatışmasının kökenleri ve önemi konusunda birbirinden ayrılırlar.¹³

Özetle, Giddens'a göre, klâsik sosyolojik gelenek üzerine çoğu yorumda bu miras yanlış yorumlanır. Onlar Marx, Weber ve Durkheim'in modern dünyanın özgünlüğü konusunda teoriler geliştirdiklerini ve ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı Batı toplumlarının önceki toplumsal düzen biçimlerinden nasıl çarpıcı farklılıklar gösterdiklerini kavrayamamışlardır. Giddens için, klâsik düşünürler geleneksel toplumlardan çok farklı olan (kendi deyimiyle, 'süreksizlik içindeki') yeni bir kapitalist toplum tipinin problemleri ve açılımlarını kavramışlardır. Kapitalizmin ve modern devlet ve kültür biçimlerinin yol açtığı bu 'büyük dönüşüm' klasik teorisyenlerin anlamaya çalıştığı temel dramadır ve hepsi modern kurumlar karşısında eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir.¹⁴ Ayrıca Giddens'a göre, bu büyük dönüşüm, Fransa, İngiltere ve Almanya'da rol oynadığı şekliyle, söz konusu düşünürlerin mo-

¹⁰ Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, s. 214-218

¹¹ Irving Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory* (Englewood-Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1968); Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977); Ralph Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Societies* (Stanford, Stanford University Press, 1958). Ayrıca bkz. Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York, Basic Books, 1970)

¹² Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, s. 250

¹³ a.g.y., 221-224

¹⁴ Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston, Beacon Press, 1957)

dern toplumların doğası ve dinamikleri konusundaki düşüncelerinin bağlamını oluşturmuştur. Bu teorisyenler aslında soyut bir sosyolojik teori geliştirmeye çalışmayı, kendi toplumlarında karşılaştıkları özel problemlere cevap aramışlardır.

Giddens, klâsik sosyolojinin doğası ve mirası konusunda sağlam bir analizin bu düşünürleri kendi zamanları ve toplumlarının somut bağlamları içinde konumlandırarak başlaması gerektiğine inanır. Bu tarihsel tespitler, sadece onların düşüncelerini aydınlatmakla kalmaz, Parsons'ın modern sosyolojik teorinin klâsik düşünürlerin ilk kez formüle ettikleri düşüncelerle bazı yakınlaşmalar içinde olduğu iddiasını ve Zeitlin'in Durkheim ve Weber'in teorilerinin Marx'a muhafazakâr tepkiler oldukları görüşünü problemli kılar. Giddens için, Marx, Weber ve Durkheim incelemesinden modern ve klâsik sosyolojiyi tamamen birbirine bağlayan hiçbir büyük sosyolojik anlatı çıkmaz.

Giddens'a göre, klâsik teorisyenlerin perspektifleri eksiktir. Weber'in rasyonelleştirme teorisi, modernitenin ahlâkî temellerini kavrayamadığı için, modern dünyada anlama ilişkili değişim imkânlarını yeterince kavrayamaz. Weber, perspektifi kahramanlık ve mertlik gibi aristokratik değerlere dayandığı için, modern toplumların burjuva sıradanlığın ifadeleri dışında dayanışma biçimleri geliştirebileceklerini kabul edemez.¹⁵ Durkheim, meslek gruplarına ve cumhuriyetçi hükümete aktif, demokratik katılım temelinde bir ahlâkî düzen teorisi geliştirse de, devlet analizi hatalıdır. Giddens'a göre, ahlâkî bireycilikle ilişkili kolektif bilince ilgisi, Durkheim'in siyasal gücün özellikle parlamento ve siyasal partiler içinde nasıl üretildiğini sistematik bir biçimde ele almasını engellemiştir. Ne de o modern toplumlarda büyük ölçüde çatışma yaratan farklı toplumsal çıkarların ortaya çıkışını açıklar.¹⁶ Son olarak, Giddens Marx'ın çatışma ve toplumsal ilerlemenin kaynağı olarak üretimin organizasyonuna vurgusunu Marksist analiz temel problemi olarak görür. Marx, diğer çoğu ondokuzuncu yüzyıl düşünürü gibi, üretici güçlerin genişlemesini toplumsal ilerlemeyle problemsizce ilişkilendiren 'Prometheuscu tutum'u sorgulamadan benimser. Ayrıca o araçsal bir doğa anlayışı geliştirir. Marx'ın emek anlayışı insanların doğayla ilişkilerini kavrayacak ölçüde farklılaşmış değildir. Bu yüzden, Marx sanayinin gelişmesi sonucunda ortaya çıkabilecek çevresel bozulmayla ilişkili hiçbir teoriye sahip değildir.¹⁷

Giddens, klâsik mirastan birçok bakımdan kopmak gerektiğini öne sürer. O özellikle, klâsik yaklaşımların temelini oluşturan durağan bir sanayi toplumu teorisi ve evrimci tarih teorisiyle ilgili kabulleri eleştirir. Giddens, klâsik sosyolojik teorinin, ister Marx'ın kapitalizm eleştirileri isterse Weber'in bürokrasi analizi biçiminde olsun, ekonomik ve sınıfl bir indirgemeciliğe dayandığını ifade eder. Bu klâsik açıklamalarda idari gücün ortaya çıkışı, askeri güç ve savaşın gelişimi, ulus-devletin ve dünya sistemi içinde bölgeselleşmesinin önemi ve modernitenin özel kültürel boyutları gibi diğer kurumsal değişimlerin özerkliği göz ardı edilir. Onlar tarihin, doğrusal bir biçimde ilerlemekten ziyade, kopuşlar ve kırılmalar tarafından karakterize edilen olumsal bir süreç olduğunu görmezler.¹⁸ Son olarak, Giddens'a göre, klâsik sosyolojik açıklamalar büyük ölçüde determinist eğilimlidir ve toplumsal hayatın yeniden-üretiminde aktörlerin refleksivitesinin rolü yeterince teorileştirilmez. İnsanlar kendi toplumsal dünyalarını becerili ve aktif bir biçimde yaratır ve yeniden-yaratır ve böylece toplumu değiştirirler.

Giddens'ın klâsik sosyolojik gelenek üzerine analizleri 1930'lar ve 1960'larda geliştirilen temel yorumlardan farklıdır. Onun sosyolojik teorinin kaynağı ve mirası hakkındaki görüşlerine itirazlar vardır. 1980'lerde, iki etkili sosyolog sosyolojik geleneği Giddens'ın bağlamsal perspektifinden çok farklı biçimlerde yorumlamıştır. Çoğu kez Parsons'a sıcak bakan Alexander işlevselciliğin öncüllerini yeniden gözden geçirirken, Habermas Marksist geleneği yeniden ele alır. Onlara göre, Marx, Weber ve Durkheim, eylem ve düzen veya sistem ve yaşantı-dünyasıyla ilgili sorunları ele almalarına rağmen, onları tutarlı, sistematik bir toplum teorisi içinde yeterince ilişkilendirmemişlerdir. Bundan dolayı, hâlâ değerli klâsik teoriler Alexander'ın terminolojisiyle yeni çok-boyutlu bir teoriyle veya Habermas'a göre yeni bir iletişimci eylem teorisiyle tamamlanmalıdır.

¹⁵ Anthony Giddens, *Sağ ve Solun Ötesinde:Radikal Politikaların Geleceği* (Stanford, Stanford University Press, 1994), s. 105, 109

¹⁶ Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, s. 263-272

¹⁷ *The Giddens Reader*, s. 38-40. Ayrıca bkz. *Tarihsel Materyalimin Çağdaş Eleştirisi*, Cilt 1

¹⁸ Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (Stanford, Stanford University Press, 55 ve devamı [Modernliğin Sonuçları, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1992])

Alexander ve çok-boyutluluk

Alexander klâsik teorisyenlerin düşüncelerinin önemini kabul eder ve onları yeniden yorumlar. Ona göre, Marx, Weber ve Durkheim ve onların Amerikalı yorumcusu Parsons sosyal bilimlere halen biçimlendiren temel sorunları ortaya koymuşlardır. Her klâsik sosyal teorisyen, bir sosyal teorinin iradeci ve determinist unsurları içerdiğini üstü örtülü olsa da kabul eder, çünkü sosyolojik bir perspektif bir insan özgürlüğü teorisi geliştirmeli ve bu özgürlüğü etkileyen ve/veya kısıtlayan koşulları ortaya koymalıdır. Alexander'a göre, analizlerinde özgürlük ve determinizm arasında bocalayan Marx ve Durkheim bu ayrı yönelimlerin tutarlı bir sentezini asla yapmamışlardır. Weber ve Parsons bilinçli olarak iradeci ve determinist uğrakların bu tür tutarlı bir sentezini yapmaya çalışır, ancak bunu doyurucu bir biçimde gerçekleştiremezler. Alexander'a göre, kendi çok-boyutlu yaklaşımı klâsik teorisyenlerin özel katkılarını yakalar ve sentezci bir sosyolojik teori sağlar.

Alexander'ın klâsik yorumunu tam olarak anlayabilmek için, onun pozitivist eleştirirken Marx, Weber, Durkheim ve Parsons'ın pozitivist-olmayan kazanımları üzerine inşa ettiği sosyolojik teorisini incelemek gerekir. Alexander kendi çok-boyutlu teorik mantığının sosyal bilimlerdeki pozitivist inançtan koparken, aynı zamanda klâsik sosyolojik teorinin problemlerini çözdüğünü iddia eder. Pozitivism, metafizik inançlar ve empirik gözlemler arasında açık bir farklılık olduğu, gerçek bir bilimin metafizik inançlara kayıtsız kalması ve sosyal bilimlerin doğa bilimleri doğrultusunda bilimsel bir yönelim içinde olmaları gerektiği inancını içerir. Ayrıca, pozitivist inanç için, empirik gözlemler sorunsuzdur ve teori bu empirik gözlemler temelinde analiz ve/veya test edilmelidir ve bilimsel bilgi ilerleyici ve birikimlidir. Alexander'a göre, pozitivist sosyal bilimlerdeki egemenliği halen sürmektedir.¹⁹

Kendi alternatifini geliştirmeye çalışan Alexander bazı pozitivist postülatları eleştirerek 'post-pozitivist' bir teorik model önerir. Alexander'a göre, bütün empirik veriler teori tarafından biçimlendirilir; bilimsel kararlar empirik kanıtlar kadar verilerin ilkeli reddine de dayanır; genel teorik gelişme kuşkucu ve ilerlemeci olmaktan ziyade dogmatik ve geçici olma eğilimindedir; ve bilimsel inançtaki değişimler ancak empirik değişimler –açıkça ifade edilmedikleri için çoğu kez açıklıktan yoksun– teorik değişimlerle birlikte yer aldıklarında ortaya çıkar.²⁰

Alexander'a göre, bilimsel gelişme teorik argümanlar kadar empirik argümanlar tarafından da yönlendirilen iki katmanlı bir süreçtir. O bu mantığı yakalamaya çalışan teorik bir metodoloji geliştirmeye çalışır. Alexander, çoğu kez sosyal bilimlerin, doğa bilimelerindeki konsensüsün görece eksikliği nedeniyle, empirik kesinlik kadar bu tür bir teorik mantıktan da yoksun görüldüğünü öne sürer.²¹ Ona göre, sosyal bilimin koşulları empirik bilginin doğasını sorunlu kılar. Doğa bilimelerindekinden farklı olarak, sosyal bilimsel algıdaki değişimler toplumsal hayat için çoğu kez doğrudan sonuçlara sahiptir. Ancak Alexander'ın pozitivism eleştirisinde en temel ilke, sosyal bilimlerin teorik mantığını belirleyen bağımsız bir mantık olduğu düşüncesidir. Teorik söylemin inandırıcılığı, çoğu kez, basitçe mevcut olgulara uygun düşmekten ziyade, mantıksal tutarlılığına, yorumcu kavrayışına, değer ilişkisi ve alanının genişliğine bağlıdır. Ayrıca, sosyal bilimlerde 'açıklama', karmaşık toplumsal değişkenleri sınavabilir hipotezler içinde başarılı ve yeterince işlemselleştirme gücünüyle karşı karşıyadır.²²

Alexander, Parsons gibi, iradecilik ve determinizmin başından beri Batı felsefe geleneğindeki teorik mantığa özgü temel sorunlar olduklarına inanır. Bunlar, sosyolojik ve daha özeldir Parsons dilde, eylem veya öznel güdü problemini ve düzen problemini veya "insanlar toplum içinde nasıl karşılıklı ilişkiler içindedirler?" sorusunu içerir. Bu ayrım sosyolojik idealizm (eylem) ve sosyolojik determinizm (düzen) ilişkisine karşılık gelir.²³ Alexander, her teorinin düzen problemi konusunda bir tavra olduğu kadar bir güdü teorisine de sahip olması gerektiğine inanır.²⁴ Ona göre, eylem hem araçsal hem normatiftir, iç ve dış yapılar tarafından düzenlenir. Çok-boyutluluk iradecilik fikrini alıkoyarken, onun

¹⁹ Jeffrey Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol. 1, Positivism, Presuppositions, and Current Controversies* (Berkeley, University of California Press, 1982), s. 5-9

²⁰ Jeffrey Alexander, 'Centrality of the Classics', *Social Theory Today*, ed. Anthony Giddens and Jonathan Turner (Stanford, Stanford University Press, 1987), s. 17

²¹ Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol 1*, s. 30-34

²² Alexander, 'Centrality of the Classics', s. 20-23

²³ Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol 1*, s. 68-70

²⁴ a.g.y., s. 92

gerçekleşmesi önünde dış koşullar ve engellerin varlığını da kabul etmeyi gerektirir. Onun çok-boyutlu yaklaşımı sadece gerçekliği açığa çıkarmaya çalışmaz, onun özel bir yorumunu da içerir.²⁵

Bu teorik perspektif Alexander'ın klâsikler anlayışını biçimlendirir. Alexander için, klâsikler sosyolojik düşüncede bazı roller oynarlar. İlk olarak, onlar ortak bir referans çerçevesi, klâsiklerin çalışmalarının ortaya çıkardığı ortak bir sorunlar seti sağlayarak, sosyolojik söylemin sınırlarını sürdürmeyi sağlarlar. Daha önemlisi, klâsik teorisyenlerin yazıları, büyük sanatçıların çalışmaları gibi, bazı erdemlere sahiptir. Klâsik sosyal bilim gücünü sürdürmesinin kaynağında, Marx, Weber ve Durkheim'in sıra dışı duyarlılıkları ve ürettikleri toplumsal dünya kavrayışlarının yanı sıra, onların toplumsal dünyayı yeniden yapılandırma ve değiştirmeye ilgili sorunlar ve problemler hakkındaki düşünceleri ve modern sosyal bilimcilere ilham kaynağı olmayı sürdüren (özellikle Marx'ın çalışmasında belirgin biçimde karşımıza çıkan) etkin bir ideoloji açıklaması geliştirmeleri yatar²⁶

Klâsik teorisyenler hakkındaki görüşleri gözden geçirme ihtiyacı, onların yaşantıları ve/veya çalışmaları hakkındaki yeni bulgulara ulaşılmasından değil, aksine çağdaş teorisyenlerin değişen ilgileri ve niyetlerinden kaynaklanır. Nitekim, sosyolojideki çatışmacı ve işlevselci alternatifler üzerine tartışma klâsik teorinin doğasının yeniden düşünülmesiyle ilişkilidir. Ayrıca Parsons, hiçbir anlamda, klâsikleri keşfetmemiştir. Onun teorik amaçlarını Weber ve Durkheim üzerine analizi biçimlendirmiştir.²⁷

Alexander'ın klâsik sosyal teoriyi yeniden inşa girişimi bütün bu sorunları akla getirir. O klâsik teorisyenlerin düzen ve eylem konusundaki düşüncelerine odaklanır ve hepsinin sosyolojik idealizm ve materyalizm arasında iç gerilimler geliştirdiklerini düşünür. Alexander onların düşüncelerinin dayandıkları ön kabulleri inceler ve teorilerini empirik ve ideolojik sorunlarla ilişkilendirir. Alexander için, Marx'ın erken dönem çalışmaları büyük ölçüde iradecidir, ancak empirik, ideolojik ve epistemolojik nedenlerle daha araçsal bir mantığa kaymıştır. Öte yandan, Durkheim ilk dönem çalışmasında determinist ve materyalist bir yönelim sergiler. Ancak daha sonra, *Dinsel Hayatın İlkeli Biçimleri* (1965 [1912]) gibi kitaplarda, daha iradeci bir sosyolojik teoriye kaymıştır. Alexander'a göre, her teorisyenin perspektifindeki gerilimler Durkheim ve Marx'ın izleyicileri tarafından onların çalışmalarıyla ilgili formüle edilen oldukça farklı yorumları açıklamakta yardımcı olur.²⁸

Alexander, Weber'i, toplumsal düşünce tarihine egemen idealizm ve materyalizm düalizmini bilinçli olarak aşmaya çalışan tek klâsik sosyal teorisyen olarak görür. Alman entellektüel düşüncesinin idealist ve materyalist eğilimlerinden etkilenen Weber, her olgunun araçsal bir hesaplılık unsuru içerdiğini ve maddî koşullardan etkilendiğini düşünür. Ancak eylemler aynı zamanda insanlara anlamlar sunan kültürel bir bağlamda yer alır. Gerçekte, modern rasyonalite gücünü büyük ölçüde Protestan ahlâkındaki ahlâkî kaynaklarına borçludur. Bu yüzden, Weber için, araçsal rasyonalite her zaman normatif faktörlerle sınırlıdır; onun düşüncesi çok-boyutludur, çünkü "rasyonel eylem normatif düzenle dolaylıdır."²⁹

Weber'in sentezci sosyolojisi sonunda araçsal bir yöne kaymıştır. Diğer Alman liberaller gibi Weber de, sınıflar ve ulusların sınıf çatışması ve *realpolitik*le ilgili nispeten değişmeyen araçsal çıkarlarının gerçekliğini kabul ederken, Alman romantizminin daha idealist yanlarına bağlı kalır. Weber çoğu Alman aydınının kültürel kötümserliğine doğru kayar, çünkü o güçlü dinsel bir temelden yoksun 'büyüsü bozulmuş' bir dünyada etik bir yönelimin varlığını sürdürebileceğine inanmaz. Dinsel ve dinsel-olmayan düşünce arasındaki epistemolojik boşluğu kapatamayan Weber, Protestan ahlâkının kutsallığının zayıflamasını anlamsızlıkla dolu modern bir dünya, kendi unutulmaz benzetmesiyle bir 'demir kafes'in üretilmesi olarak görür.³⁰

Giddens doğal olarak Alexander'ın bu sofistike klâsik sosyal teorisyenler analizine tamamen katılmaz. Giddens gibi Alexander da, klâsiklerin düşüncelerini onların toplumsal ve entellektüel bağlamlarıyla

²⁵ a.g.y., s. 123-124

²⁶ Alexander, 'Centrality of the Classics', s. 28-31. On the Marx and Durkheim, bkz. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol 2, Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (Berkeley, University of California Press, 1982)

²⁷ Alexander, 'Centrality of the Classics', s. 42-46

²⁸ Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol 2, Antinomies of Classical Thought*

²⁹ Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol 3, Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber* (Berkeley, University of California Press, 1983), s. 55

³⁰ a.g.y., s. 123-126

ilişkilendirir. Alexander onların teorik yapılarındaki problemlere yol açan gerilimleri yakalar. O Weber'in modern toplumlar için (demir bir kafes olarak kendi modernite anlayışını biçimlendiren) dinsel olmayan ahlâkî bir temel geliştirmedikini kabul eder. Son olarak, Giddens Alexander'ın sosyolojinin pozitivist kabullerden kurtulması gerektiği görüşüne katılır. Ancak Giddens, Parsons'ın argümanları gibi Alexander'ın tezlerinden çoğunun da yanlış yolda olduğuna inanır. Giddens için, soyut 'düzen ve eylem problemleri' sosyolojinin konusu olmamalıdır, zira onlar toplumsal düşünce tarihinde gerçekte olduğundan fazla bir süreklilik yanılması yaratırlar. Ayrıca, klâsik teorisyenler, salt teorik sorunlara yönelmekten ziyade, modernitenin özgünlüğünü açıklamaya çalışmışlardır.

Habermas ve iletişimsel eylem

Giddens klâsiklerin mirasını yapılaşma teorisindeki farklı biçimde anlayan Habermas'ta bir başka zorlu muhalifle karşılaşır. Habermas Almanya'da Max Horkheimer ve Theodor Adorno gibi Alman bilginlerin 1930'larda kurdukları neo-Marksist Frankfurt Eleştirel Teori Okulunun önde gelen mevcut temsilcisidir. Bu yazarlar anonim şirketler kapitalizmini, teknolojinin ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının insan özgürlüğü ve eleştirel düşünmeyi azaltmasını, modern toplumun artan tek boyutluluğunu eleştirmişlerdir. Modern toplum ortaya çıkarken daha iyi ve/veya daha farklı toplum alternatifleri araçsal-rasyonel kategorilere dayalı bir topluma indirgenmiştir.³¹

Frankfurt Okulu teorisyenleri, Marksist gelenek içinde yer alsalar da, kültürel ve siyasal süreçlerin üretim alanından özerk bir varoluşa sahip olduğunu öne sürerek, ekonomik determinizmi reddederler. Felsefe ve düşüncenin özerkliğine vurgu onların –sanayi kapitalizminden daha kapsamlı bir şey olarak gördükleri– araçsal-rasyonel eleştirilerini biçimlendirir. Horkheimer, *Akıl Tutulması*'nda (1974 [1947]), araçsal aklın toplumsal eylemlerde araç-amaç ilişkisine hesaplar ve olasılık dâhilinde yaklaşımını belirtir: insanlar eylemlerinin anlamları üzerinde düşünmekten ziyade, gerçeklik teknik tavsiyelerle sonuçlanan formelleştirilmiş, tarih-dışı, matematiksel kategorilere indirgenir ve bilimsel pratiğin ahlâkî sonuçlarıyla ilgilenilmez.³² Eleştirel teorisyenler bu araçsal rasyonelitenin modern dünyayı kuşattığına inanırlar. Onlar araçsal rasyonelitenin köklerini sadece kapitalizme değil, bizzat Aydınlanma projesine kadar götürürler. Bu teorisyenler için, Aydınlanmanın bilim ve ilerleme arasında kurduğu kaçınılmaz ilişki konusundaki varsayımları karşılıklılık, mutluluk, özerklik ve demokrasi imkânlarını engelleyen araçsal-rasyonelitenin saltanatını getirmiştir.³³

Habermas bu Frankfurt Okulu geleneğini izler, ancak onu bazı önemli noktalarda yeniden formüle eder ve eleştirir. Habermas'ın kompleks sosyal teorisine iyi bir giriş noktası bu okulun Weber'in rasyonelleşme teorisine ilişkisinde yatar. Weber için, ilk dönem Frankfurt Okulunda olduğu gibi, 'rasyonelleşme' Batının geleneksel otorite biçimlerinin yıkılmasıyla ilgili çerçeveleyici ana-eğilimdir. Weber rasyonelleşmenin ortaya çıkışını Protestan ahlâkıyla, kapitalizmin doğuşu ve bürokrasi, rasyonel defter tutma ve bilimsel bir dünya görüşü ile ilişkilendirir.³⁴ Weber, Horkheimer gibi, modern dünyanın rasyonelitesini, büyük ölçüde, önceden belirlenmiş bir hedefe en tutarlı, hesaplı ve etkili araçlarla ulaşma çabası olarak görür.

Habermas'a göre Weber'in tanımında, Frankfurt Okulunda olduğu gibi, rasyonelite kavramı çok dardır. Habermas için, rasyonelleşme, daha etkili, hesaplı düzenleme biçimlerinin geliştirilmesinden fazlasını anlatır. Ayrıca ona göre, rasyonelleşme daha fazla ahlâkî kavrayış kazanmayı, ahlâklı bir hayat tarzı hakkında eleştirel düşünme yeteneğinde bir artışı ve ahlâkî değerlerin evrenselleşmesini gerektirir. Bu 'iletişimsel' rasyonelite biçimi doğruluğu sorgulanmayan geleneklerden bağımsız olarak gelişen ahlâkî bir dayanışma tipine katkıda bulunabilir. Günümüzde çoğu ahlâkî normun kamuca onaylanması ve meşrulaştırılması gerektiği için, toplumsal konsensüse ulaşmanın en iyi araçlarını görünüşte 'doğal' geleneklerden ziyade iletişim ve tartışma oluşturur.

³¹ Frankfurt okulunun tarihi üzerine, bkz. Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little Brown, 1972) [*Diyalektik İmgelem*, Türkçesi: Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989]

³² Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York, Seabury Press, 1974[1947]), s. 3-57 [*Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 1998]

³³ Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (London, Verso, 1979)

³⁴ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, Scribner, 1976)

Tartışmaya ve ilkeli akıl yürütmeye bu dönüş, demokrasi, ahlâkîliğin evrensel temelleri, eşit haklar ve prosedür hukuku düşüncelerinin çağdaş önemi içinde değerlendirilebilir. Hepsi, toplumsal dayanışma için doğruluğu sorgulanmayan geleneklerden farklı bir temel sağlayan adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerlere rasyonel bağlılığa dayanır. Dayanışmanın sağlanabilmesi için sınırlandırılmamış karşılıklı anlamanın mümkün olduğu eşitlikçi bir toplumsal duruma gerek vardır. Habermas'a göre, bu iletişimsel eylem eşit katılımcıların birlikte formüle ettikleri, insanların gereksiz toplumsal, doğal ve psikolojik kısıtlamalardan kurtulmalarını sağlayan bir konsensüsün yaratılmasını gerektirir.³⁵

Habermas araçsal aklın basitçe göz ardı edilemeyeceğine veya kolayca aşılamayacağına inanır, çünkü modern dünya tam kurumsallaşmayı bütün kurumsal düzeylerde mümkün kılacak kadar kompleks hale gelmiştir. Buna göre, Habermas kendi araçsal ve iletişimsel rasyonalite ayrımını iki farklı toplumsal gerçeklik alanında, sistem ve yaşantı-dünyası düzeyinde temellendirir. Habermas'a göre, sistem modern hayatın –toplumun maddî yeniden üretiminden sorumlu olan, ağırlıklı olarak araçsal rasyonalite ve onun etkililik ve hesaplanabilirlik kriterlerinin biçimlendirdiği– ekonomik ve bürokratik alanına karşılık gelir. Yaşantı-dünyası aile, arkadaşlar ve gönüllü birlikler gibi, iletişimsel eyleme ve paylaşılan değerlerin geliştirilmesine yönelik etkileşim alanlarını içerir. Hem yaşantı-dünyası hem sistem iki farklı anlamda daha rasyonel olabilir –sistem içinde daha etkili, yaşantı-dünyasında daha konsensüse dayalı ve katılımcı.³⁶

Habermas'a göre, sistem ve yaşantı-dünyası alanları sadece bu ikisi arasında dolayımlanan dinamik bir kamusal alanın biçimlendirdiği ve yönlendirdiği daha az sınıflara bölünmüş bir toplumda dengelebilir. Birlikler ve sivil toplumdaki sosyal hareketlerden meşrulaştırma ve hukuk sistemlerine kadar örtüşen bazı kurumları içeren kamusal alan, siyasal partilerin kamusal sorunlar hakkında üstlendikleri basit formel tartışmalardan fazlasını anlatır. Farklı alanlar ve yerlere dağılmış olan gerçekte sürdürülebilir bir kamusal alan, yani kamuoyu bireylerin genel çıkarla ilgili sorunlarda birlikte rasyonel çıkarımlarda bulunabilecekleri tartışmalar ve münakaşalarla biçimlendirilir. Uzmanlık ve üretimin toplumun genel hedefleri ve değerleri çerçevesinde nasıl en iyi biçimde kullanılabileceği konusundaki sorunlar bu alanın tartışma konuları olmalıdır.³⁷

Ancak Habermas modern toplumlarda kamusal hayatın rasyonel ve evrensel karakteristiklerinin 'yaşantı-dünyasının kolonileştirilmesi'nin tehdidi altında olduğunu düşünür, Habermas için, kolonileştirme araçsal akılla ilişkili sistem kriterleri gündelik hayatın bir parçası haline geldiğinde (şirketlerin insanların boş zamanlarını değerlendirmelerinde de büyük ölçüde etkili rol oynaması, tüketiciliğin gemiyi azıya alması ve devletin yaşantı-dünyasına daha fazla müdahalesi ve kontrolüyle) ortaya çıkar. Böyle bir bağlamda, demokrasinin gelişmesi için çok az kapasite ve yer vardır.³⁸ Habermas'ın modern dünyada gördüğü bir umut işareti, kadın ve çevre hareketleri gibi yeni katılım yolları sağlayan yeni sosyal hareketlerin gelişimidir.³⁹

Habermas'ın klâsik sosyal teoriyle ilişkisi bu temalar bağlamında ele alınabilir. Gerçekte o, kendi argümanlarını klâsik sosyolojik geleneği yeniden yorumlayarak geliştirir. Alexander gibi Habermas da, Weber'in rasyonalite kavramını gereksiz yere daralttığına inanır. Weber, ahlâkî bir bakış açısının sadece dinsel bir bağlamda sürdürebileceğini düşünür; bu yüzden, Protestan ahlâkının ortaya çıkışı ve gerilemesi tartışmasını kendi ünlü demir kafes benzetmesiyle, ahlâkî ivmenin "soğuk karanlığın kutup gecesi" içinde ortadan kaybolduğu ahlâkî açıdan zayıflayan bir dünya benzetmesiyle bitirir⁴⁰. Habermas, ahlâkî konuyla ilişkili diğer imkânların din dışında var olduğunu öne sürer (bu imkânlar Rönesans'ta ortaya çıkan hümanist ahlâktan Durkheim'in *İşbölümü*'ndeki (1984 [1893]) –sözleşmenin

³⁵Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action, vol 1, Reason and the Rationalization of Society* (Boston, Beacon Press, 1984); *Theory of Communicative Action, Vol 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston, Beacon Press, 1987). (*İletişimsel Eylem Kuramı*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2001). Ayrıca bkz. Jeffrey Alexander, "Habermas's New Critical Theory: Its Promise and Problems", *American Journal of Sociology* 91 (1985-1986), s. 400-424

³⁶Habermas bu argümanları *İletişimsel Eylem Teorisi*'nin 1. ve 2. ciltlerinde geliştirir.

³⁷Bkz. Habermas, *The Structural Transformation of Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA, MIT Press, 1989). Ayrıca bkz. Kenneth Baynes, "Communicative Ethics, the Public Sphere, and Communication Media", *Critical Studies in Mass Communication* 11 (December 1994), s. 322-323

³⁸Habermas, *Theory of Communicative Action, vol 2*, s. 318 ve devamı.

³⁹a.g.y., s.3914-396

⁴⁰Weber'in sözü Georges Ritzer'den alınmıştır (*The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life* (Thousand Oaks, CA, Sage, 1993), s. 162. Weber modernitenin çelik kafes olarak *Protestan Ahlâkî ve Kapitalizmin Ruhü*'nda (s. 181) söz eder. Habermas'ın Weber eleştirisi için, bkz. *Theory of Communicative Action, Vol 1*, s. 143 ve devamı.

sözleşmeye dayanmayan temellerine örnek oluşturan– organik dayanışma tartışmasına kadar farklı alanlarda yer alır). Durkheim’in argümanları adalet, bireysel sorumluluk ve yetkinlik gibi ilkelerin insanların karşılıklı toplumsal ilişkilerinin temelini oluşturduğunu gösterir; böyle bir ‘sözleşme sonrası’ ahlâkîlik dinsel temelli ilkelerden ziyade, evrensel, laik, ancak kutsal ilkelere bağlılığa dayanır.⁴¹

Weber’in dar rasyonalite anlayışı, onun araçsal-rasyonalitenin ve kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilişkili sınıf temelli ve özel tarihsel problemleri tam olarak anlamasına imkân vermez. Habermas Marksist geleneğin (sadece Marx’ın değil, Lukács ve Frankfurt okulunun da), Marx’ın yabancılaşma teorisinde görüleceği gibi, yaşantı-dünyasının kolonileştirilmesiyle ilişkili problemlerin varlığını zımnen kabul ettiğini düşünür. Bu kolonileştirme alkol ve uyuşturucu bağımlılığında suçta kadar birçok toplumsal rahatsızlığın sorumlusudur, anlamlı bir hayata götüren imkânlar yaşantı-dünyasının bürokratik ve araçsal olarak istilasıyla zayıflar. Ancak Marx, ona göre, özellikle üretim sürecine odaklandığı için, teorisi modern toplumun kültürel ve siyasal alanlarla ilişkili problemleri ve imkânlarını kavrayamamıştır.⁴²

Ayrıca Habermas’a göre, çoğu Marksist (tuhaftır ki Weber’e benzeyenler) modern rasyonalitenin gelişimiyle ilgili problemleri fazlaca vurgular. Habermas, moderniteyle ilişkili rasyonelleşme süreçleri hakkında daha tam ve iyimser bir resim sunmak için Durkheim ve Mead’e döner. Bu teorisyenler iletişimsel eylem teorisinin ana hatlarını üstü örtülü olarak ifade ederler, çünkü onlar insanlar arasındaki etkileşimi benlik gelişiminin ve yaşantı-dünyası içinde toplumsal dayanışmanın ortaya çıkışının temeli olarak görmüşlerdir. Habermas, Durkheim’in, ilk kez *İşbölümü*’nde geliştirilen, kolektif bilincin dönüşümü, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş teorisinin iletişimsel eylem için bir temel sağladığını öne sürer. Temelleri mekanik dayanışmada yatan arkaik dünya görüşlerinin rasyonelleşmesi iletişimsel eylemin rasyonel potansiyelinin özgürleşmesini, bireycilik, hukuk ve ahlâkın evrenselliği gibi modern düşüncelerin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Bu tür bir ‘kutsalın dilselleştirilmesi’, Habermas’ın ifade ettiği gibi, modern organik dayanışmayı daha ileri düzeyde anlamayı sağlar. Habermas için, modern olmayan toplumların ritüelleri organik dayanışmanın ortaya çıkışıyla dönüşürken, kutsalın otoritesinin yerini “başarılan bir konsensüsün otoritesi” alır. Kutsalın büyüünün bozulması Weber’in düşündüğü gibi anlamdan yoksun bir dünyayla sonuçlanmaz, aksine iletişimin dilsel temelini dindeki gömülmüşlüğünden kurtarır. Kutsal böylece tartışma ve fikir birliğinin bağlayıcı gücüne dönüştürülür.⁴³ Bu tür bir konsensüs, ahlâkîliğin hukukun kutsal temeline ve kişinin kutsallığına inanca, Durkheim’in ünlü deyimiyse, ‘birey kültürü’ne bağlı olduğu demokratik bir kamusal alanda gerçekleştirilebilir.⁴⁴

Giddens Habermas’ın klâsik sosyolojik teorisyenler değerlendirmesine birçok noktada katılır. O da, Marx’ın oldukça araçsal bir üretim ve üretim-kültür ilişkisi anlayışına sahip olduğunu düşünür. O ayrıca, Weber’in toplumsal hayatın becerili etkileşimlerle üretilme biçimlerini yeterince değerlendiremediğini öne sürer; Habermas gibi Giddens da, Durkheim’in ahlâkî bireycilik teorisinin, Weber’in demir kafes perspektifinden uzak durarak, modern toplumsal eylem için anlamlı bir temel sağladığını, ancak toplumun yeniden-üretiminde becerili bireyin rolü konusunda yeterli bir anlayışa sahip olmadığını düşünür.

Ancak Giddens’a göre, Habermas’ın klâsikler anlayışı Alexander ve Parsons’ın problemlerinden çoğunu yeniden üretir. Klâsik teorisyenler, nasıl eylem ve düzenle ilgili problemlerle ilgilenmemişlerse, benzer şekilde şaşırtıcı bir biçimde uygun bir iletişimsel eylem teorisini de tartışmamışlardır. Marx, Weber ve Durkheim Habermas’ın teorisine basit bir biçimde bile olsa öncülük etmez. Giddens’a göre, klâsik sosyolog teorisyenler ne Parsons’ın yapısal-işlevselciliğine ne de Habermas’ın iletişimsel eylem teorisine benzer çağdaş sosyolojik bir perspektife yaklaşırlar. Klâsik sosyologların düşüncesi kesinlikle kendi tarihsel çağlarıyla ilgilidir.

⁴¹ Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol 2, s. 43 ve devamı. Durkheim’in sözleşmenin sözleşmeye dayanmayan temeli tartışması üzerine, bkz. *The Division of Labor in Society* (New York, Free Press, 1984[1893], s. 149 ve devamı.

⁴² Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol 1, s. 339 ve devamı.

⁴³ Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol 2, s. 77

⁴⁴ a.g.y., s. 81-84. Durkheim birey kültürünü *Toplumda İşbölümü*’nde tartışır, s. 339-3369

Klâsik sosyologlara ilişkin bu yanlış yorumlar, Giddens'a göre, çağdaş uygulayıcılar için zararlı sonuçlara yol açmıştır. Alexander ve Habermas, kompleks teorisyenler olsalar bile, somut toplumsal durumlarda becerili faillerin icraatlarıyla ilişkili açık tartışmalara götürmeyen soyut tartışmalara boğulmuşlardır. Daha sofistike sosyologlar için, klasikleri yanlış anlama iki problem daha ortaya çıkartır. İlk olarak, özellikle Parsons'tan etkilenen sosyologlar Weber ve Durkheim'ı kesinlikle öncekilerden farklı yeni bir bilimsel sosyolojinin başlatıcıları olarak görme eğilimindedir. Bu yanlış yorumlar birçok modern sosyolojiyi çoğu kez yanlış bir bilimsel programa iter. İkinci ve daha önemli bir problem, çoğu çağdaş sosyologun Durkheim, Marx ve daha sınırlı ölçüde Weber'in geliştirdiği indirgemeci ekonomik ve/veya siyasal modelleri eleştirmeden benimsemesidir. Bu klâsik teorilerin indirgemeci sonuçlarını kabul eden sosyologlar, modernitenin özel askeri, kültürel ve idari boyutlarını yeterince analiz etmezler.

Giddens Alexander ve Habermas'ın, çoğu sosyolog gibi, dünyayı nasıl biliriz ve toplumsal düzen, eylem vb. nasıl daha iyi kavranabilir gibi epistemolojik sorunların büyüü altında olduklarına inanır. Giddens bu ilgilerin yerini ontolojik yönelim olarak adlandırdığı şeyin alması gerektiğini öne sürer. Sosyal teori determinizm ve özgürlük gibi soyut sorunları tartışmaktan ziyade, kendi toplumsal ilişkilerinin tam kompleksliği içinde bir fail, birey anlayışı geliştirmelidir. Giddens bu ontoloji düşüncesini ayrıntılı olarak savunmaz, aksine sosyal teorisyenlerin gerçekliğin doğasıyla ilgili tartışmalara gereksiz yere fazla zaman harcadıklarını düşünür. Bryant ve Jary'nin sözleriyle, Giddens 'naif realist'tir; Durkheim gibi olgusalılığı onaylayarak çarpacağımız, orada bir dünya vardır.'⁴⁵

Giddens faili pasif bir kural izleyici veya tamamen özgür bir kişi olarak değil, belirli koşullarla sınırlı refleksif, bilgili bir aktör olarak yeniden kavramlaştırma taraftarıdır. Bu yüzden, Giddens için, öznelcilik/nesnelcilik düalizmi yapının ikiliği olarak, yani toplumsal yapı ve bireysel davranışın birbirini karşılıklı gerektirmesi ve bütün toplumsal davranışları karakterize etmesi olarak yeniden düşünülebilir.⁴⁶ Her biri toplumun süregelen inşasına katkıda bulunur. Giddens ayrıca kendi yaklaşımının –çoğu sosyolojik teorinin epistemolojik tartışmalarının gölgelediği– empirik açıdan daha duyarlı bir davranış anlayışına yol açabileceğini öne sürer.

Giddens'in çağdaş işlevselcilik ve eleştirel teoriyle ilişkisini sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Giddens'in klâsik sosyolojik teori eleştirisi kendi yapılaşma teorisini karakterize eden bazı temaların habercisidir. Özelden, o, klâsik sosyologların modern toplumsal dünya hakkındaki, özellikle sanayi toplumu modellerini ve buna bağlı olarak ekonomik ve sınaî indirgemeciliklerinin üstünlüğü konusundaki çoğu ön kabulünü reddetmenin önemini vurgular. Giddens, kesinlikle bu modellerden kopan ve modern toplumsal dünyanın dinamikleri hakkında daha kompleks ve renkli bir görüş geliştiren refleksif bir sosyoloji önerir.

Bu bağlamda, Giddens'in Habermas, Alexander ve klâsiklerin mirası üzerine eleştirilerinin kendi sosyal teorisi için bazı problemler yarattığını belirtmek gerekir. Bu teorisyenler Marx, Durkheim ve Weber üçlüsünün klâsik sosyolojinin çekirdeğini oluşturduğunu, mantıksal olarak W.B. Dubious ve Charlotte Perkins Gilman gibi gelenek statü kazanabilecek diğer şahsiyetlerin göz ardı edildiğini düşünürler. Bu son iki yazar ırk ve toplumsal cinsiyet gibi klâsik teorisyenler tarafından ele alınmayan sorunları ortaya koyar. Giddens, Habermas ve Alexander, düşüncelerini tartıştıkları teorisyenlerin eserlerini yazdıkları bağlamlara dikkat etseler de, klâsikleri analiz ederken Orta Avrupa'daki gelişimlere odaklanırlar. Onlar Avrupa İmparatorlukları ve emperyalizmin bu yazarlar üzerindeki etkisini dikkate almaz ve bu nedenle Avrupa merkezli eğilimlerin klâsiklerin çalışmalarını nasıl etkileyebileceğini ayrıntılı olarak açıklamazlar.⁴⁷

Giddens kendi yapılaşma teorisinde klâsik geleneğin evrimciliğini reddeder, ancak kendi rasyonalizasyon düşüncesinin uzantılarını açıkça ele almaz. Bu açıklığın olmayışı Giddens'in tarih yaklaşımının bazı sorunlu özelliklerini gösterir. Onun tarihin süreksizliğine vurgusu insanların geçmişi nasıl inşa edebildikleri ve geçmişten bir şeyler öğrenebildiklerini veya Habermas'ın deyimiyle 'kollektif öğrenme sürecinden' nasıl yararlandıklarını anlamayı güçleştirir. Tarihsel kopuşlara bu vurgu çağdaş sosyal

⁴⁵ Christopher G. A. Bryant and David Jary, 'Introduction', *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, ed. Bryant and Jary (New York, Routledge, 1991), s. 27

⁴⁶ *The Constitution of Society*, s. xx

⁴⁷ İmparatorluk ve klâsik sosyolojik teori sorunu üzerine, bkz. R. W. Connell, "Why is Classical Theory Classical?", *American Journal of Sociology* 102 (May, 1997), s. 1511-1557

teorinin klâsiklerden neler alabileceğini açıklamaya yardımcı olmaz. Son olarak, epistemolojik ilginin yerine ontolojik konuların geçmesi birçok problem ortaya çıkartır. Onun bir başka analiz düzeyine geçerek eylem/düzen sorununu (Alexander'ın deyişiyle) baypas girişimi, bu problemi kendi teorik perspektifi çerçevesinde çözmek ve ele almaktan ziyade basitçe göz ardı ettiği anlamına gelebilir.

Bu karmaşık teorik sorunlar, ister istemez metodolojik sorunlara yol açar ve toplumsal dünyayı nasıl bilebileceğimiz ve araştırabileceğimiz konusunda yoğunlaşır. Sonraki bölümde Giddens'in metodolojik konumu ayrıntılı olarak ele alınacaktır.