



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

**ÖTEKİNİN BİLGİSİ: WEBER'DE AVRUPA-MERKEZCİLİĞİN  
YAPISÖKÜMÜ**

Umut ERDOĞAN

Doktora Tezi

Ankara, 2023



ÖTEKİNİN BİLGİSİ: WEBER'DE AVRUPA-MERKEZCİLİĞİN YAPISÖKÜMÜ

Umut ERDOĞAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

## KABUL VE ONAY SAYFASI

Umut ERDOĞAN tarafından hazırlanan “Ötekinin Bilgisi: Weber’de Avrupa-Merkezciliğin Yapısökümü” başlıklı bu çalışma, 10.01.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Prof. Dr. Hayati Beşirli (Başkan)

---

Prof. Dr. Tuğça Poyraz (Danışman)

---

Dr. Öğretim Üyesi Sevgi Çoban (Üye)

---

Doç. Dr. Emel Yiğittürk Ekiyor (Üye)

---

Doç. Dr. Aslıhan Öğün Boyacıoğlu (Üye)

Bu tez çalışmasında Sayın (Unvanı, Adı ve Soyadı) Ortak Danışman olarak görev almıştır.

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açıktır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

10/01/2023

**Umut ERDOĞAN**

<sup>1</sup>“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.  
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

\* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

## **ETİK BEYAN**

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Tuğça POYRAZ danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.

**Umut ERDOĞAN**

## TEŞEKKÜR

Bu tezin yazılmasını mümkün kılan çabası ve emeği için değerli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Tuğça POYRAZ'a teşekkür ederim. Çocukluğumdan beri istediğim Şeyi okumak adına yirmi beş yaőındayken iőimi bırakıp sosyoloji yüksek lisansı yapmaya karar verdiğimde, annem Sevilay ERDOĞAN ve babam Özer ERDOĞAN'ın koşulsuz destekleri olmasa hiçbir Şey yapamazdım.

## ABSTRACT

ERDOĞAN, Umut. *Knowledge of the Other: Deconstruction of Eurocentrism in Weber*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2023.

Western metaphysics has been in a structure where life has been rearranged with conceptual contrasts in a logocentric way since its inception. The tradition of Western thought has always been seeking the truth in a logos-centered manner which affects Eurocentric thought. This distinction process which lies at the basis of the Eurocentric thought that builds Europe's superiority over the rest of the world, has been reproduced with modernity in the context of the “us” and “the other” opposition, especially the West-East distinction. Eurocentrism used the changes Europe experienced after the Enlightenment and Renaissance to build its own superiority around the discourse of modernity. The obsession with rationality that dominates Western thought has become an integral part of the Eurocentric discourse. Therefore, “us” and “the others”, which are constructed within the framework of the Eurocentric organization of the world, are established on the axis of the basic assumptions of the discourse of modernity. This study deconstructs Eurocentrism through the works of Max Weber, "Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism" and "Economy and Society", by considering how the Eurocentric distinction between us-the other is historically constructed. Within the scope of the selected works, the concepts of social action, administration, capitalism, religion, urbanization were deconstructed with a critical reading. Derrida's deconstructive reading strategy was used, it was aimed to reveal the conceptual oppositions established in a logos-centered manner and to reveal the conceptual contrasts that reproduce the West-East distinction. To make a decentralized reading, the contrasts of concepts revealed by deconstruction have also been interpreted in the context of the strategies that establish the oppositions. As a result of the research, Weber's role in the reproduction of Eurocentrism was evaluated in the context of the deconstructive analysis carried out.



**Keywords**

Eurocentrism, Weber, deconstruction, Western metaphysics, rationalism

## ÖZET

ERDOĞAN, Umut. *Ötekinin Bilgisi: Weber’de Avrupa-Merkezciliğin Yapısökümü*, Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Avrupa-merkezcilik, Batı’nın tarihsel biçimde ayrı bir gelişim izleyerek dünyanın geri kalanından her anlamda ayrıcalıklı konumda olarak ayrıldığını savunmaktadır. Batı metafiziği, başlangıcından beri yaşamın logos-merkezci biçimde kavram karşıtlıklarıyla yeniden düzenlendiği bir yapıdadır. Logos-merkezci biçimde hâkikat arayışına düşen Batı düşünce geleneği bu nedenle gerçeğin rasyonalite uğruna gizlendiği, kurduğu karşıtlıklarla işleyen ayırım stratejileriyle gerçeğin, hâkikat arayışı uğruna feda edildiği bir düşünce geleneği olmuştur. Avrupa’nın dünyanın geri kalanı karşısında üstünlüğünü inşa eden Avrupa-merkezci düşüncenin temelinde yatan bu ayırım, kurulan biz-öteki karşıtlığının özellikle Batı-Doğu ayırımı bağlamında moderniteyle birlikte yeniden üretilmiştir. Antik Yunan’dan itibaren ontolojik ve epistemolojik olarak Avrupa’ya üstün bir konuma yerleştiren Avrupa-merkezcilik, Aydınlanma, Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi sonrasında yaşadığı değişimleri modernite söylemi etrafında kendi üstünlüğünü inşa etmek için kullanmıştır. Batı düşüncesine egemen olan rasyonalite saplantısı, Avrupa-merkezci söylemin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Dolayısıyla dünyanın Avrupa-merkezci düzenlenmesi çerçevesinde inşa edilen biz ve ötekiler ise, modernite söyleminin temel kabulleri ekseninde kurulmuştur. Bu çalışma, Avrupa-merkezci biz ve öteki ayırımının tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini gözeterek, sosyolojinin kurucu isimlerinden Weber’in “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu” ile “Ekonomi ve Toplum” adlı eserleri üzerinden Avrupa-merkezciliğin yapısökümünü gerçekleştirmiştir. Seçilen eserler kapsamında sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din, şehirleşme olgularının eleştirel bir okumayla yapısökümü gerçekleştirilmiştir. Derrida’nın yapısökümcü okuma yönteminin kullanıldığı çalışmada, logos-merkezci biçimde kurulan kavramsal karşıtlıkların inşa edilmesi, Batı-Doğu kategorik ayırımını yeniden üreten kavram karşıtlıklarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Merkezsiz bir okuma yapabilmek adına yapısökümle ortaya çıkarılan kavram karşıtlıkları, karşıtlıkları kuran stratejiler bağlamında da yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda, Weber’in

Avrupa-merkezciliğin yeniden üretimindeki rolü gerçekleştirilen yapısökümcü analiz bağlamında değerlendirilmiştir.

### **Anahtar Sözcükler**

Avrupa-merkezcilik, Weber, yapısöküm, Batı metafiziği, rasyonalizm

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY SAYFASI.....</b>	<b>i</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....</b>	<b>ii</b>
<b>ETİK BEYAN .....</b>	<b>iii</b>
<b>TEŞEKKÜR.....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>v</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>vii</b>
<b>İÇİNDEKİLER.....</b>	<b>ix</b>
<b>TABLOLAR LİSTESİ.....</b>	<b>xi</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM.....</b>	<b>7</b>
<b>ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE ÖNEMİ.....</b>	<b>7</b>
<b>1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI ve ÖNEMİ.....</b>	<b>7</b>
<b>1.1.1. Araştırmanın Konusu .....</b>	<b>7</b>
<b>1.1.2. Araştırmanın Amaç ve Önemi.....</b>	<b>10</b>
<b>1.1.3. Araştırmanın Problem Cümleleri.....</b>	<b>12</b>
<b>1.2. ARAŞTIRMA KAPSAMINDAKİ METİNLERİN ANALİZ STRATEJİSİ.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2.1. Seçilen Metinlerin Yapısökümcü Biçimde Okunması Süreci .....</b>	<b>22</b>
<b>1.3. Literatür Taraması .....</b>	<b>29</b>
<b>2. BÖLÜM.....</b>	<b>42</b>
<b>ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVESİ.....</b>	<b>42</b>
<b>2.1. POSTYAPISALCILIK .....</b>	<b>42</b>

2.2. DERRİDA ve LOGOS-MERKEZCİLİĞİN YAPISÖKÜMÜ.....	54
3. BÖLÜM.....	72
AYDINLANMA VE MODERNİTE.....	72
3.1. BATI DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN KÖKENLERİ VE LOGOS-MERKEZCİLİK.....	72
3.2. BATI DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE MODERNİTENİN İNŞASI: RÖNESANS, AYDINLANMA, FRANSIZ DEVRİMİ VE SANAYİ DEVRİMİ.....	83
3.3. AVRUPA-MERKEZCİ DÜŞÜNCEDE “BEN” VE “ÖTEKİ” AYRIMI .....	91
4. BÖLÜM.....	105
“PROTESTAN AHLÂKİ VE KAPİTALİZMİN RUHU” İLE “EKONOMİ VE TOPLUM”UN YAPISÖKÜMCÜ ANALİZİ.....	105
4.1. ARAŞTIRMA PROBLEMLERİ ÇERÇEVESİNDE METİNLERİN YAPISÖKÜMCÜ OKUMASI.....	105
4.2. SOSYAL EYLEM.....	106
4.3. YÖNETİM.....	113
4.4. KAPİTALİZM .....	162
4.5. DİN .....	219
4.6. ŞEHİRLEŞME .....	261
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME .....	286
KAYNAKÇA.....	307
EKLER.....	327
EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU.....	327
EK 2: TEZ ORJİNALLİK RAPORU.....	328

**TABLULAR LİSTESİ**

Tablo 1. Batı ve Doğu'da Yönetimdeki Farklılıklar .....	161
Tablo 2. Yönetim olgusunun yapısökümünde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri .....	162
Tablo 3: Kapitalizm olgusunun analizinde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri .....	218
Tablo 4: Batı ve Doğu'da din .....	260
Tablo 5: Din olgusunun yapısökümünde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri .....	261
Tablo 6: Batı ve Doğu'da şehirleşme.....	284
Tablo 7: Şehirleşme olgusunun yapısökümünde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri .....	285

## GİRİŞ

Astomi'lerin ağız yoktur. Ne yemek yer ne de su içerler. Yalnızca kokuyla beslenirler, özellikle de elma kokusuyla. Bu yüzden yanlarında hep elma götürürler. Kafaları omuzlarının arasına gömülü olan Blemmyae'ler tüm günlerini bir görüşe göre mağarada, bir başka görüşe göre ise ateşin içinde durup güneşe bakarak geçirir. Kafalarından dirseklerine kadar uzanan kulakları olan Pandae'ler ise yalnızca bir kez çocuk sahibi olur; doğduğunda saçları beyaz olan çocukların saçları ise zamanla kararır. Sciopods'ların ayakları ise kafalarının üzerinde bir şemsiye gibidir; onları güneşten korur. Panotii'lerin utangaç yapıları olsa da yerlere kadar uzanan kulaklarının kanada dönüşmesiyle utandıkları durumlardan uçarak uzaklaşırlar (Friedman, 2000, 18-19).

Gözümüzün önünde beliren bu manzara, bilindik dünyamızın fazlasıyla ötesinde, üzerinde uzun süre düşündüğümüzde saçmalık olarak görebileceğimiz bir manzaradır. Ancak, günümüz dünyasında bu yaratık tasvirlerini okurken onları kendimizden ne kadar uzak, ne kadar da büyü, belirsiz, hatta tekinsiz bir *yere* ait hissediyorsak, Batı'nın kendi dışına algısına da o denli yaklaşıyoruz diyebiliriz. Okuduklarımız, Orta Çağ'da Batı'nın *öteki* tasvirleriydi. Orta Çağ metinlerinde sıklıkla karşılaşılabilecek olan bu tasvirlerin bazıları kuzeydeki, bazılarıysa Mısır'daki, Hindistan'daki *ötekileri* aktaran metinlerde yer almaktadır. Batı'nın *ötekisini* oluşturan Doğu da kulakları kanada dönüşen yaratıklar kadar imkânsız, bilinmez, Batı normallerinin dışında olduğu için anormal, bir yandan da kötü *öteki* olmanın cazibesine sahip bir *yer olmayan yer*. Doğu'nun Batı'daki konumunun sebebi, kökleri Antik Yunan'a kadar dayanan Batı metafiziğiyle, bir başka deyişle Avrupa-merkezcilikle ilişkilidir.

Avrupa-merkezcilik, dünya tarihini, coğrafi konumları, düşünme biçimlerini, yaşam tarzlarını Batı merkezinde algılamak olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Avrupa-merkezci yaklaşım eksiklikleri, yetersizlikleri, kötülüğü, çirkinliği, akıl-dışılığı vb. etiketlemek için merkezinin Batı'da olduğu *olumlu* olanı işaret ederek, ikincil konumda anılan *ötekinin* Batı dışılığını yansıtmaktadır. Batı'nın bir merkez yaratabilmesi için ihtiyaç duyduğu birlik ise ötekinin varlığından beslenmektedir. Batı'nın dağınık yapısı,

öteki olmadan kendisini tanımlayamayan bir varlığa işaret etmektedir. Dolayısıyla kendisini tanımlamak yerine ötekiyi tanımlayarak işe koyulmuştur. Batı'nın ötekisini inşa süreci, ötekiyi yaratarak birlik olma girişimi, Batılı/Avrupalı kimliği yaratma çabası bağlamında değerlendirildiğinde bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam, Müslümanlar, Afrikalılar, Amerikan yerlileri, ilerleyen zamanlarda Doğu Hıristiyanlığı gibi unsurlar Batı kimliğini yaratmak için savaşılan ötekiler olmuştur.

“Biz” ve “öteki” arasındaki ilişki antagonistik bir ilişkidir; hem “biz”i hem de “biz olmayan”ı ifade etmektedir. Biz kimliğinin oluşabilmesi için dışarıda kalan yanlış, kötü, eksik yani biz olmayan ötekinin varlığı zorunludur. Dışarıda kalan öteki ve biz arasındaki çatışma ve karşıtlık hali, biz kimliğinin kurulabilmesi için şarttır. Dolayısıyla Batı, kendisini ancak dışarısının varlığıyla bir merkez olarak kabul edebilmektedir. Bu nedenle de Batı-Doğu arasındaki ilişki verili/özcü değil, olumsaldır/ilişkiseldir. Biz öteki olmadan var olamazsa eğer o zaman öteki aslında bizi kuran dışarısı (kurucu dışarısı) olarak önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Batının merkez olarak kabul edilerek Doğu'nun öteki ya da çevre kavramlarıyla nitelenmesi ise ilişkisellik yerine tek yönlü bir belirlenim ilişkisini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda belirleyici tek yön, aynı zamanda hiyerarşik olarak üstün olan denetim kuran, düzenleyen bir merkez fikrini beraberinde getirmektedir. Agonistik ve antagostik gibi kavramlar bu ilişkiel bağlantıları kurmada önemlidir. Çünkü biz ve öteki kategorileri birbirlerini tamamen dışlayan, dışarıda bırakan kategoriler değildir, kaldı ki bu kadar kesin, net ve homojen bir kategorileştirme yapmak bile modernitenin anlayışı ve düzenleme takıntısının bir uzantısıdır.

Öteki ve biz arasındaki ilişkiselliğin izleri, zamana ve mekâna bağlı olması açısından da ortaya konabilir. Bu anlamda hem bizin hem de ötekinin içeriği değişmekte bu değişim ise aralarındaki ilişkiyi birbirlerine göre nasıl tanımlandıklarını etkilemektedir. Bir başka ifadeyle biz ve öteki arasındaki ilişki bağlamsal bir ilişkidir. Bu nedenle tarihselliğe önem veren post yapısalılık zamana bağlı değişimleri anlamamıza ışık tutmaktadır. Bu anlamda postyapısalılık biz ve ötekinin değişen anlamlarının tarihsel koşullarını anlama çabası ortaya koymaktadır.



Öteki karşısında üstünlük kurmak için Avrupa, modernitenin temel kabullerini kullanmıştır. Modernitenin evrenselci kabullerinin temellerini oluşturan Rönesans, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ise literatürde ele alınırken sosyal bilimlerde genellikle moderniteyle görünmez kılınan emperyal, sömürgeci ilişkilerden bağımsız biçimde değerlendirilmektedir. Modern kurumların çıkış noktası olarak gösterilen bu üç tarihsel süreç, Avrupa-merkezci tarih inşasında ilerleme, gelişme ve evrensellik kavramlarıyla dünyanın geri kalanındaki Batı hegemonyasını meşrulaştırma işlevini görmektedir. Tek modernlik biçimi olarak Batı modernitesinin var olduğu söylemiyle hareket eden Avrupa-merkezci yaklaşımlar, modern olanı belirlemek için modern olmayanı inşa etmekte, yani Avrupa'nın geri kalmış, cahil, yabani, vahşi ötekisine ihtiyaç duyularak yaratılan Doğu kategorisinin yapaylığını gizlemektedir. Bu bağlamda birer Avrupa-merkezci kategori olan Doğu ve Batı kavramları da biz ve öteki kavramlarıyla birlikte inşa edilmiş kategoriler olarak aynı yapaylığı paylaşmaktadır.

Bu çalışmada Batı'nın *ötekilerini* sosyolojinin klasik isimlerinden olan Weber'in çalışmaları üzerinden Avrupa-merkezçiliğin yeniden üretiminin yapısökümcü bir okumayla açığa çıkarılması ve Avrupa-merkezci biçimde kurulan karşıtlıkların merkezlerinden çıkarılması amaçlanmıştır. Avrupa-merkezçilik ve yapısöküm konularının yerli ve yabancı literatürde taranmasıyla başlayan çalışmada, Derridacı yapısökümden kuramsal destek alınarak, postyapısalcı bir yol izlenmiştir.

Çalışmada Avrupa-merkezçilik olgusunun tarihsel evrimine dair bir çerçeve sunularak, Avrupa-merkezçiliğin *öteki* tezahürleri incelenmiş ve merkez bir kategorileştirmenin mümkün olup olmadığı ve bunun koşulları tartışılmıştır. Bu bağlamda Weber'in "Ekonomi ve Toplum" (1922) ve "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" (1905) eserleri üzerinden Batı'nın ötekilerini ifşa etme çabasında olan yapısökümcü bir okuma yapılmıştır. Avrupa-merkezçiliğin ötekilerini yapısökümcü bir okuma ile analiz etmeyi amaçlayan çalışmada, Avrupa-merkezci düşünme tarzlarının dönemsel bilgi ve iktidar ilişkilerinin etkisiyle nasıl biçimlendiğinin gösterilmesi de amaçlanmıştır. Weber'in seçilen eserleri, merkezsizleştirme amacıyla yapısökümcü bir okumayla analiz edilirken, oksidentalist bir yorumlama hatasına düşmemek adına, Batı'nın karşısına Doğu konulmamıştır. Bu anlamda tezin modernitenin oluşturduğu hiyerarşik zıtlıkları tersine

çevirme, bir başka ifadeyle Doğu'nun hiyerarşik olarak Batı'dan üstün olduğu gibi bir iddia öne sürülmemiştir. Biz ve öteki arasındaki ilişkinin tek yönlü bir belirlenime sahip, hiyerarşik bir ilişki olmadığı, tersine biz ve ötekinin ilişkiyel olduğuna vurgu yapılmıştır. Böylece yapısökümcü bu okumada yeni bir merkez olarak Doğu'yu yaratmadan, Batı'nın ötekileri olarak sökülen olgulara yapısöküm uygulanmıştır. İncelenecek olan metinlerde yapısökümcü okumalar yapılan olgular ise; sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşmedir. Weber'in çalışmalarının yapısökümcü okuması ile Avrupa-merkezci sınırlarının aşılması ve Batı düşünce geleneğinin hegemonyasından kurtularak farklı bağlamlar üzerinden yeniden değerlendirme yapılması amaçlanmıştır. Kavramsal karşıtlıklar ve ayrımların ortaya konmasıyla Batı düşüncesinin inşası olan ikili kategoriler ortaya konularak, bu kategoriler dışında yeni bir değerlendirme yapılacaktır.

Çalışma kapsamında Alman sosyolog Max Weber'in (1864-1920) eserlerinin seçilmesinin nedeni ise Weber'in yaşadığı dönemde Avrupa-merkezci düşüncenin üstlendiği rol, Weber'in düşüncelerinin Avrupa-merkezci düşünce geleneğinden kurtulamamış olması ve düşünürün seçilen çalışmalarının kapsamı ve irdelediği konulardır. Birinci Dünya Savaşı öncesinde kent soylu bir ailenin üyesi olarak doğan Weber, ailesinin siyasette ve ticarete aktif olarak bulunduğu bir hayat sürmüştür. Yaşadığı dönemde Almanya'nın (ayrı devletler olmaktan çıkarak birleşme kararı almasıyla) ulus-devletleşme süreci, birinci sanayi devrimi gibi Avrupa tarihinde kırılma noktaları olan tarihsel olayları yaşamıştır. Bu tarihsel olayların, çalıştığı konuların kapsamlarını belirlemede rol oynadığı görülen Weber, yaşanan toplumsal değişimlerin analizini dönemin "Avrupa düşüncesi" çerçevesinde yapabirmiştir. Batı Avrupa'nın sanayileşme süreci ve modern anlamdaki bir kapitalizmin ortaya çıkışı Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı çalışmasında odaklandığı bir konu olmakla beraber, onun modern kapitalizm ve toplumu işlediği tek çalışması da değildir. Kapsamlı eseri "Ekonomi ve Toplum"da ise din, hukuk, ekonomi, bürokrasi gibi unsurlara dair bir analiz ortaya koymuştur. Weber'in düşüncesinin şekillenmesinde modern ulus devlet inşası ve Avrupalı kimliği inşası gibi dönemin hâkim düşünsel paradigmalarının etkisi görülebilmektedir. Avrupa-merkezciliğin eleştirel bir analizini

sunma gayretinde olan çalışma kapsamında düşünürün seçilmesinin nedeni, yalnızca klasik sosyolojinin büyük isimlerinden biri olması değildir.

Bu bağlamda Weber'in "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu" adlı çalışması ve "Ekonomi ve Toplum" adlı eserlerinde sosyal eylem kavramı, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının yapısökümcü okumasıyla Avrupa-merkezci düşünce geleneğinin Doğu ve Batı kategorilerinin yapaylığını yeni bir merkez olarak Doğu'yu yaratmadan ortaya koymak amaçlanmaktadır. Avrupa-merkezci düşüncenin oryantalist ya da oksidentalit yanılığlarına kapılmadan ilerlemeyi amaçlayan çalışmanın Türk literatüründe Weber oryantalizmini ele alan, modernite eleştirilerini postmodern bir yaklaşımla ele alan çalışmaların ötesinde postmodern olmayan, Avrupa-merkezci olmayan bir anti-modernitenin mümkün olup olmadığını incelemesi açısından bir katkı sunacağını düşünülmektedir. Çalışma, Weber'de dönemin hâkim düşüncesinin izlerini yansıtan, tarihsel olarak Antik Yunan'dan beri inşa edilen düşünce yapısının sınırlılıklarını yapısökümcü bir okumayla ortaya koyarak, Weber'de bilginin hiyerarşik yapısını eleştirel bir okumaya tabi tutmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın birinci bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, problem cümlelerine, yöntemine, son olarak da yerli ve yabancı literatür taramasına yer verilmiştir. Araştırmanın konusu ve amacına uygun biçimde seçilen yapısöküm tekniğine dair Derrida'nın yapısöküm yaklaşımı ve kavramlarına yönelik açıklamalar, çalışmada nasıl kullanıldıkları bilgisi eşliğinde ele alınmıştır. Araştırmanın veri toplama aracı, veri toplama süreci ve veri değerlendirmesi alt başlıklarında postyapısalcı bir yaklaşımını benimseyen araştırmada Weber'in seçilen eserleri üzerinden sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının yapısökümünün Derrida'cı yapısöküm imkânlarıyla nasıl gerçekleştirildiğine dair bir çerçeve sunulmuştur.

Araştırmanın ikinci bölümü olan "Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve" bölümünde öncelikle çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturan postyapısalcılık ele alınmıştır. Postyapısalcı yaklaşıma dair genel bir tablonun sunumu, Derrida'cı yapısöküm özelinde ayrıca işlenerek kavramsal çerçeveyle birlikte sunulmuştur.

Araştırmanın “Aydınlanma ve Modernite” adlı üçüncü bölümünde ise Avrupa-merkezci düşünceyi oluşturan tarihsel arka planın sunumu yapılmıştır. Batı düşüncesinin tarihsel kökenleri logos-merkezcilikle birlikte değerlendirilmiştir. Rönesans, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ise Batı modernitesi söyleminin inşasındaki rolleriyle sunulmuştur. Son olarak Avrupa-merkezci düşüncede inşa edilen ben ve öteki ayrımı ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde metnin yapışökümü yer almıştır. Araştırma problemleri çerçevesinde Weber’in “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu” ile “Ekonomi ve Toplum” adlı çalışmalarının analizi gerçekleştirilmiştir. Sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının yapışökümü, Derridacı yapışöküm araçları ve postyapısalcı bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın son bölümünde araştırmanın veri analizi doğrultusunda sonuç ve değerlendirme sunulmuştur. Araştırmanın konu, amaç ve problem cümleleri doğrultusunda ulaşılan veriler yorumlanmıştır.

## 1. BÖLÜM

### ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE ÖNEMİ

#### 1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI ve ÖNEMİ

##### 1.1.1. Araştırmanın Konusu

Dünya tarihi bir ilerlemenin tarihi olarak, zaferleriyle tarih sayfalarını dolduran Batı'nın ilerlemesinin tarihini sunmaktadır. Batı dışındaki toplumlar, tarih yazımında Batı'ya göre değerlendirilen süreçleri ve konumları ile yer almaktadır. Bu toplumların coğrafi konumlarında Batı'ya olan mesafeleri belirleyiciyken, buldukları tarihsel süreçte ise Batı'nın gelişmişliği ile kıyaslanmaktadır. Avrupa'nın gelişmişliğinin evrensel değerine dair yargılarda Aydınlanma, İngiltere'nin birinci sanayi devrimi ve bilimsel devrimler önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan Aydınlanma, Avrupalı kimliğinin oluşturulmasında önemli bir süreç olmuştur. Dolayısıyla *ötekinin* bilgisinin inşasında modernitenin gelişimi, insanın, doğanın, evrenin bilgisinin Batı'da olduğu, Batı'nın dünyadaki konumunun belirleyiciliği ve buna göre bireylerin, toplumların sınıflandırılmaya başlandığı, nihayetinde medeniyetin Batı olduğunun öne sürüldüğü önemli bir dönemdir. Biz kimiz sorusuna cevap verebilmek için Antik Yunan'a dek uzanan bir köken miti, sınırların bilgisini inşa etmek adına hayali Doğu'nun yaratıldığı dönem de Aydınlanmadır. Bu bağlamda Aydınlanma, modernite ve sonrasında Batı'nın tüm evrenselci kabulleri ve tarih yazımı, Avrupa *merkezinin* bilgisi için girişilen bir mücadele olmaktadır. Aklın ve bilimin Aydınlanmadaki merkezi rolüyle Batı'nın merkezi konumunun inşası, beraber çalışmıştır. Batı'nın dışı ötekileştirilerek *Batı'ya ait olana göre* derecelendirilmektedir. *Ötekiler*, Batı'nın taleplerine ve ihtiyaçlarına göre pasif bir duruma itilerek, Batı'ya bir hedef haline getirilmektedir. Hedefe konulan ötekinin bilgisi, Batı'nın Aydınlanma ve moderniteyle birlikte zirveye taşıdığı biricik *ilerici* konumunu desteklemek için inşa edilen geçmiş miti üzerinden yükselmektedir.

Aydınlanma, ilk olarak Britanya’da ortaya çıktığında sahip olduğu düşünsel çerçeveyi, sanayi kapitalizmine uygun bir insan ve toplum anlayışı yaratmak olan düşünürler oluşturmuştur. Bireysel rekabete imkân veren toplum tasarımlarını da bu bağlamda özgürlükçü ve faydalı gören Aydınlanma düşüncesi, aklın öncülüğünde inşa edilecek yeni bir toplumsal düzeni amaçlamıştır. 18. yüzyılla birlikte yaşanan siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümler bağlamında Aydınlanma’nın kökeninde ise 16. ve 17. yüzyıllardaki bilimsel devrimler yer almıştır. Yaşanan değişimler, dünyanın aslında düzenli bir varlık olarak ele alınması ve akıl yoluyla anlaşılmaya çalışılmasına yol açmıştır (Turner vd., 2013, 20). Sanayi devrimi ve sanayileşmeyle birlikte geleneksel yapıdan uzak, dünyanın geri kalanından bu özelliğiyle ayrılmış bir toplum anlayışı gelişmiştir. Ortaya çıkan yeni toplum biçimi, ailenin, loncaların ve feodalizmin zümre tipine benzeyen, hiyerarşik ilişkiler kuran bir otorite biçimine de sahipti. Bu toplumsal kurumlar aracılığıyla toplumun *birliğine* dâhil olan birey, ben duygusundan uzaklaşarak biz kimliğini benimser hale gelmiştir. Yeni modern toplumda, formel kurallar, yazılı sözleşmelerle güvence altına alınan otorite ilişkileri, pragmatik, maddi değerler ve çıkarlar gözetilerek kurulmuş bireyci bir sistem olarak inşa edilmeye başlanmıştır (Swingewood, 2014, 35). Dolayısıyla *ötekinin* bilgisinin yaratılması, yaratılan yeni sistemin *biz* kimliğini oluşturmak adına da büyük önem taşımıştır.

Avrupa, Avrupa-merkezci bilgiyle kendisini tanımlamak için yarattığı ötekiler ve zıtlıklar üzerinden kendi bilgisini inşa etmiştir ve etmektedir. Bu süreç, farklı bilimsel alanların bilgi birikimlerine yerleştiği gibi, sömürgeleştirme politikalarında, işgal politikalarında da haklı bir zemin oluşturma görevi yüklenmektedir. Dünyanın tek bir bakış açısıyla algılanması, dünyanın tek kutupluluğa evrilmesine ve öteki olanın yok sayılmasına neden olmuştur. Ancak Avrupa-merkezci bilgi hegemonyası kırıldığında, bu tek merkezli anlayış ve sistemin ötesinde, ötekileştirilenin varlığıyla birlikte farklı yaklaşımlar mevcut olacaktır.

Avrupa-merkezci bir düşünür olan Weber için bilim, modern Batı toplumlarının en önemli özelliği olan akılcılaştırma ile daima bağlantılı olmuştur. Weber, Batı dışındaki kültürlerin işleyişini ve tarihte izlediği seyri, Batı’dan tamamen farklı oldukları gerekçesiyle akıl-dışı olarak değerlendirmiştir (Aron, 2014, 356). Avrupa’nın kendi

kimliğini inşa etmesi bağlamında dönemine egemen düşüncelerin etkisinde olan Weber, Avrupa-merkezci biçimde bu kimliğin geliştirilmesine de katkıda bulunmuştur. Modern Avrupa'yı tanımlayan kimliğe ait kavramlar, Weber'in çalışmalarında da yer almıştır. Bu doğrultuda, Weber'de de görüldüğü üzere Avrupa'nın kendi tarihi içinde deneyimlediği ve yorumladığı gelişmelere evrensel anlamlar yüklenmiştir. Avrupa, Batı-Doğu ayrımını inşa ederken kurduğu karşıtlıklarla modernite projesinin ana hatlarını da belirginleştirmiştir. Benzerliklerin, dünyanın geri kalanından ayrılmak için öne çıkarılmasıyla *Avrupalı olan, Batılı olan* tanımlanmıştır. Avrupa, Aydınlanma sonrasında kimliğini ötekileri tanımlamaya girişerek kurmaya yönelmiş, kendisini dünyanın geri kalanı için ulaşılması gereken bir zirve olarak sunmuştur. Avrupa'nın yaşadığı felsefi, siyasi, teknik, kültürel değişimler dünya tarihi için yegâne rota ilân edilmiştir. “Biz” kimliği, “öteki” üzerinden tanımlanarak karşıtlıklar temelinde sürekli güçlendirilmeye çalışılmıştır. Aydınlanma söyleminin bir parçası olan bu kimliğin inşası, homojen kabul edilen bir Batı ve homojen biçimde değerlendirilen bir Doğu kategorisi bağlamında oluşturulmuştur.

Bu araştırmanın konusu, Avrupa'nın modernite ile birlikte kendisine dair bilgiyi inşa etme sürecinde Batı-Doğu, geleneksel-modern, rasyonel-irrasyonel temelinde karşıtlıklar kurarak Batı dışını nasıl ötekileştirdiği ve bu bilginin nasıl kullanıldığıdır. Çalışmada, Avrupa-merkezliğin öteki bilgisinin nasıl bir görev üstlendiğini açığa çıkarılmaya çalışılmış, Avrupa-merkezci biçimde kurulan Batı ve Doğu ayrımını yaratan düşünce sistemi ortaya konularak merkezinden çıkartılmış bir analiz gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın yapışökümcü bir okuma olarak belirlenmesiyle Avrupa-merkezli bilginin Weber'in seçilen çalışmaları olan “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu”<sup>1</sup> (1905), “Ekonomi ve Toplum”<sup>2</sup> (1921) çalışmaları üzerinden, belirlenen olguların merkezlesleştirilmiş bir bağlamda yeniden değerlendirilmesi imkânı yaratılmıştır. Tarihsel olarak Batı'nın kendi üstünlüğü mitine dayanan bilginin, farklı dönemlerdeki biz ve öteki ekseninde inşasının Weber'deki izleri ortaya çıkarılacaktır. Bu amaç doğrultusunda izlenen yol, Batı düşünce tarihinde değişen dönem ve iktidar

<sup>1</sup> Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1905).

<sup>2</sup> Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie (1921).

ilişkilerinin inşa ettikleri biz ve öteki söylemlerinin göz önünde bulundurulmasıyla Weber'in Avrupa-merkezci bir düşünür olarak ortaya koyduğu analizler üzerinden bilginin evrenselliği iddialarına dair epistemolojik bir tartışma yapılması olmuştur.

Postyapısalcı bir temele sahip olan ve bilgiye dair bir tartışma yürütmeyi amaçlayan, Derridacı yapısökümden faydalanmış, kuramsal ve kavramsal destek almış çalışmada aynı zamanda modernite ve Avrupa-merkezciliğe yönelik görüşlerden de faydalanılmıştır. Weber'in seçilen eserlerinde belirlenen olguların yapısökümünün yapıldığı çalışmada, analiz edilen konulara dair yerli ve yabancı literatür taraması da sunulmuştur.

### **1.1.2. Araştırmanın Amaç ve Önemi**

Bu çalışmanın amacı, Avrupa-merkezci bilginin yapısökümcü analizi yapılarak en başta Batı ve Doğu ayrımını inşa eden Avrupa-merkezci düşünce kategorilerinin ortaya konulmasıdır. Weber'in seçilen iki eserinin yapısökümcü bir okuması üzerinden ilerlemiş olan çalışmada, Weber'in temel kavramları bağlamında analiz ettiği olgular üzerinden Avrupa-merkezci bir bilgi inşasının sonucu olan düşünce kategorilerini ortaya koymayı amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olguları, Weber'in temel kavramları bağlamında ele alınmış, yapısökümcü bir okuma ile Weber'deki kavramsal karşıtlıklarla kurulan Avrupa-merkezci düşüncenin izleri sürülmüştür. Bu nedenle seçilen olgular doğrultusunda tarihsel süreç içinde düşünsel hayata egemen olan Avrupa-merkezci kategorik ayrımların benzerliklerin bastırılması ve farklılıkların yaratılmasıyla gerçekleştirdiği ötekileştirme süreçlerinin de bir tablosu ortaya konulması amaçlanmıştır. Weber'in çalışmalarında seçilen olguların yer aldığı bağlamlar, dönemin düşünsel hayatına egemen olan ve Avrupa-merkezci felsefenin süregelen iktidarı göz önüne alınarak yapısökümcü bir okumayla değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmenin imkânı, anlamın kısıtlı çerçevesinin egemen bağlama sıkışmışlığını göstermek olmuştur. Böylece, yeni bağlamlar eşliğinde gerçekleştirilebilecek okuma süreci metnin tekrarlanabilme kapasitesini ortaya koyulabilmiştir.



Çalışmada, yapısöküm ile merkezinden çıkartılmış bir okuma hedeflenmiştir. Bir merkez olarak yaratılan Batı kategorisinin varlığının yapısökümünün gerçekleştirilmesiyle hiyerarşik bir yapının varlığını ortadan kaldırılmıştır. Bununla birlikte, yeni bir merkez yaratılmamıştır. Batı'nın Doğu karşısındaki üstünlüğü yerine Doğu'nun Batı karşısında avantajlı olduğu yeni bir bağlam sunulmamıştır. Amaç, Batı ve Doğu kategorilerinin varlığını ortadan kaldırmak olmuştur. Dolayısıyla Weber'in içinde bulunduğu tarihsel koşullardan bağımsız olmadığı göz önünde bulundurularak metinlerin yapısökümü yapılmış, metinlerin bağlamını anlama hususunda dönemin egemen söylemi, epistemesi ve iktidar ilişkileri dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda eserlerin yapısökümcü okuması tarihsel süreçlerden bağımsız gerçekleşmemiştir. Klasik sosyolojinin önde gelen isimlerinden biri olan Weber'in çalışmalarının birer meta-anlatı gibi konumlanmasının ortaya çıkarılmasıyla klasik metinlerin evrensel bir doğruyu temsil ettikleri iddiaları eleştirel bir analizle ele alınmıştır. Bu çerçevede kuramın doğruluk temsili yapabilme imkân ve sınırlılıklarına yönelik epistemolojik bir tartışma, bilginin sınırlılıkları ve kaynakları çerçevesinde yapılmıştır. Yapısöküm ile egemen düşüncenin kurduğu ikilikler ifşa edilerek, tarihsel süreçte yaratılmış kategorilerle inşa edilen sıkıştırılmış anlamlar merkezlerinden çıkarılmıştır. Batı düşünce tarihinde tarihsel bir süreçte yaratılmış olan ve kavram karşıtlıkları üzerinden kurulan biz ve öteki inşasının ortaya çıkarılması ile öncelikle, evrensellik, üstünlük yüklenen kategoriler ve kavramların karşısına yerleştirilen anlamlar ortaya konmuştur. Bu doğrultuda, Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu" ile "Ekonomi ve Toplum" adlı çalışmaları üzerinden, Avrupa-merkezci biçimde inşa edilen anlamlar analiz edilmiştir. Ayrım stratejileriyle yaratılan bağlamlar dikkate alınarak, ikincil konuma itilerek ötekileştirilen unsurlar ortaya çıkartılmıştır. Böylece Avrupa-merkezci bilginin merkezinden kurtararak yeni bağlamlarda, merkezsizleştirilmiş biçimde değerlendirilmiştir. Çalışmada, Avrupa-merkezciliğin yapısökümü Weber'in seçilen çalışmaları üzerinden analiz edilmiştir. Bu çalışmayla, sosyoloji alanında sonraki çalışmalar için ortaya Avrupa-merkezci olmayan değerlendirmelere katkıda bulunmak imkân amaçlanmıştır. Avrupa-merkezciliğin yapısökümüyle taraflı biçimde kurulan yapay kavramsal karşıtlıkların ortaya konmasının ardından, kuramın gerçeklik temsiline dair bir değerlendirme yapma olanağına da kavuşulmuştur.

### 1.1.3. Araştırmanın Problem Cümleleri

Araştırma kapsamında sosyal bilimler alanında egemen olan Avrupa-merkezci bilgi anlayışının yapısökümcü bir okuması, Weber'in araştırma kapsamına dâhil edilen iki çalışması üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının yapısökümünün yapılması amaçlanmıştır.

Avrupa-merkezci bilgi anlayışının tarihsel olarak inşa ettiği metafizik yaklaşım moderniteyle birlikte güçlenmiş ve Batı için biz ve ötekinin sınırlarını belirlemekte bir ayırım stratejisine dönüşmüştür. Weber'in "Protestan Ahlakı" ile "Ekonomi ve Toplum" adlı eserleri üzerinden gerçekleştirilen yapısökümcü okumayla ortaya konulan kavramsal karşıtlıklar üzerinden Batı metafiziğinin temel kabulleri sorgulanmış, Avrupa-merkezci bilgi kapsamında inşa edilen kategoriler açığa çıkartılmıştır. Böylece Batı metafiziğine sıkışan anlamların ötesinde bir okuma ve değerlendirme imkânı ortaya çıkmış, merkezi yapısöküme uğratan bir okumayla metnin altında yatan anlam ve bağlamlar yorumlanabilmiştir.

Araştırmanın problem cümleleri ise aşağıdaki gibidir:

Avrupa-merkezci bilgi Weber'in çalışmalarında sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olguları bağlamında nasıl yer almıştır?

Weber'in seçilen eserleri kapsamında sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olguları hangi karşıtlıklar temelinde kurulmuştur?

Bu karşıtlıkları kuran ötekileştirme stratejiler neler olmuştur?

Seçilen olguların yapısökümü Avrupa-merkezci epistemolojinin öteki inşasına dair nasıl bir sonucu ortaya koymaktadır?

Bilginin temsil sorununa dair kuramın ve gerçekliğin örtüşmesi bağlamında Weber'in çalışmaları üzerinden nasıl bir değerlendirme yapılabilir?

## 1.2. ARAŞTIRMA KAPSAMINDAKİ METİNLERİN ANALİZ STRATEJİSİ

Sosyal bilimlerde kuramlar ilk olarak birer düzenleyici çerçeve sunarak gözlem verileri aracılığıyla ampirik olaylara dair bir öngörü sunmak ve onları açıklamak amacıyla kullanılabilir. İkinci olarak ise kuramlar kavramsallaştırmalar olabilmektedir. Son olarak kuramlar hipotez ya da açıklamayla geçişli biçimde kullanılabilir. Ancak kavramlar sadece dünyayı gözlemlemek için değil, aynı zamanda dünyada eylemek için de vardır; iletişimsel eylemler için birer araç görevi görmektedirler. Kavramların insanlar tarafından kullanılması ise sabit, soyut süreçler değildir. Yaşamdaki dilsel ifadeler, yorumlar gibi maddi süreçlerden etkilenmektedirler (Sayer, 2017, 79-91). Bu nedenle kavramlar ve kuramlar göreceli, kuram ve gerçeği yansıtmaları arasındaki ilişki de tartışmalıdır. Bilginin inşası da bu bağlamda bu belirsizlikten ve insanların hayattaki etkileşimlerinden doğrudan etkilenmektedir.

Modern bilim anlayışının logos-merkezli yapısı, nesnel ve evrensel bilgiyi elde edebilmek için aklın emirlerine uymayı şart koymaktadır. Nesnellik rasyonel biçimde bilginin, doğruluğun, gerçekliğin doğasını belirlemek için başvurulabilecek nihai kalıcı, sabit, değişmez, tarih dışı olan bir matris veya çerçevenin varlığını kabul etmektedir. Nesnel bir yaklaşım, böyle bir matrisin varlığını keşfetmeyi ve bu keşfi birçok kanıtla desteklemeyi gerektirmektedir. Nesnellik, bir temel, başlangıç noktası bulma ile ilişkilidir. Nesnellik, bilginin kesin biçimde temellendirilmediği sürece radikal şüpheciliğin daima var olacağını ileri sürmektedir (Bernstein, 1983, 8). Açıklama ise bir neden gerektirmektedir. Nedensel süreçler ve etkileşimler, özellikleri yalnızca olasılık değerleri arasındaki ilişkiler açısından karakterize edilemeyen fiziksel yapılardır (Salmon, 1988, 203). Epistemolojik kullanımında nedensellik ise teorik felsefe ve bilimde doğruluk kavramıyla birlikte düşünülen bir kavramdır. Bilginin nesneye olan uyumu olarak kullanılan doğruluk anlamıyla kullanıldığında doğru bilgi de nesneye uygun bilgi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla nesnellik ile kastedilen nesnenin değil,

nesneye dair bilginin niteliğini bilginin “doğruluğu oranında” belirtmektedir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde nesnellik, olgular dünyasına dair bilginin uyumluluğu demektir (Özlem, 2013, 201). Modern bilim anlayışı bu nedenle logosun bir cevap veremediği bilgiye, nesnel olmayan ve nedenselliğine dair bir açıklama ve anlama sunamayan bilgiyi ötekileştirmektedir. Modernlik, geleneğe karşı bir savaşa girerek insanlığı logosun hâkimiyetine girerek homojen bir yapıya ulaştırmaya çalışmaktadır. Geleneğin bünyesindeki tikelleştirici unsurların farklılıklar olarak görüldüğü bu süreçte öteki ancak dönüştürülmesi ve asimile edilmesi gereken bir şey olarak ele alınmaktadır. Logosun hâkimiyetinde kurulması amaçlanan yeni kültürel yapıda insanların kendi başlarına hareketinin yerini logosun yönlendirdiği hareketlere ulaşma amacı olduğundan (Bauman, 2001, 219-220), logos-merkezli episteme de bu bağlamda gelişmiştir. Bu bilgi anlayışı, özne-nesne ayrımıyla başlayarak evrensel-tekil ayrımına uzanan düalist bir yapıda gelişmiştir.

Bilginin elde edilmesine yönelik epistemolojik bağlantıda evrensel-tekil bağının kurulması ise Batı merkezci bir yaklaşımdır. Bu bağlantı, Batı kültürü dışındaki kültürleri dışarıda bırakacak bir yapıdadır (Özlem, 2015, 88). Ancak bilginin hakikatine değil, bilgi hakkındaki varsayımlara dayanan epistemoloji, hiçbir durumda bilgiye dair mutlak bir gerçeğin ortaya konulduğunun garantisini veremez (*Epistemoloji*, 2020, 17-18). Buna karşılık modern bilime egemen olan özcü, evrenselci yaklaşımlar ise bilimin ampirik yöntemler kullanarak yasa, hipotez ve teorilere ulaşarak dünyayı denetleyebilmek amacıyla bilgi üretme faaliyetlerinde bulunmaktadır. Rasyonel biçimde ampirik araştırmaya dayalı bilgiyi bilimsel nitelikte bilgi olarak kabul eden özcü/evrenselci bilim anlayışı için bilimsel araştırma aynı zamanda değerden arınmış olmalıdır. Bilimsel olmayan bir bilgi bu durumda ancak bir iddia olarak kabul edilmektedir ve modern bilimin evrenselci anlayışına göre bilimsel nitelikten yoksun olarak değerlendirilmektedir (Özlem, 2013, 253-255). Avrupa-merkezci bilginin inşasında da kuram ve kavramlar bu doğrultuda oluşturulmaktadır. Bu bilgi böylece tarihsel inşası sürecinde eski dönemlerden bu yana insanların kendilerini başkalarına göre ya da başkalarıyla kurdukları karşıtlıklar üzerinden tanımlama girişimlerinde sınırları çizen ötekileştirme süreçlerinin (Kearney, 2012, 15) de temeli olmaktadır. Dolayısıyla araştırmada ötekiyi inşa eden Avrupa-merkezci bilginin ifşası amacıyla

Weber'in belirlenen eserlerinde sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularına Derridacı yapısöküm uygulanarak bilginin inşasındaki amaçlar açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışma, postyapısalcı bir felsefeye sahip olup modernist bilim anlayışının kurduğu hiyerarşilere ve logos-merkezci düşünce kategorilerine de karşı bir analiz yöntemi izlemiştir.

Yapısöküm, felsefi bir duruş, politik ya da entelektüel bir strateji ve bir okuma biçimi olarak adlandırılmıştır (Culler, 1985, 85). Yapısöküm, metinlerin okunmaları üzerinedir. Metnin anlamının, yazar ve okurlar tarafından birden fazla yoruma sahip olduğunun vurgusunu yaparak, bu yolla anlamın sabitlenemezliğini, birden fazla anlamın mümkün olduğunu anlatır. Ancak yazar ya da okur tarafından ortaya çıkarılacak olan anlam, yazar ya da okur tarafından bilinçli bir faaliyet sonucunda ortaya çıkmaz: Yapısökümcü bir okuma ile gösterenler arasındaki sistematik oyunun her bir okumada farklı bağlamlarda anlamlar yaratması ve bunu geleceğe aktarması açığa çıkarılır. Derrida'nın Batı metafiziğindeki mutlak hakikat arayışına karşı olması da, anlamın göstergeler-arası bir oyun sistemi içinde her seferinde geleceğe aktarılabilir olması karşılık, Batı metafiziğinin anlamı mutlak ve evrensel olarak kısıtlaması, hakikat ideali ile onu sabitlemeye çalışmasına karşıdır.

Yapısökümde, metnin farklı yorumlarını ortaya koyarak metnin yeniden üretildiği düşünülür. Her bir okuma yeni bir anlam ürettiğinde yazar öler, okuyucunun doğuşuna şahit olunur. Tüm yorumlar, yapısöküm bağlamında ele alındığında hiçbir zaman yok etmemekte, yeni bir anlamın doğumuna vesile olmaktadır. Bir okuma, bir diğer okumadan başka bir yorum üretebilir ve bu yorumların her biri yapısökümcüler için meşru okumalar ve yorumlar olarak kabul edilir. Derrida, metnin anlamının okur yorumuyla yani onun "yaratıcı tecrübesi" ile ortaya çıktığını düşünür ve bunu "aşılama" olarak adlandırır. Okuyucu tarafından metne her bir yeni anlam verildiğinde ortaya benzersiz bir metin çıkacağı için her bir okuma yeni bir evren üreterek bunu metne "aşılar" (Hekman, 1999, 249-250). Öte yandan yapısökümcü bir okuma, yalnız yazılı metni değil, metinde ya da şeyde yer almayan, dile getirilmemiş, getirilemeyecek olanı da içinde barındırır. Logos-merkezci geleneğin sesini kısıttığı, yok saydığı şeyler de yapısökümcü bir okuma ile böylece ortaya çıkarılabilir.

Derrida'nın çalışmalarını daha iyi anlamak için Batı metafizik geleneğini yeniden yorumlama çabası bağlamında bu geleneğe yönelik eleştirilerinin ağırlığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Batı düşünce geleneğinde ses-merkezciliğe ve söz-merkezciliğe yönelik eleştirileriyle Derrida, Batı düşüncesinin yapısında bulunan karşıtlıklara meydan okumaktadır. Bu yapıda düşünce, her zaman düalist biçimde gelişmektedir. Düalizm, herhangi bir konuda verili iki bağımsız ve karşılıklı biçimde indirgenemez olan tözü kabul eden teoridir. Örneğin Platon'daki dünyaların ikili olarak konumlandırılması, Kartezyen felsefede hâkim olan ikili yapı, Leibniz'deki aktüel ve olası dünyalar ikiliği, Kant'taki fenomenal ve numenal karşıtlığı gibi (Runes, 1960, 84). Örneğin zihin ve beden düalizmini savunan en bilinen düşünür olan Descartes fiziksel olmayan bir tözün varlığını kabul etmektedir. Beden ve zihin birbiriyle etkileşime giriyor olsalar da ayrı şeylerdir, zihinsel ve bedensel süreçler birbirinden tamamen ayrılmıştır (Warburton, 2004, 129). İyi/kötü, zihin/beden, varlık/yokluk, öz/görünüş gibi karşıtlıkların örnek olarak gösterilebileceği bu yapıda her şey net biçimde ayrılmıştır. Yaratılan ayırım aynı zamanda ortaya bir hiyerarşi koymaktadır. Düalist yapıyı oluşturan iki unsurdan biri diğerine göre daha çok tercih edilen, avantajlı konumdadır. Dayatılan karşıtlıklar Derrida için asla savunulamayacak şeylerdir. Bu yüzden yapısöküm ile süregelen bu geleneği farklılık, iz, eklenti ile sorgulamaya açmaktadır (Burik, 2009, 50).

Postyapısalcılık, yapısalcılığın ve modern bilimin metafizik ve özcü kabulleri karşısındadır. Disiplinler-arası yaklaşımlardan etkilenen ve kurulan postyapısalcı felsefe, Batı felsefesine hâkim metafiziğin, özcülüğün ortadan kaldırıldığı bir yaklaşımı savunmaktadır. Özcülüğün ve metafiziğin hâkimiyetinde tamamen sabitlenmiş, belirli bir öz ve merkeze göre kurulmuş anlayışların ortadan kalkacağı durumun farklılıkların önünü açabilecek, büyük anlatıların egemenliğindeki düşünce biçimlerinin, bilim anlayışlarının ve egemen söylemlerin ötesine geçecek imkânları sağlayacağını düşünmektedir. Batı metafiziğine hâkim logos-merkezcilik de bu doğrultuda postyapısalcılık tarafından sorgulanmış ve aşılmaya çalışılmıştır. Heidegger, Nietzsche ve sonrasında Derrida logos-merkezciliğin sorgulanmasında önemli rol oynamıştır.

Derrida, Yunanca “söz”, “konuşma”, “neden”, “ilke” ve “akıl” anlamlarına gelen *logos* kelimesinin logos-merkezci metafizik anlayışı oluşturduğunu düşünmektedir. Logos-

merkezcilik, Platon'dan günümüze filozoflar tarafından savunulmaktadır. Konuşmayı yazı karşısında üstün gören bu yaklaşım bağlamında Heidegger, Batı düşünce geleneği içinde yazının konuşma karşısında hiçbir özelliği olmayan, ikincil bir konumda olduğunu öne sürmüştür (Haddad, 2013, 116). Antik Yunan'dan Heidegger'e uzanan süreçte Batı düşüncesinde yerleşmiş bulunan logosu bulma girişimini temsil eden logosentrizm, Derrida tarafından "Gramatoloji" adlı çalışmasında ifşa edilmektedir. Derrida, konuşmayı logosu savunmanın bir aracı olarak değerlendirdiğinden, yazının söz karşısında düştüğü ikincil konumu ifşa ederek logosentrizme meydan okumaktadır (Bradley, 2008, 148). Derrida'nın sesmerkezci olarak kabul ettiği Batı düşünce geleneği, hakikatin en doğru biçimini ses olarak kabul etmektedir. Mevcudiyet metafiziği olarak tanımladığı bu düşünce geleneği, sesin üstünlüğünü kabul ederek, varolanın varlığını da mevcudiyet olarak kabul etmektedir (Ramond, 2011, 156). Dolaylı olarak konuşma yetisini akıl ve akılcılık ile ilişkilendiren logos sözcüğü kendisini konuşmayla özdeşleştirir. Söze dökülenin yazılı olandan daha çok kendi "öz" gerçeğine yakın olduğu kabul edilir. Batı düşüncesindeki bu görüşü eleştiren Derrida, logosentrizmde yapay ve dışsal bir eklentinin var olduğunu düşünmektedir. Yazının indirgenildiği ikincil konumun logosentrik paradigmanın Platon'dan Rousseau'ya, Saussure'den Levi-Strauss'a dek izlerini göstermektedir (Johnson, 1993, 66).

Derrida için yapısöküm bir yöntem değildir. Onu bir yöntem olarak değerlendirmek, Derrida'nın meselesine ters düşer. Derrida, bir metnin bağlamını keşfetmeye yönelik bir girişimde bulunur. Metinden başka hiçbir şey yoktur derken aslında aktarmak istediği, bağlamdan başka bir şey olmadığıdır. Yapısökümün yalnızca metinle sınırlı olmadığını da belirttiği düşünüldüğünde Derrida, herhangi bir şeyin ancak bağlamı çerçevesinde anlamlı olabileceğini vurgular. Bu anlam ise her bir yorum ile yeniden yaratılmaktadır. Çünkü bir metinde olsun ya da olmasın, her eylem gerçekleştiğinde kendisinin inkârıyla da gerçekleşir. Yapısöküm ile Derrida, bu açık kapıdan içeri girmeye çalışır. Derrida'nın yapısöküm ile hiçbir şeyin ilk ya da son olamayacağını ya da hiçbir şeyin özünün ortaya konamayacağını anlatma gayreti de bu yeniden yorumlanma süreçleri ile bağlantılıdır. Her şeyin bilgisi, kaynağı, özü, nihai telosu vb. ortaya koyma iddiasındaki hiçbir kavram bu yüzden ona göre gerçeği yansıtmaz. Yapısöküm ile bir metnin ilk ve son olma iddiasını ifşa eden bir okuma amaçlanır. Derrida, yapısöküm ile bağlamı

gündeme getirerek bağlamın sınırsız ufkunu açmaya girişir. Bağlamın dikkate alınması sayesinde daha farklı bağlamlar da hesaba katılabilecek, Batı metafiziğinin sıkıştırıp sabitlediği anlamın hareketsizliğinin yerine, birçok bağlamın anlamı için adım atılabilecektir. Bağlamın Derridacı yapısöküm için önemi burada yatmaktadır; kendi yapısökümünün salt yıkıcı bir karakterde olmadığı, seçenekleri ortaya koyup yeniden yapılandırma için bir potansiyel taşıdığı da bağlam kavramını kullanımından okunabilir.

Derrida kendine özgü metin okuma tarzı olan yapısöküm ile tam, bütün, ideal, sonlu gibi iddialarda bulunan metinlerin tamlık ve bütünlük iddialarının temelsizliğini ifşa ederek, farklılıklar ve çoklukların mevcut olduğu, birçok söylem ve sistemin var olduğunu ortaya koymayı amaçlayarak, bunların özcü biçimde hapsedilmesine karşı çıkar (Küçükalp, 2008, 297). Batı metafiziğinin her alanda hâkimiyet kuran bu felsefesi yalnız metinler ile değil, kültürler ve diğer şeyler için de düşünülebilir olduğundan, Derridacı yapısöküm Batı merkezci gerçeklik ve teklik iddialarını da alaşağı ederek, evrenselciliğin boş temelini ortaya koymaya çalışır. Böylece, bu merkez dışındaki çeşitlilik, logos-merkezcilik dışında kaldığı için akıl-dışılıkla damgalanmaktan kurtarılır, negatif öteki konumundan kurtarılır. Bu girişim, yeniden yorumlama için de bir fırsat yaratır. Derrida için öteki olmaktan çıkan, kendi bağlamında yeniden yorumlanabilme, anlamlandırılabilme imkânına kavuşur.

Derrida'da hiçbir kavram aşkın bir varlığa, anlama gönderme yapmaz. Karşı olduğu metafizik düşünceye hiçbir biçimde gönderme yapmayan bu kavramlar ile Derrida sabit kimliklere, kapanışlara, sınırlara yönelik yani "öteki" ihtiyacını yaratan duruma yönelik bir eleştiri ile yapısöküm uygular. Derrida için "öteki" fikri asla gerçek olmayan bir temsildir. Ancak metafizik anlayış ile yaratılan bu öteki, metafiziksel yapının yapısökümü ile ortadan kaldırılabilir (Burik, 2009, 85).

Derrida'nın önemli kavramı *différance*'ın kaçınılmazlığı, anlamlandırma sürecinde de zamandan kaçışın olmadığını göstermektedir. Yapısalcılık, araştırdığı sistemlerin kendilerini oluşturan ardışık unsurlardan meydana geldiğini ve bu unsurların aynı anda mevcut olduğunu kabul etmektedir (Sturrock, 2003, 125). *Différance*, yapısalcılığın ortaya koyduğu ardışıklığı ve zamansallığı reddetmektedir. *Différance*'ın tanımlaması,



Derrida'ya göre stratejik ve maceracı bir süreçtir. Stratejiktir çünkü yazının alanı dışında hiçbir aşkın gerçek alanın bütününe teolojik olarak kontrol edememektedir. Bir tahakkümün yokluğu ise maceracılığı ile ilgilidir. *Différance*'ın kesinliği olmayan stratejisi vardır; ampirik, felsefi bir sorumluluğa bağlı olarak hareket etme zorunluluğu içermeyen bu stratejisi *différance*'ın izinin felsefi-mantıksal bir söylemin çizgileriyle sınırlanmadığı anlamına gelmektedir. *Différance*, ampirik-bilimsel söylemin yolunu izleme zorunluluğu hissetmez (Derrida, 1982, 7). Weber'de dönemin Aydınlanmacı epistememesinin söyleminin dışında bir okuma yapabilmek ve egemen bilgiye göre kurulan bağlamın dışına çıkabilmek için aşkın tüm anlamların reddiyle bir okuma Derrida'nın *différance*/iz kavramlarıyla mümkündür. Dolayısıyla *différance*, Derrida'nın metafizik mevcudiyetine karşı çalışmalarında merkezi önemdedir. *Différance*, insanın sığınacağı bir yuva, metafizik bir anlayış değildir. Yapısöküm, iz, oyun gibi kavramları *différance*'ı anlamak için gerekli kavramlardır. Derrida böylece dilin ve düşüncenin şematize edilemeyen, bilinmeyen ve sabitlenemeyen yapısını vurgulamaktadır. Dil ve düşünce istikrarsız ve hareket halinde bir yapıdadır. Dolayısıyla *différance*, anlamlandırma sürecindeki hareketin izini ve sürekliliğini aktarmaktadır.

Derrida, bir kelimenin kökeninde saf bir anlamın, özün yattığını reddettiğinden kökende bir mevcudiyetten bahsedilemez. Ancak farklılıkların üzerinde ilerleyen *izler* vardır. Herhangi bir kelimenin anlamını belirleyen onun özü ya da kimliği değildir. Her zaman farklı bir *iz* olduğu anlam süreci, farklı izlerin oyunlarının etkisiyle oluşmaktadır (Dooley & Kavanagh, 2007, 34). Saussure'deki gösterge, gösterilen ve gösteren ayrımının ses merkezli teolojiye ve metafiziğe ait olduğunu düşünen Derrida, gösteren ve gösterilen arasındaki ayrımın gösterilenin anlaşılması için bir öteki olasılığını daima açık bıraktığını düşünmektedir. Derrida için bu durum bir tuzaktır. Bu tuzaktan kaçınmak için gösterge kavramı yerine iz kavramını kullanmaktadır. Saussure'deki ayrımın göstergenin kendi mevcudiyetini ortadan kaldırma riskini taşıdığını kabul etmesine karşın iz, indirgenemez bir konumdadır. Gösterge gibi gösterilenin varlığına bağımlı değildir. Derrida'nın iz kavramında saf bir mevcudiyet yoktur. İz, farklılıkları hatırlatmaktadır; bu nedenle kelimelerin anlamlarının bir özü yoktur, anlam her zaman farklı bir oyun içindedir (Dooley & Kavanagh, 2007, 34). Derrida'ya göre iz, Batı düşünce geleneği içinde logos'un mevcudiyetine bağımlı kılınmıştır. İz, ötekiyle

ilişkinin kendisini göstermesidir. *İzin* kendi olabilirliği tüm varolan alana eklemlenmesiyle belirlenir. *İzin* zorunlu olarak örtük hareketi, kendi örtülüşünü de oluşturmaktadır. Derrida için iz, kültürel ya da doğal değildir; ruhsal ya da fiziksel değildir; biyolojik ya da tinsel de değildir. Kendi kendisinin motifsiz oluşu olan iz, imin motifsizliğidir. Derrida için bu motifsizlik, imin karşıtlıkları ve varlığının da mümkün olduğu, tüm ötekilerin de bu imkâna dâhil olduğu bir şeydir (Derrida, 2014, 72).

Bu bağlamda çalışma kapsamında yapısöküm ile yeni bir okumaya tabi tutulacak olan Weber'in metinlerindeki Avrupa-merkezciliğin ifşası, biz ve ötekinin kendi bağlamlarıyla yeniden değerlendirilmesine imkân verecek, logos-merkezci kavramlaştırmaları ortaya koyarak Doğu ve Batı ayrımı gibi Avrupa-merkezci kategorilerin yapaylığını ortaya koyabilecektir. Bu amaçla sosyal eylem kavramı, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının seçilen eserler üzerinden yapısökümcü bir analizi yapılacaktır. Weber'in "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhü" adlı çalışması ile "Ekonomi ve Toplum" adlı çalışması üzerinden yapılacak olan yapısökümcü okuma ile metinlerin yeni bağlamlarının açığa çıkarılması gayretine girişilecektir. Bu bağlamlar, eserlerin yazıldıkları dönemin iktidar ve bilgi ilişkilerinin Batı ve Doğu kategorilerinin yaratılması sürecindeki rolünün göz önünde bulundurulmasıyla ortaya çıkarılacaktır. Yapısökümcü bir okuma, Weber'de Avrupa-merkezci düşüncenin tarihsel bağlamı içinde eserlerin yazıldığı dönemdeki etkisini açığa çıkaracaktır. Çalışma, metnin Avrupa-merkezci bilgi bağlamı dışında okunabilmesi ve anlamlandırılabilmesi için yeni bir imkân ortaya koyma amacıyla hareket etmektedir. Tamamlanmamış bir okuma sürecinin araştırmanın gerçekleştiği zamandaki boyutuyla devam etmesi, Weber'de seçilen kavramlara yapısöküm uygulanması, aynı zamanda Weber'de kuramın ve bilginin evrensellik iddialarının sorgulanması için de bir kapı açacaktır.

Weber'in yaşadığı döneme egemen olan geleneksel-modern karşıtlığı, Batı metafiziğinin süregelen ikili bir yapısı olarak düşünürün çalışmalarında da mevcuttur. Yapısökümcü bir okuma, analiz edilen olgular üzerinden kurulan diğer ikili yapıları ve ötekileştirmeleri de açığa çıkarma fırsatı vermektedir. Avrupa-merkezci bir düşünür olan Weber'in Batı ve Doğu ayrımını dönemin egemen Aydınlanmacı epistemesi

bağlamında da yeniden üretmesi, önemli iki kavramı olan rasyonel-irrasyonel karşıtlığı üzerinden okunabilmektedir. Bu bağlamda, Batı'nın aşkın bir mevcudiyet olarak değerlendirildiği ve ötekileştirilen Doğu'nun dezavantajlı öteki konumuna itildiği bilgi anlayışı, Derrida'nın egemen söylemin bağlamı dışında bir okumayı mümkün kılan yapısökümü ile gerçekleştirilebilmiştir. *Differance*, iz gibi temel kavramlarının aracılığıyla yapılam yapısökümcü bir okuma, Batı metafiziğinin biz ve öteki ayrımını Weber'de nasıl yeniden üretildiğini açığa çıkartabilmiştir. Aşkın bir varlığa gönderme yapmadan metnin okunması ve yapısöküme uğratılmasını amaçlayan Derrida'nın kavramlarının birer araç konumunda olmasıyla, ötekiyi tanımlamak için aşkın bir mevcudiyete denk düşen tüm hiyerarşik yapılar ortadan kaldırılabilmiştir. Ertelenen anlamlar, yapısökümcü bir okumayla sıkıştırılarak sabitlendiği bağamlardan kurtarılmıştır. Dolayısıyla Weber'de Avrupa-merkezci bilgi anlayışı, Aydınlanmanın epistemisinin bir sorgulaması yaratılan düalist yapılar üzerinden Batı-Doğu ayrımı bağlamında sorgulanmaya açılmıştır. Yapısökümle, biz ve öteki ayrımı bağlamında inşa edilen anlamlar, karar-verilemezlik doğrultusunda yeniden eleştirel bir okumayla değerlendirilebilmiştir.

Batı metafiziğinin tarihsel olarak inşa ettiği düalist yapıların Weber'in metinlerinde açığa çıkarılmasında Plumwood'un düalizmin karakteri belirttiği beş özellik dikkate alınarak bir sınıflandırmaya gidilmiştir. Düalizmin kurduğu ayrılık ve tahakküm ilişkisine dair beş strateji olarak da değerlendirilebilecek olan özelliklerden ilki inkârdır. Düalist bir yapının inkâr özelliği karmaşık özelliklere sahiptir. Hem ötekileştirilmiş olanı kullanmayı hem de onun kendisine sağladığı avantajları kullanmaya devam etmeyi içinde barındıran inkâr stratejisi, kurulan bu bağımlılık ilişkisini bir yandan da reddetmektedir. Ötekiyi değersizleştirme, ötekinin katkısını ya da gerçekliğini yok sayma, dikkati öteki yerine başka yerlere çekmeye çalışma ise bu stratejinin seçtiği yollar içinde sayılabilir. İnkâr stratejisi, düalist yapı içinde kurulan hiyerarşiyi korumaya odaklanarak ötekiyi tamamen fark edilmeye değmez bir konuma itme amacı taşımaktadır.

İkinci strateji radikal dışlamadır. Radikal dışlamada öteki sadece farklı olarak görülmemektedir; farklı ve daha düşük bir varlık düzenine ait biçimde

değerlendirilmektedir. Düalizmin önemli bir göstergesi olarak radikal dışlamada farklılık yalnızca bir ayrılmadan ibaret değildir, birlikte değerlendirilemez iki varlık biçiminde kurulan bir dışlama söz konusudur.

Üçüncü strateji olarak ilişkisel bir tanımlamadan bahsedilebilir. Bu durumda birbirine karşıt olarak konumlandırılan iki unsur kurulan hiyerarşik ilişkide biri diğerinin olumsuzluğu ya da eksikliği olarak değerlendirilmektedir. Hiyerarşik olarak üstün konumda bulunan, nitelikleri birincil ve tanımlayıcı konumda olmaktadır.

Dördüncü strateji araçsallaştırmadır. Kurulan ilişkide üstün konumda olanın amaçlarının düşük konumda olana dayatılmasıyla bir araçsallaştırma vardır. Üstün olanın kendi içinde bir amacı olmasına karşılık ikincil konumda olanın içsel bir değerinin ve amacının olmadığı kabul edilir. Üstün konumda olanın kimliğini inşa edebilmesi bir araca dönüştürülmüştür. Homojenleştirme ya da klişeleştirme ise son stratejidir. Düalist yapı içinde kurulan tahakküm ilişkisinde yalnızca kutuplaşma yoktur; üzerinde tahakküm kurulanın “doğası”na uygun biçimde homojenleştirilmesi stratejisi işletilir. Böylece ikincil konuma itilerek hor görülenin farklılıkları, “doğasına uygun” düşüncesi çerçevesinde yok sayılır (Plumwood, 2003, 47-53). Olguların yapısökümünde Derrida’nın “Gramatoloji” adlı çalışmasında aktardığı, Rousseau’ya uyguladığı yapısökümden yöntemsiz olarak destek alınmıştır. Ayrıca, Plumwood’un belirttiği, düalizmin beş özelliği ve kurulma stratejisi bağlamında bir yol izlenmesi, yapısökümü yapılan olguların hangi strateji bağlamında kurulan düalist yapılara sıkıştırıldığının belirlenmesi yolu seçilmiştir. Böylece Weber’in yapısöküme uğratılan olgularında Avrupa-merkezci düşüncenin hangi strateji bağlamında ikilikleri kurduğu, ortaya konulan kavram ve kategori karşıtlıkları ekseninde değerlendirilebilme imkânına kavuşmuştur.

### **1.2.1. Seçilen Metinlerin Yapısökümcü Biçimde Okunması Süreci**

Araştırmada yapısökümcü bir okuma gerçekleştirilmiştir. Tarihsel bir yöne sahip yapısöküm ile Weber’in yaşadığı döneme ve düşünsel çerçevesine egemen olan bilgi anlayışlarını da gözeterek Weber’deki Avrupa-merkezci düşüncenin izleri açığa

çıkartılmaya çalışılmıştır. Derrida'cı yapısöküm bu bağlamda bir rehber olmuş, postyapısalcı bir anlayışa sahip çalışmanın yöntemi olarak kullanılmıştır. Tarihsel biçimde kurulan ve Batı metafiziğinin temelinde yatan ikili düşünme tarzları yapısökümü yapılan metinler üzerinden ortaya konmuştur. Kuram ve gerçeklik arasındaki farkı ortaya koyabilme amacını da kapsayan çalışmada veri toplama aracı olarak yapısökümcü okuma stratejisi kullanılmıştır. Bu doğrultuda Weber'in sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularına yapısöküm uygulanmıştır. Derrida'cı yapısökümdeki differance, iz, oyun, mevcudiyet, karar-verilemezlik gibi temel kavramları analiz araçları olarak kullanılmıştır. Avrupa-merkezci epistemenin süregelen düşünce kategorilerinin açığa çıkartılması amacıyla olguların analiz sürecinde metinde sabitlenmiş bağlamlar merkezsizleştirilmeye çalışılmıştır. Metnin yeniden okunmasına ve değerlendirilmesine imkân veren differance, iz kavramlarıyla yeni bir okumanın önü açılırken mevcudiyet, eklenti, erteleme kavramları metnin Avrupa-merkezci merkezlerinin kopartılması işlevini görmüştür. Bu bağlamda olguların yapısökümünde ortaya çıkarılan düalizmlerin kurulma stratejileri sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda analiz edilen olguları kuran ikili yapıların inkâr, radikal dışlama, ilişkisel tanımlama, araçsallaştırma ve homojenleştirme stratejilerinden hangisine dâhil olduğuna yönelik bir sınıflandırma da yapılmıştır.

Araştırma, Weber'in "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu"<sup>3</sup> ile "Ekonomi ve Toplum"<sup>4</sup> çalışmalarının yapısökümcü bir analizi ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din, şehirleşme olgularının yapısökümcü okuması yapılmıştır.

Postyapısalcı bir yaklaşımla hareket edilen çalışmada Derrida'nın yapısöküm yöntemi, Derrida'nın kavramları ışığında bir yol gösterici olarak kabul edilmiştir. Differance, iz, eklenti, mevcudiyet gibi temel kavramlarıyla Weber'deki Batı metafiziğinin izleri açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Avrupa-merkezci bir bilgi anlayışına sahip olan Weber'in

<sup>3</sup> Çalışmada, eserin 2013 tarihli, G. Rızaoğlu tarafından Türkçe çevirisi gerçekleştirilen Oda Yayınları baskısından yararlanılmıştır.

<sup>4</sup> Çalışmada, eserin 2018 tarihli L. Boyacıoğlu tarafından Türkçe çevirisi gerçekleştirilen Yarı Yayınları baskısından yararlanılmıştır.

Batı'yı yerleştirdiği üstün konum, dönemin bilgi anlayışı çerçevesinde Batı ve Doğu kategorilerini inşa eden ayırım stratejileri doğrultusunda yapısökümcü bir okumayla analiz edilmiştir. Batı metafiziğine egemen düalist yapıların kurduğu kavram karşıtlıkları ve oluşturulan kategoriler bağlamında Weber'de Avrupa-merkezci düşüncenin yeniden üretiminin nasıl gerçekleştiği irdelenmiştir.

Bu doğrultuda Batı düşünce tarihinin karakteristiği olan ikili yapılar, Batı ve Doğu ayırımını inşa eden ötekileştirme süreçleri dâhilinde ele alınmıştır. Batı ve Doğu kategorilerini yaratan Avrupa-merkezci düşüncenin kurduğu bağlamların yapısökümü yapılmıştır.

Batı metafizik tarihi birbirleri arasında hiyerarşik ilişki bulunan ikilikler çevresinde kurulmuştur. Bu ikili yapı, edebiyattan siyasete kadar Avrupa-merkezli düşüncenin de temelini oluşturmakta, biz ve öteki ayırımını inşa eden düşünsel çerçeveyi çizmektedir. Öteki ayırımı ise yalnızca Batı modernitesi ile birlikte inşa edilmemiştir; ötekiyi tanımlamak, öteki olgusunu kurmak için girişilen çabanın kökenleri Antik Yunan'a dayanmaktadır (Schnapper, 2005, 25). Sosyolojideki biz ve öteki ayırımı, bir bütünlükten bahsetmenin mümkün olduğu durumlarda aslında kopukluklar yaratarak, kavramlarla yaratılan ayrımlar, bölünmeler anlamına gelmektedir. Farklı olarak değerlendirilen davranış ya da tutumlar, ötekiyle olan ilişkiye dair algı ve düşünme kategorilerini yaratarak bir kutuplaştırma stratejisini işletmektedir. Biz ve öteki ayırımıyla tamamen farklı iki kutup arasında duygusal mesafe, güvensizlik, kuşku, korku ve çatışma ekseninde bir ilişki tanımlanmaktadır (Bauman, 1999, 40). Bu bağlamda biz ve öteki olarak yaratılan bir ayrımla Avrupa-merkezli düşüncede Batı ve Doğu da ontolojik ve epistemolojik olarak ayrı iki varlık olarak değerlendirilmektedir. Batı'nın Doğu karşısında üstünlüğü varsayımına dayanan Avrupa-merkezli düşüncenin Weber'deki izlerini sürmek adına uygulanan yapısökümcü okuma ise Weber'de aynı ikili yapıların varlığını göstermiştir. Geleneksel ve modern ayırımının temel bir ikiliği oluşturduğu düşünsel çerçevesi doğrultusunda Weber için Batı ve Doğu ayırımı da aynı ikiliğin yansımasıdır. Weber'deki rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, iyi-kötü gibi kavram karşıtlıkları yapısökümcü bir okumayla ortaya konmuştur. Böylece Avrupa-merkezci düşüncenin Batı dışını ötekileştirme sürecine dair bir analiz

yapılması hedeflenmiştir. Araştırma kapsamında seçilen olgular üzerinden Avrupa-merkezci düşüncenin Batı ve Doğu kategorilerini birini diğeri karşısında üstün kılarak yaratmasının tarihsel inşasına dair bir çerçeve de sunulmak istenmiştir.

Analiz edilen metinlerde Avrupa-merkezci biçimde kurulan anlamın ortaya konulabilmesi, Batı metafizik geleneğine sıkışan anlamların bir mevcudiyete bağımlı kılınmadan yorumlanabilmesi için postyapısalcı kuramdan ve Derrida'cı yapısökümden faydalanılmıştır. Anlamın Batı metafiziğinden kurtarılarak örtük anlamların açığa çıkartılması, merkezsiz biçimde okumanın mümkün olması için ikili yapıların ifşa edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Derrida'cı yapısökümdeki *différance*, iz, eklenti, mevcudiyet, oyun, karar-verilemezlik, ertelenebilirlik kavramları analiz sürecinde kullanılmıştır.

Derrida'nın yapısökümünde merkezi bir konumda bulunan *différance*, *difference*'tan farklı olarak anlamın sabitlenemezliğine gönderme yapmaktadır. Farklılık anlamına gelen *difference*'tan daha kökensel bir anlamı olan *différance*, kökensel bir farklılaşma olarak sürekli ikiye bölünmeye, çoğalmaya, sabitlenemezliğe işaret eden, paradoksal biçimde asla kökeni olmayan radikal bir yöne sahiptir (Ramond, 2011, 74). Kelime üzerinde yarattığı bu değişiklik, Derrida'nın *différance*'ı Batı metafiziğindeki mevcudiyetten kurtarması anlamını taşımaktadır. Sabitlenebilen anlamın üzerindeki tüm evrensellik iddiaları, *différance* ile durmak bilmez bir harekete, çeşitliliğe, sınırsızlığa ve kökensizliğe kavuşmaktadır. Köken, mevcudiyet metafiziğine denk düştüğü için Derrida'nın yaklaşımına göre yapısökümün temelinde *différance*'ın önemli bir yere sahip olması bu şekilde anlaşılabilir. Bu nedenle Weber'in seçilen iki eserinin yapısökümcü okumasında *différance* merkezi önemde olmuştur. Avrupa-merkezci bilginin kurduğu bağlamın ötesine geçebilecek, eleştirel bir okuma yaparak örtük anlamı ortaya çıkarabilecek yöntem *différance* ile mümkün olmuştur. Weber'in Avrupa-merkezci düşüncesinin kurduğu ikili yapıların hiyerarşik biçimde kurulmuş ve bir ötekiyi yaratmış olması, ötekiye yüklenen niteliklerle birlikte *différance* kavramıyla ortaya çıkarılmıştır. Weber'in düşüncelerindeki epistemenin ortaya çıkışı, *différance*'ın egemen söylemden bağımsız bir okuma stratejisi yaratabilmesiyle mümkün olmuştur. Derrida'daki iz kavramı da bu bağlamda *différance* kavramı ile beraber düşünülmüş,

Weber'in metinlerinin analizinde benzer yolların açılmasını sağlamıştır. İz kavramı, anlamın üzerini örten mevcudiyetin ötesine geçme yolunu açmıştır. Batı'nın Weber için biricik olan konumunu kuran hiyerarşik yapılar, difference ve izin metindeki oyunun üzerini açma yolunu sunmasıyla görülebilmektedir.

Batı'nın dünyanın geri kalanı karşısındaki üstün bir konumda olduğunu düşünen Weber'in incelenen metinlerinde ele alınan olgular, anlamın sabitlendiği birer bağlam içine sıkıştırılmıştır. Bu anlamların yer aldığı *oyun*, doğrudan bir mevcudiyet etrafında kurulmaktadır. Mevcudiyet, analiz edilen olgular üzerinden rasyonel Batı'nın varlığı olmaktadır. Eklenti kavramı ise metafizik mevcudiyeti çürütecek imkânların anahtarı konumundadır. Eklenti, Derrida'da iz ve difference kavramları gibi metindeki metafizik, sabitlenmiş anlamı parçalanmasında merkezi önemdedir. Eklenti, analiz sürecinde kurulmuş metafizik yapının parçalanmasında, yani yeni bir okumanın önünü açmakta kullanılmıştır. Aralarında hiyerarşik bir yapı olan ikiliklerin ortaya çıkarılmasında, Weber'deki metafizik mevcudiyeti eklenti ışığında değerlendirilmiştir. Örneğin eklenti, metafizik biçimde kurulan rasyonel-irrasyonel ikiliğinin Batı ve Doğu karşıtlığının inşa edilmesinde Batı'nın mevcudiyeti etrafında kurulan oyunun ortaya çıkarılması işlevini görmüştür.

Weber'de ertelenen anlamların iz/difference kavramlarının yardımıyla açığa çıkartılmasıyla kurulan ikili yapılar, yerleştirildikleri oyun içinden çıkarılarak yeni bağlamlarda okunabilmektedir. Böylece Avrupa-merkezli düşüncenin yapay kategorilerinin Batı'yı üstün kılan bir bilgi anlayışı doğrultusunda inşa edildiği görülebilmektedir. Eklenti kavramı bu bağlamda logos-merkezli epistemenin ortadan kaldırılması işlevini görmüştür. Birbirine karşıt konumda inşa edilen ikilikler, aralarında kurulan hiyerarşi ile ötekileştirme süreçlerini yaratmaktadır. Ancak Derrida'nın yapısökümcü okuma stratejisi, Weber'deki biz ve öteki ayrımını yaratan metafiziğin ortadan kaldırılarak merkezlessiz bir okumanın önünü açmıştır. Böylece egemen bilgi anlayışının, Aydınlanmacı bir düşünür olan Weber'deki izleri sürülebilmektedir. Weber'deki metafizik mevcudiyeti, analiz edilen olguların tamamını kuran zıtlıklar içine sinmiştir. *Ötekiler*, Weber'in analiz edilen olguları üzerinden izin verdiği imkânlarla inşa edilmiştir. Ötekileştirme, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel,



gelişmiş-geri kalmış, iyi-kötü gibi düalist kavramlar üzerinden Batı ve Doğu karşıtlığını yaratan bir bilgi çerçevesine sıkıştırılmıştır.

Metnin analiz sürecinde aşkın bir varlık olarak yer alan Batı; rasyonel, ilerlemiş, modern kavramlarıyla anılarak üstün, ayrıcalıkla, biricik kategorisine dâhil olarak sunulmuşken, Doğu kategorisi ise tam aksine irrasyonel, geleneksel ve geri kalmış “öteki” olarak yansıtılmıştır. Bu nedenle difference ve iz, aşkın bir mevcudiyete göre konumlandırılmış ötekileri ifşa etmekte önemli araçlara dönüşmüştür.

Yapılan yapısökümcü okuma sonucunda analiz edilen olgularda farklı kategorileri oluşturan kavramsal ikiliklere ulaşılmıştır. Bu kategorilerin ve düalist yapıların, Avrupa-merkezci düşüncenin Batı düşüncesinde tarihsel süreç boyunca oluşan düşünce ve bilgi anlayışının birer göstergeleri olarak Weber’de yer aldığı görülmüştür. Aydınlanmacı ve modernist bir düşünür olan Weber’in sosyal eylem kavramında, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularına dair yaptığı analizlerde Batı metafiziğinin düşünsel kalıplarının ve kategorilerinin egemen olduğu görülmüştür. Bu egemen bilgi anlayışının, dönemin Aydınlanmacı ve oryantalist yaklaşımlarının bağlamından kurtarılarak örtük anlamlarının ifşa edilebileceği bir okuma ise yapısöküm ile mümkün olmuştur. Metinde bir mevcudiyete bağlı kılınarak oluşturulmuş hiyerarşik yapılar ifşa edilerek merkezsiz bir okuma yapılarak ikili yapıların inşa süreçleri ortaya konmuştur. Bu bağlamda karar-verilemezlik sabitlenmiş anlamın Avrupa-merkezci sınırları ötesine geçilerek aşkın bir mevcudiyete bağımlı kılınan Weber’ci ayrımları ortaya koymaya yardım etmiş; difference/iz, erteleme ve oyun kavramlarıyla bağımlı kılınan mevcudiyetin ortadan kalktığı merkezsiz bir okuma yapmak mümkün olmuştur. Bu doğrultuda analiz edilen olguların Weber’ci analizine hâkim Avrupa-merkezci ayırım stratejileri, karşıt kavramlarla oluşturulan kategoriler bağlamında ortaya konulmuştur.

Bu amaçla bağlantılı olarak Weber’deki düalizmleri kuran inkâr, radikal dışlama, ilişki tanımlama, araçsallaştırma ya da homojenleştirme stratejileri de göz önüne alınarak yapısökümcü bir okuma gerçekleştirilmiştir. Yapısöküm uygulanan olgularda hangi ikili yapıların hangi kavram ve kategoriler çerçevesinde, hangi strateji dâhilinde oluşturulduğu belirtilmiştir.

Sosyal eylem olgusunun yapısökümünde Weber için rasyonel ve irrasyonel ayrımı temel bir kavramsal ikiliği yansıtmaktadır. Weber’de logosun merkezi konumu etrafında inşa edilmiş rasyonel-irrasyonel eylem düalizmi, Batı felsefesindeki belirgin düşünce kategorilerince kurulup işlenmiştir. Weber’e göre yalnızca duygusal, geleneksel ve değer yönelimli eylem tiplerinin araç yönelimli eylem karşısında irrasyonel oluşu, gelenek-modern karşıtlığının egemenliğindeki Aydınlanmacı episteme sınırları içinde kurulmuş bir sosyal eylem tipolojisinin varlığını ortaya koymuştur.

Yönetim olgusunda ise Weber’in kompleks tezinin temelinde rasyonel Batı’ya karşı irrasyonel Doğu’nun geleneksel yapısı yer almaktadır. Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel, geleneksel-modern ikilikleri yönetim olgusunun yapısökümünde ulaşılan Avrupa-merkezci biçimde logos merkezli biçimde inşa edilen zıtlıklar olmuştur.

Kapitalizm olgusunun yapısökümü, Weber’in “Protestan Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu” ile “Ekonomi ve Toplum” adlı eserleri bağlamında yapılmıştır. Weber’in kapitalizmin neden Batı Avrupa’da ortaya çıktığı sorusuna bir cevap bulma girişimi, yeniden üretilen Avrupa-merkezci bilgiyi yansıtmaktadır. Rasyonel-irrasyonel zıtlığı Weber için Batı ve öteki ayırımında temel bir kategorik ayrımı göstermektedir. Rasyonel olan Protestan çalışma ahlâkı bir mevcudiyet olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda Batı düşünsel hayatına tarihsel biçimde yerleşmiş olan düşünme biçimleri birer mevcudiyet olarak ele alınmaktadır.

Weber’in Batı’nın rasyonel dini olarak Protestanlığı görmesi, din olgusunun yapısökümünde rasyonel-irrasyonel kavramlarıyla kurulan bir yapının varlığını göstermiştir. Batı metafiziğinin belirleyici unsuru olarak düalizm ekseninde kurulmuş hiyerarşik yapının Avrupa-merkezci inşasında rasyonel Protestan etiğinin Weber için Batı’daki modern kapitalizmi yaratabilme, modernleşme süreçlerini başlatabilmedeki etkisi görülmüştür.

Şehirleşme olgusunun analizinde Weber’in Batı ve Doğu’yu tarihsel olarak ayrı seyirler izlemiş iki farklı varlık olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Modern-geleneksel karşıtlığı, modern gelişmeye doğru seyredebilmiş Batı karşısında geleneksel Doğu’nun

geri kalmışlığa mahkûm olduğu anlamını inşa etmiştir. Anlamın bu bağlamdan kurtarılacak oryantalist bir zeminde yeniden üretildiğini görebilmek için Derrida'nın difference/iz kavramları yeniden okuma ve değerlendirme için aracı olmuş, sabitlenemeyen bir anlamın ötesine geçerek Avrupa-merkezci bilgi ekseninde üretilen bu kategorik ayrımı yaratan söylem içinde ertelenen anlamı çıkarmaya olanak sağlamıştır. Böylece kurulan ötekileştirme, Batı'nın ötekisi olarak Doğu algısının Weber'de şehirleşme olgusu üzerinden nasıl kurulduğu görülebilmektedir.

### 1.3. Literatür Taraması

Bir alana dair önceki araştırmalarda nelerin ortaya konulduğunun ortaya çıkarılması için yapılan literatür taramasının asıl işlevi, bilgi temeline katkı sunmaktır (Merriam, 2018, 71). Literatür taraması öncelikle bir bilgi topluluğuna araştırmacının aşinalığını göstererek araştırmacının profesyonel yeterliliğine dair okuyucularda güven yaratmayı amaçlamaktadır. Bir diğer amaç ise alana dair önceki araştırmacıların izlediği yol ve mevcut araştırmanın şu an izlediği yolun birbirine nasıl bağlandığının gösterilmesi ile bir soru üzerine bilginin gelişiminin aktarılmasıdır. Literatür taraması aynı zamanda bir alana dair bilinenleri bütünleştirerek özetlerken, çalışmaların uzlaştığı alanlara, cevapsız kalan sorulara dair bir tablo da sunar. Son olarak, iyi bir literatür taraması ile diğerlerinin çalışmalarından faydalanmak, çıkmaz yolları görmek, yeni hipotezler oluşturmak ve yeni anlayışlar kazanmak da mümkündür (Neuman, 2014, 165).

Araştırmada kuramsal çerçeve kapsamında Avrupa-merkezcilik olgusunun gelişimi bağlamında Aydınlanma ve modernite, Doğu-Batı ayrımının araçsallaştırılması açısından da şarkiyatçılık üzerine araştırma konusu ve amacı doğrultusundaki yerli ve yabancı literatür taranmıştır.

Aydınlanmadan itibaren Batı'nın Doğu'ya dair fikirlerinin kendi çıkarları doğrultusunda nasıl bir değişim çizgisi izlediğini, farklı dönemlerde Batı'nın içsel amaçları ve sorunlarına yönelik Doğu'ya dair algıların nasıl kullanıldığını tarihsel bir çerçeve içinde aktaran Sunar, Aydınlanmada ilerici kabul edilen Doğu'nun zamanla despot, sonrasında şarkiyatçı önyargılarla sunulur olduğunu ifade etmektedir. Yaratılan Doğu-Batı

ayırımının baştan beri Avrupa-merkezci olduğunu belirten Sunar, Aydınlanma ve Batı felsefecileri tarafından Doğu'nun sürekli olarak öteki üzerinden kendisini tanımlamaya ihtiyaç duyan Batı'nın çıkarlarına göre yansıtıldığına değinmektedir (Sunar, 2012, 67-71).

Batı'nın 19. yüzyıldan itibaren Doğu üzerinde hegemonya kurma çabalarını, oryantalist söylem bağlamında ele alarak, yapısöküm ile analiz eden Çakaş ise çalışmasında Batı'nın bilgi üretiminin emperyalist gayeleri doğrultusunda kullanıldığına değinmektedir. Oryantalist bilgi üretiminin Batı'yı tanımlayabilmek için ihtiyaç duyulan ötekiyi yaratmak için kurgulanmasını inceleyen Çakaş, makalesinde emperyalizmin terörle mücadele, demokratikleştirme adı altında günümüzde de Batı dışında hegemonyasını nasıl yaydığına altını çizmektedir. Oryantalist bilgi üretiminin Avrupa-merkezci önyargıları ile Avrupa ve Avrupa dışını "biz ve öteki"yi yaratarak çıkarları doğrultusunda kullanması, Doğu'nun ikincil konuma, Avrupa dışının öteki konumuna itilmesiyle sonuçlanmaktadır. Çakaş, kültürel, politik, siyasi üstünlük araçları için kullanılan, Doğulu ötekiyi yaratan oryantalist bir bilim değil, bir hegemonya aracı olduğunu ortaya koymaktadır (Çakaş, 2018, 96-108).

Özdemir'in çalışması, Batı ve Doğu kavramlarının tarih dışı biçimde idealiz edilmesini eleştirerek, Batı'nın mutlak bir referans haline getirildiğini belirtmektedir. Avrupa-merkezcilikte Doğu, dişi ve pasif olanı tanımlarken Batı, eril ve güçlü olanı simgelemektedir. Batı karşısında pasifleştirilen Doğu, bütüncül bir yapı olarak ele alınırken despot, totaliter olarak yansıtılmaktadır. Batı'nın ilerlemeci ve pozitivist bilim anlayışının indirgemeci bir yapıda olduğunu belirten yazar, bu düşünce geleneğinin temellerindeki dini kabullerin aslında parçalı bir yapıyı beslediği, bütüncüllükten uzak olduğunu öne sürmektedir (Özdemir, 2014, 15-20).

Oryantalizmin Doğu'yu tanıma amacıyla başlayıp, Batı'nın Doğu üzerinde iktidarını kurmak için "öteki" olarak hayali bir Doğu yaratmasıyla sonuçlandığını ifade eden çalışmalarında Köse ve Küçük, öteki-olumsuz Doğu söylemini yaratan oryantalist tarihi bir açıdan ele alarak ötekileştirme misyonunu incelemektedir. Ben-öteki ayırımının belirleyici olduğu bu süreçte, dünyanın merkezinde Batı'nın olduğu bir ontoloji anlayışı

mevcuttur. Batı'nın emperyalist çıkarlarını doğrudan şekillendiren bu anlayış, yazarlara göre Batı sömürgeciliğini ve oryantalizmi de buluşturmaktadır. Kısıtlı bir Doğu tasviri, Batı için nesneleştirilmiş bir öteki olarak mevcuttur (Köse ve Küçük, 2015, 112-114).

Okumuş, Turner'ın "Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm" (1994) adlı çalışmasının ve Said'in oryantalizm üzerine düşüncelerinin çerçevesinde oryantalizmden global sosyolojiye geçiş imkanını irdelemektedir. Çalışma, oryantalizmin mirasçısı olarak klasik sosyoloji anlayışında kendisini gösteren Avrupa-merkezli bakışın yadsınmasıyla yeni bir sosyoloji anlayışının ortaya konulup konulamayacağını tartışmaktadır. Klasik sosyoloji anlayışında, özellikle Marx ve Weber'de Avrupa-merkezciliğin kabullerinin dışına çıkamayan Doğu anlayışı mevcuttur. Marx'ın nesnellik iddiasının aksi biçimde Asya tipi üretim tarzı kavramlaştırmasında da görüleceği üzere, Doğu'ya dair fikirlerinin Avrupa-merkezci olduğunu ifade eden yazar, benzer biçimde Weber'de de İslam toplumuna bakışta kendisini gösteren oryantalist kabullerin varlığını belirtir (Okumuş, 2002, 254-255). Batı'nın Doğu söyleminde egemen olan Doğu'nun despotluğu önyargısı da Marx ve Weber de dâhil olmak üzere, sosyolojide sıklıkla Avrupa-merkezci yaklaşım yüzünden yeniden üretilmektedir. Turner ve Said ışığında Marx ve Weber'deki oryantalizm izlerini süren çalışma, oryantalizm yerine global bir sosyolojinin mümkün olup olmadığı sorusunu sorması açısından önemlidir.

Batı'daki İslam ve Doğu imajını oryantalizm öncesinden itibaren değerlendiren Güner'in çalışmasında ise bu değerlendirmenin mümkün olabilmesi için Orta Çağ'da İslam'a dair oluşturulan askeri, siyasi, dini ve kültürel bilginin önemine dikkat çekilmektedir. Avrupa-merkezci dünya kurgusu, bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde dünyanın Batılı olmayan unsurların, özne olan Batı karşısında ötekileştirilmesi halini almaktadır. Dünyadaki coğrafyanın da Avrupa merkezli biçimde değerlendirilerek Yakındoğu, Ortadoğu gibi tanımlandığı belirten yazar, Orta Çağ'da da Hıristiyan merkezli biçimde Avrupalı kimliğin benzer şekilde kurulduğunu ifade etmektedir (Güner, 2018, 58-61). Makalede Avrupa-merkezciliğin oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kabul edilmesinden önceki Doğu'yu ötekileştirme süreci ve

Doğu-Batı ayrımının inşası değerlendirilerek, nihayetinde oryantalizmin gerçeküstü, bu yüzden zararsız ve uzak, büyülü İslam ve Doğu algısının yaratılmasına değinilmektedir.

Kanar, sosyal bilimlerdeki Avrupa-merkezciliği incelediği çalışmasında Avrupa sömürgeciliğinin başlangıcı olarak Rönesans'ı işaret etmektedir. Avrupa-merkezci tarih yazımının çarpıtmalarla dolu olduğunu ve bunun sosyal bilimlere yansıdığını ifade eden yazar, bu nedenle Avrupa-merkezcilik ve sömürgecilik kavramlarının beraber ele alınması gerektiğini düşünmektedir. İlerleme ve akılcılık söylemleriyle inşa edilen Avrupalı kimliğinin, aklın temsilcisi olarak Avrupa'yı işaret eder şekilde kullanılması, dünyanın geri kalanının irrasyonel olarak değerlendirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Ancak yazar, akılcılık adı altında Batı'nın ötekiye yönelik şiddetine değinmektedir; bir suç ortaklığı kurulan akılcılık söylemi, ilerleme ile birleşerek geri kalmış olarak damgalanan ötekilere yönelmektedir (Kanar, 2017, 70-72). Avrupa, sosyal bilimler aracılığı ile ben ve ötekisinin yaratılmasını desteklerken, *öteki*yi daima kendi akılcı hedeflerinin karşısında duran bir engel, ıslah edilmesi ya da yok edilmesi gereken bir şey olarak yansıtmaktadır. Dolayısıyla Avrupa-merkezci üniversite bir kurum olarak, sosyal bilimler aracılığı ile sömürgeleştirme politikaları için gereken ideolojiyi de inşa etmektedir. Bu bağlamda Kanar'ın çalışması, sosyal bilimlerin yapısındaki bir soruna işaret etmektedir.

Koçyiğit, çalışmasında oksidentalizm ve oryantalizmin yarattığı Doğu ve Batı algılarını, *ben* ve *ötekinin* yaratılması bağlamında incelemektedir. Çalışma, Batı'nın Doğu'yu kendi amaçları için nasıl araçsallaştırdığının yanında Doğu'nun da Batı'ya yaklaşımını nasıl araçsallaştırdığını aktarması bakımından önemlidir. Toplumsal, siyasi ve kültürel çıkarlar doğrultusunda *ben* ve *ötekinin* yaratılmasını bir zihniyet yaratımı şeklinde değerlendiren Koçyiğit, Doğu ve Batı'nın hayatta kalma mücadelesinde birbirine yönelik önyargılar yarattığını belirtmektedir. Oksidentalizm ve oryantalizmi bu bağlamda değerlendiren yazar, iki yaklaşımın da Doğu ve Batı için indirgemecilikten kurtulamayacakları bir çerçeve yarattığını ve aşılması gerektiğini düşünmektedir (Koçyiğit, 2017, 149-155).

Ulutaş, Batı'nın logos-merkezciliğinin düştüğü bir çıkmaz olarak değerlendirdiği Kartezyen düalizmin eleştirisini Weber ve İslam toplumuna yönelik bakış açısı üzerinden analiz etmektedir. Pozitivizmi ve yorumcu yaklaşımın uzlaşmazlığını Kartezyen anlayışa bağlayan yazar, bunu Batı felsefesinin düştüğü bir çıkmaz olarak görmektedir. Bu bağlamda Weber'de de aynı geleneğin izlerinin mevcut olduğunu, dolayısıyla yorumcu geleneğin aslında Weber tarafından da yadsındığını belirtmektedir. Zira ideal tiplerinde, kapitalizm, bürokrasi analizlerinde yazara göre Weber, Doğu'yu ötekileştirirken Batı felsefesi sınırları içinde kalmıştır (Ulutaş, 2016, 399-406). Ulutaş, Weber'in her ne kadar pozitivizme karşı çıkıyor gibi görünse de aslında pozitivistler gibi genelleştirmeler yaptığını belirtmektedir.

Metin Heper, Şerif Mardin ve Sabri Ülgener'in Weber'ci Doğu algısını yansıtan kavramsal çerçeve ve İslam üzerine düşüncelerine yer veren makalesinde Çakır ve Şahin, Weber üzerinde etkisi olan düşünsel geleneğe değinerek, Doğu ve İslam hakkındaki fikirlerini sunmaktadırlar. Weber'in Doğu despotizmi kavramını çalışma kapsamında da merkezi bir yere koyan Çakır ve Şahin, bu kavramın Weber'in Doğu algısını besleyen temeli yarattığını belirtmektedir. Despot Doğu'ya karşılık rasyonel bürokratik Batı'yı yerleştiren Weber, İslam üzerine düşüncelerinde de İslam toplumlarını her anlamda geri görmektedir. Çalışmada Heper'in Osmanlı-Türk toplumsal yapısını açıklarken Weberci Doğu anlayışını yeniden ürettiği, Mardin'in İslam açıklamalarında Weber'ci bir analiz yaptığı, Ülgener'in ise Weber'deki Doğu algısını kırmaya çalıştığı ortaya konulmaktadır (Çakır & Şahin, 2015, 23-37).

Torun, çalışmasında toplumsal iktisadi zihniyetin gelişmesini Batı düşünsel geleneği içinde değerlendiren Weber'in görüşlerine yer vermektedir. Weber'e göre Batı toplumlarındaki temel dinamik, rasyonalitedir. Bu bağlamda modern dönemdeki hukuk, yönetim, muhasebe gibi alanlar da aslında Weber tarafından Batı'daki "rasyonel hukuk", "rasyonel yönetim", "rasyonel muhasebe"dir. Modern kapitalizmi oluşturan bu rasyonel düşünce nedeniyle kapitalizm, yalnızca Batı'da ortaya çıkabilmiştir. Modern-geleneksel ayrımı bağlamında sermaye birikiminin de rasyonelleşmesiyle, meslekleşme akılcılaştırmış, ticari faaliyetlerin gelişmesiyle vergilendirme sistemleri de

rasyonelleşmiştir. Dolayısıyla, Weber'e göre Batı'daki iktisadi gelişimde rasyonalite, eşsiz bir ilerleme göstermiştir (Torun, 2008, 32).

Bağımlılık teorisinin ve kalkınmacılığın modernist söylem içindeki yerini inceleyen Manzo'ya göre ise Batı merkezli gelişme modeli ekseninde bir kalkınma anlayışı, Üçüncü Dünya'nın Batı'ya daha da bağımlı kılınmasına yönelik bir söyleme sahiptir. Manzo'ya göre Üçüncü Dünya üzerine teoriler bir çıkmaza girmiştir. Kendisini hâkim paradigmadan ayıramayan bağımlılık teorisyenleri, Aydınlanmadan günümüze uzanan liberal düşünce geleneğinden uzaklaşmamaktadır. Modernist söylemin Batı dışına bir model olarak Batı'yı sunmasıyla kalkınma, "Batı gibi olmak" olarak gösterilmektedir. Batı değerlerinin evrenselleştirilmesi, Üçüncü Dünya'yı sürekli biçimde bu gelişme çizgisinin zorunluluklarına doğru itmektedir. Manzo, yerelin ihtiyaç ve deneyimlerini, tarihini ve bilgisini gözeterek inşa edilecek yeni kategorilere bu bağlamda ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Manzo, 1991, 3-20).

Joseph vd.'nin çalışması da psikoloji, ekonomi ve sosyal antropolojide Avrupa-merkezciliğe odaklanan bir çalışmadır. Avrupa-merkezci düşünce yapısı, sömürgelerin eğitim sistemlerini ele geçirmekte ve Avrupa-merkezci bir bilincin gelişmesi için çalışmaktadır. Örneğin, ekonomistler egemen ideolojinin yeniden üretilmesindeki rollerinden bazen bihaberdir. Sömürgelerdeki Batı'da eğitim görmüş bir ekonomist, Batı dışındaki tüm eğitimi, bilgiyi ve geleneği yok sayma eğilimi gösterebilir. Yerelin ekonomik durumunun değerlendirilmeye alınması ihtiyacı göz ardı edilerek, Batı merkezli bir yorumlamaya gidilir. Sosyal antropolojiye bakıldığında ise bilginin üretim merkezi için yegâne yerin Batı olduğu önyargısı oluşabilmektedir, bu yüzden Batı, kendisinin dışında kalanlar için tembel ya da durağan etiketlerini yapıştırmaktan asla kaçınmaz. Batı'nın öteki tanımlamalarının kendisini yoğun olarak gösterdiği bu alan, normal ve öteki olanın da inşasını gerçekleştirmektedir. Evrenselci iddiaların psikoloji alanında da kendisini gösterdiğine değinen araştırmacılar, zekânın gelişimi için evrensel bir çizgiyi, Batı'nın düşünürlerine dayanarak öne sürmektedir. Örneğin, tamamen Batılı, orta sınıf bireylerle dünyanın geri kalanı eğitim hususunda kıyaslanabilmektedir. Joseph vd.'nin çalışması, sosyal bilimlere hâkim olan Avrupa-merkezciliğe dair bir tablo sunması açısından önemlidir (Joseph vd., 1990, 3-11).



Derrida'nın yapısöküm anlayışını kavramları çerçevesinde inceleyen Balkin'in çalışması, yapısökümün hukuktaki kullanımına değinmektedir. Balkin, yapısökümün mevcut yasal doktrinleri eleştirmek için bir yöntem olarak değerlendirilebileceğini, ayrıca yapısökümcü teknikler ile doktrinsel argümanların ideoloji tarafından nasıl şekillendirildiğini açığa çıkarılabileceğini belirtmektedir. Ayrıca, yapısöküm ile yeni yorumlama stratejilerinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir. Yapısökümü devrimci ve analitik bir araç olarak değerlendiren Balkin, logos-merkezli hiyerarşinin ifşa edilmesinde bu aracın önemini vurgulamaktadır. Hem sağ hem de sol görüşler için yasal metinlerin yapısökümcü bir okumasının yaratacağı fırsatlar vardır. Örneğin, sol ideoloji için tarihsel metinlerin okumasında bağlamın ortaya çıkarılmasında ve verili olanın ideolojik karakterinin ifşasında yapısöküm yeni kapılar açacaktır. Yasanın ayrıcalıklı olarak konumlandığı unsurlar yapısöküm ile ortaya çıkarılabilecektir (Balkin, 1987, 784-786).

Pezutto, Weber'in Konfüçyanizm üzerine görüşlerini oryantalist Lee Kuan Yew'in görüşleriyle karşılaştırmalı biçimde sunmaktadır. Pezutto, Lee Kuan Yew'in aksine Weber'in "Çin'in İnancı: Konfüçyanizm ve Taoizm" (The Religion of China: Confucianism and Taoism) (1915) adlı eserindeki Çin analizlerine oryantalistin hâkim olduğunu belirtmektedir. Çin'in ekonomik tablosunu çizerken oryantalistlerin korosuna katıldığını belirttiği Weber, Konfüçyanizmi Asya'daki ekonomik durgunluğun sorumlusu olarak görmektedir. Pezutto, sosyo-ekonomik gelişme üzerine yazılmış bir kaynak olarak oldukça popüler bir eser haline gelen "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu" adlı çalışmada Weber'in dünyadaki dinler ve dinlerin ülkelerin ekonomik büyümeleri üzerine bir analiz sunmasının bu popüleritede büyük etkisi olduğunu düşünmektedir. Coğrafi ve kültürel unsurların ekonomik gelişmeyle olan ilgisine dair Weber, Çin'deki Konfüçyüsçülüğün kurumsal ve yapısal problemlere doğrudan etkisi olduğu sonucu ortaya koymaktadır. Pezutto çalışmada, Said'in Weber'i oryantalist olarak konumlandırmasını paylaşarak bunun Aydınlanma'dan beri süregelen "öteki" ile ilgili olduğuna değinmektedir. Avrupa-merkezci bir yaklaşıma sahip olan Weber için "oryantalist öteki", Batı'nın dışında kalan ekonomik gelişmelere denk düşmektedir. Doğu-Batı dikotomisinin yansıdığı çalışmada da görüleceği üzere Weber'in Çin

üzerine konuşurken aslında Çin'i dışarıda tutması da bunun bir göstergesidir (Pezutto, 2019).

Avrupa'nın Yunan uygarlığı üzerinden yükseldiğini ve ilerlediğini öne süren, Bernal'in deyimiyle Yunan aldatmacası olan Yunan mitine dair önemli bir kaynak olan Kara Atena, Yunanlılar'ın M.Ö. 2100'den 1100'e kadarki dönemde Mısır ve Levant'tan aldığı kültürel unsurlara odaklanmaktadır. Bu kültürel alımlama, Avrupa'nın Mısır'a olan ilgisinin zamanla Yunanistan'a odaklanarak, bir öteki karşısında kimliğini inşa etme sürecinde kullanacağı birikimi de oluşturmuştur. Özellikle 18. yüzyılla beraber Hıristiyanlık, Mısır üzerinden kendisini inşa eden Yunanistan'a rağmen, Yunanistan'ın sonradan gelen olduğu için Mısır'dan daha iyi olduğunu savunmuştur; bu anlayış, Batı'nın ilerlemeci paradigmasının da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Oysa çalışmanın da ortaya koyduğu üzere Mısır'ın Yunanistan üzerindeki etkisi çok büyüktür; Hermesçilik, Neo-platonculuk ve gnostizm, Mısır dininden doğan üç düşünce akımı olarak Bernal tarafından aktarılmaktadır. Bernal, Yunan tarihi için iki modelin varlığına işaret etmektedir; Yunanistan'ı aslında Avrupalı ya da Ari saymakta olan ilk model ve Yunanistan'ı Levantlı olarak Mısır ve Sami kültür alanının çevresinde yer alan "Ari Model" ya da "Eski Çağ Modeli". (Bernal, 2016, 47). Rönesans ile birlikte doğan Avrupa-merkezciliğin Mısır merkezli felsefelerce şekillenen sürecine, Aydınlanma ile birlikte tersine dönen Mısır tavrına değinen Bernal, bu bağlamda tüm süreç boyunca inşa edilen ötekilerin değişen çerçevesine de ışık tutmaktadır. Anti-Avrupa inşa ederek bir Avrupalı kimliği oluşturulması için Batı dışına dair inşa edilen söylemleri detaylı biçimde aktaran Bernal, Kara Atena ile Batı'nın dışarıdan aldığı teknolojiyi, felsefeyi kendine mal ederek ilerlemeciliği, evrenselciliği ırkçılıkla birlikte harmanladığı emperyalizmine nasıl dâhil ettiğini açığa çıkarmaktadır.

Samir Amin'in "Avrupa-merkezcilik" adlı çalışması, konu üzerine yazılmış ve popüler olan çalışmalardan biridir. Amin'in Avrupa-merkezciliği oldukça sınırlı bir bakış açısı olarak değerlendirdiği ve eleştirisine giriştiği çalışma, yalnızca bir eleştiri niteliğinde değildir, aynı zamanda Batı kültürünün sınırlarını da ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Amin, kapitalizmin sorgulanmasını da zorunlu olarak görmektedir. Amin, Avrupa-merkezciliği kapitalizmin ideolojik yapısı içine yerleştirmektedir. Böylece

kapitalizmin yapısı ve gerçek işlevleri de gizlenebilmektedir. Ortaya çıkan tablo, bir gizleme ve çarpıtma tablosudur. Dünyanın kapitalist bir Avrupa tarafından ele geçirilmeye başladığı dönem ise Rönesans'tır. Avrupa, Rönesans ile birlikte kendi medeniyetinin dünyanın geri kalanına saldırma hakkının olduğunu kabul etmiştir (Amin, 2007, 95). Yunan uydurmacası, Batı dışının ötekileştirilmesi, Doğu ve Batı ayrımının yaratılmasının dayanakları, bunların sosyal bilimlerde yeniden inşa edilmesi ve meşrulaştırılması konularına da kendi yaklaşımı çerçevesinde eleştiriler sunan Amin, çıkış yolu olarak kapitalist dünya sistemiyle kurulan bağımlılık ilişkilerinin ortadan kaldırılması ihtimalini ortaya koymaktadır.

Batı'nın yükselişi miti, Batı'daki Doğu'nun varlığını silme girişimidir. Avrupa'nın kendisine has yükselişinin temelinde yatan Doğu kaynaklarının ve gelişiminin varlığı, Avrupa-merkezci tarih yazımında silinmektedir. Bu noktada Hobson "Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri" (2004) adlı çalışmasıyla literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır. Küreselleşmenin Batı'ya özel bir olgu olarak sunulmasının aksine Hobson, çalışmasının başlangıcında küreselleşmenin 500'ler itibariyle Doğu ve Asya'da başladığını tarihsel gerçeklerle oraya koyarak, Avrupa-merkezci tarihyazımının görmezden geldiği Doğu'nun gerçeğine yer vermekte, Asya ve Afrika'nın küreselleşmesini aktarmaktadır. Hobson, bu tarihlerle birlikte askeri, teknolojik, siyasi alanlarda gelişmiş, dünyayı keşfetmeye başlamış, icatlarıyla geleceğin Batı'ya mal edilecek büyük teknolojik atılımlarını gerçekleştirmiş bir Doğu sunmaktadır. Hobson, çalışmasında özellikle "öteki"nin yaratılmasının Batı için sahip olduğu hayati öneme değinmektedir, zira bir Batılı kimliği yoktur, Batı ancak kendisini Müslüman, Afrikalı, vahşi, barbar gibi ötekiler üzerinden tanımlamaktadır. Dolayısıyla özellikle sanayileşmeyle birlikte Batı'nın kendisini rasyonel; ötekiyi irrasyonel, geri olarak konumlandırmasının ırkçı stratejilerle birleşerek emperyalizmin Batı için bir görev anlayışıyla bütünleştirilmesinin tarihsel arkaplanını da sunmaktadır. Ötekinin işgal ve kaynak asimilasyonu, Batı'nın emperyalist gayelerinin temelini oluşturarak, yükselen ve ilerleyen Batı'nın yapmakta olduğunun aslında ötekinin sömürüsü olduğu gerçeği perde arkasına itilmektedir (Hobson, 2020).

“Şarkiyatçılık” (1978) adlı çalışmasıyla Avrupa-merkezci düşünceye dair en popüler eleştirel eserlerden birini ortaya koyan Said, Avrupa’nın Doğu’yu egemenliği altına almaya yönelik girişimlerinin incelenmesi için Aydınlanma’nın ardından gelen süreçte bir söylem olarak şarkiyatçılığın ele alınmasının şart olduğunu belirtmektedir (Said, 2017, 13). Şarkiyatçılığı birçok alana yayılmış bir söylem olarak değerlendiren Said, şarkiyatçılığın bir disiplin olarak Batı’nın Doğu’ya yaklaşımında kullandığı araçların analizine yer verirken, şarkiyatçılığın modern-siyasal bir kültür oluşuna vurgu yapmaktadır. Bu kültürün asıl ilgili olduğu yer ise şark değil, Said’e göre “biz”, yani Batı dünyasıdır. Öteki olarak portresi çizilen şarkın, Batı edebi metinlerinde yaratılan algısına dair incelikli analizler sunan Said, Doğu’ya bakışın taşıdığı siyasi yöne vurgusunu metin boyunca vurgulamaktadır. Şarklının görünmesinin aslında yönetilme, idare edilme ihtiyacı olan bakış olduğunu belirten Said, bu bakışın aslında bir göz dikme olduğunu söylemektedir (Said, 2017, 219). Ortaya koyduğu analiz bu bağlamda sömürgecilikten bağımsız okunamayacak olan bir çalışmadır da. Yaratılan büyü, cinsellikle dolu, yozlaşmış ancak çekici, akıl-dışı ama akıl-alıcı olan Doğu, hem cazip hem de sömürgeciliğin meşrulaştırılması için idare edilmesi gereken denli yetersiz öteki olarak yaratılmaktadır. Said, Beyaz Adam’ın zorla uygarlaştırma misyonu için oluşturulan çeşitlilik, çokkültürcülük, evrenselcilik, liberallik, özgürlük, açık fikirlilik gibi düsturların da şarkiyatçı kültür içine yedirilmiş olduğunu, şarkiyatçılığın zorla uygarlaştırma adındaki sömürgecilik için nasıl bir temel oluşturduğunu açıklamaktadır.

Sosyolojik söylemde moderniteye dair kavramsal çerçeveyi Avrupa-merkezcilik karşıtı biçimde analiz eden Bhabra, merkeze ve çevreye atfedilen tikellik iddiasını yapısöküme uğratarak Avrupa-merkezçiliğin evrenselci söylemini yıkmaya girişmektedir. Bhabra için moderniteye ve sosyolojiye egemen olan anlayışlara meydan okumak mümkündür; bu amaçla “bağlantılı tarihler” düşüncesini ortaya koyarak, alternatif bir düşünceyi oluşturmaya yönelmektedir. Bağlantılı tarihler yaklaşımı ile tek bir moderniteden, tek bir tarihsel çizgiden bahseden Avrupa-merkezçiliğine karşı ortaya bir yöntem sunulmakta; Doğu ve Batı ayrımının kurgulandığı tek tarihsel süreç anlatısına karşı çıkılmaktadır. Önerilen bu tarih yazımı ile Avrupa modernitesine ait olguların, dünyanın geri kalanı için inkâr edilebilir olduğunu gösteren Bhabra, çoklu bakış açılarıyla yeni bir yaklaşım ihtiyacını ortaya

koyarken bu yöntemin rehberliğini de üstlenmektedir. Böylelikle, Avrupa-merkezci tarih yazımının yalnızca Batı tarihsel evrimine ve küreselleşmesine bağladığı küreselleşme olgusunun, Batı'dan önce de var olan bir olgu olduğunu anlamak için bir kapı aralanmış olacaktır (Bhambra, 2015, 159-167). Açılan kapı, günümüzde Batı dışındaki küreselleşme seçeneklerinin varlığını düşünmeye olanak verdiği için, çalışma kapsamında da önemli bir sonuçtur.

Oryantalizmin çarpık amaçlarını, inşa ettiği gerçek dışı Doğu algısını aktaran bir çalışma olan Kabbani'nin "Avrupa'nın Doğu İmajı" (1986) adlı çalışması, Kabbani'nin edebiyat alanından gelen bir akademisyen olmasının da etkisiyle Batı'nın Doğu'yu inşa ettiği edebi metinlere, gezi yazılarına sıklıkla referans vererek *gerçek dışı öteki* olan Doğu algısını yaratan girişimlere değinmektedir. Yaratılan Batı ve Doğu ayrımının Batı'nın emperyal amaçlarından bağımsız düşünülemediğini ekseninde yazar, sapkın, zararlı, köle ruhlu olduğu için Batı'lı işgalcilerin kendisini aşağılamasından hoşnut olan Doğu'nun tablosunu hoş kokular, ipekler, kontrolsüz cinsellik, şiddet gibi unsurlarla "süsleyerek" Viktoryen Büyük Britanya'nın Doğu algısını şekillendirmiştir. Batı'nın kendisini, kendisine anlatabilmek için ihtiyaç duyduğu *öteki* olarak yaratılan bu Doğu algısının genellikle saçmalığa varan sunumlarının kabul görmesinin altında yatan amaç ve ilişkileri irdeleyen yazar, Batı ben-merkezçiliğinin yansıdığı bir tiyatro sahnesine dönüşen Doğu sunumları eşliğinde bir analiz yapmaktadır. Gezginlerin emperyal amaçları, görevleri ve ötekiye karşı -özellikle İngiliz- kendilerini koruma mekanizmaları olarak sadık kalıp besledikleri öteki algısının bir tablosunu sunmaktadır Kabbani. (Kabbani, 1993).

Avrasyacı düşüncenin öncül isimlerinden olan Nikolay Trubetskoy, "Avrupa ve Beşeriyet" (1938) adlı çalışmasında Avrupalılaşmayı irdeleyerek, Avrupa'nın evrensel bir medeniyet olduğu iddiasının altında Avrupa şovenizminin yattığını öne sürmektedir. Avrupa egosantrizminin bilimsel çalışmalardaki karşılığının özellikle sosyal bilimlerde itibar edilemez, objektiflikten uzak yöntemler olarak görüldüğünü belirten Trubetskoy, özellikle sosyologların evrimsel bir çizgi izlediğini kabul ettikleri beşeriyetin, Avrupa-merkezci genellemelerden öteye gidemediğini belirtmektedir (Trubetskoy, 2012, 49). Batı medeniyetinin diğer medeniyetler karşısında üstün olduğu algısına karşı bir çalışma

ortaya koyan Trubetskoy, gözlemci ve gözlenen arasındaki kültürel farkların varlığının üstünlük ve gerilik şeklinde kodlanması nedeniyle ortaya Avrupa medeniyetinin dışında kalanın *barbar öteki* olarak damgalanmasının altında yatan Avrupa şovenizmine karşı görüşlerini aktarmaktadır.

Turner'in çalışması ise Weber'in Protestanlık ve kapitalizm üzerine tezi kadar öne çıkarılmadığını düşündüğünü İslam ve İslam toplumlarına yönelik tezlerini analiz etmektedir. Weber'in Avrupa ve Doğu toplumları arasındaki kültürel farklılıkları Avrupa-merkezci biçimde ele aldığı kabulüne sahip olan çalışmasında Turner, Marx'ın Doğu toplumlarına yönelik analizlerinin Weber'in analizleriyle zıtlık taşımadığını, iki düşünürün de aynı düşünsel gelenek içinde Batı ve Doğu ayrımı yaptıkları teoriler ortaya attıklarını belirtmektedir. Turner, Weber'in İslam'ın rasyonel bir kapitalizmin gelişmesine uygun kültürel ortamı yaratamadığını düşünmesine ek olarak İslam'ın ekonomik ve siyasi yapılanmasının yarattığı patrimonyal bürokrasinin de rasyonel bir yönetime uygun olmadığı yönündeki görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesini sunmaktadır. Turner, Weber'in kendi metodolojik yaklaşımı ile sıklıkla çelişkiye düştüğü kanaatinde olduğu bu analizlerdeki çelişkili noktaları sunarak, ortaya hem Avrupa-merkezci bir düşünürün İslam ve Doğu toplumlarına karşı önyargılı yaklaşımını hem de İslam toplumlarına dair geniş bir analizi ortaya koymaktadır (Turner, 2019, 72-76).

Maduniyet çalışmaları bağlamında Avrupa düşünce geleneğinin özellikle modern üniversitelerdeki sosyal bilimlerde mevcut tek düşünce geleneği olarak kabul edilmesine dikkat çeken Chakrabarty ise "Avrupa'yı Taşralaştırmak" (2000) adlı çalışmasında Avrupa-merkezci tahakkümü irdelemektedir. İngiltere'nin Hindistan'ı sömürgeleştirmesi ve sonrasında devam eden süreçte dair analizlerini paylaşan yazar, bu tahakküm ve sömürgeleştirmeyi mümkün kılanın ilerlemecilik ve gelişme ideolojilerinin 19. yüzyıldan günümüze dek aldığı bir biçim olan tarihselcilik olduğunu belirtmektedir. Sömürgeleştirme tavsiyesinin tarihselci bilinçte yattığını kabul eden Chakrabarty, böylece Batı ve Batı-dışı toplumları bir modernite sorunu çevresinde inceleyecek zeminin sağlandığını belirtmektedir (Chakrabarty, 2012, 42-45). Hindistan'daki geleneksel yapının modern ve modern-dışı olarak Batı merkezli bir

açıklama ve değiştirilme sürecine girmesine yönelik gündelik yaşamdan örnekler sunan Chakrabarty'nin analizi, Avrupa ve Avrupa-dışının, Batı merkezli kategorilerden kurtulamadığı durumları yansıtmaktadır. Kapitalizm, sivil toplum, kamusal alan gibi kategoriler, Batı referansı çerçevesinde değerlendirilmekte ve gündelik yaşamın her alanındaki modernleşme hareketleri, karşısında Avrupa-merkezci bir istikametle yüzleşmektedir. Bu bağlamda, Batı'nın ötekisinin kendi gözünden ikincil konumunu aktaran Chakrabarty'nin çalışması, literatürde önemli bir kaynaktır.

## 2. BÖLÜM

### ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVESİ

#### 2.1. POSTYAPISALCILIK

Batı felsefesinin ve aslında Batı'nın düşünce tarihinin temelinde yatmakta olan anlayış, kökenleri Aristoteles'e kadar götürülebilecek olan organizmacılık fikrinde kendisini gösteren düşünce biçimidir. Yapısalcılık olarak tanımlanabilecek olan bu düşünce mantığında amaç, belirli bir zaman ya da zaman diliminde, hareket halinde ya da durağan olan süreçlerdeki örüntü ve şekillerin saptanmasıdır. Organizmacı olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşımın dışında matematiksel ve mekanik modeller de aynı amaç doğrultusunda mevcuttur. Matematiksel modellere bakıldığında Sokrates öncesi dönemdeki Pythagorasçı yaklaşımın gerçeğin matematiksel olduğunu kanıtlama çabasında felsefesi (ki sonrasında Platon'u etkileyecektir) ve yapıların mekanik açıdan değerlendirildiği Kepler, Galileo ve Newton'un önde gelen isimlerini oluşturduğu mekanik yaklaşım gelmektedir. Sosyolojik anlamda değerlendirildiğinde ise Fransa'da Auguste Comte'un ve Almanya'da Karl Marx'ın yapısalcılığın ilk çalışmalarına imza attıkları söylenebilir. Emile Durkheim ise Fransa'da yapısalcılık adına en büyük etkiyi yaratan isim olmuştur. Durkheim'in yarattığı etki o denli büyüktür ki, sosyoloji alanından öteye yayılarak, yapısalcı yaklaşımdan bahsedildiğinde adının anılmadan geçilemeyeceği büyük antropologlar A.R. Radcliffe-Brown ve Claude Levi-Strauss'u da bu yaklaşım kapsamında değerlendirilecek çalışmalar yapmasına vesile olmuştur (Bottomore & Nisbet, 2014,605-607).

Durkheim'in birçok alandaki düşünürüne etkide bulunan yapısalcı yaklaşımı, özellikle 1950'lerden sonra Marksizm ve işlevselciliğin birçok yönünü bünyesinde bulunduran yeni bir toplum teorisinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. Yapısalcılığın bu dönemde ortaya çıkan yönü, özellikle dil incelemelerinden yükselmiştir. Yapısalcılık, Levi-Strauss'un çalışmaları başta olmak üzere Barthes, semiyotik ve edebiyat kuramı alanında çalışmalar yapan Kristeva, Althusser, Poluzantas, iktisatçı Godelier, felsefe ve



bilim tarihindeki çalışmalarıyla Foucault, psikanaliz alanında Lacan gibi isimlerin üzerinde büyük etki sahibi olmuştur. Bahsedilen isimler yapısalcılık hususunda tek bir görüş etrafında birleşmemiş olmalarına karşılık, yapısalcılığın temel kabulleri noktasında hemfikir olarak yapısalcı yaklaşımın bir bütünler nosyonunu, yapısal dönüşüm kabulünü, yapının içsel yasalarının varlığı noktalarında aynı görüşü paylaşmaktadır. İşlevselcilikten ve Marksizm'den etkilenmiş olmakla beraber yapısalcılığın ortaya çıkan bu çerçevesinde aynı zamanda işlevselcilik ve Marksizm eleştirisi de mevcut bulunmaktadır; eleştirilerin varlığı, iki yaklaşımın da toplumsal olguları açıklamasında yoğunlaşmaktadır. Yapısalcılık, işlevselcilik ve Marksizm'in aksine gerçekliği şeyler ve toplumsal olgulara dayanarak değil, toplumsal öğeler arasındaki ilişkilere dayanarak açıklamaktadır. Bu, yapısalcılığın gözlemlenebilir bir şeyin açıklamasının bir yapı ya da düzen bağlamında açıklanmasını kabul ettiği anlamına gelmektedir (Swingewood, 2014, 320-321).

Yapısalcılık, genel anlamıyla değerlendirildiğinde yapılar ve yapıların içindeki birimler arasındaki ilişkilere vurgu yapan bir çözümlenme yöntemi, özel anlamıyla ele alındığında ise yapısal dilbilim metodunu sosyal ve kültürel fenomenleri analiz ederken kullanılan, Avrupa'da ve özellikle Fransa'da ortaya çıkan bir düşünce ekolü ve bu ekolün kullandığı yöntemdir (Kücükalp, 2020, 41). Yapısalcılığın temelinde yapı, birimler arası etkileşimin varlığı bağlamında anlamlıdır. Bu durumda birimler yapı içinde birbirleri ile kurdukları ilişkiler ağına dâhil olmaları sebebiyle anlamlı olmaktadır.

Biçim ve içerik bağlamında ele alındığında yapısalcılık, birimler arasındaki ilişkiler korunduğu sürece hangi biçim ile sunulduğunu önemsememektedir. Bir anlatı bağlamında değerlendirildiğinde, anlatının unsurları arasında var olan zıtlık, eşdeğerlik vb. gibi içsel ilişkilerin yapısı korunduğu müddetçe yapısalcılık, unsurların tek tek birbirine yerine konulmasına bir itiraz etmez. Burada yapısalcılığın nesnenin kültürel değerine karşı mesafesi anlaşılmaktadır. Nesnenin anlamlandırılması, ancak yapıdaki konumu ile -ki bu da eşsiz ve biricik olarak değerlendirilmemektedir- ele alınmaktadır. Yapısalcılık, nesnenin analizinde analitik bir yol izleyerek yorumlama ve değerlendirmeden uzak durmaktadır. Ayrıca, nesnenin yapı içindeki konumunu, bağlamın ötesinde yalıtılmış bir biçimde tespit etmeyi amaçlayan yapısalcı analizde

yapının taşıdığı (bu bir metin ya da kültürel bir değer olabilir) görünür anlamın ötesine geçilmesi amaçlanır. Böylece dipte yatmakta olan “örüntü”, “düzenlilik” ortaya çıkarılabilir. Bu kabullerine benzer biçimde içerik ve yapı bağlamındaki analizinde yapısalcılığın birbirlerini ikame edebilme kabiliyeti olan unsurların (içeriklerin) varlığını kabul etmesi nedeniyle içeriğin aynı zamanda anlatının yapısı olduğu da öne sürülebilir. Bir anlatının içeriği, yapının içeriği, kendi iç ilişkileri, onun anlam yaratma yolu olarak da değerlendirilebilir (Eagleton, 2011, 107-108).

Yapısalcılık ve dilbilim çalışmalarına bakıldığında, dili yapıların önemli bir kaynağı olarak ele almaları bağlamında dilin önemi görülmektedir. Yapısalcılıkta dil, bireylerin kararlarından bağımsız bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Yüzyıllardır devam etmekte olan adetler, dil ile kendilerini sürekli olarak aktarmaktadır. Aynı zamanda düşünmenin de aracı olarak kabul edilen dil, insanlık gerçeğinin çok önemli bir aracıdır. Bir dilin yaşı ya da gücünden öte, yapısalcılar için dil, yapılar ve bilimler öncesi de var olduğu göz önünde bulundurularak, çalışmalarında önemli bir yere sahiptir (Piaget, 2007, 66). Yapısalcılık, inceleme nesnesi olarak göstereni seçmektedir. Bu nedenle gösterge ve gösterilen ayrımı, öncül bir işleme tabidir ve bu işleme yapının temelini gösteren olduğu kabul edilmektedir (Jameson, 2019,103).

Dilbilimsel yapısalcılık, Ferdinand de Saussure ile başlamıştır. Dilbilimin, incelediği konunun öz niteliğini ortaya koymadıkça kendi sorunuyla asla ilgilenemeyeceğini düşünmüştür. Böylece Saussure, kendisinden önce aralarında bir ayrım bulunmayan dildeki gösterge ve gösterenin ayrımını yapar. Bunu yapmaktaki amacı, dildeki göstergeler dizgisinin ses ile birbirinden farklı kavramlar oluşudur. Ses, yalnızca düşünceleri dile getirmeye yaradığı zaman dil yerine geçer. Yoksa ses sadece ses olarak kalır. Düşüncenin iletilebilmesi için ise sesin bir uzlaşım dizgesinin, bir gösterge dizgesinin parçası olması gerekir. Saussure, göstergenin hem gösteren (signifiant) hem de gösterilenden (signifie) oluştuğu ayrımını bu bağlamda yapar. Gösteren ve gösterilen, ayrı varlıklarmış gibi ele alınsa bile, var olmaları için göstergenin var olması gerekmektedir. Bu yüzden gösterge, dilin ana unsurudur. Saussure, dilde temel olanın ikincil ya da tesadüfi olandan ayırt edilebilmesi için göstergenin öz niteliğinden hareket edilmesi ihtiyacı olduğunu belirtir (Culler, 1985, 20). Saussure’e göre gösterenin

gösterilen ile ilişkisi tamamen arızı ve keyfi bir ilişkidir. Göstergenin bu keyfiliği, gönderme yapılan gösterilen ile birlikte yer aldıkları sistem içinde, diğer göstergeler ile ilişkiler çerçevesi dışında bir bağlamda değerlendirilemeyeceklerinden kaynaklanmaktadır. Saussure’ün dili, dil dışı gerçeklikle bağlantısının tamamen keyfi bir bağlantı olarak ele aldığı bir sistem, kod olarak değerlendirmesi sebebiyle de dildeki her terimin anlamı, sistem içindeki yerlerinden gelmektedir. Dolayısıyla gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi mümkün kılan, dili kullananlar arasındaki varsayımsal uzlaşımlardır (Küçükalp, 2020, 44-45). Saussure’ün yaptığı, yapısalcı düşüncüyü birleştiren bir tema olarak dilin farklı bir anlam ağı olduğunu ortaya koymaktır. Gösteren ve gösterilen arasında, yazılı ya da sözlü olsun olmasın, apaçık ya da birebir bir bağlantı olmadığını öne sürmüştür. Her ikisi de, ayırt edici özelliklerin oyununa dâhil olmuştur; yani “bat”<sup>5</sup> ve “cat”<sup>6</sup>, ilk harflerinin farklılaşmasıyla farklı anlamlara kavuşur ve ayırt edilebilir hale gelir. Saussure’e göre bu yüzden dil, metindeki kelimelerin rollerinin çok daha ötesindedir (Norris, 2004, 24).

Saussure’e göre insanların üzerinde konuştukları nesnelere önemli değildir; onun için, dilin etkili biçimde incelenmesi için göstergelerin gösterdiklerinin paranteze alınması gerekir. Yapısalcılık da genel anlamıyla bu dil kuramının, dil dışındaki faaliyetlere ve nesnelere uygulanmasıdır. Göstergeler sistemi olarak bir akrabalık ilişkisi ya da bir mit, bir göstergeler sistemi olarak analiz edilebilir; ancak yapısalcı yaklaşımın analizinde odakta olan göstergelerin anlama dönüşmesini mümkün kılan, onları bir anlam sistemi içinde bir araya getiren temel yasalar kümesidir. Yapısalcılık, bu temel yasalar kümesini bulma çabasıdır. Bu yüzden göstergelerin söylediklerinden ziyade göstergelerin birbirleriyle olan ilişkilerine odaklanılır. Yapısalcı yaklaşım bu bağlamda dildeki sorunlar ve içerimleriyle 20. yüzyılın düşünce hayatı için bir paradigma haline gelmiştir (Eagleton, 2011, 109-110). Saussure için dilin kolektif bir karakteri vardır. Ancak konuşma bireysel bir karaktere sahiptir. Bu yüzden Saussure’de dil ve konuşma ayrımı vardır. Yapısalcı yaklaşım ekseninde ele alındığında dil, bir kurallar sistemi olarak ortaya tutarlı bir yapı koymaktadır. Yapının birimler karşısındaki konumu da

---

<sup>5</sup> İng. Yarasa.

<sup>6</sup> İng. Kedi.

dilin tutarlı ve formel bir yapı olarak konuşmanın, konuşmacıdan ya da tarihsel evrimden etkilenen durumuna indirgenemez biçimdedir. Dil, bireyler üzerinde bir yapı sergileyen, bireylerin gündelik yaşamında bilincinde yer etmiş, eylemleri üzerinde kısıtlayıcı güce sahip olan bir sistemdir. Bu yüzden dil bir kolektif temsil olarak var olur. Dil, yapısal ilişkisi bağlamında var olur. Saussure'ün dili artzamanlı ve eşzamanlı incelenmesi hususunda bir ayrıma gitmesi de yapısal mevcudiyeti ile ilgilidir. Çünkü dilin tarihsel olarak gelişmesi ve belirli bir zamandaki bir sistem olarak varlığı farklıdır. Eşzamanlı bir dilbilim, kolektif biçimde konuşanların psikolojik ve mantıksal ilişkileri üzerinde duran bir sistemden bahsetmektedir. Artzamanlı dilbilim ise, eşzamanlı dilbilimin tam zıddıdır; kolektif olan zihinler tarafından doğrudan algılanmayan bir sistem içinde kavramları birbirine bağlayarak kurulmuş haldedir (Saussure, 2011, 99-100).

Saussure için bir dil sistemini oluşturan birimlerin formel konumları ve yapı içindeki işlevleri onların anlamlı olabilmeleri için zorunludur. Yani, Saussure için dil, insanların irade ve niyetlerinden bağımsız kolektif bir fenomendir. Bu yüzden tek tek birimlere, yani sözlere ve bireylere de indirgenemeyecek bir sistemdir (Swingewood, 2014, 323).

Fransız yapısalcı geleneğinde öne çıkan, sonrasında Derrida'nın Gramatoloji adlı çalışmasında eleştirel bir yaklaşımla değerlendirdiği isim ise Claude Levi-Strauss'tur. Levi-Strauss, antropoloji alanında yaptığı çalışmalarla<sup>7</sup>, akrabalık ilişkileri ve tabuları "yapı" kavramı bağlamında incelemiştir. Levi-Strauss için bu çalışmalarında öne çıkan en önemli nokta, akrabalık ve totem sistemleri üzerinden gözlemlenebilir olan insan zihninin yapılarıdır. Bireyler üzerinde hâkimiyeti olan bu yapılar, insanların başkaları ile kurdukları ilişkiler üzerinden ortaya çıkar (Bottomore & Nisbet, 2014, 631). Ancak bu yapılar, ampirik olarak gösterilebilir bir toplumsal yapıya tekabül etmez. Ona göre toplumsal yapılar, gerçek üzerine inşa edilmiş olan, bir sistem özelliği sergileyen, içsel bir düzenliliği olan, modele yapılacak müdahalelerin öngörülebilir sonuçlarının olabildiği ve gözlemlenebilir olguların üzerinden anlaşılabilir kılınacağı yapılar

---

<sup>7</sup> Detaylı okumalar için Levi-Strauss'un "The Elementary Structures of Kinship" (1949), "Structural Anthropology" (1955) ve "The Savage Mind" (1962) adlı çalışmalarına bakılabilir.

olmalıdır. Ampirik olarak gözlemlenemeyen bu yapılar bu bağlamda bireylerin düşüncelerinde ve akıllarında kalıplaşmış halde bulunan yapıdır. Bu yüzden Levi-Strauss, kültürel olayların bilinçsiz niteliğinden bahseder. Kolektif olaylar bu bilinçdışı niteliğe sahiptir. Levi-Strauss'un da araştırmak istediği yapı budur. Etnolojik yöntem ve tarihsel yöntemin buluşması ile ulaşılabileceğini ifade ettiği bilinçdışı yapı (Levi-Strauss, 2012, 47), tarihsel ve mitik toplumların yapısını da belirler. Levi-Strauss'a göre hem tarihsel hem de mitik toplumlar ayrımı da buradan gelmektedir. Tarihsel geçmişini koruyabilmiş toplumlar geçmişlerini bugünlerini aydınlatmak için kullanırken, aynı bilince sahip olmayan toplumlar mitler ile geçmişlerini yaratmayı amaçlar. Öte yandan, tarihsiz bir toplum da Levi-Strauss'a göre mümkün değildir.

Gösteren ve gösterilen ayrımının olduğu yapısalcı yaklaşım, Batı metafiziğinin bir eleştirisini ortaya koyan ve içinde Derrida'nın da bulunduğu post-yapısalcı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Dilin konuşma boyutuna dayalı dilbilimsel bir model olarak başlayan yapısalcılık böylece post-yapısalcılıkta yani bir yazı kuramında cisimleşen bir kuramda son bulmuştur (Jameson, 2019, 132). Dilin yapılarını bozmanın mümkün olduğunu öne süren post-yapısalcılık (Eagleton, 2011, 152) 1960'larda başlayan felsefi bir harekettir. Sadece felsefe alanında değil, edebiyat, siyaset, sanat, kültür eleştirileri, sosyoloji ve tarih de dâhil olmak üzere geniş bir alanda etki yaratmıştır ve yaratmaya devam etmektedir. Yerleşik bilimler ve ahlâki konular açısından muhalif bir konumda değerlendirilen post-yapısalcılık kendisine yönelen eleştiriler karşısında hala varlığını sürdürmektedir (Williams, 2005, 1).

Yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçişte kesin bir an yoktur. Fransız yapısalcılığının bilimsel özelemlerinde 1960'ların sonlarına doğru öğrenci protestolarıyla kazandığı ivme ile beraber artan bir güvensizlik söz konusuydu. 1960'ların sonlarıyla 1970'lerin başlarında gelişmeye başlayan kültürel çoğulculuk, mutlak sistemler ve teoriler geliştirmeye karşı eleştirel bir ortam yarattı. Sosyal bilimler “ataerkillik”, “farklılık”, “çoğulculuk”, “logos-merkezcilik” gibi kavramlarla daha çok karşılaşmaya başladı. Bu kavramlar merkezi bir konumda olan kültürel kodların merkezsizleştirilmesini/merkezden uzaklaştırılmasını amaçlamaya başladı (Selden, 2004, 6). Yapısalcı paradigmanın oluşum sürecinde yapısalcı normdan uzaklaşan birçok

düşünür konuya farklı bir açıdan katkıda bulundu. Bunların başında Michel Foucault, Louis Althusser ve Jacques Derrida vardı. Üç düşünürün her biri kendine özgü açılardan klasik yapısalcılığın farklı yönlerine karşı çıktı, görüşlerini değiştirdi ya da yapısalcılıktan uzaklaştı. Geleneksel anlamda filozoflar; dolayısıyla sosyal bilimlerin alanındaki yeni gelişmelerden haberdar olan düşünürler felsefe disiplini tahttan indirmeyi değil, felsefenin temellerini yeniden değerlendirmeyi ve yeni yönler geliştirmeyi amaçladı. Bu nedenle üç düşünür de yapısalcılığı felsefeyi yok etmek için değil, yeniden canlandırmak açısından kendi yaklaşımları bağlamında değerlendirdi (Lundy, 2013, 76). Postyapısalcılığa geçiş süreci değerlendirildiğinde, dönemin en belirgin özelliklerinden biri oldukça birleşik bir metodolojinin çok sayıda teorik yaklaşıma dağılmasıdır (Britton, 2004, 197).

Postyapısalcı felsefe, Batı felsefesine ve modernliğe karşı eleştirel ve dönüştürücü bir tavırla hareket etmekte, Batı felsefesini kaplayan mevcudiyet metafiziğiyle bir hesaplaşmaya girişmektedir. Batı metafiziğindeki özne ve nesne ayrımının bir ötekileştirme ve tahakküm biçimi olarak değerlendirildiği postyapısalcılık için bu ayrım, öznenin nesne karşısındaki üstünlüğü iddiasıyla sonuçlanmıştır. Logosun felsefedeki hâkimiyeti, öznenin nesne karşısındaki aktif konumuna rağmen pasif bir nesneyi yaratmıştır. Bu ayrım Batı'nın merkezi konumunun kurulduğu tarihsel süreçte inşa edilmeye ve güçlendirilmeye devam edilmiştir. Moderniteyle birlikte zirveye ulaşan ve Aydınlanmacı aklın merkezi konumunda olduğu modern bilim anlayışının ancak bir kriz yarattığını savunan postyapısalcılık, bu krizi bertaraf edebilmek için yerleşik düşünce biçimlerini ve kategorilerini sorgulamaya açmıştır. Bunların başında Aydınlanmacı akla verilen aşkın konum gelmektedir.

Aydınlanmanın en karakteristik özelliklerinden biri olan hümanizm, gerçeğin bilinmesinin ancak insan aklıyla mümkün olduğunu kabul etmektedir. Sofistlere kadar geriye götürülebilecek bir yönü olan hümanizmin yeniden doğuşu ise Rönesans dönemine denk gelmektedir. Modern seküler hümanizmden insan tecrübelerini pratik ölçü haline getirmesiyle farklılaşan Rönesans hümanizmi, Ortaçağ'ın doğaüstü düşüncesiyle modern bilimsel yaklaşımın arasında bir konumdadır. Modern anlamdaki hümanizm ise insan aklını bilginin temel referans noktası olarak görmektedir. Bu açıdan

modern dönemlerde insan aklına duyulan güven, hümanizmin düşünen özne yaklaşımından kaynaklanmaktadır. İlahi rehberlik yerine insan aklını koyarak, gittikçe güçlenen insan aklını insan için tüm bilgilerin kaynağı olarak kabul eden hümanizm, tüm bilginin ancak insan alanına ait olması gerektiğine dair bir inancı da ortaya koymaktadır (Küçükalp & Cevizci, 2019, 153-155). Postyapısalcı yaklaşımda ise aklın egemenliği sorgulanmakta, akla duyulan sınırsız güvenin sınırlılıkları tartışmaya açılmaktadır. Yeniden yorumlamanın mümkün olabilmesi, modernitenin bilgi anlayışında logos-merkezci büyük anlatıların sorgulanabilmesi için Yunan'dan beri süregelen, Rönesans'ta güçlenen hümanist bilgi eleştirel bir yaklaşımla yeniden ele alınıp, sınırlarının ötesinde bağlamlara geçirilebilmelidir. Postyapısalcılıkta bu nedenle yapısöküm, önemli bir okuma stratejisi sunarak Batı felsefesindeki metafiziğin egemenliğini ve nesnellik kaygısıyla hareket eden özcü yaklaşımları sorgulamaya açmaktadır.

İlk olarak Aristoteles'in çalışmalarının bir derlemesinde, fizik üzerine olan yazılarından sonra gelen başlıkta, "fizikten sonra" anlamına gelecek biçimde kullanılan metafizik kavramı bu bağlamda felsefi bir temele sahiptir; Aristoteles içgüdüsel olarak inanılan şeyler için nedenler ortaya koyarak onların daha yüksek nesnelere hakkındaki bir araştırma konusu olmasını amaçlamıştır. Bu yüzden metafizik, felsefenin bir dalına da uygulanabilmektedir. Metafizik, genel olarak gerçekliğin en temel öğelerinin ya da özelliklerinin incelenmesi veya bir gerçekliğin açıklanmasındaki temel kavramların incelenmesine atıfta bulunmaktadır. Metafiziğin duyusal olmayan varlıklara ya da bilimsel olmayan yöntemin dışına yönelik ilgileri tanımlamak için kullanıldığı da olmaktadır ancak metafizik bu tanımlamaları aslında reddetmektedir (Bunnin & Yu, 2004, 429). Özcülük ise metafizik bir teoridir. Bazı şeylerde önemsiz sayılmayacak şekilde tüm şeylerde bulunmayan bazı gerekli niteliklerin olduğunu kabul eden inanç, özcülüktür. Dolayısıyla metafizik bilginin formüle edilebilmesi için bazı niteliklerin seçilmesi gerekmektedir. Tüm özcü metafizikçilerin aradığı asıl şey, doğa yasalarına ulaşmaktır. Bu bağlamda özcüler tarih boyunca bilginin, doğanın vb. kaynağı olarak tek bir şeyi bulma amacıyla olmuştur. Birçok özcü metafizik teori vardır. Batı metafiziğinin temellerini oluşturan Platon'daki Formlar Teorisi buna bir örnektir. Platon, formların her birinin kendi türüne özgü gerçeklikler olduğunu öne sürmektedir.

Bu nedenle metafizik bilgi, formların bilgisidir. Platon'daki doğa yasalarının formlar arasındaki ilişkiyle belirlenmesi ortaya özcü bir açıklama koymaktadır (Thom, 1996, 316 - 317). Nesnelcilik de bu bağlamda metafizik gerçekliği belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Metafizik bizden bağımsız olarak var olan ve kendisine ait bir doğası ve özü olan bir gerçeklik dünyası anlamına gelmektedir. Nesnelcilik, modern dönemde özne ve nesne arasında metafizik ya da epistemolojik temel bir farkın varlığını kabul etmektedir. "Orada" olan, öznelerden bağımsız bir gerçekliği varsayan nesnelci anlayışına göre gerçek bilgiye ancak öznenin objektif biçimdeki bilgi arayışıyla ulaşılabilir. Bu bağlamda aşkın felsefe metafizik bir realizme dayanarak tamamen bağımsız bir dünyaya dair bilginin deneyim ile keşfedildiğini öne sürmektedir (Bernstein, 1983, 8-9).

Yapısalcılığın içinden yürütülen bir eleştiri olarak postyapısalcılık, yapısalcılığın bazı argümanlarını ters çevirerek kendi aleyhine döndürme ve yapısalcılığın göz ardı ettiği bazı temel unsurları, yapısalcılıkta mevcut bazı tutarsızlıkları gösterme amacındadır. Postyapısalcılıkta oyun kavramı kilit önemdedir; yapısalcılıktaki tutarsızlıkları ifşa etme amaçlarıyla bağlantılı biçimde post-yapısalcılar yapıların içinde *oyunların* olduğunu kabul eder ve bu oyunları ifşa etmeye çalışırlar (Lucy, 2003, 16). Dili yapısalcılıktan daha da merkeze alan post-yapısalcılık, dilin çalışma biçiminden beklenmedik sonuçları çıkaran bir yöne sahiptir. Özellikle Derrida'nın çalışmalarında dilin kullanımı, yapısalcılığın zayıflıklarına işaret etmekten öte bir amaç çerçevesinde yer almaktadır. Platon'dan beri devam etmekte olan Batı düşünce sistemini parçalama amacıyla olan Derrida, bu sistemin dil ve anlam arasında başarısız ve yanlış biçimde yanlış yönlendirme yaptığını düşünmektedir. Derrida, Saussure'ün dile yönelik olarak ortaya koyduğu ilkelerin, hâkim düşünce sistemi içinde genellikle bilinçsiz olan bir idealizmin amacına hizmet etmekten başka bir işe yaramadığını ortaya koymaktadır. Yapısalcılığın dil üzerine söylediklerinin aksine, post-yapısalcı bir konum almış olan Derrida için dilin dışında bir anlama ulaşamaz (Sturrock, 2003, 123).

Postyapısalcılık yapılan ayrımların insanların çevresini saran dünya tarafından verili halde olmadığını, bunların öğrenme süreçleri içindeki semboller sistemleri tarafından üretildiğini kabul etmektedir (Belsey, 2002, 7). Postyapısalcılar, fark olarak tanımlanan



bir sınırın etkilerinin izini sürmektedir. Burada “fark”, tanımlanabilir yapılar arasındaki bir fark değil, açık varyasyonlar anlamındadır. Yeniden değerlendirmeler, etkiler ve dönüşümler post-yapısalcıların izini sürdüğü bu fark ile ilintilidir. Sınırın, merkezin rolünü ve yapısını açmak; istikrarlı biçimde sınıra biçilen değeri sorgulamak ve değer rolünü ifşa etmek post-yapısalcıların amaçları arasındadır. Farklı hayat kalıplarının mümkün olup olmayacağı, yerleşik doğruların sorgulanması, kalıplaşmış işlerin farklılaştırılması gibi adımlar, post-yapısalcı yaklaşımın sınırları ve merkezleri sorgulaması ekseninde birer soruya dönüşmektedir (Williams, 2005, 3).

Postyapısalcılık, metni okuyan ile metnin yazarı arasında gerçek bir ayrım olduğunu reddetmektedir. Metnin eleştirel bir okuması post-yapısalcılıkta yüceltilmiş bir konumdadır; kasıtlı olarak yapılan bu yüceltme, yazarın ve okurun (yani eleştirmenin) metindeki oyuna bilinçli olarak dâhil edilmesi amacındadır. Dilin ve anlamın oyunlarına okur ve yazar ortak biçimde dâhildir. Eleştiren, yazarın ortaya koymasından sonra metne devam eder. Dili kullanan herkes arasında bir sürekliliğin varlığı bu şekilde kabul edilmektedir. Ancak bu ortak süreklilik, farklı değerlendirmeler ihtimalini de ortadan kaldırmamaktadır. Farklı değerlerin varlığı, metnin farklı okunması durumunda yeni bir değerlendirme ihtimalini barındırmaktadır (Sturrock, 2003, 134).

Postyapısalcılık, yapısalcılıktan daha fazla dili putlaştırmakla suçlanabilmektedir. Postyapısalcılığın ortaya koydukları, abartıldığı durumlarda dilin kontrol edilemez bir yapısı olduğunu öne sürmekle eleştirilebilmektedir. Metnin özerkliğine ilişkin görüşleri sorgulanabilmektedir. Ancak post-yapısalcılık, yazma ve yazarlık üzerine görüşleri düzeltme, daha gerçekçi hale getirme gücüne sahiptir. Örneğin, Derrida'nın ya da Barthes'ın ışığında bir metni okumak, metnin daha gerçekçi bir okumasına imkân tanımaktadır. Dilin okurun zihni üzerinde yarattığı etki örtülü bir şey olmaktan çıkarak metnin sabit bir anlamı olmadığını görmenin, metnin okuru hayal kırıklığına uğratabileceğinin normal olduğu bir okuma deneyimine imkân vermektedir. Bu nedenle post-yapısalcılık, yapısalcılığın karamsar, sınırlı doktrininin ötesinin mümkün olduğuna ve bu tabloya sessiz kalmanın bir zorunluluk olmadığına işaret etmektedir (Sturrock, 2003, 140-143). Bir yorumlama felsefesi olarak postyapısalcılık, Kartezyen ve Kantçı epistemoloji ve metafiziğe karşı ortaya konmuş hermenötik felsefenin gelişmiş bir hali

olarak da düşünülebilir (Hoy, 2004, 32). Öte yandan Fransız post-yapısalcılığı olarak da anılan bu eleştirel hareket Nietzsche'nin etkisi olmadan düşünülemez. Nietzsche'nin post-yapısalcı okumasının doğruluğu tartışmalı bir konu olsa da 1960'larda ortaya çıkan Nietzsche okumaları post-yapısalcıların felsefesini doğrudan etkilemiştir. Nietzsche'nin etkili olmasının sebebi olarak ise Nietzsche'nin *cogitoyu* eleştirme hatta reddetme girişimlerine rağmen Kant, Hegel, Husserl, Sartre gibi düşünürlerdeki Kartezyen özne anlayışının panzehiri olmasıdır. Post-yapısalcılar için önemli olan Nietzsche, geleneksel epistemolojik ve metafizik öznellik ve benlik anlayışları dışında bir yol göstermektedir (Hoy, 2004, 19).

Postyapısalcılığın eleştirel boyutu, Nietzsche'nin soykütük dediği tekniğin kullanımından kaynaklanmaktadır. Hume'dan miras kalan Nietzsche'nin soykütük analizleri direnişi tanımlama ve ona yol açan arka planda yer alan uygulamaları analiz etmek açısından kritik önemde yer almaktadır. Soykütük bilincin özgürlük duygusunun, bu özgürlük duygusunu sorgulayan daha derin motivasyonlara yönelik bir gizleme aracına dönüşebildiği ölçüde önemlidir. Özbilinç düzeyinde özgürlük gibi görünen şey aslında kendini inkâr olabilir; kişi kendisini özgür kılabilen değerleri oluşturamadığının farkında olduğundan, kendisine yönelik bir küskünlük hali bu inkârı yaratmaktadır. Bu nedenle soykütük bilinçli bir faillik düzeyinin mevcut olduğunu inkâr etmese de bireylerin kendilerine yönelik özerklik tanımlarını sorgular. Örneğin, Nietzsche'ye göre erken dönem Hıristiyanlık bireyin diğerlerine duyduğu sevgi üzerine kurulu olarak değerlendirilebilir. Ancak soykütüksel analiz söz konusu temelini ötekine yönelik sevgi değil, bireyin zayıflıkları ve nefretinden beslenerek sonunda çileci bir kendini yadsıma hali olduğunu gösterir (Hoy, 2004, 3).

Postyapısalcılığın önde gelene isimlerinden Derrida'nın çalışmalarının çoğunda da Nietzsche ile başlayan ve Heidegger'e kadar devam eden bir düşünce çizgini görmek mümkündür. Bu düşünce çizgisinde, Batı düşünce tarihini biçimlendiren, Platon'un düşüncelerinden itibaren egemen olmaya başlayan felsefi ayrımlara yönelik radikal eleştiriler mevcuttur. Nietzsche'nin "Putların Alacakaranlığı" adlı eserinde gerçek dünyanın nasıl bir mite dönüştüğüne değinir; bu dönüşüm süreci, Batı düşünce geleneğinin gerçek dünyayı idrak edilemez bir boyuta sıkıştırması olarak

değerlendirdiği, Platon'dan beri devam eden düşünsel çıkmazdır. Nietzsche, dünyanın yalnız bilge ve erdemli kişiler tarafından idrak edilebilecek ancak dünyayı anlamının şimdi değil, vaat edilen bir şey olarak tasavvur edilmesinden ötürü “sonra” idrak edilebilecek bir “şey” haline getirildiğini yazmaktadır. İdrak edilmesi ve ispat edilmesi imkânsız olan dünya, ulaşılamaz bir yerde olan, Kantçı anlamda bir dünyadadır. Öteki dünya ve gerçek dünya ayrımı mevcuttur. Bu nedenle Nietzsche, gerçek dünyanın artık anlamı olmayan, hiçbir görevi bulunmayan, yok olmuş bir dünya haline getirilmesini eleştirmektedir (Nietzsche, 2009, 24-25). Öteki dünyaya yönelik karakteristik ifadeler, zamandan ve tarihten kaçma girişimleri olarak değerlendirilmekte ve yapısökümcülerle birlikte genellikle geleneksel düalist karşıtlıklar olarak ifade ettikleri doğru ve yanlış, nesnel ve öznel gibi ayrımlarla aynı düşünsel geleneğin parçası olarak eleştirilmektedir (Selden, 2004, 169).

Nietzsche için Batı felsefesine hâkim olan diyalektik düşünce biçimi karşıtların varlığında senteze ulaşma amacıyla olduğu için, zorunlu bir hedefi ortaya koyduğu için kabul edilemez niteliktedir. Belirli bir hedefin varlığının şart koşulduğu idealizmi reddeden Nietzsche'nin önerisi, anlamlandırmayı hedef koyarak maddi oluşu geri plana atmayı reddeden jenolojidir (Say, 2020, 78). Sabit bir varlığı değil, olay ve oluşu temel alan Deleuze'de ise anlam, eylemin kendisine dönüşmektedir, ideaların ya da özün yerini olay almaktadır. Deleuze ve Guattari'nin görüşlerinde öne çıkan çok boyutluluk da bu bağlamda ele alınmaktadır; diyalektik düşünce ve idealizmin aksine iki isim daimî hareketten bahsederek olması gerekenin sabitlik değil, hareketlilik olduğunu öne sürmektedir. Nietzsche ile düşünsel bağlamda paralelliklere sahip olan bir başka düşünür olarak Derrida'da ise başlangıç, Tanrı'nın özü gibi konumlanmıştır ve Batı düşüncesine egemen olan logos, sabit bir merkez ve yapıya işaret etmektedir. Kendisini metafizik kökenler ve merkezler ekseninde kurgulayan Batı metafiziği, değişmez bir mevcudiyet iddiasındadır. Derrida'da tüm bunlar reddedilir. Foucault'da da Derrida'dakine benzer bir tablo olduğunu belirten Say, Foucault'da süreklilik ve bütünlüğe karşı çıkan tarih anlayışına değinmektedir. Tarihsel analizin sürekliliği, Batı düşüncesinin bir ürünüdür. Say, Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Guattari'de anlamın sabit ve bir varlık çerçevesinde belirtildiğini ifade ederken, Derrida'da bu ifadenin

mevcudiyet metafiziği kavramlaştırmasıyla diğer isimlere kıyasla daha açık belirtildiği sonucunu paylaşmaktadır (Say, 2020, 89).

## 2.2. DERRIDA ve LOGOS-MERKEZCİLİĞİN YAPISÖKÜMÜ

Jacques Derrida (1930-2004), oldukça tartışmalı bir filozof olarak, özellikle yapısöküm olarak bilinen, 1970'ler ve 1980'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde oldukça sükse yapan entelektüel hareketi doğurmasıyla bilinir. Derrida, yaptığı çalışmalarda fenomenoloji, yapısalcılık, psikanaliz, edebiyat, resim, siyaset, hukuk, din gibi alanlar üzerine birçok metnin yapısökümcü okumasına imza atmış, yapısökümü bir yöntem olarak asla sunmamıştır. Derrida'nın kendisine göre de ne felsefenin edebiyata ne de edebiyatın felsefeye indirgenmesi olarak sunulamayacak olan yapısöküm ile felsefe ve edebiyat arasında "türbülans" dediği şeyi ifşa ederek disiplinler arasındaki sınırlara yerleşmeyi amaçlamıştır. Derrida'nın yapısöküm ile izlediği strateji, metinlerin bağlamlarına dikkat çekerek, farklı bağlamlarda nasıl bir anlama sahip olabilecekleri ve böylece farklı anlatılara nasıl dâhil edebildikleri olmuştur. Yapısökümcü bu okuma, Batı düşüncesinde kasıtlı olarak oluşturulmuş tipik kategorik ayrımların da Derrida tarafından sorgulanabilmesine imkân vermiştir. Örneğin edebiyat ve felsefe, konuşma ve yazma, duyarlılık ve akıl gibi ayrımlar, yapısöküm ile bir meydan okumayla karşılaşmaya başlamıştır. Derrida için bu ayrımların ortaya çıkarılabilmesi adına yapısökümün yaptığı şey ise metinde keşfedilmesi zor ve karmaşık olan ayrımların ifşa edilmesidir. Dilin ve referansın karmaşıklığını keşfetmek adına Derrida, Fransız sembolist ve sürrealist geleneğinden yararlanarak, metinler içinde bir oyunu keşfetmeye koyulmuş ve bu yolda yeni tanımlar, yeni kavramlar ortaya koymuştur (Morgan, 2002, 435).

Derrida'nın metinleri, modern akademik sınıflandırmalara bir meydan okuma niteliği taşır. Düşünce, dil, kimlik gibi konular etrafındaki temalar büyük ölçüde felsefeye aittir. Bu soruların çoğu ise Platon'dan Husserl'e oradan Heidegger'e uzanan felsefi düşünce tarihine yönelik sorulardır, referanslarını bu tarihsel birikim içindeki metinlerden alırlar. Öte yandan Derrida'nın ortaya attığı sorular, bilindik felsefe tarihindeki sorularla çoğu zaman örtüşmez; bu sorulardan felsefe disiplininin kendisine ve tüm geleneğe yönelik

bir itiraz yükselir. Derrida'nın itirazlarının kaynağı, felsefeye egemen aklın dağıtıcısı statüsünü vermeyi reddetmesidir. Derrida'ya göre filozoflar, dilin yıkıcı etkilerini görmezden gelerek farklı düşünce sistemlerini dayatmaktadır. Felsefi metinlerde çeşitli metaforlar ve araçlarla işleyen bu sistemin eleştirel bir okuma ile ifşasını yapmayı amaçlamaktadır; yapısöküm ile Derrida, dilin filozof tarafından maruz kaldığı saptırmayı ortaya çıkarmaya çalışır. Ancak yapısöküm ile Batı metafiziğinin hâkim bir yanılışı olan, ideali sunma gayesinde olan dilin baskısı ve bağlayıcılığından kurtulmak mümkündür. Bu bağlamda Derrida'nın metinleri felsefeden çok edebi eleştiriye benzer; bu metinler şimdiye kadar esas olarak edebi metinlere uygulanan retorik analiz biçimlerinin felsefi metinleri okumak için de vazgeçilmez olduğu kabulüne dayanır (Norris, 2004, 18-19). Derrida'nın inkâr ettiği görece de olsa belirlenmiş hakikatler, kabuller, niyetler ya da anlamlar değildir; asıl amacı ortaya konulan bu göreceli kabullerin tarihin bir sonucu olarak değerlendirilmesidir (Eagleton, 2011, 158).

Post-yapısalcılık, yapısalcılık içerisinde yürütülen eleştirel bir akım olarak kabul edildiği için Derrida post-yapısalcı olarak kabul edilebilir. Saussure'ün dil ve anlamı istikrarlı bir karşıtlıklar sistemi olarak gördüğü yerde Derrida, Saussure'ün öne sürdüğü bu karşıtlıklar içindeki sistemi basit bir "mevcudiyet" olarak değerlendirmektedir. Bu temsiliyet Derrida'ya göre herhangi bir temsilin (bu temsil bir düşünce ya da dil olabilir) açıklamasını baltalayan sabit bir yapıdır (West, 1997, 178).

Saussure'ün dilin bir farklılıklar yapısı içinde olduğu ve bu yapının keyfilik içerdiği fikrini reddeden Derrida, geleneksel dil anlayışına meydan okumaktadır. Derrida'ya göre uzam ve zaman dil tarafından kısıtlanmaz, aksine dil içinde bir gösterenden diğerine dilin uzamsal ve zamansal hareketini ya da farklılaşan ve ertelenen hareketini ortaya çıkararak sürekli bir hareket vardır. Bu, Derrida'nın *différance* dediği şeydir. *Différance*, hiçbir göstergenin hiçbir zaman basit biçimde kendi içinde ve kendi başına mevcut olmadığı anlamına gelmektedir. Olan; her yerdeki farklılıklar ve izlerdir. Dolayısıyla Derrida'nın yaklaşımında dilde (ve dünyada) kelimeyle (dille) arasında içsel bir bağlantı yoktur; mutlak ve sabit bir anlamın varlığı da bu bağlamda yadsınmaktadır. Gösterge içinde her zaman var olmayan bir şeye ya da tamamen başka bir şeye, mevcut olmayan bir şeye gönderme de yapmaktadır. Derrida için göstergeler birer farklılaşma,

farklı şeyler üretme ve erteleme sonucudur. Burada Derrida'nın önemle vurguladığı durum, yokluğun göstergenin dışında olmadığı, göstergenin mevcudiyetin bir parçası olmasıdır. Bu nedenle farklı bir mevcudiyet olarak yokluk, mevcudiyeti bizzat mümkün kılan şey olarak, “şimdi”yi mümkün kılan şey olarak vardır. Mümkün kılan, *différance* olduğu için Derrida'da özne de reddedilmez. (Anderson, 2013, 259).

Dooley ve Kavanagh (2007), Derrida'daki *différance*'ı golem<sup>8</sup> anaolojisi üzerinden anlatmaktadır. Golem gibi *différance* da güvenliğe artık bir tehdittir; söylem canavarına dönüşmüştür. Golemin sonsuz ölümsüzlük ve güvenlik arzusunun sonluluğuna tanık olmasına benzer biçimde *différance* da tam ve eksiksiz hatırlamanın imkânsızlığını göstermektedir. Öte yandan Derrida'da *différance* aynı zamanda farklı anlamlara da gelmektedir. Fransızca ertelemek ve farklılaşmak anlamındaki “différer” bu anlamlardan biridir. Bir diğeri ise farklılaşma ya da erteleme “durumu”dur (Dooley & Kavanagh, 2007, 28-30). Dolayısıyla kavram (Golem örneğindeki gibi) erteleme ve farklılaşma etkinliklerini kapsamaktadır. *Différance* varlık/yokluk karşıtlığı temelinde anlaşılması mümkün olmayan bir hareketliliklerdir. *Différance*, farklılıklar ve farklılıkların/izlerin dâhil olduğu bir oyun olarak asla “tamamlanmış”lığın olmadığı, karşıtlık temelinde olmayan eş zamanlı bir süreçtir. Anlam taşımayan, farklılıkların ve izlerin oluşumu sürecinde aynı anda etken ve edilgen olan *différance*, bir “oluş alanı” olarak yazı ve konuşma arasındaki geçişkenliği de mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda farklılıklar oyunu içinde herhangi bir ögenin yalnızca kendisine atıfta bulunarak kendi içinde var olmasının yasaklandığı bir durumdur (Derrida, 1982, 26-27).

İz, anlamın mutlak kökenidir, gözükmeyi ve imlemeyi açan öteleme, yani *différance*'tır (Derrida, 2014, 100). İzin üretimindeki tüm farklar *différance*'tır (Derrida, 2020, 271). Anlam ise oyuna bağlıdır (Derrida, 2020, 343). Farklılık (*différance*) olarak iz mevcudiyetin bir kökü olduğuna ya da sabit, kararlı bir yapıya işaret etmez. İz anlamın

<sup>8</sup> İbranice עֲוֵלָה. Yahudi folklorunda ruhu olmayan bir varlıktır. Kilden ve topraktan oluşan ruhsuz golemın amacı, yaratıcısını korumaktır. Rabbi Bezazel tarafından Yahudi toplumunu korumak için alınına “emeth” ((מת, İbranice gerçek anlamında) yazılan golemın alınıdaki yazının ilk harfi bir cumartesi günü silindi. Geriye kalan kelime ise “meth” (מת, İbranice ölüm anlamında) kaldı. Yahudileri koruması amaçlanan golem, etrafa saldırıp zarar vermeye başladı ve ardından parçalanarak yok edildi.

ortaya çıkışında yapının içindeki “öteki”lerin oyunudur. Bu nedenle Derrida *différance*’ı bir kavram ya da kelime olarak da görmez (Burik, 2009, 60). Ötekinin oyun alanı, izde mevcuttur. Farklılıkların oyunu Derrida için bir kökene ya da kaynağa da sahip değildir. Geçici olarak sürülen bu iz, farklılık için alan yaratmaktadır. Varlığın sürekli ertelenme halinde olduğunu göz önüne aldığımızda izler, Derrida’ya göre sahip olduğumuz tek şeydir (Burik, 2009, 160). Bu nedenle iz anlamlandırma sürecinde temel önemde olan süreçtir (Johnson, 1993, 106).

Oyun ise mevcudiyet ve yokluk ya da varlık ve hiçlik arasında kurulan ikiliğin olmadığı bir konumun inşasıdır. Sürekli olarak her şey oluş halindedir. Bu nedenle varlık, hiçliğin karşıtı olarak görülmemelidir. Varlık oyundur. Bir göstergenin tekrarlanabilirliği, ikamesi ya da bağlamsallığı oyundur. Dünyadaki herhangi bir şey için geçerli olan bu durum mutlak bir kökenin varlığını zorunlu kılmaz. Derrida’nın yapısökümünün ortaya çıktığı yer de bu oyundur (Stocker, 2006, 185-186). Derrida için imlerin varlığı anlamın varlığıdır. İmler olmadan düşünmenin mümkün olmadığı Derrida için oyun kavramı da sınırsızlığa işaret etmektedir; bu sınırsızlık onto-teolojinin yokluğuna ve varlık metafiziğinin sarsılışına denk düşmektedir. Dolayısıyla imlenenin yokluğu anlamına da gelecek olan bu süreç, oyun anlamına gelmektedir (Derrida, 2014, 76). Oyun metafizik mevcudiyetinin yokluğu ve imlerin varlığın anlamını kısıtlama kabiliyetlerinin yok olduğu duruma tekabül etmektedir.

Farklılıkların oyunu, bir ögenin yalnızca kendisine göndermede bulunarak var olmasını yasaklamaktadır. Yazılı ya da sözlü olsun hiçbir öge mevcut olmayan başka bir ögeye göndermede bulunmadan bir gösterge işlevi göremez. Bu iç içe geçme halinde ise oluşan zincirdeki her bir öge, diğerlerinin izlerine dayanarak var olur. Bir zincir gibi dokunan bu durum başka bir metnin dönüştürülmesiyle üretilen yeni bir metindir. Sadece farklılıklar ve izler üzerinden oluşan bu metnin kendi özü yoktur (Derrida, 1982, 26). Derrida’daki *différance* ve *yinelenebilirlik* kavramları kimliğin bölünmüş yapısıyla da ilgilidir. Bir kimliğin varlığı, aynı zamanda yokluğun izleriyle de işaretlenmiştir. Burada farklılık oyunlarının çeşitliliği kadar izden bahsetmek mümkündür. Bu nedenle tam ve eksiksiz bir anlam asla mevcut değildir (Dooley & Kavanagh, 2007, 39). Sonuç olarak Derrida’daki *différance* kavramının önemi ötekileştirme/farklılaştırma

bağlamlarında düşünüldüğünde görülebilmektedir. *Différance* ancak her türlü metafizik, aşkın, teleolojik, eskatolojik yaklaşımın ötesinde belirlenebilir (Derrida, 2020, 273).

Eklenti ise Derrida için kendisine göre dışsal bir mevcudiyete eklenmektedir. Tarih kökene, kültür doğaya, söz sezgisel mevcudiyete eklenir. Bu bağlamda köken, tarih gibi kavramlar da aslında eklentidir. Metafizik mevcudiyetine yapılan eklenme, varlığı dışlayan bir eklenmeye dönüşür (Derrida, 2014, 252-253). Yalnızca bir yer tutmak için ilave edilen eklenti, bir şeyin yerine devreye girer ya da bir boşluğu doldurur. Eklenti, göstergenin zoraki biçimde yazıya dökülerek kendisine bir anlam yüklemesiyle ilgilidir. Derrida, yazıya dökülmüş işaretin kendisine yüklediği, şiddet içeren bu zoraki anlamın aslında bir aktarım değil, göstereninden yoksun bırakılmış bir göstergenin yıkıcı uzantısı olarak değerlendirmektedir (Derrida, 1982, 225). Derrida'nın hiçbir öz olmadığını kabul etmesi eklenti anlayışı ile bağlantılıdır. Bir öz ve anahtar fikir, anlam söz konusu değildir. Dolayısıyla eklenti özdeki bir fikre değil, ancak temel/ana konumda olan bir fikre dair konuşma için bağlama bağlı olan bir yoldur (Royle, 2003, 17). Eklentinin varlığı, yeni ikame olanaklarının ögenin kendisindeki mevcudiyetidir. Mevcudiyetin içsel tamamlayıcı niteliği Derrida'da eklentinin varlığı ile ortaya çıkabilmektedir. Eklenti, metafiziğe atıfta bulunarak girişilen her tür açıklama girişiminin aslında kör noktasıdır, metafizik kategorileri kullanmadan bir anlama imkânı eklenti ile mümkün olmaktadır (Bradley, 2008, 116).

Batı metafiziği, Derrida'ya göre Saussure'ün metodolojisinde konuşmaya (söze) tanınan ayrıcalıklı konumun dayanağını oluşturur. Ses, yazı karşısında canlı olarak kabul edilir. Kendi kendine var olan, yaşayan bir hakikat metaforu olarak değerlendirilir. Yaşayan bir konuşmanın kaynağı, sözdür. Bunun aksine yazı ise kendinde-varolan idealini yok etmektedir. Kişilikten yoksun, yabancılaşmış bir araç haline itilen yazı, ifade ve anlama arasına düşmüş bir gölgedir. Kamusal alanı otoritenin “metinlerini yaymak” amacıyla işgal eden yazı, gerçeği kendinde-varolarak, doğal biçimde ifade edebilen söz karşısında bir tehdit olarak görülmektedir. Bu gelenekselleşmiş anlayış karşısında Derrida, aslında yazının dilin önkoşulu olduğunu öne sürerek Batı metafizinin dayanağına kökten bir saldırıda bulunmaktadır. Yazı, indirgenemez yapıdadır. Derrida için yazı, her iletişim sisteminde bir kararsızlık unsurudur. Yazı, hem dili yöneten hem de dili sonsuza kadar



istikrarlı kılan, dili kendi erişimin ötesine yerleştiren bir anlam yer değiştirmesidir. Sözlü dil ise her zaman yanıltıcı olan mevcudiyet metafiziği tarafından etkileri genelleştirilmiş bir yazıya aittir. Dil, Derrida'ya göre bu yüzden tek tek konuşmacı tarafından asla kavranamayacak bir aktarım ve farklı "izler" ağına sahiptir. Bu yüzden Saussure'ün ses ve duygu arasında var olduğunu söylediği doğal bağ, aslında korkulduğu için hor görülen, yıkıcı olmakla itham edilen yazının baskısının sonucu olan bir yanılsamadır. Bu bağın sorgulanması ise girilmemiş bir alana girme ve bir uyanma çabasına ihtiyaç duymaktadır. Çünkü yazı, Batı metafiziğinin, düşünce geleneğinin düşünce ve dile karşı tüm tutumlarını söküp atabilme gücüne sahiptir (Norris, 2004, 28-29).

Derrida, Saussure'ün de metafizik gelenek içinde sıkıştığını düşünür. Saussure'deki göstergenin konumu, Derrida'ya bunu anlatır. Saussure'de göstergenin keyfi bir konumda olması, gösterenle gösterilen arasında özcü biçimde var olduğu iddia edilen ilişkinin aslında yıkılmasıdır. Saussure göstergenin bu keyfiliğini aslında göstergenin bir sistem, yapı içinde oluşuna bağlar. Göstergenin değeri gösterilenden kaynaklanmaz. Bu da dilin bir sistem olmasındandır. Saussure için dil de bu yüzden dünyayı anlamaya yönelik kodlar, kavramlar, kategoriler sunarken bunu keyfi olarak yapan bir sistemdir. Yani dil, bir kavramı oluştururken keyfiliğini gösterebilecek bir yapıdır; zorunlu ilişkilere dayanmaz. Gösterenlerin, bir sistem olan dilin içindeki konumu, ancak kavramlar ve diğerleri ile ilişkileri bağlamında anlamlıdır (Culler, 1985, 20-30). Ancak Derrida, bu sistemin Batı metafiziği içinde kalmış bir dil olduğunu düşünür. Ona göre Saussure, gösterilene ayrıcalıklı bir konum verir. Gösterilene ancak gösterenle ilişkisi bağlamında tanımlamanın mümkün olduğu bu sistem, Derrida'ya göre biçimi öne çıkararak duyuları geriye atar. Yani gösteren, gösterilene ötekileştirir. Logos-çağı olarak tanımladığı dönem içinde Derrida'nın dikkat çektiği zıtlıklar burada kendisini gösterir; gösteren ve gösterilen ayrımı, Saussure'da bu dönemi yansıtan zıtlık, ayırım, dışlama stratejisi olarak kendisini gösterir. Sistem (language) ve dil (parole) ayırımından da görülebileceği üzere Saussure metafizik ayrımlara dayanır ve söz ve ses arasındaki ayrımı canlı tutmaya girişir. Saussure için dilde yazının yerinin ancak ikinci konumda ve dili temsil etmek için var olması da bu yüzden. Derrida, Saussure'ün sesi üstün gösterge olarak kabul etmesine bu bağlamda karşı çıkar.

Derrida için zamanın ve dilin yapısı aynıdır. “Şimdi”nin göreceli yapısı, “şimdi”nin analiz edilemeyecek boyutta basit bir yapısı olduğu kabulünü de çürütmektedir. Derrida için *şimdi*, bir an ya da bir nokta olmaktan fazlasıdır; varoluşu geçmiş ve gelecekle bağlantılı olan yapısıyla *şimdi*, herhangi bir gösterge gibi diğer göstergeler tarafından yerleştirilmektedir. Her gösterge ise kendisinden başka göstergelerin izini de içermektedir. Ancak *iz*, geçmiş ve geleceği de içeren yapısı nedeniyle yakalanması zor bir kavramdır; daha çok *işarete* içkin bir potansiyel olması nedeniyle *iz*, dil gibi bir farklılaşma sisteminin altında yatan ilkedir. Derrida’da yorum sürecinin sürekli devam ettiği kabul edildiğinden *iz*, sürekli olarak bir başka ize de yol açmaktadır. Bu nedenle Derrida’da *iz*, bir sistem olarak dilin temelini oluşturmaktadır. Göstergeler asla kendi kendileri yetmez; daima başka göstergelere yönlendirirler: Derrida’da *iz*, bu sürekliliğin temelini oluşturmaktadır (Sturrock, 2003, 125).

Derrida’ya göre felsefe, mevcudiyet metafiziğine sıkışmıştır. Logos-merkezli bilim de bu yüzden yetersizdir ve bu durum, felsefenin yetersizliğiyle birlikte *epistemenin* kapanışıdır. Ortak bir kök, bir öz anlayışı da Derrida’ya göre temelsizdir; ortada yalnız stratejik bir ayırım vardır. Derrida, stratejik olarak *iz*, erteleme ya da öteleme (*différance*) adını verdiği bizatihi-ayırımın adlandırılmayan hareketine ancak tarihsel kapanışta, yani bilim ve felsefenin sınırları içinde yazı adı verilebileceğini söyler (Derrida, 2014, 149). Mesaj iletme arzusu ya da bir metni okuma arzusu, Batı düşünce geleneğinin söz-merkezci yapısı bağlamında ele alındığı için Derrida tarafından bu düşünce geleneği içinde hapis olarak değerlendirilmektedir. Tüm mesajlar doğaları gereği metafiziktir (Megill, 2021, 408). Dolayısıyla söz karşısına yazıyı, erkek karşısına kadını, beyaz karşısına siyahı koyan mevcudiyet metafiziği, şiddete dayanmakta ve şiddeti yeniden üretmektedir. Sabit bir anlamdan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle Derrida için bir şey söylememeye cesaret edebilen yeni bir dilsel yapı gereklidir. Hakikat iddialarının tamamı geçersiz sayılmalı, logos-merkezcilikten kopulmalı ve dilin anlamı ertelenmelidir. Batı metafiziğinin inşa ettiği şiddetin ortadan kalkması için Derrida’nın önerisi budur (Rutli, 2016, 57-59).

Derrida’nın yapısöküm kavramlaştırması büyük ölçüde Nietzsche, Heidegger ve Husserlci fenomenolojiden etkilenmiştir. Yapısöküm ile Derrida’nın anlatmak istediği

ise felsefi gelenekten devralınan metinlere yönelik yeni bir okuma stratejisidir. Yapısöküm, Derrida için yalnızca yıkıcı bir eleştiri stratejisi değildir. Bağlamsallığın, ilişkiselliğin ve zamansallığın önemli olduğu yapısökümcü bir okumada evrensel, tarih dışında olan hiçbir şeyden bahsedilemez. Bu durumda yapısökümcü bir okuma, metafizik düşünce geleneğinin başından beri ortaya koyduğu her kabulün de karşısındadır. Tüm varlık ve hakikat iddialarına son vermektedir. Logos-merkezci bir epistemolojide ortaya konulan ve her şeyin rasyonelliğe bağlandığı bir düşünce sisteminin zamansallığından, bireyselliğinden, bağlamsallığından ve ilişkiselliğinden koparılmış biçimdedir. Yapısöküm, metafiziksel düşünme tarzlarına içkin olan tüm varlık ve hakikat iddialarını, koparılmış oldukları bağlar bağlamında da düşünerek ortaya çıkarma girişiminde bulunur (Küçükalp, 2008, 15-16). Derrida'nın ortaya bir yöntem koyma gayesinde olmadığını farkında olunması ise çalışmalarını anlamak adına hayati bir öneme sahiptir. Derrida, her tür yöntemden uzak durur. Ancak ortaya koyduğu yaklaşımın zor anlaşılabilir haldeki kavramlarına yapısöküm, iz ve mevcudiyeti kavramlarına merkezi önem yükler (Hekman, 1999, 243).

Derrida'nın logos-merkezcilik kavramı kendisinin idealizmle ve Batı metafiziği ile bir hesaplaşması olarak değerlendirilebilir. Zira Derrida'ya göre idealizm, logos-merkezciliğin doğrudan temsilidir. Bu yüzden logos-merkezciliğin bozulması, onunla girilecek bir hesaplaşma, doğrudan idealizmin yapısını bozacaktır. Logos-merkezcilik, felsefede aklın önceliğine vurgu yaparak, tüm irrasyonel şeyleri önemsiz görüp marjinalleştirmiştir. Batı düşünce geleneğindeki akıl vurgusunun saplantıya varmasının sebebi de budur (Küçükalp, 2020, 93-94). Derrida, logos çağı olarak tanımladığı Batı düşünme geleneğinin, metafizik düşüncenin birçok zıtlık ekseninde kurulduğunu düşünmektedir. Bu karşıtlıklar, bir kavramın varlığının diğerinin lehine konumlandığı bir zıtlık içerisinde. Zıtlık, birinci kavramı diğeri karşısında avantajlı konuma yerleştiren bir düşünce geleneğini oluşturmuş, iyi-kötü, güzel-çirkin, medeni-barbar gibi Batı metafiziğinin kendisini merkeze aldığı, yazıyı söz karşısında ikincil konuma iterek sözü merkezileştiren ve Batı'nın kendisini merkezileştirmesine imkân veren bir düşünce sistemini yaratmıştır. Derrida, "Gramatoloji" adlı çalışmasında *mevcudiyet metafiziğini* ifşa etmeye ve bu düşünce sistemini yapısökümüne uğratmayı amaçlar. Bir yorumcu olarak Derrida, yorumladığı metinlerde Batı düşüncesinin yarattığı çelişkileri ve bu

felsefeden kaynaklanan bölünmüşlüğü ortaya çıkarma taktiğini izlemektedir (Megill, 2021, 391).

Derrida'ya göre Batı metafiziği, dildeki sınırsız anlam oyununun yerine mevcudiyeti koydu. Bu durum, anlamın sınırsızlığının yerine *mevcudiyetin* anlamını merkezlerine göre zıtlıklara sıkıştırdı. Batı metafizik geleneğinin temelini oluşturan bu zıtlıklar, Batı metafiziğinin hakikat anlayışında hakikati kurması için ona bir alan da yarattı. Batı düşüncesindeki karşıtlıklar üzerinden kurulan ayrımlar, hakikat idealine ulaşma amacıyla birer araç oldu. Pozitif ve negatif kavramlar üzerinden kurulan zıtlıklar, birinci kavramın ikinci kavram üzerinde kurduğu üstünlük iddiasıyla beraber şiddet uygularken, klasik metafizik anlayışın Aydınlanma ile sorgulanmaya başlanmasına karşılık Batı metafiziği yeni bir metafizik anlayışla Platonculuğa daha da saplandı. Batı metafiziğinin rasyonellik ile kurduğu saplantılı hal, gittikçe güçlendi. Aklın referans olmadığı her şeyin marjinalleştirilerek ötekileştirilmeye başlamasıyla beraber rasyonellik karşısında gelenek de akıl-dışı bir konuma itilerek unutturulmaya çalışıldı. Batı metafiziğinin Batı için dünyanın geri kalanına hâkimiyet kurabilmek için araçsallaşması sonrasında ilerleme iddialarıyla birlikte Batı dışındaki her fark, mevcudiyetin dışında kalmış olduğu için yok sayıldı. Bu durum, dünyanın merkezine Batı'nın kendisini koyabilmesi için daha fazla temel sağlarken, evrenselci iddialarıyla bilim, Batı bilim anlayışına sıkıştırılarak, makul olan tek bilgi mevcudiyetin bilgisine indirildi. Batı ve ötekilerini kuran zemin, Batı metafiziğinden böylece yükseldi. Derrida'ya göre dildeki sınırsız anlam oyununun yerini mevcudiyetin almasıyla sonuçlanan Batı düşünsel geleneğinin ortaya çıkmasıyla anlamın sınırsızlığı yerini mevcudiyetin merkezlerinde şekillenen zıtlıklara bıraktı. Batı metafizik geleneğinin temelini oluşturan bu zıtlıklar, mevcudiyet metafiziğinin hakikat arayışında hakikati kurması için ona bir çıkış yolu sundu. Batı metafiziğindeki karşıtlıklar üzerinden yükselen tüm ayrımlar, hakikat idealine ulaşmaları için birer aracı konumunu aldı. Klasik metafizik anlayışın Aydınlanma ile sorgulanmasına karşılık modern dönemde ortaya konulan tabloda metafizik tekniğin farklı formlarıyla, Platonculuğun gittikçe radikalleştiği bir dönem başladı. On yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarında Avrupa'da yaşanan sosyal, kültürel ve entelektüel dönüşümlerin yanında

Aydınlanma ve modernite ile birlikte Batı metafiziğinin zıtlıklarının inşası da güçlendi (Küçükalp, 2008, 33-35).

Batı metafiziğinin rasyonellik ile olan saplantılı hali bu dönemde güçlendi. Aklın referans alınmadığı her şeyin marjinalleştirilerek rasyonellik karşısında hor görülmeye başlandığı bu dönemde gelenek de akıl-dışı olmakla itham edilerek unutturulmaya çalışıldı. Batı felsefe tarihinin Batı için dünyanın geri kalanına hâkimiyet kurabilmek için araçsallaştırılmaya başlaması ve ilerleme kavramının bu üstünlük çabaları için fırsatlaştırılması ile her fark mevcudiyet dışında bırakılarak yok sayıldı, ötekileştirildi. Bu durum, dünyanın merkezine Batı'nın kendisini koymasını sağlayacak alt yapıyı sunan evrenselci bilim anlayışının da Batı bilim anlayışına dönüşmesi sonucunu yarattı. Farklı kültürler ve farklı düşünceler, Batı dışı ve öteki konumuna itildi. Bu nedenle Derrida, Batı düşünce geleneğinin hâkim biçimini ifşa etmeyi, aklın uykusuna yatmış olmanın sonu olarak değerlendirmektedir. Batı metafiziğindeki aklın uykusu, rüyaların nedenidir ve aklın uykusu canavarları yaratmaktadır. Gerçekten uyanabilmek, yani uyanmanın rüyanın bir oyunu olmaması için de uykunun gerçek anlamda içinden geçmek gerekmektedir. Oyunu yapan rüya değil, akıldır. Hegel'i bu çerçevede değerlendiren Derrida, Hegel'deki akıllı, uykunun teyakkuzu olarak ele almaktadır. Akıl kendisini korumak için uykudadır. Batı düşünce geleneğindeki hâkim logos-merkezcilik, uyku halinde olmaktır. Bu bağlamda Derrida için, Batı metafiziğinin ifşa edilmesi, gülmeye benzemektedir. Uyanmanın bir biçimi olarak gülmek, oyunu kurallarına göre oynamanın bilgisini gerektiren bir yönleme dönüşmektedir (Derrida, 2020, 332).

Derrida, Nietzsche ve Heidegger gibi metafizik düşünce geleneğine karşı aynı fikirleri taşıyan bir gelenekten gelmektedir. Ancak Derrida, ikisinin devamcısı olarak düşünülmemesinin yanı sıra, daha radikal bir konumdadır da. Batı metafiziğinin logos-merkezli düşünce geleneğinin hakikat idealine ulaşma gayreti dışında Derrida, Heidegger'in etkisinin daha baskın hissedildiği analizlerinde *différance*, *iz*, *eklenti* gibi kavramları kullanımında bu etkiyi daha fazla yansıtmaktadır.

Batı metafizik geleneğinin parçası olan evrensel ve hakikat ideali, Hegel sonrasında bir çözülmeye maruz kaldı. Nietzsche ve Heidegger, bu çözülmeye büyük rol oynadı. Her iki düşünür, metafizik olmayan bir düşünme sistemi aramak için çalıştı. Batı metafiziğinin hakikat ideali üzerine kurulan düşünme tarzı yerine Nietzsche ve Heidegger, tarih dışı olan bu ideal hakikat arayışını yıkmaya çalıştı. Nietzsche için oluşun varlığa indirgenmesi, Heidegger için varlığın bir varolana indirgenmesi sonucunda ortaya çıkan metafizik düşünce tarzı, tüm felsefi etkinliği kapsayan bir nitelik haline dönüştü (Küçükalp, 2008, 243). Heidegger’de varlık ve varolan ayrıdır. Varlık bir varolana indirgendiğinde bir mevcudiyet formuna indirgenmiş olur. Bu da varlığın bilgisinin bir hakikatin ele geçirilmesi için yok sayılmasıdır. Varlığın ilksel deneyiminin yeniden hatırlanabilmesi için bu metafizik düşünceden kurtulmak gereklidir. Yapısöküm, felsefenin yeniden kazanılması için bir araç olarak, metafizik düşüncenin askıya alınması amacıyla kullanılacaktır. Varolanın varlık anlamının, temel mevcudiyeti bakımından ortaya çıkarılabilmesi için, Heidegger fenomenolojisinde yapısöküm bu bağlamda pozitif işlevlidir (Heidegger, 2018, 450).

Derrida, yapısöküm kavramının anlamını analiz ederken, üzerindeki Heidegger etkisi yeniden görülür ve Heidegger’e gönderme yaparak Fransızca bir sözcük olan deconstruction’ın Heidegger’in kullandığı destruktion ve Abbau sözcüklerine karşılık kullanıldığını belirtir. Bu kavramlar Derrida’da oldukça önemli bir yere sahiptir çünkü Batı metafiziğine karşı giriştiği mücadelede başlangıç noktası bunlardır. Tamamen yıkıcı bir yapısöküm anlayışı olmadığını her fırsatta belirten Derrida, hem yapısöküm hem de onun kaynağını oluşturan diğer kavramların negatif bir anlamda ele alınamayacağını özellikle vurgular. Destruktion ve Abbau terimlerinden ilki Heidegger’de yapısal tabakaları sökmek, Abbau ise bir şeyin nasıl oluştuğunu görmek için o şeyi parçalara ayırmak anlamındadır. Öte yandan Fransızca destruction sözcüğü, Derrida’ya göre Nietzsche’ci anlama, yıkmak anlamına daha yakındır. Yapısökümün tamamen bir yıkım olmadığını belirterek, destruction yerine deconstruction’ı neden seçtiğini böylece açıklamış olur (Küçükalp, 2008, 246-247). Yapısöküm ile Derrida negatif bir anlamdan, yıkımdan bahsetmez. Derrida’nın yapısökümü, bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya çalışır ve bunun ardından, onu yeniden yapılandırmak için bir imkân yaratır.

Derrida'nın mevcudiyet metafiziğine karşı çıkışı, différance ve iz kavramları üzerinden anlaşılabilir. Hakikat anlayışına karşı çıktığı Batı metafizik anlayışının karşısında Derrida, différance ile varlık, hakikat ya da bilgi temelinin tam karşısında durur. Différance, varoluşun yegâne şartının negatif ve pozitif karşıtların ya da temellerin varlığı olmadığını tanımlama girişimidir. Yani différance, Derrida için metinsel bir çalışma stratejisidir. Différance içindeki radikal ötekiyi tanımlamak için ise Derrida iz kavramını ortaya koyar. Hiçbir pozitif ya da negatif karşıtlık kurulmadan radikal ötekinin tanımlanmasında iz, bu tanımlama görevini üstlenir. Derrida'nın kökenler kavramını reddetmesi, iz kavramına yansır. Différance ve iz kavramlarını kullanarak Derrida, mevcudiyet metafiziğinin bazı kavramların diğer kavramlar karşısında imtiyazlı kılınmasına ve bilginin kaynağını ortaya koyma çabalarına karşı olduğunu ve bunu yapmanın bir hata olduğunu aktarmaya girişir. Mevcudiyetin varlığı temellerde değildir; difference'tadır (Hekman, 1999, 246-247).

Derrida'nın yapısöküm ile amaçladığı şey, Batı metafiziğinin ve felsefe tarihinin kurduğu hiyerarşilerin ters-düz edilmesidir; yazının itildiği ikincil ve negatif konumun ses karşısında değiştirilmesi, açığa çıkarılması ve söze atfedilen imtiyazlı konumun yok edilmesidir. Batı düşünce geleneğinde kendisini gösteren, sözün bu imtiyazlı konumu aynı zamanda metafizik düşünce geleneğinin belirleyici konumunda olan, bu bağlamda da yapısalcılıkta da belirleyici bir işleve sahip olan yapı kavramının sorgulanması ile mümkündür. Çünkü yapı kavramı, Derrida'ya göre episteme kadar geriye giden bir kavramdır. Yapı ya da yapının yapısallığı her zaman nötr bir hale getirilmiş ve bu nötrleştirme yapıyı bir merkez noktası olarak ele almaya başlamaktan geçmiştir. Yapıya yüklenen bu görevde yapı yalnızca sınırları çizmekle kalmamış, örgütleyici bir nitelik de almıştır. Sistemin tutarlılığı, yapıdaki bu örgütlenme kabiliyeti ile sağlanmış, yapının özgürlüğünün örgütlenmesini sağlayan bir unsur haline de gelmiş olan bu merkez aynı zamanda imkânların da sınırlarını çizerek onun özgürlüğünü elinden almıştır. Merkez böylece yapının hem içinde hem de dışında görülebilen bir hal almıştır. Çünkü merkez hem bütünlüğün merkezi hem de bütünlük merkezinden başka bir yerdir. Bu yüzden merkez, merkezli bir yapı anlayışında tutarsız bir konumdadır. Derrida için merkezi düşünmenin en doğru yolu ise onu birçok ikame oyununun devreye girdiği bir "yer-olmayan" şeklinde düşünmektir. Çünkü merkez aslında sabit bir yer olmayan işleve

sahiptir. Derrida, anlamı sabitleyecek bir merkezin ya da referansın olamayacağını kabul eder. Bu yüzden tüm hakikat iddiaları ya “eksik hakikat” ya da “yorum” olarak kalır. Bunun sonucunda da tüm hakikat iddialarının *différance*’ın özgür oyunu olduğunu ifade eder (Küçükalp, 2020, 65-68).

Gündelik yaşam içinde hâlihazırda karar verilebilir olana dayanarak karar vermek Derrida için bir karar verme değildir. Ona göre ahlâki ya da hukuki bir norma, bir göreve dayanarak karar vermek karar vermek değil, bir yükümlülüğün yerine getirilmesidir. Bu karar verme durumları, yerleşik bilginin uygulanmasından ibarettir. Dolayısıyla ortada paradoksal bir durum mevcuttur; bir karar verme durumu aslında karar verilemezlik durumuna yol açar. Derrida’da karar verilemezlik durumu öte yandan bir imkânın da kapısını açar. Karar, yeniden icat edilene göre karar verilebilme şansına kavuşur. Karar verilmesi gereken durum, her karar talebinde bu imkânı da içinde barındırır. Bu durum, kararı hiçbir şeye bağlı kalmaması açısından da acil kılar. Derrida için aciliyet, kararın her ne olursa olsun belirli bir gecikmeye dayanmasının da nedenidir. Birey, yükümlülüğün yerine getirilmesi gereken durumdan kurtularak bir karar vermeye yöneldiğinde, ister istemez yaşanan gecikme, kararın acil ve daima geç olması bağlamında açıklanır (Wortham, 2010, 30).

Batı metafiziği, metnin sınırlarını belirleyerek onu mevcudiyete hapsedmektir. İdeal hakikat arayışının evrenselci iddiaları, metnin yorumlarına yeni anlamları kapatır. Yapısöküm, metnin bağlamını, sonsuzluğunu ortaya koyarak onu, sürekli değişen bağlamlarıyla buluşturur. Benzer biçimde bu yapısökümün uygulandığı her şey için geçerlidir. Derridacı yapısöküm, metnin ya da şeyin mutlak anlam arayışından kurtulmasını ve onun mümkün olan tüm anlamlarına ulaşılmasını sağlayacak yorum ve bağlamlara kapıyı açacak olan girişimdir.

Derrida, sesi ve logosu merkeze koyan Batı metafiziğinde her metnin olumlu ve olumsuz çiftli olarak, bir karşıtlık düzeninde, hiyerarşik olarak bulunduğunu ve düşünülen ilk ögenin, sistemin merkezine karşılık gelen bir işlevi olduğunu belirtir. Yapısöküm ile Derrida, karşıtlıklar üzerinden kurulan bu sistemin bilinç-dışı noktasını açığa çıkarmak suretiyle kutupların yok edilmesini, böylece logos-merkezci olan bu



sistemin mantıksal olmadığına ortaya konmasını amaçlar. Kurulan bu merkez-çevre, olumlu ve olumsuz biçiminde yerleştirilen karşıtlıkların yok edilmesi, onları oluşturan logos-merkezci yanlışlığı açığa çıkaracaktır. Derrida, Batı metafiziğinin kendisini ayrıcalıklı biçimde konumlandırarak, sesçil yazı idealini ve felsefi episteme idesini kontrol altında tuttuğunu ifade eder. Tarih ve bilgi her zaman mevcudiyetin sahiplenilebilmesi için araçsallaştırılmıştır. Ancak zaman içinde gelişen bilgi teknolojileri ile mesajın olanakları da gelişmiştir. Artık dil, yazı ile yalnızca bir imlenenin başka bir imleyene taşınması olmaktan çıkmıştır. Böylece fonografinin ve sözel dili konuşan öznenin olmadığı durumlarda dahi işaretlemeye yarayan tüm araçlar yayılmaya devam edebilir hale gelmiştir. Derrida bu durumun yazı ve dil bağlamında önemli bir sonuca işaret ettiğini söylemektedir. Batı metafiziğinin bilimsel, teknik, ekonomik serüveninin ortamı olan sesçil yazı aslında sınırlıdır. Zaman ve uzayda sınırlı olduğu, zamanın değişimlerinin onu geride bırakması ya da sınırlandırması görülmüş olan sesçil yazı, ulaşabildiği son noktaya, son kültüre gidiyor olsa bile aslında kendisinin sınırlarının olduğundan kaçamaz. Öte yandan, sibernetikle yazısal insan bilimlerinin bir araya gelişi, sesçil yazının kendisine biçtiği ayrıcalıklı konumu sarsıp yıkmaktadır; metafizik mevcudiyeti için bu bir darbedir (Derrida, 2014, 19). Sesçil yazının aldığı darbe, kendisine hükmeden rasyonelliğe de bir darbedir. Batı metafiziğinin logos-merkezli anlayışı, rasyonel kabul edilen sesçil yazının sınırlılığı ile karşılaşınca imkânlarını görmüştür. Bu durumda, evrensel, sonsuz, sınırsız bir güç ve hâkimiyetin imkânsızlığı ile de karşılaşmıştır. Böylece kaynağı logos olan, hâkimiyetlerini logos üzerinden kuran tüm imlenişlerin (significations) yıkım (destruction) sürecinin de önü açılmış olmuştur. Bu, en çok hakikat imlenişlerine zarar verecek hareketin de ta kendisidir.

Derrida, Tanrı'nın mutlak olarak saf ve mutlak biçimde kendine-mevcut biçimde kendi bilgisini mümkün kılan şeyin adı ve öz-ögesi olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi ise logos döneminin belirleyici ilkesini de içinde barındıran, logos'un kendine-mevcudiyetinin diğer adıdır. Bu kendine-mevcudiyet durumu, Descartes'ten Hegel'e kadar logos devrinin her yanına da yayılmıştır (Derrida, 2014, 153). Logos-devri olarak tanımladığı dönem Derrida'ya göre dolayımın dolayımı ve anlamın dışsallığı olarak yazının hor görülmesi ve aşağılanmasıdır (Derrida, 2014, 22). Logos

devri kendi hakikat ve anlamlarını kurmuştur. Yazının ikincilliği, yazının irrasyonelliğine gönderme yaparak sözün yüceltilmesine katkıda bulunur. Batı metafiziğinin tüm hakikatleri de aynı logos-merkezciliğin ürünleri olarak, ötekinin hor görülmesiyle sonuçlanır. Nasıl ki logos-merkezcilik iyi ve doğal yazı olarak ilk-sözü (*archi-parole*) almışsa, bu kendinde-mevcutluğu doğal, kalbi ve ilahi kabul etmişse, teknik yazıyı da bunun tam karşısında konumlamıştır. Doğaya ait olmayan, kutsala ait olmayan, mevcudiyet metafiziğinde yeri olmayan her şey irrasyonel hale gelmiştir. Bu yalnız dil ve yazı üzerinden gelişmiş değildir; kültürler ve toplumlar da aynı hor görülme ile irrasyonellik ile yaftalanmıştır.

Derrida'ya göre metafiziğin tarihinde yazı, aşağı ve yana itilmiştir, bastırılmış, yeri değiştirilmiş bir temadır. Yazıdan korkulur. Korkulan olduğu için yazının üzeri çizilmiştir; çünkü yazı, sözdeki “özgü”nün (le propre) mevcudiyetini karalayan olarak değerlendirilir (Derrida, 2014, 409). Derrida'ya göre Avrupa-dışı yazının keşfi ve yazı çözme tekniklerindeki ilerleme ile yazının artan biçimde tehdit olarak görülmeye başlamasıyla, tüm genel dil ve yazı bilimi fikrini tek bir tarihsel sistem içinde birleştirme girişimi olarak logos-merkezcilik ortaya çıkmıştır. Bu logos-merkezcilik, aynı zamanda Batı'nın tarihsel sisteminin de bizzat kendisi olmuştur (Derrida, 2014, 154).

Derrida'nın logos-merkezciliği sorgulaması, Batı metafiziğinin, bu yüzden de Batı felsefesinin, Batı merkezciliğin sorgulanmasıdır. Batı metafiziğin dayandığı idealizm karşısında giriştiği savaşta Derrida, yapısöküm ile logos-merkezciliği “sökerek” ses-merkezcilik ve idealizme karşı adım atılacak bir alan yaratır. Avrupa-merkezciliğin sorgulanması, logos'un sorgulanmaya başlanmasıdır. Varlığı yalnızca mevcudiyete indirgeyerek onu akla sıkıştıran Batı felsefesi, hakikat saplantısı ile kendini logos-merkezci felsefesi ile üstün görerek, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, medeni-barbar ayrımlarını dünyanın geneline uygulayabilme hakkını kendinde görmüştür. Varlık, yalnızca akla göre alındığı için, Batı felsefesinde çokluk ve farklılıklar akıl-dışı ilan edilmiştir. Batı metafiziğindeki hakikat ideali doğrultusunda varlığın ele alınışı merkeze göre belirlenerek merkez dışındaki her şey öteki olarak kabul edildiğinden, çağdaş felsefelere kadar dil felsefesi de tek anlamlılığa sıkıştırılmıştır (Küçükalp, 2008, 276).

Klasik dil felsefesi, sözcüğün anlamının sınırlandırıldığı her durumu, indirgenemezliğin olduğu her anı insanlık-dışı olarak tanımlar. Logos-merkezcilik, tüm zıtlıklara kucak açar, var olmaları için dayanak olur. Logos-merkezcilik ile beslenen bu hiyerarşik konumlar, ikincil konumda olanın hor görüldüğü bir yaklaşımı her alanda besler ve yayar.

Logos-merkezcilik Derrida'ya göre Platon'dan başlar. Bu bağlamda sözün yazı karşısında üstünlüğünün ortaya atılması da aynı döneme denk gelmektedir. "Platon'un Eczanesi" (1972) adlı çalışmasında Derrida, Platon'un metinlerini analiz eder ve aslında yeniden yazar. Yapısöküm ile yeniden ortaya konulan anlamlar, bağlamlar ışığında Derrida, söz ve yazı karşıtlığının Platon'un kaleminden nasıl aktarıldığını, pharmakon kavramının hangi bağlamlarda kullanıldığını üzerinden analiz eder (Derrida, 2014b). Derrida, konuşma ve yazı arasındaki ilişkinin metafizik faaliyette merkezi bir konumda olduğunu düşünür. Mevcudiyet metafiziğindeki karşıtlıkların örneği olacak biçimde konuşma birinci, yazı ise ikinci sırada gelmektedir ve kurulan zıtlıkta yazı, söz karşısında ikincil, negatif konuma itilmiştir. "Gramatoloji" (1967) adlı çalışmasında Levi-Strauss ve Rousseau'nun sözü önceleyen yaklaşımlarını yapısöküme uğratarak kitabın sonunda yazının söz karşısındaki üstünlüğünü gösterir. Bu bağlamda Derrida'nın yapısökümünün yalnızca yıkmak olmadığını, alternatiflerin varlığının da bilincinde bir eylem olduğunu anlamak mümkündür. Konuşmanın, sözün Batı metafiziğindeki öncelikli konumuna doğrudan saldıran Derrida, Gramatoloji'de mevcudiyet metafiziğinin Platon'a de uzanan karşıtlıklar üzerinden temellendiğini ve Batı metafiziğinin temelleri olan bu geleneğin aslında bir şiddet geleneği olduğunu öne sürer (Derrida, 2014). Bu yüzden yazma teorilerinin tarihi de Derrida'ya göre baskının tarihini yansıtır. Ampirik dilbilim, tarihsel araştırmayı felç etme riskini alarak, felsefi ve arkeolojik soruları bastırmıştır (Howells, 1999, 47). Bir bilimi patron olarak konumlandıran epistemolojik sesbilimcilik, kendisini yazıdan üstün gören dilbilimsel ve metafizik sesbilimciliği de varsayar. Bir metnin özbilinci, sınırları çizilmiş bir söylem içinde yer aldığı için örgütleyici bir işleve sahiptir. Derrida, bir metnin her zaman birçok yaşında olduğunu ifade ederek, metnin soykütüksel öz-tasarımının baştan beri bir öz-tasarımın tasarımı olduğunu belirtir. Burada cevap aradığı soru işe şudur: Antropoloji ve

insan bilimleri metinlerindeki bu aidiyetin işleyişi, bir metafizik tarih içinde mi gerçekleşmektedir? (Derrida, 2014, 157-158).

Dilbilimdekine benzer biçimde metafizikte yazıyı da dışlayan sesbilimcilik, bir hiyerarşi bağlamında düşünüldüğünde insan bilimlerindeki egemen bilim anlayışı için de bir model teşkil etmektedir. Derrida, Levi-Starauss'un yapısalcılığını bir sesbilimcilik olarak değerlendirir (Derrida, 2014, 158). Derrida bu bağlamda dilin üç düzeydeki şiddetinden bahsetmektedir. Adlandırılan ilk şiddet, bir ayırım, sınıflama, kaydetme ve mutlak çağrı kipini askıya alan dilin kökensele şiddetidir. Tek bir sistem içinde düşünmek ve onun içinde adlandırmak buna dâhildir. Arkhe-yazı, arkhe-şiddet, özel/özgünün, mutlak yakınlığın ve kendine-mevcudiyetin yitimi. Yasaklanmış, onarıcı, koruyucu "ahlâkı" koyan, özel ve özgüyü ortadan yok eden arkhe-şiddet ise ikinci düzeydir. Üçüncü olarak bahsettiği şiddet ise refleksiyon şiddetidir. Bu, doğuştan gelen kimliği, özgünün soysuzlaşması olarak sınıflamayı ve kavramın soyut anı olarak kimliği giysisinden sayar. Derrida, üçüncü şiddetin hem arkhe-şiddetin hem de yasanın iki alt katmanına gönderme yaptığı ölçüde daha karmaşık olduğunu belirtir (Derrida, 2014, 173). Ses-merkezciliğin ortaya çıkmasıyla imleyen dünyadan silinmiştir. Bu durum, her ne kadar sözü yazıdan koruyup yazı karşısında sözü yükselten bir durummuş gibi sanılsa da, Derrida'ya göre aslında olan *tekhne*'nin bir figürünün büyüüne kapılmaktır. Sesçil yazı bu durumla birlikte hor görülmeye başlanmıştır. Sözlü imleyen, hâkimiyetini genişletirken üstünlüğünü de evrensel boyutta ispatlamıştır. Sözlü imleyen yazı karşısında kurduğu bu hâkimiyet, eline büyük bir özgürlük geçmesini sağlayarak "kendine-mevcudiyetine" de alan açmıştır. Bu durum, tarih sahnesinde yeni bir dönemi de başlatarak, episteme'nin tarihi de olan felsefenin tarihini başlatmıştır. Felsefe tarihi, sözün hâkimiyetinin bir dayatması olarak tarih kavramının da kendisini ele geçirir. Bundan sonrasında imleyen artık yoktur (Derrida, 2014, 435). Yazının, logos-merkezcilik için konumuna dikkat çeken Derrida, yazısallık ve siyasallık kavramlarının da bir korelasyon içinde olduğunu söyler. Örnek olarak, her ikisinin de yozlaşma süreci olarak akıl formuna bürünmeleri zorunludur. Ancak bu şekilde evrenselliklerinin içinde, mevcudiyetlerini sahiplenebilirler (Derrida, 2014, 447).

Derrida'nın felsefesi özdüşünümsel bir öznenin egemenliğini sorgulayan, post-yapısalcı bir geleneğe aittir. Yapısalcılık ve bu akımdan etkilenen düşüncelerin özneye karşı konumlarını sorgulamak isteyen Derrida, bunu yaparken Batı metafiziğindeki özneciliği de yapısöküme uğratma amacındadır. Öznenin kimliğine dair fikirlerini ancak kendisine dayalı biçimde inşa etmeyi hedefleyen Derrida, bu bağlamda Batı metafiziğinin *öteki*yi dışlayan, etkisizleştiren yapısını da ifşa edip yapısöküme uğratma peşindedir. Sonuç olarak varlık ve var olanı ayıran Batı metafiziğinde Derrida'nın yapısöküm yapmak istediği unsur bir mevcudiyet olarak varlıktır. Bunu yapabilmek için de mevcudiyetin yerine iz kavramını koyarak, bir *öteki*ye dayalı olarak kurulan aşkınlığın yapısökümünü amaçlar (Bellou, 2013, 16).

### 3. BÖLÜM

#### AYDINLANMA VE MODERNİTE

##### 3.1. BATI DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN KÖKENLERİ VE LOGOS-MERKEZCİLİK

Aynı olanların kendilerini tanımlayabilmesi için karşılarında tanımlayabilecekleri başka bir şeye ihtiyaçları vardır. Bu şey, “başka” olan, “öteki” olandır. Ortada bir “başka” olmadığı durumlarda ise “başka”nın, “öteki”nin icat edilmesi gerekmektedir (Megill, 2021, 246). Batı düşünce geleneğine hâkim olan biz ve öteki ayrımının inşası ise uzun bir geçmişe sahiptir.

Rönesans ile birlikte kökenlerini Antik Yunan’dan alan ortak bir Avrupalı kimliği oluşturabilmek adına yaratılan Yunan Miti, Doğu’dan aldığı düşünsel birikimi kendisine uyarlayan Antik Yunan’daki egemen düşüncelerin Rönesans ile birlikte Avrupa-merkezci düşünsel yaşamın temellerini oluşturmada kullanılmıştır. Bu bağlamda logos, Batı düşüncesinde mutlak ve sabit olan bir merkez konumundadır. Bu konum, merkez sembolizmi olarak Batı dünyasında süregelmekte olan bir epistemeyi de temsil etmektedir. Logosun Batı felsefesindeki konumu, Avrupa-merkezciliğin düşünsel temelini oluşturan logos-merkezciliğin ta kendisidir. “Merkez” ise kutsal alan, mutlak gerçekliğin alanıdır, mutlak olanın tüm sembolleri de merkezde bulunmaktadır. Etrafı çemberlerle çevrili olan bu merkezin kendisine ulaşmak ise bir kutsanmaya işarettir; aldatıcı bir varoluşun yerini gerçeğe bırakmasıdır. Merkez, anlamın merkezi olarak aynı zamanda Batı kültüründe yaratılışın da merkezidir. Kutsiyet atfedilen merkez, anlama ulaşılabilecek yegâne yerdir (Eliade, 2018, 31).

Her şeyin ilk nedenine, ilk maddeye ulaşma anlayışı Batı düşüncesine hâkimdir. M.Ö. 6. yüzyılın başında İyonya’da başlayan bu felsefi soruşturma, nesnelere varoluş nedenini ve kökenini *arkhe* olarak tanımlar. *Arkheyi* ilk olarak “kök” anlamında kullanan Thales olmasına karşın Aristoteles ilerleyen dönemde *arkheye* ilk kaynak, ilk neden, ilk

malzeme anlamını verecektir; çünkü hiçbir şey hiçlikten var olmaz, bu yüzden her zaman bir ilk neden, her şeyin bir kaynağı ve nihayetinde evrenin de bir ilk malzemesi vardır (Baudart vd., 2012, 24-25). Öte yandan Batı düşünce geleneği özellikle Sokrates'in ahlâk ve bilgi anlayışından etkilenmiştir. Sokrates'e göre nedensellik ilkesine göre düşünerek varlığa dair tüm bilgiye ulaşılabilirdi (Fink, 2003, 21). Sokrates sonrası Klasik Yunan düşüncesi, Platon ve Aristoteles öncülüğünde gelişen sistematik felsefenin dönemidir. Batı düşünce geleneğinin kaynağını oluşturan bu iki isim, Klasik Yunan düşüncesine hâkim olan değişim kavramını felsefelerinde işlemektedir. Batı metafiziğinin her şeyin bir sebebi olduğuna dair inancı, dolayısıyla her zaman bir ilk sebep aramaya yönelik düşünme biçimi de dayanağını bu temellerden almaktadır (Küçükalp & Cevizci, 2019, 35).

Düalizm, Batı metafiziğinde merkezi önemdedir. Hem zihinsel hem de cisimsel tözlerin ayrı olduğunu kabul eden düalist anlayışta, ruh ve beden ayrımı vardır. Düalizm aynı zamanda Hıristiyanlıkla büyük bir uyum içindedir; madde, fiziksel fenomenlerin temelidir, hareket eder ve değişim gösterir ancak düşünme yetisi yoktur, acı ya da mutluluk hissetmez. Bu tür hisler ancak insan tarafından, *ruh* ile algılanabilir (Adjukiewicz, 1994, 111). Tanrı, madde ve ruh olmak üzere üç töz ayrımı yapan Descartes'ın felsefesinde mutlak doğruyu ortaya koyacak tek düşünme gücü ruhta vardır (Descartes, 2014, 53). Her tözün temel bir niteliği olduğunu kabul eden Descartes için ruhun tözünü düşünce, cismin tözünü ise uzam oluşturmaktadır (Descartes, 2014, 78). Dünyayı ikici terimlerle gören bir yaklaşıma sahip olan Descartes için düşünen ama bir yer kaplamayan bir töz, uzamda bir kaplamı olduğu halde düşünmekten yoksun bir töze karşı düalist biçimde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla, Kartezyen ve Kantçı felsefelerde görülen özne ve nesne arasındaki karşıtlığın temellerinde bu düşüncüyü de görmek mümkündür (Megill, 2021, 35).

Batı düşünce geleneğinin özneyi merkeze aldığı yeni dönemin başlangıcında ise Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" diyerek özneyi merkezileştirmesinin etkisi barizdir. Dış dünya ve özne ayrımı yapan Descartes için öznenin kendini bilmesi, dış dünyaya dair bilgisini oluşturması bağlamında da rasyonalisttir. Rasyonel bir Tanrı anlayışının var olduğu bir düşünür olan Descartes için de öznenin kendi varlığı ardından

Tanrı'nın varlığına ulaşması aynı zamanda onun için dış dünyanın kanıtlanmasıdır. "Düşünüyorum öyleyse varım" diyerek Descartes ruhun özünün ve bedeninin tamamen ayrı olduğunu kabul eden bir bakış açısı oluşturmaktadır. Kurduğu düalist yapı içindeki hiyerarşide ise ruh, beden karşısında önceliklidir. Ruh ya da düşünce aracılığıyla elde edilen kavram, beden aracılığıyla elde edilen bilgiden önce gelmektedir (Descartes, 2014, 52-53). Ruh, Descartes için mutlak doğrunun bilgisine sahip tek kaynak olarak beden karşısında üstün olmasıyla, Tanrı düşüncesinin de var olduğunu kanıtlayacak güce sahiptir. Ruh, kendindeki kavram ve düşünceleri incelediğinde hepsinin bilgisine vakıf olarak, eksiksiz ve mutlak olanın bilgisine de erişebilmektedir. Bu bilgi, Tanrı'nın varlığının da bilgisidir. Descartes, mutlak bir Tanrı bilgisine sahip olma zorunluluğunun ruhun bilgisiyle ulaşılabilir olduğunu belirtmektedir. Ruh, eksiksiz olan varlığın bilgisini Tanrı düşüncesinde zorunlu ve sonsuz bir varlık olarak görmektedir (Descartes, 2014, 57).

Avrupa-merkezli düşünce bağlamında ele alındığında, modern sübjektivizmin Descartes'tan bu yana düalizmler üzerine kurulu olduğu görülebilmektedir. Descartes'ta zihin ve beden arasında yapılmış keskin bir ayırım yaparak kurulan düşünce sisteminde, zihin ve bedenin var olabilmeleri için aslında mutlak bir Tanrı'ya bağımlı olmaları da söz konusudur. Kurduğu düalizmle nihayetinde tek bir töz olarak Tanrı'yı karşımıza çıkaran Descartes, modern bilgi anlayışı üzerinde egemenlik kuracak olan özne-nesne düalizmini de doğrudan etkilemiştir. Descartes'a göre açık ve müstakil bilgiye ulaşabilmek için öznenin bir sıfır noktasına ihtiyacı vardır<sup>9</sup>. Bu, bilgiye ulaşmak için bir başlangıç noktasını temsil etmektedir. İnsanın sonluluğunu kabul eden ancak insanı noksan kabul etmeyen Descartes'taki Tanrı inancı, insan bilgisinin sonluluğuna karşı Tanrı'nın varlığıyla mutlak bir "bir", "birlik" anlayışıyla da iç içe geçmektedir. Descartes, bilgiye ulaşmada iddiaları doğrularken insanın yalnızca akla güvenmesini önermektedir; mutlak birlik olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmesi çerçevesinde değerlendirildiğinde bu düşünce biçimi logos-merkezci Batı metafiziğinin aklın kusursuz bir yol gösterici oluşuyla örtüşmektedir. Duyguların ve geleneğin bilgisini

---

<sup>9</sup> Bu sıfır noktası, Descartes'ın ünlü sözü "Düşünüyorum, öyleyse varım."da görülebilmektedir. Bireyin kendi farkında oluşu, bilgiye ulaşabilmek için gereken sıfır noktasına denk düşmektedir.



akıl bilgisi karşısında dışlayarak ötekileştiren Descartes, tüm bilgi iddialarının doğrulanabilmesi için evrensel olan tek şeye, akla yönelmeyi şart koşmaktadır. Kartezyen bilim anlayışı bu bağlamda duyguların, geleneğin bilgisini ötekileştirerek evrensel akıllı tek rehber olarak benimsemiştir. Aydınlanma düşüncesiyle güçlendirilecek olan gelenek ve bilim düalizminin temelinde, Descartes'ın akıllı üstün tutan bu yaklaşımı yatmaktadır (Bernstein, 2009, 168-170).

Avrupa-merkezci düşünce geleneğinde logosun hâkimiyeti, Descartes'ta da görüldüğü üzere birlik anlayışından bağımsız değerlendirilemez. Yunanca'da "bir" in <sup>10</sup> anlamı, varlığın mutlak birliğini arayan Parmenides sonrasında Antik Yunan felsefesinde kendisini gösteren birlik ideasını oluşturarak, tüm varolanların tek bir maddeye <sup>11</sup> indirgenmesine yönelik çalışmaları etkilemiştir. Platon'un idealar teorisindeki birlik anlayışında da kendisini gösteren bu etki, ne ise olan, kendi kendisinin etkinliği ve özünü oluşturan varlık anlayışının ontolojik kabulünün temelidir (Panofsky, 2012, 219).

*"İşte dünya düzeni içerisinde değişime konu olmayacak bu faktör, dünyanın doğasını belirleyen süreci daima denetim altında bulunduran nesnel bir güç olan "logos" tur. Başka dillere çevrilmesi mümkün olmayan logos, "söz, düşünce, anlam ve akıl" anlamlarına gelmekle birlikte, Herakleitos'ta her şeye hükmeden ilahi yasaya karşılık gelir."* (Küçükalp & Cevizci, 2019, 47).

Herakleitos'un anlayışında her zaman mevcut olan, bir olan Tanrı vardır. Bir nehirde iki kere yıkanılmaz, sözünün sahibi olan düşünürün bu sözle anlatmak istediği de kendi varlığını sürekli olarak eşitlerin mücadelesiyle oluşturan ve bunu devam ettiren rasyonel bir yasanın varlığıdır (Küçükalp & Cevizci, 2019, 48). Batı metafiziğinin mevcudiyet metafiziği olarak ele alınması da, Batı felsefesinin temellerinde yatan kendi kendine birliğidir.

Platon, Devlet adlı eserinde yeni bir yöntemden bahsetmektedir; bu yöntem *he dialektike methodos* yani "diyalektik yöntem", "tartışma yöntemi" ya da *he dialektike*

---

<sup>10</sup> év

<sup>11</sup> arkhé

*tekhne* yani “diyalektik sanat” ya da “tartışma sanatı”dır. Gelecekteki ideal devletin yöneticileri diyalektik sanata, diyalektik yöneme göre eğitilecektir. Platoncu diyalektik, her şeyi kavrayan ve her şeye dair tüm unsurları araştıran kapsamlı bir bilim olduğunu iddia etmektedir (Szlezak, 2007, 28). Platon’a göre diyalektik, mutlak olanın bilimidir. Duyular ile elde edilen bilgiye dair yanlışların, yanılgıların ve yanılsamaların önüne ancak çelişkileri aşarak ilerleyen bir akıl ile geçilebilir. Diyalektik ile doğrulanan bilgi, Platon’a göre aynı zamanda doğru, güzel ve iyi olanın bilgisini de vermektedir. Platon’un düşüncesine hâkim olan ve bilimlerin zirvesi olarak değerlendirdiği diyalektik, felsefesine hâkim olan akılcı ve *ikili* yapıyı barındırmaktadır (Baudart vd., 2012, 49-50). Platon’daki iki dünya ayrımı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Duyulardan elde edilen bilginin ve gündelik yaşamın dünyası olan dünya ile zihindeki dünya arasında da bir ayrım vardır (Wilshire & Popkin, 2001, 59). Platon’a göre Tanrı dünyayı olabilecek en iyi şekilde yaratmıştır; Kozmos, Varlık (istikrar) ve Oluşun (değişim) buluştuğu, düşünen ve yaşayan bir varlıktır. Kozmik gerileme ve felaketlerin nedeni ise evrenin *ikili* hareketinden kaynaklanmaktadır (Eliade, 2018, 129).

Platon’da metafizik, aynılık ve farklılık sorunu üzerine kuruluyken Aristoteles’te metafizik değişim olgusuyla başlamaktadır. Bu nedenle Aristoteles hem Platon’un hem de farklılığı ve gerçekliği değiştirmeyi reddeden Parmenides’in mirasçısıdır. Aristoteles için ilk olarak herhangi bir değişikliğin biri değişiklikten önce, diğeri ise sonra var olan bir çift karşıt karakter veya nitelik içermesi gerekmektedir (Perl, 2014, 73). Aristoteles, bir şeyin bilgisine ancak o şeyin ilk nedeni bilindiğinde ulaşılabileceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre bir bilim ancak nedenleri ortaya koyabiliyorsa, nedenlerin bilimi olabiliyorsa bilimdir. Aristoteles bu doğrultuda dört nedenin varlığına işaret etmektedir: İlk neden, o şeyi o şey yapan nedendir, ikinci neden maddi nedendir, üçüncü neden değişime neden olan fail nedendir, son neden ise ereksel nedendir (Kaçar, 2016, 104).

Hegel felsefesindeki diyalektik ise Batı düşüncesinde devam etmekte olan diyalektiğin hâkimiyet ve sınırlılıklarını oluşturan bir temel olarak ele alınabilir. Hegel’in tarih felsefesi, egemen yaklaşımın bir yansımasıdır. Efendi ve köle diyalektiği üzerinden sonlu tarih felsefesinin değerlendirmesini yapabileceğimiz Hegel’de bir Efendi’nin ve

bir Köle'nin ortaya çıkmasıyla başlayan tarih, insanın varlığını bu diyalektik zemin üzerinden açıklamaktadır. İnsanın varlığını Efendi ve Kölenin varlığına mecbur tutan Hegel, insanın yani varlığın varolabilmesi için iki unsuru da zorunlu kılarak bir ayrımı inşa etmiştir. İnsanın varlığı, en az ikili bir yapıya ihtiyaç duymaktadır. Hegel'de evrensel olan ise birbirleri ile çatışan tikellerden doğmaktadır (Hegel, 2016, 30). Dolayısıyla evrensel tarih insanlar-arası etkileşimin tarihi ve insanlarla doğanın etkileşiminin tarihinden oluşmaktadır. Doğa ile olan etkileşim, (sonrasında Marx'ta izlerinin görüldüğü) Efendi ve emekçi olan Kölenin etkileşiminin tarihidir. Hegel'in sonlu tarih anlayışında tarihin sonu ise Efendi ve Köle karşıtlığının ortadan kalktığı durumdur. Tarihin sonu, kölenin efendisiz ve efendinin kölesiz kalması, yani insan varlığının zorunlu olduğu çatışan ikili yapının ortadan kalkmasıyla gelecektir (Kojève, 2015, 44).

Modern Batı düşüncesi logos kavramı ve varlığın mantıksal bir düzeni olduğu düşüncesi çerçevesinde kurulmuştur. İki bin yıldan fazla süredir Avrupa'nın düşünsel hayatını şekillendiren bu yapının egemenliği ise farklı düşünürler tarafından sıklıkla sorgulanmıştır. Logos-merkezci düşünce özellikle 19. yüzyılla birlikte Batı felsefesinin en büyük isimlerinden olan Nietzsche ve Heidegger önderliğinde logosun konumu sorgulanmaya başlanmıştır. Gündeme getirilen eleştirel yaklaşımlar ile Batı felsefesine egemen olan dışlama, farklılaşma, Antik Yunan'dan gelen sınıflandırmalar ekseninde kurulmuş yapısı otoriter, dikey hiyerarşinin egemen olduğu bir varlık ve bilgi düzeninin varlığı ortaya konulmuştur (Dugin, 2012, 232). Kurulan hiyerarşik düzenin merkezindeki "logos", "logos-merkezci" bir Batı tanımlamasının da önünü açarak, öncelikle Derrida tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda "logos-merkezci" kavramı Batı düşüncesinin deneyimin yüzey fenomenlerini gizli bir anlamın kaynağına yani logosa gönderme yapmaktadır. Logos-merkezci düşünce görünüş ile öz, temsil ile gerçeklik, beden ve ruh arasında düalist karşıtlıklar olduğunu kabul etmektedir. Logos, bu tür ayrımların hem aşkın garantörü hem de diyalektik olarak inşalarını sağlayan unsurdur. Logos, dünyanın tesadüfi hali için mutlak ve aşkın bir açıklamaya olanak vermektedir. Gösterge ve şey arasında bir ayrım kuran logos, görünüş ve gerçeklik arasında Antik Yunan'dan beri devam eden ayrımı yeniden üretecek bir zemindir. Böylece logosun yarattığı ayrı bir dünya kurulmaktadır. İnsani deneyimlerin

anlamlandırılması için kurulmuş olan bu dünya, Hristiyan üçlüsündeki ikinci kişidir<sup>12</sup>; “kelime”dir, Descartes’teki nedendir, Hegel’deki geist, Marx’taki emek-gücüdür (Hawkes, 2020, 20).

Logos-merkezcilik, ontoteoloji, metafizik gibi kavramlarla tanımlanan metin, yapısökümcü olarak ifade edilen felsefe ile ifşa edilmektedir. Bu konuda daha çok Heidegger’in etkisinde olan Derrida, Batı düşünce tarihinin altında yatan özellikle birkaç unsura dikkat çekmektedir. Bu unsurlar Heidegger’da Parmenides’ten Nietzsche’ye kadar uzanan bir geleneği temsil ederken Derrida için bu gelenek Parmenides’ten Hegel’e uzanmaktadır. Bu felsefi gelenek Varlık sorununa yaklaşımları noktasında birleşmektedir. Heidegger ve Derrida’ya göre felsefi geleneğin Varlığı bir mevcudiyet olarak ele almakta birleşmesi Platon ve Aristoteles’in (ve ardıllarının) düşünce yapılarına dayanmaktadır. Platoncu diyalektik ve onu geliştiren Aristotelesçi mantık, Varlığı mevcudiyet olarak ele alan düşünce yapılarında kurucu bir söylemin önceliği ve düalist yapılarla düşünmeyle ilişkilidir (Gersh, 2007, 239). Heidegger’e göre Leibniz, Kant ve Hegel tarafından Batı düşüncesinde ilk kez sorgulanmaya başlanan mantık, geleneksel mantığa yönelik ilk eleştirileri de başlatmıştır. Heidegger, Platon ve Aristoteles ile Batı düşüncesine dâhil olan ve hâkimiyet kuran, dile yönelik tavrın belirlenmesinde büyük rol oynayan mantığın düşüncenin biçimsel yapısına ve kurallarına dair ortaya koyduğu kuralların ise ancak Varlık ve düşünme arasında kurulan bir ayırım sonrasında oluşabileceğini düşünmektedir (Heidegger, 2008, 26-27).

Heidegger de Nietzsche gibi metafiziğin aşkın dünya kabulünü Varlığın ortadan kaldırılması olarak görmektedir. Varlıkların Varlığı sorusu olarak ortaya bir sorun konulduğu müddetçe Varlığı açıklamak için kendisinden başka bir şey zorunlu kılınmaktadır. Varlığın yokluğu, aşkın bir Varlık ihtiyacını doğurduğu için ortaya çıkan diğer varlık ihtiyacı düşünürleri Platoncu fikirlere gitmeye zorlamaktadır. Bu fikirler de Batı metafizik düşüncesinin temellerinde yatmakta olan Tanrı, mutlak ruh veya ilk nedene yönelik bir açıklama ihtiyacıdır. Bu nedenle Heidegger 1927 tarihli çalışması

---

<sup>12</sup> Hristiyan doktrinindeki Teslis (Üçlü) inancı. Baba (Tanrı), Oğul (İsa) ve Kutsal Ruh’tan oluşan birlik anlayışıdır. İkinci kişisi, Oğul’dur.

“Varlık ve Zaman”da Batı felsefesine hâkim olan özne ve nesne ayırımına ve bu yaklaşımın dünyaya bakma biçime karşı bir eleştiri ortaya koymaktadır. (Megill, 2021, 36). Varlık ve düşünce arasındaki ayırım Batı varoluşunda egemendir. Bu belirleyiciliğin temelini ise Varlık ve oluş, Varlık ve görünüş, Varlık ve düşünce, Varlık ve gereklilik ayrımları oluşturmaktadır. Varlık ve düşünce ayırımı yapan Batı ruhunun temel konumunun ayırt edilmesi için Heidegger, “kökler”e geri dönülerek bu ruhun ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürmektedir. “Kökler”e geri dönüş, zorunludur. Heidegger, Batı düşüncesinin (ruhunun) başlangıçtaki hakikatini kendi sınırları üzerinden yeniden belirlemeyi bu yüzden zorunluluk olarak görmektedir. Başlangıç noktası Heidegger için budur (Heidegger, 2008, 21-22). Varlığın unutulması bireyleri modern çağa daha fazla bağlamıştır ancak modern çağda Heidegger’in gördüğü yalnız kriz ve nihilizmdir (Megill, 2021, 187-200). Heidegger’e göre düşüncenin içinde olduğu bir *kriz* vardır ancak Heidegger, *Yunan mitinin* egemen söyleminden kurtulamayarak bu krizin nedeninin Yunan kültüründen uzaklaşmak olduğunu düşünmektedir.

Köklere dönerek Batı ruhunun yok edilmesini amaçlayan Heidegger’e göre Varlık’a dair bilginin çerçevesinin çizili olduğu Batı düşüncesindeki düşünce kalıpları bireye adeta işlenmiştir. Bu durum, Varlık karşısında ona dair bilgi ve anlayışların sorgusuz sualsiz biçimde şekillendirildiği anlamına gelmektedir.

“*Varlık hakkındaki bütün anlayışımızı destekleyip yönlendiren bu görüş çizgisine (içinde kaybolmak bir tarafa) gömülmüş durumdayız.*” (Heidegger, 2008, 23).

Batı metafizik geleneğinde ontolojik özne kavramı, varlığın ikincil olarak konumlandırılmasının mimarıdır. Alman filozof Heidegger’in amacı ise bu bağlamda Batı felsefesinde Platon sonrasında üstü örtülü kalan varlığın anlamının ne olduğu üzerindeki örtüyü kaldırmaktır. Bu yüzden Heidegger, temel sorununu varlık nedir sorusu olarak belirler. Varlık sorulduğu müddetçe bu soruda sorgulanan Varlığın kendisi olacaktır zira Heidegger, varlığı aynı zamanda varolanın varlığı olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Heidegger’in temel kavramı olan *Dasein* karşımıza çıkmaktadır. Batı metafizik anlayışındaki özden farklı olarak, *varoluşa* denk gelen

Dasein, varlığın anlamına ilişkin soru sorma olanağının da anahtarı olmaktadır (Heidegger, 2018, 19-27).

Heidegger'e göre Batı düşünce geleneği olan metafizik, varolanın hakikatidir ve varlık, varolanın yazgısı üzerinden kendi yolunda ilerler. Batı metafiziğiyle Varlığın anlamı ortadan yok edilerek zamansallık boyutu unutulmuştur. Varlık ve var olan arasındaki ayrımın kaybolmasıyla da yalnızca bir mevcudiyet tarihi ortaya konmuştur. Varlığın var olana indirgendiği Batı metafiziği üzerine Heidegger şunları söylemektedir:

*“Bu düşünme kesintisiz olarak bir olgudan başlar. Bu olgu şudur: Batı düşünmesinin tarihinde, varolan Varlıkla ilişkili olarak düşünülmekte, ancak Varlığın hakikati düşünülmeden kalmaktadır. Batı düşünmesi Varlığın hakikatini düşünmenin olanaklı bir yaşantı olduğunu yadsımakla kalmaz, metafizik kılığındaki bu düşünme, bu yadsıma olgusu, bile isteye olmasa bile, gizler.”* (Heidegger, 2001, 14).

Heidegger, Platon sonrası başlayan metafizik düşünceyle birlikte hakikat ve varlığın anlamlarında yaşanan bir dönüşüme dikkat çekmektedir. Platon ve Aristoteles sonrasında varlığın anlamı, bir hiyerarşiye (en yüksek varlık ya da Tanrı) göre tanımlanır hale gelmiştir. Heidegger, Sokrates öncesinde kalmış olan, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın hala var olduğu yaklaşımı, Varlık anlayışını yeniden ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Sokrates sonrası dönemden itibaren Batı felsefesinde ise Varlık, varolanı varolan olarak belirlemektedir. Ancak Batı metafiziği içinde Varlık da bir varolan olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Varlık üzerine düşünülürken Batı metafizik geleneğinin sürekli olarak içine düştüğü hata, Varlığı varolana indirgemektir; oysa Varlık, mümkün olan bir varolanın karakterine sahip değildir. Batı metafiziğindeki bu hata, Varlığı varolana indirgeyerek başka bir varolana gönderme yoluyla tanımlama hatasıdır. (Küçükalp, 2008, 171-178). Batı düşünce geleneğindeki öteki ile tanımlama, Varlığın varolana indirgenmesine de yansımaktadır.

Nietzsche'ye göre Batı metafizik geleneği Sokratik rasyonalizmin boyunduruğu altındadır. Batı metafiziğine savaş açan düşünür, metafizik varlık anlayışının karşısına Batı rasyonalitesinin kabullerinin ötesindeki *oluşu* koymaktadır. Oluş, metafiziğin durağanlığının aksine hareket halindedir. Batı metafiziğinin yok saydığı *oluşun* bu

yüzden teorileştirilmesi mümkün değildir. Bu yok saymanın ardından yaşama karşı duyulan bir hınç olduğunu düşünen Nietzsche için varlık, hakikat, özne, nesne ve gerçeklik gibi sabit, evrensel olduğu düşünülen hiçbir kavram kurgu olmaktan öteye gidememektedir (Küçükalp & Cevizci, 2019, 187).

Nietzsche’de Yunan tragedyasındaki iki tanrının karşıtlığı üzerinden egemen rasyonel düşüncenin bir eleştirisi ortaya konulmaktadır. Nietzsche, Sokratik aklın egemenliğindeki teorik, rasyonel aklın hiçbir vaadini gerçekleştirmediğini, buna karşılık gerçekle yüzleşme cesaretinin mitlerde olduğunu öne sürmektedir. Mitin irrasyonel eğilimi, rasyonel aklın karşısındadır. Nietzsche için cesurca bir adım olarak mit, gerçekle yüzleşme gücüne sahipken rasyonel akıl insanın durumuna dair gerçekleri görmekten yoksundur. Trajik mitin üstünlüğü ve rasyonel aklın gerçeği örtbas etmeye yönelik tavrı, hakikate yönelik iki felsefi yaklaşım olarak Nietzsche felsefesinde yer almaktadır (Berkowitz, 1996, 96). Antik Yunan trajedisi Sokratik rasyonalizm tarafından katledilmiştir. Yunan trajedisi içinde birçok unsuru barındırmaktadır ve tarihsel olarak bir araya gelmiş olan bu unsurlar “müziğin ruhunu” oluşturmaktadır. Ancak trajedinin sonu geldiğinde, rasyonel dünya düzeninin trajediyi ele geçirmesiyle birlikte hâkim olan düzen artık Sokrates’in mirası olan rasyonel dünya düzeni olmuştur. Antik Yunan’da yaşamın mitik yanı, rasyonel yanı karşısında irrasyonel öteki konumuna itilmiş ve böylece değersizleştirilmiştir. Bu dışlayıcı süreç, rasyonel Apollon’un zaferi olarak Sokratik dünyanın akıl ve bilgi ekseninde yaşanılabileceği bir düzen anlamına gelmektedir. Nietzsche için karamsar bir varoluşun panzehiri olan trajedi, Sokratik iyimserlik ve akıl karşısında kenara itilerek reddedilmiştir (Ridley, 2007, 10-16). Nietzsche, Sokrates sonrası döneme yönelik şiddetli bir eleştiri olarak Sokrates’teki “akıl=erdem=mutluluk” şeklindeki Helen ruhuna aykırı bir uçukluk olarak değerlendirmektedir (Nietzsche, 2009, 11). Sokrates’in toplumu rasyonel ilkeler temelinde dönüştürmeye yönelik girişimi teorik bir iyimserliktir ancak Nietzsche için rasyonel bir temeli olan teorik dünya görüşü, trajik görüş karşısında konumlanarak toplumun temeli olarak kabul ettiği mit ile çatışmaktadır (Ansell-Pearson, 1998, 95).

Nietzsche için hayranlık duyduğu Yunan zevki ve beğenisi, Sokrates sonrası yaşadığı değişimle diyalektik lehine dönerek diyalektiğin egemenliğini başlatmaktadır.

Nietzsche'nin asil bulduğu beğeni ve zevk anlayışı diyalektik ile aşağılanmış, alt tabakada<sup>13</sup> yer alanlar diyalektik ile en üste çıkmıştır (Nietzsche, 2009, 10). Diyalektiğin Sokratesçi yönüne saldıran Nietzsche için diyalektik, *avam takımı intikamının* bir biçimidir. Ayaktakımının kendi ezilmişliğinin mantık ve akıl ile giriştiği şey, *soğuk bıçak darbeleridir* (Nietzsche, 2020, 291).

Apolloncu ve Dionysosçu kültür ayrımında ise rasyonel aklın egemenliği ve barbar öteki olarak yaratılan arasındaki ayrım görülmektedir. Antik Yunan'ın kendisini "öteki"lerden ayırması, Apollon'a duydukları bağlılıkla sağlanmıştır. Apollon'da var olan kültür, barbarlık ise Dionysosçu güdülerini dizginleyemeyen ötekiyi oluşturmuştur. Nietzsche için Dionysos, Sokrates öncesi Antik Yunan'da egemen olan rasyonel aklın otoritesine girmemiş olandır.

Aslında sanatın gelişimi bağlamında değerlendirdiği Antik Yunan'ın iki tanrısı Nietzsche'nin kurduğu ikilikte (antik Yunan'da) Apollon düşsel deneyimi, Dionysos ise bir kendinden geçme halini temsil etmektedir. Sanatı özgürleşme için tek yol olarak gören Nietzsche için Dionysos'un büyüyle insanlar arasındaki bağ yeniden kurulur, yabancılaşmış, düşman haline gelmiş ya da boyunduruk altına alınmış doğa da insanla bütünleşerek onunla barışır. Köle olma hali, sınırların kalkmasıyla beraber yok olur ve uyum kol gezer. Nietzsche için doğayla ve insanın insanla olan uyumu, Dionysos'la mümkün olmaktadır; bu da sanattır (Nietzsche, 2021, 21-22). Nietzsche, Antik Yunan'da güçlü ve coşkulu bir kültürün güç kötümserliğine dayandığını, varoluştaki dehşetin Antik Yunan'da bilindiğini ancak (Sokrates) sonrasında kötümserliğin zorunlu biçimde çöküşle bir tutulduğunu belirtmektedir. Değişen bu durum, bilimsel ve teorik aklın kötümserliği alıp götürülen *iyimser* Sokratik düşüncenin egemenliğini ilan etmesinin bir nedenidir; insan, bilimin ve aklın her şeyi düzeltebileceğine dair iyimser bir inanca teslim olarak, varoluştaki dehşeti unutmuştur (Nietzsche, 2021, 2-3). Trajediye silen akıl, eski Yunan'ı çaresiz ve afallamış biçimde Sokrates sonrası düşüncenin çaresizliğine itmiştir. Bu durum, modern dünyadaki krizin de altında yatan nedendir.

---

<sup>13</sup> Nietzsche, Sokrates'i de "en alt sınıfa mensup" olarak tanımlamakta, onu "ayaktakımından biri olarak görmektedir (Nietzsche, 2009, 10).



Nietzsche için dönemin en akıl almaz özelliği ise insan ve dünyanın idealist yorumudur. Bu nedenle idealizmin çılgınlığı Tanrı öldü anlamına çevrilmelidir; insan ancak bu şekilde özgürleşebilecektir. İnsan, Tanrı tarafından sınırlandırılmadığında, efendinin gölgesinden kurtulduğunda sonsuz özgürlük seçeneği ile karşılaşacaktır. Nietzsche, insanı Tanrı'nın planına dâhil etmemektedir. Sonlu varlığa tapınmaz; Hristiyanlıkta Tanrı anlayışını ve Platoncu düşünceleri dünyanın yerine koyar. Böylece ortaya somut bir görüntü çıkar (Fink, 2003, 64).

### **3.2. BATI DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE MODERNİTENİN İNŞASI: RÖNESANS, AYDINLANMA, FRANSIZ DEVRİMİ VE SANAYİ DEVİRİMİ**

Kökene 16. ve 17. yüzyıllardaki bilimsel devrimlere<sup>14</sup> dayanan Aydınlanma, ilerlemenin kaçınılmazlığını kabul eden düşünsel bir devrim olarak yansıtılmaktadır. Aydınlanma, İngiltere ve İskoçya'da başlayan serüveni itibariyle Britanya kapitalizmini meşrulaştıran bir insan ve toplum anlayışını da içinde barındırarak, yeni bir dönemin, bir "akıl çağı"nın başladığını ilan ediyordu. 18. yüzyıldaki siyasi, toplumsal ve ekonomik değişimlerin yoğun biçimde etkilediği Aydınlanma, bu dönemde özellikle Newtoncu fizik anlayışının<sup>15</sup> büyük ses getirmesiyle birlikte sembolik bir zirveye ulaştı. Akıl ve duyu ayrımını kabul eden düalist anlayışın bir sonu olarak ele alınan bu dönemde akıl ve olgular dünyasının birlik olduğu kabul edilmeye başlandı. Merkez konumunda olan akıl, Aydınlanmada ampirik dünyaya dair olguların kavramlar, soyut akıl yürütmeler ve mantık aracılığıyla kavranabileceği, olguların ise akıl ile disiplin altına alınarak spekülasyonlardan kurtulabileceğini yeni bir dönemin belirleyici gücü oldu. Dünyanın düzenli, mekanik bir varlık olarak görülmesiyle birlikte her şeyi anlamak için aklın önderliğinden uzaklaşmaması gerektiği kabul edildi. Toplumsal düzen ve insanı anlamak için işaret edilen yeni yol artık ahlâk, etik ve dinin alanından değil, Newton'ın

<sup>14</sup> Bahsedilen bilimsel devrimler yalnızca Avrupa-merkezci tarih yazımında yer alan Avrupa'daki bilimsel devrimlerdir.

<sup>15</sup> Newtoncu fizik yasaları, Aristotelesçi evren anlayışından bir kopuşu sergilemektedir. Newton'da evren tek parça bir yapıdadır; bu yüzden evreni anlamak için genel bir yasaya ulaşmak yeterlidir. Aristoteles'teki düalist yapıdaki evren ise, madde ve form olarak ikiye ayrılmış haldedir.

fizik yasalarından geçmeye başladı. Değişen toplum ve insan anlayışı, Fransa’da Eski Rejim karşıtlığını yükseltip özgürlük, emek gibi konuları fikir özgürlüğü bağlamında toplumda konuşulur hale getirirken Voltaire, Rousseau, Concorde, Diderot gibi düşünürler de kurumsal düzenin ihlal ettiği ancak bireylerin sahip olduğu “doğal haklar” hakkında yazmaya başladı. 1789 Fransız Devrimi’nin temelinde yatan düşünceler, Aydınlanmanın ikliminde şekillendi. İlerleme fikrinin egemenliğinde dönem, Comte, Turgot, Concorde, Saint-Simon gibi düşünürleri insanlığın doğal düzenindeki ilerleme yasalarını bulmaya yönlendirdi. Toplumsal yasaları bulmak, daha iyi bir topluma giden yol için zorunluydu (Turner vd., 2013, 20-21)

Kendisini ilerlemeci bir düşünce olarak tanımlayan Aydınlanma, insanları bilgi vasıtasıyla korkudan arındırmayı ve efendi konumuna getirmeyi amaçladı. Gelenekteki ve söylencedeki bilgiyi, kendi bilgi edinme yöntemlerine uygun olarak elde edilmiş bilgi ile yıkmayı amaçlayan Aydınlanma, gelenekle kesin bir mesafenin de konulmaya başladığı dönem oldu. Bacon’ın doğaya düşüncede hükmedilen dönemin yerini artık doğaya kendini bırakan insanın uygulamaya geçirerek doğaya hükmetmesi gerektiğine olan inancı gibi, insanın Batıl inanç karşısında büyü bozulmuş dünyaya hükmetmesi inancı ile çevrelenmişti. Metafizik yanından asla kurtulamamış olan Baconcu düşünce, olgusal zihniyetin önemine vurgu yaparak, animizmin yok edilmesinde etkili oldu. Aydınlanmacı akıl, Platon’un idealarıyla Olympos’un Tanrılarını dahi logos ile ele geçirdi; Platoncu ve Aristotelesçi felsefe ile tümelin hakikat iddialarına sarıldı. Aydınlanmacı akıl, maddeye hükmedilmesini şart koştu; akla uygun olmayan ve yararlı olmayan her şeye karşı şüpheli yaklaşılması gerektiğini öne sürdü. Yalnızca birlik anlayışı ile dünyaya yaklaşan Aydınlanmacı akıl, bütün her şeyin kaynağı olan idealdeki birlik sistemini benimsedi. Böylece Aydınlanma, hesaplanabilirliğin kökeni oldu. Aydınlanma açısından sayılarla, yani son tahlilde *birle* bağdaşamayan her şey yanılısama olarak kabul edildi. Soyut niceliklere indirgenerek *birde* buluşturulan varlık anlayışı, Tanrılarının ve niteliklerin de sonu oldu (Adorno & Horkheimer, 2014, 19-24).

Aydınlanma, mekanik bir evren anlayışıyla ve hesaplanabilirliğin öne çıkmasıyla birlikte matematiğin her şeyi açıklamada anahtar rolü oynadığını kabul etmektedir. Bu bağlamda aydınlanmacı paradigmada her şeyin maddi olması gerekliliği, materyalizmi

de beraberinde getirdi. Özne-nesne ayrımını benimseyen Aydınlanmacı epistemoloji, tarih dışı ve evrenselci bir hakikati aramaya yöneldi (Küçükalp & Cevizci, 2019, 148-149). Leibniz'le birlikte ise lineer tarih anlayışı ortaya konularak Aydınlanmada ilerleme egemen hale geldi ve 21. yüzyılda evrim teorisiyle birlikte ilerleme anlayışı vulgarize edildi (Eliade, 2018, 153).

Üzerinde ortak bir düşünce birliği olan Aydınlanma'nın temel kabullerinin başında akıl yer almaktadır. Akıl ve rasyonalite, Aydınlanma'da filozoflar için deneyim ve deneyle elde edilen bilginin organizasyonu konusunda öncelik verilen en önemli unsur olmuştur. İlerleyen dönemlerde rasyonalist düşüncenin gelişimini etkileyecek olan akıl ve rasyonalite vurgusu, rasyonalizmin empirizmle birleştirilmesi sonucunu yaratmıştır. Bu doğrultuda empirizm, Aydınlanma'ya egemen olan bir diğer yaklaşım olmuş, doğaya ve sosyal dünyaya dair tüm bilgilerin ancak insanın duyu organları aracılığıyla kavranabileceği yaklaşımını güçlendirmiştir. Aydınlanma'nın kabul gören bilgi anlayışı olarak bilimsel bilginin hükümdarlığını doğrudan kuracak olan empirizm, bilime verilen önemin artmasıyla yerini daha da sağlamlaştırmıştır. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren deneysel yöntem, insanlık için gelişmenin anahtarına dönüştürülmüştür. Dolayısıyla evrenselcilik de aklın ve bilimin yolunun tüm dünyadaki insanlar için her durumda ve her zaman uygulanabilecek tek yol olduğu kabulünü pekiştirmiştir. Tüm insanlar için evrensel bir bilim ve akıl düşüncesiyle yola koyulan Aydınlanma için ilerleme de evrensel bir yasa olarak kabul edilmiştir. Bireycilik, hoşgörü, özgürlük gibi olguları öne çıkaran Aydınlanma, insan doğasının her yerde aynı olduğu yaklaşımından hareketle, modern dönemin bilgi anlayışından bir kopuş sergileyerek geleneksellikten de ayrılmıştır. Özellikle Avrupa'daki ruhban sınıfın düşünsel egemenliğine katı bir muhalefet sergileyen Aydınlanma, seküler bilginin bir ihtiyaç olduğuna inanarak geleneksel bilgi biçimleriyle arasında kesin bir mesafe koymuştur (Hamilton, 1992, 21-22).

Rönesans da kendisinden önceki bilgiyi değiştiren bir süreci başlatmıştır. Kopernik<sup>16</sup>, Kepler, Bruno ile Avrupa'nın insanın dünyadaki konumuna dair bilgisinde bir kırılma yaşanmıştır; Kopernik, Batlamyus'un aksine dünyanın güneş etrafında döndüğü fikrini ortaya atmıştır Bundan yirmi yıl sonra Kepler, aynı iddiayı desteklemiştir. 1609'a kadar kozmolojide kabul edilen gerçeklerin yanlış olduğu, Galileo'nun ortaya koyduğu yeni bir dünya tasviri ile yıkılmıştır; evrende mutlak hareketlerin olduğu görüşü egemenliğini yitirmiştir. Optik alanındaki gelişmelerin verdiği imkânla Galileo, gökteki cisimlerin mutlak bir düzen içinde hareket etmediğini anlamıştır. Artık meleklerin rotalarında hareket eden yıldızlardan ve gezegenlerden bahsetmek imkansız hale gelmiş, Aristoteles'in "ay altı dünyası", "kristal cennet"inin olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla Aristocu felsefeden gücünü alan Kilise, ağır bir darbe yemiştir. Evrenin merkezinin dünya olmadığı bir evren anlayışı, kilisenin dünya üzerindeki konumunu sarsarak, dünya-merkezli insan anlayışının yerini insan-merkezciliğin almasına fırsat vermiştir (de Benoist, 2017, 152).

İtalya'da başlayan Rönesans hareketi üzerinde iki düşünsel gelenek etkili olmuştur: Skolastisizm ve hümanizm. 1300'lerde İtalya'nın kuzeyinde başlayan bu iki düşünce hareketi yöntem ve amaçları açısından oldukça farklı olsa da felsefeye farklı bakış açıları getirmiştir. Aristocu bir mantık ve doğa felsefesini benimseyen skolastisizm, İtalyan üniversitelerinde Paris ve Oxford'dan farklı olarak teolojiye değil, tıp alanına yönelik çalışmalarla öne çıkmış ve yalnızca rasyonel kriterleri kendisine yol gösterici kabul eden bir felsefeyi benimsemiştir. Dolayısıyla skolastik felsefeciler, fenomenleri doğa yasalarına göre açıklamaya odaklanmıştır. Ancak üniversiteler dışında din adamları, skolastik felsefecilerin karşısına çıkmış, ruhun maddi, dolayısıyla ölümlü olduğunu kabul eden Aristocu felsefeciler ile din adamlarının çatışmalar yaşanmıştır (Parkinson, 2005, 15).

Düşünsel kırılmaların yaşandığı bir dönem olarak Rönesans, birbirinden farklı iki anlayışa sahip olan 19. yüzyıl tarih anlayışının şekillendirdiği dönem ve 20. yüzyıl tarih yazımının geliştirdiği dönem olarak iki bölüme ayrılabilir. İlk dönem, 19. yüzyıl tarih

---

<sup>16</sup> De revolutionibus Orbium Coelestium (1542).

anlayışının inşa ettiği Rönesans, Aydınlanma'nın önünü açtığı tartışmalarla şekillenen ve dünyada egemenlik kurmak amacıyla Batı'nın üstünlüğünü temellendirmesi amaçlanan bir dönemdir. İkinci dönem, 20. yüzyıl tarih yazımı etkisi altında olan dönem ise ilk dönemdeki tarih yazımının eleştirisini içerdiği gibi, daha nesnel bir üst dilin hâkim olduğu bir dönemdir. 20. yüzyıldaki Batı tarih yazımının Rönesansa dair açıklamaları, 19. yüzyıldaki süreksiz tarih yazımını aşmaya yönelik bir gayreti içinde barındırmaktadır (Coşkun, 2003, 47). Rönesans entelektüel, siyasal, sanatsal, dinsel alanda yeni üretimlerin varlığıyla karşılaşan bir dönemdir. Yeniden doğuş, yenilenme, yeni düşünceler ve buluşlar, ruhun, varlığın yenilenmesi anlamlarını içinde barındıran Rönesans, din de başta olmak üzere yeniden uyanışa gönderme yapması amacıyla kullanılan bir kavramdır. Buna karşılık Rönesans dönemi ele alınırken karanlıklar (Orta Çağ) ve aydınlıklar (Antikite) asla eksilmemektedir; her ikisi bir karşıtlık içinde insanın, doğanın yeniden doğuşu sürecinde merkezi bir role sahiptir. Düalist bir yapıya sahip Rönesans, aynı zamanda dine uzak ve laik gibi ikili bir yapıya ek olarak Eski ve Yeni Ahit'in, Kilise'nin ve pagan kültürün kaynaklarından da beslenen -yine- ikili bir yapıdadır (Baudart vd., 2013, 136). Özellikle Aydınlanma'da geri dönülen kökenler fikriyle Yunan mitinin inşa edilmesi, burjuvanın Orta Çağ'daki önyargılar olmadan yetişmesinde büyük bir ideolojik role sahiptir (Amin, 2007, 114). Sorbonne'dan Cambridge'e, akademik anlamda Yunan mitinin inşasını gerçekleştiren ideolojik yapılanma bu nedenle Rönesans'ın düalist yapısını beslemiştir. Rönesans'la birlikte Avrupalı kimliğinin temellerini oluşturmada büyük rol oynayan Yunan miti, Rönesans'ın ve modernitenin kültürel kodlarının yaratıldığı bir dönemdir (Bhambra, 2015, 80). Bu nedenle moderniteye sinmiş düalist yaklaşım, Avrupalı kimliği için kurucu bir unsur haline gelmiştir. Avrupa-merkezci düşüncede Avrupa kültürünün bir bütün olduğu mitinin yaratılması bağlamında ele alındığında, düalizmin Avrupalı kimliğine egemen düşünce çerçevesindeki hâkimiyeti görülebilmektedir. Rönesansla birlikte her şeyin akla uygunluk çerçevesinde ele alınmaya başlanması, modern ve Avrupalı olan ve olmayan tanımlanacağı kriterlerin geliştirilmesinde kullanılan tüm kültürel ve düşünsel parametreler, bu bağlamda 19. yüzyıla egemen düşünce biçiminin izlerini taşımaktadır.

Modern düşüncede kurucu rol üstlenen Fransız Devrimi (1789) de benzer biçimde bir düalizm üzerinden kurulacak anlatılarla şekillenmiştir. *Ancien Regime*<sup>17</sup> ile Fransa'nın çatışması, “*özgürlük, eşitlik, kardeşlik*”<sup>18</sup> sloganlarıyla gerçekleşen devrim ile sonuçlanmıştır. Fransız Devrimi, ani ve kökten bir değişim olarak tarihte kendisinden sonra gelen devrimler için de Batılı anlamda devrimin örneklerden birine dönüşürken, dünya sahnesine evrensel değerler olduğu iddiasıyla birçok kavramın yayılmasını sağlamıştır. Bu nedenle devrimin evrensellik atfedilen boyutu, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarının benzer devrimler için birer tetikleyiciye dönüşmesi, halk egemenliği fikrinin yayılmasıyla sonuçlanmıştır. Devrim, Aydınlanmanın birey anlayışını siyasi hareketler boyutuna taşımıştır. Aydınlanmacı düşüncenin özgür bireyi, devrimde kendi kendisini yönetebilen bir halk olarak vücut bulmuştur. Bu bağlamda bireyselliğe ve özgürlüğe verilen Aydınlanmacı rol, devrim ile evrenselciliğin yayılmasında küresel bir güç kazanmıştır. Avrupa-merkezci tarih yazımında modernitenin siyasi boyutunu söylemi Fransız Devrimi'ni Batı'nın gözünde dünya devrim tarihinde eşsiz bir yere oturtmuştur. Fransız Devrimi'nin tarihi, modern dünyanın oluşumunda bir köken miti olarak yer almış, modern Avrupalı kimliğinin oluşumunda modern egemenlik fikrini doğurması sebebiyle büyük rol oynamıştır. Egemenlik kavramı, modernite söylemi için üç açıdan önemli bir yer tutmaktadır. Bunlardan birincisi, egemenliğin ilahi haktan çıkarak kolektif iradeye geçmesidir. Fransız Devrimi ile gündeme artık hakiki genel çıkar gelmiştir. İkinci nokta ise Devrim ile birlikte devletin kamusal alana müdahalesinin meşrulaşmasıdır. Son olarak, devlet içi ve dışı artık ampirik bir inceleme nesnesi olarak kurulmuştur (Bhambra, 2015, 121).

Son olarak Sanayi Devrimi, modern dünyanın kurucu gelişmelerinden biri olarak Avrupa-merkezcilik içinde kendisine yer bulmaktadır. Hobsbawm'a göre 19. yüzyıl ekonomisini şekillendiren ana öge İngiliz Sanayi Devrimi olmuşsa, dönemin siyasetini ve ideolojisini şekillendiren de Fransızlar, yani Fransız Devrimi olmuştur. İngilizler *Avrupalı olmayan*<sup>19</sup> dünyanın ekonomik ve toplumsal yapısında büyük bir değişime neden olacak kıvılcımı ateşleyerek *dünyanın geri kalanı için* bir model sağlayacak hale

<sup>17</sup> Fransa'da 15. yüzyıl sonları ve Fransız Devrimi (1789) arasındaki dönemi kapsar.

<sup>18</sup> “*Liberté, égalité, fraternité*”

<sup>19</sup> İfade Hobsbawm'a ait. İtalik yazara ait.

geldi. Fransa da bu kırılmanın benzerini devrimleri öncülüğünde gerçekleştirdi; *dünyanın çoğu yerinde*<sup>20</sup> siyasetin kavramlarını belirledi. (Hobsbawm, 2013, 63).

*“O zamana kadar Avrupalı düşüncelere direnmiş olan eski uygarlıklara, modern dünya ideolojisi ilk kez Fransız etkisiyle sızdı. Bu, Fransız Devrimi’nin eseri idi.”* (Hobsbawm, 2013, 63).

Sanayi ekonomisi fikri, Napoleon çağına kadar açıkça ortaya çıkmamış, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin doğal, olağan bir uzantısı olarak kendisini göstermiştir. Sanayileşme, Aydınlanmanın “ilerleme” paradigması ile uyumlu biçimde değerlendirilmiş, sanayi ekonomisinin, özgürlük, eşitlik, siyasal iktisat anlayışlarıyla birlikte üretimin maddi ilerleyişinin ortaklığının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sanayileşmenin ilerlemenin bir ürünü olarak, Aydınlanmacı aklın olağan parçası kabulü hâkim olmuştur (Hobsbawm, 2009, 19). Sanayi devrimin Aydınlanmacı aklın etkisindeki bir gerçeği, aritmetiğin devrimdeki rolü olmuştur. Hesaplanabilirlik olmadan Sanayi Devrimi’nin gerçekleşme ihtimalinin olmayacağını öne süren Hobsbawm, devrimin itici gücü olarak aritmetiğe işaret etmiştir: Piyasadaki en ucuz malın alınıp en yüksek fiyata satılması arasındaki fiyat farkı ya da üretim ve satış maliyetleri arasındaki farkın hesaplanması; yatırımların ve getirilerin arasındaki farkın önceden hesaplanabilirliği (Hobsbawm, 2013, 73).

Batı-merkeçiliğin inşasında modern dönemde kurucu bir rol verildiğinden Sanayi Devrimi’nin dünyadaki tüm ekonomik faaliyetleri küresel olarak dönüştürdüğü fikri yaratılmıştır. Avrupa’nın, özellikle de Britanya’nın sanayileşmeyle birlikte lider konuma geçtiği düşüncesinin inşasında Sanayi Devrimi, bir kanıt çabası olarak öne çıkmıştır. Kolonyal köleliğin arttığı bu dönemde emperyalizmin ırkçı yüzü, özellikle de İngiliz ırkçılığının vahşi yüzü, kendisini gittikçe küreselleşen kapitalizm söylemi içinde kurulan Batı ve Batı dışının bir yansıması olarak Batı ve Doğu, medeni ve barbar ikilikleri içinde saklayacak bir yere sahip olmuştur (Bhambra, 2015, 149-155).

---

<sup>20</sup> İfade Hobsbawm’a ait. İtalik yazara ait.

İngilizler büyük miktarda ürün çıkarma gücüne ve girdiye sahip olmasına rağmen, İngiliz Sanayi Devrimi adı altında kendilerine mal ettikleri başarının kaynağı, kendileri dışında üretilen bilgiye ulaşma, onu kopyalama ve o bilgiyi asimile etme ve geliştirme gücünü ellerinde tutuyor olmalarıdır. Hobson, İngilizler'in buluş yönünden hayli sönük bir toplum olduğunu öne sürerek, asıl başarılı oldukları alanın Çin'in buluşlarını ve teknolojisini geliştirmeleri olduğunu belirtmektedir. Avrupa-merkezci tarihyazımının yer vermediği bir gerçek olarak Avrupalılar'ın Çin ziyaretleri sırasında karşılaştıkları eşsiz bir teknolojik üstünlüğün varlığı, Avrupa'nın gözünde Çin'i de Mısır gibi üstün bir uygarlık konumuna yerleştirmiştir. Ancak Cizvitliler, Avrupa'nın üstünlüğü mitini sarsmamak adına Doğu'da karşılaştıkları teknolojiyi yermeyi ve Avrupa'daki teknolojiden daha düşük olarak yorumlamayı görev bilmiştir. Buna karşılık, Cizvitliler'in 1600 yılından sonraki mektupları başta olmak üzere Çin ve teknolojisi üzerine yazılan kitapların Avrupa'ya ulaşmaya başlaması, sanayi devrimi için kopyalanacak teknolojinin temellerini oluşturmuştur. Tarım ve sanayi alanında aktarılan bilgi, sanayi devriminin tetikleyicisi olmuştur zira tarım devrimi, İngiliz sanayi devrimi için öncül olmuştur. Hollanda'nın bir keşfi gibi aktarılan demir kulaklı pulluk<sup>21</sup>, Hollanda'nın kullanımından iki bin yıl önce Çin'de kullanılmaktaydı. Çin'in döner harman makinesi ise M.Ö. ikinci yüzyılda icat edilmişti. Tarımsal üretim için büyük emek ve zaman tasarrufu sağlayan bir diğer icat olan tohum ekme makinesi ise M.Ö. üçüncü yüzyılda Çin'de kullanılmaktaydı. Buna karşılık İngiltere tohum ekme makinesini 19. yüzyılın ortalarında, demir kulaklı pulluğu 1820'lerde ve döner harman makinesini 1870'lerde kullanmaya başladı. Avrupa-merkezci tarih İngiltere'nin tarım ve sonrasındaki sanayi devrimini yazarken, Çinli kökenlerinden bahsetmemektedir (Hobson, 2020, 195-209).

Pamuğa İngiliz sanayi devriminde merkezi bir konum yüklenmektedir. Sanayileşmenin lokomotifini oluşturan güçlerden biri olan pamuk endüstrisinin hammaddesi ise İngiltere'nin dışındadır. İngiltere'ye pamuklu ürünler, şimdiki Hollanda ve Belçika'nın olduğu bölgelerden gelen göçmenlerle beraber 16. yüzyılda geldi ve Tudor döneminde

---

<sup>21</sup> Rotherdam pulluğu olarak da bilinir.



tekstil sektörünü yarattı. İngiltere'nin doğusuna Hollandalı göçmenlerin *fustian*<sup>22</sup> dokumalarında doğudan gelen pamuğun kullanılmasıyla gittikçe daha fazla pamuklu ürünün İngiltere'de üretilmesi süreci başladı (Chapman, 1987, 11). Hammaddesi dışarıdan gelen pamuk endüstrisi, deniz ticareti geliştikçe özellikle sömürge ticareti ile hızla gelişti. Köle ticaretinin yoğun olduğu Liverpool gibi kıyı bölgelerinde, Bristol, Glasgow, Lancashire gibi şehirlerde pamuk endüstrisi daha da arttı. Kölecilik ve pamuk endüstrisi öyle el ele gitti ki, Afrikalı köleler kısmen de olsa Hindistan'ın pamuklu mallarıyla satın alındı (Hobsbawm, 2013, 43). Pamuk endüstrisi için Avrupa-merkezci tarih yazımının özellikle merkezi bir konum yüklediği Lancashire'daki pamuk endüstrisi ise klasikleşmiş anlatıdan oldukça farklı biçimde gelişmiştir. 18. yüzyılda İngiltere'de başlayan pamuk endüstrisinin öncesine bakıldığında, Hindistan ve Çin'den sonra geldiği görülmektedir. İngiltere'nin pamuk üretimi için kullandığı makineleri Çin ipek üretimi için kullanıyor olsa da, İngiltere'nin pamuk üretimi için muhtaç olduğu bükme makinesi, Çin'de 13. yüzyılın başlarından beri kullanılmaktaydı (Hobson, 2020, 216).

Modernitenin inşasında Rönesans, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin ele alınışı, Avrupa-merkezci bir tarihselleştirme içine yerleştirilmiş, ben ve öteki ayrımını yaratan bir kurgu olarak taraflı biçimde “ötekiyi dışlama” stratejisine dönüştürülmüştür. Dolayısıyla modernitenin inşası, tarihin tek taraflı biçimde yeniden kurgulandığı, Batı dışındaki dünyanın gerçekliğinin dikkate alınmadığı bir ötekileştirme sürecine dönüşmüştür..

### **3.3. AVRUPA-MERKEZCİ DÜŞÜNCEDE “BEN” VE “ÖTEKİ” AYRIMI**

15. yüzyılın ortalarında başlayan Rönesans, 16. ve 17. yüzyılda zirveye ulaşan Reform ile Kartezyen felsefe tüm dünyaya yayılmıştır. Rönesans ve sonrasında gelen dönemde bilginin artık kendi başına bir faaliyet olduğu, her yeni günün dünyayı keşfetmek için

---

<sup>22</sup> Pamuk ve keten karışımı bir kumaş türü.

yeni fırsatlar yarattığı düşünölmeye başlanmıştır. Ancak bahsedilen bilgi açlığı yalnız dış dünyayı kavramaya yönelmemiş, içinde yaşanan dönemin potansiyellerini keşfetmeye de yönelmiştir. Başlayan yeni dönemde yalnızca ulaşılan bilginin sonucundan tatmin olmakla kalmayıp bilgiye götüren sürecin de açıklanıp anlanmaya çalışılmaya başlanmıştır. İlerleme fikri ve akıl ise Aydınlanma'da benzersiz bir hâkimiyet kurmuştur (Cassirer, 1951, 4-5). Aydınlanma insan için kötü ve köleleştirici olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafelere ve bunlardan kurulu olan *ancien regime*'e karşıdır; aynı zamanda insanların daha “iyi” ve “özgür” olabilmesi için aklın düzenini kurmayı da savunmuştur (Çiğdem, 1993, 11). 15. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan değişimler ve sonucunu Reformasyon'da bulan hareketlerin tamamı Batı'nın Orta Çağ'da yaşadığı krizin sonucu olarak ahlâki iktidara bir başkaldırıdır (Foucault, 2019, 63-64). Bu nedenle gelenekle arasındaki tüm bağları koparma amacıyla olan Aydınlanma, rasyonel-araçsal aklın düzenini kurmayı amaçlayarak irrasyonel olarak gördüğü gelenekten kopmayı hedeflemiştir. Akıl ve düşünceyi insanın en güçlü yetileri olarak değerlendiren Aydınlanma, dünyanın ve toplumun anlaşılmasında metafiziği ortadan kaldırmayı amaçlayarak geleneksel toplum ve bilgi yapılarını ortadan kaldırmayı hedeflemiş, dolayısıyla da dünyanın dini açıklamalarına da meydan okumuştur. Dünyevi olmayan bilginin insan üzerindeki hâkimiyetini kırma, özgür ve akla dayalı bir düzen kurmayı amaçlayan Aydınlanma, akli işlevsel bir özne haline getirerek şeyleri ve olguları çözümlenmenin biricik yolu olarak ele almıştır. Aydınlanma kendisinden önceki gelenek ve otoritenin biçimlendirdiği, aklın kullanımından yoksun kalmış, büyük ölçüde mistifiye edilmiş bir dünya olarak değerlendirmiştir. Böyle bir dünyada insanın mutluluğu ve özgürlüğü için engel teşkil eden şey, aklın gücünün engellenmesi olarak ele alınmıştır. Kutsallaştırmalar, toplumsal olguların gelenek tarafından dini ve kozmolojik olarak yeniden üretilmesi Aydınlanmacı akla göre aklın işlevsel bir aygıt olarak kullanılmasını engellemiştir (Çiğdem, 2008, 21-24). Bu nedenle Aydınlanmacı akıl *dünyanın büyüsunü bozmuştur*. Doğanın kendi içinde bir düzeni olduğu düşüncesine son vererek anlamsız bir doğa tablosu çizmiştir. Her tür teleolojiden ve ilahi düzenlemeden arınmış hale getirilen dünya, Aydınlanmacı aklın bilim anlayışıyla beraber ampirik bilimler ve felsefe için bir araştırma nesnesi haline dönüştürölerek bilimin cevaplar arayacağı bir “nedenler alanı” olmuştur. Doğanın büyüsunü bozulmasıyla politik, sosyal ve dini hayattaki yerleşik düşünceler

Aydınlanmacı aklın geleneksel düşünce ile olan savaşı nedeniyle kesilip atılmış; yerine yerleştirilen ise Aydınlanmanın akılcı projesi ve onun otoritesi olmuştur. Aklın otoritesinden üstün hiçbir güç tanımayan Aydınlanma özgürlük, nedensellik, bilimsellik, tutarlılık, evrensellik, ilerleme gibi kabullerle otoritesini meşrulaştırmaya çalışmıştır (Lumsden, 2013, 26). Aydınlanma'nın rasyonalist bir toplum kurma amacı doğrultusunda geleneksel kültür yıkılmış, kutsallar ve değerlerden arındırılmış bir düzen kurma amacıyla niceliğin egemenliği dayatılmıştır (O'Meara, 2013, 17).

Aydınlanma sonrasında doğan modern bilim ethosunu oluşturan unsurlardan<sup>23</sup> biri olan evrenselcilik kaynaklarının ne olduğuna bakmaksızın hakikat iddialarının önceden doğrulanmış ampirik bilgiyle, yansız biçimde doğrulanmış olması şartına bağlıdır. Yansız biçimde doğrulanan bilgi ise nesneliliği koruyarak tikelciliğe fırsat vermez. Bilimsel nitelikteki bilginin doğrulanması için nesnel biçimde düzenlenmiş formülasyon ile nesnellik korunarak, geçerliliğin evrensel koşullarına tikelci ölçütlerin etki etmesine izin vermez. Bilimsel alanda evrenselciliğin standart olarak kabul edilmesi bir norma dönüştürülürken, normun inkâr edilmesi durumu bilime olan inancın bir ihlâli olarak değerlendirilmektedir (Merton, 2016, 159-162). Aydınlanma sonrasında düşünsel yapısında egemen olan evrenselcilik ilkesinin ise ben ve öteki inşasında oynadığı rol, ötekinin ancak *ben* gibi olmak zorunda olması riskini bünyesinde taşıyarak aslında asimilasyoncu bir stratejinin uygulanmasını beraberinde getirmektedir. Tüm insanların evrensel biçimde eşit olduğu düşüncesi aslında ötekiyi ben/biz içine katmaktan geçmektedir (Schnapper, 2005, 27).

Antik Çağ'dan itibaren Batı düşüncesindeki *ilerleme* anlayışını modern bilim anlayışının şekillendirilmesiyle beraber meşrulaştırılması ise peşinden irrasyonel olarak değerlendirilen unsurların ötekileştirilmesi sürecini doğurmuştur. Bu doğrultuda Batı düşüncesine Aydınlanma sonrasında yerleşen ilerleme anlayışı, doğanın ve toplumun akıl doğrultusunda rasyonel biçimde yönetilmesi, irrasyonel olan geleneğin otoritesiyle toplum arasına bir duvar örülmesi anlamına gelmiştir. Böylece biz ve öteki arasındaki sınırın belirlenmesinde Aydınlanmacı akla uygunluk söz sahibi olmuştur.

---

<sup>23</sup> Diğerleri; ortaklaşacılık, güvenilirlik, örgütlü kuşkuculuktur (Merton, 2016, 159).

Dolayısıyla toplumların bir merkez olarak *bize* göre değerlendirilmesi ötekileştirme biçimini almıştır. Zira bir toplumun diğer toplumların mensuplarının gözünden o toplumu kavrayabilme ihtimali şüpheli bir durumdur. Bunun mümkün olabilmesi için bilincin derinliklerine dek işlemiş önyargısız bir bakış açısı gereklidir. Ancak Batı toplumu kökenlerinin ırkçı ve sömürgeci geçmişe dayanması ve etnosentrik yaklaşımlarına eşlik eden evrenselci iddialarıyla bu önyargısız bakışa uzaktır. 20. yüzyılla beraber Batı'nın kendisini konumlandığı yer sosyologlar, antropologlar, yapısalcılar, postmodernler, fenomenologlar, dilbilimciler ve varoluşçular tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Batı ırkçılığı bir hastalık olarak değerlendirilmeye başlandı. Dugin, Batı'yı bu bağlamda yerel ve tarihsel bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Çok yüksek bir uygarlık düzeyi, çok özel, çok değerli bir Batı olgusu. Batı'nın kendisini diğer toplumlar karşısında ayrıcalıklı ve benzersiz bir yere koyması aynı zamanda Batı'nın kendi tarihinin de eşsiz olarak değerlendirilmesiyle ilgidir. Tamamen evrenselci bir yaklaşıma sahip olan “eşsiz Batı olgusu” ise kendisini ötekilerden ayırmak için mücadele etmektedir. Aksi durumda Batı kimliğini tamamen kaybedecek, evrensel olarak kendi tarihini dayatmasına karşılık bu inşa çökecek ve en başta kendisini yutacaktır (Dugin, 2012, 75-76). Bu bağlamda biz ve öteki kategorilerinin oluşturulmasında Avrupa-merkezci evrenselciliğin eleştirilmesiyle yaratılan hiyerarşik konumlandırmaların ortadan kaldırılması potansiyeli mevcuttur.

Batı dünyasını kontrol eden biz ve öteki karşıtlığı modern dönemin ilerleme anlayışı ile artmıştır (Bury, 1920, ix). İlerlemecilik geçmişin ve geleceğin sentezlendiği düşüncesini içeren bir teori olarak insanlığın belirli ve istenilen bir doğrultuya doğru ilerlemekte olduğunu öne sürerken, insanlığın en nihayetinde huzura kavuşacağını kabul etmektedir. İlerlemeci bilgi anlayışının *dayattığı* aslında budur; Aydınlanmacı aklın ilerleme inancından uzaklaşılması insanlığın hayrına değildir. Dolayısıyla bu yoldan ayrılmamak insan için bir görevdir (Bury, 1920, 5). Avrupa, Rönesans sonrasında, kendisini öğrenme aşkıyla dolu, medeniyetleşme sürecinde Aydınlanma'nın güçleriyle ilerleyen, gelişen, tarafsız ve entelektüel bir sorgulama anlayışına sahip *biz* olarak inşa etmiştir. Avrupa, Aydınlanma'nın karakterini kurgulamak için tehdit olarak gördükleri unsurları ötekileştirmiştir. Bu nedenle Rönesans'ı yaşayan Batı, *despot Doğu* imajını üstünlüğünü öteki üzerinden tanımlamayabilmek için kurgulamaya girişmiştir (Brotton, 1997, 90).

Doğu, ilerlemeci Batı'nın aksi bir kategori olarak kurgulanmıştır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde ilerlemeciliğin insanları Aydınlanmacı rasyonel aklın araçsallaşmasının parçası olmaya ikna etmeye çalıştığı görülebilmektedir. Rasyonel olmayan bir yola sapmaya karşı yarattığı korku, modern dönemin bilim anlayışıyla kurulmak istenilen hâkimiyetin temelini de oluşturmaktadır. Biz-öteki ayrımındaki rasyonel-irrasyonel kategorilerinin temelinde işleyen egemen düşünce budur.

*Öteki*, bizden farklı olduğu, kontrol edilmesi, evcilleştirilmesi gereken bir şeyi temsil ettiği için tehdit olarak görülmektedir. Bu tehdidi azaltmak için de asimilasyon ya da yansıtma seçenekleri ortaya çıkmaktadır. Böylece öteki, hiyerarşik biçimde konumlandırılarak farklarıyla dışlanmaktadır. Asimilasyon, *ötekinin bize benzerleştirilmesini* gerçekleştirirken, yansıtma ise ötekiyi daha anlaşılır kılmak için ya egzotikleştirmekte ya da romantikleştirmektedir. Bu nedenle ötekileştirme, aslında egzotikleştirme ya da yansıtmanın bir biçimine dönüşmektedir. Karşıt kavramlarla farklılıklar ifade edilerek tehdit azaltılmaya çalışılmakta, kurgulanan hiyerarşik ve ilişkisel tanımlamalar da zamanla basmakalıplaşmaktadır (Aaltonen, 2016, 27). Avrupa-merkezciliğin biz ve öteki ayrımı da benzer bir süreç olarak işlemekte, modernitenin rasyonalizm söylemleriyle Doğu'yu ötekileştirmektedir. Modern dönemin tamamına hâkim olan rasyonalizmin kökeninin yattığı Aydınlanma da kendisine aklın siyasi gücünü çoğaltmayı da görev edinmiştir (Foucault, 2019, 25-26). Modernite, tamamen rasyonaliteye dayanmaktadır. Batı'nın ötekilerini inşa sürecinde Aydınlanmacı rasyonellik, modern bilim bir araç haline gelmiştir. On sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da toplumlarının *disipline edilmesi* süreci de dolayısıyla gittikçe artan rasyonel ve ekonomik bir ayarlama süreci olarak değerlendirilebilir (Foucault, 2019, 72). Kant'a dek sorgulanmayan Aydınlanmacı aklın otoritesi Kant'la birlikte eleştirilmeye başlanmıştır. Aydınlanmanın inançlarını, normlarını, geleneğini, dinini, toplumsal değerlerini yıkmaya yönelik girişimine karşılık Aydınlanmanın kendi iddialarını güvence altına alabilmek için yeni bir meta-anlatı, aklın otoritesini kurma ihtiyacı ortadan kaybolmamıştır. Dolayısıyla Aydınlanmanın aklın otoritesiyle insanlığı özgürleştirme amacı aslında temelsiz bir iddia olarak yerleşmiştir (Lumsden, 2013, 26).

Modern-geleneksel karşıtlığı, biz-öteki bağlamında kurulmuş bir kategori olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak modernite, araçsal aklın emri altında kurmaya çalıştığı, rasyonel olan biz sınırlarına karşılık insanlık için bir huzur, mutluluk getirememiştir. Geleneksel olan öteki irrasyonel olarak konumlandırılıp, insanlık için bir başarı ve mutluluk getiremeyecek olan öteki olarak dışlanmıştır. Ancak araçsal aklın rasyonel dünyasında da işler umulduğu gibi gitmemiştir. Aydınlanmacı aklın gelenekle savaşını eleştiren Guenon, öncelikle Orta Çağ'ı Charlemagne hâkimiyetinden başlayan ve 14. yüzyıla dek süren dönem olarak ele almaktadır. Guenon bu süreci yaşamakta olduğu döneme dek sürmüş bir çöküş olarak değerlendirmektedir. Modern zamanların bunalımı, Orta Çağ'da, Batı'yla özdeşleşen Hıristiyanlığın çöküşü ile başlamaktadır, Rönesans ve Reform da bu çöküşün sonuçlarıdır. Batı merkezci tarih anlatısının bir yükseliş dönemi olarak değerlendirdiği Rönesans ve Reform aslında derin bir düşüştür. Bunun nedeni aklın egemenliğinde kurulan yeni dönemin bilimsel, sanatsal ve dini alanda gelenekle bağını tamamen koparmasıdır. Bağların koparılmasıyla aslında bir ölüme denk gelen Rönesans, Yunan-Roma uygarlığına geri dönmeye yönelmiş ancak bu dönemlerin de yalnızca kılıfını kullanarak iğreti bir "aklın egemenliğindeki Batı" inşa etmeye girişmiştir. Yalnızca ampirik bilginin değer gördüğü, din dışı felsefe ve din dışı bilimin geleneksel tüm yönlerinin irrasyonel kabul edilmesiyle kurulan akıl-dışı öteki, modern uygarlığın biricik üstünlüğünü yansıtacak pratik uygulamalar karşısında eksik ve geri ilan edilmiştir (Guénon, 2019a, 52-53).

Rasyonalizmin yükselişiyle birlikte 19. yüzyıl ile modern insan maddi dünyada Tanrı'nın olmadığı bir hedefe doğru aşamalı biçimde ilerlemeyi vurgulamaya başlamıştır. İnsanın yürüdüğü yoldaki hedefi artık maddi mükemmelliğin olduğu, dünyanın tek ve güçlü bir imparatorluk altında, yani kâr üzerinde tam hâkimiyet kurduğu yeni bir düzenin dünyasına ulaşmak olmuştur. İlerlemeci bir anlayışın benimsendiği Avrupa-merkezci küreselleşme, Batılı olmayan her şeyi insanlığın gelişimindeki geri bir dönem olarak değerlendirmeye başlamıştır. Maddi kâr elde etme amacıyla birlikte olan ilerlemeci anlayış, evrenselci yönü öne çıkarılarak ekonomik çıkar için motive edici bir güç olarak algılanmıştır. Eskinin aksine bu motivasyonun kaynağı artık seküler bir yapıda olmuştur. Öğrenme alanındaki gelişmeler, bilim ve sanayideki başarılar, yeni araç ve makine teknolojilerinin ortaya çıkması ilerleme

anlayışına bağlanarak yeni paradigmanın yapısı desteklenmiştir. Ekonomik ve maddi refahın artması ve mal bolluğunun ortaya çıkmasıyla modern dünyada boş zaman ve eğlence için imkân ve çeşitlilik sağlanmış; özgürlüklerin ve boş zamanın üretimi beraber gelişmiştir. “İlerleme çağı” olarak değerlendirilen ve sunulan modern dönem ile sosyalizm ve komünizm gibi hareketler destekçi edinmeye çalışmıştır. Kapitalizmin yarattığı yoksulluk, yoksunluk ve güvensizlik koşullarının önüne geçilmesi için *ilerleme* yaklaşımıyla modern dönemin kendi sonucu, kendi yarattığı diğer sonuçlarla çare aramaya girişmiştir (Ellis, 2020, 125).

Modernite, biz ve öteki ayrımını inşa ederken bir tektipleştirmeye dönüşmüştür. Felsefi-ahlâki ya da politik evrenselciliğin teşvikiyle tavırlar ve tutumlar için ortaya bir örnek model koyan modernite, kendi modeli dışındaki yaşam tarzlarına karşı tamamen yok edici bir konumda olarak öncelikle Batı’daki farklılaşmış yaşam tarzlarını ortadan kaldırmıştır. Öte yandan üçüncü dünya ise ortaya konulan örnek model bağlamında “kalkınma” miti ile Batı kültürünün dayatılmasıyla karşılaşmıştır. Küreselleşme, modernitenin tektipleştirme süreci zirveye çıkmıştır. Günümüzde *aynı olmak küresel* olmakla eş anlamda değerlendirilirken, gittikçe daha fazla vurgulanan “çoğulculuk” ve “çokkültürcülük” kavramları ise gittikçe homojenleşen eğilimlerin gölgesinde kalan eski tikelliklerin karikatürüne benzemektedir. Batı, Batı’yı aynı yaşam tarzı içinde yaşayıp ölen bir dünyaya çevirmektedir. Aynı ürünleri tüketen, aynı biçimde giyinen, düşünen bu dünyada farklı politik görüşler ya da dini topluluklara bağlı olarak yaşayan kültürel gruplar ise ortadan kalkmaktadır. Geçmiş yansıtan her unsur turistleri eğlendirmesi, onlara sunulması için sergilenen bir şeydir artık. Bu süreçte medya da tek mümkün dünya olarak tekbiçimli yaşam tarzlarının var olduğu bir sistemi sunmaktadır. İnsanların köklerinden uzaklaşmakta olduğu modern düzen içinde kurumlar ve büyük bütünleşme sistemleri de tıpkı ulus-devletler gibi, ülke sınırlarının önemi de ortadan kalkmaktadır. Sivil toplumda yaşanan değişime bir çıkış yolu olarak karşı çıkmak isteyenler ise “kabile”leri yeniden oluşturmaya ve demokratik çıkış yollarını uygulamaya çalışarak kendiliğinden eskinin bağlarını oluşturmaya yönelmektedir. Bu fenomen, moderniteden uzaklaşıldığını yansıtmaktadır. Özgürlük arzusu yerine geçen eşitlik arzusunun kapladığı modern zamanlar yerine artık mevcut postmodern zaman içindeki kimlik arzusu gelmektedir (de Benoist, 2017, 20-21).

Avrupa-merkezci tarih yazımında, özellikle ortak bir Avrupa kimliğinin ve öteki kimliğinin belirlenmesi açısından Yunan mitinin yaratılması önemli bir noktadır. Avrupalı kimliğinin oluşmasında, özellikle modern dönemin bilim anlayışını şekillendiren bilimin, Mısır ve Babil'den etkilense bile aslında Yunanlılar tarafından keşfedildiği savunulmaktadır. Yunan miti, dünya tarihini şekillendiren keşiflerin yalnızca Yunanlılar tarafından yapıldığını öne sürerek, insanlık tarihindeki tüm gelişmelerin onlara borçlu olduğunu iddia etmektedir (Collingwood, 2020, 52). Modern dünyayı bir Yunan mucizesi ya da başarısı olarak sunmaya çalışan Yunan miti, bu mucizenin doğuşundan önceki dönemleri ilkel ve geri kalmış olarak değerlendirmektedir. Öte yandan Rönesans, Mısır ve Doğu'ya yoğun bir ilgi yaratmış, köken mitinin inşasında gözleri Batı dışına çevirmiştir. Bu dönemde artan ilgi nedeniyle İtalyan bilimciler kendilerini sanatçılara benzer biçimde Yunanlılar ile özdeşleştirmektedirler. Ancak Rönesans bilimcilerinin Yunanistan'ı, Homeros ya da Perikles'in Yunanistan'ı olmadığı gibi, Olimpos'un Tanrılarını da içermiyordu. Asıl odaklandıkları, putperest antik çağın kaldığı yerden devam ettirilmesi olmuştur. Rönesans, en önemli özelliği olan insan potansiyelinin sonsuzluğunu ve insanın her şeyin ölçütü olduğu kabulünü, Neo-Platonculuk ve Hermesçilikten almıştır. Mısır'a olan saygı, Rönesansta hiç kaybolmamış, hatta 14. yüzyıldan 20. yüzyıla dek uzun bir döneme yayılmıştır. Mısır'a Rönesans döneminde duyulan ilginin kaynağında, Mısır'ın gizemler ve kutsal erginleme törenlerinin ilk ortaya çıktığı yer olduğu ve Mısırlıların bütün bilgi ve sanatın kaynağı olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bunun nedeni, Romantik tarihçilere mal edilmiş ilerleme duygusudur; Rönesans, geçmişe ilgi duymuştur. Zira Rönesans'ta amaç, kaynaklara yönelmek olmuştur. Bu nedenle öncelikle Hristiyanlık öncesine yönelme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Ancak, Hristiyanlık öncesinde putperest Roma, sonrasında da Antik Yunan ile karşılaşmıştır. Antik Yunan'dan geriye gidildiğinde, girişilen köken arayışı, Rönesans'taki düşünürleri Mısır'a götürmüştür (Bernal, 2016, 215-217). Bu bağlamda, Yunan mitinin inşasında rol oynayan köken arayışı, Mısır'ın ve Doğu'nun Batı'nın çıkarları doğrultusunda kullanılması sonucunu doğurmuştur.

Bernal, Avrupa'nın biz ve öteki ayrımını inşa etmesinde Yunan mitinin işlevine dikkat çektiği çalışmasında Yunan tarihine dair iki modelin varlığına değinmektedir.



Bunlardan ilki 19. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilen ve Yunanistan'ı özünde Avrupalı ya da Ari saymakta olan Ari Modeli; ikincisi ise Yunanistan'ı Levantlı olarak, Mısır ve Sami kültür alanının çevresinde gören Eskiçağ Modeli'dir. Eskiçağ Modeli'ne yönelik ilk karşı çıkışlar 1815 ve 1830 yıllarında yaşanmıştır. Bu tarihler, Fransız Devrimi'nin itici gücü olan mason rasyonalizminin karşısına gericilik ve romantizmin, ayrıca Hıristiyanlığın çıktığı yıllar olmuştur. Avrupa'nın kendisini "eski" ve "imansız" Türkler karşısında "Hıristiyan" olarak tanımlaması açısından Hıristiyanlık Avrupa için önem arz etmekteydi. Bu yüzden Hıristiyan Avrupa, Türklere karşı Hıristiyan, Avrupalı ve genç olan Yunan'ın mücadelesini destekleyen Helensever hareket ile bir araya geldi. Yunan kültürünün Avrupalı olduğuna yönelik yeni inancın karşısında duran Eskiçağ Modeli bu yüzden ortadan kaldırılmalıydı. İlerleme anlayışına büyük bir inanç duyan Ari Modeli savunucuları, bu anlayışları nedeniyle yeni olanın daha iyi olduğu fikriyle hareket etmekteydi. Eskiçağ Modeli'ni yıkıp Ari Modeli'ni onun yerine kuranlar, bilimsel oldukları iddiasındaydı. Bernal, Yunanların M.Ö. iki bin yılda yani M.Ö. 2100'den 1100'e kadarki dönemde Mısır ve Levant'tan kültürel olarak aldıklarına değinmektedir. Bu dönem Yunan kültürünün oluştuğu dönem olarak kabul edilmekte ve öncesinde Yakındoğu'dan ya da başka kültürlerden herhangi bir etkileşim olduğunu reddetmekte, kültürelbilimsel kanıtların ortaya konmasını imkânsız kılmaktadır. Ancak Bernal, Ege bölgesinde bahsettiği bin yıl boyunca dönemlere göre farklı etki gösterse de mevcut olan Yakındoğu etkisinin varlığına işaret etmektedir (Bernal, 2016, 47-79).

Geçmişten günümüze dek ötekileştirme bağlamında Avrupa-merkezci kategoriler/kavramlar, emperyalist ve sömürgeci bir amaç doğrultusunda işlevlerini sabit tutarken, adlarını değiştirmiştir.<sup>24</sup> İdeolojik bir oluşum olarak Avrupa-merkezcilik, emperyal tahakküm kurma arayışını her zaman belirterek ötekileştirdiği unsurlara yönelmekte, hatta onları düzeltme/tamamlama iddialarını ortaya atmaktan da

<sup>24</sup> Avrupa-merkezçiliğin Batı emperyalizmi için araçsallaştırılması bağlamında, Avrupa'ya haritalandırmada da verilen konum önemli bir noktadır. Avrupa'nın dünyanın merkezine oturtulduğu haritalandırma ve ölçeklendirme yöntemleri, kurulan hiyerarşiyi desteklemektedir. Hollandalı haritacı Gerardus Mercator'un (1512-1594) haritasında, Orta Çağ'daki Kudüs merkezli haritalardan farklı olarak, merkeze Avrupa yerleştirilmiştir. Aynı zamanda bu durum, Kuzey yarımkürenin haritanın üst kısmına yerleştirilmesiyle birlikte, hiyerarşik bir ayrımın harita üzerindeki göstergesine dönüşmüştür (Kaiwar & Mazumdar, 2009, 20).

çekinmemektedir. Avrupa-merkezcilik, Doğu'yu bir tür *anlama yöntemine* dönüşerek, Avrupa'nın Doğu üzerindeki hâkimiyetini yani Avrupa'nın ilerliciliğini, tarihsel geleceğini ve konumunu geliştirmek için bir araçsallaştırılmaktadır (Trüper, 2020, 12). Avrupa-merkezcilik, yalnızca Batı toplumlarının değerleri hakkındaki önyargıları değildir. Yalnızca bir kavim-merkezcilik de değildir; dünyadaki hemen her halkın içine düştüğü sınırlı bakış açısıdır. Rönesans'tan geriye uzanan kökenleriyle Avrupa-merkezcilik olgusu, 19. yüzyılda yaygınlık kazanmış, modern kapitalist dünya kültürünün ve ideolojisinin bir boyutudur (Amin, 2007, 11-15). Avrupa-merkezci düşünce geleneği, modern üniversitelerin sosyal bilimler bölümlerinin çoğunda kabul gören tek düşünce geleneğidir ve imal edilen bu düşünce geleneği, sosyal bilimcilerin dâhil olduğu düşüncenin soy kütüğünü oluşturmaktadır (Chakrabarty, 2012, 38-39). Batı'nın Doğu'ya olan ilgisi, Batı modernitesinin örgütlenme biçimine, rasyonel toplum anlayışına, modernitenin değerlerine karşı bir tehdit görünen özelliklerine daha çok yönelmektedir (Sweet, 2017, 4).

Chakrabarty'ye göre tarihselcilik ilerleme ve gelişme ideolojilerinin aldığı bir biçim olarak, 19. yüzyılda Avrupa'nın dünyayı tahakküm altına almasını sağlamış, modernite ve kapitalizme küresel bir görünüm vererek moderniteyi Avrupa'dan yayılan küresel bir süreç haline getirmiştir. Tarihsel zamanın doğası bu nedenle radikal biçimde sorgulanmalıdır. Seküler, siyasal ve toplumsal kavrayışa eşlik eden ontolojik varsayımlardan tamamen uzaklaşılmasının gerekliliği, tek bir zamansallık dayatmasının ifşa edilmesidir. İnsanın farklı zamansallıklarının üstünün tek ve seküler bir tarih zamanla anlaşılmasına çalışılmasından vazgeçilmelidir. Uzaklaşılması gereken bir diğer varsayım ise modern Avrupa siyasal düşüncesine ve sosyal bilimlerine hâkim olan insanın ontolojik olarak tekil olduğu kabulüdür (Chakrabarty, 2012, 42-55). Batı düşünce geleneğinin tarihçiliği bu doğrultuda tarihsel açıklamaları çevreleyen seküler zaman kodu, insanların tarihten, bilinçten, kültürden kopuk biçimde tarihsel zaman içinde var olduğu kabulünü benimsetmiştir. Böylece genel bir çerçeve içinde görmeyi sunan özgül tarih anlayışı, tekil olanın görülmesine engel teşkil etmektedir. Tarihsel bir boyut kazandırılan özne ise yalnızca sosyal bilimler alanında üretilen bilgi temelinde uyumlu olmak koşuluyla bir var olma tarzının içinde kendisine yer bulabilir

(Chakrabarty, 2012, 174). Biz ve öteki ayrımında ötekinin nesneleştirilmesi, tarihsel bir inşaya dönüşerek öznenin dezavantajlı konumunu böylece pekiştirmektedir.

Tarihselciliğin ötekileştirmedeki rolü ise egemen bilimsel söylemi şekillendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında oryantalizm ve Marksizm arasında da temel bir ilişki vardır. Oryantalizmin tarihselciliği ile Hegelci Marksizmin tarihselciliği birbirine benzemektedir. Tarihselciliğin bu iki tipinde de tarih, aşamalı bir model izlemektedir. Marksizmin Hegelci biçimde feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm olarak belirlediği aşamalar, oryantalizmde doğuş ve düşüş biçiminde yer almaktadır. Batı'nın Doğu'nun durağanlığı karşısındaki hareketliliği, İslam toplumlarının tarihselci biçimde ideal/tipik bir karşıtlığa yerleştirilmesinin sonucudur. Batı'ya felsefe, demokrasi, bireycilik gibi erdemler verirken Doğu'ya kapalı ve despot toplumlar tanımlamalarını *uygun gören* oryantalizm, İslam'ı kısıtlı ve uyuşuk olarak yansıtmaktadır (Turner, 1984, 19). Tarihselciliğin temelinde ister Marksist ister Hegelci biçimi olsun, ikisinde de idealize edilmiş olan Yunan toplumu vardır.

Oryantalizmde Batı ve Doğu tamamen ayrıdır. Toplumsal yapıları ve tarihleri bakımından farklılık ve zıtlık sergileyen bu toplumlarda, Batı'nın dinamik ve sömürgeci tarihinin karşısında durağan Doğu toplumları vardır. Sanayileşmenin bir koşulu olarak kabul edilen sınıflı toplumsal yapıya sahip olan Batı'nın zıddı İslam toplumlarında toplumsal gruplar mozaiklidir. Batı'da feodal/dini kültürün etkisiyle sınıai/laik kültüre özerk bir ticari orta sınıf dönüşümü yaşanmıştır. Ancak, Doğu'da sınıflı bir yapı yoktur (Turner, 1984, 109). Oryantalizm, Marx'ın doğrudan araştırma nesnesi olmasa da onun Batı karşısına koyduğu olgular için bir çerçeve oluşturmaktadır. Batı'nın hareketli, ilerlemeci yönüne karşılık İslam toplumlarının durağanlığı, despot bir siyasi sisteme sahip olması, kutsal gelenekleri gibi unsurları Marx tarafından Batı'nın ötekisi olarak konumlandırılır (Turner, 1984, 84).

Rönesans'ın söylemi bağlamında gelişen yabancı algısı, Avrupalı olmayanları "putperest", "kâfir", "iblis" gibi kavramlarla tanımlayan, dini ve ahlâki bir çerçeveye sahip olmuştur. Aydınlanma'yla birlikte tanımlanan "öteki"nin öne çıkan özelliği ise cehaletidir. Modern dönemin başlamasıyla birlikte öteki, zamanla "ilkel", "geri kalmış"

olarak ifade edilmeye başlanmıştır (Atkinson, 1992, 40). Bu bağlamda, Avrupa-merkezci bilgi çerçevesinde inşa edilen Doğu durağan, geri kalmış, çocuksu, parçalı, büyümlü, irrasyonel öteki olarak kaotiktir. Rasyonel Batı'nın sistematik, düzenli, istikrarlı yapısı karşısında Doğu bunların tam tersidir. Çünkü öteki inşasında düzenin karşısına konulan bir başka düzen değil, kaostur. Modern Batı'nın rasyonel yapısına karşılık öteki için alternatif düzenlerden bahsedilmez; ötekinin var olması düzenin yokluğuna bağlıdır. Bu nedenle rasyonel ya da modern olanın karşısında müphem vardır. Öngörülemezliğin, belirsizliğin içindeki öteki, düzenin karşısındadır. Bu bağlamda “düzenin ötekileri” tanımlanamaz, tutarsız, belirsiz, uyumsuz, mantıksız, irrasyonel, karmaşık, müphemdir (Bauman, 2003, 17). Bu bağlamda öteki, Batı düşünce tarihindeki ötekilerin yaratılması sürecine de yansıdığı üzere bir sınıflandırmadır. Farklılaşmış tarihiyle Batı ve Doğu'nun ayrıştırılmasındaki gibi sınıflandırmada bölmek ve ayırmak vardır; ortaya çıkan parçalanmış yapıda her bir varlık birbirleriyle çatışma halinde olan başka bir gruba aittir. Farklı varlık kategorilerini içeren bu gruplandırmalarla her gruba yüklenen davranış kalıpları vardır. Dünyanın manipüle edilmesi sürecini içeren sınıflandırma süreci kategorilere ayrılan davranış ve özelliklerin tesadüfî niteliklerini yok sayarak tamamen farklılaşmış yapının önceden belirlenmişliğini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla yaratılan ötekileştirme süreci sınırların *a priori* olduğunu kabul ederek değişmez bir yapıyı inşa etmektedir (Bauman, 2003, 10). Ben ve öteki ayrımı, dünyaya dair düşüncelerin kategorize edilmesinde kullanılan araçlar olarak değerlendirildiğinde, öteki ile bir ilişkinin kurulabilir olması, ikisinin de birbirine kapalı olmadığını göstermektedir. “Ben”in algıladığı öteki, kendisiyle olan ilişkisini belirleme gücüne de sahiptir (Karim & Eid, 2014, 3), öteki algısı, benliği tanıma ve güçlendirme stratejisinin bir parçasıdır (Mitra, 2016, 100). Bu nedenle öteki, hem zıddına egemen bir yapıdadır hem de kurulan karşıtlık ilişkisi aslında iki unsurun da bir diğerine göre düzenlenmesini içermektedir.

Aydınlanmacı akla eleştirel yaklaşmış olmasına karşılık, Avrupa-merkezci biz ve öteki ayrımı, Avrupa'nın üstünlüğü lehine Kant'ta da yeniden üretilmektedir. Kant'ta hem saf hem de pratik akıl, Hristiyan Tanrı'nın merkezi konumunun bir göstergesi olarak kendisini Avrupalı Aydınlanma'nın merkezine yerleştirmektedir. Dünyanın geri kalanı bu nedenle Avrupa'dan tamamen ayrılmıştır. Kant'ta özne, rasyonel özne olarak

Avrupalı kimliğinde vücut bulmaktadır. Düşünceleri açık bir ırkçılığa yaklaşan Kant, bu nedenle üstün Avrupalılar'ın, kendileri gibi üstün bir güzellik ve yücelik anlayışına sahip olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, Avrupalı olmayanlar yozlaşmış, canavar, doğal olmayan, zevke yönelmiş, despot, sefil ve cahildir (Dabashi, 2009, 168). Kant, Batı ve Doğu'da estetik ve ahlâki karşıtlıklar kurmaya giriştiğinde, Avrupalılar'ın Doğu'nun aksine yüksek ve gelişmiş bir ahlâki anlayışa sahip olduğunu öne sürmektedir. Doğu ise, ahlâki ve estetik açıdan *yanlış* değerlere sahiptir. Cinsiyetler arası ilişkileri bu nedenle dürtüleri ve güzellik anlayışını birleştirebilme kapasitesinden yoksundur. Kant, Doğu'daki insanları basit dürtülerle harekete geçen düşük konumlu varlıklar olarak sınıflandırmaktan kaçınmamaktadır<sup>25</sup> (Kant, 2011, 60).

Bireylerin kendilerini tanıma çabasında olduğu gibi, Avrupalılar da kim olduklarını tanımlama arayışına girmiştir. Ancak bunu yaparken, Avrupa'daki medeniyeti diğer medeniyetlerden ayıran süreçlerine olduğunu bulabilmek adına, Batı ve Batı dışı arasında keskin bir çizgi çekilmiştir. İkili karşıtlıklar zemininde işleyen bu süreç, Avrupalılar'ın Batı medeniyetine ve Batı modernitesine yönelmiş üstünlükçü tavırlarıyla sonuçlanmaktadır. Batı dışını Batı yapmayan her unsur, Avrupalılar'a göre zayıflık ve geri kalmışlıkla ilgilidir. Bu nedenle, Avrupa, Batı dışındaki egemenlik kurma girişimlerini hem haklı çıkaran hem de kolaylaştıran bir söyleme kavuşmaktadır. Batı'daki temel değer ve özelliklerden yoksun olan ötekiyi belirleyerek Avrupa, kim olmadığını ve ötekilerin kim/ne olduğunu, kendi kimliğini tanımlayabilmek için inşa etmektedir (Lockman, 2004, 57). Batı'nın Avrupa dışından bahsederken her zaman kendi dinamik ve aktif yapısı karşısında olumsuzlukları ve eksiklikleriyle öne çıkan bir Doğu, yani öteki yaratmaktadır (Evola, 2018, 45). Avrupa'nın dışı tamamen aynı yapıda olan ontolojik bir bütünlük olarak Batı'dan farklıdır. Batı'nın ötekisi olarak *öteki*, kendinde-mevcut olmadığı için yalnızca mevcudiyetin kendi eksikliğini yansıtmaktadır. Ötekinin varlığına kendinde-mevcut olan muhtaçtır. Bunun için de öteki

<sup>25</sup> Kant, bu nedenle bir kadın için Doğu'daki en iyi konumun kölelik olduğunu da belirtmekten geri durmamaktadır. Bir din adamının aktardığı bir olaya yer veren Kant, ırkçılığı ve cinsiyetçiliğini yanıltmaktadır: Din adamı, siyahi bir marangozu eşine karşı kibirli olmamaları yönünde uyardığında, marangozdan kadınların hak ettiği tek davranışın bu olduğu cevabını almıştır. Kant, marangozun bu yanıtında dikkate değer bir şeylerin olabileceğini, ancak "tepeden turnağa siyah" olduğu için marangozun söyleyeceği her şeyin en başından "aptalca" olduğunu eklemektedir (Kant, 2011, 61).

yalnızca kendinde-mevcut olanın istediği eylem ve özelliklerde bulunabilmekte, ancak böyle inşa edilebilmektedir. Bu aslında hiç olmayan bir şeyin peşinde sürekli koşup gitmeye, var olmayan bir form üzerinden kendisini tanımlamaya çalışan bir gezgine benzemektedir (Evola, 2018, 71). Batı'nın ötekilerine muhtaçlığı bu duruma benzemektedir. Kendisini yaratabilmek Doğu'nun durağanlığına, geriliğine muhtaç kalan Batı, kendisini ancak böyle ileri ve üstün görebilmektedir.

Oryantalizme ait düşünsel bir mesele olarak farklı tarihlere, geleneklere, toplumlara bölünmüş bir gerçekliğin olup olmaması sorunu, ortaya Batı ve Doğu gibi iki kategoriye koyarak bir ötekileştirme sürecinin inşasına destek olmaktadır. Bir sınıflandırma ya da ayırım yaratarak iki kutuplu bir yapı ortaya konulmasıyla oluşan Doğu, Batı için öteki olanı ele almanın düşünsel imkânını yaratmaktadır. Ötekileştirme sürecinin sürekli yeniden üretilmesiyle öteki sürekli daha da ötekileştirilerek Batı'nın daha da *biz* olmasını sağlamaktadır. Ötekileştirme sürecinin kutuplaştırıcı söylemiyle *hep var olmuş olan* farklılıklar pekiştirmektedir. Moderniteyle birlikte keskin ayrımlarla inşa edilen ve nesneleştirilen ötekiler, öznenin kendi kimliğini sağlamlaştırabilmesi için kullanılmaktadır (Said, 2017, 55).

Akademik boyutu da dâhil olmak üzere Avrupa-merkezcilik, Batı'nın Doğu'yu modernite projeleri için kullanmasında karşıt noktalar üretmek için araçsallaştırılmaktadır (Omerika, 2015, 164). Avrupa-merkezci biz-öteki ayrımının yeniden üretildiği bir alan olarak akademi ise akademik alana hâkim olan tarih söyleminde tüm tarihlerin (örneğin Hint, Çin, Kenya, vb. tarihleri olarak adlandırılanlar da dâhil olmak üzere) egemen ve teorik öznesini Avrupa olarak kabul etmektedir. Akademik tarih yazımına hâkim olan Avrupa-merkezci görüşler, Üçüncü Dünya tarihçilerini de Avrupa tarihi üzerinden kendi tarihlerini inceleme, ancak Avrupalı tarihçilere referans vererek kendi tarihlerini yazma baskısıyla karşılaştırmaktadır. Öte yandan Avrupalı tarihçilerde böyle bir baskıdan bahsedilmez, onlardan eserlerini yazarken bihaber oldukları Batı dışına referans vermeleri beklenmez. Eleştirilmesi ve vazgeçilmesi gereken bu durum, Batı dışındaki sosyal bilimlerin anlayışının kendinden bahsetmek için, kendi toplumunu anlamak için Batılı teorilerin çok kullanışlı olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır (Chakrabarty, 2012, 69-71).

## 4. BÖLÜM

### “PROTESTAN AHLÂKI VE KAPİTALİZMİN RUHU” İLE “EKONOMİ VE TOPLUM”UN YAPISÖKÜMCÜ ANALİZİ

#### 4.1. ARAŞTIRMA PROBLEMLERİ ÇERÇEVESİNDE METİNLERİN YAPISÖKÜMCÜ OKUMASI

Avrupa-merkezci bilginin inşa edildiği düşünce yapısını ortaya koyabilmek amacıyla bu çalışmada Weber’in “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu” ile “Ekonomi ve Toplum” eserlerini kapsamında sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının yapısökümü yapılmıştır. Batı ve Doğu ayrımını inşa eden düşünce kategorilerinin, biz ve öteki ayrımını yaratan düşünce geleneğinin ortaya koyulabilmesi amacıyla seçilen olguların yapısökümü yapılarak, kategorik ayrımları kuran kavram karşıtlıkları ortaya konulmuştur. Weber’in tezlerini biçimlendiren Avrupa-merkezci düşüncenin açığa çıkarılarak logos-merkezci düşüncenin eleştirel bir sunumu yapılmaya çalışılmıştır. Ortaya çıkarılan kavram karşıtlıklarının, tarihsel olarak inşa edilmiş kategorik ayrımları yaratmada Weber’in düşüncelerinde nasıl bir rol oynadığına bir açıklama ve yorumlama getirilmeye çalışılmıştır. Logos-merkezci düşüncenin yapısökümü ile olguların farklı bağlamlarda değerlendirilmesi sunulmaya çalışılmıştır.

Weber’in çalışmaları üzerinden yapısökümü yapılan olgular, Plumwood’un düalizmi kuran beş strateji olarak sıraladığı inkar, radikal dışlama, ilişkisel olarak tanımlama, araçsallaştırma, homojenleştirerek klişeleştirme doğrultusunda sınıflandırılmıştır. Benzerlikler yerine farklılıkların öne çıkarılmasıyla kurulan ötekileştirme sürecinin tarihsel olarak Weber’deki Batı ve Doğu ayrımı nasıl yarattığına dair bir tablo sunulmuştur. Batı düşünce tarihine egemen olan düalist düşünce biçiminin Weber’deki yansımalarının peşine düşen çalışma, ben ve öteki ayrımını yaratan düşünce kalıpları ve epistemolojiyi ortaya koyarak Batı ve Doğu kategorilerinin tarihsel biçimde nasıl inşa edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle ayrım stratejilerinin sınıflandırılması, ötekinin epistemisinin kurgusunda izlenen yolu ortaya koyabilme amacını taşımaktadır.

Weber'in seçilen eserlerinin yapısökümcü okumasıyla Batı düşüncesinin egemen doğruluk kabulü de sorgulanmış, kuramın gerçeklikle olan ilişkisine dair bir tartışma da sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Avrupa-merkezci düşüncenin yarattığı Batı-Doğu düalizminin kuramsal inşasının doğruluk iddiasının da bir eleştirisi yapılmıştır.

Problem cümlelerine uygun biçimde girişilen analiz sürecinde olgular ayrı alt başlıklar halinde ele alınmıştır. Avrupa-merkezci bilginin Weber'in seçilen çalışmalarında sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din, şehirleşme olgularına dair analizlerdeki varlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Analiz edilen olguların tarihsel biçimde kurulduğu karşıtlıklar ifşa edilmiş ve bu karşıtlıkları kuran ötekileştirme stratejileri sınıflandırılmıştır. Seçilen olguların yapısökümü aynı zamanda Avrupa-merkezci epistemolojinin ötekilerini inşa etme süreçlerine dair kuram ve gerçeklik uyumuna yönelik bir değerlendirmeye de olanak vermiştir.

## 4.2. SOSYAL EYLEM

Weber'in anlamacı metodolojisinde sosyal eylem kavramı, aktörün eylemlerini anlamaya ve nedensel açıklama getirmeye yönelik bir kavram olduğu için kilit önemdedir.

Weber'e göre sosyal eylem hem eylemde bulunamamayı hem de pasif rızayı içerebilir, herhangi bir zamandaki davranışa yöneltilebilir. Ancak sosyal eylem, her tür davranış kapsamaz. Yalnızca başkalarının davranışlarına yönelik olursa öznel eylemler sosyal eylemler olmaktadır. Her ilişkisinin sosyal nitelik taşımadığı insanların eylemlerinin sosyal eylem olabilmesi için mutlaka aktörün davranışının başkalarının davranışlarına anlamlı biçimde yönelmiş olması gerekmektedir. Her sosyal eylemin birbirine benzemediği göz önüne alınırsa, sosyal eylemin bir bireyin ya da kalabalığın birey üzerinde bir etki yaratmasının sonucunda ve bu anlam düzeyinde olması şarttır (Weber, 2018a, 130). Weber'in eylem tiplerini sınıflandırmasında ise Derrida'nın Batı metafiziğinin temelleri olarak işaret ettiği düalizmlerden akıl ve duygu düalizmi yatmaktadır. Bu ayrım, Weber'de eylemin rasyonel ya da irrasyonel olarak sınıflandırılmasında belirleyici roldedir.



Weber, sosyal eylemlerin de diğer eylemler gibi dört şekilde yönlendirilebileceğini belirtmektedir. Bir eylem;

*“Araç-rasyonel olabilir. Yani sosyal eylem çevredeki nesnelere ve diğer insanların davranışlarıyla ilgili beklentiler tarafından belirlenebilir; bu beklentiler aktörün rasyonel olarak takip edilen ve hesaplanan kendi “hedeflerine” ulaşması için “koşullar” ya da “araçlar” olarak kullanılır.”* (Weber, 2018a, 132).

Aydınlanmacı bir düşünür olan Weber, aklın üstünlüğüne olan inancını eylem tipleri sınıflandırmasında da korumaktadır. Aydınlanma insanlık tarihinde aklın ve düşüncenin gücüne bireyin üstün bir özelliği olarak büyük bir inanç beslenen bir dönem olmuştur. Geleneksel toplumsal yapı Aydınlanma'nın ortadan kaldırmak istediği bir hedefe dönüşmüş, geleneğin şekillendirdiği bilgiye karşı bir hareket başlatılmıştır. Yalnızca insan akıyla kavranabilen ve dünyevi bilgiye inanç beslenmiştir. Dolayısıyla akıl, Aydınlanma için kilit önemde bir kavramdır. İşlevsel bir özneye dönüşen akıl, artık felsefede yalnız ontolojik bir kategori olmaktan çıkmıştır. Aydınlanma'nın geleneğe karşı mücadelesinde akıl bir araca dönüşmüştür (Çiğdem, 2008, 21-22). Akıl, modern dünyanın kurulmasında araçsal bir konuma sahip olduğundan aklın organizasyonunda yeni bir dünya inancı da doğmuştur. Modernitenin kilit unsurlarını belirleyen de aklın bu araçsal konumu olmuştur. Weber için de akıl bu konumunu korumaktadır. Weber için hesaplanabilirlik, rasyonelliğin ayrılmaz bir özelliğidir. Logos, şeylerin düzenlenmesinde biricik belirleyicidir. Batı metafiziğini şekillendiren bu anlayışı benimseyen Weber için de anlamın sınırları ancak logosun sınırları içinde mümkündür.

*“Rasyonel olarak örgütlenmiş ve yönlendirilmiş eylem her türlü kolektif davranıştan ve ayrıca ona karşı çıkan sosyal eylemden üstündür.”* (Weber, 2018b, 354).

Bu nedenle bir eylemin anlamlı olabilmesi için matematiksel ve mantıksal temellere dayanması şarttır; hesaplanabilirlik ancak böyle mümkündür. Öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve planlanabilirlik rasyonel bir eylemin koşuludur. Rasyonel eylemi diğer eylem tipleri karşısında Weber için üstün kılan da bu yönüdür. Bu doğrultuda

Weber, duygusal eylemi ötekileştirirken onu inkâr etmektedir; duyguların akıl karşısında hiyerarşik olarak daha aşağı bir konumda olduğunu kabul ederek hareket etmektedir. Rasyonel-irrasyonel eylem ayrımını yaratan bir unsur olarak akıl-duygu/gelenek karşıtlığı bu bağlamda radikal bir dışlama stratejisini de işleterek ötekiyi ontolojik olarak daha aşağı bir konuma yerleştirmektedir.

*“Değer-rasyonel olabilir. Yani başarı beklentilerinden bağımsız olarak sırf etik, estetik, dini ya da başka bir davranış biçiminin değerine olan bilinçli bir inanç tarafından belirlenir.”* (Weber, 2018a, 133).

Değer-rasyonel eylemde de aktörün *bir değerler sistemi bağlamında* hedeflerini belirleme durumu vardır. Bireyin eyleme yönelmesinde kişisel ihtiyaçları belirleyicidir. Değer-rasyonel eyleme nedensel bir açıklama getirmek mümkün olsa da Weber için araç-rasyonel eylemden farklı onu hareket geçiren değerlerdir. Değerler, Weber için aslında ikincil konumdadır. Başarı beklentisinden bağımsız olarak girilen bu eylemlerde Weber modern yerine geleneksel güdülerin rasyonel davranışa yönlendirdiğini düşünmektedir. Batı metafiziğindeki akıl ve duyguların karşıtlığı aslında değerlerin bireysel niteliğini logosun belirleyiciliği karşısında ikincil ve geri öteki konumuna iten yaklaşım bu ayırmda korunmaktadır. Değer-rasyonel eylemin araç-rasyonel karşısına yerleştirildiği düalist yapı içinde hem radikal dışlama hem de inkâr stratejisi birlikte mevcuttur.

*“Duygusal olabilir. Yani aktörün belirli duyguları ve duygu halleri tarafından belirlenir.”* (Weber, 2018a, 133).

Batı metafiziğinde egemen söylem şeylerin akıl ve akla olan mesafeye göre değerlendirildiğidir. Merkezinde aklın olduğu bu söylemde duygular ise ikincil ve geri ötekidir. Yetersiz öteki olan duygular, Weber’in logos-merkezli düşüncesine göre de irrasyoneldir. Dolayısıyla duygusal eylem Weber için rasyonel değildir. Duyguların hesaplanabilirlik ve akılla bir ilgisi yoktur.

*“Geleneksel olabilir. Yani kökleşmiş alışkanlıklar tarafından belirlenir.”* (Weber, 2018a, 133).

Weber için modern ve geleneksel karşıtlığı, eylem tiplerindeki ayırmda da mevcuttur. İnsanların gündelik faaliyetlerinin çoğu geleneksel davranış kapsamındadır. Yalnızca duygusal olan davranış ise duygusal bir gerginliğin giderilmesi yönünde anlamlı davranışa yönlendirmektedir ve zamanla rasyonel eyleme dönüşebilir (Weber, 2018a, 133). Duygusal bir davranışın rasyonelleşebilmesi ancak araçların amaçlara uygun biçimde seçilmeye başlanmasıyla mümkün olmaktadır.

*“Değer-rasyonel eylemin yönelimi duygusal tipten eylemi yöneten mutlak değerlerin açıkça bilinçli bir şekilde formüle edilmesiyle ve ayrıntılı seyrinin bu değerlere tutarlı biçimde planlanmış yönelişiyle ayrılır. Aynı zamanda iki tipin ortak bir ögesi vardır; eylemin anlamı onun ötesinde bir sonuca ulaşmakta değil, belirli türden bir eylemi kendisi için yapmakta yatar. Eylem eğer bir intikam, temel haz, dindarlık, tefekkür huzuru ihtiyacını gideriyorsa veya (arınma düzeyi ne olursa olsun) duygusal gerginliklerin giderilmesini sağlıyorsa duygusaldır.”* (Weber, 2018a, 133).

Batı metafiziği Derrida için logos-merkezcidir. Derrida bu kavramı Batı düşüncesinde yüzeyin altında yer etmiş gizli anlamların varlığına gönderme yapmak ve aklın merkezi konumunu yeniden hatırlatmak için kullanmaktadır. Logos-merkezcilik düalizmleri yaratarak bir ayırım ve anlam inşa etmektedir. Böylece araçsal aklın amaçlarına uygun bir strateji işletilir: Akıl, kendi amaçlarına uygun bir dünyayı insanlar için yaratmaktadır (Hawkes, 2020, 20).

*“Eylemin yönetildiği değer mutlak bir değer düzeyine ne kadar yükseltirse ilgili eylem bu anlamda o kadar irrasyoneldir.”* (Weber, 2018a, 134).

Dolayısıyla, Weber’in eylemleri de ancak logosun amaçlarına uygun hareket edildiği sürece rasyoneldir. Planlanabilir ve hesaplanabilir olmayan her eylemi irrasyonel olarak değerlendiren Weber için logos merkezdedir; logostan uzaklaştığında ve duyguların ikincil konumuna yaklaştığında rasyonellikten de uzaklaşmaktadır. Gelenek ve modern karşıtlığı, rasyonel ve irrasyonel eylemler sınıflandırması üzerinden Weber’de tekrar edilmektedir. Aydınlanmanın araçsal akla yönelik söylemlerini mümkün kılan süreçler Weber’de devam etmektedir.

Görev, şeref, dini bir çağrı ya da sebebi ne olursa olsun bir “dava”nın önemi bağlamında bedeli ne olursa olsun uygulamaya konulan eylemler salt değer-rasyonel eylemlerdir. Değer-rasyonel eylemler her zaman aktörün bir emir ya da taleple bağlanmasını içermektedir (Weber, 2018a, 134). Bu tür eylemlerde eylemin anlamına dair rızaya dayalı bir anlaşma söz konusudur. Gelecekteki davranışa dair rasyonel bir hareket için gönüllülük, vefa bağlamında bir eylem vardır. Araç-rasyonel eylemden farkı da burada yatmaktadır. Weber için rızaya dayalı bu anlamın değerle olan bağı, araçsal eylem karşısında onu ikincil konuma iten unsuru oluşturmaktadır.

*“Amaç, araçlar ve ikincil sonuçlar hep beraber rasyonel olarak dikkate alındığı ve tartıldığı zaman eylem araç-rasyoneldir. Bu amaca ulaştıran alternatif araçların, hedefin ikincil sonuçlarla olan ilişkilerinin ve son olarak farklı olası hedeflerin görece öneminin rasyonel değerlendirmesini içerir. Eylemin duygusal ya da geleneksel açılardan belirlenmesi bu nedenle bu tipte uyuzmaz. Alternatif ve çatışan hedefler ve sonuçlar arasında seçim değer-rasyonel biçimde belirlenebilir.”* (Weber, 2018a, 134).

Aklın kararları yerine değerlerin kararları alınmaktadır. Derrida için Batı metafiziğinin rasyonellikle kurduğu saplantılı bağ Aydınlanma sonrasında sorgulanmaya kapatıldı; akıldan başka hiçbir referans tanınmadı ve aklın dışında kalan her şey ötekileştirilmeye başlandı. Akla referans ise hesaplanabilirlik oldu. Tam bir hesaplanabilirlik ise eylem tiplerine bakıldığında Weber için araç-rasyonel eylemde mevcuttur. Hedefler, amaç ve olası sonuçlara dair hesaplama bu eylem tipinde söz konusudur. Ancak duygusal ya da geleneksel eylemde bunlar söz konusu değildir. Çatışan hedefler ve sonuçların var olması eylemi gerçekleştirmekten bireyi alıkoymaz. Weber için bunlar irrasyoneldir.

Bilginin ne olduğuna karar vermek bir iktidar meselesidir. Uygun kararın ne olduğunu belirleyen de yaşanan dönemin iktidarı olmaktadır (Lyotard, 2014, 22). Bilgi iktidara, iktidar da bilgiye sürekli eklenmektedir. İktidar kendi işleyişine uygun bilgi nesnelere yaratmakta ve bu nesnelere kullanmaktadır. Bunlar farklı bilgilendirme stratejileri içine yedirilmiş durumdadır. İktidar sürekliliğini sağlamak için daima yeni bilgiye ve bilgiyi yaymaya ihtiyaç duymaktadır. Özellikle bilim insanları bu tür bilgiyi yaymakta rol oynayabilmektedir (Foucault, 2012, 35). Bu nedenle bir döneme egemen bilgi anlayışı düşünürler, bilim insanları üzerinden yayılmaktadır. Modernitenin

gelenekle olan hesaplaşmasının rasyonel ve irrasyonel bilgi sınıflandırması aracılığıyla devam ettiğini göz önüne aldığımızda Weber üzerinden de yaşadığı dönemin egemen söyleminin varlığı okunabilmektedir. Avrupa-merkezci bilgi üretimine aracılık etmekte olan Weber için mutlak bir değer metafiziksel/geleneksel karakteri irrasyoneldir. Çünkü logos, eylem tiplerinin sınıflandırılmasında merkezde bulunmaktadır. Eylem logostan uzaklaştıkça irrasyonelleşmektedir. Mutlak bir değer düzeyi bu bağlamda gelenek ve duygular ile ilgilidir. Bir eylem aklın karşısındaki gelenek ve duygulara yaklaştıkça rasyonellikten de uzaklaşmaktadır.

Weber, sosyal eylemin yönelim tiplerini ise üçe ayırmaktadır; adet, gelenek ve kişisel çıkar. Adet, bir sosyal eylemin düzenli olarak gerçekleştiği ve gerçek bir uygulamaya dayandığı durumudur. Uygulamanın uzun bir geçmişi olması ise gelenektir. Bir yönelimin tek biçimliliği davranışı araçsal olarak benzer beklentilere yönlendiriyorsa bu, kişisel çıkar tarafından belirlendiğini göstermektedir (Weber, 2018a, 137).

*“Eylemleri ne kadar kesin biçimde rasyonel ise aynı durumda benzer şekilde o kadar çok tepki vereceklerdir. Bu şekilde davranışlarında ve eylemlerinde benzerlikler, tekbiçimlilikler ve devamlılıklar ortaya çıkar.”*  
(Weber, 2018a, 138).

Descartes sonrasında Batı düşüncesine egemen olan rasyonalizm akımı, modern felsefenin ve modernitenin düşünsel kaynaklarındandır. Geleneksel öğelere tamamen karşı olan rasyonalizm ile modern düşüncede hayal, içgüdü ve duygular irrasyonel öteki haline gelmiş, böylece aslında hakikat de ötekileştirilmiştir (Guénon, 2019a, 115-116). Kuramlara hükmeden akıl, hakikatmiş gibi sunulmaya başlanmış, aklın rotası rasyonalitenin rotası olarak tekbiçimlilikler ve süreklilikler yaratarak hakikatin ve bilginin yeri araçsal akla bırakılmıştır. Bu nedenle rasyonel eylem hesaplanabilir ve öngörülebilir niteliktedir. Bu nedenle Weber için eylemler logos-merkezli oldukça eylemler rasyonelleşmektedir. Eylemler rasyonelleştikçe de ortaya yasa benzeri örüntüler çıkmaktadır. Weber, Aydınlanma'nın bilim anlayışını aslında benimsemektedir.

*“Geleneksel eylemin istikrarı temelde kendisini ona uydurmayan kişinin ilişkide olduğu insanların çoğunluğu geleneği yüceltip ona uydukları sürece, hem küçük hem de büyük sıkıntılara ve üzüntülere maruz kalmasına dayanır.”* (Weber, 2018a, 139).

Moderniteyle birlikte bilginin yalnızca modern bilim anlayışı ile elde edilebileceği düşüncesi egemen olmuştur. Bilimsel bilgi elde etme yöntemleri dışında sahip olunan bilgi ise akıl karşısında ikincil konumda olan duyguların, sezginin bilgisi olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ancak düşünce düzeyinde modernite için akıldan üstün hiçbir şey yoktur (Guénon, 2019a, 87); bu nedenle entelektüel bir sezgi de dâhil olmak üzere duyguların, geleneğin yönlendirmesiyle elde edilen bilgi ancak ikincil konumda bir geri öteki olacaktır. Bu bağlamda geleneksel eylemde duyguların varlığı onu Weber için irrasyonelleştirmektedir. Bu nedenle geleneğin yüceltilmesinin sonuçları da nedenleri gibi duygusaldır.

Uzun zaman boyunca denenen, deneyimlerle test edilen ahlâk anlayışı yani bir yaşam tarzı sonrasında bir kanun halini alarak, egemen hale gelmektedir. Egemen hale gelen yaşam tarzı, değerlere sahip olan grubun bilincine giriş yaparak sorgulanamaz bir gerçeklik haline gelmektedir. Gittikçe bir efendiye dönüşmektedir. Benzer bir durum, neden kategorileri için de geçerlidir. Nietzsche’ye göre neden kategorileri görelî biçimde yararlı olmaları nedeniyle bir bütün halinde bir emir yetkisine sahip olmaya başlamıştır. Bunun ardından neden kategorileri a priori hale gelerek, çürütülemez şeylermiş gibi değerlendirilir olmuştur. Nietzsche, neden kategorilerinin geldiği durumu belirli bir türün elverişli bir çaresini temsil etmek dışında hiçbir şey olmadığını düşünmektedir. Neden kategorilerine dair söylenebilecek tek gerçek belirli bir güce yararlılıklarıdır (Nietzsche, 2020, 339). Batı metafiziğinde yaşamı kontrol eden merkezi konumuyla aklın kurduğu kategoriler ve yaşam biçimleri gittikçe sorgulanamaz hale gelmiştir.

Weber için bu meşru düzen rasyonel bir düzendir; düzenin varlığı ortak anlamların paylaşılmasıyla eylemin zamanla bir örüntü oluşturabilme gücünde yatmaktadır. Eylemin meşruluğu bir hakikati ortaya koyma iddiasındadır. Burada Derrida’nın Batı metafiziğindeki hakikat anlayışına karşı tavrı yeniden hatırlanmalıdır; Weber’de

rasyonel bir eylemin bilgisinin varlığı, Derrida için radikal ötekiye dönüştürülen irrasyonel bir eylemin varlığının da izini barındırmaktadır. İrrasyonel ötekiye dönüştürülen eylem, Weber’de geleneksel ve duygusal güdülerle harekete geçen eylemlerdir.

Weber’in sosyal eylem sınıflandırmasında kurulan karşıtlıklar ortaya konulduğunda ise rasyonel-irrasyonel kategorileri bağlamında bir değerlendirme yapıldığı görülmektedir. Rasyonel kategorisinde amaçlar-araçlar bağlamında harekete geçen eylemler varken irrasyonel kategorisinde duygular ve değerler bulunmaktadır. Weber, akılcı-duygusal karşıtlıkları ve modern-geleneksel karşıtlıklarını kurmaktadır. Hiyerarşik olarak üstün konuma yerleştirdiği akıl, kurulan düalist yapılarda karşısındaki diğer unsuru ötekileştirirken ise hem inkâr hem de radikal dışlama stratejisini kullanmaktadır. Aklın konumun yüceltilmesi için duyguların ve geleneğin yaşama katkısı inkâr edilmekte, varlıkları yadsınmakta ve değersizleştirilmektedir.

### 4.3. YÖNETİM

Batı ve Doğu karşıtlığı Weber’in yönetim olgusuna dair çözümlerinde de görülmektedir. Weber’in düşüncelerine hâkim olan rasyonel Batı ve irrasyonel Doğu karşıtlığı, farklı coğrafi ve tarihsel koşullar nedeniyle iki kategoriyi de ayrı kutuplar haline getirmiştir. Weber’e göre Batı ve Doğu uygarlıkları arasında devlet yönetiminin ve organizasyonunun belirleyicisi, toprakların sulanması üzerinden başlayan bir ayrışmadır. Doğu’da sulak alanların kısıtlı olması, sulama imkânının sınırlılığı, sulama ve suyu dağıtma organizasyonunu politik merkezi bir güç eliyle yapılmasına itmiştir. Güçlenen merkezi bürokrasi, elinde suyun kontrolünü tuttuğu için merkeziyetçi ve mutlak bir otoriteye sahip olarak merkezi yönetim dışındaki güçleri kenara itmiştir. Dolayısıyla, devlet toplum üzerinde mutlak bir hâkimiyete kavuşmuş, sivil toplumun oluşmasına ortam kalmamıştır. Oryantalist bir analiz bağlamında bu nedenle Batı’nın Doğu için inşa ettiği politik sorun devletin bireyi sindirmesi olmuştur (Turner, 2003, 55-54).

Weber için egemenlik (otorite) birçok nedene dayanabilir; ancak her durumda gerçek bir egemenlik bir itaate dayanmaktadır. Egemenliğin her çeşidi ekonomik araçları kullanmamakla birlikte her zaman ekonomik hedefleri vardır. Belirli bir idari kadroya yani özel bir gruba ihtiyaç duymaktadır. Weber'e göre bu idari kadro üstlerine itaat ederken geleneğin, duygusal bağların, saf maddi çıkarların ya da belirli ideallerin güdüsünde olabilir. Ancak Weber geleneği, kişisel avantajı, dayanışmanın saf duygusal ya da ideal güdülerini kendisine itaat edilebilecek bir otorite kurmada yeterince güvenilir bir temel olarak görmemektedir. Her egemenlik aynı zamanda meşruluk inancı da kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Weber, egemenlik tiplerini meşruluk iddialarına göre sınıflandırmaktadır. Weber, meşru egemenliğin üç saf tipini belirtmektedir; rasyonel temellere dayanan yasal otorite, geleneksel otorite ve karizmatik otorite (Weber, 2018a, 331-335). Karşılıklı iddiaların geçerliliği üzerine kurulu olan yasal otorite;

*“Herhangi bir belli yasal formun menfaate ya da değer rasyonelliğe ya da her ikisine dayanarak, en azından örgütlenmenin üyeleri tarafından itaat iddiasıyla anlaşma ya da hile aracılığıyla oluşturulabilir. (...) Her hukuksal kurumun temelinde, normalde kasten oluşturulmuş olan soyut kuralların özel durumlara uygulanmasına bağlı olduğu kabul edilir. (...) reddedilmemiş ilkeler tarafından konulan sınırlar içinde yöneten düzende belirlenmiş çıkarların rasyonel takibine bağlıdır. (...) Bu nedenle otorite sahibi olan tipik kişi olan amir bizzat, kendi eğilimleri ve emirleri içinde kendi eylemlerini yönlendirmesiyle kişiler üstü düzene bağlıdır. (...) düzen açısından ona verilen rasyonel olarak sınıflandırılmış yetki alanı içinde itaat zorunluluğunun olduğu sonucu çıkar.” (Weber, 2018a, 336-137).*

Yasal otoritenin temelinde Weber için rasyonel olan hukuk, rasyonel bir örgütlenme vardır; böylece yasal otoritenin rasyonel zemini kişiler üstü hale gelmektedir. Soyut kuralların varlığı, rasyonel çıkarların takibinde hâkim olan kişiler üstü bir düzen ve yetki alanının keskin sınırlara sahip olması Weber'in rasyonalite anlayışı ile uyumludur. Aşkın otoritenin varlığı, yasaların soyut ve kişiler üstü konumu Batı düşüncesine hâkim rasyonaliteyi yansıttığından Batı ve Doğu kategorileri arasındaki kurulan oryantalist ayrımında yönetim ve egemenlik olguları bağlamında da belirleyici konumdadır.



Weber'e göre rasyonel otoritenin temel kategorileri ise resmi işlerin sürekli kurala bağlı idaresini, belirlenmiş yetki alanlarını, makamların hiyerarşik örgütlenmesini, makamların davranışlarını düzenleyen teknik kurallar ve normları, idari kadro üyeliğinin ayrı olması prensibini, yönetsel eylemlerin yazı ile kaydedilmesini içermektedir (Weber, 2018a, 337-338).

*“Görevini uygulama araçlarından ayıran patrimonyal hizmetli ve kapitalist amaçlar güden paralı ordu sahibi, özel kapitalist girişimciyle birlikte, bürokrasinin modern tipinin örgütlenmesinde öncülerdir.”* (Weber, 2018a, 342).

Birbirlerini destekleyen süreçler olarak modern bürokratik örgütlenme ve modern kapitalizmin doğuşu, Weber için Batı'nın ayrıcalıklı ve eşsiz konumunu yaratan süreçlerdir. Bu nedenle Avrupa'da 18. yüzyılla birlikte amaçlanan, bir Avrupalı kimliği çerçevesinde bir araya gelmiş Avrupa'nın büyük devletlerinin kuracağı politik ve ekonomik güçlerin inşa edilmesi olmuştur. Modern devlet kurumlarının gelişmesi bu bağlamda İngiltere örneğinde dinamik kapitalist bir ekonomiyi inşa ederken öte yandan modern devletin birbirine bağlı kurumları içinde istikrarlı bir yapının kurulmasını sağlamıştır (Chibber, 2016, 129). Weber için monokratik bürokrasi ise örgütlenme biçimi olarak istikrarda, disiplinde ve güvenilirlikte en üstündür. Kapitalist girişimci ve patrimonyal hizmetli, modern-geleneksel karşıtlığını yansıtmaktadır. Weber için modern olan rasyonel kategorisine dâhil olduğu için bu bağlamda kurulan karşıtlıkta bir hiyerarşik ilişki söz konusudur.

*“Tecrübeler evrensel olarak, tamamen bürokratik tipte idari örgütlenmenin -yani bürokrasinin monokratik çeşidinin- tamamen teknik bir açıdan, en yüksek etkinlik derecesini elde edebildiğini ve bu anlamda biçimsel olarak insanlar üzerinde uygulanan en rasyonel otorite aracı olarak bilindiğini gösterme eğilimindedir. (...) Modern örgüt formlarının tüm alanlarda gelişmesi ve bürokratik idarenin gelişmesi ve devamlı yayılımıyla özdeş olmaktan farksızdır. Bu kilise ve devlet, ordular, siyasi partiler, ekonomik girişimler, çıkar grupları, vakıflar, kulüpler ve diğer pek çokları için geçerlidir. Gelişimi, en çarpıcı örneği alırsak modern Batı devletinin temelidir. (...) Bürokratik yönetimin üstünlüğünün öncelikli kaynağı, malların üretimindeki iş yönetimlerinin ve modern teknolojinin gelişmesi aracılığıyla tamamen zorunlu hale gelmiş olan teknik bilginin rolünde yatar.”* (Weber, 2018a, 342-343).

Evrensel bir bürokratik örgütlenme formu Weber için en yüksek rasyonaliteye sahip örgütlenme biçimidir. Farklı kurumlar üzerinden gelişen rasyonel bürokrasi ise Weber için Batı devletinin temelidir. Biricik konumuyla modern Batı devleti, rasyonel bürokratik örgütlenmenin zirvesi olarak bu gücünü modern teknolojiyi ve teknik bilgiyi geliştirebilme kabiliyetinde saklamaktadır. Weber için Batı, yalnız modern bürokratik örgütlenmesiyle değil aynı zamanda teknik ve teknolojideki gelişmesiyle de eşsiz bir konumdadır. Batı metafiziğinin temelinde yatan logos-merkezcilik burada yeniden kendisini göstermektedir; araçsallaşan düşünme tarzı doğrudan tekniğin gelişmesiyle sonuçlanmaktadır. Teknik, yani araçsallaşmış bilgi *doğru* haline getirilmektedir. Bu nedenle teknik bir düşünme tarzı haline gelmiştir. Heidegger'in tekniğin anlamına yönelik düşüncelerinde ise tekniğin iki tanımı olduğu görülmektedir; ilk olarak teknik bir amaçtır. İkinci tanımına göre ise teknik beşeri bir edimdir. Ancak iki tanım birbiriyle bağlantılıdır; amaçları tespit etmek ve amaçlara uygun araçlar sağlamak beşeri bir edimdir. Bunları tamamı ise tekniktir. Teknik bu nedenle Heidegger için bir donatımdır; bir araçtır. Yaşanılan dönemin tekniği de amaca yöneliktir. Tekniğin araçsal tasarımı, insanı teknik karşısında yerleştirecek “doğru” bağlamın da belirleyicisine dönüşmektedir (Heidegger, 2015, 12-13). Bu nedenle doğru bağlam, Weber'in Avrupa-merkezci düşüncesi çerçevesinde modern Batı'daki teknik ve teknolojik ilerlemeye de sahip olan rasyonel Batı bürokrasisidir. Batı metafiziğindeki Varlık ve varolan ayrımı bu bağlamda değerlendirildiğinde, Varlığa dair olanın üstünü örterek varolan üzerinden kurulan bir doğruyu, Batı bürokrasinin rasyonel karakteri nedeniyle yegâne doğru ve ideal olduğu bir bilgiyi oluşturmaktadır. Zira Weber'in bahsettiği tecrübe, Batı tarihidir. Evrensellik atfettiği Batı tarihinde ortaya çıkmış bir örgütlenme biçimi olarak bürokrasiyi tarihteki tüm örgütlenme biçimlerinden, yerden ve zamandan bağımsız biçimde üstün tutmaktadır. Weber için Avrupa'nın deneyimi, evrensel ve üstündür. Bu deneyim bürokrasinin her alanda idarenin tek biçim haline geldiği modern Batı devletinin de temelinde yer aldığı için, Batı tüm ötekilerinden üstün konumdadır. Ertelenen anlam, Batı'nın üstünlüğüdür. Batı'nın üstünlüğü ise modernliğinden kaynaklanmaktadır. Teknik, modern-geleneksel karşıtlığının kurulmasında belirleyici olmuştur.

Modern Batı devletinde gelişmiş bürokraside kontrolün kimde olduğu da önemli bir noktadır.

*“Hiçbir şekilde tek başına olmamakla birlikte, kapitalist sistem bürokrasinin gelişiminde inkâr edilemez büyük bir rol oynadı. Aslında, o olmadan kapitalist üretim devam edemezdi ve sosyalizmin herhangi bir rasyonel tipi onu sadece devralmak zorunda kalırdı ve onun önemini artırırdı. (...) Kapitalizm bürokratik yönetim için en rasyonel ekonomik temeldir ve onun en rasyonel formunda gelişmesini sağlar, çünkü özellikle mali bakış açısından, gerekli para kaynağını sağlar. (...) Bürokratik yönetim bilgi aracılığıyla köklü egemenlik anlamına gelir. Bu onu özel olarak rasyonel yapan niteliğidir. (...) Teknikler ve olgularla ilgili bilgi açısından bürokrasiden üstün olan, kendi ilgi alanı içerisinde kapitalist girişimcidir. Rasyonel bürokratik bilginin kontrolüne bağlılıktan en azından görece bağımsızlığı sürdürebilen tek tiptir.” (Weber, 2018a, 343-344).*

Weber için rasyonel bürokratik iktidar, bilgiyle kurulmuş en köklü egemenliktir. Aslında insan bedenini kontrol eden iktidar biçimi olarak Foucault’daki biyo-iktidar bu bağlamda bürokrasinin kontrol ettiği insan bedeninin, varlığının nesneleşme sürecini açıklamakta anlamlı bir kavram olmaktadır. Kontrol edilecek, manipüle edilecek bir nesne olarak yaklaşılacak insan, bilgi ve iktidarın birleşiminden oluşan yeni bir teknoloji etrafında örgütlenmektedir. Farklı kurumsal tiplere sahip olan disiplin teknolojileri örneğin okullarda ya da hapishanelerde dönüştürülme ve sisteme uygun hale getirilmeye çalışılmaktadır. İktidarın bunu yaparken izlediği yollar ise vücudun kontrol edilmesi, eylemlerin mekânlarda standartlaştırılmasını içermektedir. Fabrikalarda ya da okullardaki prosedürlerin yerleşmeye başlamasıyla birlikte düzenli davranışlar sağlanır, istenmeyen davranışların riski azaltılır. Bu süreçler, disiplin ile denetim altına alma ise kapitalizmin yükselişinden bağımsız değildir. Sermayenin ve iktidarın birikimi etkileşim halindeki süreçlerdir. Dolayısıyla modern anlamda kapitalizmin doğuşunda rasyonel örgütlenmeler ve toplumda örneğin nüfusun planlanması şart olmuştur. Bu nedenle bilginin ve disipline edici iktidarın büyümesi, kapitalizmden önce gelen bir süreçtir. Kapitalizmin yükselişi doğrudan bu süreçlere bağımlı olmamıştır ancak bunlar kapitalizmin başarısının ön koşulu olarak değerlendirilebilir (Rabinow, 1984, 17-18). Weber’e göre modern Batı bürokrasisinin temelinde yatan rasyonalizm, Batı’nın kendine özgü bilgisinin iktidarının da bir yansımasıdır. Örgütlenme biçimlerini doğrudan kontrol eden ve yöneten logos, bilginin disipline edici iktidarı olarak

bürokrasinin tamamında hâkimiyet kurmaktadır. Derrida'daki differance kavramı Weber'in bu satırlarındaki şiddet ve ayrımı aktarmak için bir yol göstericidir; rasyonel ve irrasyonel ayrımı Weber'de Batı'nın üstün/merkezi konumuyla ilintilidir. Rasyonel ve irrasyonel kategorilerindeki ayrımında modern-geleneksel karşıtlığı görülmektedir. Modern bürokrasi, geleneksel yöntemlerin değersizleştirildiği, önemsizleştirilerek gelişim gösterebilme kabiliyetinden yoksun gördüğü bir konuma itmektedir. Bürokrasi (modern) olmasaydı rasyonel bir kapitalizmin gelişemeyeceğini öne süren Weber, modern bürokrasi dışındaki idare biçimlerini fark edilmeye gerek olmayan bir konuma iterek inkâr etmektedir.

*“İtaat, onaylanmış kurallara değil, ama otorite konumunu gelenekle işgal eden ve geleneksel efendiler tarafından bunun için seçilen kişiye yöneliktir. Böylece bir kişinin emirleri iki şekilden biriyle meşrulaştırılır: a) Kısmen, emrin içeriğini doğrudan belirleyen ve efendinin geleneksel statüsünü tehlikeye atmadan aşılamayan belli sınırlar içinde geçerli olduğuna inanılan gelenekler açısından; b) Kısmen, efendinin geleneğin ona açık bıraktığı bu alandaki takdir yetkisi açısından; bu geleneksel imtiyaz, öncelikle kişisel itaat zorunluluklarının temelde sınırsız olma eğiliminde olması olgusuna dayanır.” (Weber, 2018a, 346).*

Weber'e göre bir başka otorite tipi olan geleneksel otorite ise geçmişten gelen kurallar ve yetkilerin kutsallığı temelinde bir meşruluk talep eden ve bu temelde kendisine inanılan otorite tipidir. Otoritenin toplandığı efendi, geleneksel kurallara göre atanmaktadır ve kendisine gelenekten gelen statüsü nedeniyle itaat edilmektedir. Memurlar yerine kişisel bağlılıkları nedeniyle yetkilendirilmiş bir örgütlü yönetimin söz konusu olduğu geleneksel otorite tipinde yönetilenler yoldaşlar ya da tebaadır. Emirler geleneksel açıdan ya da takdir yetkisi açısından meşrulaştırılmaktadır (Weber, 2018a, 346). Differance mantığı burada da işlemektedir. Batı metafiziğine sinmiş olan modern-geleneksel düalizmi, logos-merkezci biçimde Weber'de kurulmaktadır. Bu nedenle geleneksel otorite Weber için modern-geleneksel karşıtlığı içinde, dezavantajlı öteki konumunda yer almaktadır. Kişisel bağlılık gibi duygusal unsurların varlığı, gelenekten gelen otoriteyi modern bürokratik yönetimin rasyonel örgütlenmesi karşısında irrasyonel öteki olarak konumlandırmaktadır.

*“Geleneksel otoritenin saf tipinde hukuk ya da yönetim kuralının yasa tarafından oluşturulması mümkün değildir.”* (Weber, 2018a, 347).

Weber için geleneksel otorite, evrensel nitelikte ve soyut kurallara sahip rasyonel kurallara oturmadığından dolayı irrasyonel ötekidir. Modern-geleneksel karşıtlığı Weber’deki otorite tipleri üzerinden de kurulmaktadır; yasanın modern niteliğinin Batı bürokrasisinin rasyonelliğine karşılık geleneğin irrasyonelliği söz konusudur. Geleneksel olan inkâr edilerek ötekileştirilmektedir.

Geleneksel otoritede efendinin bir idari kadrosu olabileceği gibi bunun aksi durum da mümkündür. Bu idari kadro patrimonyal ya da patrimonyal olmayan devşirmeler ile kurulabilmektedir. Geleneksel yönetimin saf tipinde bürokratik idari kadroda rasyonel bir hiyerarşi, kurallar ya da teknik düzenlemeler yoktur. Geleneksel egemenliğin üç türü ise yaşlıların yönetimi, patriyarkalizm ve patrimonyalizmdir. Yaşlıların yönetiminde ve ilksel patriyarkalizmde efendinin kişisel yönetim kadrosu yoktur. Geleneksel bir örgütlenme türü olan bu yönetim tipinde üyelikleri yasalar belirlemez ve efendiye tam bir itaat vardır. Yaşlıların yönetiminde grubun yönetiminde yıl olarak en yaşlı olan, geleneğe en aşına olanlar yönetimdedir. Patrimonyalizm ve en uç durumu olan sultanizmde ise geleneksel egemenlik bir kişi etrafında örgütlenmiş olup, yalnızca efendinin kişisel araçları olan yönetim ve askeri güç geliştirme eğilimi taşımaktadır (Weber, 2018a, 347-351).

*“Egemenlik temelde geleneksel olduğu yerde, yöneticinin kişisel özerkliğinin gücüyle uygulansa bile, patrimonyal otorite olarak anılacaktır; gerçekten de öncelikle takdir yetkisi temelinde işlediği yerde, sultanizm olarak anılacaktır. Dönüşüm kesinlikle sürekli. Egemenliğin iki formu da kişisel kadronun varlığıyla temel patriyarkalizmden ayrılır. (...) Bazen sultanizm gelenek tarafından tam anlamıyla zapt edilmemiş görünür, ama gerçekte durum asla bu değildir. Yine de geleneksel olmayan unsur kişiler üstü terimlerle rasyonelleştirilemez, ama sadece yöneticinin takdir yetkisinin aşırı gelişimine bağlıdır. Onu rasyonel otoritenin her formundan ayıran budur.”* (Weber, 2018a, 352).

Differance, kendinde bir mevcudiyeti kabul etmemektedir. Derrida’nın yapısökümü, differance’ın yapısı nedeniyle bir metindeki metafizik kalıntıları kazımaya, mevcudiyet metafiziğinin maskesini düşürmeye imkan tanımaktadır. Böylece bir anlamlandırmada

var olan a priori biçimdeki *ötekilik* ortaya çıkarılabilmektedir. Hem inşa edilen hem de inşa edilmemiş olanı ortaya çıkarma imkânını veren difference ile metindeki taraflılık gözler önüne serilebilmektedir (Bellou, 2013, 84-85). Weber'deki rasyonel ve irrasyonel karşıtlığını görmek bu bağlamda yine difference sayesinde mümkündür. Weber için sultanizmin gelenek tarafından tam olarak ele geçirilmemiş olması onu yine de rasyonel hale getirmemektedir. Weber için rasyonel olan aşkın yasaların varlığı, kişiler üstü soyut hukuk kurallarının işlerliğinde saklıdır. Oysa sultanizm tek kişinin otoritesidir. Bu yönetim şekli Weber için rasyonel Batı'nın yönetim şeklinden ayrılmaktadır; rasyonel otoritenin her formundan sultanizmi ayrı tutmasıyla Batı ve Doğu ayrımını yeniden göstermektedir. Oryantalist biçimde Doğu'nun despotluğu tezine uyarak, Weber'e göre Doğu'nun sultanizmi, hiçbir rasyonel otorite formuna yaklaşamayacak biçimde değerlendirilmektedir. Weber geleneksel otoritenin dönüşüm geçirerek rasyonel formlara yaklaşabileceğini ima etmesine karşılık Doğu ile bir tuttuğu sultanizmi bu gelişim sürecinden tamamen ayrı tutmaktadır. Weber'deki patrimonyal egemenlik ve sultanizm kavramları bu nedenle özellikle oryantlizmin Asya/Doğu toplumlarını ötekileştirme süreçlerinde kullandığı kavramlar arasındadır. Yönetim biçimlerindeki rasyonel-irrasyonel ayrımında, gelenekselin modern karşısında irrasyonel olarak konumlandırıldığı bir inkâr mevcuttur. Bu bağlamda Weber'deki Avrupa-merkezcilik bağlamında Doğu'nun inkârından söz etmek mümkündür.

Weber'de zümre tipi patrimonyal egemenlikte ise yönetim kadrosunun özel güçleri ya da belirli grup ya da kişilerce ömür boyu sahipliği söz konusu olan ekonomik varlıkları vardır. Patrimonyal hizmetliler ise lordlardan destek almaktadır. İdari kadrolar geçiminin arpalıklardan sağlanması prebendalizm, tımdardan sağlanması ise (Batı tipi) feodalizmdir (Weber, 2018a, 353-356).

*“Saf tipinde, patrimonyal, özellikle zümre tipi egemenlik bütün yönetim güçlerini ve karşılığı olan özel olarak elde edilmiş ekonomik avantajlar gibi ekonomik hakları göz önüne alır.”* (Weber, 2018a, 357).

Weber'in patrimonyal egemenliğin zümre tipi analizinde rasyonel ve irrasyonel karşıtlığı dengesiz bir sosyal güç dağılımı, kamusal ve özel alan ayrımının yokluğu, bireysel kapitalist girişimi engellenmesi üzerinden kurulmuştur. Rasyonel olan modern

devlette gücün dengeli bölünmesiye zümre tipi patrimonyal egemenlikte bu yoktur; bağımsız şehir burjuvazisi oluşmamıştır, yasaların uygulanmasında evrensel ve soyut nitelikte hukuk kuralları işlememektedir. Weber için bu durum geleneksel olan, varlığının değeri inkâr edilen ötekiye aittir.

Geleneksel egemenlik tipinde ise ekonomik etkinlikler, geleneksel egemenliğin meşruiyetini güçlendirmektedir. Özellikle yaşlıların yönetiminde ve patriyarkal egemenlikte bu durum daha belirgindir. Ekonomik etkinliğin egemenlik üzerindeki etkisi ise finansal yapıyı şekillendirme gücüne sahiptir (Weber, 2018a, 358). Bu nedenle Weber'e göre patrimonyal egemenliğin finansal anlamda güçlendirilmesi, kapitalizmin gelişmesine engel olabilmektedir.

*“Pazarların gelişimi engellenir, paranın kullanımı temelde tüketime yöneliktir ve kapitalizmin gelişmesi imkânsızdır. (...) Sosyal olarak imtiyazlı grupların hizmetlerinin tedariki çok benzer etkilere sahiptir. Mutlaka aynı derece olmasa bile, pazarların gelişimi de bu durumda bireysel ekonomik birimlerin mülkiyet ve üretim kapasitesinin geniş ölçüde yöneticinin ihtiyaçları için önceden satın alınması tarafından sınırlanır. (...) Ayrıca, patrimonyalizm kısmen kar getiren girişimlere, ücret alımına ya da vergi tahsilâtına dayanabilen tekelleri ihtiyaç teminine başvurabilir. Bu durumda, pazarların gelişmesi, ilgili tekellerin türüne göre, az ya da çok ciddi şekilde irrasyonel etken tarafından sınırlanır.”* (Weber, 2018a, 358).

Geleneksel egemenlik, rasyonel ekonomik sistem olan kapitalizmin gelişmesi açısından da irrasyoneldir. Weber için patrimonyalizm modern anlamdaki kapitalizmin aksine pazar gelişimini engelleyerek imtiyazlı grupların ekonomik çıkarlarını öncelikle gözeterek, bireysel ekonomik güçlenmenin önünü açmaktadır. Weber için tamamen irrasyonel bir süreç olarak tekelleşmeyle sonuçlanan pazar girişimlerine eğilimli olan patrimonyalizm, Batı'nın modern kapitalizminin tam aksidir; irrasyonel, sınıflı toplumsal yapıyı geliştirememiş ve geleneksel bir toplumsal yapıyı sunmaktadır. (Modern) sınıf çıkarlarının pazardaki varlığına karşılık bireylerin girişimleri vardır. Bu analizler, Weber'de Batı'nın modern kapitalizmi geliştirebilmesine karşılık bunu beceremeyen Doğu karşısındaki üstünlüğünü ortaya koyarken, öte yandan modern kapitalizmin ancak Batı tarafından Doğu'ya götürülebileceğinin düşüncesini de taşımaktadır. Doğu'nun toplumsal yapısı rasyonelleşmeye bir engeldir; bu engele

rağmen ilerlemek ise Batı'ya boyun eğmekle mümkün olabilecektir. Modern-geleneksel karşıtlığı üzerinden kurulan bu yapıda, patrimonyalizmin (geleneksel) bir yönetim biçimi olarak geri kalmışlığa mahkûm olduğu bir yöne çekilerek, inkâr ve dışlama yoluyla ötekileştirilmektedir. Dışlanan geleneksel yönetim biçiminin yalnızca modern olanla farkları öne çıkarılarak radikal bir dışlama sürecine gidilmektedir.

Weber için yalnızca parasal bir uygulama örneğinde bile patrimonyalizm ve sultanizmin finansmanı irrasyonel sonuçlara sahip olma eğilimindedir. Zira vergilendirme kaynakları geleneksele bağlı kalma eğilimi göstermektedir; hesaplanabilirlik ve özel girişim engellenmektedir. Ancak bunlara ek olarak Weber rastlantısal olsa bile bir ihtimali de ortaya koymaktadır; bireysel durumlarda patrimonyalizmin izlediği mali politika, vergilendirme sistemlerini geliştirerek teşkilatlanmayı rasyonelleştirme etkisine sahip olabilmektedir (Weber, 2018a, 359). Öte yandan rasyonel ekonomik etkinliğin sınırlandırılması hususunda Weber patrimonyal rejimin genel uygulamalarını işaret etmektedir.

*“Gelenekçilik, istikrarlı kalmaya bağlı olabilen ve bu nedenle ekonomik sonuçları ve kullanılabilirliği açısından güvenilir olan, biçimsel olarak rasyonel düzenlemelerin yoluna ciddi engeller koyar. (...) Formel teknik eğitime sahip görevli kadrosu tipik olarak yoktur. (...) Yöneticinin ve yönetim kadrosunun üyelerinin fiili keyfiliği ve salt kişisel arzularının ifadesi için geniş bir alan vardır. (...) Eğer makamlar kiralanıyorsa, görevli ne kadar irrasyonel olursa olsun geri almak için mevcut herhangi bir el koyma aracıyla yatırım yaptığı sermayeyi geri almasının onun doğrudan çıkarına olduğu bir konuma sokulur. (...) Patriyarkalizm ve patrimonyalizm, ekonomik etkinliği fayda, refah ve mutlak değerler açısından düzenlemek için doğal bir eğilime sahiptir. (...) Bu teknik yasal düzene yönelik olan biçimsel rasyonellik tipini bozar. Bu tip bir etki hiyerokratik patrimonyalizm durumunda belirleyicidir. Diğer yandan, saf sultanizm durumunda en önemli olması muhtemel olan mali keyfiliktir.” (Weber, 2018a, 360).*

Weber'deki rasyonel bürokrasi modern dünyaya aittir. Bu nedenle Weber için modern bürokrasinin var olduğu toplumlar kompleks yapıdadır; şehirleşmiştir. Rasyonel bürokrasinin tam tersi olan patrimonyalizm, sosyal düzeni kompleks bir yapıdan uzak, yalnızca haneye bağlı biçime kurulmuştur. Sosyal düzende bireyler aslında köleler, babalar, efendiler olduğundan aralarında bir hiyerarşi vardır. Weber için toplumsal



yapıda kamusal ve özel alanının modern anlamda gelişmediği patrimonyal yapılarda rasyonel bir bürokrasinin olmayışı hanedeki hiyerarşiyi her alana yaymaktadır. Kentsel ve kırsal ayrımının da aslında olmadığı patrimonyalizmde siyasi otorite ve ekonomik bağımlılıklar daima hanedeki modele göre şekillenmektedir. Toplumsal ilişkilerin dikey bir yapıda geliştiği patrimonyalizm sosyo-kültürel bir merkez ve çevreyi oluşturmaktadır (Schloen, 2001, 51). Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda rasyonel ve irrasyonel kategorileri, modern-geleneksel karşıtlığı temelinde gelişen karşıtlıklarla oluşturulmaktadır. Patriyarkalizm ve patrimonyalizm, fayda ve değerli düzenlemelere sahipken bürokratik düzende teknik ve yasalar belirleyicidir. Duygular/değerler karşısında aklın yerleştirildiği düalist yapıda duygular ve değerler değersizleştirilmektedir. İnkâr ve dışlamanın söz konusu olduğu bir ötekileştirme süreci vardır.

Weber, modern bürokrasi karşısında öteki konumunda olan geleneksel bir yönetim biçimi olan patrimonyalizmde kapitalizmin yalnızca bazı türlerinin gelişebildiğini, bunların kapitalist ticaret, kapitalist makamların iltizamı, kiralanması ya da satılması, devletin ihtiyaç duyduğu kaynakların kapitalist temini ve sömürgeci girişimler ya da kapitalist sömürgeler olduğunu belirtmektedir. Weber bu biçimlerin yalnız patrimonyalizmde görülebileceğini belirtse de rasyonel bir örgütlenme biçimi sayılmayacaklarını, bu tip kapitalizmin irrasyonelliğe duyarlı olduğunu ve hesaplanabilirliğe zarar vereceğini düşünmektedir (Weber, 2018a, 360-361).

*“Modern, özellikle Batılı kapitalizm formunun başlıca habercileri görece rasyonel yönetimin özel tipleriyle birlikte Avrupa'nın örgütlenmiş şehir komünlerinde bulunur. (...) Orta Çağların patrimonyal devletlerindeki bazı alanlarda, özellikle hem sivil hem dini hukukta eğitim almış kişilerden oluşan ve diğer herhangi bir zamanın ve yerin siyasal kurumlarındaki eşit yönetim kadrosundan köklü biçimde farklılaşan, biçimsel olarak rasyonel bir yönetim kadrosu tipi gelişti”* (Weber, 2018a, 361).

Batı ve Doğu karşıtlığını yönetim biçimleri üzerinden yeniden üreten Weber için Batı'nın feodal ekonomileri ve Doğu'nun patrimonyal/prebendal ekonomileri rasyonel ve irrasyonel karşıtlar biçimindedir. Weber için feodalizm aslen asker olan bir toplumsal tabakanın miras olarak da koruduğu imtiyazlar elde ettiği bir sistemdir. Ancak tımarın

aksine prebendal sistemde yine asker kökenli ailelerin imtiyazları aktarılamaz biçimdedir; bu nedenle Weber'e göre bu bir toprak sorunu değil, merkezi otoriteyle ilişkiler bağlamında oluşan siyasi bir farklılıktır. Feodalizm, merkezi otorite karşısında kısmen özerk haklara sahip olsa da köylülük ile bağları kopmamıştır. Bunun tam aksi bir durum ise prebendalizimde geçerlidir; bağlar merkeze sıkıca bağlanmış haldedir. Toprak sahipleri ise merkeze bağlı olmak şartıyla köylülüğe dâhil olan sözleşmeli memurlardır (Turner, 1984, 73). Weber'e göre patrimonyalizmin bazı türleri olmak kaydıyla kapitalizmin gelişmesine imkân verecek biçimde merkezi otorite karşısında özerk olması, Avrupa'daki rasyonel modern kapitalizmin önünü açacak tarihsel süreçler için bir adım yaratabilmiştir. Ancak, prebendalizim, yani Weber'in aslında Doğu despotizmi olarak değerlendirdiği güçlü merkezi yönetim karşısında kapitalist girişimi geliştirecek özerk yapılanmalar olma ihtimali söz konusu olmamıştır. Weber için bu durum Batı'nın karakteristiği olan bireysel sermaye birikimi, kapitalist girişimler ve şehrin özerk tüccar sınıflarını geliştirebilmesi ile bağlantılıdır. Bu doğrultuda bir sınıflandırma yapıldığında Weber'in kurduğu düalizmler içinde modern-geleneksel karşıtlığı hâkimdir. Teknik eğitim almış idari kadroların var olduğu modern şehir komünü, Orta Çağ'daki geleneksel yapıdaki yönetimlere göre irrasyoneldir. Weber, irrasyonel olarak gördüğü geleneksel yapıyı modern bürokrasi karşısında değersizleştirerek ötekileştirmektedir. Bu değersizleştirme, aynı zamanda kurulan karşıtlık ilişkisi içinde rasyonel olanın hiyerarşik olarak ötekileştirilenden (irrasyonel olandan) üstün olduğunu da yansıtmaktadır.

Son olarak Weber bürokrasi ile ilintili olarak karizmatik otorite ideal tipini ele almaktadır. Bir kişiye yüklenen olağanüstü nitelikler ile kişinin lider konuma getirildiği karizmatik otorite, ilkel durumlardan büyücülerde mevcutken zamanla av liderlerinde ya da peygamberlerde de görünür olmuştur. Karizmatik otorite tamamen takipçilerine sağladığı faydaya bağlı bir yapıda olduğundan, takipçilerin kaybedilmesiyle ortadan kalkmaktadır. Weber'e göre durağan bir yapıda olmayan karizmatik otoritenin sonu ise ya rasyonelleşmesi ya da gelenekselleşmesidir. Rutinleştiği durumlarda anti-ekonomik bir karaktere bürünen karizmatik otorite bu bağlamda ya zümre tipi ya da bürokratik biçimdeki patrimonyalizme dönüşmektedir (Weber, 2018a, 362-371).

*“Müritler ya da takipçiler öncelikle liderleriyle gönüllü bağışla sağlanmış araçlara dayanarak bir komün ilişkisi içinde yaşama eğilimindedirler. Yerleşik yönetsel araçlar yoktur. Onların yerinde şefleri ya da kendi karizmasına sahip olan kişiler tarafından sağlanmış karizmatik otorite verilmiş vekiller bulunur. Yasal kurallar, soyut hukuk ilkeleri sistemi ve bu nedenle onlara yönelik rasyonel adli karar süreci yoktur. Ama aynı şekilde adli içtihadı yönelik yasal bilgelik de yoktur. Biçimsel olarak somut hükümler davadan davaya yeni olarak oluşturulurlar ve aslında ilahi hükümler ve vahiyler olarak görülürler. (...) Karizmatik otorite, “sıra-dışı” olduğu için, rasyonel ve özellikle bürokratik otoriteye ve her biri gündelik egemenlik biçimleri olan patriyarkal, patrimonial ya da zümre tipi çeşitleri içerisinde geleneksel otoriteye kesin biçimde karşıdır; öte yandan karizmatik tip bunun doğrudan antitezidir. Bürokratik otorite özel olarak akıl ile çözümlenebilir kurallara bağlı olma anlamında rasyoneldir, karizmatik otorite ise tüm kurallara yabancı olma anlamında irrasyoneldir. Geleneksel otorite geçmişten aktarılan örneklere bağlıdır ve bu kapsamda kurallara yöneliktir. Karizmatik otorite, iddialarının alanında geçmiş reddeder ve bu anlamda özel olarak devrimci bir güçtür. (...) Saf karizma ekonomik değerlendirmelere özel olarak yabancıdır. Her nerede görünürse, kelimenin en vurgulu anlamıyla bir “çağrı”, bir “misyon” ya da bir “ruhani görev” oluşturur. (...) Rasyonel ekonomik etkinlik açısından, karizmatik ihtiyaç tatmini tipik anti-ekonomik güçtür.” (Weber, 2018a, 364-365).*

Metafizik tarihi içinde özdeşlik, karşıtlık formunda yorumlandığında eşitlik temelli bir özdeşlik ilkesine dönüşmektedir. Bu da bir şeyin kendisiyle aynı olmayanları karşıt olarak tanımlaması sonucunu yaratmaktadır. Bu kavrayış biçiminde bir özün varlığını ortaya koyabilmek için ise (bu öz örneğin logos olabilir) karşıtını yaratmak zorunludur. Zira bu karşıt olmadan öz olarak özdeşliğin tanımı da mümkün değildir. Bu nedenle metafizikteki özcü özdeşlik kavrayışı, düalist bir yapıyla düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Bir şeyi tanımlamak için onunla aynı özellikleri taşımayanın olumsuzlanması gerekmektedir. Öz, ancak benzerlikler, karşıtlıklar, zıtlıklar ile inşa edilebilmektedir. Bu durum aynı zamanda öteki ayrımını da yaratmaktadır (Kılıç, 2019, 27-28). Derrida’daki izin yapısı, ötelenen anlamdaki ötekiyi görme yolunu açmaktadır. Ön-yazı olarak düşündüğü kavram olarak iz, hem varlık hem yokluk hem de mevcudiyet olarak tüm karşıtlıklardan önce gelmektedir. Dolayısıyla iz, Batı-metafizigindeki ikiliklerin hiçbirine de karşılık gelmemektedir. İz ile farklılıklar ve ötelemeler kapsanmış olmaktadır. Farklılığı üreten, görmeyi sağlayan da izin bu yapısıdır (Bellou, 2013, 29). Bu bağlamda Weber’in otorite sınıflandırmasında karşıtlıkların inşa edilebilmesi ve ötelenen ötekiyi görmeyi sağlayacak unsur izdir.

Rasyonel olan otoriteyi tanımlarken Weber için karizmatik otorite irrasyonel ötekidir. Takipçiler arasında gönüllülük esasının olması, soyut hukuk kurallarından yoksun olması ve rasyonel karar verme mekanizmalarına karşılık ilahi hüküm ve vahyin hâkimiyetinde olması, bir görev anlayışının var olması nedeniyle Weber için karizmatik otorite irrasyonel ötekidir. Bürokratik, geleneksel ve karizmatik otoriteyi karşılaştırdığında Weber için karizmatik otoritede geleneksel otoritenin aksine geçmişin bilgisi mevcut değildir; dolayısıyla ekonomik faaliyetlerde hiçbir rasyonel güce de sahip değildir. Weber için rasyonel ekonomik eylem, bürokrasinin egemenliğinde olmalıdır. İzin gösterdiği, logosun merkezi konumu Weber için değişmezdir; logos merkezli kuralların hâkimiyeti olmadığına yani ilişkiler kişisel bağlılık zemininde olduğunda Weber'in rasyonel olarak değerlendirdiği hukukun soyut kurallarının belirleyiciliği bireysel ilişkiler karşısında yok olmuştur. Modern bürokrasi ve karizmatik otoritenin karşıtlığı, modern-geleneksel karşıtlığıdır. Rasyonel-irrasyonel karşıtlığını da içeren bu ayırmda, akıl-duygu karşıtlığı da yer almaktadır. Karizmatik otoritenin soyut hukuki kurallara sahip olmayana, takipçilerinin duygusallığından beslenen bürokratik otoritenin zıddıdır. Rasyonel-irrasyonel ayrımı Weber için modern kapitalizm bağlamında değerlendirildiğinde bürokratik otoriteyi modern kapitalist gelişmeyi teşvik edici bir konuma koyarken, karizmatik otoriteyi ise anti-ekonomik olarak konumlandırmaktadır. Weber kurduğu bu düalizmler üzerinden geleneksel olanı değersizleştirerek ötekileştirmekte, varlığının değersizleştirilmesiyle onu inkar etmekte, dışlamakta ve modern olanı geleneksel olan karşısında üstün görmektedir.

Karizmatik otoritenin demokratik dönüşümü, Weber'e göre kişisel olarak meşruluk kazanmış karizmatik liderin, takipçileri tarafından ona kazandırılmasıyla gerçekleşmektedir (Weber, 2018a, 387).

*“Seçilmiş memurlar uygulaması her zaman karizmatik liderin konumunda radikal bir değişiklik gerektirir. Kendi otoritesi altındakilerin “hizmetlisi” haline gelir. Teknik olarak rasyonel bürokratik örgütlenmede böyle bir tipe yer yoktur. Çünkü üstleri tarafından atanmış ve terfi ettirilmiş değildir ve konumu yönetilenlerin oyuyla elde edilmiştir; üstlerinin takdirini kazandıracak, titiz ve katı bir disiplin izlemeyecektir.”* (Weber, 2018a, 389).

Derrida için bir egemenlik kurma gayesi aslında egemenlik diye bir şeyin olmadığını öne sürerek olumsuzlamaktadır. Bir söylemi egemen kılmakla aslında hakikat yok edilmektedir. Bir söylemin hâkimiyeti bu nedenle ona göre gerçekçi olmadığı için aslında mümkün de değildir (Derrida, 2020, 357). Weber'in üstün bir konuma yerleştiği aklın egemenliğini ortaya atan söylem de aslında gerçekçi değildir. Ona göre rasyonel olan bürokratik örgütlenme, karizmatik egemenlik karşısında logos-merkezli olduğu için kusursuzdur. Rasyonel bürokratik örgütlenmede seçilmiş memurların bireysel bağlılıkla değil, seçilmiş olarak yer aldıkları bir örgütlenmenin varlığı Weber için modern ve rasyonedir. Geleneksel otoritenin irrasyonel bağına karşılık soyut kurallar etrafında organize olmuş bir örgütlenmenin varlığı söz konusudur. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları logos-merkezci bu ayrımı kuran düalist mantığı göstermektedir. Geleneksel, irrasyonel unsurlar aralarında kurulan ilişkisel bir tanımlama, akılla olan ilişkileri bağlamında da değerlendirilerek hiyerarşik biçimde düşük konumda olan öteki haline getirilmektedir. Bu hiyerarşik yapının korunabilmesi için ötekiyi değersizleştirerek onun inkâr edilmesi de görülmektedir.

Karizmatik otorite, demokratik yönde yaşadığı dönüşümle ise rasyonelleşmektedir:

*“Karizmanın dönüşümünün anti-otoriter yönü normalde rasyonelliğin yoluna varır. (...) Diğer taraftan, plebisiter rejimler, kitlelerin inancı ve sadakatine bağlı olması dolayısıyla meşrulukta çıkarları kendilerini ekonomik alanda adaletin bağımsız fikirlerini uygulamaya zorladığı kadarıyla, ekonomik aktivitenin biçimsel rasyonelliğini zayıflatma davranışında bulunabilir.”* (Weber, 2018a, 389-390).

Karizma anti-otoriter biçimde bir dönüşüme uğradığında rasyonelliğe yaklaşmaktadır ancak Weber için karizmatik otoritenin rasyonel ekonomik kazanca, iktisadi girişimlere karşı tavrı değişmemektedir. Karizmatik otorite Weber için akli dışlayan ötekidir. Karizmatik otoritenin ortaya çıktığı toplumsal kaos durumu, Weber için duygusal yani irrasyonel bir boşluk ve kriz anıdır. Dolayısıyla ortaya çıkışı irrasyonel bir duruma dayanan, kitleleri peşine takmasında rasyonel hiçbir yön bulunmayan karizmatik otorite, Weber için logosa olan mesafesi nedeniyle de uzun süre varlığını devam ettirebilme kabiliyetinden de yoksundur. Weber için galibiyet ancak logos-merkezli olan biçimlerde

mevcuttur; bu nedenle rasyonel-irrasyonel karşıtlığını kurduğu karizmatik dönüşüm biçimlerinde kitlelerin inanç ve sadakatine bağlı kalacak şekilde evrilen bir dönüşüm, akıl-duygu karşıtlığı üzerinden okunduğunda irrasyonel bir yöne gidecektir. Weber için sadakat, değerler, duygular gibi geleneksel biçimler, irrasyonel bir kategoriye ait görülerek değersizleştirilmekte, dışlanmakta ve ötekileştirilmektedir.

Feodalizm ise Weber'e göre patrimonyalizmden ve kalıtımsal karizmadan farklı olarak öne çıkan önemli bir egemenlik yapısıdır. Tımara dayalı ve arpalığa dayalı feodalizm (prebendal feodalizm) ayrımı yapan Weber'e göre her feodalizm de Batılı anlamdaki tımarı içermemektedir. Mali temeli olan feodalizmin Müslüman Yakın Doğu ve Moğol etkisi altındaki Hindistan'a özgü olduğu görüşündedir. Gelire göre verilen arpalıklarla oluşan prebendal feodalizm, kişisel sadakati ön planda tutmadığı için terfi şansını da barındırmaktadır. Prebendal feodalizmin ikinci türü olarak ise polis feodalizminden bahsetmektedir. Bu feodalizm, toprak beylerinin feodalizmidir. Tımar, patrimonyal bir ilişki ekseninde bağışlanmaktadır (Weber, 2018a, 375-382). Örneğin İslam'da tımar arazi mülkiyetçiliğini güçlendirerek merkezi yapının mutlak olduğu bir sistemin doğmasıyla sonuçlanmıştır. Weber için tımarın Batılı anlamda olup olmaması bu nedenle önemlidir; zira İslam'daki tımar Weber'e göre ataerkil bir yapıyı oluşturacak biçimde şehir yurttaşlığının önünü kesmiştir (Turner, 2003, 69). Doğu anlayışı despotizm etrafında şekillenen Weber için bu durum İslam'ı statükocu bir yapıyla özdeşleştirmiştir. Bu yüzden Weber'deki durağan Doğu, kaderine muhtaç, İslam'ın despotluğunu aşamayacak biçimde kalmaya mahkûmdur. Batı'nın dışına yönelik analizlerinde, Yakın Doğu ya da Asya'ya dair analizlerinde feodalizmi Batı tipi feodalizmden ayırarak incelemesi altında yatan, oryantalizm etkisindeki bu görüşleridir. Modern kapitalist gelişme önünde bir engel olarak değerlendirdiği geleneksel yapıyı içinde barındıran polis feodalizmi Weber için irrasyonel yapıdadır. Buna karşılık mali bir temele dayanan Batılı anlamdaki feodalizm, tarihsel seyir içinde kendini geliştirerek modern kapitalizmi yaratabilmiştir. Bu bağlamda, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlığı ve Batı-Doğu ayrımı söz konusudur. Karşıtlığın ikinci unsuru, Weber tarafından dışlanan, inkâr edilen ve üstünlük kurulan ötekileştirme sürecine maruz kalmaktadır.

Geleneksel ya da rasyonel otoritenin sınırlandırılabilceği ve kontrol edilebileceği özel araçlar mevcuttur. Patrimonyal ve feodal yönetimlerde bu sınırlandırma statü gruplarına verilen imtiyazlarla gerçekleşirken bürokratik örgütlenmede bunun yerini bürokratik hiyerarşi almaktadır. Son olarak bir otorite türünün monokratik yönü yetki paylaşımı ile de kaybettirilebilmektedir (Weber, 2018a, 393). Yetki paylaşımı bağlamında ortaya çıkan idari birimler kavramı da Weber için Batı tarihiyle ilintilidir:

*“Bu nedenle Batı dünyasındaki modern yönetim tarihinin, teknik uzmanlardan oluşan eşit yetkiye sahip kurulların gelişmesiyle başlaması kesinlikle tesadüfî değildir.”* (Weber, 2018a, 402).

Modernite bir tektipleştirme inşası olarak ahlâki, felsefi ya da idari konularda da örnek bir model ortaya koyarak çevresini bu modele göre düzenlemektedir. Modernite öncesindeki çeşitli yaşam ve yönetim tarzları da bu bağlamda moderniteyle birlikte silinmiştir. Batı modernitesi, teknik uzmanlığın ve modern bürokratik idarenin üstünlüğüne inanan yeni bir yönetim anlayışını yaratarak bunu en rasyonel ve ideal model olarak yaymaya çalışmıştır. Bu süreçte modern yönetimin tarihi de modern düşüncesinin rasyonalist dünya anlayışına göre düzenlenmiştir. Rasyonel Batı'nın ötekileri, teknik uzmanlık ve soyut hukuki kuralları geliştiremediği için ötekileştirilmektedir.

Weber, modern bürokraside yetkilerin rasyonel biçimde paylaşılmasına da önem vermektedir. Rasyonel düzenlemeler ile kişisel ilişkilerin belirleyiciliği ortadan kaldırılarak kapitalist gelişmenin rasyonel seyri için uygun ortam sağlanmaktadır (Weber, 2018a, 404). Dolayısıyla Weber'e göre modern kapitalizm, Batı'daki modern yönetimin gelişmesiyle ilgilidir. Ekonomik rasyonelliğin gelişebilmesi, Weber'e göre despot Doğu'daki bireysel ilişkilerin yerini alan soyut kurallar temelindeki yetki paylaşımının varlığı sayesinde. Modern-geleneksel karşıtlığını yeniden kuran Weber'e göre, irrasyonel olan geleneksel yönetim biçimleri rasyonel güç dağılımını kuramamıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde rasyonel Batı-irrasyonel Doğu düalizmi yaratılmaktadır.

Kişisel ilişkilerin belirleyiciliğinden kurtulmuş modern Batı'da Weber için partilerin varlığı da özgür iradeyle katılım sağlanması açısından önemlidir. Bu katılım karizmatik liderin katılımcılarından, geleneksel hizmetlilerden ya da amaç ya da değer-rasyonel yandaşlardan kişisel ya da nesnel politikalara yönelik oluşan katılımlardan oluşmaktadır (Weber, 2018a, 405). Partilerdeki temsil;

*“Politik alanda gönüllü bir çıkarlar oyunuyla birlikte gerçek parlamenter temsil, sonuçlarıyla birlikte ortaya çıkan plesibiter parti örgütlenmesi, çıkar gruplarının rasyonel temsiliyle ilgili modern düşünce tamamıyla Batı dünyasına özgüdür. Bunların hiçbiri statü gruplarının ve sınıfların Batıya özgü gelişiminden ayrı olarak anlaşılabilir. Orta Çağ'da bile bu olguların tohumları Batı dünyasında bulunuyordu ve sadece orada vardı. “Şehirler” ve “tabakalar”, “burjuvazi” ve “proleterya” sadece Batı dünyasında vardı.”* (Weber, 2018a, 420).

Weber'e göre gelişmiş parlamenter temsil, modern Batı'da akılcı bireyin doğuşu ile bağlantılıdır; despot Doğu karşısında Batı, rasyonel-yasal devleti geliştirebilmiş, baskılanan ve merkezi yönetim tarafından sindirilen Doğu'daki bireyin aksine demokratik devlet anlayışını ve özgür bireyi doğurabilmiştir. Çıkarların rasyonel temsilini Weber, Batı'ya özgü olarak görmektedir; bu temsilin gelişmesi ise şehir yurttaşlığının geliştiği, sınıflı yapıya sahip olan Batı'da mümkün olmuştur. Burjuva-proleterya düalizmi Batı'nın toplumsal yapısı içinde gelişmiştir. Weber'e göre Batı'nın tarihsel seyri onu biricik konumuna ulaştıracak sınıflı toplumsal yapıyı oluşturabilecek kadar ilerletmiştir. Şehir ve kırsal ayrılarak şehir birliğinin oluşması, dolayısıyla şehrin kendi ticari girişimlerinde bulunacak kadar özgür burjuva sınıfını ve emek piyasasında emeğini satacak kadar özgür proleterya'yı geliştirebilmesi Weber için yalnızca rasyonel ve modern Batı'da oluşabilmiştir. Bu nedenle tabakalı bir sosyal yapıya sahip olma ayrıcalığı Batı'nın olmuştur. Weber için bu gelişmiş bir formdur. Şehirli/köylü, Batılı/Doğulu, burjuva/proleter gibi ikilikler üzerinden aktardığı Batı düşüncesinin rasyonel temsili, Weber'in logos-merkezciliğini desteklemektedir. Weber'in kurduğu karşıtlıklarda görülen diyalektiğin hâkimiyeti, Sokrates'ten beri Batı düşüncesine hâkimdir. Ancak Nietzsche'ye göre Sokrates'in diyalektiği kullanması, bir ezilen olarak akıl yürütme ve kıyaslama gücüyle hayranı olduğu aristokrasiden bir intikam aracına dönüşmüştür. Diyalektik, araç olarak bireye sağladığı güç ile karşısındakine düşmanına kendisinin dehasını gösterme fırsatı vermektedir. Bu, Nietzsche'ye göre karşı tarafı



çaresiz hissettirecek bir araçtır. Düşmanın aklına karşı bir darbe gücünü sağlamaktadır. Nietzsche bu bağlamda Sokrates'in diyalektiğini ürkütücü biçimde saldırgan bulmaktadır (Nietzsche, 2009, 13). Diyalektiğin saldırganlığını Weber'in Batı dışını ötekileştirmesinde görmek mümkündür. Rasyonel-irrasyonel karşıtlığını, Batı dünyasının sınıflı yapısının varlığı üzerinden aktararak Doğu'yu değersizleştirmektedir. Batı'nın üstün konumda olduğu hiyerarşik yapıyı korumak için dışlanarak ötekileştirilen Doğu, Batı'nın özellikleri bağlamında tanımlanarak "eksik bir Batı" biçiminde sunulmaktadır. İnkâr, radikal dışlama ve ilişkisel biçimde tanımlama bu karşıtlıkların kurulmasına egemen olan stratejiler olmaktadır.

Batı rasyonalitesinin biricik tarihsel evriminin kapitalist gelişmeyi yaratabilmesine odaklanan Weber için hanenin kapitalist işletmeye geçişi de bir başka önemli adım olmuştur. Bu nedenle sözleşmelerin varlığı, rasyonel gelişmede önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir.

*"Hiçbir hukuk sisteminde, rasyonel olarak dönüşmüş ortak eller ilişkileri Orta Çağlarda ve daha sonra Batı'daki kadar özgün biçimde gelişmemiştir. Roma hukukundaki yoklukları daha çok ekonomik nedenlerden ziyade ulusal ius civile'nin doğasında var olan hukuk tekniğinin belli unsurlarından kaynaklanmaktadır. (...) Roma hukukunun, çok zengin çeşitlilikteki yasal formların gelişmesi olmadan da kolaylıkla yapılabilmesi, hem bir köle kapitalizmi hem de devlete dayalı siyasi bir kapitalizm olan antik kapitalizmin özgün karakteriyle ilişkilidir."* (Weber, 2018b, 79).

Weber için Roma hukuku, Avrupa-merkezci düşüncesi için tarihsel bir dayanaaktır zira Batı'daki egemen hukuki yapı Weber'e göre Roma'nın devamı olan Batı, hukuki temellerini ondan almaktadır. Weber'e göre Roma hukukunun varlığı, antik kapitalizm ve sonrasındaki devlet kapitalizmini geliştirebilecek soyut hukuki kurallar bütününe sahip, rasyonel bir formdur. Batı-dışının ötekileştirilmesinde rasyonel bir hukuk sisteminin yokluğu iddiası, Batı'nın hiyerarşik olarak kendini üstün gördüğü bir karşıtlık inşa etmektedir. Batı'nın devlet destekli kapitalizmin gelişmesinin nedensel açıklaması, hukuki gelişmesinin tarihsel seyri ile yapılmaktadır.

Modern devletin gelişmesi bağlamında hukuki anlamdaki kurum kavramının oluşması da önemli bir noktadır. Orta Çağ'da laik kurumların gelişmesi yalnızca dinsel şirket hukuku etkisinde yaşanmış, modern dönemde ise kurumsallaşmış devlette okullar, yoksul evleri, devlet bankaları gibi teknik ihtiyaçlara yönelik kamu girişimleri de bağımsız tüzel kişilikler olarak ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar şirket olmadıkları için onları tanımlamaya yönelik olarak modern anlamdaki “kurum” kavramı gelişmiştir (Weber, 2018b, 83-84). Kurumların ortaya çıkması modern dönemde kapitalizmin rasyonel mantığına uygun bir sistemin yaratılmasıyla ilintilidir. Toplumsal ve kişisel düzlemde bir sınıflamayı beraberinde getiren modern kurumlar, ihtiyaç duyulan pratiklerin gerçekleştirilebilmesi için gereken istenilen ve istenilmeyen ayrımını yaratmıştır. Denetleme ve manipülasyon gücü de olan kurumlar üzerinden ekonomik manipülasyon işlevlerinin de devreye sokulması mümkün olmuştur. Bu nedenle belirli kimlikler olumsuz, istenmeyen olarak sınıflandırılmış ve bu bilgi “doğru” olarak kabul edilmiştir (Foucault, 2012, 14-15). Dolayısıyla Weber’de rasyonel ve irrasyonel ayrımına dayanan bilgi, kapitalizmin doğrularına göre inşa edilmiş bir bilgidir.

Weber’e göre modern devlet için vazgeçilmez bir unsur olan hukuki yapının geçmişine bakıldığında hukuk, Orta Çağ Avrupa’sındaki Germen kardeşlik formları, Kilise hukuku ve Roma hukukunun uygulamadaki bir sentezinden oluşmaktaydı (Weber, 2018b, 86).

*“Her yerde olmasa da aile topluluğunun ve oldukça sık olarak da Rus artel’i gibi ailemsi iş kardeşlikleri zincirleme yükümlülüğüne sahiptirler. Fakat bunlar hiçbir zaman böyle zengin şekilde farklılaşmış bir kardeşlik birliği yasa için Orta Çağ Batısındaki kadar ya da rasyonel şirket kavramı için Roma ve Orta Çağ hukukunun kesişme noktasında üretilen kadar bir yer bulmamıştır. İslam hukukundaki vakıflar kanunu, daha önce gördüğümüz gibi antik Doğu, özellikle Mısır ve her şeyden önce Bizans gelişmeleri tarafından önceden canlandırılmış, ancak bir şirketler teorisinin hiçbir çekirdeğini içermiyordu. Son olarak Çin hukuku tipik bir biçimde patrimonial prenslerin otoritesinin, aile ve akraba gruplarının bireylerin sosyal statüsünün garantörleri olarak önemlerinin devamının birbirine eşlik etmesini gösterir.”* (Weber, 2018b, 94-95).

Evrenselci ve nomotetik bilgi anlayışı birer bilgisel tavır olmanın haricinde bir ruh halidir de. Bu ruh hali evrenselciliğin her şeyin bilgisine sahip olma tutkusunu yansıtmaktadır. Hakikatin bilgisine sahip olma tutkusu ise zamanla buna sahip

olduklarına dair inancı da beraberinde getirmektedir (Özlem, 2015, 99). Weber için de Batı ve Doğu farklılığı evrensel bir bilgidir. Weber Batı ve Doğu'yu tarihsel olarak farklı yapılanmış karşıt ötekiler olarak ele almaya devam etmektedir. Roma ve Orta Çağ hukukunda rasyonel şirketin varlığı görülmektedir ancak Batı dışında buna bir örnek vermez; verdiği örnek ise yetersiz ve geri kalmış bir örnekten öteye gidemez. Batı dışı Weber için patrimonyalizmin engeline takılmıştır ve Batı'nın aksine kapitalist rasyonel gelişme evresine asla ulaşamamıştır. Weber'in Doğu'yu ötekileştirmesinde değersizleştirilen bir inkâr ve hiyerarşik üstünlük kurma stratejisi görülmektedir.

*“Antikitede ve Doğu'da olduğu gibi, Çin hukukunun özel kuruluşlar ve ticari kurumlarla ilgili bu az gelişmiş durumuna bütün ekonomik ortaklığın gerçekleştiği akraba grubunun devam eden önemi, ayrıca özerk şirketlerin siyasi patrimonyalizm tarafından engellenmesi ve son olarak mali girişimler ve ticaret dışında hiçbir şeye sermaye yatırmak istememeye neden olmuştur. Orta Çağ Batı gelişmesinin farklı seyrine temelde oradaki patrimonyalizmin ataerkil karakterden çok tüzel bir statüde olması neden oldu; bunun nedeni de temelde siyasi, özellikle askeri ve maliydi. Buna ek olarak, halk topluluğuyla özdeşleşmiş adalet yönetimi biçiminin gelişmesi ve sürdürülmesi de vardı.”* (Weber, 2018b, 96).

Batı dışının Weber için tarihsel olarak inşa edilmiş geriliği, Doğu'da ve Asya'da hâkim patrimonyalizm nedeniyledir. Akraba grupları biçimde örgütlenen yani Batı'nın bireysel ve özerk girişimlerine yer vermeyen yapısıyla Çin, her türlü girişimin önünü gelenekselciliği ile kesmektedir. Dolayısıyla Weber'in yeniden vurguladığı ataerkil karakter, toplumsal yapıda hüküm süren gücün geri ve geleneksel öteki konumunu tekrar vurgulamak içindir. Askeri ve siyasi anlamda geleneksel örgütlenme biçimine sıkışıp kalan Çin, Batı Avrupa'da kapitalizme uzanan toplumsal koşulları yaratamamış, ekonomik gelişmenin önünü tıkamıştır. Weber, rasyonel-irrasyonel karşıtlığını Batı ve Doğu kategorilerindeki ayırım üzerinden yeniden yansıtmaktadır. Geleneksellik bağlamında patrimonyalizmin ve ataerkilliğin varlığı nedeniyle rasyonel bir gelişme gösteremediğini düşündüğü Çin'i, Doğu'yu homojenleştirmiş biçimde ele almıştır. Antikite ve Doğu, Weber için modern Batı'nın ötekileridir. Değersizleştirerek, varlığını önemsizleştirerek ve homojenleştirerek ötekileştirdiği bir Doğu yaratmaktadır.

Weber, Batı'nın tarihsel gelişiminin eşsizliğini modern devletin hukuki gelişimi bağlamında ele almaya devam etmektedir. Modern devletin tarihsel kökenleri olarak Roma'yı göstererek Batı Almanya'daki sivil doktrinden doğan örf ve adet hukukunu da modern kavramlar olarak belirtmektedir. Hukuk düşüncesindeki türlerin gelişiminin kaynağı ise hukukçuların hukuki eğitim verdiği lonca benzeri yapılanmalar ya da üniversitelerdeki rasyonel hukuki eğitimidir (Weber, 2018b, 151-155).

*“Diyalektik yöntemin uygulandığı yerde soyut kavramlar yaratılabilir ve böylece rasyonel, sistematik hukuk doktrinine benzeyebilir.”* (Weber, 2018b, 156).

Weber'in düşüncelerinde Batı metafiziğinin temeli diyalektik, rasyonel bir hukuk sisteminin uygulanmasında da merkezi önemdedir. Weber'in Helen'e olan tutkusu, diyalektik tarafından Helen nasıl büyülendiyse aynı etkiyi yaratmaktadır. Sokrates'in aklı zorbalık için kullanarak akla kurtarıcı bir rol yüklemesi sonucunu yaratan diyalektik, akılcılık ve diyalektiğin oyunları aslında bir ötekileştirme sürecini başlatmıştır. Akıl ve akılcılık tek güç olarak kabul edilirken, Grekler ya akılcılığa teslim olmaya ya da yok olup gitmeye mecbur bırakılmıştır. Akılcılık putu, Platon sonrasında da Nietzsche'ye göre patolojik bir durum yaratarak, diyalektikten de aynı beklentileri yaratmıştır: Artık herkes Sokrates'i taklit ederek aklın yolundan gitmelidir. İnsanların içgüdüleri ve bilinçaltı karanlık olarak damgalanırken, Sokratesin akıl=erdem=mutluluk formülüyle *aklın günışığının yolundan kopmamak* tembihlenmiştir (Nietzsche, 2009, 15). Weber'in rasyonel bir hukuk düzenine yüklediği üstün konum, diyalektik düşünce tarzından uzaklaşamayan bir düşünür olduğunu yeniden göstermektedir.

Modern devletin rasyonel hukuki gelişimini ticari rasyonelleşmeden ayrı düşünmeyen Weber, ticaretin geliştiği yerlerde hukuksal değişimlerin yaşandığı görüşündedir. Ticari faaliyetlerin yoğunluğu beraberinde danışmanlığın ötesine geçerek önleyici hukukun gelişmesini sağlamıştır. Gelişen ticaret, rasyonel yasalara olan ihtiyacı doğurmuştur (Weber, 2018b, 159).

*“Helen felsefesinin sürekli artan şekilde formel olarak incelenmesi hukuki düşünce için belli bir önem kazandığı gibi, Helen felsefe ekolleri de pek çok*

*açıdan avukatlar için okulların dışsal örgütlenmesine model görevi gördü. Roma hukuk tekniğinin güçlü biçimde ampirik olduğu bir evreden, kavramlarının kesinliğine rağmen, gittikçe artan işlem rasyonelliğine ve bilimsel olgunluğa erişmesi hukuk ekollerinin bu pedagojik ve yayım etkinliğinden kaynaklandı.” (Weber, 2018b, 165).*

Batı merkezci bilgi inşasında Helen bir dayanak noktası oluşturmaktadır; Batı'nın kendine yarattığı köken miti Helen'e dayandırdıkları tarihleridir. Aydınlanma, Helen'i yeniden klasik dünyanın bir parçası olarak görmeye başlayan düşünürlerin elinde Batı'nın dünyanın geri kalanını ötekileştirme sürecinde bir araca dönüştürmüştür. Avrupa'nın genç ve saf hali olarak kurulan Helen düşüncesi, özellikle 18. yüzyılda yükselen bir düşünce olarak Helenik araştırmaların da artmasıyla sonuçlanmıştır. Avrupalı kimliği için ihtiyaç duyulan köken, Roma'da ve Helen'de aranmaya başlanmıştır. Avrupa-merkezci düşüncenin felsefi kökenleri için felsefi olarak gelişmiş bir Helen imajı, Weber gibi Aydınlanmacı isimleri cezp etmiştir. Örneğin Montesquieu için felsefenin gelişebilmesi için uygun coğrafi ortam Yunanistan, İtalya, Fransa, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerin iklimlerinde mevcuttu. Bu nedenle Weber de dâhil olduğu Avrupa-merkezci düşünce geleneği içinde, Roma hukukunun ve Helen felsefesinin büyümesine kapılarak, rasyonel Batı'nın kökenleri mitini sahiplenmiştir.

Batı'daki hukuki gelişmeyi dünyanın geri kalanı karşısında üstün gören Weber için dünyanın farklı yerlerindeki hukuki gelişmelerin tarihi de Batı'dan tamamen ayrılmaktadır. Dini hukukun coğrafi farklılıklar gösterdiği düşüncesinde olan Weber için kutsal hukuk ve kutsal yasa farklı yollardan farklı coğrafyalarda ortaya çıkarak sürekliliklerinde değişiklik göstermiştir. “Özel hukuk” üzerine analizlerinde farklı coğrafyalardaki hukuk sistemlerini inceleyen Weber için örneğin Hindistan'da yasalar hem dinin özel bir türü hem de teokratik-ataerki düzen içinde büyüsel-rasyonel unsurların birleşiminden oluşmaktadır. Devlet dininin Budizm olduğu yerlerde ise ahlâk aynı zamanda kanun koyucu niteliğe de sahiptir; kölelerin korunmasında ya da karı-koca ilişkilerinde varolan ceza hukuku bunun bir göstergesidir. Büyüsel görevler ise yalnızca iktidarın ritüel alanıyla sınırlıdır. Bu bağlamda yaptığı değerlendirmelere göre Weber için Çin yargısında rasyonel olmayan yöntemler patrimonyalizmin sonucudur. Örneğin, Çin'deki sınavların bürokraside belirleyici gücü nedeniyle sınavları geçen aile üyelerinin akrabaları köylerde törensel ve hukuki danışmanlık yapabilmektedir.

İslam'da ise Helen ve Roma hukukundan alıntılar yapmasına karşılık seküler hukukun kutsal normdan bağımsız geliştiği hiçbir nokta yoktur. Tüm özel hukuk Kuran yorumlarına dayanmaktadır. Hadis ve sünnet geleneğine değinen Weber, İslam hukukunun hukukçuların hukuku olduğunu vurgulamaktadır. İslam hukukunun geçerliliği söz sahibi hukukçuların anlaşmasına dayanan icmaya dayanmaktadır. Peygambere olan güven yanında sadece icma resmen güvenilir kabul edilmektedir. İcma ise dayanağını Kuran ve sünnetten almaktadır. Weber ayrıca İslam'daki kadı uygulamasının kutsal hukuku irrasyonelleştirdiğini ifade etmektedir. Kutsal hukukun yalnız Müslümanlar için geçerli oluşu aynı zamanda pozitif ve kısmen de negatif ayrıcalıklı birçok sınıf içinde varlığını sürdürmesi bunun da yerel ve mesleki bir gelenek olarak devam etmesine neden olmuştur (Weber, 2018b, 181-187).

*“Yine de, İslamiyet'in kendisinde bu ticari normların geçerliliği kanundan ya da rasyonel hukuk sisteminin sabit ilkelerinden kaynaklanmıyordu. Güvenceleri sadece tüccarların dürüstlük duygusuna ve ekonomik etkilerine dayanıyordu. Kutsal gelenekler bu tikelci kurtuluşların çoğunu desteklemekten ziyade tehdit ediyordu.”* (Weber, 2018b, 187-188).

Derrida'ya göre Batı metafiziğinde göstergenin özünü belirleyen bizzat mevcudiyettir. Bu nedenle varlığın kendinde mevcudiyetini sarsmayı amaçlamaktadır. İz, difference gibi kavramlarıyla da yapmaya çalıştığı budur. Orijinal olmayan bir öteki yaratan bu kendinde mevcut olan, ontolojik olarak ayrı, bir mevcudiyet olanın varlığını yıkmayı amaçlamaktadır. Böylece ötekileştirme süreci de açığa çıkacaktır (Bellou, 2013, 70). Bu doğrultuda ele alındığında, metafizik mevcudiyetinde Batı ve Doğu'nun ontolojik olarak farklı kabul edilmesi, İslam'ın ve Doğu'nun ötekileştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Weber'e göre İslamiyet'in içsel irrasyonelliğinin kökeni de Doğu'daki kültürel anlamdaki geri kalmışlıktır. Doğu'yu Batı karşısında bir bütün olarak gören Weber, modern Batı'ya karşı geleneksel Doğu imajı yaratmaktadır. Bu imajı rasyonel kapitalizmi geliştirebilmiş, ticari sözleşmeleri aklın çerçevesinde yaratabilmiş Batı'ya karşılık duyguların egemenliğinde olduğu için ticaretin gelişmesinde ihtiyaç duyulan rasyonelliği geliştirememiş bir Doğu olarak çizmektedir. Batı ve Doğu kategorileri arasında kurduğu karşıtlık, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel kavramlarıyla kurulan karşıtlıkları içermektedir. Bu karşıtlıkların kurulmasında ise Doğu'nun kendine has özellikleri değersizleştirilmekte, bunun yerine

dikkat Batı'nın modernliğine çekilmektedir. İnkâr, radikal dışlama stratejilerine ek olarak Doğu kategorisine yüklenen özelliklerle bir homojenleştirme ve klişeleştirme de yapılmaktadır.

Doğu'nun hukuki yapısını incelemeye İran'la devam eden Weber, İran'da kutsal hukukun daha da irrasyonel olduğunu düşünmektedir. Şii İslam'ın olduğu İran'da kutsal hukuk, sünnete bile dayanmamaktadır. Yahudi hukuku ise İslam hukukuyla bazı biçimsel benzerliklere sahiptir. Ancak İslam'da yabancılarla ticareti yönlendiren bazı etik normlar vardır. Yahudiler Batı'dan ziyade diğer halkların hukuk sistemlerini etkilemiştir. Ermeni hukuku ve Hazar Krallığındaki uygulamaları buna örnektir. Weber, Yahudi kutsal hukukunun ise özellikle aile ve sinagogun iç yaşantısında gittikçe güçlendiğini belirtmektedir (Weber, 2018b, 188-193).

*“Batı teolojisinin ana hatları boyunca “diyalektik” bir işleyişi Babil’in Pumberditha “akademisinde” bulunabilirdi. Ancak bu yöntem Ortodoksluğun sonraki dönemlerinde temelden şüpheli hale geldi ve bugün reddedildi. Bu tarihten itibaren Tevrat’ın kurgusal teolojik işlenişi imkânsız hale geldi.”* (Weber, 2018b, 190-191).

Diyalektik, Batı teolojisinde ve Batı metafiziğinde süregelmiş düşünce sistemidir. Weber, Ortodoksluğun Batı ve Doğu ayrımını, Doğu'nun diyalektikten uzaklaşması olarak değerlendirdiği için teolojisini şüpheli olarak yansıtarak ötekileştirmektedir. Bu nedenle Tevrat'taki teoloji de işlevsizleştirilerek ötekileştirilen Yahudi teolojisi, Batı'nın diyalektiği karşısında değersizleştirilmiştir.

Batı teolojisinin üstünlüğü metafizik mevcudiyetine egemen olan diyalektikle ilintilendiren Weber, Hristiyanlık'taki kilise hukukunu da tüm diğer sistemlere göre özel bir konuma yerleştirmektedir:

*“Birçok yönü itibariyle daha fazla rasyoneldi ve formel açıdan kutsal hukukun diğer durumlarından çok daha fazla geliştirdi. Üstelik daha en başından seküler hukukla olan ilişkisi görece açık bir düalizmdi; ilgili yargı kararları başka yerde bulunmayacak şekilde kesin biçimde belirgindi.(...) Yine de rasyonel niteliği pek çok sebebin ürünüydü. (...) Stoacı “doğal hukuk” yani fikirlerin rasyonel birliği kavramının yardımıyla düzenlendi.*

*Ayrıca, Roma hukukun rasyonel gelenekleri kendi yönetiminde yaşamını sürdürdü. Orta Çağların başında, Batı kilisesi ilk sistematik kanun bütünü olan penitentials'ı oluşturma girişiminde, model olarak Germen hukukunun en önemli formel unsurlarını aldı. (...) Antik felsefe ve hukuk aracılığıyla gelişen katı biçimde mantıksal ve profesyonel hukuk tekniği de kaçınılmaz olarak kilise hukukunun ele alınışını da etkiliyordu. (...) Bu nedenle Batı kilisesi rasyonel kanunla diğer dini topluluklardan daha fazla belirgin olarak kanunlaşma yolunda yürüdü. Kilisenin katı biçimde rasyonel hiyerarşik örgütlenmesi, örneğin tefeciliğin yasaklanması gibi ekonomik olarak külfetli ve bu nedenle elverişsiz emirlerin sürekli ya da geçici olarak demode görülmesine yol açan genel buyrukların yayımlanmasını mümkün kıldı. (...) Bu şekilde, kilise hukukunun gerçekte rasyonelleşme yolunda seküler hukukun rehberlerinden biri haline geldiği kutsal ve seküler hukuk arasındaki benzersiz ilişki ortaya çıktı. Görece belirleyici faktör Katolik Kilisesi'nin rasyonel bir kurum olarak (Anstalt) benzersiz örgütlenişiydi. Hukukun içeriğine gelince, actio spoli ve possessorium summarissimum gibi ayrıntılardan başka, kilise hukukunun en önemli katkıları resmi olmayan anlaşmaları tanıması, vasiyet verme özgürlüğünün dini bağışların yararına teşviki ve ortaklığın kilise hukukçusu kavramıydı.” (Weber, 2018b, 194-195).*

Differance'ın bir oyuna benzer mantığı yapısökümü mümkün kılarak mevcudiyet metafiziğini yapısöküme uğratma ve yeniden oluşturma imkânını vermektedir. Bu nedenle Weber'deki rasyonel-irrasyonel ayrımının ortaya çıkarıldığı her durum için Batı merkezci düşüncenin ötekileştirme sistemini merkezsiz biçimde yeniden okuyacak bir yola ulaşılabilmektedir. Weber'in rasyonel bir gelişme gösterdiğini öne sürdüğü kilise hukukunun, Batı'daki kilise hukukudur. Bunun temsili olarak da Weber aslında Protestan Kilisesini görmektedir. Modern kapitalizm, Protestan ahlâkıyla Batı Avrupa'da ortaya çıkacak koşullara kavuşacaktır. Weber, kilise hukukunu ele alırken düalist mantıktan uzaklaşmamaktadır; kilise hukuku karşısına dönemin seküler hukukunu koymaktadır. Batı'daki Germen hukuku, Orta Çağ'da bile rasyonel bir karaktere sahip olduğunu öne sürdüğü kilise hukukunun sistematikleşmesinde destek aldığı kurum olmuştur. Germen hukukundan aldığı bu dayanak, Weber için Batı kilisesinin soyut/hukuki bir karakter oluşturmasında etkili olduğundan, diğer dini topluluklara kıyasla daha çok rasyonelleşebilmiştir. Weber'in buradaki rasyonelleşme belirtilerine verdiği örnek, uzun dönemde modern kapitalizmi yaratacak kilisenin özel konumu için önemlidir; Weber, özellikle kilisedeki rasyonel örgütlenme ve işlevsiz emirlerin elenmesi üzerinden, kilisenin seküler hukuk için bir kılavuza dönüştüğü düşüncesini aktarmak istemektedir. Zira rasyonel ticari faaliyetin geleneksel ve Weber'e



göre faydasız yönü ortadan kaldırılarak böylece modernleşmeye yönelen adımlar atılabiştir. Kilisenin tarihsel süreçte izlediği seyir, Weber için modern-geleneksel karşıtlığını rasyonel-irrasyonel karşıtlığı bağlamında yeniden ürettiği bir analizle ele alınmaktadır. Bu bağlamda kurduğu karşıtlıklarda egemen olan ötekileştirme stratejileri inkâr yoluyla değersizleştirme ve Batı (Protestan) Kilisesi dışındaki tüm dinlere karşı homojenleştirici bir bakışla yok sayarak ötekileştirmektir.

Weber'e göre Batı'da rasyonel ekonomik faaliyetlerin önüne açacak şekilde evrimleşen kilise hukuku tarihsel süreçte karşısında Roma'da olağanüstü hale gelmiş seküler bir rakibi, Roma hukuk sistemini bulmuştur. Batı'nın seküler ceza adaletinde benimsenen ve onu Weber'e göre rasyonelleştiren soruşturma ile yargılama yönetimini de yine kilise hukuku geliştirmiştir. Ancak Doğu kilisesi Weber için Batı'dan ayrılmaktadır. Bunun nedeni, Erken Bizans döneminin bitişinden sonra Weber'e göre Doğu kilisesindeki doktrinin zamanla İslam'ınkine benzemeye başlamasıdır. Dolayısıyla Batı'da gelişme gösteren kilise hukuku, Doğu'da tamamen duraklamaya girmiştir. Weber, Doğu kilisesindeki durağanlığın aynı zamanda ekonomik hiçbir etki yaratmadığını da belirtmektedir (Weber, 2018b, 196-197). Weber, Doğu'nun durağanlığı tezini oryantalist biçimde yeniden üretirken Batı ve Doğu kilisesi üzerinden bir ayrıma gitmektedir. Batı dinamizmi karşısında Doğu'nun durağanlığı, Weber'e göre dinamik Batı'yı modern kapitalizme götürecek süreçleri işletebilmişken Doğu'da buna benzer bir gelişme görülmemiştir. Doğu kilisesi bu nedenle Protestan ahlâkının Batı'da doğurduğu sonuçlara benzer bir etki yaratamamıştır; rasyonelliği atfettiği yegâne unsur olan Batı'nın rasyonel Protestanlığına karşılık Doğu'nun Ortodoks kilisesi Weber için yekpare bir bütün olarak ele aldığı Doğu/Asya'ya dair görüşlerini yalnızca "Batı'nın ötekisi" olarak sunmasının bir örneğini oluşturmaktadır. Batı-Doğu kategorilerinde gelişmiş-gelişmemiş, ileri-geri, modern-geleneksel kavramlarıyla kurulmuş ötekileştirme süreçlerine bakıldığında Doğu'nun varlığının Batı karşısında değersiz kılındığı, Doğu Kilisesi'nin tarihsel gerçekliğinin inkâr edildiği ve Batı'nın hiyerarşik olarak üstün konuma yerleştirdiği sonucuna varılmaktadır.

Batı ve Doğu karşıtlığı bağlamında Weber bir de zümre tipi ve patriyarkal hukuk yönetimi ayrımı yapmaktadır. Zümre tipinde prens adaleti vardır, hukuki düzen formel,

somut ve irrasyoneldir. Yorumlar ise tamamen ampiriktir. Ancak patriyarkal hukuktaki yönetimde informel bir sistem vardır; hukuk yönetimi maddi gerçekliğin peşindedir, büyüsel yargı ile çatışma yaşamaktadır. Sabit ilkelere bağlanmış patriyarkal adalet sistemi rasyoneldir (Weber, 2018b, 210).

*“Hint adaleti gibi Doğu adaleti, teokratik olmadığı ölçüde temelde patriyarkaldır. Çin adalet yönetimi adalet ve yönetim arasındaki çizginin bir tür patriyarkal tahribini oluşturur. İmparatorun, içerik olarak hem eğitici hem de buyurucu emirleri genel olarak ya da somut durumlarda müdahalede bulunur. Yargılamanın bulunması büyüsel olarak belirlenmediği ölçüde formel standartlardan ziyade maddi standartlara yöneliktir. Bu nedenle, biçimsel ve ekonomik “beklentilerle” ölçüldüğünde, fırsat eşitliğinin güçlü şekilde irrasyonel ve somut türüdür. Egemenliğin hukukun şekillenmesine ve adalet yönetimine müdahalesinin bu türü oldukça farklı kültürel seviyelerde gerçekleşir; bu ekonomik değil daha ziyade öncelikle siyasal koşulların sonucudur.”* (Weber, 2018b, 211).

Varlık ve var olan ayrımı aslında ötekinin kuruluşunu bir kendinde şeye referansla inşa etme sürecinin izini kapsamaktadır. Mutlak referansa sürekli gönderme yapılarak kurulan bir anlam vardır. Weber’in Avrupa-merkezci düşüncesinde de gönderme daima akla ve rasyonel-araçsal aklın temsilcisi Batı’ya yapılmaktadır. Weber için Doğu’nun somut sistemi, Batı’daki rasyonel ve soyut, evrensel nitelik barındırabilen sistem karşısında yetersiz ve geri kalmış haldedir. Yargılamanın somut ölçütlere sahip olması, genel-geçer kurallar karşısında yönetimin ekonomik beklentileri karşısında değişken olabilen kurallar çerçevesinde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu nedenle Weber için irrasyonel ve patriyarkal olan Doğu’nun adalet sistemi, Doğu’nun siyasi örgütlenme yapısı içinde şekillenen ve bu nedenle Batı’nın gelişmiş hukuk sistemi seviyesine çıkamamış bir sistemdir. Kültürel farklılığı hiyerarşik biçimde kuran Weber için Doğu’nun varoluşu hukuki rasyonelliğe kendisini ulaştıramayacak siyasi ilerlemeden de yoksun kalmıştır. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, akıl-duygu karşıtlıklarıyla kurulan ötekileştirmede Doğu kategorisinde Doğu homojenleştirilerek ele alınmış, kendi karakteristik özellikleri Batı karşısındaki konumlarına göre değerlendirilerek değersizleştirilmiş, inkâr edilmiştir. Hiyerarşik olarak Batı’yı üstün konuma yerleştiren bu karşıtlıklarla tüm tanımlamalarda Doğu kategorisi Batı’ya göre değerlendirilmiştir.

*“Roma hukukuna ve Roma hukuk eğitimine saygı erken modern dönemin hepsi üniversite eğitilmiş avukatların rasyonalizminin ürünü olan tüm monarşik kanunlaştırmalarına egemen oldu.”* (Weber, 2018b, 219).

Weber, doğal hukukun pozitif hukuktan bağımsız olarak geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü doğal hukuk meşruiyetini içkin ve teolojik niteliklerinden almaktadır; dinsel vahiy ve gelenek ve onun taşıyıcıları gücünü kaybettiğinde ortaya çıkan yasal bir düzen olan doğal hukuk, Weber için tek tutarlı meşruiyete sahiptir (Weber, 2018b, 233). Modern ve geleneksel karşıtlığını kuran Weber, geleneğin izlerine sahip bir hukuk anlayışının doğal hukuk karşısında meşruiyeti olmadığını düşünmektedir. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel kavramlarıyla kurulan karşıtlık, Roma hukukunun üstünlüğünü öne çıkaracak biçimde Batı’yı yüceltirken Batı-dışını değersizleştirerek inkâr etmekte ve dışlamaktadır.

*“Doğal hukukun modern zamanlarda ayrıntılandırılması kısmen rasyonalist mezheplerin sağladığı dinsel motivasyona dayanıyor; kısmen de Rönesans’ın her yerde “doğanın” iradesinin kanunu yakalamaya çalışan doğa kavramından kaynaklanıyordu.”* (Weber, 2018b, 234).

Batı merkezci tarih yazımı bağlamında doğal hukuk tüm kent soylu devrimlerdeki egemen felsefe olmaktadır. Özellikle Batı modernitesinin inşasındaki önemli dayanaklardan biri olarak kabul edilen Fransız Devrimi’nde doğal hukuk anlayışı egemendir. Rönesans’la birlikte uyandırılan Antik Yunan’daki özgür birey miti, Aristoteles’teki akılcılığın Descartes tarafından yeniden ele alınmasıyla tekrar tarih sahnesine çıktı. Geliştirilen laik devlet ve seküler doğal hukuk anlayışı bu dönemle birlikte ruhban sınıfına karşı bir hareketi tetikledi. İnsan aklına ve iradesine verilen doğadaki kanunların ve yasaların anlaşılması kabiliyetinin insanda olduğu düşüncesini doğurdu; dolayısıyla krala, papaza ya da aristokrata ayrı bir anlama kabiliyeti verilmiş olamazdı. İnsanların doğayı anlamada eşit güçte olması anlayışının güçlenmesiyle birlikte insanın ancak kendi kendisini yönetebileceği düşüncesi yayılmaya başladı. Mal mülk edinmede ya da dünyanın nimetlerinden faydalanmada tüm insanların eşit olduğunu kabul eden felsefenin güçlenmesiyle birlikte insanın doğumuyla elde ettiği hak ve özgürlüklere sahip olduğunu benimseyen doğal hukuk gelişti (Öktem, 1990, 268-269). Weber dâhil olduğu Aydınlanmacı gelenekle örtüşecek biçimde doğal hukukun

üstünlüğünden yanadır; Rönesans’la birlikte uyanan insan akli, logos, onun için doğayı anlamada ve hukuk yasalarını oluşturmada yegâne güçtür. Modern hukukun Batı’da gelişmesi, Rönesans sonrasında dinin rasyonelleşmesiyle bağlantılandırılmıştır.

*“Doğa ve akıl doğal hukukun bakış açısından meşru olan şeyin özsel ölçütleridir. (...) İnsan akli tarafından kazanılan bilgi “eşyanın doğasıyla” ya da bugünün deyişiyle olayların mantığıyla özdeş sayılır. “Zorunluluk” “varlıkla”, yani evrensel ortalama da var olanla özdeştir. Hukuk ve ahlâk kavramlarının mantıksal analizi ile ulaşılan bu normlar doğa kanunları gibi Tanrı’nın kendisinin bile değiştiremeyeceği ve hukuk düzeninin asla çatışmaması gerektiği genel olarak bağlayıcı kurallara aittir.” (Weber, 2018b, 235).*

Bilgi bir icattır. İnsan doğasına işlenmiş halde bir bilgiden söz etmek mümkün değildir. Bilginin olanaklılığı ancak bir oyun içinde mümkündür ki bu durumda da kendisinden başka bir şey söz konusudur. Artık oyunda şüphe, olumsuzlama, çözüme ve erteleme söz konusudur. Hiçbir biçimde dışsal bir güvencesi olmayan bilgi için akıl ya da Tanrı da bir kaynak olarak düşünülemez. Foucault, Aydınlanmacı aklın aksine dünyadaki şeylerin bilinmek ya da keşfedilmek için yapıldığını düşünmemektedir. Şeylerin akıl yoluyla kavranabildiğini tamamen reddeden Foucault, şeylerin deşifre edilecek anlamları ya da akılla keşfedilebilecek nitelikleri olduğunu ve yasa benzeri bilgiye ulaşabilecek yapıda olduklarını reddetmektedir. Bu nedenle bilgiye dair tüm metafizik iddialara karşı çıkılmalı, doğa da bu metafizikten arındırılmalıdır (Foucault, 2020, 203-205). Doğal hukukun bilgisi de bu bağlamda metafizik bir bilgidir.

*“Genel olarak, Kıta Avrupası hukuk sistemi, çok yakın zamanlara kadar pozitif hukukun mantıksal “kapalılığı” şeklindeki büyük oranda itiraz edilmeyen aksiyomu temelinde ilerler. (...) Her türlü transendental hukuku, özellikle de, bu derecede tarihsel ekolü de içeren doğal hukuku reddeden bütün eğilimler tarafından dolaylı olarak desteklenir. Doğal hukukun kabul edilmeyen aksiyomları gizli etkisini hukuksal uygulamadan tamamıyla yok etmek imkânsız görünse de, doğal hukukun aksiyomları arasındaki çatışma çözülemezdir.(...) Hem hukuksal rasyonalizm hem de genel olarak modern entelektüel septisizm sonucu doğal hukuk aksiyomları bir hukuk sisteminin eski temelini teşkil etme kapasitesini yitirmiştir. Hukuksal bir normun dini olarak vahyedilmiş nitelikte pozitif karakteriyle ya da asırlık bir geleneğin çığnemezsiz kutsallığına sıkı inançlarla karşılaştırıldığında çıkarımla ulaşılan en ikna edici normlar bile bir hukuk sisteminin temel görevini göremeyecek kadar zayıf görünmektedir. Sonuç olarak, hukuksal pozitivizm*

*en azından şimdilik karşı konulmaz biçimde ilerlemiştir.”* (Weber, 2018b, 240).

Doğal hukuk dünyayı kavramaya çalışan logosun keşif süreciyle ilgilidir; bir ortaya çıkarma, keşfetme söz konusudur. Dolayısıyla doğal hukuk aşkın doğa yasalarını keşfetmektedir; değişmez, kanun benzeri yasaların evrenselliği doğal hukukun yapısında mevcuttur. Hukuki düzeni evrendeki düzenin bir parçası olarak gören doğal hukuk, evreni bir bütün olarak inceleyen paradigma dahilinde hukuku doğa olaylarından ayırmamaktadır. Doğanın kanunları olarak kabul edilen doğal hukuk zamana ve mekâna bağlı değildir. İnsanların doğada *keşfettiği* doğal hukuk doğa var oldukça devam edecektir ve yazılı olmayan bu kurallar bütünü tüm insanlık için ortaktır; tüm insanlar için eşittir. Tarihsel süreçte doğal hukuk, dinin etkisi altında da kalmıştır. Orta Çağ’da doğa kavramının yerini almış olan Tanrı kavramı nedeniyle hukuki olaylar doğanın değil, Tanrı’nın emri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı’nın hukuku, doğal hukukun ilk ortaya çıktığındaki gibi zaman ve mekândan bağımsız olarak kabul edilmiştir. Doğa felsefesine dayanan doğal hukuk insanın bilinç ve iradesinin üstünde bir Tanrı’nın varlığını kabul ettiği bir süreci yaşamıştır. Ancak Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile birlikte bu tablo değişmiştir. Hukuki olaylar evrensel ve gizemli Tanrısal olaylar olmak yerine insan aklının kavrayabileceği olaylar olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Nihayetinde toplum sözleşmesi kavramının ortaya çıkmasıyla doğal hukukun yerini bu sözleşmenin çerçevesi almıştır; egemenlik Tanrısal boyutundan çıkarılıp halka verilmiş, kanunların belirlediği sınırlar çerçevesinde özgürlük tanımı yapılmıştır. Pozitif hukuk ise yürürlükte olan kurallar olarak tanımlanmıştır (Hirsch, 2001, 76-85). Weber’de doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki fark ise rasyonel-irrasyonel karşıtlığı üzerine kurulmaktadır. Pozitif hukuk kapalı yapısı nedeniyle aşkın aksiyomlara sahip olan doğal hukukun karşısında rasyonel olandır; doğal hukuk geleneksel ve vahyedilmiş yapıdayken pozitif hukuk karşısında dayanıksız ve geri kalmaya mahkûmdur. Modern-geleneksel karşıtlığı pozitif-doğal hukuk karşıtlığına yansımaktadır. Doğal hukukun geleneksel yapısı karşısında pozitif hukukun logos-merkezci yapısı, Weber’in doğal hukuku değersizleştirilerek ötekileştirilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Weber'in Batı hukuk sistemini yerleştirdiği üstün konumda, Batı tipi adalet yönetimi de rasyonel oluşuyla farklı kılınmaktadır. Batı'nın adalet yönetiminin rasyonel yasalara dayanması nedeniyle Weber tarafından ayrıcalıklı kılındığı açıktır (Weber, 2018b, 247).

*“Halk topluluğunun tam olarak geliştirilmiş adalet yönetimine ve patrimonial statü-kalıplaşmış formuna sadece Batı şahit olmuştur; ve sadece Batı temsilcileri malikanelerin üstesinden gelmek için prenslerin gücüyle ittifak edip sonra devrimde onlara karşı dönen ulusal ekonomik sistemin doğuşuna şahit olmuştur; sadece Batı “Doğal hukuku” ve onunla birlikte kişisel yasalar sisteminin özel hukukun umumi hukuka üstün olduğu kuralının bütünüyle ortadan kaldırılmasını tanımıştır. Son olarak, hiçbir yerde Roma hukukuna ve onun kabulüne rastlanmamıştır. Bütün bu olaylara, büyük oranda, dünyanın başka bir yerinde en uzak kıyaslara sahip somut siyasi faktörler neden olmuştur. Bu nedenle, eğitilmiş hukuk uzmanları tarafından kesin biçimde şekillendirilmiş hukuk evresine Batı dışında hiçbir yerde tam olarak ulaşılamamıştır.”* (Weber, 2018b, 250).

Batı merkezci tarih anlatımında modern Batı'nın oluşmasında Rönesans, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi kurucu rol üstlenmektedir. Fransız Devrimi'ne bu anlatıda biçilen rol, halk egemenliğinin tarih sahnesine çıkışının benzersiz koşullarını yaratması olmuştur. 1789'daki devrimin en baskın ideolojisi İnsan ve Yurttaşlık Halkları Bildirgesi'nde belirlenmiştir. Hiyerarşik bir toplumsal yapıya karşı olan bu belgede en önemli nokta, insanların eşit ve özgür biçimde doğmalarına karşılık yasalar karşısında eşit ve özgür biçimde yaşamakta olduklarıdır. Aynı zamanda, toplumsal fayda gerekçesiyle toplumsal ayrımların varlığı aslında ortadan kaldırılmamıştır. Örneğin özel mülkiyet hakkı, dokunulmaz bir hak olarak yurttaşlara verilmiştir. Halkın kendisini temsil edecek temsileci grubu seçmesinde özgür olmasına karşılık kralların varlığı kenara atılmadan bir temsilciler organı oluşturulmuştur (Hobsbawm, 2013, 69). Dolayısıyla Weber'e göre bu süreç doğal hukukun pozitif hukuk karşısında yenilmesiyle sonuçlanmıştır. Roma hukukuna hâkim oldukları için rasyonel hukuk anlayışını geliştirebildiklerini düşündüğü Batı'nın hukuk uzmanları bu sürecin itici gücü olmuştur. Weber için irrasyonel olan doğal hukuk ve kişilerin üstünlüğüne ve yasalarına dayanan sistem Batı'da ortadan kaldırılmıştır. Batı karşısında yetersiz, gelişmemiş ve geri kalmış olarak konumlandırılan Batı-dışı dünya için Weber tarihi seyrin rasyonelleşmeye doğru ilerlemediğini öne sürmektedir. Bu gelişim ancak Batı'yı Batı yapabilen koşullar sayesinde mümkündür; Batı'ya özgüdür. Rasyonel-irrasyonel,

gelişmiş-geri kalmış, modern-geleneksel karşıtlıkları söz konusudur. Batı ve Doğu kategorilerini düalist biçimde ele alan Weber’de, Batı’nın hukuki gelişimi dışında kalan her şey değersizleştirilerek ötekileştirilmektedir.

Modern dönemdeki rasyonel hukuk, Weber için Roma hukuku eğitimi almış hukukçuların etkisi altındadır. Öte yandan pozitif hukuku geliştirememiş, yurttaşlık bilincine ulaşamamış Doğu toplumsal yapısından doğal hukukun kısıtlamalarını silememiş, kişilerin hukukunu uygulamıştır. Weber için Batı ve Doğu’nun siyasi yapılarındaki farklılık iki kategorinin hiyerarşik olarak farklı konumlanmasıyla sonuçlanmıştır. Batı rasyonel yasaların olduğu, pozitif hukuku geliştirebilen tarihsel süreçlerini işletebilmiş, akılcı ve özerk bireyi yaratabilmiştir. Öte yandan Weber’e göre Batı’nın gerisinde kalmaktan başka kaderi olmayan despot Doğu, patrimonyalizm engelini aşamamıştır. Tarihi ilerleyen bir süreç olarak değerlendiren Weber için Batı’nın ulaştığı rasyonel hukuk evresi Batı’nın eşsiz ve üstün konumunu yeniden göstermektedir. Siyasi olarak farklı örgütlenen iki ayrı medeniyet olarak değerlendirdiği Batı ve Batı dışı olan tüm ötekiler anlamına gelen Doğu karşı karşıya gelmektedir. Batı’nın varlığı, hiyerarşik olarak Doğu karşısında üstün olarak konumlandırılmış, bu durum Doğu’nun homojenleştirilerek değersizleştirilmesi süreciyle beraber işlemiştir.

Tarihsel gelişimi içinde rasyonelleşmeye doğru benzersiz bir yol izlediğini düşündüğü Batı’da Weber’e göre siyasal birliğin oluşması, modern kapitalizmi yaratacak koşulların oluşmasıyla ilgili olmuştur:

*“Eski zamanlarda açıkça kasıtlı olarak kabul edilen eylemler bile örgütlü topluluk tarafından dava edilmiyordu; bunun tek istisnası dini ya da askeri çıkarlar tarafından yapılan baskıdır. Artık, kişilere mülkiyete yönelik kazaların gittikçe genişleyen alanın kovuşturması siyasal zorlayıcı aygıtın garantisine altına alınmaktadır. Bu nedenle siyasal topluluk şiddetin meşru uygulanmasını zorlayıcı aygıtı için tekelleştirir ve yavaş yavaş hakların korunmasına yönelik bir kurum haline dönüşür. Böyle yapmakla dini otoritelerden olduğu kadar, pazar topluluğunun genişlemesinden doğrudan ya da dolaylı ekonomik çıkarı olan bütün gruplardan güçlü ve kesin bir destek alır.” (Weber, 2018b, 274).*

Kilise hukukunda yaşanan değişiklikler ile siyaset ve kamu hukuku da bir dönüşüm yaşamıştır. Modern devletin gelişimi için bu dönüşüm büyük önem taşımaktadır. Ancak modern devletin gelişimini doğrudan Protestan ahlâkına bağlamak da hatadır; modern devleti oluşturan bağımsız siyasi etik Protestan ahlâkının bir eseri değildir. Protestan ahlâkının yaptığı etki aslında devleti tabi olduğu hiyerarşiden kurtarmak olmuştur; yani toplumsal hayata yönelik, sivil çağrılar Kilisenin aracılığıyla iletilen değil, doğrudan Tanrı'nın emri olan emirler olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle devlet üzerinde kilisenin etkisi azalmıştır, devlet bildiğimiz anlamda modern devlet formuna erişmiş olmasa da böylece resmi ve teorik olarak bağımsız bir yapıya kavuşmuştur. Protestanlığın dini bir kurum olarak değerlendirmeye başladı devlet de bu olmuştur. Devletin amacının da Hıristiyan milletin ve ahlâk yasalarının korunması olduğu düşüncesi egemen hale gelmiştir (Troeltsch, 2017, 61). Weber için yaşanan bu dönüşüm bir rasyonelleşme sürecidir. Doğal hukukun yerini pozitif hukukun alması, kişisel mülkiyetin korunmaya alınması, kovuşturmanın rasyonelleşmesi gibi unsurlar siyasi birliğin rasyonelleşmesi ve güç uygulama hakkını elinde tutmasıyla beraber, ekonomik girişimlerin devlet eliyle korunmaya alınmasını da güçlendirmiştir. Dolayısıyla rasyonel bir yönetime dönüşen devlet, ekonomik çıkarları olan grupların desteklediği kadar onların desteğini de almaktadır. Bu grupların içinde geleneksel unsurlarından arınarak modernleşmeyi başarabilmiş olan kilise de vardır. Weber'in burada gönderme yaptığı, Protestan Kilisesi'dir. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel kavramlarıyla kurulan karşıtlıklarla Protestan Kilisesi dışındaki mezhepler ötekileştirilmiştir.

Weber, egemenlik kavramını ise otoriter emir yetkisi anlamında kullanmaktadır. Bu nedenle egemenlik de, yönetici iradesinin yönetilenlerin davranışları üzerindeki kurallar halini alması, itaat etmesidir. Emirlerin geçerliliğinin sağlanmasında ise yöneticinin belirlediği, bağlayıcılığı olan kurallar sistemi etkilidir. Yöneticinin emirleri bu kurallar sistemi sayesinde meşrulaştırılmakta ve uygulandığı müddetçe meşru kalmaktadır. Bu nedenle itaat bireylere değil, normlara yöneliktir. Emir yetkileri ise kişisel otoriteye, geleneğin kutsallığına, karizmaya bağlı olabilir. Bunlar Weber'de saf egemenlik tipinin üç meşruiyet tipidir (Weber, 2018b, 312-320).



*“Bir egemenlik yapısı içinde rasyonel olarak düzenlenmiş birlik tipik ifadesini bürokrasi içinde bulur. Geleneksel olarak emredilmiş sosyal eylem tipik olarak ataerkillik tarafından temsil edilir. Karizmatik egemenlik yapısı ne rasyonel kurallara ne de geleneğe dayanır.”* (Weber, 2018b, 320).

Örtük anlam, modern bir yönetim biçimi olan bürokrasinin benzersizliğidir. Bürokratik yapıda amaçlara yönelik faaliyetler düzenlenmiş, görevlerin yerine getirilmesi için sıkı kurallar eşliğinde uygun kişiler istihdam edilmiştir. Söz konusu devlet olduğunda bu unsurlar *bürokratik daireyi* oluştururken özel ekonomi söz konusu olduğunda bu bir *girişim* olmaktadır (Weber, 2018b, 323). Weber bürokratik örgütün ileri gelenlerin yönetiminden teknik olarak da üstün olduğunu belirtmektedir. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları üzerinden Weber, bürokrasi dışındaki yönetim biçimlerini dışlamaktadır. Logos-merkezci düşünce sistemi bağlamında kurulan karşıtlıkların izi, metindeki örtük anlamın açığa çıkarılmasıyla Batı'nın Doğu karşısında üstün kabul edildiği sonucuna götürmektedir. Dışlanarak ötekileştirilen geleneksel yönetim biçimleri, Batı-dışındaki varlıklar olarak değersizleştirilerek ötekileştirilmektedir.

*“Bürokratik örgütlenmenin belirleyici nedeni her zaman herhangi başka bir örgütlenme biçimine karşı salt teknik üstünlüğü olmuştur. Tam olarak gelişmiş bürokratik aygıt diğer örgütlerle, tam olarak, makinenin mekanik olmayan üretim biçimleriyle kıyaslandığı kadar kıyaslanabilir. (...) Günümüzde kamu yönetimine ait resmi işlerin kusursuz, açık, sürekli olarak ve mümkün olduğunca hızlı yürütülmesini talep eden öncelikle kapitalist pazar ekonomisidir. (...) Bürokratikleşme her şeyden önce salt nesnel değerlendirmelere göre idari işlevlerin uzmanlaştırma ilkesini gerçekleştirme için en uygun olanağı sunar. Bireysel performanslar uzmanlık eğitimi olan ve sürekli uygulamayla uzmanlıklarını arttıran memurlara tahsis edilir. “İşlerin objektif yürütülmesi” öncelikle işlerin hesaplanabilir kurallara göre ve kişilere bakılmaksızın yürütülmesi anlamına gelir.”* (Weber, 2018b, 340-341).

Bürokratik idarenin vazgeçilmezliği onun kusursuz rasyonelliğinden kaynaklanmaktadır (Brubaker, 2017, 40). Modern kamu yönetimindeki kusursuz işleyiş modern hukuk düzeninin kendine özgü yapısıyla bağlantılıdır. Modern bürokrasi, kusursuz kamu yönetimi ile kapitalizmin ihtiyaç duyduğu işleyiş için şarttır. Bürokrasinin yarattığı neredeyse mekanik olan işleyiş, Weber'in rasyonel bir sistem için öncelikli tuttuğu

hesaplanabilirlik çerçevesinde mümkündür. İşlerin Weber'deki Batı-Doğu kategorilerindeki ayırmda Doğu'ya yüklenen "keyfiliğin" aksine bürokratik örgütlenmede kurallar ve hesaplanabilirlik çerçevesinde yapılması bürokratik rasyonellikle bağlantılıdır. Öte yandan Weber, mutlak bir mekanizma karşısında bireyleri itaat etmekle yükümlü kılmaktadır. Kusursuz bir rasyonellik, salt nesnel değerler etrafında işleyen ve bireye yabancılaşmış bir kafesi de yaratmaktadır. Weber'in yaptığı değerlendirmede örtük anlamın ortaya çıkarılmasında difference ve iz yardımıyla görülmektedir ki bürokratik yönetimin kusursuzluğu üzerinden yaratılan düalist mantık, Batı-Doğu ikiliğini yansıtmaktadır. Modern bürokrasinin yalnızca modern kapitalist pazar ekonomisinde eksiksiz biçimde yürümesine yaptığı vurgu ile Weber, Batı'nın dünyanın geri kalanından ayrılan özelliklerini öne çıkararak onu üstün göstermektedir. Teknik, makine gibi işlerlik, nesnellik, uzmanlık, hesaplanabilirlik, objektiflik kavramları ile rasyonaliteyi tanımlamaktadır. Modern-geleneksel, akıl-duygu, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları kurulmaktadır. Bürokrasi, diğer yönetim biçimlerinden tamamen ayrıştırılmakta, böylece modern-geleneksel ayrımı öne çıkarılmaktadır. Değersizleştirerek inkâr etme, dışlama, hiyerarşik olarak yerleştirme özellikleri bağlamında kurulan düalizmler ile Weber, Batı dışını bürokrasinin biricikliği üzerinden ötekileştirmektedir.

*"Bununla birlikte "kişilere bakılmaksızın", pazarın ve genel olarak yalnız ekonomik çıkarların izlenmesinin de parolasıdır. İstikrarlı bürokratik egemenlik "statü onurunun" eşitlenmesi anlamına gelir. (...) Modern kültürün ve özellikle de teknik ve ekonomik temelinin özgünlüğü sonuçların bu gerçek "hesap edilebilirliğini" gerektirir. Bürokrasi, tam olarak geliştiği zaman, spesifik anlamda sine ira ac studio ilkesi altında durur. Bürokrasi ne kadar mükemmel olarak gelişirse, ne kadar "insaniüstü hale gelirse" memurdan hesabı engelleyen sevgi, nefret ve bütün salt kişisel, irrasyonel ve duygusal unsurları uzaklaştırmayı o kadar çok başarır. Bu kapitalizm tarafından onun özel değeri olarak takdir edilir." (Weber, 2018b, 341).*

Bürokrasi "insaniüstü hale geldikçe" ve "duygulardan arındıkça" irrasyonel olandan uzaklaşmaktadır. Weber'de Batı metafiziğine hâkim olan aklın duygular karşısında üstün konumu, bir diğer deyişle duyguların ikincil konumu yeniden üretilmektedir. Rasyonel bürokratik işleyişin kusursuzluğu, insanın dâhil olduğu bir sistem olmasına karşılık insanı sildiği müddetçe ulaşılabilir. Modern Batı'da bürokrasinin gelişmesi

bu durumda Batı kategorisinde aklın, Doğu kategorisinde ise duyguların hâkimiyetini yeniden hatırlatan bir zıtlık kurmaktadır. Modern kapitalizmin rasyonel işleyişi de insandan arınmış bir sisteme dayanmaktadır; bir varlık olarak modern kapitalizm, var olandan yani irrasyonel ötekiden ayrılmıştır. Doğu duyguların, kaderin hüküm sürerken Batı’da akıl ve hesaplanabilirlik mevcuttur. Akıl-duygu, modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları kurularak modern Batı bürokrasisinin eşsizliği duygulardan, geleneksel formlardan, irrasyonel olarak değerlendirilen insani ilişkilerden uzak oluşuna dayandırılmaktadır. Difference, metni okumada Batı’nın Doğu karşısında kendisini hiyerarşik olarak üstün konumlandırmasıyla Doğu’nun varlığını daha düşük bir varlık seviyesine indirgediğini, Doğu’yu kurduğu karşıtlıklarla değersizleştirdiğini, inkâr ettiğini, Batı-dışındaki her yaşam biçimini homojenleştirilerek ötekileştirildiğini açığa çıkartma imkânı vermektedir.

*“Modern kültür ne kadar karmaşıklaşır ve uzmanlaşırsa dışsal destek aygıtı, eski sosyal yapıların kişisel sevgi ve iltimas, lütuf ve şükranla, güdülenen lordu yerine o kadar çok kişisel olarak bağımsız ve kesin biçimde objektif uzmanı gerektirir. Bürokrasi modern kültürün dış aygıtı tarafından talep edilen tutumları en uygun kombinasyon içinde sunar. (...) Rasyonel olarak eğitim almış uzmanın gelişi gelenekle ya da rasyonel olmayan ön koşullarla bağlı eski yargılama usulünün yerine geçti. (...) Gerçekte modern kapitalizme özgü bütün hukuksal kurumlar Roma hukukuna yabancı ve aslen kaynak olarak Orta Çağ’a aittir. Belirleyici olan Roma hukukunun rasyonel formuydu ve her şeyden önce yargılama usulünü Roma hukukunda eğitim almış insanlar anlamında rasyonel eğitim almış uzmanların ellerine vermek teknik gerekliliğiydi.” (Weber, 2018b, 342-343).*

Modern kültürün gelişmesi Weber için duygusal olan geri ötekiden, yani gelenekten uzaklaşılmasıyla mümkündür. İltimas, sevgi, şükran gibi kavramlar rasyonel bürokrasinin logos-merkezli yapısına karşılık geleneğin irrasyonel yapısına aittir. Dolayısıyla yönetimin logos-merkezci biçimde gelişmesi, kişisellikten uzak bir kültürde rasyonel uzmanlaşma doğrultusunda ilerlemesi modern kültüre aittir. Modern kapitalizmi geliştiren hukuki uygulamalar ise Orta Çağ’a özgüdür. Ancak bu kurumların modern kapitalizme uyum sağlayabilmesi, Orta Çağ’ın geleneksel yapısından kurtulmaları olmuştur. Bunu sağlayan Orta Çağ’daki geleneksel unsurlar Batı’da *zaten var olan* Roma hukuku eğitimi almış olan yetişmiş uzmanların müdahalesi olmuştur. Weber’in ilerlemeci anlayışı ve kurduğu köken miti de burada yeniden görülmektedir:

Roma ve Helen, Batı tarihinde her sıkıştığında dönülebilecek rasyonelliğin kaynağıdır. Metnin karar-verilemezliği, iz ve difference araçlarının ışığında ortaya çıkartılan modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel kavram karşıtlıkları ve bu bağlamda Batı-Doğu kategorilerinin karşıtlığıdır. Batı'nın gelişme çizgisi dışındaki tarihsel süreçler dışlanarak değersizleştirilmiş, Batı modernitesine özgü olarak gösterilen teknik ilerleme dışındaki bilim ve bilgi inkâr edilerek ötekileştirilmiştir. Bu durum, Batı kategorisini inşa ederken kullanılan ikili kavram karşıtlıkları doğrultusunda Batı'yı hiyerarşik olarak karşısındakine göre üstün biçimde konumlandırmaktadır.

Weber'in Batı hukukunun biricikliğine dair düşüncesinin temelinde, yargılama süreçlerindeki teknik ayrımlar da yer almaktadır. Roma hukuku Weber'e göre yargılamada sistematik ve rasyonel bir yargılamaya sahip olduğu için Doğu ve Helen hukukundan kökten farklılaşmıştır (Weber, 2018b, 344-345). Difference, Weber'in yaklaşımındaki ötekileştirmeyi açığa çıkarmaya imkân tanımaktadır. Böylece kurulan Batı-Doğu karşıtlığı okunabilmektedir. Weber tamamen oryantalist biçimde özcü ve tarihselci bir epistemolojiye sahiptir. Doğu Weber için tek parçadır; karşısında da üstün olan Batı vardır. Doğu'nun gelişmemişliği, Batı karşısında eksik, yetersiz kalması, duygusal bir yapıya sahip olduğu için tarihsel seyrinin istikrarsız olması Weber'e göre Doğu'nun *özünden* kaynaklanmaktadır. Helen ve Roma nasıl ki içsel biçimde ilerlemeci bir tarih yazabilme kabiliyetine sahipse Doğu da bunun tam aksidir; kaderi geleneğin içinde hapis kalarak hiçbir rasyonel süreci yaratamamasıdır: Dinamik, gelişen Helen ve Roma kökenlerine sahip Batı karşısında Doğu, despot ve irrasyonel yapısıyla özünden kaynaklanan eksikliği nedeniyle durağan ve geri kalmıştır.

Weber, yönetim analizinde Batı ve Doğu karşıtlığını inşa ederken aynı zamanda siyasal güç ilişkilerindeki farklılıkları, ekonomik sistemlerdeki farklılıklar bağlamında da değerlendirmektedir. Bu nedenle bürokrasi analizinde ekonomik bir eksen de daima korumaktadır.

*“Bir kere tam olarak tesis edildiğinde, bürokrasi yok edilmesi en zor sosyal yapılardandır. Bürokrasi sosyal eylemi rasyonel olarak örgütlenmiş eyleme dönüştürme aracıdır. Bu nedenle otorite ilişkilerini rasyonel olarak düzenleme aracı olarak bürokrasi, bürokratik aygıtı kontrol eden biri için*

*birinci dereceden bir güç aracıydı ve hala öyledir. Başka türlü eşit koşullar altında, rasyonel olarak örgütlenmiş ve yönlendirilmiş eylem her türlü kolektif davranıştan ve ayrıca ona karşı çıkan sosyal eylemden üstündür. Yönetimin tamamıyla bürokratikleştiği yerde, sonuç olarak ortaya çıkan egemenlik sistemi uygulamada yok edilemez.” (Weber, 2018b, 353-354).*

Sosyal eylem bürokrasi aracılığıyla rasyonel ve örgütlü bir eyleme dönüştürülmektedir. Dolayısıyla yönetimde bürokrasinin kalıcı olarak kurulmuş olması, ortadan kaldırılamaz bu yapının yönetimi daimi bir rasyonelliğe teslim etmesi anlamındadır. Weber, yönetimin bürokratikleşmesiyle artık ortadan kaldırılamaz bir işleyişe eriştiğini belirtirken aslında modern Batı bürokrasisinin yıkılmazlığını ifade etmektedir. Doğu’daki geleneksel ve irrasyonel yönetimin aksine bürokrasiyi tesis edebildiği için Batı, tarihsel olarak farklı yapılandığı Doğu karşısında yıkılmaz biçimde üstün bir işleyişe sahiptir. Batı’daki egemenlik biçimin duygusal, geleneksel ve istikrarsız Doğu’nun egemenlik biçimleri karşısında kalıcı, güvenli ve üstün kılan budur. Mevcudiyetin merkeze alındığı düşünce sistemine dâhil olduğu için bürokrasi, en rasyonel örgütlenme biçimine dönüşmektedir. Öteki konumuna itilen biçimler, rasyonel-irrasyonel karşıtlığı bağlamında modern-geleneksel karşıtlığı üzerinden Batı ve Doğu kategorileri arasındaki hiyerarşik farkın yaratılmasıyla ilgilidir. Radikal bir ötekileştirme karşısında iz, metindeki karşıtlıkların kurulmasına egemen olan değersizleştirerek inkâr etme, hiyerarşik olarak konumlandırma amaçlarını da açığa çıkartmaktadır.

En rasyonel yönetim ve örgütlenme biçimi olarak kabul ettiği bürokrasi Weber için aynı zamanda rasyonel bir yaşam tarzını da desteklemektedir. Bürokratikleşmeyle beraber profesyonel uzmanlığın da artmasıyla uzmanlık sınavları önem kazanmaktadır. Ancak uzmanlık sınavları hizmet içi eğitim, parti örgütlenmeleri gibi yapılarda da mevcuttur. Bürokrasi öncesinde yarı bürokratik işleyişlerde de mevcut olan uzmanlık sınavlarının prebendalizmdeki ilk örneklerine değinen Weber, İslami Doğu’da ve Orta Çağ’da Batı’da ilk olarak kilise arpalığı beklentisiyle, sonrasında da Çin’de seküler arpalık amacıyla uzmanlık sınavlarının varlığına dikkat çekmektedir. Uzmanlık sınavlarının rasyonelleşmesi ise modern bürokrasiyle olmuş, bürokratikleşen kapitalizmle birlikte uzmanlık eğitimi almış tekniğe ve memurlara ihtiyaç duyulmaya başlamıştır. Weber, uzmanlık sınavlarının aynı zamanda sosyal prestij göstergesine dönüştüğünü belirterek

bunu destekleyecek bir örnek olarak eski Çin bürokrasisindeki uzmanın aslında “kültürlü insan” olduğunu vurgulamaktadır (Weber, 2018b, 364-367). Bürokrasinin gelişiminde rasyonel sınav sistemlerine değinen Weber, Batı’nın logos-merkezci yapısının üstünlüğünü öne çıkarmaktadır. Metindeki eklenti, Batı’nın metafizik mevcudiyetine dayanarak Doğu’nun ötekileştirilmesi sürecini inşa etmektedir. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel kavramlarıyla kurulan karşıtlıklar, inkârcı ve hiyerarşik olarak üstünlük kuran bir amaç gütmektedir. Bu bağlamda bir kategori olarak Batı’nın karşıtı olan Doğu, yerleşik değerlere bağlı, geleneksel yapısını içinden atamamış bu nedenle de rasyonel gelişmeye tamamen kapalı bir yapıdadır. Batı’nın rasyonel ve prebendal egemenliğin irrasyonel karakterinden uzak örgütlenme yapısı, Batı’daki ilerlemeye de fırsat tanımıştır. Oryantalist bir yaklaşımla Batı ve Doğu kategorilerini yaratıp analiz etmeye girişen Weber, despot Doğu’nun kültürel yapısı kapitalizmin ihtiyaç duyduğu rasyonel bürokratik gelişmeye de bir engel olarak görmektedir. Weber için İslami Doğu’nun yönetimi de, Çin’deki geleneksel patrimoniyal bürokrasi gibi, Batı’nın ilerlemeciliğine karşı durağan kalmalarının nedenidir. Aydınlanmacı aklın rasyonaliteye olan inancına sahip olan Weber için insan eylemleri akla uygun biçimde düzenlenerek toplumsal hayatın kontrol edilmesi ve insan hizmetine sunulması mümkündür. Bu nedenle uzmanlığa büyük önem vermektedir. Yönetim, ekonomi gibi alanlardaki düzenlemelerin uzman bilgisiyle tamamen rasyonel biçimde düzenlenmesi pürüzsüz bir işleyiş yaratarak insanın kontrolünde bir dünya sağlayacaktır.

*“Eğitim sisteminin temel sorunlarıyla ilgili mevcut tartışmaların arkasında kesin biçimde “uzman” insan tipinin eski “kültürlü” insan tipine karşı mücadelesi yatar.” (Weber, 2018b, 367).*

Weber için modernite gelenekle mücadele etmektedir. Kültürlü insan tipi kavramını geleneksel yapıyla bir tutan Weber, bunun karşısına rasyonel, gelenek bağından kopmuş uzmanı koymaktadır. Modern düşüncenin logos-merkezçiliği sayesinde tüm düzenlemeler özne-merkezli yani insan merkezli hale getirilebilecektir. Aydınlanma’nın hümanizmi Weber’de yaşamaktadır; Weber rasyonel uzmanı geleneksel-kültürlü bireye karşı daima savunma halindedir. Farklılıkların oyununun kurulmasıyla metinde örtük kalan anlam modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlığı üzerinden Doğu’yu

değersizleştirerek ve Batı'yı hiyerarşik biçimde üstün konuma yerleştirerek kurulan Avrupa-merkezciliktir.

Weber, modern Batı bürokrasisini benzersiz bir rasyonaliteye sahip olarak görmesine karşılık bürokrasi öncesindeki patriyarkal egemenliğe de büyük önem vermektedir. Patriyarkalizmde geleneğin efendiye sağladığı saygı ve dokunulmazlığa karşılık feodalizmdeki gibi kişisel bir sadakat söz konusu değildir. Hanenin merkezsizleşmesiyle birlikte ailenin otoritesi zamanla azalmış, patrimonyal ilişki ise rasyonel kalıplarla kurulur hale gelmiştir. Bu nedenle Weber'e göre patrimonyal devletler çoğunlukla Doğu'da sultanlarda, Uzak Doğu'da yöneticilerde ve Orta Çağ prenslerinde yoğun biçimde görülmüştür. Patrimonyal devlette tebaanın asıl görevi yöneticiyi geçindirmek olarak başlamışken zamanla rasyonelleşerek patrimonyal zorunluluklar halini almıştır (Weber, 2018b, 371-380). Patrimonyalizm analizine bakıldığında bu nedenle Weber'in Batı'yla akıllı, Doğu ile duyguları bir tutması yeniden Batı metafiziğindeki akıl-duygu karşıtlığını hatırlatmaktadır. Rasyonel akla karşı irrasyonel duygu düalizmini kuran Weber için Doğu'daki egemenlik biçimleri geleneksel yönetimin yoğunlaştığı bölgelerdir. Batı'nın geri kalmış ötekisi olan Doğu, patrimonyal sınırlarını aşma gücüne sahip olamamıştır. Bu nedenle yaşadığı rasyonelleşme süreci ancak tebaanın yükümlülüklerinin patrimonyal karakterde keskinleşmesi ile sonuçlanmıştır. Aktif ve ilerlemeci Batı'ya karşı Doğu, yeniden patrimonyalizme bağlanarak Weber'in gözünde pasif kaderine teslim olmuştur. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları kurularak Batı-Doğu zıtlığının yaratılmasında Doğu'nun değersizleştirilmesi, farklılıklarının öne çıkarılarak inkâr edilmesi, hiyerarşik olarak Batı'dan düşük bir varlık seviyesinde konumlandırılması söz konusu olmaktadır.

*“Fakat patrimonyal prensin ordusu zengin sınıfın da ekonomik olarak zorunlu olduğu ya da bu hale geldiği, örneğin antik dönem ve Orta Çağ şehirlerinin ticaret ve zanaat burjuvazisi gerçeğine dayanır; bu gerçek, düzenli ordu için askeri teknoloji ve yöneticinin politik ihtiyaçları ile birlikte, “askerlerin” sadece ara sıra savaşlar için değil, düzenli hizmet için askere alınmasını gerektirirdi. Bu nedenle patrimonyalizmin ve askeri monarşinin gelişmesi sadece salt politik koşulların, yani karasal büyümenin ve bunun sonucunda -Roma İmparatorluğu'ndaki gibi- sınırları sürekli koruma ihtiyacının değil, aynı zamanda çok sıklıkla ekonomik değişimlerin,*

*bu nedenle geç Antikitede ve modern patrimonyal devlette aynı ölçüde olduğu gibi, mesleki uzmanlaşma ve “askeri” ve “sivil” tebaa arasındaki farklılaşmayla bağlantılı olarak ekonominin artan rasyonelleşmesinin sonucudur.” (Weber, 2018b, 384).*

Metindeki eklenti, bir mevcudiyet olan Batı metafiziğine eklenmektedir. Weber Batı'nın *ilerleme tarihinin* askeri, siyasi, kültürel ve politik açıdan benzersiz bir uyum gösterdiğini düşünmektedir. Metnin yinelenebilir yapısı ve difference/iz aracılığıyla yorumlandığında bu düşünce, Doğu'nun Batı'dan farklı olduğunu gösterme amacını taşımaktadır. Rasyonelleşerek modern kapitalizmi yaratabilen Batı'nın modern patrimonyalizmi, Doğu'da yoktur. Doğu, Batı'nın biricik bir konumda olduğu tarih anlatısının merkezinde pozitif ve ilerlemeci bir konumdayken Weber için irrasyonel Doğu, pasif biçimde bu tarihin dışında kalmaktadır. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif karşıtlıkları Doğu'yu ötekileştiren inkâr süreçlerini kuran karşıtlıklar yorumlanabilir.

*“İleri gelenlerin tekelci, hukuki olarak özerk cemiyeti ve bu nedenle yöneticileri cemiyet ortaklığı Batı hukukununun başlıca olgusuydu.” (Weber, 2018b, 392).*

Patrimonyalizmin zümre tipi bir makamdaki hukuki yetkilerin memurlarca tipikleştirilmesi ve sahiplenilmesi ile oluşmaktadır. Örneğin, kilise yönetimi ulemanın tekelindedir. Weber'e göre ileri gelenlerin konumu Batı'da kendileri için bir koruma oluştururken Doğu'da bu görülmez. Zira Batılı sınıf yapısı Doğu'da yoktur ve Doğu'da yöneticinin gücü Batı'dakinin aksine ekonomik ve politik güce değil, askeri güce dayanmaktadır. Weber'e göre rasyonelleşmeye başlasa da patrimonyal memuriyette gücün kullanımı hala geleneğe bağlı olduğundan özel ve bürokratik ayrımı oluşmamaktadır (Weber, 2018b, 393-395). Patrimonyal memuriyetin bir boyun eğme olduğunu düşünen Weber, Çin'de bu nedenle keyfi bir yönetim olduğunu öne sürmektedir. Tekelleşmenin önüne geçilmesi için ise ileri gelenler tarafından imparatorlukta önlemler alınarak makam ve memuriyet sürelerinde düzenlemeler, atama ve çıkarmalarda denetimler yapılmıştır. Weber, Çin'de tarihte ilk kez uygulanan resmi yeterlilik ve resmi davranış sertifikalarına işaret etmektedir. Patrimonyal makam anlayışının karşısında bu uygulama formel yapıdadır. Bu nedenlerle Weber, Çin'de



memuriyetin modern bürokratik biçimde gelişmediğinin altını çizmektedir. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, akıl-duygu karşıtlıkları, homojenleştirilen, dışlanan ve hiyerarşik olarak düşük konumda kabul edilen Batı-dışının ötekileştirilmesini yansıtmaktadır.

*“Fakat statü imtiyazlarını daha özellikle geleneksel ve resmi olarak patentli edebi eğitime yöneltmiş olan ülkeydi; bu ölçüde, bir yanda arpalık tekelleri diğer yanda özel statü yapısı her yerde patentli eğitimin saygınlığına dayanan modern, asayışı sağlanmış ve bürokratikleşmiş toplumun biçimsel olarak en mükemmel temsilcisiydi. Bürokratik dünya görüşü ve felsefesinin bazı Mısır belgelerinde bulunabildiği, fakat sadece Çin’de bürokratik bir felsefenin yani Konfüçyüsçülüğün sistematik olarak eklemelendirildiği ve teorik tutarlılığa ulaştırıldığı doğrudur. (...) Çin kültürünün bütünlüğü temelde bürokratik klasik-edebi eğitimin ve daha önce tartıştığımız kibarlık ideali ile Konfüçyüsçü etiğın taşıyıcısı olan bu statü grubunun bütünlüğüdür. Bu statü etiğının faydacı rasyonalizmi geleneksel büyüsel dinselliğın ve statü anlaşmasının bir bileşeni olarak ritüel kuralının kabulü ve özeldede atalara ve babalara yönelik evlat saygısı görevinin kabulü tarafından kesin olarak sınırlandı. Tıpkı patrimonyalizmin kökeni evin çocuklarının aile reisinin otoritesine yönelik saygısında olduğu gibi, Konfüçyüsçülük de memurun yöneticiye, daha düşük memurun daha yüksek memura ve özellikle tebaanın memurlara ve yöneticiye bağıllığına, evlat saygısının başlıca erdemine dayanır.” (Weber, 2018b, 415).*

Derrida’daki oyun kavramı, karşıtlıklar kurulmadan bir anlamın ortaya konabilmesine imkân tanımaktadır. Weber’in Batı-Doğu ikiliği bağlamında Konfüçyüsçü örgütlenme analizi, yeniden yorumlandığında bir ötekileştirme sürecinin varlığını göstermektedir. Çin’de Konfüçyanizmin varlığı rasyonelleşmeyi geleneksel sınırları içinde tuttuğundan Weber için bu durum Batı’daki rasyonelleşme karşısında yine geri kalmış bir Doğu imajı çizmektedir. Konfüçyüsçülük’te geleneğın korunması, memuriyetin geleneksel çerçevede kalması Weber için duyguların ağırlığında olan Doğu’dur. Geleneksel aile yapısının korunmasına benzer biçimde bürokrasi, evlat ve baba arasındaki ilişki gibidir. Ailenin reisine gösterilen saygı ve bağıllık, memuriyetteki hiyerarşide kendisini gösteren bir örüntü olarak varlığını korumaktadır. Patrimonyalizmin bürokrasi karşısındaki geri kalmış konumu, Çin’deki memuriyetin rasyonel Batı bürokrasisi karşısındaki konumuyla aynıdır; geleneksel ve geri öteki. Modern-geleneksel, ileri-geri kalmış, rasyonel-irrasyonel, akılcı-duygusal karşıtlıkları üzerinden Çin ve Konfüçyüsçü yönetim Batı’dan farklılıkları öne çıkarılarak değersizleştirilmekte, ötekileştirilmektedir.

Weber'in yönetim biçimleri üzerinden Batı ve Doğu karşıtlığı kurması, Batı tipi ve Doğu tipi feodalizm ayrımı yaratmasına da yansımıştır. Weber'e göre Batı feodalizmi lord ve vasal arasında sabit ilişkilere eğilim gösteren marjinal tipte bir patrimonyalizmdir. Feodalizm ve tımar kavramları arasında ayrım yapan Weber, feodalizmin toprak sahibi askeri bir bürokrasinin yönetimi olarak ifade etmektedir. Liturjik, patrimonyal ve serbest olmak üzere ise üç farklı feodal ilişki çeşidi vardır. Tımarlarda ise kar üreten haklar söz konusudur. Malikâneler tımarların objeleri oldukları için gerçek feodal yapı da patrimonyal temeller üzerine kuruludur. Tımarlar ise arpalıklardan hukuksal olarak ayrıdır; arpalıklar birinin hizmetleri karşılığında sahibine yapılan hayat boyu ödemelerin olduğu kişisel ilişkilere bağlı bir sistemdir (Weber, 2018b, 435-439). Arpalıklarda lord ve vasal arasındaki ilişki ise sözleşmeye dayanan yükümlülüklerle dayanmaktadır.

*“Dolayısıyla, yükümlülüklerin tiplere ayrılması ve vasalın çıkarlarının temel güvenceleri bireysel bir yöneticiyle oldukça kişisel bir ilişkiyle bağlantılıydı. En yüksek derece Batı feodalizminde gelişti; öte yandan Türk feodal sistemi miras iddiaları ile ilgili olarak çok daha fazla prebendal kaldı; zira sultanın ve beylerbeyinin gücü bütün kurallara ve yönetmeliklere rağmen büyük oranda keyfi olmayı sürdürdü. (...) Çöken bir sistemi ve bir para ekonomisine dayalı bir devletin eski kalıplara göre örgütlenen paralı ordusundaki kökeni bu askeri arpalıkları doğal bir ekonomiden ve liderin takipçiliği temeline dayalı Batı feodalizminden köklü biçimde ayırmaktadır. Doğu feodalizmi takipçilerinin sadakatinden kaynaklanan bu özelliklerden, özellikle de vasalın spesifik ve kişisel bağlılığıyla ilgili normlardan yoksun olmaya mahkûmdu; buna karşın Japon feodalizmi münhasıran kişisel bağlılığıyla birlikte beneficium'un malikane parçasından yoksun olmaya mahkûmdu. Dolayısıyla her iki takipçinin sadakatinden kaynaklanan kişisel bağlılık ve Batı feodalizminin özgünlüğüne neden olan arpalık kombinasyonundan tamamıyla ters yönde ayrılır.”* (Weber, 2018b, 440-442).

Avrupa-merkezciliğe bağlı kalmadan bir değerlendirme yolu açan difference, metindeki Batı-Doğu karşıtlığının kurulma stratejilerini açığa çıkarmaktadır. Weber, feodal sistemin Batı ve Doğu'da tarihsel olarak farklı geliştiğini öne sürmektedir. Bunu da vasalın lordla arasındaki ilişkinin Batı feodalizmi en yüksek seviyedeki feodalizme dönüşerek modern kapitalizmi yaratacak koşulları oluşturma gücüne erişebilmişken Doğu feodalizmi gelenekçilik nedeniyle sınırlanmıştır. Weber, Doğu feodalizminin sadakat ilişkisine dayanan özelliklerine değinmektedir. Zira duyguların egemenliğindeki

Doğu feodalizmi ve Batı'daki rasyonel örgütlenmeyi yaratabilen logos-merkezli feodalizm karşıttır. Feodalizm-prebendalizm üzerinden modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, akılcı-duygusal karşıtlıkları kurularak Batı-Doğu ikiliği yaratılmaktadır; ötekileştirilen Doğu kategorisi tanımlanmaktadır.

Tımar, askeri kökenlidir. Batı'da olduğu gibi Doğu'da da tımar-arpalık sahiplerinde süvari sınıfları kurulmuştur. Özellikle Türk tımar-arpalıkları Osmanlı döneminde Anadolu'da yaygınlaşmıştır. Batı'da ise at ve silah başlangıçta tımarın parçaları olmuş, sonrasında süvarilerin donanımlarını sağlamaya yönelmiştir. Süvari sınıflarındaki onur duygusu gelişmiş foedalizmde vasalın davranışlarını belirleyen, bağlılığını artıran bir rol de oynamıştır. Feodal sistem savaşırken kendi onurlarını lordunki ile bir tutan insanlar üretmektedir. Lordun tımarlarının meşruiyeti ile kendi kişisel otoritesinden kaynaklanmaktadır. Weber adem-i merkezileşmiş bir egemenliğin en uç tipi olarak gelişmiş feodalizmi göstermektedir. Feodalizm sadece gelenek, örfi hukuk ve içtihat gibi patrimonyalizmin karakteristik özelliklerine sahip değildir. Aynı zamanda Batı'daki kooperatif yönetimi gibi ittifaklara da yöneliktir. Bunlar sözleşmeyle güvence altına alınmış hukuksal gruplardır. Kalıplaşmış tımarlar ve imtiyazların ihtiyaç duyduğu idari gereklilikler, özellikle ekonomik ihtiyaçlar dolayısıyla belirlenmektedir. Ekonomik yapının değişmesi, gelişen para ekonomisi feodal-patrimonyal yönetimde bu tür araçların yaratılması sonucunu doğurmuştur. Feodal-patrimonyal yapılarda idarede rasyonelleşme merkezi otoritenin gücünü artırmaktadır (Weber, 2018b, 442-454). Batı ve Doğu'da feodalizmi ayırıştırıcı unsur, Weber'e göre aklın ve duyguların karşıtlığıdır. Meşru otoritenin duygusal biçimde sadakat duygusundan kaynaklandığı Doğu'ya karşılık Weber için meşruiyetin logos-merkezci bir örgütlenmeden kaynaklandığı Batı vardır. Bu bağlamda Weber, ayrıca bahsettiği kooperatif yönetimin doğuşunda Batı ve Doğu'daki modern ve geleneksel karşıtlığı üzerinden ilerlemektedir: Modern Batı, Doğu'daki gelenek, örfi hukuk ve içtihat gibi patrimonyalizme ait unsurların ötesine geçebilmiştir. Bu egemenlik biçimi Batı'da merkezi yönetimi güçlendirmiştir. Dolayısıyla kooperatif yönetim gibi ittifakların hukuki düzenlemesine sahip rasyonel ilerlemeyi gösterebilmiş olan Batı'daki tarihsel olarak oluşmuş yapısal farklılıklar ön plandadır.

*“Kendi tarzında patrimonyalizmin en tutarlı siyasi formu olan Çin memurlar devleti tımarlara dayanmaz, fakat bunların yokluğu nedeniyle homojen bir biçimde patrimonyaldir. (...) Doğu sultancılığının doğası ve dolayısıyla patrimonyalizmin -Batı Rechstaat'ı ile karşılaştırıldığında-modern devlet formlarından çok uzak olan katı biçimde patriyarkal çeşidi için ön koşuldu” (Weber, 2018b, 456).*

Batı-Doğu karşıtlığını inşa ederken öne sürülen bir iddia da Batı'daki olan toplumsal güç dengesinin Doğu'daki yokluğudur. Doğu, tekli devlet sistemleri ya da imparatorlukların egemenliğindedir. Weber'in öne sürdüğü bu farklılaşma noktaları oryantal despotizm teorisine dâhildir. Bu teoriye göre Batı'daki laik yöneticilerle despotik iktidarlar kurulamazken Doğu'da kişinin tekli yönetimi imparatoru baskın kılarak askeri rekabeti ortadan kaldırmıştır. Bu da ülkenin “gelişimini” olumsuz etkileyerek Batı'da asillere sağlanan toprak imtiyazına karşılık Doğu'daki asiller, din adamlarına sağlanan hakları destekleyen despotik devletçe bastırılarak bir grup oluşturmaları önlenmiştir. Bu baskı aynı zamanda Batı'daki özgür kentlerin oluşmasına karşın Doğu'da bu gelişmenin yaşanmayıp, şehirlerin aslında idari kamplara bölünmüş halde kalması sonucunu da yaratmıştır (Hobson, 2020, 31). Weber'in Batı-Doğu kıyaslamasında modern devlet formunun Batı'da oluştuğu öne sürülmektedir; Weber'e göre Doğu'da ağır basan patrimonyalizm, Batı'daki kooperatif yönetime ulaşamayacak denli irrasyoneldir. Çin'deki prebendalizm ya da Doğu sultancılığı olarak da tanımladığı despotik Doğu yönetimi malikâne feodalizmini geliştirerek tarihin akışı içinde modern devlet forumuna ulaşacak imkânı Doğu'da yaratamamıştır. Bu bağlamda Doğu'nun ötekileştirilmesinde kendi yönetim biçimlerinin değeri yok sayılarak inkâr edilmekte, gelişmeye kapalı bir varlık olarak gösterilen toplumsal yapısı dezavantajlı konuma itilmektedir. Homojenleştirilerek Batı karşısında topyekûn gelişmemiş bir kategori olarak değerlendirilen Doğu, klişeleştirilmektedir. Bu nedenle Doğu'nun ötekileştirilmesi için kurulan karşıtlıklar modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, ilerlemeci-durağan, akılcı-duygusal kalıplarına sıkıştırılarak gerçekleştirilmektedir.

*“Ticaretin siyasal birliklerin oluşumu üzerindeki nedensel etkisi kesinlikle net değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi ne patrimonyal otoritenin tüm kökleri mutlaka ticarete bulunmaktadır ne de patrimonyal devlet ticaretin olduğu her yerde ortaya çıkmıştır. İleri gelenlerin egemenliği çoğu zaman ticaretin temel ürünüydü. Bununla birlikte ticaret ve basit bir şefin prens derecesine yükselmesi arasında çok sıkı bir bağlantı vardır. Buna karşın,*

*ticaret genel olarak katı bir tımar sistemine ve sıkı biçimde örölmüş feodal hiyerarşi yapısına çok karşıttır. Ticaretin tipik olarak özellikle Akdeniz Bölgesi'nde bir derebeylik soylusunun yerel feodalizmini yarattığı doğrudur. Bununla birlikte, Batı'da ve Müslüman Doğu'da olduğu gibi Japonya'da ve Hindistan'da da feodalleşme pazar ekonomisinin yavaş ilerlemesi ve çoğu zaman da gerilemesiyle yakından ilişkiliydi; fakat bir diğerinin sonucu olduğu gibi nedeniydi de. Batı'da feodalizm doğal ekonominin bir sonucuydu ve bir ordu kurmanın tek mümkün araçlarını temin ediyordu; Orta Çağ'larda Japonya'da ve Yakın Doğu'da karşı durum egemendi.” (Weber, 2018b, 458).*

Weber için Batı'da modern bürokrasinin temelinde ileri gelenlerin ticari girişimleri yatmaktadır. Weber'e göre patrimonyal Doğu, despot yapısı içinde Batı'daki ileri gelenlerin örgütlenmesine benzer bir özerk yapılanmanın önünü keserek ticari gelişmeleri de engellemiştir. Batı feodalizminin pazar ekonomisindeki gücüne karşılık Weber için geri kalmış konumundaki Doğu durağan, despot yapısı altında ilerleyememiş, pazar ekonomisini geliştirememiştir. Weber, Batı'nın özerk, aktif ve ilerlemeci yapısına karşılık despot, pasif ve durağan bir Doğu kategorisi yaratmaktadır. Çünkü Avrupa-merkezcilik Batı'daki dünyayı rasyonel olarak dönüştürme ahlâkına sahip din (Protestanlık) vardır; Doğu'ya bakıldığında ise din bu sefer toplumun rasyonel ilerlemesini engelleyecek bir unsura dönüşmektedir. Doğu, Batı için pasif ve konformist sınırları içinde gelişemeyen bir öteki olarak kalmıştır. Kapitalizm için uygun ortam Batı'da sağlanabilmişken, Doğu buna asla ulaşamayacak kadar geri kalmışlığa hapis biçimde yerinde saymıştır (Hobson, 2020, 32). Bu bağlamda değerlendirildiğinde Batı-Doğu kategorilerini karşıtlıklar zemininde kurarak ötekiyi değersizleştiren, düşük konumda gösteren düşünce sistemi rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış, aktif-pasif karşıtlıkları üzerinden kurulmaktadır. Tımar-feodalizm karşıtlığı, modern rasyonel kapitalizmi geliştirebilen ve geliştiremeyen Batı-Doğu karşıtlığı bağlamına oturularak bir ötekileştirme sürecini inşa etmektedir.

Weber patrimonyalizmin gelenekle olan bağının girişimleri engelleyen, istikrarsız bir konum yarattığını, bu nedenle patrimonyal devletin kapitalist gelişme için şart olan modern bürokratik yönetimle sağlanan siyasal prosedürlerden ve tahmin edilebilirlikten yoksun olduğunu belirtmektedir. Tutarsız, tahmin edilemez saray yönetimi, kişisel ilişkilerin avantajını kullanma üzerine kuruludur (Weber, 2018b, 460). Patrimonyalizmi

Weber aynı zamanda büyük sanayi girişimleri için gerekli olan öngörülebilirliği de sağlamaktan yoksun olarak değerlendirmektedir.

*“Feodal düzenin ekonomi üzerinde patrimonyalizmden farklı bir etkisi vardır. Bu modern kapitalizmi kısmen geliştirir, kısmen de onun yönünü değiştirir. Patrimonyal devlet, yöneticinin takdirine ait tüm alanı servet birikimi için bir av sahası olarak sunar. Patrimonyalizm, geleneksel ya da kalıplaşmış buyruğun katı sınırlamalar dayatmadığı her yerde yöneticinin kendisinin, saray memurlarının, nüfuz dağıtıcılarının, büyük tüccarlar ve vergi mültezimlerinin, müteahhit ve kredi veren olarak işlev gören finansörlerin zenginleşmesine engel olmaz. (...) Patriyarkal patrimonyalizm sosyal hareketliliğe ve servet kazanımına feodalizmden çok daha fazla hoşgörülüdür. Patrimonyal yönetici bağımsız ekonomi ve sosyal güçleri sevmez ve bu nedenle iş bölümüne yani esnafa dayalı rasyonel girişimleri hoş görmez.”* (Weber, 2018b, 464-467).

Metnin yapısökümcü okumasında diferance ve iz, Batı-Doğu karşıtlığının inşasını yöneticim biçimlerinin farklılıkları üzerinden kurulmasını açığa çıkartmaktadır. Patrimonyalizm, rasyonel ticari girişimlere karşıdır; öte yandan feodalizmde bağımsız ekonominin gelişmesi için serbestlik vardır. Weber için büyük ticari girişimlere izin veren feodalizm modern ve rasyonel kutupta yer alırken patrimonyalizmin merkezden bağımsız güçlenmeye karşı tavrı irrasyonel olarak değerlendirilmektedir. Feodalizm-patrimonyalizm karşıtlığı, Batı-Doğu karşıtlığının kurulduğu zemin ekseninde modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel kavramlarıyla desteklenmektedir.

Feodalizm ve patriyarkal patrimonyalizm farklı sosyal ve siyasal ideolojilere sahip olduğu için farklı yaşam tarzları yaratmaktadır. Feodalizmde serbest vasallık onur ve kişisel vasallığa bağlıdır. Öte yandan feodalizmde ticari rasyonelliğe düşman temeller vardır. Örneğin, tüketimin amaçlı-rasyonel kontrolü yoktur. Feodalizm, burjuva-ticari faydacılığı açgözlülük sayarak onu küçümser ve düşmanı olarak görür. Feodal davranışlar ekonomik rasyonel davranışların zıddıdır. Rasyonel uzmanlık eğitimi söz konusu değildir. Patriyarkal patrimonyalizm ise yarattığı yaşam tarzı bakımından feodalizmin karşısındadır. Feodalizmde askeri yetenekleri yüksek bir azınlığın egemenliği söz konusuyken patriyarkal patrimonyalizmde bir kişinin egemenliği vardır. Bu sistemde de feodalizmin aksine memur ihtiyacı doğmaktadır. “Halkın babası” patrimonyal devletin idealidir. Patrimonyal yönetici rasyonel olarak yeni mülkiyetlerin

kazanımına karşı değildir. Patrimonyalizme özgü olan şey ise kölelikten, hizmetkârlıktan bile güçlü biçimde yükselmedir. Patriyarkal patrimonyalizmin tek spesifik eğitim sistemi ise idari eğitimidir. En ünlü örneği Çin tipi eğitimlilerin statü grubudur. Öte yandan Yakın Doğu'da ya da Batı'da Orta Çağ'da olduğu gibi eğitimin, yazı işlerinin ruhban sınıfının eline kalması durumu da söz konusu olabilmektedir. Patrimonyal memurun varlığı onun işlevine dayanan rasyonel uzmanlaşma düşüncesi ile bağlantılıdır. Hizmetleri karşılığında da terfi ve fayda elde etmeyi beklemektedir (Weber, 2018b, 469-473). Patriyarkal patrimonyalizm, feodalizm ticari rasyonelliğe karşı olsa da soya bağını öne koyan yapısıyla Weber için aslında duygusal bir yapıdadır. Geleneksel ve duygusal değerler, halkın babası anlayışına sahip bir yönetim Batı'nın tam karşıtı olan duygusal, çocuksu, irrasyonel Doğu imajını çizmektedir. Öte yandan feodalizmde ticari faaliyete izin vermeyen geleneksel yapı, patrimonyalizmdekine benzer biçimde rasyonel bir kapitalizmin gelişmesine engeldir.

Tablo 1. Batı ve Doğu'da Yönetimdeki Farklılıklar

<b>Batı'da Yönetim</b>	<b>Doğu'da Yönetim</b>
Rasyonel	İrrasyonel
Modern	Geleneksel
Rasyonel-bürokratik iktidar	Patrimonyal/prebendal iktidar
Modern kapitalizmi geliştirebilecek olan feodal ekonomi	Kapitalizmi engelleyen patrimonyal/prebendal ekonomi
Uzmanlardan oluşan kadro	Müritler, akrabalar gibi kişisel ilişkilerle kurulmuş kadro
Roma hukukuna dayanan modern hukuk	Geleneksel hukuki uygulamalar

Weber daima Batı-Doğu ayrımını yaratacak biçimde bir analiz yolunu seçmekte, yönetim ve örgütlenme biçimlerindeki farklılıkları ötekileştirme süreçlerinde dezavantajlı konuma itmektedir. Farklı ve düşük bir varlık seviyesinde gördüğü Doğu kategorisini inşa ederken kullandığı kavramlar, Batı'yı analiz ederken seçtiği kavramlar karşısında dezavantajlı konumdaki "ötekiyi" tanımlamaktadır. Bu bağlamda Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, akıl-duygu, demokratik-

despot, dinamik-durağan, aktif-pasif kavramları metnin yapısökümcü okumasında açığa çıkartılabilmıştır.

Tablo 2. Yönetim olgusunun yapısökümünde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri

Kavramsal Karşıtlıklar	Ötekileştirme Stratejileri
Batı-Doğu Rasyonel-irrasyonel Modern-geleneksel Gelişmiş-geri kalmış İlerici-gerici Akıl-duygu Demokratik-despot Dinamik-durağan Aktif-pasif	Hiyerarşik konumlandırma İnkâr etme Dışlama Homojenleştirerek klişeleştirme İlişkisel tanımlama

#### 4.4. KAPİTALİZM

Weber'in kapitalizm üzerine tezi, Protestan ahlâkı bağlamında ortaya koyduğu analiziyle incelenen çalışmalar içinde "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı çalışmasında yer almaktadır. Bu nedenle kapitalizm olgusunun analizinde bu çalışmanın yapısökümüne ağırlıklı olarak yer verilmiş olmakla birlikte "Ekonomi ve Toplum"dan da ilgili bölümlerin yapısökümü gerçekleştirilmiştir.

Weber çalışmalarında Batı uygarlığının ayırt edici özellikleri bulmaya, bu özelliklerin neden başka bir yerde değil de Batı'da ortaya çıktığını aramaya yönelmiştir. Rasyonel bilim anlayışı, büyüden kurtuluş, yerel özerklikleri olan şehirlerin doğuşu, rasyonel bürokratik devletin oluşması, teknolojik gelişmeler gibi konular Weber'in Protestan ahlâkına yönelik araştırmaları kapsamındadır. Ekonomik anlamda ise Weber kapitalizmin neden Batı'da ortaya çıktığı sorusuna bir cevap aramaktadır. Kapitalizme neden olan unsurlar birçok yerde mevcutken neden sadece Batı modern kapitalizmi yaratabilmiştir? Weber'e göre bunun nedeni kesin hesaplanabilirliği sağlayan rasyonalizmdir. Dünyanın geri kalanındaki rasyonalizm kapitalizmi doğurmaya



yetmemiştir; dünyadaki en rasyonel girişimler Batı’da atılmıştır. Weber, evrensel tarihi inceleyerek bu soruya bir cevap aramaya girişmiştir (Karl, 2009, 235).

Kapitalizm, Weber’in üç farklı çalışmasında ele aldığı bir temadır. Kapitalizmi doğrudan ele aldığı çalışması “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu”, kapsamlı bir çalışma olsa da konuya daha az bir katkı yapan çalışması “Ekonomi ve Toplum” ve ölümünden kısa bir süre önce Münih Üniversitesi’nde modern kapitalizmin yükselişini ele aldığı, daha sonradan öğrenci notlarının da eklenmesiyle “General Economic History” (Genel Ekonomik Tarih) (1924) adlı çalışmasında kapsamına yer verilen “Evrensel Ekonomik ve Sosyal Tarih” adlı derslerinde kapitalizmi işlemiştir (Poggi, 1983, 27). Weber’in çileci Protestanlık ve modern meslek ahlâkı üzerine çalışması ne modern kapitalist ekonomik sistemin ne genel olarak modern toplumsal örgütlenmenin ortaya çıkışının ne de modern ekonomik rasyonalizmin ya da modern bilimin kökeninin doğuşunun nedenine yönelik bir çalışmadır. Weber temel olarak modern pratik rasyonalizmin gelişmesine ve insanların belirli türden bir pratik davranışa yönelmesi kapasitesi ile ilgili bir faktörle, aktif öz-denetimle birleştiren iç dünyacı çileci yaşam tarzına yönelik bir araştırma ortaya koymuştur (Schluchter, 1985, 142-143).

Weber’in çalışmalarında kapitalizm merkezi bir temayı oluşturmaktadır. Kapitalizm, Weber için “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı çalışmasında ele aldığı şekliyle yalnızca Batı’nın rasyonelleşme sürecindeki bir fenomen değildir; aynı zamanda Alman İmparatorluğu’nda Weber’in döneminde sosyal, ekonomik ve politik bir fenomendir de. Almanya’nın doğusundaki tarımsal üretim biçiminin sanayileşmesine tanık olan Weber için kapitalizm bizzat Batı’nın rasyonel sanayileşme sürecini de temsil etmektedir. Modern burjuva kapitalizmi Batı’daki yaşamın merkezine yerleşmiştir. Weber’in tarihsel karşılaştırmalı yöntemiyle analiz etmeye giriştiği süreç budur. Öte yandan Weber’in bir ekonomist ve ekonomik sosyolog olarak ilgisini yönelttiği tek tema kapitalizm de değildir. Ekonomik eylem, ekonomik düzenler ve sistemlerin farklı dönemlerde ve mekânlardaki durumu, politik, sosyal, coğrafi ve zihinsel faktörler bağlamında Weber tarafından analiz edilmiştir. Ancak Weber’in kapitalizm analizlerinde kendi dönemi ve öncesinde yapılan kapitalizm analizlerinin de etkili olduğu, birçok isme ve analize karşı yorum ve eleştiri üzerinden geliştirilen

yanlarının da olduğu göz ardı edilmemelidir. Werner Sombart, Lujo Brentano, Eberhard Gothein, Georg Simmel, Karl Bücher, Eduard Meyer, Ettore Ciccotti gibi isimler Weber'in kapitalizm analizlerindeki muhataplarından bazılarıdır (Bruhs, 2020, 49-50). Yayınlandığı dönem ve sonrasında oldukça tartışma yaratan çalışması Protestan Ahlâkı, 1904 ve 1905'te denemeler serisi olarak yayınlandığı dönemde bireylerin yer aldıkları toplumsal sınıf ve bilinçlerinin oluşması üzerine en iddialı tezi ortaya koyan Marx'ın sınıf yaklaşımının aksine dinin bireyler üzerindeki etkisinin izini sürdürmüştür (Bendix, 1998, 71). Weber, büyük ses getiren çalışması Protestan Ahlâkı'nda asıl olarak etik ve ekonomi arasında uzlaşma yaratan bir tutumun, birey ve ahlâk arasında çatışmanın olmadığı bir durumda sürekli bir motivasyon yaratan bir yaşam tarzı sonucunda nasıl oluştuğunu incelemektedir (Turner, 2005, 76). Weber'in çalışmasının amacı, kendi ifadeleriyle aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

*“Biz sadece dinsel güçlerin, bu ruhun dünya üzerindeki nitel yapılanmasında ve nicel yayılımında rol oynayıp oynamadığını, ne seviyede bir rol oynadığını ve kapitalist kültürün hangi somut niteliklerinin onlardan kaynaklandığını açığa çıkartmayı umuyoruz.”* (Weber, 2013, 96).

Weber, Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkiyi ortaya koymak adına başlangıç noktası olarak Calvin'in, Kalvinizm'in ve Püriten mezhepleri ele almaktadır. Weber'in “kapitalizmin ruhu” olarak kavramlaştırdığı şey, hiçbir mezhebin kuruluşundan itibaren amacı olmamıştır. Bu mezheplerden hiçbirinin dünyevi mallar edinme gayesinde olmadığını belirten Weber, reformlarla da doğrudan kapitalist ruhu yaratacak bir ahlâk anlayışı geliştirmenin hedeflenmediğini belirtmektedir. Sadece insan ruhunun kurtuluşunun amaçlandığı çalışmaları boyunca reformcuların ortaya koyduğu ahlâki idealler ve öğretiler öngörülmemiş sonuçlar yaratarak düşündükleri şeyin neredeyse zıddı bir tablo yaratmıştır (Weber, 2013, 95).

Weber, çalışmasının birinci bölümüne farklı dini eğilimlerin farklı kültürel gelişimler gösterdiğini öne sürerek başlamaktadır.

*“Dolayısıyla burada tarihsel bir soru akla gelmektedir: Neden ekonomisi en gelişmiş bölgeler aynı zamanda kilisede gerçekleşen bir devrim açısından da özellikle avantajlı olmuştur?”* (Weber, 2013, 30).

16. yüzyılda başlayan ve Katolik Kilisesi'ne karşı bir hareket olarak doğan Reform süreci, dini bir hareket olarak başlasa da Avrupa'yı büyük ölçüde etkilemiş ve farklı alanlarda değişim süreçleri başlatmıştır. 1517'de Almanya'nın Wittenberg Kalesi'nin kilise kapısına astığı doksan beş tez ile Martin Luther, Katolik Kilisesi'ne karşı hem bir meydan okuma yapmış hem de Reformun manifestosunu ortaya koymuştur. Bu tarihsel gelişme Weber için kilit önemdedir; Weber, rasyonel Protestan ahlâkın ortaya çıkışı olarak Reformu öne sürmektedir. Reformasyon öncesi Avrupa'da Weber'in yaklaşımına göre araçsal akla ve rasyonel düşünceye yer yok gibidir. Reform sonrasında Batı Avrupa Hristiyanlığı, Güney ve Doğu'nun Hristiyanlığı karşısından üstünlüklü konuma ulaşmıştır. Reformasyon sonrasında Protestanlık, Weber'e göre Hristiyanlığın en rasyonel biçimi haline gelmiştir. Metindeki örtük anlamların açığa çıkarılabilmesi açısından *izin peşine düşüldüğünde*, Weber'in devrim gerçekleştirmiş bir kilise olarak Protestan Kilisesi'ni üstün konuma yerleştirdiği; gelişmiş ekonomi vurgusuyla ise rasyonelleşmeye göndermeye yaptığı açığa çıkarılmaktadır. Bu bağlamda Protestan Kilisesi ve Batı Avrupa'nın ötekilerinin inkâr edilerek değersizleştirilmesiyle, hiyerarşik olarak geri kalmış biçimde konumlandırılmasıyla yaratılan anlam, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış ve modern-geleneksel kavram karşıtılarıyla kurulmaktadır.

*“Yüksek ekonomik gelişmenin görüldüğü o bölgelerdeki reformcuların yakındığı şey kilisenin yaşam üzerinde fazla otorite kurması değil, çok az otorite kurmasıydı.”* (Weber, 2013, 30).

Reform, dinin gündelik hayata dâhil olmasını rasyonelleşmeyle sağlamıştır bunu da Protestanlık gündelik faaliyetlerin tamamına yayılarak gerçekleştirmiştir. Kilisenin gündelik yaşamdaki egemenliği, yaşam tarzını doğrudan etkileyebilmesi ekseninde değerlendirilmektedir. Weber'in Katoliklik ve Protestanlık arasında kurduğu düalist ilişki aynı zamanda modern döneme egemen olan düalist yapının bir göstergesidir.

*“Ancak Katolik mezunların kendi içinde, teknik çalışmalar, endüstriyel ve ticari mesleklere ama özellikle orta sınıf iş yaşamına hazırlananlar ve yüzdelik olarak yine de Protestanlardan çok daha geridedir. Bu tür eğitim kurumlarına örnekler dil okulları, teknik okullar, belediyeye bağlı teknik okullar vb'dir. Diğer yandan Katolikler, lisede sosyal eğitim türlerini tercih etmektedir. Bu, yukarıdaki açıklamanın uygulanamayacağı bir durumdur ve*

*tam tersine Katoliklerin neden kapitalist girişimlerde daha az yer aldığını gösteren nedenlerden biridir.” (Weber, 2013, 32).*

Matematik, modern dönem ve öncesi arasındaki sınırı oluşturmakta büyük pay sahibidir. Doğanın matematik ekseninde anlaşılmaya girişilmesiyle matematik, dönemin bilim insanları ve düşünürleri için deneysel yöntemde ölçümün mecburi bir parçası haline gelmiştir. (Kahraman, 2018, 80-81). Modern Avrupa'nın matematikle doğayı yorumlama ve anlama gayretinin merkezi konumu, rasyonel Avrupa mitinin modernite bağlamında inşasında da irrasyonel ötekilerin yaratılmasında rol oynamıştır. Weber için de matematik rasyonelliğin zirvesidir. Modern kapitalizmin hesaplanabilirliği, matematiksel hesabın desteği olmadan mümkün olamayacaktır. Sosyal eğitim türlerini irrasyonel olan duygusal eylem bağlamında değerlendiren Weber için matematiğin kesinliğinden uzaklaşmak, rasyonel bir gelişme izleme yolundan da uzaklaşmak olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden kapitalist girişimde Katoliklerin daha az yer alması, seçtikleri eğitim türünün Weber'in gözündeki konum çerçevesinde, akılcılıktan uzak olmasına bağlanmaktadır. Katoliklerin matematikle aralarına giren mesafe, rasyonel eylemden uzaklaşmalarıyla sonuçlanmaktadır. Weber, Protestanlar-Katolikler karşıtlığını kurarken rasyonel-irrasyonel kavramları merkezi bir önem taşımaktadır. Katolikler'in dezavantajlı bir konuma itilerek kendi gerçekliklerinin Weber tarafından inkar edilmesi, radikal dışlamayla birlikte hiyerarşik olarak Protestanlar'dan daha aşağıya yerleştirilmesi ile bir ötekileştirme yapılmaktadır.

Zira Weber'in Katolikleri ötekileştirirken öne sürdüklerine karşılık, inkâr edilen gerçekler oldukça farklıdır. Özellikle Katolik Kilisesi'nde matematiğe yönelik bir ilgi, erken modern dönemde görülmektedir. Hepsi Cizvit olmayan Katolik din adamları ve teologların çalışmaları, filozoflar, matematik üzerine ders kitapları yazan matematikçiler olmak üzere Katolikler arasında matematik ilgi görmüştür. Cizvit Christopher Clavius (1538–1612), Cizvit André Tacquet (1612–1660), Cizvit Gregoire de Saint Vincent (1584–1667), Cizvit Paul Guldin (1577–1643), Minim Marin Mersenne (1588–1648), Jansenist Antoine Arnauld (1612-1694), Hatip Nicolas Malebranche (1638-1715), Hatip Bernard Lamy (1640-1715), Hatip Charles René Reynaud (1656-1728), Jesuat Boventura Cavalieri (1598-1647), Cizvit Giovanni Saccheri (1667-1733) ve Caen'deki

Saint Ouen cemaatinde rahip olan Pierre Varignon (1654-1722) gibi isimleri matematiğe katkı yapan Katoliklere örnek vermek mümkündür (Molina, 2019, 47-48).

*“(...) kalfalar arasında Katoliklerde, sıklıkla ileride usta zanaatkârlar haline geldikleri için kendi zanaatlarında kalma eğilimi daha fazlayken Protestanlarda yönetici seviyelerine ve kalifiye işçiler arasında üst düzeylere gelmek amacıyla daha büyük bir yoğunlukla fabrikalara yönelme eğilimi vardır.”* (Weber, 2013, 32).

Metinde ertelenen anlam, Katoliklikler’in dezavantajlı oluşudur. Weber için meslekleşebilmek düzenli ve hesaplanabilir bir yaşam biçiminin sonucu olduğundan, rasyonelleşmiş yaşam tarzını oluşturamayan Katolikler irrasyoneldir. Rasyonel bir yaşam tarzı oluşturabilen Protestanlar’ın rasyonelleşmesi, sanayideki sayılarını artırmaktadır. Weber’in sanayileşme olgusu üzerinden karşıt iki konuma yerleştirdiği Katolikler ve Protestanlar, Weber’in düşüncelerinde modern dönemin egemenliğini yansıtmaktadır. Rasyonel yaşam tarzının sanayi ve teknik üzerinden değerlendirilmesi, doğa üzerinde dönüştürücü güce sahip olmak ya da olmamak üzerinden bir zıtlığı, ayrımı da yaratmaktadır. Zira Katolik inancında rasyonelleştirilmiş, tekniğin egemenliği altına girmiş bir dünya tasavvuru bulunmamaktadır; Katolikler, Protestanlar’dan farklı olarak gelişmiş sanayiye uzak olan zirai topluluklar olma eğilimi sergilemektedir. Dolayısıyla Aydınlanma’yla beraber modern düşüncenin dünyayla kurmaya yöneldiği ilişki biçimi, Katolikler’de farklı biçimde seyretmektedir (Schmitt, 2021, 21-22). Bu bağlamda Weber, iç dünyalarına dönük Katolikler karşısında dışa/doğaya yönelik teknik eğilimleriyle Protestanlar’ı ayrıştırmaktadır. Bu bağlamda metnin yapı sökücü okumasında iz, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları üzerinden kurulan ötekileştirme sürecini açığa çıkarmaktadır. Katolikler’in ötekileştirilmesinde kendi çalışma düzenlerine dair bilginin değersizleştirilerek inkâr edilmesi, Protestanlar karşısında ikincil bir varlık konumuna itilerek dışlanmaları söz konusudur. Bunun yanında Weber, Katolikler’de kendi zanaatlarında kalma eğiliminden bahsederek bir klişeleştirme ve homojenleştirme yapmaktadır.

*“Diğer yandan Protestanlar’ın ister yöneten ister yönetilen sınıf, ister çoğunluk ister azınlık olsunlar, Katoliklerde her iki durumda da*

*gözlemlenmeyen, akılcı bir ekonomik yapı geliştirmeye özel bir eğilim gösterdikleri bir gerçektir.” (Weber, 2013, 33).*

Weber, bir mevcudiyete dayandırarak Protestanlar’ın konumunu belirlemektedir. Bu mevcudiyet bizzat logos’tur. Logos-merkezci biçimde değerlendirilen Protestanlar, rasyonel bir ekonomik yapı geliştirerek yani logosun merkezinde kalarak üstün bir konuma yerleşebilmiştir. Metnin örtük anlamları, Katolikler’in ötekileştirilmesi süreciyle bağlantılıdır. Weber, Protestanlar’daki rasyonalizmi öne çıkarabilmek için Katolikler’e ait unsurlardan dikkati dağıtarak yorumun merkezini logosa, rasyonalizme çekmektedir. Protestanlar açısından avantajlı bir konumun oluşturulabilmesi amacıyla değersizleştirilen Katolik varlığı, inkâr edilmektedir. Rasyonel bir ekonomik yapı geliştiremedikleri için daha düşük konumda gördüğü Katolikler Weber tarafından aynı zamanda radikal dışlamaya da maruz kalmaktadır. Bu nedenle rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları ötekileştirme sürecinde temel roldedir.

Weber’deki logos-merkezçiliği anlayabilmek adına düşünürün yaşadığı dönemdeki egemen düşünce biçimlerini anımsatmak gereklidir. Rasyonalizm, Rönesans’la zirveye çıkan bir epistemoloji olarak dünyayı anlamada insan aklını bilginin tek kaynağı olarak değerlendirmektedir. Weber’in yetiştiği dönemdeki Aydınlanmacı düşünsel gelenekten farklı bir yorumda bulunmamaktadır. Aklın, bilginin yegâne kaynağı olarak kabul edildiği felsefi yaklaşımın kökenlerinin ise Antik Yunan’a dayandığı öne sürülmektedir. Rönesans’ta Batı’nın düşünsel hayatını inşa etmek için kendisine seçtiği köken olarak Antik Yunan, Platon’dan itibaren rasyonel düşüncenin egemenliğinde kalmıştır. Rönesans ile Batı’nın düşünce hayatına yeniden dâhil edilen rasyonalizm etkisiyle, Descartes ve Spinoza gibi düşünürler ile 17. yüzyıldan itibaren insan aklını bilginin tek kaynağı olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Rönesans sonrasında gelen Aydınlanma, Batı modernitesini aklın üstünlüğüne dayanan rasyonalist epistemoloji olarak kurgulamıştır. Bu nedenle Weber’in Protestanlık değerlendirmelerinde de ait olduğu Aydınlanmacı geleneğin rasyonalist eğilimlerini görmek mümkündür. Bu nedenle 19. yüzyılda Katolikliğin Protestanlığın mekanik ve rasyonel dünya anlayışının tam aksini temsil ettiğini, ekonomik girişim ve sanayileşmeyi insanlar için sağlıksız bulduğunu belirtmek önem taşımaktadır (Schmitt, 2021, 24). Weber, Protestanlığın hangi konumu işgal ediyor olursa olsun bireyde rasyonel bir eğilim yarattığını belirtmektedir. Kurduğu

ikili yapıda Protestanlık karşısına irrasyonel ve geri kalmış öteki olarak konumlandığı Katoliklik, akılcı bir ekonomik eylemin gelişmesine imkân tanımayan, rasyonel ekonomik bir yapıyı oluşturma kabiliyetinden yoksun bir yapıya sahiptir. Weber Protestanlık karşısında irrasyonel olan ötekileri yaratmaya devam etmektedir.

*“Alt seviyelerdeki Fransız Katolikleri hayatın tadını çıkartmakla ilgilenirken üst seviyeler doğrudan din düşmanıdır. Benzer bir şekilde, günümüzde Alman Protestanları tamamen dünyevi ekonomik yaşama gömülmüşken üst seviyelerdekilerin dinle hiçbir alakaları bulunmamaktadır. Hiçbir şey bu paralellik kadar, Katolikliğin iddia edilen öteki dünya yöneliminin, Protestanlığın iddia edilen materyalist hayat tutkusunun ve benzerlerinin amacımız açısından faydasının olmadığını göstermez.”* (Weber, 2013, 35).

Ekonomik fayda amacıyla hareketleri kıyaslandığında Katoliklik ve Protestanlık arasında Katolik Kilisesi'nin topraklarının ya da ticari iştiraklerinin varlığına karşılık gücü iktisadi araçlara değil (Schmitt, 2021, 29), Protestanlığın irrasyonel olarak tanımladığı mistik, iç-dünyacılığa dayanmaktadır. Weber'in rasyonalite üzerinden kurduğu ayrımın temelinde bu farkın olduğu unutulmamalıdır. Weber'in logos-merkezci biçimde kurduğu Protestanlık-Katoliklik karşıtlığı, logosun kendinde mevcut kabulünü içinde barındırmaktadır. Bu nedenle Protestanlık, bir mevcudiyet olan logosla doğrudan bağlı olarak kabul edilmektedir. Merkezdeki mevcudiyete göre tanımlanan ikincil konumdaki Katoliklik, bu bağlamda ötekiyi temsil etmektedir. Gündelik yaşama karışmış Protestanlık, ekonomik yaşamda doğrudan iç içe olurken Katoliklik'teki öteki-dünyacılık Weber'e göre logosun merkezinden uzaklaşmak anlamındadır. Rasyonel-irrasyonel karşıtlığı kurarak Katolikliği Protestanlık karşısında ikincil konuma yerleştirerek değersizleştiren Weber, bu stratejiyi takip ederek Katolikliği ötekileştirmektedir. Materyalist yaşam tutkusu olarak tanımladığı olgunun rasyonel bir yaşam olduğunu düşünen Weber'in ifadeleri, Katolikliğin aslında mevcudiyetle ilişkili olmadığı için ikincil konuma yerleştirilmesi anlamını taşımaktadır.

Weber için Protestanlık'taki rasyonellik, kapitalizmin ruhunun gelişmesiyle kurduğu bağ nedeniyle ayrıcalıklıdır. Bu nedenle “kapitalist ruh” olarak tanımladığı olgunun

ortaya çıkışında etkili olmuştur. Çilecilik, rasyonel bir yaşam için Weber'in işaret ettiği meslekleşmeyle ilinti olarak iş zekâsını da beraberinde getirmektedir:

*“Son olarak, bu yoğun sofulukla aynı derecede güçlü bir iş zekâsının birleşiminin Çilecilerin de niteliklerinden biri olduğu bilinen bir şeydir. (...) Luther'in, Calvin'in, Knox'un, Voet'in eski Protestanlığının bugün ilerleme olarak adlandırılan şeyle çok az ilintisi vardır. Eski Protestanlığın, günümüzde en dindarının bile önüne geçmek istemeyeceği modern hayatın tüm yönlerine karşı doğrudan düşmanca bir tutumu vardı. Eğer eski Protestan ruhunun belirli dışavurumları ile çağdaş kapitalist kültür arasında içsel bir bağını bulmak istiyorsak, bunu, ne olursa olsun, iddia edilen iyi kötü maddeci veya en azından din dışı yaşam tutkusunda değil, tamamıyla dinsel olan niteliklerde aramalıyız.”* (Weber, 2013, 39).

Weber, rasyonel-irrasyonel karşıtlığından oluşan yapıyı kurabilmek adına Protestanlık'taki koşulsuz biçimde bir mevcudiyet temsili olduğunu kabul etmektedir. Differance ile ertelenen anlam bu bağlamda tarihsel bir çerçeveden bakıldığında yalnızca çileci Protestanlık'ta olan rasyonellikle diğer tüm mezheplerden farklılaştığıdır. Logos-merkezci yapısıyla gündelik yaşamı biçimlendirebilecek bir iş ahlâkı oluşturabilen çileci Protestanlık, tamamen dini güdülenmeler ile bunu başarabilmiştir. Derrida'nın logosun teolojik olduğu düşüncesiyle örtüşecek biçimde, Weber'e göre de Protestanlığa ayrıcalıklı konumunu yükleyen bu özelliktir. Mutlak bir mevcudiyetin varlığı nedeniyle karşıtlıklar üzerinden kurulan düşüncede rasyonel-irrasyonel karşıtlığı, Protestanlık'tan farklılaşarak ötekileşen tüm unsurların varlığını değersizleştirmekte, hiyerarşik olarak Protestanlık karşısında ikincil konuma itmektedir.

*“Kapitalizmin ruhu kavramı burada belirli bir anlamda kullanılmıştır, o da çağdaş kapitalizmin ruhudur. Burada sorunun sunulmuş tarzından konumuzun, Batı Avrupa ve Amerika kapitalizmi olduğu açık seçik ortadadır. Kapitalizm Çin'de, Hindistan'da, Babil'de, antik dönemde ve Orta Çağ'da da vardı. Ancak ileride de göreceğimiz gibi tüm bu örnekler, bu belirtilen ahlâki değerlerden yoksundur.”* (Weber, 2013, 45).

Weber'in kapitalist ruh olarak tanımladığı olgu, kendi içsel ödülünü taşıyan bir sıkı çalışma fikridir. Modern endüstriyel dünyanın bireyleri de bu sıkı çalışma disiplinine sahiptir. Bir kişinin mesleğinde düzenli ve iyi biçimde çalışması, onun yalnızca zorunluluktan yaptığı bir şey değildir; birey, kazanç getiren mesleğindeki disiplinli



çalışmasını erdemin ve kişisel tatminin de bir kaynağı olarak görmektedir (Bendix, 1998, 73). “Kapitalist ruh”, içsel olarak kendisine belirli güçler sağlama kabiliyetindedir. Weber “kapitalist ruh” olgusunu tarihteki diğer kapitalist girişimlerden ayırmak için modern Amerika ve Batı’da ortaya çıkan kapitalizmi tanımlamak için kullanmaktadır. Dünyanın geri kalanındaki zaman ve mekânlardaki kapitalizmlerden tamamen ayrılan “kapitalist ruh”, Protestan ahlâkının bağlamında oluşan kapitalist girişim olması nedeniyle Weber için diğerlerinden ayrılmaktadır. Bir ayırım stratejisiyle ayrılan kapitalist ruh, modern Batı’nın ve modern kapitalizmin hiyerarşik üstünlüğü kabulüne dayanmaktadır. Bu bağlamda metindeki izler, mevcudiyet olarak logosa işaret ederek, rasyonalist ekonomik faaliyete yönlendiren yaşam biçimine gönderme yapmaktadır. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış kavramlarıyla ifade edilebilecek olan karşıtlıklar, Weber’in Protestan ahlâkı ve modern kapitalizm üzerinden yeniden ürettiği Batı-Doğu kategorilerini tanımlamaktadır. Çin’deki, Hindistan’daki ya da Orta Çağ’daki kapitalizm, kendi değerleri tamamen yok sayılarak, Batı’nın üstün konuma yerleştirildiği logos-merkezci bir bakışla ötekileştirilmektedir.

*“Aslında, bugün bize çok tanıdık gelen ama gerçekte önemsiz bir konu olan, vahiy kaynaklı insanın görevi üzerine bu kendine has fikir, kapitalist kültürün toplumsal ahlâkının en karakteristik özelliği ve bir açıdan en temel dayanağıdır. Bu, bireyin içeriği ne olursa olsun, özellikle ister kişisel yetilerinin ister maddi kaynaklarının (sermaye) üretimde kullanılmasını içersin, mesleğinin içeriğine karşı hissetmesi gereken ve hissettiği sorumluluktur.”* (Weber, 2013, 48).

*Vahiy kaynaklı insan görevi* tabiriyle dinsel çağrı<sup>26</sup> kaynaklı sorumluluk ve görev anlayışına gönderme yapılmaktadır. Bu çağrı, metafizik mevcudiyetinin yani logos devrinin sesi önceleyen ve yazıyı ikinci plana iten metafizik-teolojik kökenlerinden kaynaklanmaktadır (Derrida, 2014, 22). Tanrı kelamından yana olan ses, bir mevcudiyet olan mutlak logosa yapılan bir göndermedir. Dolayısıyla toplumsal bir karakteristik

<sup>26</sup> Almanca “Beruf” olarak ifade edilen çağrı, Weber’in kapitalizm analizinde önemli bir yer tutmaktadır. Çağrı kavramı, hem dini anlamda bir görevi hem de dünyevi anlamda iş ya da mesleğe yönelik sorumluluk bilincini birleştiren bir anlama sahiptir. Özellikle Kalvinist toplumlarda bu nosyon seküler mesleklere dini bir boyut da kazandırmıştır. Weber’in kapitalizm analizinde “kapitalizmin ruhu” olarak tanımladığı olgunun temelinde çağrı kavramı yer almaktadır (Manent, 2013, 319).

olarak karşımıza çıkan görev bilinci aslında logos çağıyla uyum içinde olan kapitalist ruhtur. Mesleğe hissedilmesi gereken sorumluluk duygusu yalnızca kapitalizmle ortaya çıkmamıştır, ancak Weber mesleğe yönelik sorumluluğun vahiy kaynaklı görev bilinciyle olan ilintisine değinmektedir. Görev bilinci, mevcudiyet metafiziğinin ses-merkezci yapısında mecuttur. Kapitalist ahlâkın görev bilinci, vahiy kaynaklı bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesleğe yönelik sorumluluk, mutlak Tanrının var olduğu metafizik mevcudiyetinin bir sonucudur. Görev (vahiy) fikri bu bağlamda değerlendirildiğinde Weber'e göre Protestan yaşam biçimini diğer yaşam biçimlerinden ayırtmakta ve ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir. Kapitalist bir toplumun kültürü de diğer kültürler karşısında meslek ahlâkı geliştirebildiği için rasyonel olarak değerlendirilmektedir. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel ayrımı, Weber'in kurduğu ötekileştirme sürecinde ötekiyi değersizleştirerek inkâr eden, hiyerarşik bir konumlandırma yapan bir düşünce biçimi olmaktadır.

*“Dolayısıyla, artık ekonomik hayata tamamiyle hâkim olan günümüz kapitalizmi, ihtiyaç duyduğu kişileri, ekonomik seçim süreciyle seçer ve eğitir. Ancak burada, bu tarihsel olguyu açıklama açısından, seçim fikrinin sınırlılığı kolaylıkla görülebilir. Kapitalizmin kendine has niteliklerine bu kadar iyi uyum sağlamış bir yaşam tarzının seçilimi aşır, diğerleri üzerinde hâkim olabilmesi için, sadece bireylerde değil, insan topluluklarının tüm üyeleri tarafından yaygın olarak uygulanan öncel bir yaşam tarzı olarak da ortaya çıkmış olmalıdır. Dolayısıyla, ilk açıklanması gereken şey, bu yaşam tarzının kökenleridir.” (Weber, 2013, 49).*

Weber, kapitalist ruhun var olduğu modern kapitalizmin kökenlerine dair bir açıklama sunmaya giriştiğinden, modern kapitalizmi ayırtıran yönleri öne çıkarmaktadır. Bu nedenle modern kapitalist kültürün analizinde logosun mevcudiyetinin merkezde olduğu bir açıklama yapmaktadır. Metnin karar-verilemezliği, merkezin rasyonalizmine uygun bir yaşam tarzını yaratabilen modern kapitalizmin üstünlüğünü kuran anlatımın açığa çıkarılmasına imkân sağlamaktadır. Weber'e göre modern kapitalizmin kültür alanı rasyonel-araçsal aklın tahakkümünde işleyen bir sistem olarak bu sistemin işleyişini devamlı kılacak bireylerin yaşam tarzının kendisine göre dönüşmesini gerektirmektedir. Aydınlanma'dan beri süregelen dünyaya araçsal-amaçları doğrultusunda onu denetlemek isteyen aklın modern kapitalizmin kültürüne uygun biçimde şekillendirilmesi ihtiyacı mevcuttur. Bu bağlamda modern kapitalizmde hayatına devam

edebilecek olanlar sistemin ihtiyaç duyduğu yaşam tarzına adaptasyonunu sağlamış olarak hayatlarına devam edebilecek, bunu sağlayamamış olanlar ise yok olup gidecektir. Bu açıdan değerlendirildiğinde metindeki izin gösterdiği üzere kapitalizmin gerekliliklerine uyum sağlamış olmak, mevcudiyetin merkezi konumuna yakın olmakla giderilmektedir. Rasyonelleşen yaşam tarzı, kapitalist ruhu oluşturarak merkeze (logosa) göre kendisini avantajlı biçimde konumlandırmaktadır. Kapitalist ruh, doğal bir sürecin işlemesi sonucu oluşmuş yaşam tarzını yaratarak, logos-merkezci yaşam organizasyonunu sağlamaktadır. Öte yandan, merkeze (logosa) göre biçimlenmediği dezavantajlı konumda olan diğer yaşam tarzları ötekileştirilmektedir. Protestan ahlâkı sonucunda rasyonelleşerek kapitalist ruha uygun hale gelen yaşam tarzı, modern kapitalizmin geleneksel dönemle arasına çektiği bir çizgiyle ayrıştırılmaktadır. Yokluğunun izleriyle metinde işaretlenen anlam bu nedenle Protestanlığın mevcudiyete olan bağları nedeniyle avantajlı bir konumda oluşudur. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlıklarıyla modern kapitalizm dışındaki yaşam biçimleri ve Protestanlık dışındaki dini seçimler değersizleştirilerek varlıkları ikincil bir konuma itilmekte, böylece ötekileştirilmektedir.

*“Kapitalist dönem ve kapitalizm öncesi dönem arasındaki fark burada yatmaktadır. İş açgözlülüğe geldiğinde Çinli bürokrat, antik Roma soylusu ve günümüzde yaşayan küçük çiftçi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Herkesin kendisinde de deneyimleyebileceği gibi, ne Napolili bir fayton sürücüsünün ya da barcaiolo'nun<sup>27</sup> ne de benzer işleri yapan Asyalıların, ne Doğu Avrupalı ya da Asyalı zanaatkârların auri sacra fames'i, örneğin benzer koşullardaki bir İngilizden çok daha saldırgan ve kesinlikle daha ahlâk dışı bir şekilde kendini gösterecektir.*

*Kendi çıkarları peşinde tamamıyla ahlâk dışı bir şekilde koşturmak, Batı'ya göre değerlendirildiğinde, burjuva kapitalist gelişim konusunda geri kalmış bu tür ülkelerin standart özelliğidir.” (Weber, 2013, 53).*

Modern Batı kapitalizminin eşsizliğinin altında yatan nedenlere bir açıklama getirme amacıyla olan Weber için bu dönemin tamamen ayrıştırılması bir ihtiyaçtır. Bu nedenle ötekileştirmenin inşasında farklılıkların öne çıkarıldığı bir strateji izlenmektedir.

---

<sup>27</sup> Gondolcu.

Farklılıkların bir merkeze göre konumlarının değerlendirilmesiyle öne çıkarılmasının tarihsel ve düşünsel arka planında ise Batı metafiziği yatmaktadır. Metafizik mevcudiyeti bağlamında değerlendirildiğinde farklılıklar, benzerlikler karşısında öne çıkarılarak tarihsel biçimde kurulmuş olan farklar öne çıkarılmakta, ötekinin sınırları belirlenmekte ve ayırım kurgulanmaktadır. Bu farklar bir merkeze göre değerlendirilmektedir. Farkın bilinenlere dair temel ilkeyi oluşturması bu nedenle metafiziğe dair bir problemdir. Özellikle Aristoteles'teki fark anlayışı, bir şeyin bilinebilmesi için benzerleri zorunlu kılarak karşıtlık ilkesi altında bir araya gelmelerini zorunlu kılmaktadır. Benzer olanlar töz bakımından Bir sayılırken aynı olmayanlar ise karşıtlık içindedir (Kılıç, 2019, 30-31). Batı metafiziğindeki Birlik anlayışı, Aristoteles'in felsefesinde kaç Varlık varsa o kadar Birlik olduğunu benimseyen bir yaklaşımdır. Aristoteles'e göre var olan tüm karşıtlıklar da temel bir zıtlığa indirgenebilmektedir. Bu nedenle metindeki örtük anlamın açığa çıkarılmasında takip edilen iz ve difference mantığı göstermektedir ki modern anlamda kapitalizm, dünyanın geri kalanından tarih boyunca farklı bir seyir izlemiş Batı'da ortaya çıkabilmiştir. Çinli ya da Romalı girişimcinin irrasyonelliği ya da Asya ve Doğu'daki zanaatkarın *barbarlığı* Weber'e göre Batı-Doğu kategorilerindeki temel ayrımı yaratan rasyonel-irrasyonel karşıtlığı bağlamında bir *fark* yaratmaktadır. Kategorik karşıtlık bu nedenle metinde inşa edilirken rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış kavramlarıyla bir ötekileştirme yaratmaktadır. Modern Batı karşısında Çin, Asya, Doğu gibi ötekiler, kendi varlıkları tamamen yadsınarak ve değersizleştirilerek ele alınmakta, yalnızca Batı ile ayrılan yönleri öne çıkarılarak varlıklarının diğer yönleri inkâr edilmektedir. Batı karşısında ikincil bir varlık seviyesine dâhilmiş gibi gösterilerek ötekileştirilen Asya/Doğu, hiyerarşik olarak geri kalmış bir konuma yerleştirilmektedir. Öte yandan Weber'in Asya'yı aslında Doğu kategorisinde değerlendirdiği homojen bir yapı olarak ele aldığı da görülebilmektedir.

Difference'ın metindeki inşa ettiği oyun, izlerin takip edilmesiyle örtük anlamın ifşasını da mümkün kılmaktadır. Bu açıdan, metinde örtülü biçimde çalışan ayırım stratejisi okunabilmektedir. Weber farklılıkları belirginleştirmektedir. Püriten ahlâkın dışında kalan yaşam tarzları irrasyonel kabul ederek, karşıtlıkları logos-merkezci biçimde kurmaktadır. Merkezin logos olduğu bu yapı aynı zamanda Batı kategorisinin de

merkezi olarak inşa edilmektedir. Dolayısıyla fark, logosu/Batı'ya konumuna göre kurulmaktadır. Yaşam tarzı ve ahlâk bağlamında düşünüldüğünde fark, logosun hâkimiyetine uygun bir yaşam tarzı yaratıp yaratamamaya bağlıdır. Asya'nın/Doğu'nun meslek anlayışı, modern kapitalizmi yaratabilen kapitalist ruhtan yoksun olduğu için Weber tarafından geri kalmış bir kapitalizmi yaratabilmekten öteye gidememiştir. Ahlâk dışı bir şekilde kendi çıkarları peşinde koşmak olarak tanımladığı durum, Batı'nın ahlâk dışı, Püriten ahlâktan yoksun olduğu için geri kalmış tüm ötekilerinin özelliğidir. Batı'nın aşkın mevcudiyetinde kapitalist gelişimi yaratabilen Püriten ahlâktan yoksun olmak, irrasyonel ve haz peşinde koşan ötekinin özelliğidir. Weber bu nedenle ahlâk dışılık olarak tanımladığı olguyu da rasyonel olandan sapma olarak değerlendirmektedir.

*“Ahlâki yaptırım talep eden belirli bir yaşam tarzı anlamında, kapitalizmin ruhunun mücadele etmek zorunda kaldığı en önemli rakibi, yaygın olarak gelenekselcilik olarak isimlendirilen, yeni durumlara karşı gösterilen bu tür tavır ve tepkilerdir.” (Weber, 2013, 55).*

Ahlâki ayırım bağlamında rasyonel-irrasyonel karşıtlığı üzerinden kurguladığı Batı-Doğu karşıtlığı, Weber'in geleneksel olana karşı tutumunu da yansıtmaktadır. Metinde ertelenen anlam bu karşıtlığın kendisidir. Weber, Batı-Doğu ayırımı bağlamında modern-geleneksel ayırımını kilit önemde görmektedir. Bu nedenle modern kapitalizm, geleneksel toplumdaki ayırımı keskinlikle ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalizmle beraber yaşanan bilimsel ve teknik ilerleme ve sosyal ve kültürel dönüşümler arasında doğrudan bir neden sonuç ilişkisi kurulamayacak olsa da sosyal düzenlerin geleneksel işlemlerine geri dönmek artık mümkün değildir (Guattari, 1990, 23). Modern dönemin kapitalizmi geleneksel olanla, kendisinden önceki tüm dönemler ve süreçlerle savaş halindedir. Gelenek, mücadele edilmesi gereken öteki olarak kurgulanmaktadır. Modern düşünce gelenek karşıtı düşünceden başka bir şey değildir (Guénon, 2019a, 45). Bu nedenle metindeki logos-merkezciliğin açığa çıkarılmasıyla modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıklarıyla ötekileştirilen Doğu kategorisinin, Batı karşısında düşük seviyeye konumlandırıldığı görülmektedir. Kendi varlığı ancak Batı'ya göre ölçülen bir varlık konumuna düşürülen Doğu, Weber'in ötekileştirici söyleminde irrasyonel ve geleneksel

bir öteki konumuna yerleştirilerek modern kapitalizmin mücadele ettiği unsurların taşıyıcısı olarak aktarılmaktadır.

Modern-geleneksel ayrımını keskin biçimde kurgulayan Weber’de de kapitalist ruh, geleneğin karşısındadır. Geleneği logosun merkezi konumundan uzak bir öteki olarak konumlandıran Aydınlanmacı anlayışın izleri Weber’in ifadelerinde görülebilmektedir. Rasyonel bir yaşam tarzının önünde irrasyonel gelenek durmaktadır; bu nedenle yeni olan “rasyonel” kapitalist ruhun karşısındaki her unsur gibi gelenek ile de mücadele edilmesi gerekmektedir. Batı’nın geri kalmış ötekisi ise gelenekselciliğin sınırları içinde kalmış kapitalizm ile modern kapitalizmin ahlâk anlayışına adapte olamayan Doğu’dur. Eklenti yani kapitalist ruh bir mevcudiyeti ortaya koyarken aynı zamanda öteki olanı uzakta tutmakta ve üstüncü konumuyla ona hâkim de olmaktadır; kapitalist ruh gelenekselcilik ile mücadele etmektedir. Kapitalist ruhun oluşması ise ötekileştirilmiş gelenekselciliği yok ettiği ölçüde mümkün olmaktadır. Dolayısıyla eklenti, bir yandan öteki konumundaki gelenekselcilik ile savaşmakta öte yandan da onun varlığını kabul etmektedir. Kendi konumu için buna muhtaçtır da. Weber’de ifade edildiği biçimle kapitalist ruhu, yani modern kapitalizmi var eden bizzat ötekileştirdiğinin varlığıdır.

*“Çalışan genç kızlarda, örneğin Alman genç kızlarıyla ilgili en yaygın şikayet, alışageldikleri ya da zamanında öğrendikleri yöntemlerden vazgeçemedikleri ve vazgeçmeyi istemediklerinden, yeni ve daha verimli yöntemlere uyum sağlamayı, zekalarını kullanıp bu yöntemleri öğrenmeyi, hatta uygulamayı tercih etmiyor olmalarıdır. İşlerini daha kolay yapabileceklerine ve daha fazla kazanç sağlayabileceklerine dair açıklamalarsa tam bir anlayış eksikliğiyle karşılaşmıştır. Parça başına ücret artırılmasıysa, alışkanlıktan oluşan bir duvara çarpıp tamamen faydasız kalmaktır.*

*Genellikle dini eğitim almış, özellikle Sofu bir yetiştirilişe sahip genç kızlarda bu durum farklılaşmaktadır, ki bu da bizim incelememiz açısından pek de önemsiz bir nokta değildir. En iyi finansal eğitim şansının bu gruptaki genç kızlarda mümkün olduğu sıklıkla dile getirilmektedir ve istatistiksel araştırmalar da bu görüşü onaylamaktadır. Bu grupta zihinsel odaklanma yeteneğiyle birlikte en önemli niteliklerden biri olan işe kendini adama dürtüsü de yaygın olarak görülmektedir. Bu nitelikler genellikle kazanç seviyesini dikkate alan bir ekonomi algısı ve verimliliği önemli derecede artıran güçlü bir öz denetim ve tutumluluk dürtüsüyle bir aradadır. Bu, kapitalizmin talep ettiği, işi başlı başına bir uğraş olarak*

*görme tavrının, iş aşkının gelişip serpilebileceği verimli bir alandır. Burada, dini terbiyeden dolayı, gelenekselciliği aşma ihtimali en yüksek seviyededir.” (Weber, 2013, 58).*

Weber’in yukarıdaki satırlarda ötelenen anlam, Protestan ahlâkından yoksun olmanın irasyonelliğidir. Bir mevcudiyet olarak konumlandırılan logosla olan mesafeye göre bir değerlendirme yapılmaktadır. Kendisini Protestan ahlâkında gösteren rasyonalite, Weber’in irrasyonel ötekiyi kurgulamasında merkezi konumdadır. Weber’e göre dini eğitim almadığı için Protestan ahlâkından yoksun olan Alman genç kızları gelenekten kopamayan, akli kullanma kabiliyetinden yoksun, akılcı çözümleri uygulamaya yanaşmayan, rasyonel kapitalist girişimi algılayamayan ve alışkanlıkları içinde irrasyonel biçimde üretime devam eden bir yapıdadır. Öte yandan dini eğitim almış kızlar Weber’e göre modern-rasyonel kapitalist meslek ahlâkına sahiptir; gelişmiş zihinsel odaklanma gücü, işe kendini verme kabiliyetiyle oluşmuş özdenetim kazanca yönelmiş meslekleşme girişimine sahiptir. Araçsal-akılcı eyleme geçebilmiş bu grup, ilk grup karşısında ayrıcalıklı ve üstün biçimde konumlandırılmıştır. Rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış, modern-geleneksel karşıtlıkları kurulan metindeki ötekileştirme sürecinde ikincil konuma itilen unsuru değersizleştirerek inkâr etme, hiyerarşik biçimde konumlandırma, üstün olanı karşısındaki konuma göre tanımlamlayarak ilişkisel bir karşıtlık kurgulanması yoluna gidilmiştir.

*“Sonrasında bu tür bir akılcılığın her yerde ve her zamanda getirdiği bir sonuç tekrar tekrar kendini gösterdi: Ya uyum sağlarsın ya da piyasadan silinirsin. Sert rekabete dayalı bir mücadele karşısında huzur hali yıkıldı, dikkate değer servetler elde edildi ve bu servet faiz karşılığı borç verilmek yerine yeni işe yatırıldı. Eski rahat ve huzurlu yaşam tarzı yerini katı bir tutumluluğa bıraktı; yeni yaşam tarzına sahip olanlar en tepeye çıkarken, eski yaşam tarzını devam ettirmek isteyenler kemerlerini sıkmak zorunda kaldılar.” (Weber, 2013, 62).*

Weber için modern-geleneksel karşıtlığı bağlamında düşünüldüğünde modern kapitalizmin yeni kültürüne uyum sağlayamayanlar, doğal seçilimle elenenler gibidir. Geleneksel olana yönelik bir ısrar, ancak modern olan karşısındaki ikincil konumu kabul etmek anlamına gelmektedir. Weber’deki kapitalist ruhun biricik konumu bununla ilgilidir; Protestan ahlâkı, rasyonelleşmenin yolunu açarak modern bir sistemin

kurulmasını sağlayabilmiştir. Dolayısıyla geleneksel olandan tamamen kopmayı başarmıştır. Kapitalist ruhun ortaya çıkmasında belirleyici olan, geleneksel ve modern ayrımıdır. Modernite ve gelenekselcilik ise savaş halindedir. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları aynı zamanda Batı-Doğu ayrımını da içerek biçimde kurgulanmıştır.

*“Teknoloji alanındaki ve ekonomik organizasyondaki bu akılcılaştırma süreci, çağdaş burjuva toplumunun yaşam ilkelerinin önemli bir kısmını belirlemektedir. İnsanlığa maddi ürünleri sağlamak için akılcı bir organizasyon altında çalışmak, kapitalizmin ruhunun temsilcileri tarafından her zaman hayatlarının en büyük amacı olarak görülmüştür.”* (Weber, 2013, 71).

Kapitalizmin rasyonelleşme sürecinde kapitalist devlet ve kapitalizmle birlikte makineleşme de bir zafer yaşamaktadır. Bu mekanik zafer, arkaik dönemin makinelerindeki basit yapıdan farklı olarak teknik anlamda gelişmiş makinenin de zaferidir. Ancak zaferin diğer boyutunda insanın makine tarafından kuşatılmışlığı ve kullanılmakta olduğu gerçeği yer almaktadır. Gelişen devlet yapısıyla antik ve feodal serflikten farklı biçimde yeni bir köleleştirme yöntemi ortaya çıkmaktadır (Deleuze & Guattari, 1993, 88). Öte yanda Weber için modernleşerek geleneksel organizasyon biçimlerinden uzaklaşmaya başlayan toplumun yaşadığı dönüşüm bir rasyonelleşme süreci olduğu için takdire şayandır. Akılcılaştırma süreci rasyonel bir yaşam amacıdır. Aydınlanmacı bir geleneğe ait olan Weber teknolojiyle beraber gelen akılcılaştırma süreçlerinde bireyin içten gelen bir ahlâki davranışa yönlenmesine vurgu yapmaktadır. Bu akılcılaştırma süreçleri doğal olarak ele alınmakta ve kapitalist ruhun özünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda Aristocu ahlâk anlayışına benzer biçimde logos, bireyin amaçlarında ve eylemlerinde görünür hale gelecek bir hesaplanabilirliği yaratacaktır. Bireyin en büyük amacı haline gelecek olan rasyonel yaşam, ruhun da akla uygun hareket ettiği sistematik bir organizasyonun temeli olacaktır. Yaşamın organizasyonunda bütün yaşam rasyonelleştirme sürecine göre yeniden düzenlenecektir. Ancak bu irrasyonel öteki olmasaydı hiçbir zaman eklenti ihtiyacı da doğmamış olacaktı. Bir ötekileştirme süreci olarak işleyen bu düalist, logos-merkezci sistem bir mevcudiyetle kurulan eklentiye *doğal* göstermektedir.



*“Sayısız insan için istihdam yaratmak, nüfus ve ticaret hacmi açısından doğduğu şehrin refah düzeyini yükseltmek, çağdaş girişimci için bir zevk kaynağı ve onurdur ve onun hayattan keyif almasını sağlar ki bu da kesinlikle bir idealizme dayanmaktadır. Benzer bir şekilde, bireysel kapitalist ekonominin, kesin aritmetik hesaplama temelinde akılcılaştırılması -Sombart’ın deyişiyle, hesaplama tarafından şekillendirilmiş- olması bu idealizmin kendine has niteliklerinden biridir (...).” (Weber, 2013, 71).*

Weber’e göre bu durumda modern girişimci rasyonel düşünebilen modern kapitalisttir. Sermayesini kar amacıyla kullanan, dolayısıyla istihdam ihtiyacı olan, bulunduğu bölgeyi kapitalist çıkarları doğrultusunda kullanmayı hesaplayabilen birey çağdaş girişimcidir. Matematiğin üstün bir hesaplanabilirlik sunması da Weber’in bahsettiği kapitalist girişimcinin idealist yaklaşımıyla örtüşmektedir. Rasyonel kapitalist eylem, hayattan zevk alınacak bir unsura da dönüşmektedir. Bireysel kapitalist ekonominin rasyonel hesaplamalara dayanarak idealist biçimde uygulanmaya konmaktadır. Logosun mevcudiyetiyle kurulan bağdan uzaklaşılması imkânını veren difference ile bu bağlamda metnin yapısökümünde mutlak hesaplanabilirlik ve idealizmin kurulduğu rasyonel-irrasyonel karşıtlığı açığa çıkartılabilmıştır. Kesin bir rasyonelleşme temelinde yükselen kapitalizm, diğer tüm ekonomik faaliyetlerden ayrılarak ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmektedir. Örtük anlam bu bağlamda modern Batı kapitalizminin rasyonelliğiyle Weber’e göre edindiği biricik konumu işaret etmektedir.

*“Eğer bu kelimeyi tarih boyunca geriye doğru incelersek Protestanların çoğunda beruf (hayatının amacı, çalışılacak belirgin bir alan) kelimesindeki gibi bir yan anlama sahip ifadeler bulunurken ne Katoliklerde ne de antik çağda böyle bir ifade bulunmadığı görülmektedir. (...) Dünyevi işlerin ahlâki yönden meşru kılınmasının reformların, özellikle Luther’in reformlarda oynadığı rolün en önemli sonucu olduğu bir gerçektir hatta bu tespit basit bir klişe olarak kabul edilebilir. (...) Mesih’in kişisel tavrı, Antik Doğu yakarışına ait klasik saflık anlayışıyla karakterize edilmiştir: “Bugün bize günlük ekmeğimizi ver.” (...) Dolayısıyla Luther hiçbir zaman, ilke olarak, bir meslek sahibi olmayla dini ilkeler arasında herhangi tamamıyla yenilikçi bir bağıntı kuramamıştır.” (Weber, 2013, 73-89).*

Batı kapitalizminin rasyonelliğinin temelini tarihselleştiren Weber’e göre bunun temelinde Protestanlık’taki çalışma ahlâkı yer almaktadır. Luthercilik ve Katoliklik karşısında Protestanlık çalışma ahlâkını ve meslekleşmeyi yaratabilerek diğerlerinden

üstün konuma geçmiştir. İz, Weber'in bir mevcudiyeti merkez alarak mezhepleri konumlandırmakta olduğu yorumunu yapmamıza imkân vermektedir. Bu mevcudiyet, akıldır. Eklenti, mevcudiyet ve Protestanlık arasındaki olağan bir bağın inşasını gerçekleştirmektedir. Tarihsel gelişimi içinde Protestanlık rasyonelleşerek modern kapitalizmi yaratacak meslek ahlâkını geliştirebilmiştir. Dolayısıyla Weber rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlıklarını kurarak bir ötekileştirme süreci yaratmaktadır. Protestanlık hiyerarşik olarak diğerlerinden üstün konuma yerleştirilmekte, aynı zamanda diğer mezheplerle arasındaki farkın öne çıkarılmasıyla Katoliklik ve Luthercilik'i inkâr ederek değersizleştirmektedir.

*“Dolayısıyla Luther’de meslek kavramı, gelenekselciliğe mahkûm olmuştur.”* (Weber, 2013, 90).

Protestanlık karşısında değersiz kılınan “ötekiler”i Weber modern–geleneksel karşıtlığı zeminine oturtmaktadır. Metafizik mevcudiyeti yani logosun merkezli bir yaşam biçimi meslekleşmeyi yaratamadığı müddetçe Weber için Protestanlık karşısındaki her dini eğilim değersizleştirilmektedir.

Protestanlık bu nedenle Weber için ayrıcalıklı bir konumdadır. Protestanlığın modern kapitalizmi geliştirebilecek türlerinin analizi de bu bağlamda ayrıca önem taşımaktadır. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde Weber'in kullandığı anlamıyla Protestanlığın tarih boyunca dört türü olmuştur. Bu dört tür Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve kökenleri Baptizm akımına dayanan mezheplerdir. Weber, “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu”nun özellikle dördüncü bölümünde sırasıyla dört mezhebi incelemeye girişmektedir. İncelemesinin odak noktasında ise dini inançtan ya da dinin uygulanmasından ziyade gündelik yaşamı düzenleyerek ortak bir yaşam tarzını yaratabilen psikolojik güdüler vardır (Weber, 2013, 101-103).

*“Lanetlenmiş bir insanın kendi payına düşen için şikâyet etmesi, bir hayvanın insan olarak doğmadığı için yakınmasına benzerdi. Tüm canlılar Tanrı’dan aşılabilir bir uçurumla ayrılmıştır ve sadece sonsuz ölümü hak eder, ta ki o yüce görkemiyle Tanrı’nın buyruğu farklı olmasın. Biz sadece, insanlığın bir kısmının kurtuluşa erdiğini ve geri kalanların lanetlendiğini biliyoruz. İnsanların faziletlerinin ya da suçlarının bu kaderin*

*belirlenmesinde bir rolü olduğunu varsaymak, Tanrı'nın ezelden belirlenmiş, her şeyden bağımsız iradesinin insan etkisiyle değişmeye meyilli olduğunu önermek olur ki bu imkânsız bir çelişkidir. Yeni Ahit'teki, günahkâr olup da tövbe eden bir kişi için parasını bulup da kaybeden bir kadın gibi sevinen, insani ve anlayışlı Cennetteki Bab gitmiş, yerini anlaşılması mümkün olmayan iradesiyle ezelden her bir bireyin kaderini ve evrenin en küçük detaylarını belirlemiş olan, insan algısının ötesindeki aşkın Tanrı almıştır. Hükümleri değiştirilemez bir biçimde kesinleşmiş olduğundan, onun inayetini bahşettiği kişi, o inayeti hiçbir zaman kaybedemez ve o inayete mazhar olmayan kişiyse onu hiçbir zaman kazanamaz.” (Weber, 2013, 111-112).*

Weber, Kalvinizm'deki mutlak bir mevcudiyet ile kurulan bağı ve mevcudiyetin sorgulanamazlığını öne çıkarmaktadır. Metindeki metafizik anlayış değişmeyen, mutlak yapıda, sabit bir varlık anlayışı ile ilişkilidir. Nietzsche'nin “Tanrı'nın ölümü” olarak bu sabit yapının ortadan kalktığı durumdur (Küçükalp, 2008, 83-84). Hükümleri değiştirilemez, yargıları hakkında fikir sahibi olunamaz olarak Weber'in aktardığı Kalvin'in öğretisindeki Tanrı, anlaşılması mümkün olmasa bile ondan aşılabilir uzaklıkta olan insanlar için kurtuluşu ya da lanetlenmeyi belirlemiş olmalıdır. Tanrı'nın bilgisine sahip olunamayacağı gibi onun kararlarına başkaldırmak da mümkün değildir. Dolayısıyla Kalvinist öğretilerdeki Tanrı fikri bir mevcudiyettir; Batı metafiziğinin düşünsel temelleriyle örtüşen bu yapıda her şey olup bitmiş, kendine yeten tarafından belirlenmiş, karara bağlanmıştır. Aynı zamanda bir merkez de olan bu mevcudiyet, tıpkı Kalvinist öğretilerdeki Tanrı anlayışı gibi mutlak ve değişmez bir yapıdadır.

*“Katolikler dünyayı, Püritenler ve onlardan da önce Yahudilerin akılcılaştırdığı kadar akılcılaştıramamış, kurtuluş aracı olarak sihri onlar kadar tasfiye etmeyi başaramamıştır. (...) Dolayısıyla sıradan insanın ahlâki eylemleri plansız, sistemsiz niteliğinden arındırılmış ve bir bütün olarak kalıcı bir yaşam tarzı yöntemine bağlanmıştır.” (Weber, 2013, 134-135).*

Weber'e göre Katolikler ve Yahudiler gündelik yaşamlarından büyüsel olanı uzaklaştırıp Püritenler gibi rasyonel bir kurtuluş yoluna girememiştir. Yalnızca Püritenler gündelik yaşamın sistematik örgütlenmesini başarabilmiş, yaşam tarzının sürekli ve tutarlı biçimde rasyonel dönüşümünü gerçekleştirebilmiştir. Weber'in logos-merkezci bir temelde rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıklarını kurarak

Püritenler dışındaki mezhepleri değersizleştirerek ötekileştirmektedir. Tarihsel olarak kurulan bu karşıtlıklar tamamen *metafizik çember* içinde gerçekleştirilmektedir.

*“Bir azizin yaşantısı tamamıyla dünya ötesi bir neticeye, kurtuluşa odaklanmıştı. Ancak özellikle sırf bu nedenden dolayı yaşantısı en ince ayrıntısına kadar dünyevi olarak akılcılaştırılmış ve yaşantısına tamamıyla Tanrı'nın yeryüzündeki şanını yüceltme dürtüsü hâkim olmuştur. Hiç kimse hiçbir zaman omnia in majorem dei gloriam<sup>28</sup> ilkesini onun kadar ciddiye almamıştır. Ancak sürekli tefekkürle yönetilen bir hayat doğal halin üstesinden gelebilir. Çağdaş Püritenler Descartes'in cogito ergo sum'unu<sup>29</sup> almış ve ahlâk anlayışı açısından bu şekilde yeniden yorumlamışlardı. Reform imanına kendine has çileci eğilimi veren ve Katoliklikle arasındaki ilişkinin hem de çatışmanın temelinde yatan bu akılcılaştırmaydı. Çünkü benzer şeyler Katolikliğe pek de yabancı değildi. (...) Şüphe yok ki Hristiyan çileciliği hem dışsal hem de içsel anlamda birçok birbirinden farklı şeyi içinde barındırmaktadır. Ancak Orta Çağ gibi erken bir dönemde dahi en gelişmiş Batı formlarında akılcı bir karaktere sahipti ve antik dönemde bile birkaç farklı formu içinde barındırmıştı. Doğu tarzı manastır sisteminin aksine Batı tarzı manastır sisteminin en büyük tarihsel önemi, tüm vakalarda olmasa da yaygın olan sistemlerde bu olguya dayanır.”* (Weber, 2013, 136-137).

Modern dünyanın öne çıkan en büyük özelliklerinden biri Doğu ve Batı arasında sürekli bahsedilen “farklılık”tır. Batı’da geleneksel düşüncenin hâkim olduğu dönemde Batı ve Doğu karşıtlığı yaratmanın bir anlamı yoktu. Ancak modern dönemle birlikte Batı ve Doğu artık coğrafi bir karşıtlığın ötesinde düşünsel bir karşıtlığın varlığını kurgulamakta rol oynadı (Guénon, 2019a, 61-63). Bu karşıtlığın varlığı söylemi, modern döneme ait bir söylem olarak kurgulanmıştı Weber tarafından da yeniden üretilmektedir. Weber için çileci Protestanlık ve Katoliklik, dünyevi-öte dünyacı ayrımı üzerinden rasyonel-irrasyonel temelinde karşıt yapıdadır. Tarihsel biçimde rasyonellik yüklediği Protestanlık, Reformla birlikte Katoliklik karşısındaki avantajlı konumuna yerleşmektedir. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel düalizminin egemen olduğu ötekileştirme sürecinde Weber farkları öne çıkarmaktadır. Kendi varlığı yalnızca Protestanlık karşısında yetersizlikleri üzerinden ele alınan Katoliklik, hiyerarşik biçimde kurulan ilişki içinde ikincil bir konuma itilmekte, kendi varlığına dair özellikleri öne

<sup>28</sup> Latince, “her şey Tanrı'nın yüce şanı için”.

<sup>29</sup> Latince, “düşünüyorum, öyleyse varım”.

çıkarılmadığı için değersizleştirilmektedir. Karşıtlığı kaplayan inkar stratejisinin ise metindeki ertelenen anlamın açığa çıkarılmasıyla Batı-Doğu kategorik ayrımını yeniden ürettiği görülmektedir. Zira Weber için Protestanlık, modernlik ve rasyonellik kavramlarının tanımladığı varlık, Batı'nın kendisi olmaktadır.

Aydınlanma'nın düşünürü Weber, dönemin egemen söyleminden ayrılamayarak Batı karşısında yetersiz bir Doğu imajını işlemeye devam etmektedir. Metinde ötekileri kuran karşıtlıkların oyunu, yapısökümcü bir okumada rasyonelliğiyle mutlak biçimde avantajlı konumda olan Batı'yı inşa etmektedir. Weber'e göre Batı'da özellikle Aydınlanma sonrasında akılcılık her zaman baskın bir karaktere sahiptir. Antik dönemde dâhi rasyonelliğin Batı'da var olduğunu, buna karşılık irrasyonel-öteki olarak kurgulanan Doğu'da buna rastlanılmadığını öne sürmektedir. Burada manastır sistemleri üzerinden bir ayrıma giderek Doğu tarzı manastırı irrasyonel öteki olarak Batı'nın karşısında konumlandırarak hiyerarşik bir ilişki kurmaktadır. Doğu manastır sisteminde ikame edilmeyi bekleyen eksiklik, metafizik merkezin dışında kaldığı için eksik kalan rasyonalitedir. Püritenlik ve Katoliklik arasında karşıtlığı yaratan da bu bağlamda bir mevcudiyet olarak aklın merkezine olan yakınlık-uzaklıkları olmuştur.

*“Birçok yaygın olarak kabul gören anlayışın aksine, çileciliğin nihai hedefi dikkatli, gözü açık ve temkinli bir hayat sürebilmektir. En acil görev, içgüdüsel zevklerle sınırlanmamış bir düşkünlüğün önüne geçmektir. Çileciliğin kullandığı en önemli araç, çileciliği hayatına uygulayan kişilerin yaşantısına bir düzen getirmesiydi. Tüm bu can alıcı konular, hem Katolik manastır sistemi kurallarında hem de Kalvinist yaşam tarzına ait ilkelerde açıkça eşit seviyede görülebilmektedir. Her ikisi de dünyayı fetheden müthiş güçlerin insanlar üzerinde kurdukları bu sistemli kontrole borçludur. (...) Ancak belirleyici nokta, yalnız ve yalnız keşişlerin dini anlamda par excellence<sup>30</sup> bir akılcı yaşam süren kişiler olması olgusuydu. Dolayısıyla çilecilik bir insanın içine ne kadar işlediyse, onu o kadar gündelik yaşantıdan kopartıyordu, çünkü en kutsal görev kesin olarak dünyevi ahlâkın aşılmasıydı. (...) Ancak Kalvinizm, gelişim sürecinde, kişinin imanını gündelik eylemlerde kanıtlanmasının gerekliliği fikriyle bu öğretiyeye olumlu bir katkıda bulundu.” (Weber, 2013, 138-141).*

---

<sup>30</sup> Latince, “Mükemmel”.

Hayatın düzenlenmesi bir disipline etme sürecidir. Foucault ekonomik rasyonalizm için birey üzerinde iktidarın belirleyiciliğini analiz etmektedir. İktidar bir bilgi üretmektedir ve bu bilgi ve iktidar birbirlerini doğrudan içermektedir. Bağlantılı bir ilgi alanı oluşturmadan belirli iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin alanından bahsetmek mümkün değildir. Kilisenin iktidarı da ilgi alanı oluşturabilmesi bağlamında bir söylem geliştirmiştir. Hıristiyanlık tarihi, önemli bir biçimde itiraf prosedürü geliştirmiş ve bunu zorla yerleştirmiştir. Reform sonrasında itiraf söylemi günah çıkarma ritüeli için yerleştirilmiştir. İtiraf söylemi kendini kontrol etme, kilisenin talep ettiği yaşamı kendi içinde sistematik biçimde oluşturabilme, kendi eğilimlerini ortaya çıkararak kendi hayatını yönetme gibi işlemlere sahip olmuştur. Protestanlık günah çıkarma, vicdani muhasebe gibi birçok pratikle bu kontrol ve disiplin söylemini geliştirmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda insanlar günlük tutarak yaşadıkları hayatı kayıt altına almıştır (Foucault, 2012, 182). Disiplin ve kontrol etme süreçlerinin bireylerin gündelik yaşamına dâhil edilmesi, kutsal amaçların rasyonel biçimde uygulanmasını talep etmekteydi. Bu süreç bireyin sistematik biçimde gündelik hayatını kontrol almasıyla sonuçlanmıştır.

Alıntılanan metindeki izin kurduğu farklılıklar sistemi, Protestanlığın hiyerarşik üstünlüğünü kuran bir örtük anlama sahiptir. Katolik manastır sisteminde yalnızca keşişler mükemmel rasyonellikte bir yaşam sürerken Çilecilikte bireyin dinle olan ilişkisi derinleştikçe daha da içe kapandığı bir yaşam sürmekteydi. Weber'e göre manastır yaşamının iç-dünyacılığından çileciliği kurtaran Kalvinist ahlâk olmuştur. Kalvinizmin düzenli bir gündelik yaşamı kuracak disipline edici öğretisi, Weber için yaşamın rasyonelleşmesini sağlayan unsuru dini ahlâka dâhil edebilmiştir. Yaşam tarzının rasyonel örgütlenmesi, Batı'nın modern kapitalizmi oluşturmasının yolunu açacak gücü sağlamıştır. Bu bağlamda rasyonalite ile Weber'in kurduğu bağ, bir mevcudiyete eklemlenen ikame olarak gösterilebilir. Merkez konumdaki logosun mevcudiyeti, yaşamın Weber'e göre rasyonelleşmesini sağlamıştır. Rasyonel-irrasyonel karşıtlığı temelinde karşı karşıya getirilen inanç sistemleri, çileci Batı Protestanlığının hiyerarşik üstünlüğünü kurmak için diğer inançları irrasyonel öteki konumuna indirgeyerek değersizleştirmektedir. Yalnızca gündelik yaşamın rasyonalizasyonu

özelliğinin öne çıkarılmasıyla farklar belirginleştirilmekte, ötekileştirilen varlığın içsel özellikleri inkâr edilmektedir.

Weber bu nedenle yaşam tarzının rasyonalizasyonuna yönelik incelemelerinde, Püritenler'in ayrıştığı öğretileri de öne çıkararak tarihsel olarak inşa edilmiş biz-öteki ayrımını derinleştirmeye girişmektedir. Püritenler, Süleyman'ın Özdeyişleri'nden ve Mezmurlar'dan oldukça etkilenmiş, Tanrı korkusuyla dolmuş ve İbraniler'den etkilenmişlerdir. Bu durum yaşam tarzlarına da yansımıştır. Ancak Weber dinin rasyonel karakterinin ve duygusal yönlerinin baskılanmasının da Eski Ahit etkisine bağlandığını belirtmektedir. Eski Ahit rasyonalizmi küçük burjuva gelenekselciliğine sahipken Mezmurlar'ın çoğunda duygusal etkiler mevcuttur. Bu etkiler Orta Çağ'daki dinin duygusal yönünün ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Ancak Kalvinizm'in kendisine uygun yönleri Eski Ahit'ten çıkarmasında Kalvinizm'deki çileci yapı belirleyici olmuştur (Weber, 2013, 144).

*“Çileci Kalvinist Protestanların akılcı Katolik tarikatlarla ortak noktası olan ahlâki yaşam tarzının sistematikleştirilmesi, titiz Püritenlerin sürekli kendi inayet durumlarını takip etme tavrında görünmektedir. Günahların, ayartmaların ve inayet durumundaki gelişimin düzenli olarak kaydedildiği dini günceler hem özellikle Cizvitlerden etkilenen modern Katoliklerde (özellikle Fransa'da) hem de Reform Kilisesi'nin en hararetli çevrelerinde yaygın bir uygulamaydı. (...) Sonraki dönemde yaşayan Püritenler, kendi yaşam tarzlarını tetkik ederken her yerde Tanrı'yı ve onun parmağını da gördüler. Calvin'in katı öğretisine zıt olarak, Tanrı'nın neden şu ya da bu önlemi aldığını biliyordu. Kendi yaşam tarzını tetkik etme süreci neredeyse bir ticari işletme karakterine bürünmüştü. Tüm hayatın eksiksiz bir şekilde Hristiyanlaştırılması, Lüteryenliğin aksine Kalvinizmin insanları zorladığı metodik bir ahlâk anlayışının sonucuydu. Kalvinizmin etkisini doğru bir şekilde anlayabilmek için, bu akılcılığın, Kalvinizmin dünyevi yaşam üzerindeki etkisi açısından belirleyici olduğu akıldan çıkarılmamalıdır”* (Weber, 2013, 144-145).

Tarihsel olarak Protestan ahlâkında yaşam tarzının rasyonelleşmesini açıklama girişiminde bulunan Weber, çileci Kalvinist Protestanlar'da ve Katolikler'de bu gelişmelerin benzerlik ve farklılıklarına değinmektedir. Metodik bir yaşam tarzının oluşumu nihayetinde modern Batı kapitalizmini doğuracak meslekleşmeyi yaratacağı için Weber'e göre hayati önemdedir. Weber için bu bağlamdaki gündelik yaşamı

metodik hale getirecek olan pratikler, öte-dünyacı bir çileciliğin yerini tüm yaşamı kaplayan Kalvinist ahlâkla ortaya çıkmıştır. Yaşamın rasyonel organizasyonuna yaptığı bu vurgu aynı zamanda Weber'in Aydınlanma'ya egemen söylemleri de paylaştığının göstergesi olmaktadır. Metnin göreceli yapısı, metafizik mevcudiyetine bağımlı kılınarak inşa edilmiş anlamın ifşasına olanak verdiğinden, Weber'in logos-merkezciliğini ve Batı metafiziği dâhilindeki Hıristiyan teolojisine sıkışmışlığını keşfetmek mümkün olmaktadır. Zira metotlu biçimde dünyevi yaşamın mitik olandan uzaklaştırılarak dünyevileştirilmesi Aydınlanmanın yeni bir mit olarak araçsal akli sunmasına benzer biçimde Hıristiyanlıktaki dünyevileşme girişimlerinde de mevcuttur. Hıristiyanlık mitsel bir yaşam tarzını modern dünyada da devam ettirmektedir. Mitin insan yaşamındaki işlevini ve niteliğini aslında sürdürmeye ara vermemiştir. Mit hem bir davranış tipi hem de bir uygarlığın unsuru olarak yaşamda bulunmaktadır. Modern dünyada mit, Hıristiyanlık için arkaik toplumun varoluş tarzını aslında aşamıyor oluşunda hala görünmektedir (Eliade, 2020, 32). Tüm hayatın Hıristiyanlaşması, sistematik bir rasyonalizmle inananların gündelik yaşamı ele geçiren Kalvinizm, yarattığı ahlâk anlayışı ile mitin bir devamı olarak değerlendirilebilir. Weber, araçsal-akılcı faaliyetlerin Luthercilik karşısındaki avantajlı konumunu da bu ele geçirmeyi sağlayabilecek içkin rasyonelliği bulmasında görmektedir. Rasyonel-irrasyonel karşıtlığı bağlamında Weber'in inşa ettiği ötekileştirme, Kalvinizmi üstün bir konuma yerleştirirken, bağımlı kıldığı mevcudiyete uzak olan her varlığı da aslında inkâr ederek değersizleştirmektedir.

Weber'in yaşamın sistematizasyonu ve rasyonelleşmesinde önemli bir unsur olarak kanıt fikri de bu bağlamda Kalvinizm'de metodik ahlâk anlayışının psikolojik temelini oluşturmaktadır. Weber bu öğretinin Protestan ahlâk anlayışındaki etkisinin üzerinde durmaktadır. Metodik ahlâk anlayışı, Protestanlıkta inananları katı takipçilere dönüştürmüş, yaşamın çileciliğe göre düzenlenmesi sonucunu yaratmıştır. Bu nedenle Weber için Protestanlık, Lutheryenliğin *görece ahlâki zayıflığının* tam tersidir. Lutheryenlik'te inayet kaybedildiğinde tövbe edilerek geri kazanılabilirken, çileci Protestanlık'ta bireyin yaşamını Protestan ahlâkına göre rasyonalize etmek ve sistematik biçimde düzenlemekle yükümlüydü. Weber için bu durum Lutheryenliğin içgüdüsel eylemleri sınırlayamadığını göstermektedir. İnyetin tövbeyle geri kazanılması Weber'e



göre duygusal ve basit bir yaşam tarzının göstergeleridir (Weber, 2013, 148). Bu nedenle Weber'e göre Lutheryenlik;

*“Kasvetli Calvinist öğretinin içerdiği, sürekli bir öz kontrol ve dolayısıyla kişinin hayatını sistematik bir düzene sokması yönündeki baskıdan yoksundu. (...) Gerçek şu ki Lüteryenlik, kendi inayet öğretisinin bir sonucu olarak, sistematik bir yaşam tarzına ve dolayısıyla hayatın metodik olarak akılcılaştırılmasına yönelik itici güçten yoksun kalmıştır.”* (Weber, 2013, 148-149).

Bu nedenle Weber'de kanıt fikri, Lutheryenlik ve Calvinizm arasında kurduğu ayırımı bir çizgiyi oluşturmaktadır. Weber için kanıt, dinin yaşam tarzı üzerindeki etkisinin ve gücünün ampirik bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Rasyonellik ve ampirik kanıt anlayışı, Weber'in modern-geleneksel ayırımı kuran düşünsel çerçevesinde hâkim olan Aydınlanmacı geleneğin bir yansımasıdır. Çünkü Rönesans ile sadece ampirik bilgiye önem verilmeye başlanmıştır. Modern uygarlığın tek üstünlüğü olan pratik uygulamalar için sürekli ampirik ve analitik incelemelere gidilmiş, gerçek entelektüalizm inkar edilmiştir (Guénon, 2019a, 53). Weber'de de yaşamın sistematik olarak düzenlenmesi, ampirik bir gösterge olarak Aydınlanmacı aklın öne çıkardığı *kanıtın* bir örneğini sunmaktadır. Aydınlanmacı kanıt fikrini eleştiren Nietzsche için bu durum insanın her zaman bir nedeni bildiğini düşünmesiyle ilintilidir. Ancak insan bu inancın nereden kaynaklandığını aslında bilmemektedir. Öte yandan bu nedenlerin dayanağı aslında gerçek olduğu ispatlanmamış “iç gerçekler”dir. Nietzsche, bu gerçekler uğruna çarpık bir empirizm anlayışı geliştirdiğini düşünmektedir. Burada manevi nedenler yoktur: Yalnızca suistimal edilen bir empirizm vardır ve irade dünyasına dayanarak yeni bir nedenler dünyası inşa edilmiştir. Batı metafiziğindeki mevcudiyet, kendinde olan şey inancı bu bağlamda metafiziğin Nietzsche için “iğrenç bir yönü”dür (Nietzsche, 2009, 34-38). Bu bağlamda düşünüldüğünde aslında metafizik bir kanıt düşüncesi Weber için Calvinizm'i rasyonel kılan neden olmaktadır. Luthercilik, Weber'e göre rasyonel ve sistematik bir yaşam tarzı yaratmayı başaramadığı için Calvinizm karşısında ikincil konumdadır. Kişinin yaşamı üzerinde gözle görünebilen bir otorite kurmaktan geri kalan Luthercilik, bireyin kendi inayetinin kaydını tuttuğu bir yaşam tarzını kendisine dayatan Calvinist inanç karşısında ikinci konumda olan yetersiz öteki olarak karşımıza çıkmaktadır. Calvinizm aktif bir rolü üstlenmişken Luthercilik

pasif kalışıdır. Weber modern-geleneksel, aktif-pasif, rasyonel-irrasyonel karşıtlığını kurarak Kalvinizm karşısında değersizleştirerek hiyerarşik üstünlük kurduğu Lutherçiliği ötekileştirmektedir.

*“Dinin çileci karakterini belirleyen bu itici güç, yakında göreceğimiz gibi, çeşitli dinsel dürtülerden dolayı ortaya çıkabilmiştir: Kalvinist alın yazısı öğretisi birçok ihtimalden sadece birisidir. Yine de Kalvinist öğretinin tuttuğu yolun tamamıyla kendisine has bir tutarlılığı olduğuna ancak psikolojik etkisinin alışılmadık büyüklükte bir etkiye sahip olduğuna ikna olmuş durumdayız. Kalvinizmle karşılaştırıldığında Kalvinist olmayan çileci hareketler, tamamıyla çileciliklerinin dinsel güdülenimleri açısından ele alındığında, daha zayıf bir içsel tutarlılıkları oluşturmaktadır ve Kalvinizme göre daha zayıf bir etkisi vardır.” (Weber, 2013, 150).*

Weber, Batı metafizik geleneğine dâhil bir düşünür olarak bu gelenekle aynı rasyonalite tutkusunu paylaşmaktadır. Kalvinizm’i diğer çileci hareketlerden ayırırken akıl-duygu karşıtlığını kullanarak rasyonel-irrasyonel ayırımı kurgulayan Weber, dâhil olduğu geleneğin Platon’dan beri süregelen ayrımcı düşünsel çerçevesi içinde logosun hâkimiyetinde olmayan unsuru ötekileştirmektedir. “Zayıf içsel tutarlılıklar” olarak ifade ettiği olgu, gündelik yaşamın sistematikleştirilmesi gücünden yoksun bir ahlâk anlamına gelmektedir ve Weber için bu durum irrasyoneldir.

Çileci hareketleri analiz eden Weber, Pietizm olarak tanımlanan çileci hareketi de incelemektedir. Alın yazısı öğretisinden çıkış yapan Pietizm, önde gelen birçok Püriten’i tanımlamak için de kullanılmaktadır. Pietizm ve Püritenizm arasındaki farkı ise gündelik yaşam pratikleri üzerinden ifade eden Weber, Pietizm’in kurtuluşun keyfini bu dünyada sürmeye odaklanmışken Püritenlik’te kurtuluşun iç dünyacı bir yöne sahip olduğunu, yaşamın sistematikleştirmeye yöneldiğini ifade etmektedir (Weber, 2013, 151-155).

*“Bu, Kalvinistin akılcı kişiliğini kendi tutkularından koruyan kenetlenmenin zayıflaması anlamına gelirdi. Benzer şekilde, eğer Kalvinist kişinin bozulması fikri duygusal anlamda alınırsa -örneğin solucan gibi hissetmek- çalışma hayatında kişinin enerjisinin tükenmesine yol açabilir. Rasyonel Kalvinizmin baskın eğilimlerinin aksine, alın yazısı öğretisi duygusallıkla ele alınırsa kaderciliğe sürükleyebilir. Son olarak, Reform Kilisesi’ne mensup olanlar dahil olmak üzere Pietizm tarihinin tekrar tekrar gösterdiği gibi, seçilmişleri dünyadan ayırma tutkusu, güçlü bir duygusal yoğunlukla,*

*yarı komünist nitelikte bir manastır hayatına yönlendirebilir.”* (Weber, 2013, 156).

Weber’in Kalvinizm’in rasyonelliğini aktarma biçimi, metindeki örtük anlamı kuran akıl-duygu karşıtlığından beslenmektedir. Batı metafiziğine sıkışan bu anlam, Weber’deki Avrupa-merkezciliğin de bir göstergesi olarak tarihsel olarak kurgulanmış karşıtlığı yeniden üretmektedir. Aklın hâkimiyeti, tüm yaşama biçimlerini ve bilgi biçimlerini belirleyerek tüm felsefenin sınırlarını da çizmektedir. Akıl-duygu dikotomisi Platon’la başlayıp Descartes gibi düşünürler ile devam etmiştir. Batı metafiziğinin ve Hristiyanlığın benzerliğine değinerek bu karşıtlığı kuran düşünsel geleneğe yönelik bir eleştiri sunan Nietzsche ise Kilise’nin daima haz verici duyguları, dünyevi hırsları yok etmeye yönelik bir disipline etme amacında olduğunu düşünmektedir. Ancak Nietzsche tutkunun köklerine saldırmayı hayatın köklerine saldırmak olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle Kilise’yi hayata karşı düşmanca davranmakla suçlamaktadır. Benzer şekilde bilimin dışında kalanlara da bu disipline etme süreci aynı tavırla uygulanmaktadır (Nietzsche, 2009, 27). Bu bağlamda logosun merkezinden uzakta kalan her unsur Batı metafiziğinin bilim anlayışında olduğu gibi Kilise tarafından da uygulanmıştır. Disipline etme bir ikame olarak yaşamın içine girmiştir. Bu çerçevede Weber de Batı metafiziğine hâkim olan düalist mantığı akıl-duygu karşıtlığını, rasyonel Kalvinizm-Pietizm karşıtlığı üzerinden aktarmaktadır. Kalvinist bireyin akılla olan bağının gevşememesi yani mevcudiyetin merkezinden uzaklaşmaması gerekmektedir. Weber’e göre Pietizm’in yaratma ihtimali olan duygusal yoğunluk ise bireyi dünyevi yaşamı logosun merkezin uzaklaştırarak irrasyonel ve pasif olan manastır hayatına yönlendirme riskini barındırmaktadır. Akılcı-duygusal, rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif karşıtlıkları kuran Weber’e göre Kalvinist ahlâkın üstünlüğü, ötekileştirilen Pietizm’in değersizleştirilen özellikleri karşısındaki gücünden kaynaklanmaktadır.

*“Ancak her seferinde, Pietizmin akılcı ve çileci niteliği duygusal olana baskın hale geldiğinde, tezimiz için asli olan fikirler yerlerini sağlamlaştırdılar. Bunlar: 1) İlahi kanunlar açısından kişinin kendi inayet durumunu sistemli olarak giderek daha yüksek kesinlik ve mükemmeliyet seviyelerine geliştirmesi inayetin göstergesidir. 2) “İlahi takdir mükemmellik haline ulaşmışların ruhunda işlemektedir”, yani eğer sabırla bekler, sistemli olarak düşünülürse onun işaretleri kendini onlara gösterecektir.”* (Weber, 2013, 159).

Pietizmin çileciliği ve akılcılığı karşısında duygusal olan öteki yenilmeye mahkûm olan öteki konumdadır. İlahi kanunlar mutlak ve sabit sabit yapıdadır. Metafizik yapının içinde birey kendi durumunun rasyonel bir takibini yapabildiği müddetçe ulaşılmaz olan, ilahi işaret ruhunda belirecektir. Değiştirilemez olana dair bir işaretten öteye gitmeyecek işaret Weber'e göre sistematikleştirilmiş bir yaşam tarzının duygusallıktan uzaklaşabildiği ölçüde mümkündür. Pietizmin çileciliği akılcılığı ve duygular karşısında ise aklın üstünlüğü Weber'in kurduğu düalizm içinde karşıt konumlandırılmıştır. Rasyonel-irrasyonel, akıl-duygu karşıtlıkları kurarak Weber Pietizm'i kurduğu hiyerarşik yapıda avantajlı konuma yerleştirmektedir.

Pietizm'in ve Kalvizizm'in benzer sonuçlar yaratmasına karşılık Pietizm'in Tanrı'nın özel inayetine dayalı bir seçilmişler aristokrasisi yaratmaya yönelik öğretileri onu farklılaştırmaktadır. Pietizm'de çileci yöntemleri benimsemeyen insanlar pasif Hristiyanlar olarak kabul edilmektedir. Weber bu nedenle Pietizm ve Kalvinizm'i kıyaslarken Pietizm'de Lutheryenliğin ağır bastığını düşünerek, onu Kalvinizm karşısında daha duygusal ve zayıf olarak değerlendirmektedir. Kalvinizm ve Pietizm'i kıyasladığında, hayatın rasyonelleşmesi noktasında Pietizm'i daha güçsüz bulmasının nedeni budur (Weber, 2013,160-166). Weber'deki metafizik mevcudiyetinin anlamı yalnızca bir merkeze göre kurması nedeniyle kurulan karşıtlıklar mantığı burada da işlemektedir. Zira logos-merkezine sıkıştırılan anlam, yalnızca rasyonel-irrasyonel, akıl-duygu bağlamlarında ele alınabilmektedir. Kalvinizm-Pietizm kıyaslamasında Pietizm'i duygusal, güçsüz, daha az akılcı bulmasının nedeni budur. Weber'in ötekileştirme süreçlerine hâkim olan Platoncu rasyonalite, akıl-dışı olanın ötekileştirildiği bir düşünceyi yarattığından mevcudiyet dışındaki her şey fark olarak değerlendirilerek dışlanmaktadır.

Weber'in Kalvinizm-Pietizm kıyaslamasının yanında Lutheryenlik analizinde de aynı logos-merkezcilik görülmektedir. Lutheryenlik'teki günahların affedilebiliyor olmasıyla kurulan yaşam tarzı, Tanrı'yla yaşam sürecinde uyumlu olma amacını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla yaşamın rasyonel biçimde sistematikleştirilmesinin yerine maddi yaşamda keyifli, uyumlu bir yaşam tarzı oluşmaya başlamıştır. Weber için bu uyum, rasyonel ekonomik girişim karşısında Pietizm'deki güçsüzlüğün bir benzeridir

(Weber, 2013, 167). Kalvinizm ile kıyasladığında Lutheryenlik üzerine şu çıkarımları buna örnektir:

*“Açıktır ki, Kalvinist seçilmişlerin öteki dünyaya yönelik olarak kendilerini kanıtlama ihtiyaçlarıyla karşılaştırıldığında, dini ihtiyaçların anlık manevi duygusal hissiyata yönlendirilmesi, dünyevi yaşantının akılcılaştırılması yönündeki güdülenimi zayıflatmaktadır.”* (Weber, 2013, 167).

Lutheryenlik’te dini faaliyetlerin anlık, manevi duygusal ihtiyaçlara yönelmesi Weber için yaşamın rasyonelleşmesinde bir engeldir. Kalvinizm’deki öte-dünyacı, Tanrı’ya kendini ispatlama gayesi karşısında akıl-duygu karşıtlığına bir örnek olarak sunduğu bu farklar, gündelik yaşamın sistematikleştirilmesi hususunda belirleyicidir. Lutheryenlik’teki yaşamdan anlık zevk alma, Kalvinist ahlâktaki öteki dünyaya dair kurtuluş inancıyla güdülenen rasyonelleşmenin önünü kesmiştir. Rasyonel-irrasyonel, akılcı-duygusal kavramlarıyla tanımlanabilecek karşıtlıklar, Weber’in kapitalizm analizi bağlamında değerlendirildiğinde modern kapitalizmi oluşturabilme kabiliyetinden yoksun ötekilere yönelik bir açıklama girişimidir. Kalvinizm’in hiyerarşik üstünlüğü de bu bağlamda inşa edilmektedir.

Bir başka akım olan Metodizm ise çileci Kalvinist ahlâkın karşısında Avrupa Pietizmi’nin Anglo-Amerikan karşılığıdır. Metodizm’de amaç bireyin mutlak kurtuluş adına yaşamını metodik biçimde düzenlemesidir. Kalvinizm ile Metodizm’in ayrıştığı nokta ise Metodizm’de duyguların ve ruhların ışığında kurtuluşa dair kanıtın varlığına inanılmasıdır. Pietizm ve Metodizm ikincil akımlar olarak kabul edilmektedir. Ancak Kalvinizm haricinde Protestan çileciliğinin de ikinci bağımsız kaynağı Baptist harekette ve Kalvinist düşünce sistemini kabul eden Baptistlerde, Mennocularda ve en çok da Kuveykirlarda görülmektedir. İncil’e uygun, yaşamın zevklerinden uzak durulan, Havariler örnek alınarak düzenlenen yaşam biçimi öncelikle İsviçre’deki ve Güney Almanya’daki Baptistler tarafından gerçekleştirilmiştir. Baptistler ayrıca alın yazısı öğretisini benimsemiş, Kalvinistler’e benzer biçimde ayinleri değersizleştirmiş, dünyanın rasyonelleştirilmesinde Weber’e göre en uç örneklerden birini sergilemiştir. Yaşamın tüm zevklerinden uzak kalınması, alın yazısı öğretisine olan inanç ve ayinlerin reddedilmesi Baptist mezhepleri de Weber’e göre Kalvinistler gibi rasyonel kılmıştır.

Böylece logosun merkezi mevcudiyetiyle bir eklenti kurularak Baptistler'in de seçtiği yaşam biçimi inancın başına gelerek aslında ondaki eksik unsuru tamamlamaktadır. Baptist cemaatlere dâhil olan Kuveykirlarda ise Tanrı'nın sözünün duyulması gerektiğinden ruhun sessizliği önemlidir. Bu nedenle Baptist cemaatler, özellikle Kuveykirlar'da sakin, sessiz bir yaşama yönelme olmuş, dolayısıyla bu tercihleriyle çileciliğin psikolojik uygulamalarıyla benzer şekilde yaşama yönelmişlerdir. Ahlâkın katı gereklilikleri, onları Kalvinizme yöneltmiştir (Weber, 2013, 169-183). Sözü önceleyen bu yaklaşım, Hıristiyanlık ve Batı metafiziğindeki vahiy geleneği ile örtüşmektedir. Sesin üstün konumu karşısında inanan da sessizleşmekte, sesin duyulması sağlanmaktadır. Metafizik olarak bu durumda bireyin ses karşısındaki konumu mevcudiyet merkezine göre ikincil kalmaktadır.

Weber, farklı cemaatlerin yaşam tarzını sistematikleştirmede ayrışan uygulamalarına karşın, öğretilerdeki farklılıklara rağmen yaşam tarzının dini biçimde düzenlendiği sonucuna ulaşmaktadır. Zira birey, inancının gereğini yaşamında ispatlamakla yükümlüdür (Weber, 2013, 187).

*“(...) bu çileci yaşam tarzı, kişinin tüm varlığını, Tanrı'nın iradesine itaat biçimde, akılcı bir şekilde düzenlemesi anlamına geliyordu. Artık bu çilecilik bir opus supererogationis<sup>31</sup> değil, kurtuluşundan emin olmak isteyen herkesten beklenebilecek bir tercihti. En önemlisi, doğal yaşam tarzından ayrılan azizlerin dini yaşantısı, artık dünyadan ayrı bir şekilde manastır topluluklarında değil, dünyaya ve onun kurumlarına dâhil olunarak yaşanıyordu. Asıl hedefi ahiret olan, dünyevi yaşam tarzının bu şekilde akılcılaştırılması, çileci Protestanlığa özgü meslek fikrinin bir sonucuydu. (...) İlk zamanlarda dünyadan inzivaya kaçış olan Hristiyan çileciliği dünyayı reddederek, bir zamanlar kilise adına, manastırdan dünyaya hâkim olmuştu. Ancak böyle davranarak, gündelik dünyevi hayatın doğal ve anlık niteliği üzerinde hiçbir etki yaratamamıştır. Artık manastırın kapısını arkasından kapatarak, bu gündelik dünyevi hayatın içine eksiksiz bir şekilde sızmaya, onu dünya üzerinde akılcı bir yaşam haline dönüştürmeye girişerek, ancak bunu ne bu dünyadan dolayı, ne de bu dünya için gerçekleştirerek, hayatın piyasasına girmelidir.” (Weber, 2013, 187).*

---

<sup>31</sup> Latince, “Gereksiz iş”.

Nietzsche için Tanrı, idelerin anlamıdır. Platon'dan beri Batı düşüncesine egemen olan bu felsefî yaklaşım geç Yunan ve sonrasında da Hıristiyanlıkta metafizik alanı gerçek, asıl, hakiki dünya olarak sunmuştur. Ancak bu gerçek dünya değildir; Hıristiyan Tanrısının ve Batı metafiziğinin dünyası bu bağlamda yalnızca görüntüden ibaret, gerçek olmayan bir dünyadır. Nietzsche bu dünyayı yaşamdan uzak bir dünya olarak tanımlamaktadır. Metafiziğin hâkimiyetinde Batı felsefesi Platonculuktan başka hiçbir şey değildir (Heidegger, 2001, 17-18). Bu nedenle Hıristiyan çileciliğinin dünyadan kaçışı, manastırların dünyadan kopuk hayatı dünya üzerinde hiçbir etki yaratamamıştır. Bu kapanmanın yerini sonrasında öteki dünya için bu dünyada mesleği kurtuluşun yolu olarak görme anlayışı almıştır. İnanan birey artık dünyayı reddetmeden onun rasyonalizasyonunu sağlamakla yükümlü olan, dünyayı kendi amaçlarına göre düzenleyebilme kabiliyeti olabilen kişi olmuştur. Gündelik yaşama dâhil olamayan ve Weber için dolayısıyla irrasyonel olan inzivacı yaklaşımın hayatını sürdürebilmesi için yapması gereken rasyonel bir gündelik yaşam tasarımı olmuştur. Nitekim, Hıristiyan çilecilikteki dünyayı reddetme modern dönemde dünyanın araçsal kullanımına dönüşmüştür. Hıristiyan çileciliği dezavantajlı konumunu merkez olan logosa göre yeniden düzenleyerek gündelik hayatın rasyonel düzenine dâhil olmayı sağlamak zorunda kalmıştır. Böylece eksik olan meslekleşme ile tamamlanmıştır. Bu bağlamda meslek kavramının Protestanlıkta kapladığı yer ve sahip olduğu önem, Protestanlığın inananların hayatında kapsadığı alanının, dinin gündelik yaşamın her alanındaki varlığıyla ilgilidir (Giddens, 2014, 209). Weber'in Protestan meslek ahlâkına dair analizinde rasyonel-irrasyonel karşıtlığı kurulmakta, dezavantajlı ötekinin yaratılmasında mevcudiyet metafiziğine hâkim olan logos-merkezcilik öne çıkmaktadır. Değersizleştirilerek ötekileştirilen dünyevi yaşamın varlığı, öte-dünyacı çilecilik karşısında inkâr edilerek ikincil konuma itilmektedir. Rasyonel meslekleşmeyi oluşturamayan varlık, Weber tarafından dezavantajlı öteki anlamına sıkıştırılmaktadır.

Weber, eserin son bölümünde çileci Protestanlığı bir bütün olarak analiz etmektedir. Özellikle Calvinizm'den türeyen İngiliz Protestanlığı'na değinen Weber, meslek fikrinin en tutarlı biçimini oluşturduklarını öne sürerek İngiliz Protestanlığının

temsilcilerinden Richard Baxter'ın<sup>32</sup> görüşleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Baxter, “A Christian Directory” (1673) adlı eseriyle Püriten ahlâk üzerine yazılmış en kapsamlı çalışmalardan birine imza atmış, çalışma alanı olarak gündelik yaşamda kilise hayatı ve ahlâki yaşamın geliştirilmesini seçmiştir. Weber, Baxter'ın yanında Alman Pietizminin temsilcisi olarak Spener'in “Theologische Bedenken”ini (1700-1702), Kuveykırlığı temsilen Barclay'ın “An Apology for the True Christian Divinity”ini (1676) de karşılaştırmalı bir çalışma yapabilmeyi amaçladığı için seçtiğini belirtmektedir (Weber, 2013, 189). Weber ele aldığı metinlerde dikkatini çeken ilk unsurun servet ve servet edinme yolları olduğunu ifade etmektedir. Metinlerdeki ortak nokta servet edinmeye yönelik hükümlerin Yeni Ahit'teki mesajların *ebionitic*<sup>33</sup> öğelere değinen Weber'e göre bu eserlerde Tanrı'nın Krallığı karşısındaki servet tutkusunun ahlâki olarak tehlikeli olduğu öne çıkarılmaktadır. Calvin'in ruhban sınıfının dünyevi mal edinmesinin aksine çilecilikte dünyevi mal edinmeye karşı bir tutumun varlığı mevcuttur. Püriten öğretirisinde ise para ve mal edinme tutkusu kınanmaktadır. Mülkiyet edinmekle gelen gevşeme halinden duyulan korku, güvende hissetmenin yaratacağı sorumsuzluk hissi, servet edinmeye ve mülk sahibi olmaya karşı tutumun temelindeki anlayıştır. Tanrı'nın yeryüzündeki şanını yüceltmek için çalışmaya yönelmek, servetin ve mülkün yaratacağı gevşeme hali içinde uzaklaşılma riski taşıyan en büyük sorumluluktur (Weber, 2013, 192).

*“Dolayısıyla zaman kaybı, ilk ve ilke olarak en ölümcül günahı. İnsan hayatı, kişinin kendi seçilmişliğinden emin olabilmesi için fazlasıyla kısa ve değerliydi. Sosyalleşme, havadan sudan konuşma, lüks yaşam, hatta sağlık için gerekenden, yani altı ile sekiz saat arası uykudan fazlası bile kesin ahlâki kınama için yeterliydi. Franklin'in “Vakit nakittir” düsturuna daha tam anlamıyla ulaşılmamış olsa da, manevi açıdan bir dereceye kadar o düsturla tutarlıdır. Zaman sınırsız bir değere sahiptir, çünkü kaybedilen her an, Tanrı'nın şanına hizmetten kaybedilmiştir. Dolayısıyla edilgen bir tefekkür de değersiz ve muhtemelen kınanacak bir şeydir; en azından mesleğin ifa edileceği süreden çalınarak gerçekleştiriliyorsa. Çünkü bu*

<sup>32</sup> Richard Baxter. 1615 ve 1691 yılları arasında yaşamış olan İngiliz Püriten Kilisesi lideri. 17. yüzyıl İngiliz Protestan Kilisesi üzerinde büyük etkisi olmuştur.

<sup>33</sup> Ebyonitik. Ebyonistler. Kelime İbranice “Ebyonim” kelimesinden gelmekte ve “fakir” anlamı taşımaktadır. Ebyonistler erken dönem asketik Yahudi kökenli Hristiyanlardır. İsa'nın ilahlığını ve bakireden doğumunu reddeden Ebyonistler, yalnızca Matta İncili'ni kabul etmektedir ve ebyonim kelimesiyle bağlantılı olarak fakirliğin, yoksulluğun ahlâki değerlerini öne çıkarmaktadır.



*Tanrı için, bir meslekte onun iradesini etkin bir şekilde yerine getirmekten daha az makbuldür. Ayrıca, pazar günü tefekkür için ayrılmıştır ve Baxter'a göre belirlenmiş saatte dahi Tanrı'ya ayıracak vakti olmayanlar, meslekleri konusunda tembel olanlardı.” (Weber, 2013, 192-194).*

Weber'in Baxter'a dayanarak kaleme aldığı bölümlerde düzenli, sistematik ve rasyonel bir meslekleşme için gerekenler mevcuttur; zamanı boşa harcamamak, gereksiz faaliyetlerden kaçınmak, gösterişçi bir yaşamdan ve maddi mal tutkusundan uzak durmak. Zaman, Tanrı'nın inayetine ulaşabilmek için rasyonel biçimde kullanılabilir bir araç konumundadır. Baxter'ın yorumunda da görüleceği gibi aslında Protestan ahlâkına da yansımış olan Hristiyan teolojisi ve Batı metafiziği örtüşmektedir. Anlamın bir mevcudiyet merkezinde kurulması, Protestan ahlâkında Tanrı'nın mutlak konumuna göre düzenlenen yaşamda, mevcudiyet metafiziğinde ise logos-merkezci düzenlemelerde görülebilmektedir. Bu nedenle çalışmanın düzenlenmesi, Püriten ahlâkında metafizik mevcudiyetinin bir benzerine dönüşerek, logosa gönderme yaparak düzenlenen bir hakikat biçimini almaktadır:

*“Ancak hepsinden önemlisi çalışma, Tanrı'nın emri olarak başlı başına hayatın tek amacı olarak kabul edilir hale gelmiştir. (...) Ancak Püriten felsefesinde, kişisel ekonomik çıkarların karşılıklı etkileşiminin ilahi takdirle bağlantılı yönü farklı bir karaktere bürünmüştür. Püritenlerin edimsel yorumlara eğiliminin getirdiği bakış açısından, meslek dağılımlarının ilahi amacının ortaya çıkardığı ürünler vasıtasıyla anlaşılabilir fikri doğrudur.” (Weber, 2013, 197-200).*

Değindiği üzere rasyonel biçimde düzenlenmiş meslekleşmenin ilahi amacı mesleği bir mevcudiyete eklemekle beraber Heidegger'daki teknik kavramını da akla getirmektedir. Heidegger teknik kavramıyla logosun hâkimiyetine dair bir analiz sunmaktadır. Bu bağlamda her varlığa getirme bir açığa çıkartmadır. Varlığa getirmede ise dört nedensellik tarzı hâkimiyetinin yanı sıra araç ve amaç da bu alana dahil olmaktadır. Araçsal olan, tekniğin temel niteliğidir. Teknik, yalnız bir araç değil, bir açığa çıkarma biçimidir. Bu açığa çıkma ile hakikatin alanı da ortaya çıkmaktadır. Çağcıl teknikteki açığa çıkartma ise Heidegger'e göre bir çağrı niteliğindedir, bir görevlendirmedir. Çağrı da doğada olan, henüz gizli olan enerjinin çözülerek dönüştürülmesi, depolanması, dağıtılması ve tekrar devreye sokulmasıdır. Yani çağrı,

bir yordamlamadır. Açığa çıkartma sürecinde tüm yordamlar da denetim altındadır. Tekniğin açığa çıkarma biçiminde ise yükümlü kılmak, buyurmak, hazır-oluş da mevcuttur. Heidegger bunun nedeninin bir dile geliş olduğunu ifade etmektedir. Yani açığa çıkartmayı Heidegger başlı başına bir insan işi olarak görmektedir. İnsan, araştırma ve gözlemlerle doğayı avlamakta, ona egemen olmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Heidegger'e göre insan açığa çıkartma ile doğayı araştırma nesnesine dönüştürmektedir. Modern dönemde ise insan Heidegger'e göre açığa çıkartmaya çağrılmaktadır. Yeni Çağ'da doğa biliminin yükselişine de bunun yansıdığını düşünmektedir. Yeni Çağ'da doğa kuramının da aslında tekniğin değil, çağcıl tekniğin özü olduğunu düşünmektedir. Çağcıl tekniğin özü değil, özünen her şey de her daim kendisini gizlemektedir. Bu özünme ise her şeyden önce gelen (a priori) olandır (Heidegger, 2015, 20-32). Bu bağlamda değerlendirdiğimizde Püriten felsefede çalışma fikri bir çağrı (*Beruf*) olarak Heidegger'deki bir açığa çıkartmaya yönlendirmektedir. Bu çağrı logostan gelen çağrıdır. Heidegger'deki tekniğin araçsallığı, kendisi bizzat bir araç olmasa da logosun hâkimiyetinde çağcıl bir açığa çıkartmaya yönlendirmektedir. Mesleğin rasyonel ve sistematik olarak gerçekleştirilmesi Tanrı'nın tek emri olarak ifade edilmektedir. Dile gelen bu metafizik çağrı, açığa çıkartmaya yönlendirerek nasıl ki Yeni Çağ'da doğayı dönüştürmeye yönlendiren unsur olduysa Püriten ahlâkta bireyin seçilmiş mi yoksa lanetlenmiş mi olduğunu anlamasını sağlayacak ürünü ortaya çıkarması için bir dönüştürmeyi sağlayacak olan çağrıdır. Ortaya çıkartma aynı zamanda bir eklenti işlevi de görmektedir.

Meslekleşmenin hayati önemi bağlamında Weber, düzenli bir meslek sahibi olunmayan durumu Baxter'ın değersiz bulduğuna değinmektedir. Aslanan mesleğin sürekli, sistematik, düzenli ve rasyonel olarak gerçekleştirilmesidir.

*“Dolayısıyla belirli bir mesleği olmayan kişi, önceden de gördüğümüz gibi, dünyevi çileciliğin talep ettiği sistemli ve muntazam bir kişilikten yoksundur.”* (Weber, 2013, 201).

Metinde rasyonel-irrasyonel bağlamında yaratılan fark ve ötekileştirme, meslekleşme üzerinden bireyin değerlendirildiği bir anlayışı aktarmaktadır. Bu değerlendirmede kurulan karşıtlık ise değerli-değersiz karşıtlığıdır. Tanrı'nın çağrısına uyup yaşamını

rasyonelleştirenler dışındakileri değersizleştirilerek ötekileştirilmektedir. Ötekiler, Püriten ahlâktan yoksun eğilimlere denk düşmektedir. Yoksunluğun kuruluşu ise logosun merkezinden uzaklığı ortaya koymaktadır. Rasyonel meslekleşmeden yoksun olanların ötekileştirilmesinde meslek, dünyevi çilecilikte yaşamın sistematik örgütlenmesi üzerinden logosun hâkimiyetine uygun yaşamaktır. Bu durum bir ideal olarak kurulan mutlak Tanrı anlayışı çerçevesinde de bir gerekliliktir.

Weber için uç bir rasyonelleşme örneği sergilemiş olan Kuveykırılar'da da benzer biçimde mesleki yaşantı, çileci ahlâk bağlamında inayetin bir kanıtı sayılmaktadır (Weber, 2013, 201).

*“Tanrı'nın talep ettiği şey tek başına çalışma değil, belirli bir meslekte akılcı bir şekilde çalışmadır. Püriten meslek anlayışında vurgu sürekli dünyevi çileciliğin bu metodik niteliğine yapılmaktadır. Luther'de olduğu gibi kişinin Tanrı tarafından geri döndürülemez şekilde kendisine tahsis ettiği paya razı olmasına değil. (...) Dolayısıyla servet sadece, tembelliğe ve hayatın günahkârca keyfini çıkartmaya yönelik bir ayartma olduğu sürece ahlâken yanlıştır ve servet kazanmak da sadece, amaç ileride mutlu ve umarsızca yaşamaksa kötüdür.”* (Weber, 2013, 201-204).

Metafizik mevcudiyeti, logosun kendine yeterliliği çevresinde kurduğu yapıda, merkezden uzak olanları ötekileştirmektedir. Püriten meslek anlayışı da bu mevcudiyeti merkez olarak benimsemektedir; kurulan ilişki, metafizik mevcudiyetten farklı kurulan her unsuru ötekileştirmektedir. Bu bağlamda, rasyonel-irrasyonel zemininde kurulan karşıtlık ilişkisinde Püritenlik-Lutheryenlik, ötekileştirilerek dışlanmaktadır. Logosa ait olmadan kurulan yaşam tarzı, mevcudiyetle bağ kuramaması nedeniyle irrasyoneldir; Tanrı'nın kendisine verdiği paya razı olmak ya da yaşamın keyfini çıkarmak fark yaratan unsurlar olarak Lutheryenliği ikincil konuma yerleştirmektedir.

Meslekleşmenin rasyonel bir dönüşüm olduğunu düşünen Weber'e göre çilecilik bu nedenle modern-rasyonel kapitalizmi yaratacak içsel dinamiğe sahiptir. Çilecilik, belirli bir meslekte uzmanlaşmanın önünü açarak kültürel ve ahlâki bir dönüşüm sağlayarak kar etmeyi ilahi takdirin bir yansıması olarak değerlendiren insan tipini yaratmıştır.

Diğer öğretilerin yaratamadığı bu insan tipi, profesyonel-uzman kapitalist iş insanı tipi olmuştur (Weber, 2013, 205).

*“İlahi olanla hayvani olanı keskin çizgilerle ayıran Püritenler, Tanrı tarafından esinlenilmiş vahiyler olmadığından, Mesih Sirach’ın Kitabı’nu reddederler. Ancak bu kitabın eksikliği, Eyüp Kitabı’nın daha fazla ön plana çıkmasına neden olmuştur. Eyüp Kitabı, bir taraftan Kalvinizmle yakından ilintili olan, Tanrı’nın, insan aklının alabileceğinin ötesinde, mutlak sınırsız haşmetinin yüceltilmesini, Kalvinizm için önemsiz ama Püritenlik için büyük öneme sahip olan Tanrı’nın inananlarını bu dünyada, hem de maddi anlamda kutsayacağıunun kesin olduğu fikrini apaçık bir şekilde birleştirir, ki bu yaklaşım da sadece Eyüp Kitabı’nda mevcuttur. Süleyman’ın Özdeyişleri ve Mezmurlar’daki en etkileyici mısraların çoğunda bahsi geçen Doğu dinginciliğinin üstü örtülmüştür; aynen Baxter’in, meslek kavramının temeli olan 1. Korintliler’deki pasajın gelenekselci tınısının üstünü örtmesi gibi.”* (Weber, 2013, 207).

Metinde radikal ötekiyi inşa eden mutlak Tanrı anlayışı ve vahiy üzerinden kurulan ayırmadır; Weber’e göre irrasyonel öteki, meslekleşebilme kabiliyetine bu ayırım nedeniyle ulaşamamaktadır. Metindeki örtük anlamın yeniden ürettiği mevcudiyet metafiziği, Derrida’nın yapısöküm mantığında eleştirdiği bir yapıdır. Derrida, logos-merkezci Batı metafiziğinin yapısökümünü yaparken aynı zamanda idealizmle de hesaplaşmaktadır. Logos-merkezçilik ise hem idealizmi hem de ses (vahiy) merkezçiliği temsil eden bir yapıdadır (Küçükalp, 2008, 274-275). Batı düşüncesi ise Antik Yunan’dan beri sesi yazı karşısında ayrıcalıklı konumlandırmış, Hıristiyan inancında da bu yaklaşımı sürdürmüştür. Platon’un düşüncesinde logos zorunlu bir öğrenme sırasında seslendirildiğinde canlılık kazanmaktadır; aksi durumda logos canlı değildir. Yazı ancak etkisi azalmış bir konuşmadır, yaşayan bir ölüdür. Derrida logosu daha sonradan Hıristiyanlık’taki Teslis inancındaki “Baba” olarak değerlendirir; yaşayan logos, yani konuşma, yani ses, Baba-Oğul-Kutsal Ruh’taki babadır (Derrida, 1981, 143). Sesi yani vahyin merkez olduğu Batı’da mutlak Tanrı idealine nasıl ulaşılacağıнын yöntemi belirlidir. Weber, mesleğin çağrısını yeniden hatırlatmaktır. Hareket, teknik ve ilerlemenin güdüsü buradan gelmektedir. Logosun hâkimiyetindeki merkezden yani vahiyden uzak olan Doğu ise hareketsizdir, pasiftir. Weber’e göre rasyonel meslekleşmeyi yaratamayan her yer gibi geri kalmıştır. Doğu’nun durağanlığı tezlerinde Doğu’nun devrimsizliğine bir gerekçe olarak inşa edilen bu durağanlık, aklın karşısında

duyguların, eylemin karşısında düşüncelerin ikincil önemde olduğu bir hiyerarşi inşasıdır. İnsan eylemlerinin hâkimiyetindeki ilerlemeci Batı karşısında duygular ve düşüncelerin çevrelediği Doğu durağandır. Protestan etiği ve modern kapitalizmin oluşumunda bu bağlamda Weber'e devrimsel nitelikteki Batı ilerlemeciliği ve rasyonelliğinin zeminindeki logos, yani meslek ile açığa çıkartılmış ilerleme mevcuttur. Weber, kurduğu karşıtlıklar içinde Batı-Doğu kategorilerinin ayrımlarını kurmaktadır. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, aktif-pasif, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları üzerinden varlıkları değersizleştirilerek, inkâr edilerek ve ikincil bir varlık konumuna itilerek ötekileştirilen unsurlar Batı'nın tam zıddı bir karakteri yaratmaktadır. Kalvinizm'in güçlendiği Batı'da Süleyman'ın Özdeyişleri ve Mezmurlar'dan tüm irrasyonel, geleneksel öğeler atılabildiği için meslekleşebilme gerçekleşmiştir.

Meslekleşme ve modern kapitalizmin oluşabilmesi bağlamında Püriten meslek anlayışının öğretilerini öne çıkaran Weber'e göre yaşamın zevklerinden uzak durmak, kontrolsüz güdülerin, eğlence faaliyetlerinin, gurur duygusunu içeren etkinliklerin yasaklanması yeni bir kültür yaratmaktadır. Dinle bağlantılı olmayan tüm faaliyetler ve ürünler, çilecilik için aslında düşman niteliğindedir.

*“İster aristokratlara has sporlar, ister balo salonlarındaki ya da sıradan insanların gittiği meyhanelerdeki eğlenceler şeklinde olsun, insanı mesleğinde çalışmaktan ve dinden uzaklaştıran, hayattan güdüsüz olarak zevk almanın her türü benzer bir şekilde akılcı çileciliğin düşmanıydı. (...) Aslında tam aksine, nefret ettikleri skolastik felsefe hariç, ilim ve irfana büyük bir saygı duyuyorlardı. Hatta Püriten hareketin en önde gelen temsilcileri Rönesans kültürüne büyük ilgi duyuyorlardı; Presbiteryen ilahiyatçıların vaazları klasiklerden alıntılarla doluydu.” (Weber, 2013, 212-213).*

Hristiyan teolojisi ve Batı metafiziği arasındaki paralellik, Weber'in Püriten ahlâka dair çözümlerinde hissedilmektedir. Yaşam tarzının rasyonelleşmesinde keyfilik, hayattan yalnızca zevk almaya yönelik girişimlerin ötekileştirilmesinin önemi vurgulanmaktadır. Zira Hristiyanlık, tarihi boyunca yaşamdan zevk almaya karşı durmuştur. Bunu da bir başka yaşama, daha iyi bir yaşama duyulan inanç altında gizlemeye çalışmıştır. Hristiyanlık'taki dünyadan nefret etme, duyguları lanetleme, güzellikten ve tensellikten duyulan korku Nietzsche'ye göre temelde yatan hastalığın,

yaşam yoksunluğunun, bitkinliğin bir işaretidir. Ahlâk karşısında yaşam sürekli olarak arzulanmaya değmez biçimde yansıtılmaya çalışılmıştır. Hristiyan ahlâkındaki yaşamı olumsuzlama, yok etme, bozma isteği oluşmuştur (Nietzsche, 2021, 8-9). Buna karşılık Püritenler'in insanı merkeze alan Rönesans düşüncesinden etkilenmiş olmalarına da Weber yer vermektedir. Rönesans, Hristiyanlık tarihinden farklı öğretiler sunmuştur; Rönesans'taki hümanizm, klasiklerdeki rasyonalizm insanlara dünya üzerinde istedikleri kadar ayrıcalıklı bir konuma ulaşma imkânının varlığını içeriyordu. Ancak Foucault bu yaklaşımlarda insanın aslında düşünülmemiş olduğunu ifade etmektedir (Foucault, 2001, 444). Bir yandan Hristiyan teolojisinin süregelen çerçevesi, öte yandan Rönesans hümanizmi etkileşimine bir açıklama sunabilmek amacıyla Weber, durumu rasyonalite bağlamında ele almaktadır. Bir Aydınlanmacı olan Weber'e göre Püritenler'in Rönesans'a ilgi duyması rasyonel karakterlerinden kaynaklanmaktadır. Orta Çağ'ın skolastik felsefesi karşısına Rönesans'ın akılcılığını koyan Weber, kişinin hayattan zevk almasını duygusal bir haz olması nedeniyle aklın karşısında ikincil konuma koymaktadır. Mesleki faaliyetler dışındaki faaliyetler, skolastiğin karanlığı gibi aklın kötü ötekisi olmuştur. Rasyonel-irrasyonel, akıl-duygu karşıtlığı öne çıkarılarak Püriten ahlâk dışındaki eğilimler ötekileştirilmekte, Püriten ahlâk karşısında değersiz, ikincil konumda gösterilmektedir.

*“Püritenlerin, altında batıl inanca, büyüsel ve ayinsel kurtuluştan arta kalan her şeye karşı olan nefretlerinden Noel, Mayıs Direği ve tüm içten gelen dini sanatlar da paylarını almıştır.” (Weber, 2013, 213-214).*

Püritenler'in büyüden uzaklaşması, Weber'e göre ekonomik rasyonelleşmenin önünü açacak meslekleşmenin bir yaşam tarzına dönüşmesi bağlamında hayati önemdedir. Weber, mevcudiyet metafiziğine sıkıştırdığı anlamları düalist bir mantıkla oluşturmaktadır; rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlıklarını kurarak Püritenler'le karşılaştırarak incelediği her öğretiyi ötekileştirmekte, hiyerarşik olarak üstün konuma yerleştirdiği Püritenlik'le “öteki”yi inkâr ederek değersizleştirmektedir. Dolayısıyla irrasyonel unsurlardan arınma, mitten uzaklaşma, Weber'de modern dönemler için tanımlayıcı niteliktedir. Mitler, Weber'e göre irrasyonel karakterde olsalar da Eliade'ye göre mit olup bitmiş kutsal bir öyküyü anlatmaktadır. Bahsettiği varlık ne olursa olsun mitin anlattığı bir gerçekliğin yaşama geçişine dair bir hikâyedir.

Bir şeyin nasıl var olmaya başladığı, nasıl yaratıldığı mitin konusudur. “Başlangıç”ta yaptıklarıyla mitte anlatılan doğaüstü varlıklar, kutsal olana dair anlattıkları hikâyeyle dünyanın gerçek kurucularına, dünyayı şu ana dek getiren olaylara dair bir açıklama sunarlar (Eliade, 2001, 15-16). Buna karşılık modern Batı, mitleri geleneksel ve modern ikiliği içinde yerleştirdiği ikincil konumda irrasyonel kabul etmektedir. Batıl inanç, büyü, ayin gibi unsurlar da mitlerle ilintili olarak geleneğin parçaları oldukları için irrasyonel ötekiler haline getirilmiştir. Tüm bu irrasyonel unsurların karşısına Batı metafiziğinin koyduğu ise yeni bir mittir; Püriten ahlâktan Hristiyanlık tarihine, Batı’nın Antik Yunan’dan itibaren başlattığı tarihin, sonrasında modern döneme dek hâkimiyet kuran anlayış mutlak doğrunun, Tanrı’nın, aklın merkez olduğu bir sistemdir. Bu bağlamda Püritenler’in geleneksel olana karşı nefreti, içten gelen tüm hazlara da aynı şekilde yönelerek logosun hâkimiyetindeki yeni mite dâhildir. Metafizik mevcudiyetinin mitleri, modern dönemde rasyoneldir ve geleneksel mitlerden üstün konumdadır. Logos-merkezli düşüncede modern ve geleneksel ayrımı rasyonel ve irrasyonel ayrımlarıyla işlemektedir. Dolayısıyla tiyatroyu uygunsuz bulan, haz almaya yönelik sanatsal işleri işlevsiz ve boş olarak değerlendiren, anlamsız ve gösterişçi, nesnel ve akılcı bir amacı olmayan faaliyetleri irrasyonel olarak sınıflandırdıkları için Tanrı’nın şanına hizmet etmeyen eylemler olarak gören Püritenler, giyim tarzlarına da yansıtacak biçimde süse ve süslenmeye de her alanda karşı çıkmaktadır.

*“Günümüzde, üretimin standartlaştırılması yönündeki kapitalist ihtiyaca en fazla hizmet eden hayatın tekdüzeliğine yönelik güçlü değişim, ideal temellerini nefsin tüm arzularının reddedilmesinde bulmuştur.” (Weber, 2013, 216).*

Weber, Püriten ahlâkın yaşamdan haz almaya karşı tutumunu, kapitalist üretimin rasyonelleşmesi bağlamında da kıymetli görmektedir. Yaşam tarzının dini öğretiler bağlamında rasyonel düzenlenmesi ve meslekleşmenin önünün açılması, öncelikle yaşamdaki insani arzuların reddedilmesini gerektirmektedir. Weber’in bir mevcudiyete ekleyerek kurduğu bağ bu durumda Hristiyanlık’ta Tanrı’yla kurulan bağa benzemektedir; Weber’in mevcudiyeti ise Tanrı yerine logostur. Anlamı sabitlediği bir merkez olarak kullandığı logos, kurduğu yapıyı kendi merkezi konumuna göre düzenlemektedir; dolayısıyla Weber’in yapıyı tamamen sabitleyerek diğer yorum ve

anlamlara kapadığı ahlâk anlayışı, modern dönemin ahlâk anlayışına dönüşmektedir. Burada da ahlâkın yaşam tarzını organizasyon kabiliyeti yeniden karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre yaşam barındıran tüm güçler, yaşamı reddeden ahlâklılık tarafından kısıtlanmaktadır. Yaşamın özgür kılınmasının yolu, ahlâklılığı yok etmekten geçmektedir (Nietzsche, 2020, 236). Hıristiyanlık, kurucusunun amacından farklı bir yere sapmıştır. Hala pagan harekete karşı, antik dönemden kalma niteliğine sahip olsa da özünde farklı ihtiyaçlara yönelmiş ve tamamen keyfi biçimde yorumlanmaya başlanmıştır. Nietzsche, Hıristiyanlığın geldiği noktayı, İsa'nın barış ve mutluluk hedeflerinin aksine pesimizde sonlandığını düşünmektedir. Zayıflar, değersizler ve çilekeşlerin yükseldiği bir Hıristiyanlık düşüncesi ortaya atılmıştır. Tinsel vr keyfi tüm hazlar ile mutluluk artık yeni Hıristiyan anlayışının düşman olduğu şeylerdir. Hala pagan karşıtı yönünü taşıması nedeniyle ise eski kültürdeki sembollere, figürlere ilgi hala devam etmektedir. Bu nedenle Platon'a özel bir ilgi devam etmektedir. Platonculuk, Stoacılık gibi Semitik eğilimler (yani kurallara, yasalara bağlılık ve insan-üstü bir egemenlik olarak öz ve sorumluluğu, bir otoriteyi kabul etmek) mevcuttur (Nietzsche, 2020, 149-150). Püritenlerdeki dünyevi asketizm de Weber'in "kapitalizmin ruhu" olarak tanımladığı ethosu ortaya çıkarmıştır. Burjuva yaşam tarzı ile ilişkili olarak değerlendirdiği kapitalizmin ruhu, belirli bir çalışma tutumunu da yaratmıştır (Brubaker, 2017, 53). Dolayısıyla Püritenlikte hayattaki yaşamsal hazlar, ideal ve üstün olan amaçlar karşısında ikincil konumda olduğu gibi aslında düşman haline gelmiştir. Modern kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu parçalar haline gelmek dışında tüm eğilim ve amaçlar Püritenler tarafından reddedilmiştir. Batı metafiziğinin düşünsel yapısı, modern kapitalizmi oluşturacak gücü burada bulmuştur. Weber, rasyonelleşme imkânına sahip olan ve olmayan ayrımını yeniden tekrarlamıştır. Tekdüze, standartlaşmış bir yaşam, modern kapitalizme hâkim olan logos-merkezciliğe uygun idealist bir yaşam olarak üstün olarak konumlandırılırken rasyonel-irrasyonel karşıtlığı temelinde kurulmaktadır.

Protestan çileciliğinin yaşam tarzı, rasyonel bir örgütlenmeye sıkıştırıldığından dünyevi mal varlığının akıl-dışı biçimde tüketilmesi yasaklanmıştır. Lüks tüketimden vazgeçilmesi, gayretin servet edinmeye yönlendirilmesini bekleyen çileci ahlâk, nefsi ve dünyevi mal tutkusunun da karşısındadır. Varlığın yalnızca akılcı biçimde, bireysel ve



toplumsal fayda için Tanrı'nın takdir ettiği biçimde kullanılması gerektiğini kabul eden çileci ahlâk, lüks nesnelere düşkünlüğü de bir tapınma olarak görüp irrasyonel olarak değerlendirmektedir Kişisel servet birikimi ise Tanrı'nın uygun gördüğü bir faaliyet olduğundan, nihai amaç olarak görülmediği takdirde çileci ahlâk için desteklenen bir davranıştır (Weber, 2013, 219-221).

*“Çünkü çilecilik, Eski Ahit'in ruhuna ve iyi amellerin ahlâki değerine uygun olarak, servet elde etme çabasının başlı başına bir amaç olmasını kesinlikle kabul edilemez olarak görmektedir; ancak Tanrı'nın takdisinin bir işareti olarak yapılan iş karşılığı elde edilmesi uygundu. Daha da önemlisi, dünyevi bir meslekte durup dinlenmeden, sürekli ve sistematik çalışmaya, çileciliğe giden en yüce yol, aynı zamanda yeniden doğuşun ve imanın gerçekliğinin en güvenilir ve gözle görülür kanıtı olarak dini bir değer yüklenmişti.”* (Weber, 2013, 221).

Metinde varoluş, mevcudiyet metafiziği dâhilinde pozitif-negatif anlam karşıtlığına sıkıştırılarak tanımlanma gayretindedir. Weber'in rasyonel bir yaşam tarzı olarak konumlandığı Protestan çileciliği, sistematik biçimde düzenlenmiş yaşam tarzıyla pozitif anlam yüklenen varlık olarak yer almaktadır. Bu bağlamda meslekleşme, düzenli bir yaşam tarzının göstergesine dönüşerek imanının bir kanıtı sayılmakta, radikal biçimde inşa edilen ötekinin izini yansıtmaktadır. Mevcudiyetin varlığını logos-merkezci biçimde rasyonel yaşam tarzına dayarandıran Weber, Protestan ahlâkının karşısındaki varlıkları ötekileştirmektedir. Rasyonel-irrasyonel karşıtlığı temel karşıtlıktır. Logos-merkezinden uzak olan “ötekiler”, inkâr ve radikal dışlama yoluna gidilerek, hiyerarşik biçimde daha düşük bir seviyede konumlandırılmaktadır. Bu nedenle aslında Weber'in Protestanlığa Batı modernitesi bağlamında yüklediği anlam, dinin ötesine de geçmektedir. Konuyla ilgili olarak Guenon, Anglo-Sakson ülkelerindeki Protestanlık ve akılcı felsefeyle oluşan düşünsel yapıda aslolan konunun din değil, din duygusu olduğu sonucuna varmıştır. Yani hiçbir gerçek bilgiyle ispatı mümkün olmayan duygusal özelemler söz konusudur (Guénon, 2019a, 119). Bu bağlamda çileciliğin yaptığı şey dünyevi yaşamdaki rasyonelleşme adımlarının dinin bir kanıtı olduğunu düşünmektir. Dini bir değer yüklenen, aklın hâkimiyetindeki Batı'da sistematik bir meslekleşme süreci olmuştur.

Bu meslekleşme süreci, modern kapitalizm için servet biriktirmenin de önünü açmıştır. Kazanç elde etmenin serbest bırakıldığı halde tüketimin sınırlandırılması sonucunda çileci tutumluluk eğilimi, sermaye yaratılması sonucunu doğurmuştur. Örneğin, yalnızca yedi yıl katı bir Kalvinizmin hâkim olduğu Hollanda’da dini çevrelerde büyük bir servet birikmiştir. Weber’e göre çileci ahlâk anlayışı, servetin dünyevileştirilmesinde önemli bir çaba harcamış, öte yandan manastır sistemiyle de bu nedenle mücadele etmiştir. Çileci ahlâkın yayılmasıyla beraber, servetin üretim amacıyla kullanılması yaygınlaşarak, örneğin sanayideki atılımlar gerçekleştirilebilmiştir. Weber bunun en belirgin örneğinin 18. yüzyılda İngiliz sanayisinin yükselişi olduğunu düşünmektedir. Yükselişin altında yatan güdülenmeyi ise Weber’e göre Metodizm sağlamıştır. Dolayısıyla Weber’in nedensel açıklamasına göre ekonomik gelişim, çileci ahlâkın bir sonucu olan saf dini coşkudan etkilenecek, ekonomi üzerinde bir dönüşüm sağlamıştır (Weber, 2013, 222-226).

*“Coşkulu Tanrı’nın Krallığı arayışı, mesleki uğraşın ciddi erdemliliğinin içinde eriyip gidiyor ve dini kökenler giderek ölmeye başlıyor, yerini faydacı dünyevi kaygılara bırakıyordu.”* (Weber, 2013, 227).

Weber rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, akılcı-duygusal karşıtlıkları temelinde rasyonel meslekleşmenin eşsiz Batı modernitesini yaratmaktaki rolünü öne çıkarmaktadır. Öte-dünyacı dini eğilimleri irrasyonel, geleneksel ve duygusal bulan Weber için bu eğilimler rasyonalite karşısında yok olmaya mahkûm yapıdadır. Çünkü Protestanlar’daki iş ahlâkı bir mevcudiyet olan logosa dayanmaktadır. Radikal ötekinin tanımlandığı çerçevede bu strateji bağlamında belirlenmektedir. Tamamen mevcudiyet sınırları içinde geliştirdiği meslekleşme analizi, anlamın karar-verilemezliği bağlamında yapısökümcü bir okumayla değerlendirildiğinde Batı-Doğu kategorilerini inşa eden modern-geleneksel ayırımının da izlerini barındırmaktadır.

Weber’in Protestan ahlâkıyla yaşanan kültürel dönüşüm sonucunda ortaya çıktığını düşündüğü insan tipi ise burjuva ekonomik anlayış çerçevesinde oluşan bir tiptir. Tanrı’nın inayetine mazhar olduğu amacıyla servet biriktirme peşinde olan burjuva iş insanı tipi, dürüst biçimde servet biriktirmeye odaklanmıştır. Meslekleşme yönelimine egemen olan görev anlayışı dini çileciliğin gücüyle birlikte kendisine mesleğinde ilahi

bir sorumluluk yükleyerek onu işine bağlı hale getirmişti. Weber, tüm mezheplerdeki çileci öğretilerin hayatın karşılımlarına imkânlar çıkarmamış kimseler için her ne olursa olsun dürüstçe çalışmaya devam etmelerini, bunun Tanrı katında makbul olduğu görüşüyle dolu olsa da Protestan çileciliğinin yeni bir şey ekmediği bu anlayışa yalnızca gereken psikolojik derinliği kattığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, çalışmayı ilahi bir çağrı ve bireyin inayet durumundan emin olması için bir yol olarak ortaya koyan Protestan çileciliği, gereken etkinin ortaya çıkabilmesi için ihtiyaç duyulan psikolojik güdülenimi yaratmıştır (Weber, 2013, 228- 230).

*“Ayrıca, bu kendine has, ilahi çağrı olarak görülen çalışma görevini yerine getirerek Tanrı’nın krallığına ulaşma çabası ve kilise disiplini doğal olarak, özellikle fakir sınıflar üzerinde etkili olduğundan, katı çilecilik vasıtasıyla, kelimenin kapitalist anlamıyla, iş verimliliği büyük bir patlama yaşamıştır. Çalışmayı ilahi çağrı olarak görme eğilimi modern işçiler için ne kadar sıradansa, işverenler için aynısı ticaret için geçerliydi.”* (Weber, 2013, 231).

Düzenli bir meslek sahibi olmak hem bir işçi hem de sermaye sahibi için bir çağrının uygulanmasıdır. Batı metafiziğinde ve Hıristiyanlıkta var olan vahyin ağırlığı buradadır. Dünyevi zevkler ve hırslar yerine disiplinli bir hayatta Tanrı’nın yeryüzündeki krallığı için çalışmaya adanmış bir yaşam, modern kapitalizmin verimliliğini işçi ve işveren gücüyle artırmıştır. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlığı, meslekleşme bağlamında Weber için ötekileştirmenin zemini de hazırlamaktadır. İrrasyonel, duygusal, geleneksel biçimler içinde kalan toplumlarda modern kapitalizmi yaratacak güç bu nedenle bulunmamaktadır. Çağrının ilahi bir işleyle bireyi meslekleşmeye yöneltmesi, rasyonelleştirilen yaşam tarzıyla birlikte Weber için Batı modernitesinin ardında yatan itici gücü sağlamıştır. Bunu yapamayan kültürel yapılar, Weber için varlıkları aşağı görülen ötekiler olmaktan öteye gidememektedir.

Weber için Batı’daki modern kapitalizmin gelişmesinde serbest piyasayı teşvik eden Kalvinist ahlâk, kişinin kendi çabalarıyla akılcı ve yasal biçimde kazanç elde etmesi yönünde de bireyleri güdülemiştir. İngiltere’de sanayideki tekelleşmenin azalmasıyla sanayileşmenin de hızı artmıştır. Weber, Püritenler’in büyük ölçekli kapitalist girişimlerle kurulacak bağları reddederek kendi sınıfsal ahlâklarıyla gurur duyduklarını

belirtmektedir; tekelleşmenin zayıflaması bağlamında düşünüldüğünde ticari alanda bir farkın ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bu durum, Püritenler'e özgü burjuva kapitalist ahlâkın oluşmasıyla sonuçlanmıştır (Weber, 2013, 232).

*“Çağdaş kapitalizmin ve sadece onun değil, çağdaş kültürün de en temel öğelerinden biri, yani meslek fikri üzerine kurulu akılcı yaşam tarzı, bu çalışmanın da göstermeye çalıştığı gibi, Hristiyan çileciliğinin ruhundan doğmuştur.”* (Weber, 2013, 232).

Modern kapitalizmi oluşturan kültürel dönüşüm Püriten asketizmin bireyin enerjisinin dünyaya çevrilerek ekonomik girişimlerin akılcılaştırılmasına odaklanması sonucunda gerçekleşmiştir. Zenginliğin boşa harcanmayarak meslek için birikime dönüştürülmesi, bireyi Tanrı karşısında bir lütuf bulduğu yönünde bir işaret olarak değerlendirilmiştir. Ancak Weber, Püritenizm'de sermaye birikiminden ziyade asıl olarak kapitalizm ruhu olarak tanımladığı olgunun kalkınma açısından belirleyici olduğunu öne sürmektedir. Bu kapitalist ruh, özgül bir burjuva ekonomisi ahlâkını oluşturarak, ekonomik hayatı rasyonelleştirmeye büyük katkıda bulunmuştur (Brubaker, 2017, 48). Hristiyan çileciliğin inşa ettiği yaşam tarzı, modern kapitalizmi yaratacak kültürel yapıyı oluşturmuştur. Bu kültürel yapıda gündelik yaşamın keyfi faaliyetleri dışlanarak ötekileştirilmiştir. Bir mevcudiyete göre kurulan, araç-amaç yönelimli rasyonel eylemin kurucu bir rol üstlendiği yaşam tarzında dünya, logos-merkezli biçimde yeniden kurgulanmıştır.

Dünyanın logos-merkezci biçimde kurgulanırken bir yandan ötekileştirilmesi hususunda Nietzsche, ortaya koyduğu analizde bazı noktalara değinmektedir. Bu bağlamda ele aldığı ilk varsayım dünyanın gerçeklik değil, kurmaca üzerine tasarlanmış olmasıdır. İkincisi ise şeylere dair gerçek varlıklara yüklenen özelliklerin aslında bir namevcudiyetin yani hiçliğin özellikleri olmasıdır. Bu doğrultuda gerçek dünya ve fiili dünya, birbiriyle çelişkili biçimde inşa edilmiştir. Bir sonraki varsayım ise bu dünyadan ziyade diğer dünyadan bahsetmenin anlamsızlığıdır. Sürekli daha iyi bir hayat haliyle “öteki”den intikam almanın itici gücü buradan kaynaklanmaktadır. Son varsayım ise hem Hristiyanlıkta hem de kendisi de bir Hristiyan olan Kant'taki gerçek ve görünen dünya ayırımına dair bir varsayımdır: Nietzsche, bu bölünmüşlüğü bir yozlaşma olarak

değerlendirmektedir. Görünüş sadece seçilmiş, güçlendirilmiş ve düzeltilmiş gerçekliği işaret etmektedir. Böylece bir “gerçek dünya” miti yaratılmıştır. Gerçek dünya, yalnız dindar, bilge ve erdemli kişiler tarafından idrak edilebilmektedir. Dolayısıyla gerçek dünyada ancak bu özelliklere sahip kişiler yaşayabilmektedir. Gerçek dünya zamanla idrak dahi edilemez bir dünyaya dönüşerek anlamsızlaşmaya başlamıştır; o sadece bomboş bir fikir haline gelmiştir. Gerçek dünyanın sonu böylece görünen dünyanın sonunu da getirmiştir (Nietzsche, 2009, 22-25). Hıristiyan çileci ahlâk anlayışındaki dünya, logos-merkezciliği nedeniyle gerçek dünyanın da sonunu getirmiştir. Böylece modern kapitalizmin doğuşu için gereken rasyonel sistem de kurulmuştur. Weber’in rasyonel-irrasyonel karşıtlığı üzerinden geliştirdiği düşünce çerçevesi de dünyanın ötekileştirici biçimde yeniden düzenlenmesinin bir parçası olmaktadır.

Kapitalizm olgusunun analizinde “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhü” adlı çalışmasında Weber, “kapitalist ruh” olarak tanımladığı olgunun ve modern meslek ahlâkının çileci Protestanlık ahlâkı tarafından nasıl şekillendiğini açıklamaya girişmektedir. Çalışmanın yapışökümcü okumasında Batı metafiziğinin ötekileştirme süreçlerini ve bu süreçlerde kurulan zıtlıkların varlığının eserde mevcut olduğunu göstermiştir. Weber’in modern kapitalizmin neden Batı Avrupa’da ortaya çıktığına dair öne sürdüğü tezi, Batı’nın logos-merkezci epistemolojisini yansıtmaktadır.

“Ekonomi ve Toplum”daki kapitalizm analizinde ise Weber rasyonel kapitalist işletmenin ortaya çıkışı, ailenin dışına çıkan ekonomik faaliyet, rasyonel ekonomik eylemin doğuşu gibi olgular üzerinden modern kapitalizmin doğuşu bağlamında tarihsel bir bakış açısıyla analizini sunmuştur. Meslek kavramı tüm bu süreçte, “Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhü”nda olduğu gibi merkezi bir konumdadır.

Weber’in meslek kavramını bireyin işlevlerini sürekli kazanca yönelik biçimde düzenleyerek bir uzmanlaşması olarak tanımlamaktadır. Meslekleşme ise özgür olmayan organizasyonlarda, komün ya da hane tipi yapılarda zorunluluktan ya da özgür tercihlerle iş gücü pazarında başvurular ile gerçekleşmektedir (Weber, 2018a,

258).<sup>34</sup>Meslekleşmede modern-geleneksel ayrımı ise önemli bir farkı yaratmaktadır. Weber'e göre meslekleşmede rasyonel uzmanlaşma, bu farkın temelidir:

*“İşlevlerin tanımlanması Orta Çağlardaki el sanatlarına özgüydü; uzmanlaşma ise modern rasyonel iş örgütlenmesinin ayırt edici özelliğidir. Bir pazar ekonomisinde mesleklerin dağılımı büyük oranda işlevlerin rasyonel uzmanlaşmasından çok, işlevlerin teknik olarak irrasyonel tanımlanmasından oluşur.”* (Weber, 2018a, 259).

Weber'de egemen olan Aydınlanmacı episteme anlayışı, rasyonel olanı tanımlama görevini de üstlenmektedir. Dolayısıyla bir mevcudiyet olarak logosla bağlantılandırılarak kurulan bilgi, uzmanlaşmanın sınırını da çizmektedir. Rasyonel bilginin modern inşası, Weber'de yeniden üretilmektedir. Modern dönemin tek doğru bilgiyi rasyonel aklın bilgisi olarak tanımlayan bir dönem olması, rasyonel bilginin de yalnızca araçsal aklın bilgisine indirgenmesi sonucunu yaratmıştır (Lyotard, 2014, 41). Meşruiyeti daima tartışmalı ve sorunlu kabul edilse de bu bilgi Weber'de Orta Çağ ve modern dönemleri ayıran bir çizgiye dönüşmektedir. Aydınlanma'nın egemen söylemi, modern ve geleneksel bilgi arasında bir karşıtlık kurarak iki dönemin bilgi türü arasındaki rasyonel ve irrasyonel bağlamında bir ayrım yaratmıştır. Bu bağlamda modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlığı kurularak ötekileştirilen modern olmayan unsurların kendi varlıklarının değersizleştirilerek ötekileştirilmektedir. Weber'deki ötekileştirme süreci, rasyonel uzmanlaşmanın üstünlüğünü kabul ettiğinden, diğer teknik işlevler meslekleşmenin karşısında değersiz, ikincil konumdaki unsurlara dönüştürülmektedir.

Modern-geleneksel ayrımını modern kapitalizm bağlamında da kuran Weber, kapitalist pazar ilişkilerini oluşturan değişimlerin ise bazı evrelerden geçtiğini belirtmektedir. Öncelikle para sermayesi tekelleşmiştir; sonrasında tekelleşen sermaye ürünlerin pazarlama haklarını ele geçirmiştir ve işçileri kendisine bağımlı kılmıştır. Çalışmanın tamamen kar odaklı düzenlenmesiyle işleyen bu sürecin devamında üretim sürecinde

<sup>34</sup> Weber, otosefal ve heterosefal mesleki uzmanlaşma ayrımı da yapmaktadır. Örneğin bir zanaatkar, ressam ya da avukat otosefal mesleğe sahiptir. Bu meslek onun bağımsız işidir. Ancak fabrika işçisi ya da hükümet görevlisi heterosefal mesleğe sahiptir (Weber, 2018a, 259).

işgücünün rasyonel uzmanlaşması olmadan atölyeler girişimciler tarafından sahiplenilmiştir. Kapitalist üretime giden son evrede ise kapitalist üretim örgütlenmiş, üretimin her aşaması planlanmış ve sermaye muhasebesine geçilmiştir (Weber, 2018a, 265-266). Weber'in ilerlemeci tarihsel bir süreç üzerinden üretim örgütlenmesini anlatması, düşüncelerine hâkim olan dönemin Aydınlanmacı düşünme biçimidir. Nisbet'e göre ilerleme fikri klasik Yunan ve Roma düşüncesinde ilk olarak ortaya çıkmış olup, insanlığın evrensel biçimde kültürel olarak gelişmemiş, cahil ve güvensizlik içinde olduğu bir durumdan çıkıp zaman içinde daha yüksek medeniyet seviyelerine yavaş, kademeli ve sürekli olarak ilerlediği fikridir. Bu ilerleme, geleceğe doğru sürekli olarak devam etmektedir (Nisbet, 1980, 10). Özellikle Aydınlanma'da zirveye çıkan ilerleme inancı, Rönesans'ta oldukça güçlenmiştir. Rönesans'ın hümanistleri, Orta Çağ'a dair her şeyi reddederek Rönesans'ın *altın çağını* oluşturan temel olarak Yunan ve Roma'ya dönmüştür. Kurdukları tarih teorisi, Yunan'ın medeniyeti yarattığı, takiben Roma'nın da geliştirerek bu medeniyete eklenmesi olmuştur. Ancak Roma'nın düşüşü, bu ilerlemenin önünü kesmiştir. Orta Çağ'daki tüm kültürel ve tarihi birikimi reddederek Yunan ve Roma klasiklerine dönen hümanistler, Orta Çağ'ı yalnızca batıl inanç, din ve geri kalmışlık olarak değerlendirmiş, yok saymıştır (Nisbet, 1980, 103). Aydınlanmacı akıl, yeni bir tarih yazmaya ve medeniyet kurmaya, Yunan ve Roma'dan alınan mirasın daha ileri taşınmasına girişmiştir. Özellikle Aydınlanma'nın önde gelen isimlerinden Comte, üç hal yasasında ilerlemenin yasalarını ortaya koymaya girişmiştir. Bu bağlamda, aldığı klasik eğitimin de etkisiyle Weber de ilerlemeci aklın bir parçası olarak düşünsel çerçevesini oluşturmuş, Batı merkezci Aydınlanma söyleminden kurtulamamıştır. Bu nedenle üretim biçimlerindeki örgütlenme, evrimsel bir süreç olarak tanımlanmaktadır.

Üretim biçiminde modernleşmeyle birlikte yaşanan rasyonelleşme süreciyle modern kapitalizm farklı kar elde etme yollarına da kavuşmuştur.

*“Sabit sermayeye sahip rasyonel kapitalist işletmeler, hür işçiler, rasyonel uzmanlaşma ve işlevlerin birleşmesi ve üretim işlevlerinin kapitalist işletmeler temelinde tahsisi bir pazar ekonomisinde bir arada olarak sadece Batı dünyasında bulunur.”* (Weber, 2018a, 238).

Modern dünya kendini üretim tarzını ayırt edici özelliklerini üzerinden tanımlayan kapitalist bir dünyadır. Bu dünyanın egemen ideolojisi ise birbirine bağlı üç işleve sahiptir: Birincisi, kapitalizmin üzerini örten tarihselci araçsal akıldır. İkincisi kapitalizmin çarpıtılması için onun mitsel yasalara dayandırılmasıdır. Bu da Avrupa’da ortaya çıkan kapitalist mucize mitidir. Üçüncüsü ise, kapitalizme içkin merkez-çevre kutuplaşmasının inkârıdır. Merkez-çevre kutuplaşması, tarih-üstü özellikler yüklenen toplumlara “içkin”miş gibi yansıtılmaktadır (Amin, 2007, 98-99). Bu üç işlev bağlamında düşünüldüğünde alıntılanan metinde ötelenen anlam, Batı’nın üstünlüğüdür. Modern kapitalizm bağlamında meslekleşme ve rasyonel ticari girişimler ise Weber’e göre yalnızca Batı’da mevcuttur. Hür işçilerin bu bağlamda yalnızca Batı’da olması, Doğu’nun despot yönetimi altında bireysel girişimlerin gelişmemesi, haneden uzaklaşmaması, klan ve kabilelerden oluşan yapı içinde özgür işçinin var olabileceği koşulların olmadığını örtük olarak belirtmektedir. Dünyanın geri kalanına karşı Batı’nın biricikliğini kapitalist işletmeler hususunda öne çıkaran bu oryantalist analiz, Weber’in aynı zamanda rasyonel uzmanlaşmayı da Batı’ya has bir özellik olarak görmesiyle aynıdır. Batı’daki mesleki uzmanlaşma, Protestan ahlâkındaki çağrı bağlamında rasyonelleşmeye yönelmiş bir sosyal düzen oluşturarak düzenli ve sistematik meslekleşmeyi yaratmıştır. Bu nedenle rasyonel kapitalizmdeki pazar ekonomisi, Batı’ya özgüdür. Doğu’nun despot, ekonomik olarak irrasyonel, geri kalmış öteki konumu Weber tarafından dönemin oryantalist tezlerine uygun biçimde tekrar edilmektedir. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlıklarıyla Batı-Doğu kategorileri kutuplaştırılarak yaratılmakta; Batı dışına yüklenen anlamlarla Doğu ötekileştirilmektedir. Yerleştirildiği öteki konumu haricinde bir anlam ve işlev barındırmıyormuş gibi sunulan Doğu kategorisi bu nedenle inkâr edilerek değersizleştirilen, kurulan hiyerarşik konumlandırmaya bağımlı olarak tanımlanan bir dışlamaya da maruz kalmaktadır.

Weber’e göre Batı’nın biricikliğinin kanıtı sayılan modern kapitalizm, kapitalist işletmeler temelinde gelişerek yalnızca Batı’da ortaya çıkmıştır. Nedeni ise Protestan ahlâkı ile ilintilidir. İz ve difference’ın imkânlarıyla ele alındığında, Weber’deki Batı ve Doğu ayrımını yaratan mevcudiyetin ve zamansallığın ötesine geçmek mümkündür. Her zaman Batı’nın kendinde mevcut halinin, Batı metafiziğinin öncesine geçecek açıklık iz



ve difference'ın yardımıyla mümkündür. Mevcudiyet metafiziğinin inşasından öncesi ve onu yıkmaya yolu yapısöküm ile açılmaktadır (Bellou, 2013, 80). Yaratılan ötekileştirme süreci de bu şekilde ifşa edilebilmektedir: Weber'in kapitalist gelişmeden yoksun olarak gördüğü Doğu'da, İslam dünyasında durum düşünürün aktardığından farklıdır. İslam öncesi Mekke'deki kapitalistlerin ötesine geçen girişimler ile İslam sonrası dönemde gelişmiş bir ticaret anlayışının varlığı İslam toplumlarında dünya pazarı oluşturacak boyutta ilerlemiştir. Gelişen mübadele ile tarımda olduğu kadar sanayide de uzmanlaşmanın artmasıyla beraber coğrafi olarak daha uzak bölgeler ile karşılıklı ticari bağlar kurulmaya başlanarak ortak Müslüman pazarı genişletilmiştir. Rodinson, İslam toplumlarında ticaretin gelişmesinde devlet desteğinin Roma İmparatorluğu'ndakinden daha fazla olduğunu belirterek özel sermayeye verilen teşviğin Doğu'da da olduğunu vurgulamaktadır. On altıncı yüzyılda Batı Avrupa burjuvazisi tarafından kurulan dünya pazarındaki en kapsamlı payı o dönem hala elinde tutan Müslüman pazarı, bu gücünü aynı zamanda askeri zaferlerinden ve güçlü ideolojik bağlara sahip olan yapısından almıştır (Rodinson, 1973, 56-57).

Weber, Batı'yı modern kapitalizm bağlamında irdelerken aynı zamanda siyasi kuruluşların örgütlenmesi ve yönetim biçimiyle ekonomik sistem arasındaki ilişkilere de değinmektedir. Batı'nın farkları, toplumsal olarak tarihsel süreç içinde kurulagelmiştir:

*“Tarihsel olarak, kamu gelirlerini özel kişilerin elinde tuttuğu arpalıklara dönüştürerek piyasa kapitalizminin gelişmesini engellemenin en önemli örneği Çin'dir. Gelirlerin, çoğunlukla buradan ayırt edilemeyen tımarlar olarak verilmesi Yakın Doğuda halifeler zamanından beri aynı etkiyi yapmıştır. (...) Vergi mültezimliği Antikite'de ve Orta Çağlarda Hindistan'da, Yakın Doğu'da ve Batı dünyasında bulunur. Ancak özellikle Antikite'de, Romanlı vergi mültezimi finansörler olan equites'in gelişmesinde olduğu gibi, kapitalist kazancın yönelim biçiminin belirlenmesinde belirleyici oldu. Öte yandan Hindistan ve Yakın Doğu'da özellikle toprak sahipliği olmak üzere, servetin gelişmesini ve dağılımı belirlemede daha önemliydi.”* (Weber, 2018a, 319).

Hindistan'da akrabalar ticari ve diğer işletmelerde belirleyici rol oynamaktadır. Modern sanayi toplumlarındaki aile yapısından farklı olan geleneksel aile yapısı, aile mülkünün paylaşılması ve evlilik üzerinde katı kurallara sahiptir. Bu nedenle Hindistan'daki aile

şirketi bölünmemiş aileye aittir; bölünmez biçimde sonradan gelenlere aktarılır ancak bir sözleşme olmadığı için Batı'daki gibi resmi bir şirket söz konusu değildir (Goody, 2002, 139-141). Hanenin ve atölyenin ayrıldığı Batı'da ailenin bağlayıcı gücünün zayıflamasına karşılık geleneksel biçimde akrabalık bağlarını koruyarak üretime devam eden Çin, piyasa kapitalizmini geliştirecek modern adımlardan yoksun kalmıştır. Öte yandan Weber için Batı'daki rasyonelleşmenin benzerlerini sınırlı bir alanda da olsa gösterebilmiş yerler de vardır. Weber'in Batı-Doğu karşıtlığı bağlamında Asya'nın/Doğu'nun ticari girişimlerinin yapısal özelliklerinde farklılıkların ortaya çıkarılarak bir eksiklik gibi sunulmaktadır. Farkların öne çıkarılmasıyla ötekileştirilen Doğu kategorisi, kendi varlığının Batı'nın üstünlüğü karşısında inkâr edilmesiyle de karşılaşmaktadır. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları Batı-Doğu farklılığını kurgulamaktadır.

*“Kapitalist gelişmenin kamu maliyesinin liturjik organizasyonu ile engellenmesinin tarihteki en önemli örneği, geç Antikite'de olmaktadır. Bu muhtemelen Budist dönemden sonra Hindistan'da ve belli zamanlarda Çin'de önemli olmuştur. (...) Kapitalizmin tekelci bir yön almasının en önemli tarihsel örneği, Helenistik ve özellikle de Helenistik Mısır öncülerinden sonra erken dönem modern zamanlardaki kraliyet tekelleri ve tekel imtiyazları dönemidir.”* (Weber, 2018a, 319).

Weber, Aydınlanma'nın köken mitini sahiplenerek, Helen'e dayandırılmış Batı kategorisinin bilgisini yeniden üretmektedir. Yaşadığı dönemin egemen söyleminden uzaklaşmayan Weber, tarafsız ve yansız bilim anlayışıyla çatışacak biçimde Batı-Doğu ayrımını kuran bilge hakikat vasfı yüklemektedir. Metafizik mevcudiyeti bağlamında düşünüldüğünde, hakikatin bilgisi olması amacıyla inşa edilen bilgi, hakikat ve bilgi arasında kökensel bir aidiyet kurarak “gerçeğin” temsiline dönüştürülmektedir. Bu nedenle hakikat bilginin nesnesi olmuştur; hakikatsiz bilgi, bilgi sayılmamaktadır ve hakikat da artık bilginin hakikatine dönüşmüştür. Dolayısıyla hakikat öncesindeki ya da haricindeki bilgi, bir şiddetin bilgisi olarak tanımlanmaktadır. Bilgi, bir ayırım stratejisine dönüşerek bir horgörüü yaratmaktadır; ötekileştirilen varlığı tahakküm altına almaya yönelik bir taraflılık inşa etmeye girişmiştir (Foucault, 2020, 209-211). Bu çerçevede metinde Weber modern kapitalizmin antikitedeki kökenleri olarak Helen ve *Helenistik Mısır*'ı göstermesinde de inşa edilen üstün Batı'nın hakikati

görülebilmektedir. Yunan miti, Weber'in düşüncelerinde yaşamaktadır. Bu bir ayrımın stratejisi olarak, bilginin hakikatine dönüşmüştür; Batı'nın tarihsel üstünlüğü onun Helenistik kökenlerinde yatmaktadır.

Tarihsel biçimde kurulan Batı kapitalizmi, ekonomik eylemi örgütleyebilecek grupların varlığıyla da ilintilidir. Weber bu nedenle ekonomik olarak aktif gruplar ve örgütlü ekonomik faaliyetlere de değinmektedir.

*“Pek çok sosyal grup ekonomik etkinliklere katılır. Uygun olmayan kullanımının aksine, her araçsal eylemi ekonomik eylem olarak düşünmeyeceğiz. Bu nedenle ruhsal bir kazanç için dua etme bazı dini doktrinlere göre belirli bir amaca sahip olsa bile ekonomik bir eylem değildir.”* (Weber, 2018a, 461).

Protestan ahlâkının diğer dini öğretilerden ayrıştığı nokta olan dünyaya yönelik faaliyet, diğer dini doktrinler karşısında ekonomik eylemi ortaya koyabilmesine imkân tanımıştır. Öte-dünyacı çilecilikten ayrışan çileci Protestanlık, aktif bir ekonomik yaşamı gerektiren yaşam tarzını yaratabilmiştir. Bu nedenle, Weber çileci Protestanlık'ta görülen, bireyin doğrudan aktif bir rol aldığı ekonomik eylem dışındaki eylemleri rasyonel olarak kabul etmemektedir. Dolayısıyla geleneksel faaliyetin karşısına modern kapitalizmin meslek sahibi olarak düzenli biçimde sermaye elde eden aktif, Batılı bireyini koymaktadır. Rasyonel ekonomik eylem, toplumsal dönüşüm yaratabilme kabiliyetine sahipken rasyonel olmayan ekonomik eylem bu güçten yoksundur. Tekrar aktif Batı karşısında pasif Doğu vardır: Modern ve geleneksel karşıtlığı, Batı ve Doğu karşıtlığı olarak dini eylemin rasyonel ekonomik eylemi yaratabilme sınırları üzerinden Weber tarafından tekrar kurulmaktadır. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif karşıtlıkları üzerinden Weber'in kurguladığı ötekileştirme stratejisi, ötekileştirilen varlığın üstün konuma yerleştirilen varlık karşısında dezavantajlı, değersiz öteki haline getirilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Örgütlenebilen ve sürekli olabilen ekonomik faaliyetler aynı zamanda doğal ya da doğal olmayan grupların birlikte hareket edebilmeleriyle de bağlantılıdır. Ekonomik faaliyetler bağlamında hane, komşular ve akraba grupları da Weber'e göre farklı

yapıdadır. Akraba grupları, hane ya da komşuluk gibi doğal bir grup olmadığı için sürekli sosyal eylemden yoksundur. Buna karşılık akraba gruplarında durumdaki kan bağı Weber'e göre sadakatin doğal bir aracı olduğundan akraba gruplarında sosyal eylemden söz etmek mümkündür. Bu nedenle hanenin toplumsal süreçte yaşadığı dönüşüm, ekonomik değişimleri de beraberinde getirmiştir (Weber, 2018a, 488-497).

*“Hanenin işlevi o kadar köklü biçimde değişmiştir ki, bir bireyin büyük bir komünist haneye katılması gittikçe yersiz hale gelmektedir. Birey artık haneden ve akraba gruplarından değil, daha ziyade zorunlu yargı yetkisini uygulayan devletten himaye görmektedir. Bunun yanında, hane ve meslek ekolojik olarak ayrı hale gelmektedir ve hane artık ortak üretim değil ortak tüketim birimidir. Ayrıca, birey bütün eğitimini gittikçe daha çok evinin dışından ve okullar, kitapçılar, tiyatrolar, konser salonları, kulüpler, toplantılar gibi çeşitli işletmeler tarafından sağlanan araçlarla almaktaydı. Haneyi artık kendisini hizmetine verdiği kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak görmemektedir. (...) Hanelerin küçülmesi sosyal psikolojik bir gelişme evresi olarak anlaşılan artan bir “öznelliğe” değil, gelişmesinin nesnel belirleyicilerine bağlıdır.” (Weber, 2018a, 498).*

Hane ve iş yerinin ayrılmasıyla beraber Batı'da yaşanan gelişmeler, hukuk ve bürokrasi alanında da Weber'e göre Batı'nın eşsiz rasyonalitesi çerçevesinde kurulurken, modern devlet de gelişmeye başlamıştır. Devlet kapitalist işletmeleri destekleyerek gelişmelerinin önünü açmıştır. Gelişen hukuk ve bürokrasinin kapitalist girişimcinin sermayesini yatırım olarak değerlendirmesinde güvence sağlamıştır. Weber bu nedenle hem meslektaşının gelişmesinde hem de hanenin dışına taşan bireysel yaşamın düzenlenmesinde hanenin değil devletin ve şirketlerin belirleyici olmaya başladığını düşünmektedir. Modern kapitalizmi yaratacak olan kültürel yapı oluşmaya başlamıştır. Küçülen haneler, mesleki uzmanlaşmanın artması ve teşvik edilmesi, Doğu'daki geleneksel bağlarla korunan aile yapısı yerine Batı'da küçülen ailede artan bireysel ve modern ilişkileri koymuştur. Batı'nın rasyonel bireyi Weber için rasyonel modern devletin koruması altında, despot Doğu'nun pasif ve irrasyonel öteki konumundaki bireyi karşısındadır. Metindeki anlam oyunu, yeniden okumada ötekileştirmenin inşa ettiği kategorik ayrımı ortaya koymaktadır; modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif, gelişmiş-geri kalmış, özgürlükçü-despot karşıtlıkları kurularak Batı-Doğu kategorisindeki zıtlıklar yaratılmıştır.

Akraba, aile ve hanenin kapitalist gelişmedeki rolüne, Orta Çağ'daki şehirlerde büyük kapitalist hanelerde herkesin ayrı bir hesabı olmasını örnek veren Weber, Floransa örneği üzerinden modern şirket ortaklığına benzer biçimde ayrılan evdeki sermayeye dair bir yorumda bulunmaktadır:

*“Dolayısıyla, rasyonel bir kuruluş, avantajları ve yükümlülükleriyle birlikte hanenin sosyal eylemlerine “doğal” katılımın yerini alır. Birey hanede doğar, fakat bir çocuk olarak rasyonel olarak yönetilen işletmenin potansiyel bir ticaret ortağıdır. Böyle bir idare yalnızca bir para ekonomisinin çerçevesinde mümkündür ki bu da hanenin iç bozulmasında önemli bir rol oynar. Para ekonomisi hem üretim performansının hem de bireylerin tüketiminin nesnel hesaplamasını mümkün kılar ve ilk defa dolaylı mübalede aracı parayla ihtiyaçlarını serbestçe karşılamalarını sağlar.”* (Weber, 2018a, 500).

Weber için para ekonomisinin gelişmesi ve kapitalizmin gelişmesi beraber ilerlemiştir. Haneden ayrı olarak işletme için yani para ekonomisi dâhilinde ticaret ortağına dönüşen birey, geleneksel aile yapısındaki konumundan tamamen kopmuştur. Aile içinde bireyselliğe kavuşan tüketici ve üretici rolleri, dağılan hanenin geleneksel bağlarından koparak modern Batı'nın rasyonel ve bireysel insanının doğmasında etkili olmuştur. Para ekonomisi, rasyonel ekonomik gelişmeyle birlikte ilerlediği için Weber'e göre Batı'ya özgüdür; hanede geleneksel bağların korunduğu Doğu'da bireysel üretim ve tüketim hanenin bağlayıcılığı altında imkânsız kılınırken, rasyonel bir ekonominin gelişmesini de engellemiştir. Weber, rasyonel ekonomik kuruluşu bu nedenle Batı-Doğu karşıtlığı üzerine kurmaktadır. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, özgürlükçü-despot, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları Batı-Doğu ayrımını yeniden üretirken, ötekileştirilen Doğu'nun varlığını inkâr ederek değersizleştirmekte, Batı karşısında hiyerarşik biçimde ikincil konuma itmektedir.

Bu bağlamda Weber, kurguladığı Batı-Doğu karşıtlığını destekleyen tarihsel bir fark olarak Doğu'nun yaşamadığı bir sürece değinmektedir. Bu fark, evsel otoritenin ve hanenin Batılı anlamdaki dönüşümüdür:

*“Ancak, evsel otoritenin ve hanenin çok daha önemli ve aynı zamanda özgün şekilde Batılı dönüşümü Floransa ve diğer ticaret odaklı Orta Çağ*

evlerinde devam etmekteydi. Bu gibi büyük hanelerin bütün ekonomik düzenlemeleri dönemselsel olarak sözleşmelerle yapıyordu. Öte yandan, aslen, kişisel birimler ve ticari organizasyon da aynı kurallar dizisi tarafından düzenlenirken, durum aşamalı olarak değişiyordu. Sürekli kapitalist kazanç, gittikçe ayrı bir işletmede yapılan özel bir meslek haline geldi. Hanenin sosyal eyleminde özerk bir rasyonel kurum ortaya çıktı; bu öyle bir şekilde oldu ki hanenin eski oikos'ta olduğu gibi farklılaşmamış hanede de doğal olarak kabul edilen eski kimliği olan atölye ve daire ayrıldı.(...) Sonuç olarak, işletmenin mal varlığı ortakların kişisel mallarından ayrılmak zorunda kaldı. Benzer şekilde, şirket çalışanlarıyla evdeki hizmetçiler arasında ayırım yapılmaya başlandı. Her şeyden önce, ticari borçlar ortakların kişisel borçlarından ayrılmalıydı ve ortak sorumluluk "fırmas", yani ticari ünvan adı altında sözleşme altına alınmakla belirlenen önceliklerle sınırlandırılmalıydı. (...) Tüm bu gelişme bir "meslek" olarak bürokratik memuriyetin özel hayattan, "ofisin" haneden, resmi varlıkların ve sorumlulukların kişisel mallardan ve resmi işlemlerin şahsi işlerden ayrılmasıyla kesin bir paralellik arz ediyordu. (...) Fakat bu gelişmede nihai önemi olan faktör hanenin atölyeden ya da dükkândan ayrılması ya da yer olarak farklılaşması değildir. Bu daha ziyade kalenin (kasbah); pazarın (suk) ve evlerin ayrılığına dayanan, Doğu'nun İslami şehirlerinin pazar sistemlerine özgüdür. (...) Bu temelde önemli gelişme Batı'nın karakteristik özelliğidir; şunu da belirtmek gerekir ki mevcut ticaret yasaının hukuksal formları Orta Çağlar kadar erken bir zamanda gelişmiştir -öte yandan, bunlar nicel olarak çok fazla gelişmiş kapitalizmiyle Antikite'nin hukukuna neredeyse tamamen yabancıydı. Bu modern kapitalizmin gelişmesinin nitel özgünlüğünü en açık biçimde karakterize eden birçok olgudan biridir, zira hem karşılıklı ekonomik destek amacıyla aile mallarının bir yerde toplanması hem de bir aile ünvanından bir "şirketin" gelişmesi, örneğin, Çin'de de mevcuttur. Orada, ailenin ortak sorumluluğunda bireyin borçlarını garanti eder.(...) Fakat özel mülkiyet ve iflasla ilgili yasaların Avrupa'da geliştiği şekliyle Çin'de olmadığı görülmektedir; ortada iki şey özellikle belirgindir: Ortaklık ve kredi, modern çağa kadar büyük oranda akraba grubuna bağlıydı.(...) Bunlar kapitalist kartla değil, aile üyelerinin bir memuriyet sınavına hazırlanmalarının, daha sonra da memuriyetin satın alınmasının giderlerini karşılamak için para kazanmakla ilgiliydi." (Weber, 2018a, 502-503).

Yazının konuşma nedeniyle ortaya çıkmadığını söylemek hiyerarşik bir yapının oluşmasını da önlemektedir. Bir çıkış noktası ve bir varış noktası ortadan kaldırılmaktadır; yazı konuşmanın sonucu olan, ikincil konumdaki bir şey değildir artık. Konuşmayı yazının nedeni olarak göstermemek, yazıyı üretecek saf bir mevcudiyetin, bir dışsallığın da olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Derrida'daki bu düşünceler nihayetinde Batı'nın diğerleriyle olan ilişkisindeki ötekileştirme süreçlerini de yapısöküme uğratabilecek olan fırsatı yaratmaktadır. Batı'nın kendisini bir mevcudiyet

olarak görüp diğerlerini üretecek referans olması yapısöküme uğratılmaktadır. Bu nedenle söz-merkezciliğin yapısökümü aynı zamanda etnosentrizmin ve Avrupa-merkezciliğin de yapısökümüdür (Malabou & Derrida, 2004, 73-74). Avrupa-merkezcilik bağlamında Weber'in modern kapitalizm analizinin yapısökümü, tarihsel olarak farklılıklar üzerinden kurgulanmış ayırım ve ötekileştirme stratejilerini açığa çıkarmaktadır. Weber, tarihsel olarak tamamen ayrı ve birbirine zıt biçimde konumlandırılmış Batı ve Doğu kategorilerini oluşturmaya devam etmektedir. Hane ve iş yerinin mekânsal olarak ayrılması Weber için Batı'nın rasyonelleşmesinde modern kapitalizmin doğması için uygun ortamı yaratacak gelişmelerin başlıcasıdır. Hanedeki geleneksel yapılanmanın değişmeye başlamasıyla şirketleşmeye giden dönem başlamıştır. Bu geliş, Weber için modern kapitalizmin rasyonelitesinin temelindeki kayıt ve hesaplama sistemlerini geliştirmiştir. Öte yandan hanede kişisel düzenlemelerin yeri bu rasyonelleşme sürecinde ticari örgütlenmeye doğru gitmeye başlamıştır. Üretim yapılan atölyenin ve hanenin ayrılması, kişisel mallar ve ticari girişime ait malların ve kazançların ayrılması anlamına gelmiştir. Bu nedenle kaydın ayrı ayrı girilmesine başlanmıştır. Weber için rasyonel olan Batı hukuk sistemi ve bürokrasinin gelişmesini de etkileyen bu süreç, özellikle ticaret hukukunun gelişmesine yol açmıştır. Weber için tüm bu gelişmeler; rasyonel işletme, hukuk, bürokrasi ve kapitalizmi etkileyen süreçler olarak Batı'nın karakteristik ve benzersiz özelliklerini oluşturmuştur. Bu nedenle Weber Antikite'de ya da Çin'de bu tür gelişmelerin sınırlılığına hatta yokluğuna değinmektedir. Batı'da haneden bağımsız hale gelen ticari girişim Çin'de akrabalık bağlarından *kurtulamamış*, ortaklık ve kredi sistemleri tamamen akrabalık içinde kurulmuştur. Ayrıca Batı'da rasyonel ekonomik faaliyet özgür emeğin rasyonel kullanımıyla yapılabilirken Doğu'nun yapısı özgür emeği ortaya dahi çıkaramamıştır. Weber için Batı ve Doğu'nun tamamen ayrı seyir izleyen tarihsel süreçleri olduğu tezi Weber'e göre bu farklılıklarca aslında kanıtlanmaktadır. Geleneksel yapının kısıtlayıcı sınırları içinde kalan Çin, Weber için geleneksel bağlardan uzaklaşıp rasyonelleşen Batı'nın modern üretim örgütlenmesine erişememiştir. Batı-Doğu kategorik ayrımı, Doğu'nun modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış, aktif-pasif kavramlarıyla kurulan karşıtlıklar üzerinden ötekileştirilmesiyle üretilmektedir. Weber'in ötekileştirdiği Doğu kategorisi, Batı'nın dışındaki coğrafya ve kültürlerin homojenleştirilerek klişeleştirildiği, kendi varlıklarına dair özelliklerin

değersizleştirilerek yalnızca farklara odaklanıldığı bir inkar stratejisiyle kurulmaktadır. İkincil konuma itilen Doğu, ötekileştirilmiş Batı olarak tüm yapısal özelliklerine olumsuzluk yüklenerek kurgulanmaktadır.

Weber'in "Ekonomi ve Toplum" eserinde de görülebileceği üzere, kapitalizm olgusunun analizi Avrupa-merkezci bir ekseninde, bir ötekileştirme stratejisi olarak kurulmuştur. Bu çerçevede Batı dışında rasyonel ekonomik faaliyetlerin gelişemediğine dair oryantalist görüşler, Weber'in kapitalizm analizine hâkimdir. Bağımsız bir burjuva sınıfı oluşturamamış, rasyonel hukuki düzenlemelerden ve bürokrasiden yoksun kalmış, kişisel kapitalist girişimin önünü kapatmış, despot bir yönetim altında burjuva hukukunu geliştirememiş toplumsal yapısıyla Doğu, oryantalistler için ekonomik grupların kar amacıyla oluşmasına engel olmuştur. Kapitalizmi oluşturacak kültürel gelişmenin yaşanmadığı bu toplumlar bu nedenle yalnız geleneksel anlamdaki ticari sınırlara sahip olup, modern kapitalizmi de yaratamamıştır. Doğu'nun sosyal yapısı Weber için tüm oryantalistler için olduğu gibi sivil toplumdan yoksun, devletin kapitalist girişimleri desteklemediği, yalnızca despotizmin kol gezdiği bir yapıdır (Turner, 2003, 47).

Kapitalizm olgusunun analizinde Weber; Batı-Doğu, modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif, gelişmiş-geri kalmış, akılcı-duygusal karşıtlıkları üzerinden Batı kapitalizmi üzerinden Batı-Doğu kategorilerindeki karşıtlığı kurgulamakta, ötekileştirilmiş bir varlık olarak Doğu'yu yaratmaktadır. Bu inşa sürecinde inkar, radikal dışlama ve homojenleştirerek klişeleştirme stratejilerinin varlığına yapısökümcü bir okumayla ulaşılmıştır.

Tablo 3: Kapitalizm olgusunun analizinde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri

<b>Kavramsal Karşıtlıklar</b>	<b>Ötekileştirme Stratejileri</b>
Batı-Doğu Modern-geleneksel Rasyonel-irrasyonel	İnkâr Değersizleştirme Hiyerarşik konumlandırma



Gelişmiş-geri kalmış Aktif-pasif	Radikal dışlama Homojenleştirme ve klişeleştirme
-------------------------------------	---

#### 4.5. DİN

Weber dini davranışı anlamak için ancak dinsel davranışın *anlamı* üzerinden ilerlenebileceğini, dinsel davranışın dışa yansımalarının bireylerin deneyim, fikir ve amaçları bağlamında ele alınacağı için oldukça çeşitlilik gösterdiğini düşünmektedir. Din ya da büyüün güdülediği eylemlerin en basit biçimleri bu dünyaya yönelmiştir. Bu bağlamda Weber din ve büyü güdüsüyle oluşan eylem ya da düşüncelerin sonuçlarının ekonomik eylemlerden bağımsız olamayacağı düşüncesindedir. Dolayısıyla gündelik amaca yönelik eylemlerden bu tür eylemleri ayır tutmaktadır (Weber, 2018a, 523-524).

*“Sadece biz, doğayla ilgili modern bakış açılarımızdan yargıya ulaşarak, böyle bir davranıştaki “doğru” olan nedensellik niteliklerinden “yanlış” olan nedensellik niteliklerini objektif olarak ayırt edebilir ve sonra yanlış nedensellik niteliklerini irrasyonel ve buna karşılık gelen eylemleri “büyü” olarak nitelendirebiliriz.” (Weber, 2018a, 524).*

Platon’dan beri bir yasakoyucu meşrulaştırma sorunu yaşanmaktadır ve bilimi meşrulaştırma sorunu bu durumla bağlantılı biçimde ilerlemektedir. Epistemolojik olarak neyin doğru olduğuna karar verme hakkı, doğruyu belirleme hakkı bilim dili ve politik dil ayrılmaz olduğu için aynı düşünsel yapının ürünü olmaktadır. Dolayısıyla modern Batı, doğruya karar verme hakkını kendinde görmektedir (Lyotard, 2014, 21-22). Antik Yunan’dan sonra Guenon’a göre Batı’da “kötü etkiler” bırakacak olan bir şey, “felsefe” adı verilen düşünce şekli doğmuştur. Felsefe sözcüğü etimolojik anlamıyla “hikmet aşkı”dır. Dolayısıyla öncelikle felsefe bilgiye ulaşmak için çözülmesi gereken bir durumu belirtmektedir. Bilgiye ulaştıracak araştırma da bu sürece dâhildir. Bu nedenle felsefe aslında giriş ve hazırlık olarak değerlendirilebilecek bir aşama olarak bilgiye yönelmiş bir ilerleme sürecidir. Henüz bilgi değildir. Ancak, felsefe, sonraki dönemlerde bizzat bilgi olarak değerlendirilmiştir. Böylece bilginin, bilmenin gerçek anlamı kaybolmuş, unutulmuştur. Bunu takip eden süreçte ise bilgi yalnızca din-dışı bir felsefe olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ortaya çıkan yeni bilgi anlayışı tamamen

rasyonel, hümanist bir bilgi anlayışı olmuştur. Rasyonel akla ait bilgi karşısına ise “öteki” konulmuştur. Bu öteki, geleneksel bilgi olmuştur. Gerçek, yalnızca rasyonel aklın ürettiği bilgi olurken akıl-üstü bilgeliğin, “gayri-beşeri” bilginin de yerini almıştır (Guénon, 2019a, 49-50). Modern dönemle birlikte aklın merkezi konuma geçmesiyle felsefe bir bütünmüş gibi kabul edilmiş, ondan daha üstün ve yüksek hiçbir bilginin olamayacağı yeni bilgi anlayışı çerçevesinde hâkim olmuştur (Guénon, 2019b, 63). Nedensellik inancı ise yalnızca nihai nedene ya da amaca odaklanmış, etkin nedene yönelik gerçek bir sorunun sorulmadığı bir inançtır. Nietzsche, modern dönemde nedenselliğe olan güvenin nedeni olarak sınırlı bir çerçevenin varlığına işaret etmektedir. Bu çerçeve, aslında bireylerin olayları amaçlarının neden olduğu olaylar dışında yorumlamamasıdır. Etkin olan tek güç olarak her olayın bir eylem olduğuna, her eylemin bu eylemi gerçekleştiren biri gerektiğine dair güçlü bir inançtır. Nietzsche bunu Batı düşüncesine hâkim olan, özneye duyulan inanç olarak belirtmekte ve bunu büyük bir hata olarak değerlendirmektedir. “Neden” diye bir şey yoktur; olan şey aslında bir olayın anlaşılması sürecinde olayın nasıl gerçekleştiğine dair bir özne uydurmanın sonucunda bir neden oluşturulmasıdır (Nietzsche, 2020, 358). Rasyonel-irrasyonel karşıtlığını kuran Weber, metafiziğin ikili yapısı içinde kalmaktadır. Doğanın modern bilim ışığında anlaşılmasının dışında kalan bilgi ve yöntemleri irrasyonel olarak değerlendiren Weber, doğru-yanlış ayrımını da nedensellik temeline yerleştirmektedir. Modern-geleneksel düalizmi bağlamında bakıldığında rasyonel-bilimsel olanın karşısında irrasyonel-geleneksel öteki olarak olumsuzlanan büyü görülmektedir.

Weber olağanüstü güçleri ise karizma kavramıyla ifade ederek, Tanrı vergisi bir yetenek olan karizmanın bir insanda ya da objede bulunabileceğini belirtmektedir. Karizma kavramıyla özel niteliklerin varlığının kabul edilmesini ifade eden Weber için ruhlara olan inanç ise karizmatik büyüsel güçlerle ilintilidir. Weber’e göre en eski mesleklerden biri olan büyücülük, ilkel dini birliklerde ortaya çıkmaktadır ve rasyonel değildir. Ancak ruhların rasyonel ekonomik eylemlere uygun biçimde kullanılmaya başlanmasıyla bir dönüşüm yaşanmış ve büyü güçlerinin kullanımı sembolik bir eyleme dönüşmüştür (Weber, 2018a, 524-527). Sembolik eylemlerin naturalizmin yerini almasıyla bir dönüşüm yaşanmaktadır.

*“Naturalist anlamda başarılı olduğunu kanıtlayan her saf büyüsel eylem, kuşku yok ki, bir kez etkin olarak belirlendiği form içinde tekrarlanıyordu. Bu prensip, daha sonra en hafif bir sapmada işleyişi etkisiz hale getirebileceği için sembolik anlamları içeren tüm alana yayılıyordu. Bu nedenle insan eyleminin tüm alanları bu büyüsel sembolizm dairesine çekiliyordu. Dolayısıyla, saf dogmatik görüşler arasındaki en büyük çatışmalar; rasyonelleşmiş dinlerde dahi, eylemin büyüsel etkinliğini tehdit eden ya da -ve bu sembolizmi izleyen yeni kavramdır- bir tanrının ya da atalara ait bir ruhun öfkesini doğuran sembolizmdeki yeniliklerden daha kolaylıkla hoşgörülebilir olabilir. (...) Dinsel görüşlerin yaşam idaresi ve ekonomik faaliyet üzerindeki ilk ve temel etkisi, genel olarak kalıplaştırmaydı.” (Weber, 2018a, 529-530).*

Ahlâk anlayışları iyilik ve kötülük kategorilerini sunmaktadır. Kötülük, doğaya uygun tekrardır; geçmişin hazzın ya da bir tutkunun tekrarı olarak lanetli bir ve umutsuz bir girişimdir. Öte yandan iyilik, başarılı tekrarın maneviliğinin imkânını vermektedir. Artık söz konusu olan doğaya ilişkin değildir; ödev olarak yapılan şeydir. Bu ödev aynı zamanda bir yasaya bağlanmaktadır. Bu çerçevede ödev söz konusu olduğunda ortada bir sınama da vardır. Yasaya göre tekrar edilebilir olanın belirlenmesi de bu sınava bağlıdır. Bu yolla kötü olan, şeytani olan mağlup edilmektedir. Ancak ahlâk yasası da aslında genelliğin içine bir hapsedir. Ahlâki olan, alışkanlığın iyiliğin formunu almasıdır. Dolayısıyla genellik artık doğanın değil, alışkanlığın genelliği olmuştur. Bu da ikinci bir doğadır (Deleuze, 2021, 22-23). Gerçek bir tekrar olmasa da ahlâk anlayışıyla bir kalıplaştırmanın söz konusu olduğu söylenebilir.

Tanrılar çoğu zaman kült tarafından bir arada tutulan düzensiz varlıkları düzenleme işlevini yerine getirmiştir. Bir panteonun gelişmesinde ise farklı tanrıların uzmanlaşması, alanlarının farklılaşması sonuçları doğmuştur. Weber Roma’daki tanrılarla Helenistik tanrıların temsillerini karşılaştırmaktadır. Roma’nın *numina*<sup>35</sup>sına karşılık Helenistik tanrıların temsili daha fazla gelişmiştir. Weber sosyolojik anlamda bu gelişmenin en önemli nedeni olarak Roma’da köylülere, arazi sahibi üst tabakaya uygun bir ulusal din modelinin sürdürülmesine olan eğilimi göstermektedir. Grek dini ise yerel kültürü ve şövalye kültürünü yansıtmaya meyilli olmuştur. Weber, Roma

<sup>35</sup> Latince numen (Tanrı’nın) çoğulu olan kelime, “tanrılar” anlamındadır. Antik Roma’da imparatorun koruyucusu olan tanrılara da gönderme yapmaktadır.

geleneğinin gizemli türden dinlere muhalif olduğunu, Roma'nın dininin numina'ya yönelik bir düşünceyle bağlantılı olarak sürdürdüğünü öne sürmektedir. Grek dininin aksine Weber'e göre Roma dini rasyoneldir. Roma dini Tanrıları hoşnut kılmaya yönelik eğilimin de etkisiyle, gündelik yaşamı düzenleyerek bireyin her davranışı üzerinde denetim kurmuştur (Weber, 2018a, 532-533). Gündelik yaşamın organizasyonuna etkide bulunabildiği için Weber'e göre daha rasyonelleşmiştir.

*“Analojik olgular, Hindistan ve başka yerlerde de bulunmasına rağmen, türetilen ve salt kavramsal analiz ve dolayısıyla entelektüel soyutlama temelinde resmi olan kayıtlanmış (indigitieren), kayıtlı ruh (numina) sayısı hiçbir yerde -ayinsel uygulamanın tamamıyla bu prosedür üzerinde odaklandığı- Romalılar arasındaki kadar geniş değildir. Bu soyutlamadan ileri gelen Romalı yaşam tarzının karakteristik ayrımı (ve bu, Yahudi ve Asya ritüellerinin kendi kültürleri üzerindeki etkisiyle açık bir tezat teşkil eder); kutsal hukuk sisteminin gelişimi ve bu meseleleri belli bir yere kadar hukukçuların problemi olarak görme eğilimidir. Böylece kutsal yasa, rasyonel hukuk düşüncesinin anası haline geldi. Roma kültürünün bu asli dinsel karakteri Livius tarihi kayıtlarında hala açıkça görülmektedir. Yahudi geleneğinin uygulamaya dönük yöneliminin aksine Romalıların vurgusu her zaman, belirli bir kurumsal yeniliğin “doğruluğunu” kutsal ve ulusal hukuk bakış açısından görmek üzerineydi. Roma düşüncesinde günah, ceza, tövbe ve kurtuluş değil, hukuk kuralları merkezdeydi.” (Weber, 2018a, 533).*

Öteki, “öteki olarak” metnin içinde gizlenmiştir. Kurulmuş iz, metnin başından itibaren öteki olarak sunulmuşla, yani “öteki olarak” gizlenmeyle tüm varolan yapıları kapsamıştır. Bu bağlamda, Weber'deki ötekiler, metindeki oyun içinde varolanlar üzerinde gizlenmiştir. Avrupa-merkezci tarih yazımında metinler bir merkezin söz konusu olduğu karşıt ve hiyerarşik yapılar üzerine kuruludur. Bu karşıtlıklar, bağlamın inşa edileceği yol haritasını oluşturmaktadır. Weber'de Hindistan ve Roma örnekleri üzerinden kurulan karşıtlık, Batı ve Doğu karşıtlığının bir örneğidir. Roma Batı iken Hindistan Doğu'dur. Roma'daki kutsal yasanın rasyonel bir kültür oluşturabilme kapasitesi, Batı'nın kökenleri olarak Roma'yı kullanmasına bir örnektir. Rasyonel Roma, rasyonel Batı'nın kökenleridir. Weber Batı'nın ötekisine dâhil ettiği Yahudiliği de benzer bir karşıtlık içine yerleştirmektedir.

Yerel Tanrılar'ın siyasi örgütlenmeyi doğrudan etkilediğini düşünen Weber, siyasi yapının parçalı olduğu durumlarda bir kültürün takipçilerinin de kişisel birliklere dönüştüğünü öne sürmektedir. Parçalı yapılar, dini ve mesleki anlamda da bağımsız grupları oluşturmuştur. Bireyin gündelik yaşamındaki etkisine göre bir din analizi yapan Weber, gündelik yaşamda teorik bir Tanrı anlayışın ya da ruhlar seviyesinde bir anlayışın olup olmadığını değerlendirmektedir. Ona göre, belirleyici olan ruhlar olduğunda rasyonel bir gönüllülüğe sahip olan din, doğrudan gündelik yaşamı etkisi altına almaktadır. Dolayısıyla devlet yapılanmaları da bu durumdan etkilenmektedir. Weber Hindistan, İran ve Babil örneklerini vererek panteondaki gök ve yıldız tanrılarının yükselişinin beraberinde Çin ve Babil bürokratik devletlerinde görülebilen rasyonel bir sistemle desteklendiğini belirtmektedir. Bu sistemde sistematik kutsal yasalar ruhban sınıfı tarafından yayılmakta, tebaalar derebeylerine düzenli biçimde itaat etmektedir. Babil'de dinin, yıldızlarının konumunun bireyin öteki dünyadaki hayatına dair hâkimiyetine dair bir inanç oluşmasıyla bu gelişim astrolojik bir kaderciliğe evrilmiştir. Weber bu gelişimin sonraki ruhbanlık bilgisinin ürünü olduğunu öne sürmektedir. Tanrılara dair düşüncelerin gelişmesiyle Tanrı'nın evrensel olmasına dair düşünceler de derinleşmiştir. Evrenselliğe yönelen bu eğilim monoteist karakterdeki anlayışların oluşmasına yol açmıştır.. Çin'deki dünya imparatorluğunun, Pers ve Roma imparatorluklarının gelişimi evrenselciliğin ve monoteizmin doğuşunu desteklemiştir. Birçok yerde monoteizmin bazı formlarının başlangıcı yapılmıştır ancak Yahudilik, İslam ve Protestan Hristiyanlığı gibi istisnalar hariç monoteizm gündelik kitle dini içinde bozulmuştur. Farklı nedenlerden dolayı monoteizm farklı kültürlerde gelişmemiştir. Bunun nedeni olarak Weber kült merkezlerindeki rahiplerin elindeki maddi ve ideolojik hakların baskısını göstermektedir (Weber, 2018a, 538-544). Weber, farklılıkların tarihselliğini öne çıkarmaktadır. Ancak Derrida'cı yapısökümdeki difference, farklılığın kökensizliğini gösterirken her şeyin kendisinden başka bir şeyin izini de taşıdığını ortaya koymaktadır (Choat, 2010, 71). Dinin örgütlenme biçimi Weber'e göre farklı seyirler izlemiştir ki bu analizinde de görüldüğü üzere Batı'daki örgütlenme biçimi Weber için rasyoneldir. İnşa ettiği ayırım, inanç sistemlerinin gündelik yaşamı etki altına alma kapasitesi üzerinden de farklılaşmaktadır. Dolayısıyla Protestan ahlâkının Batı Avrupa'da modern kapitalizmi yaratabilme gücü için Weber tarihsel bir ayırım stratejisini yaratmaktadır. Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları

üzerinden kurulan ayırım, hiyerarşik olarak rasyonel Batı'nın avantajlarını ve üstünlüğünü öne sürmektedir.

*“Tanrıya ibadetin iki karakteristik unsuru olan dua ve kurbanın kökeni büyüdedir. Duada, büyüsel formül ve yakarış arasındaki sınır akışkan kalır.”* (Weber, 2018a, 547).

Din için büyü Weber'e göre dine karakteristiğini veren iki unsurdan biridir. Bu nedendir ki büyüsel unsurların rasyonelleştirilerek ahlâki yapı içine dâhil edilebilmesi Weber için dinin modernleşmesinde kilit önemdedir. Büyünün pasif bir dünya anlayışını mı yoksa aktif bir yaşamı mı oluşturacağı ise Weber için Batı ve Doğu ayrımı inşasında belirleyici önemdedir. Zira Batı'nın büyü din içinde rasyonelleşmiş olmasına karşı Doğu'nun dinindeki büyü unsurları pasif bir dünya anlayışıyla sonuçlanmıştır. Hareketli Batı'ya karşılık durağan ve pasif bir Doğu vardır.

*“Bu dünyadaki kötülükler ve menfaatlerin ötesini gösteren dinsel fenomenin her yönü, özgün biçimdeki ikili yönler tarafından karakterize edilen özel bir gelişimsel sürecin işidir. Bir taraftan, tanrı kavramının ve insanın tanrıyla olası ilişkileriyle ilgili düşüncenin sürekli genişleyen bir rasyonel sistemleşmesi vardır. Öte yandan burada, orijinal, pratik ve çıkarıcı rasyonalizmin karakteristik bir gerilemesi ortaya çıkar. Bu gibi ilkel rasyonalizm geriledikçe, karakteristik olarak dinsel davranışın önemi, gitgide azalan bir biçimde günlük ekonomik başarının sadece dışsal menfaatlerinde aranır. Dolayısıyla dinsel davranışın hedefi, öteki-dünyacı ekonomik olmayan hedefler, sonunda dinsel davranışta ayırt edici olanı temsil edene kadar art arda “irrasyonel”leşir. Fakat tam da bu nedenle henüz tanımlanan ekonomi-üstü gelişim önkoşullarından biri olarak spesifik kişisel taşıyıcıların varlığını gerektirir.”* (Weber, 2018a, 549).

Modern ve geleneksel karşıtlığı, rasyonel ve irrasyonel karşıtlığı temelindedir. Oluşan bu karşıtlık aslında kültürel ya da doğal biçimde değildir. Bu bağlamda metindeki iz de karşıtlığın kurulmasına imkân veren her şey olarak, ötekiyle ilişkinin kurulduğu her şeydir. Weber dinin ilkel biçimini irrasyonel olarak değerlendirmektedir zira bu ilkel rasyonalite aslında gündelik yaşama yönelik rasyonel tasarımlar ortaya koyma gücünden yoksundur; geleneğe ait olan öteki dünya inancına yönelik amaçlardan ibarettir. Gelenek ve modernlik, rasyonellik bağlamında yeniden karşı karşıya gelmektedir. Weber'in düşünsel çerçevesine hâkim olan Aydınlanmacı akla göre öteki

dünyaya yönelik bilgi ve pratiklerin tamamını irrasyoneldir. Modernitenin mücadelesinde hedef belirlediği irrasyonel anlatılar yerine Weber rasyonelleşebilen anlatılar konulduğunda bunun modern olarak kabul göreceğini de yansıtmaktadır. Dünyanın “büyüsünü yitirmesi” kavramı bağlamında düşünüldüğünde Weber’de dinin gittikçe modern toplumlara uygun biçimde kutsal yönlerinden uzaklaştığı görülmektedir. Modern toplumlarda dinden geriye kalan dünyaya dönük pratik uygulamalara dönüşmekteyken, kutsal olan da kutsal boyutunu yitirmektedir. Toplum gittikçe büyü ve mitten uzaklaşmaktadır. Bunun yerine felsefe ve rasyonel bilim konmaktadır (Dugin, 2019, 112). Ancak Weber’in rasyonel bilim anlayışı, Aydınlanma’nın bilim anlayışı olduğu için, yeşerdiği düşünsel bağlamın başka bir mit yarattığı da görülmektedir. Dini içeriğinden soyutlanmış kavramlar etrafında şekillenen Aydınlanma’nın egemen söylemi kutsala, geleneğe dair her şeyi eleştirmeye girişmektedir. Weber’in ekonomik faaliyetlerin dünyevileşerek rasyonelleşmesi bağlamında geleneksel (ilkel) rasyonalizmle arasında bir ayırım yaparak, radikal dışlama yoluna giderek modern-geleneksel karşıtlığı üzerine rasyonel-irrasyonel düalizmini kurduğu sonucuna varmak mümkündür.

*“Metafiziksel kavramların ve belirli biçimde dinsel ahlâkın rasyonelleşmesi, kültü olmayan bir büyücünün durumunda olduğu gibi, rahipleri olmayan bir kült durumunda genellikle kaybolmaktadır. Hem metafiziksel rasyonelleşmenin hem de dinsel bir ahlâkın tam gelişimi, kütle ve ruhların tedavisiyle ilgili pratik problemlerle sürekli biçimde meşgul olan bağımsız ve profesyonel eğitim almış bir ruhbanlığı gerektirir. Sonuç olarak ahlâk; bağımsız bir ruhbanlıktan yoksun olması nedeniyle klasik Çin düşüncesindeki metafiziksel olarak rasyonelleşmiş dinden tamamen farklı bir şeye dönüştü; bu kült ve ruhbanlıktan yoksun antik Budizm ahlâkı için de geçerliydi.” (Weber, 2018a, 551).*

Her şeye bir neden bulma saplantısının nedeni özellikle tek bir açıklama biçimiyle sonuçlanmaktadır. Tercih edilen, özellikle seçilen bir açıklama neden olarak ortaya konmaktadır. Dolayısıyla belirli bir neden atfetme biçimini öne çıkararak sistem içinde egemen olan bir merkez yaratılmaktadır. Bunun sonucunda da diğer tüm açıklama ve nedenler devre dışı bırakılmaktadır (Nietzsche, 2009, 40). Weber’in Avrupa-merkezci yaklaşımında da merkez logos-merkezci Batı’dır. Bağımsız ruhbanlıktan yoksun olan klasik Çin düşüncesi ve Budizm, Weber’e göre rasyonelleşememiştir. Batı’daki ruhban

sınıfının gelişmesinde Weber için önemli olan ise *uzmanlaşma*dır. Bağımsız ruhban sınıfının gelişebilmesi ifadesindeki örtük anlam, Batı’da rasyonel bireyin doğuşu için rasyonel bir dini ahlâkın varlığıdır. Despot Doğu’da bağımsız bir ruhban sınıfının gelişebileceği özgür ortam yokken modern Batı’da bu mevcuttur. Weber, Çin’deki dini anlayışı ötekileştirirken rasyonel-irrasyonel ayrımı üzerinden Çin’in kendine özgü yanını inkâr ederek dışlamaktadır. Zira Weber için irrasyonel ahlâk sınırlarına giren Budizm, Batı’nın modern-rasyonel gelişim çizgisinin aksine bağımsız bir ruhban sınıfını yetiştirebilecek rasyonelleşme sürecinden yoksundur.

*“(...) dinsel yaşamın rasyonelleşmesi klasik Antikite’de olduğu gibi ruhbanlığın bağımsız statü ve güç kazanamadığı her yerde parça parçaydı ya da tümünden kaybolmuştu. İlkel büyücüler ve kutsal müzisyenlerden oluşan bir statü grubunun büyüü rasyonelleştirdiği ancak (Hindistan’daki Brahman rahiplerinin durumunda olduğu gibi) gerçek bir ruhbanlık makamı geliştirmede başarısız olduğu her yerde ruhbanlık olağandışı bir biçimde gelişti. Bununla birlikte, her gerçek ruhbanlık büyüye karşı olarak ayırt edici biçimde yeni olanı, rasyonel bir metafizik ve dinsel bir ahlâk, geliştiremedi. Bu gibi gelişmeler ruhbanlığın dışındaki iki gücün birbirinin ya da her ikisinin işleyişini öngördü: Metafiziksel ya da dini-ahlâk vahyin taşıyıcıları olan peygamberler ve kültün ruhban olmayan bağlıları olan laik kesim.”* (Weber, 2018a, 551-552).

Weber’e göre ruhbanlığın rasyonelleşmeyi geliştirebilecek kadar güç kazanmasındaki asıl unsur büyüyle olan ilişkisi olmuştur. Büyü karşısında metafizik bir ahlâk geliştirmesi, kısmen rasyonelleşebilen Hindistan’da dahi mümkün olamamıştır. Weber için rasyonelleşmede ruhban sınıfının toplumun laik kesimlerine ulaşabilmesi asıl önemi taşımaktadır. Ancak bu şekilde gündelik yaşamın rasyonalizasyonu inşa edilebilecek, metafizik çevresinde bir ahlâk bireyleri biçimlendirebilecektir. Bu bağlamda Weber, geleneksel ve modern ikiliğini yeniden karşımıza çıkarmaktadır. Geleneksel anlamdaki büyüün modern rasyonel sisteme uyarlanabilmesi, büyüün metafizik bir ahlâk içine yerleşerek yaşamı etkileyebilmesi şartıyla mümkündür. Bu ötekileştirme süreci, büyüün bilgisinin manipüle edilmesi ve uyarlanmasını içermektedir. Bu bağlamda Weber rasyonel-irrasyonel düalizmi çerçevesinde hem inkâr hem de radikal dışlama yoluna giderek ötekileştirmektedir.



Dini ahlâktaki büyüsel kökenler Weber'e göre zamanla tabunun rasyonelleşmesiyle sonuçlanabilmektedir. Tabular gittikçe normal, geleneksel hale gelip rasyonel bir temel oturtulduğunda kutsal sayılmaları olasılığı mevcuttur. Weber tabu normlarının aynı zamanda ticaret ve pazarı kısıtlayıcı nitelikleri de olduğunu belirterek bu duruma örnek olarak İslam'daki Şii mezhebinde olduğu gibi kişinin kendi dininden olmayanlara dair sahip olduğu mutlak kirlilik düşüncesinin yarattığı sonuçları göstermektedir. Benzer şekilde Hindularda da kast tabuları Çin'de ticarete engel olan ruh inançlarıyla ilgili feng shui sisteminden fazla biçimde ilişkileri düzenleyen gücü oluşturmaktadır. Weber aynı zamanda kast sistemindeki gelenekselci dini yaptırımın ekonomik faaliyeti rasyonelleşmenin tersi biçimde etkilediğini belirtmektedir (Weber, 2018a, 560-561). Weber bu tür uygulamaları irrasyonel bulmaktadır zira ticaretin gelişmesine engel olan uygulamalar, Batı'daki gibi rasyonel kapitalizmi yaratamayacak olan modernliğin karşısındadır.

*“Bir kimse ekonomik rasyonalizm ve girişimci herhangi bir ahlâki yaptırım bulmak için asketik Protestanlığın ahlâkına girmelidir. Kast ahlâki zanaatkârlık ruhunu parayla ölçülen ekonomik kazançlarla ya da rasyonel emek gücü kullanımında uygulanan rasyonel teknoloji harikalarıyla değil, fakat daha ziyade kişinin kendi özel kastına uygun güzellik ve değerde dışa vurulduğu şekilde üreticinin kişisel ustalığı içinde yüceltir.”* (Weber, 2018a, 561).

Belirli bir döneme ait söylem, karmaşık ilişkiler sonucunda oluşmaktadır. Bu ilişkiler kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, davranış biçimleri, norm sistemleri, teknikler, sınıflama çeşitleri, belirginleştirme biçimleri arasında gerçekleşmektedir. Öte yandan ilişkiler bizzat söylemin nesnesinde mevcut değildir. Bu ilişkileri ortaya çıkarmak için nesne analiz edilmeli ve nesnenin kuruluşu, içkin rasyonelliği kavramın doğruluğu, kurulan bütün ve parça ilişkisi ifşa edilmelidir. Bu ilişkiler nesnenin iç yapısını tanımaz, ancak ortaya çıkmak, başka nesnelere yanında yer almak, başka nesnelere göre kurulmak, farklılık ve indirgenemezliklerini belirlemek görevlerini üstlenirler. Bu bağlamda bahsedilen ilişkiler aslında nesneyi ona dışsal olan bir alan içine yerleştirme imkânı veren şeyi tanımlamaktadır (Foucault, 2019, 63). Weber'in çileci Protestanlığa dair düşünceleri bu ekseninde değerlendirildiğinde düşünürün modern Batı söylemini oluşturmak için kurduğu ilişkiler görülebilmektedir. Weber, çileci Protestanlığı rasyonel

Batı'nın tarihsel ilerleyişi içinde bir alana yerleştirmektedir. Aydınlanmacı bir düşünür olarak Batı üstünlüğünü benimseyen söylemi için bu tutarlı bir hamledir. Hem rasyonel Batı'da hem de Protestanlıkta kendilerine içkin bir rasyonalizm yaratmakta, bunu da kurduğu ötekileştirme süreçleriyle gerçekleştirmektedir. Her iki nesne de *ötekilere* göre kurulmaktadır: Weber için Çileci Protestanlığın bilgisi merkez konumundadır. Çileci Protestanlık, ekonomik rasyonalizmi geliştirebilen ahlâki yaptırım gücünün kaynağıdır. İç dünyacı çilecilik zamanla rasyonel bir çalışma ahlâkı yaratabilmiştir. Logosun hâkimiyeti, ekonomik gelişmede merkezi konumdadır. Dolayısıyla Weber modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları üzerine geliştirdiği ekonomik rasyonalizm ve Protestanlık üzerine analizinde, ilişkisel bir tanımlamaya giderek ötekinin eksikliğine göre kurduğu hiyerarşik üstünlüğü, farklılıkları öne çıkardığı inkâr stratejisi ile desteklemektedir.

Rasyonellik ve büyü karşıtlığı kuran Weber, kurtuluş fikrinin rasyonel bir çalışma ahlâkı yarattığının altını çizmektedir.

*“Dinsel ahlâk, erken evrelerinde, sıklıkla çok farklı güdü ve durumlardan kaynaklanan heterojen buyruk ve yasaklar kompleksinden oluşması açısından, sürekli olarak büyüsel ibadetle bir başka niteliği paylaşır. Bu komplekste, modern bakış açımızdan, önemli ve önemsiz emirler arasında küçük farklılıklar vardır; ahlâkın herhangi bir ihlali günah oluşturur. Daha sonra, bu ahlâki kavramların tanrıyı hoşnut eden davranışları icra ederek kendi kişisel dışsal arzularını sağlamaya yönelik rasyonel istekten kaynaklanan sistemleşmesi; insanın içine düşebileceği tanrı-karşıtı (şeytani) birleşik güç olarak görülen bir günah fikrinin sonucu olabilir. İyilik, o zaman, bir kutsallık tutumu ve böyle bir tutumdan kaynaklanan tutarlı davranışa yönelik bütüncüsel bir güç olarak tasavvur edilir. Bu dönüşüm süreci esnasında, böyle bir erdemlilikle ilgili iyilikçi bir bilinç kazanmak için, kendi adına iyi olabilecek irrasyonel bir kazanç olarak kurtuluş umudu gelişir. (...) Salt büyüsel kavramlar tarafından sürekli kesilen çok çeşitli kavramların neredeyse sonsuz dizisi, oluşturduğu devamlı güdülenme nedeniyle spesifik bir yaşam iradesinin kalıcı temeli olarak dindarlığın yüceltilmesine neden olur. (...) Peygamberler ve ruhbanlar, dinsel ahlâkın sistemleşmesinin ve rasyonelleşmesinin ikiz taşıyıcılarıdır.” (Weber, 2018a, 563).*

Weber'e göre dinsel ahlâkın erken evreleri olarak ele aldığı dönemde gelişmeye başlayan rasyonel amaçlara yönelik arzular, tutarlı davranışlara dönüşüp sistematik bir

hal alarak zamanla bireyin irrasyonel bir kazanç olarak kurtuluş umudunu geliştirmesi sonucunu yaratmıştır. Logosun merkezi konumuna göre çemberin irrasyonel kısmında yer alan kurtuluş umudu, büyüsel bilginin zamanla yaşamı sistematikleştirmesiyle beraber dinsel ahlâkı rasyonelleştirir. Bu bağlamda peygamberler ve ruhbanlar, gündelik yaşamda logosun hâkimiyetini yaydıkları ölçüde rasyonalizmin taşıyıcı konumundadır. Weber için dinsel ahlâkın rasyonelleştirilmesinde de irrasyonel olanın rasyonel olan karşısında dezavantajlı kılınarak olumsuzlandığı, ilişkisel bir tanımlama neticesinde rasyonel-irrasyonel düalizmi mevcuttur.

Weber için peygamber, kendi misyonu çerçevesinde dini bir doktrini ya da ilahi bir emri tebliğ eden bireysel bir karizma sahibidir. Din kurucusu ya da bir dinin yenileyicisi arasında fark gözetmeyen Weber buna karşılık kişisel çağrı üzerinden ruhban ve peygamber ayrımını yapmaktadır. Peygamber kişisel karizmasına da dayanarak bir vahyi tebliğ etmektedir ancak ruhban sadece geleneksel otoriteye dayanmaktadır. Örneğin İsrail'deki peygamberlik dönemleri Weber'e göre Yakın Doğu ve Yunan için peygamberi propagandanın yoğun bir dönemiyken aynı dönemde Doğu'da uluslararası ticaret böyle bir dönemi güçlendirmiştir. Ayrıca Weber peygamberler arasında dini peygamberler ya da kurtuluş getiren peygamberler ayrımını da yapmaktadır. Yüklelediği anlam bakımından birincisi Buda, ikincisi Zerdüşt ve Muhammed Peygamber tarafından temsil edilen iki peygamber tipi tanımlamaktadır. Ahlâki peygamber ve örnek peygamber. Ahlâki peygamber tebliğde bulunurken ahlâki bir sorumluluk olarak itaat beklemektedir. Örnek peygamber ise geçtiği yolun aynısını kurtuluşa giden yol olarak gösteren peygamberdir (Weber, 2018a, 565-573).

*“Diğer taraftan kişisel, aşkın ve ahlâki tanrı bir Yakın Doğu kavramıdır. Rasyonel bürokratik rejimiyle her şeye gücü yeten seküler bir kral kavramına nedensel bir bağlantının reddedilemeyeceği kadar çok benzer. (...) Kral da dünyanın ilk defa Mezopotamya'da yaşadığı bir gelişme olan yasama ve rasyonel kanunlaştırma vasıtasıyla düzen yaratıyordu. Bu nedenle, dünyanın düzenlenmesinin bu gibi tecrübelerin sonucu olarak, bağımsız bir biçimde hareket eden, aşkın ve kişisel bir tanrının kanunu olarak tasavvur edilmesi gerektiği oldukça mantıklı görünür. (...) Yakın Doğu'da kişisel bir tanrının etkinliğini yansıtan bir dünya düzeninin gelişimini açıklayan bir diğer ve negatif faktör, Hindu ve Çin ahlâkının taşıyıcıları olan ve bu ülkelerde bulunan tanrısız din yaratan özgün sınırların görece yokluğu idi.” (Weber, 2018a, 575).*

Yakın Doğu'daki kişisel Tanrı kavramı kavramı ve seküler kralın varlığı arasında Weber nedensel bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki, Hindu ve Çin'deki dini yapının ve Tanrı anlayışının farklılığı bağlamında düşünüldüğünde iki bölgenin bürokratik yapılanmasını da Weber'e göre doğrudan etkilemektedir. Çin ve Hindu ahlâkı, bürokrasinin rasyonelleşmesi hususunda negatif bir faktör olarak Tanrısız din anlayışının varlığıyla ilgilidir. Dolayısıyla Weber'de mutlak, metafizik bir Tanrı anlayışının yeryüzündeki hükümdarlığı kuracağı aracı bir kral ya da meslek ahlâkı olarak toplumsal rasyonelleşme ve bürokratik sistemin oluşması üzerinden doğrudan etkilidir. Weber, mutlak, sabit, sınırları olan ve merkezi konumu sarsılmaz bir varlık anlayışının, daha da ötesinde bir merkez varlığının hiyerarşi ve düzenleme için şart olduğunu düşünmektedir. Rasyonelleşme de bu çerçevede bir merkeze ve sınırlara ihtiyaç duymaktadır. Rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu düalizmini kurarak, ilişki tanımlama ve radikal dışlama stratejileri ile Weber dünyanın modern organizasyonu dışında kalan dini ahlâk bağlamındaki örgütlenmeleri ötekileştirmektedir.

*“Peygambere göre hem insan hem dünya hayatı, hem sosyal hem de kozmik olaylar belirli bir sistematik ve tutarlı anlama sahiptir. İnsanoğlunun davranışı eğer kurtuluş sağlayacaksa, bu anlama yönlendirilmelidir ve içsel olarak bütünlüklü biçimde buna göre şekillendirilmelidir. (...) Ayrıca bu anlam her zaman, özel görünüşleri bu önermeye göre ölçülen ve değerlendirilen “anamlı”, bir düzenli bir bütünlüğü üretmek için meydan okunan bir kozmos olarak dünyaya ilişkin önemli din kavramını içerir.”*  
(Weber, 2018a, 576).

Bir toplumun mitten vazgeçmesi kolay değildir. İbretlik davranış biçimleri, yineleme, din dışı zamanı terk etme ve başlangıcı ile bütünleşme arkaik ve modern insanda devam etmektedir. Modern insanın eğitim, kültür, bilgi gibi tüm unsurlarında mit, arkaik toplumdaki işlevini devam ettirmektedir. Çiğnenmemesi gereken kuralların varlığı, gizli kabul törenleri gibi arkaik unsurlar modern dünyada devam etmektedir. Batı'nın mitle benzerliği özellikle dikkat çekmektedir (Eliade, 2020, 32). Weber'in kurtuluş dinlerinde toplumsal bağların tüm inanların ortak acı çekişi üzerine kurulmuş olduğunu belirtmesi, evrensel bir kardeşlik anlayışını ortaya koymaktadır. Dünyanın siyasal düzeniyle doğrudan çatışma halinde olan kurtuluş dinlerindeki kardeşlik ahlâkı, evrensel dinlerin yeryüzünde tek bir Tanrı olduğunu kabul etmesiyle de ilintilidir. Bu inançları dolayısıyla köy, kabile, aşiret gibi yapılanmaların yıkılmasında da rol oynamışlardır

(Weber, 2019, 317-320). Weber'in Batı rasyonalizmini ve Batı Avrupa'nın dini yapısı arasında kurduğu ilinti, aslında rasyonelleşmiş din anlayışında mitin devam etme ve dünyayı anlama çabasını biçimlendirme gücünü göstermektedir. Weber için evrensel ve anlamlı bir bilginin oluşturulabilmesi, dünyaya ilişkin dini bilgiyle bağlantılıdır. Dünyaya dair evrensel ve anlamlı bir bilginin, sistematik biçimde oluşturulduğu kurtuluş dininde insanın davranışları da bu anlama yöneliktir; dolayısıyla içsel bütünlük, yaşamın bu bilgiye göre sistematize edilmesini gerektirmektedir. Tutarlı ve anlamlı eylemle kurtuluşa yönelik yaşam, kurtuluş dinine uygun yaşamdır. Bu çerçevede, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, Batı-Doğu karşıtlıkları, ötekileştirilen ikincil unsurun hiyerarşik bir konumlandırma yapılarak birinci unsurla ilişkilendirilerek tanımlandığı, aynı zamanda inkâr edilerek dışlandığı görülmektedir.

*“Tüm metafiziklerin nihai meselesi daima şöyle olmuştur: Bir bütün olarak dünya ve özde yaşam bir anlama sahipse bu anlam ne olabilir ve dünya bu anlama uymak için nasıl görünmelidir?”* (Weber, 2018a, 577).

Metafizik, hakikat olarak bilginin adeta *vaftiz edilmesidir*. Hakikat sanılan değerlere dair yargılardır ve metafizikçilerin temel inancı da değerlerin karşıtlığıdır (Nietzsche, 2015, 18). Bu nedenle metafiziğin inşa ettiği bilgi hem perspektiflere hem de karşıtlıklara bağlıdır. Metafizikteki kendi kendinin nedeni olan bir varlık anlayışı, Nietzsche'ye göre mantıksal bir yapaylığı sergilemektedir. Bunun nedeni, insanın kibirli yapısından kaynaklanan ve “istem özgürlüğü” olarak adlandırdığı durumdur. İnsanların Tanrısı, dünyayı, toplumu kurtarma amacıyla peşine düştükleri *neden* ihtiyacından kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 2015, 34). Bu nedenle yaşamın anlamının peşinden metafiziksel bir açıklamaya doğru koşmak, dünyanın bu anlama uydurulması için nasıl düzenlenmesi gerektiğine bir cevap aramak hakikat ve bilginin yerinde bir kaymanın yapay sonucuna götürmektedir. Weber'in metafiziklerin daimi sorusu olarak belirttiği sorun ise Püriten etiğinin dünyayı rasyonelleştirmesinde de vücut bulmuş olan Batı metafiziğidir.

Weber'in kavramsallaştırmasında dini bir cemaatin oluşması ise peygamberlik bağlantısını zorunlu kılmamaktadır. Bir cemaatin oluşması temelde dini bir cemaatin rutinleşmesi olsa da peygamber ya da müritlerce dinin yayılmasına yönelik teşebbüsler,

cemaatin ekonomik bir güce kavuşması ya da dini görevler yüklenmesiyle ortaya ayrıcalıkları korunan bir grup çıkmaktadır. Dini cemaatlerin rutinleşmesi ruhbanlar ya da peygamberi olmayan dinlerin mistagogları çevresinde oluşan örgütlenmelerle gerçekleşmektedir. Mistagog için kurtuluş amacıyla olanların katılımına açık bir cemaat vardır. Dini bir cemaat ise Hindistan ya da Yakın Doğu'daki tarikatların örgütlenmesine benzer biçimde oluşabilmektedir. Hindu tarikatlarının bir klanın takipçilerinden oluşması buna örnektir. Bir başka örgütlenme biçimi ise siyasi gücün zayıfladığı yerlerde ruhbanların örgütlü birliği çevresinde kurulmaktadır. Yakın Doğu'da, Pers İmparatorluğu'nda buna örnekler vardır (Weber, 2018a, 580-583).

*“Batı'daki Orta Çağ Hıristiyanlığında, Reformasyon sonrası Lutherizm ve Anglikanizm'de ve Yakın Doğu'daki Hıristiyanlık ve İslam'da söz konusu bölgesel cemaat aslen pasif bir dini birlik ve bir ruhban hâkimiyeti alanıydı. Bu dinlerde ruhban sınıfindan olmayanlar genellikle bir cemaat karakterinden tamamen yoksundu. Kuşkusuz, cemaat haklarına ait küçük izler belli Doğu kiliselerinde korunmuştur ve bunlar Batı Katolikliği ve Lutherizmi'nde de bulunmaktadır. Diğer taraftan antik Budist manastır sistemi, antik İslam savaşçıları, Yahudilik ve antik Hıristiyanlık gibi farklı derecelerde örgütsel ayrıntıları olan dini cemaatlere sahipti. Ayrıca, ruhban sınıfindan yoksun olmayanların belli bir fiili etkisi, düzenli bir cemaat örgütlenmesinin yokluğuyla birleştirilebilir. Bunun bir örneği yasal olarak güvenli olmasa da din adamları sınıfının -özellikle Şii mezhebinde- kayda değer güç kullandığı İslam olacaktır; Şah yerel laik kesimin onayından emin olmadan asla din adamı atamazdı.”* (Weber, 2018a, 583).

Batı için Doğu kavramı antagonist bir ilişki içinde kurulmaktadır. Batı merkezli ve dışa doğru yayılan metafizik düşüncede Doğu bir düşmana dönüşmektedir (Evola, 2018, 65). Batı ve Doğu karşıtlığı yaratılmasında Doğu'nun derin düşünceyi eylemden üstün tuttuğu düşüncesine karşılık modern Batı'nın eylemi derin düşünceden üstün tuttuğu fikri yatmaktadır (Guénon, 2019a, 81). Weber ruhban sınıfı hariç Doğu'daki ve Orta Çağlar'daki Hıristiyan cemaatlerin örgütlenebilme, düzenli ve rasyonel topluluklar oluşturabilme gücünden mahrum olduğunu düşünmektedir. Bunlar Weber için pasif, güçsüz, etkisiz cemaatlerdir. Orta Çağ Batısı Weber için, Doğu'nun daimi durağanlığı ve pasifliğini çağrıştırmaktadır. Topyekûn ele aldığı dönem ve coğrafyalar, Batı modernitesi karşısında ikincil konumdadır. Bu nedenle aktif-pasif, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış, modern-geleneksel karşıtlıkları bağlamında ilişki tanımlama stratejisi ile Batı'nın örgütlenmesinin Doğu'nun örgütlenmesi karşısında üstün

kılınarak, Doğu'daki biçimin olumsuzlanması ve kurulan ayrılık ile inkâr edilmesi söz konusudur.

Weber bir cemaat içindeki ruhban sınıf ve laik kesimler arasındaki ilişkinin dinin uygulanması üzerinde belirleyici olarak kabul etmektedir. Ruhbanlık, kendi konumunu korumak için laik kesimlere de ulaşmaya çalışmaktadır ve bu nedenler peygamberlik, laiklerdeki gelenekçilik ve laiklerin entelektüalizmi ile yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Ahlâki ve örnek peygamberler ruhban olmayıp güçleri ruhban sınıfı dışındaki takipçilerinin desteğine dayanmaktadır. Dolayısıyla peygamber ve ruhban sınıfı dışındaki takipçileri arasında, ruhbanlık temsilcileri arasında bir gerilim sürekli mevcuttur. Bu bağlamda ruhbanlık yeni bir doktrinle ya da peygamberle karşılaştığında eski doktrini kanonlaştırma sorumluluğuna sahiptir (Weber, 2018a, 584-585).

*“Diğer taraftan ruhbanlar, peygamberliğin ya da kutsal geleneklerin içeriğini, onlara kazuistik ve rasyonel bir analiz çerçevesi kazandırarak ve kendi sınıflarının ve kontrol ettikleri laik kesimlerin yaşam biçimlerine ve düşüncesine göre uyarlayarak sistemleştirdi.”* (Weber, 2018a, 588).

Batı metafiziğinde logos-merkezli bilgi ile yaratılmak istenilen insan, ruh ya da bilinç etrafında toplanmış, tamamen kendi özneliğine kapanmış, dışarıyla ilişkisi yalnızca nesnellik üzerine kurulu ilişkiler ile gerçekleşen, kapalı bir karakterdir. Batı düşüncesinin yaratmayı amaçladığı insan karakteri Foucault'ya göre bu inşa sürecinde aslında yok olmaktadır (Foucault, 2021, 50). Amaçlara yönelik sistematik biçimde rasyonelleştirilen yaşam, bireyi silmektedir. Weber'in ruhbanların peygamberliğe ya da geleneğe dair bilgiyi bu amaca uygun biçimde dönüştürdüğünü aktaran ifadelerinde de ortaya konulan budur. Ruhbanların dini uygulamaları rasyonelleştirerek kendi sınıfları üzerinde bir egemenlik kuracak biçimde araçsallaştırması, toplumdaki laik kesimlerin yaşam tarzına doğrudan etki edebilecek gücü bulması yaşamın sistematik biçimde rasyonelleştirilmesidir. Weber'e göre bu durum ruhbanların aslında bir *başarısıdır*. Zira geleneksel olan, modern olana uygun hale getirilmektedir. Modern-geleneksel, gelişmiş-geri-kalmış, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları Weber'in ruhbanların dini rasyonelleştirerek dünyanın geri kalanından ayrışmasında öne çıkan düalizmlerdir. Weber, örtük biçimde diğer dinlerin tarihselliğini inkâr etmektedir.

Hristiyan cemaatlerinde ağırlığı olan dogmalardan biri Tanrı'nın dünyayı yoktan yaratmasıyla oluşan aşkın Tanrı ideali olmuştur. Hindistan'da ise bu dogma felsefi ekollerin ilgi alanı olarak var olmaya devam etmiştir. Çin'deki Konfüçyüsçü ahlâk ise metafiziksel dogmayla tüm ilişkisini kesmiştir. Bunun nedeni ise Çin'deki patrimonyal ve bürokratik yapının temeli olan ata kültürünün korunması için aşkın Tanrı idealinin reddedilmesidir. Antik İslam'da ise dine üyeliğin temel emirlerle birlikte Tanrı'ya ve peygambere itaat ile sınırlı kalmıştır (Weber, 2018a, 590). Aşkın Tanrı ideali, bir özü oluşturmaktadır. Aslında Nietzsche'nin Avrupa'yı hiççiliğe sürüklediğini düşündüğü düşünce sisteminin temelinde de bu yatmaktadır. Hiççilik sözcüğündeki hiçlik, bir hiçlik değerini ifade etmektedir. Yaşamın yadsınması, değersizleştirilmesi bir hiçlik değeri olmaktadır. Değersizleştirme ise bir kurmacaya ihtiyaç duymaktadır. Yaşamı bozan bu kurmaca, yaşamı değersizleştirmektedir. Yaşamın karşıtının üretildiği bu süreç bir değersizleştirme sürecidir. Dolayısıyla hiçlik değeri edinen bu temsil, bir başka dünya düşüncesinin tüm biçimlerinin yapısal ögesidir. Tanrı, öz, iyi, hakikat gibi aşkın ögeler buna örnektir. Yaşam karşısında üstün kılınan bu ögeler yaşamı değersizleştirir, dünyayı olumsuzlar. Bunun nedeni de yadsıma istencinin varlığıdır. Üstün değerlerde aslında yaşamı silme istenci vardır. Bu da istenç hiçliğidir (Deleuze, 2021, 217).

*“Kozmolojik meseleler, ruhbansal otorite (ayinler), soteriolojik mitos (Christology) ile ilgili teorik türden bir kapsamlı, bağlayıcı ve sistematik olarak rasyonelleşmiş dogmatik teoloji sadece Hristiyanlar arasında gelişti. Bu Hristiyan dogmatik teolojisi ilk olarak Roma İmparatorluğunun Helenistik kısmında gelişti, fakat Orta Çağ'da önemli ayrıntıları Batı'da ortaya çıktı. Teolojik gelişme genel olarak Batı Kiliselerinde Doğu Kiliselerinden çok daha güçlüydü; fakat her iki bölgede teolojinin azami gelişimi güçlü bir ruhbanlar teşkilatının siyasal otoritelerden azami ölçüde bağımsız olduğu yerlerde gerçekleşti.*

*Hristiyanların dogmaların formülasyonu ile ilişkili bu uğraşı, antik dönemdeki Grek eğitiminin bir ürünü olan entelektüel sınıfların özellikle özgün karakterinden, Mesih kültürünün ürettiği özel metafiziksel önermeler ve gerilimlerden ve başlangıçta Hristiyan cemaatinin dışında kalmış olan eğitilmiş sınıflarda tartışma zorunluluğundan ve antik Hristiyan kilisesinin (Asya dinlerinin aldığı pozisyonla böyle bir karşıtlık içinde duran) saf entelektüalizme düşmanlığından özellikle etkilendi. Hristiyanlık sosyal olarak, piskoposlar tarafından fazlasıyla göz önünde bulundurulması gereken bir olay olarak saf entelektüalizme büyük bir şüpheyle bakan, ruhban olmayan küçük burjuvaziden oluşan cemaatsel bir dindi. Doğu'da,*



*Helenik olmayan küçük burjuvazi çevreleri Hıristiyanlığı artan bir biçimde keşişleriyle destekledi; bu Doğu'daki Helenik kültürü ortadan kaldırdı ve dogmanın rasyonel oluşumuna son verdi. (...) Buna ek olarak dini cemaatlerin organizasyon biçimi de önemli bir belirleyici faktördü. Antik Budizm'de tüm hiyerarşik organizasyonun tam ve amaçlı yokluğu, rasyonel dogmatik teolojiyle ilgili, Hıristiyanlıktaki gibi bir uzlaşmayı zorunlu olarak engelliyordu; bu kurtuluş doktrininin bu gibi bir uzlaşmaya ihtiyaç duyduğu varsayılrsa dahi böyleydi.” (Weber, 2018a, 390-391).*

Nietzsche üstün gelmek ya da kendini göstermek isteyen bir idealin kendini sahte bir kökenle, güçlü bir ideale bağlantısı varmış gibi göstererek, sorgulanamaz bir gücün aracıymış gibi yansıtarak, rakip ideallere iftira atarak yalancı bir doktrin ile Tanrı'dan iyilik, mutluluk, huzur getirdiğini söyleyerek desteklemeye çalışmaktadır (Nietzsche, 2020, 236). Weber de bu ideal Hıristiyanlık ve Batı metafiziği olarak karşımıza çıkmaktadır. Weber rasyonelleşmiş dogmatik teorinin yalnızca Hıristiyanlar arasında geliştiğini söylerken bunu mümkün kılanın da Roma-Helen kökenleri olduğunu düşünmektedir. Dini dogmanın Doğu'da rasyonelleşme imkanını kaldıran unsur ise Weber'e göre Doğu'da küçük burjuvanın keşişleri desteklemesi olmuştur. Keşişlerin desteklenmesi, gündelik yaşamın sistematik biçimde rasyonelleştirilmesi yerine Doğu'da yaşamdan kopuk bir yaşamın keşişlerce benimsenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Batı ve Doğu, dini dogmalarını rasyonelleştirme üzerinden de iki kutup olarak yer almaktadır. Rasyonelleşerek gelişen Batı Hıristiyanlığı, Doğu Kilisesi'nden bu özelliği ile ayrılmıştır. Batı ve Doğu karşıtlığını yaratmaya devam eden Weber, antik Budizm'deki hiyerarşik bir organizasyonun yani rasyonel bir örgütlenmenin yokluğunu da dindeki dogmatik uzmanlaşmanın önünü kesen bir durum olarak ele almaktadır. Öte yandan Hıristiyanlık, hem ruhban sınıfını yaşamın rasyonelleştirilmesine dâhil edebilmiş hem de dogmatik rasyonelleşme ile bunu sağlayacak bilgiyi oluşturabilmiştir. Weber için Batı'nın ve Doğu'nun dini bilgisi, dogmatik rasyonelleşme hususunda tarihsel süreçte birbirine zıt bir yapılanma izlemiştir. Dolayısıyla, Hıristiyanlığın yayılmasını Weber oryantalist bir bakış açısıyla aktarmaktadır. Öncelikle Helen mitine sığınan Weber, Batı dışının varlığını marjinalleştirmektedir. Weber'deki Batı ve Doğu kategorleştirmesinde Batı'ya yüklediği dinamik rol Hıristiyanlığın yayılmasında esnek bir kavrama dönüşmektedir. Weber'in Batı'ya ait olarak değerlendirdiği Hıristiyanlık aslında Avrupa kökenli olmayıp, Batı'nın tarih boyunca kötü ötekisi olarak etiketlediği Doğu'ya aittir. Ancak Avrupa'nın “Batı’yı oluşturması sürecinde Doğu'nun dini, bu

sefer Batı dışına yönelmek, onu ıslah etmek ve kontrol etmek amacıyla çevrilmiştir. Bu bağlamda da özellikle Orta Çağ'ın son dönemleriyle beraber Hıristiyanlık Batı için bir sipere dönüşmüştür. Batı'ya ait olmayan bir gelişme olarak Hıristiyanlık, Batı tarafından yükselen gücünü temsil eden bir yaşam tarzını yansıtacak bir araca dönüşmüştür (Holton, 2011, 45). Weber yalnızca Hıristiyanlık'ta sistematik ve rasyonelleşmiş bir teoloji anlayışının geliştiğini, Helen ile yani Batı ile teması olmayan Doğu'da ise bunun tam aksinin gerçekleştiğini öne sürmektedir. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları, Weber'in Doğu'nun gerçekliğini inkâr ettiğini, Batı'yı Doğu karşısında üstün konuma yerleştirdiğini, Batı'nın üstünlüğünü Doğu'nun olumsuzlanmasıyla ilişkişel biçimde tanımladığını gösterirken, aynı zamanda Doğu'yu tek bir bütün olarak değerlendirme yoluna gidip homojenleştirme ve klişeleştirme yaptığı sonucuna da ulaşılmaktadır.

*“Diğer taraftan, İslam ve Doğu kilisesi çeşitli nedenlerle, dogmatik hakikatlerin geçerliliğini belirlemenin temeli olarak dinsel öğreti organizasyonunun resmi taşıyıcılarının uzlaşısına dayanan pratiği sürdürdü; bunlar temelde duruma göre teologlar ya da ruhbanlardı. İslam bu konuma; peygamberinin Tanrı'nın inançlı bir cemaatin hataya düşmesine asla izin vermeyeceği güvencesine sıkıca dayanarak ulaştı. Diğer taraftan, Doğu kiliseleri bu bağlamda Hıristiyan kilisesinin en eski uygulamasının modelini izledi. Bunun net etkisi, dogmanın bu dinsel gelenekler içinde yayılmasını önlemek olacaktı.” (Weber, 2018a, 592).*

Foucault için bilgi, öldürücü, değersizleştirici ve ayrıştırıcıdır. Dolayısıyla bir dışlama sürecini barındırmaktadır. Foucault'nun kötücüllük olarak değerlendirdiği bu durum, bilen kişiye de dönüktür. Bilgi, bir şeyleri çoğul biçimde ve özleri bağlamında ele almayı arzulamaktadır. Foucault burada şüphenin ve ertelemenin devreye girdiği kanaatindedir. Faydanın tamamen zıddı olan bilgi, oyun içerisinde kötücüllüğün bağlamını kaydırmaktadır. Şeylerin altında bir öz, giz arayan bilgi aslında bir gücü ve hâkimiyeti ortaya çıkartmaya çalışmaktadır. Bağlamı kaydırılan kötücüllük budur. Şeyleri logosa göre düzenleme ve keşfetme amacındaki bilginin bunu yapabilmesi yalnızca hile, şiddet ve hoş görünme ardına saklanmış kötücüllük ile mümkündür. Foucault bu kötücüllüğün parçalanmış gizin içinde hiçbir ontolojik temelin bulunmadığını, yalnız görünüm olduğunun da farkında olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Foucault için görünüm düzeyindeki bir bilgi asla bilgi niteliği taşımamaktadır

(Foucault, 2020, 205-207). Oryantalist Batı ve Doğu kategorileri ayrımı, Weber'in analizinde bilgisinin de çerçevesini çizmektedir. Batı ve Doğu kategorileri yeniden karşı karşıyadır. Doğu Kilisesi de Weber için tıpkı İslam gibidir; ait olduğu kategori Doğudur. Gündelik yaşamın rasyonalizasyonunu sağlayacak olan dogmanın gelişmesi için Batı dışında bir imkan olmamıştır. Weber için Batı'nın özü rasyoneldir; hiçbir ontolojik temeli bulunmayan Batı-Doğu ayrımı, Batı'nın bilgisini Weber için hor görmeyle oluşturmaktadır. Doğu'nun dini Tanrı'ya inancın bir kurtuluş olmasıyla yetinen, bu güvenceyi sunan bir ahlâk anlayışı ortaya koymuşken Batı aktif meslekleşmeyi teşvik eden, yaşamın rasyonelleşmesini sağlamış bir ahlâka yönlendirmiştir. Dolayısıyla zemini kaydırılmış bu bilgi, dini doktrinin içeriği ontolojik olarak farklılığı kabul eden Batı ve Doğu kategorilerini yaratmak için Weber tarafından kullanılmıştır. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu karşıtlığı, Batı'nın üstün konumu inşa edecek biçimde ilişkisel tanımlama, inkâr ve radikal dışlama stratejileri ile kurulmuştur.

Ruhbanların kutsal doktrinleri sistemleştirme çalışmaları cemaatsel dinin ahlâki tipinden yani büyüden ve vaazdan farklı olarak ruhani eğitimi geliştirmiştir. Vaaz, vahyedilen dinin rutinleşerek ruhbansal bir girişime dönüşmesinde önemini yitirmektedir. Dinin büyüsel unsurları arttıkça vaazın önemi azalmaktadır. Hıristiyanlıkta da vaazın önemi, büyüsel unsurların azaltılmasıyla artmıştır. Weber, Protestanlık'ta vaazın öneminin bu nedenle yüksek olduğu sonucuna ulaşmaktadır (Weber, 2018a, 592).

*“Vaaz ve ruhani destek, yaşam tarzı üzerinde pratik etkilerinin gücü bakımından büyük ölçüde farklılık gösterir. Vaaz peygamberi uyarı dönemlerinde kendi gücünü fazlasıyla yayar. Konuşma karizmasının bireysel bir mesele olması nedeniyle, gündelik yaşamın tekdüzeliği içinde keskin bir şekilde, yaşam tarzı üzerinde neredeyse bütünsel bir etkisizliğe düşer.”* (Weber, 2018a, 593).

Weber'in dinde büyüsel unsurların artmasıyla vaazın (konuşmanın) önemini azalttığı kabul edilmesi, ses merkezci Batı'nın Protestan ahlâkında büyüsel unsurların azaldığı anlamına gelmektedir. Böylece Protestanlık, geleneksel olan unsurlarından arınarak,

büyüden uzaklaşarak rasyonelleşmiştir. Yaşam üzerinde logosun hâkimiyet kurmasıyla gündelik yaşam Protestan ahlâkı tarafından biçimlendirilebilmiştir.

Ruhbanların bir güç aracı olarak ruhani destek yaşam tarzını etkilemekte büyük bir güce sahiptir. Toplumdaki laik kesimlerin gündelik yaşamlarında ve siyasal görevlilerin davranışında ruhani desteğin bu etkisi görülebilmektedir; Protestanlık'taki dindar papazlar, İslam'daki müftüler ve şeyhler gibi. Ruhbanların bireylerin özel yaşamını sistematikleştirme gücünün kökeninde ise Weber Roma hukukunun kazuistik yapısını ve Batı kilisesini göstermektedir. Ruhbanların vaaz olduğu kadar ruhani destek vermesi de yaşam üzerinde rasyonelleştirici etkiye neden olmuştur. Weber bu bağlamda köylülerin, soyluların ve burjuvazinin dini eğilimlerini analiz ederken ise köylüyü doğaya olan güçlü bağı nedeniyle ekonomik rasyonelleşmeye uzak olarak değerlendirmektedir. Köylülerin proleterleştirilme ve köleleştirilme tehdidi karşısında din taşıyıcısı haline gelmemelerinin nedeni Weber'e göre budur (Weber, 2018a, 593-597).

*“Bir kültürün, örneğin Roma, Hint ya da Mısır kültürünün, temel sosyal modeli ne kadar tarımsal olursa, nüfusun tarımsal unsurunun gelenekçilik örüntüsünün içine düşmesi ve en azından kitlelerin dininin ahlâki rasyonelleşmeden yoksun kalması o kadar olasıdır. (...) Dolayısıyla, köylü dini ve tarımsal reform hareketleri arasındaki yakın ilişkinin görünümüleri; dini kehanetin devrimci akımlarla birleşiminin örneğin Çin'deki gibi bütünüyle farklı bir yön aldığı ve gerçek bir köylü hareketi formu kazanmadığı Asya'da ortaya çıkmadı. Köylü sınıfı sadece nadiren kendi orijinal büyülerinden başka türde bir dinin taşıyıcısı olarak hizmet görür.”* (Weber, 2018a, 598-599).

Burada köylülük ve rasyonellik arasındaki ilişki, kendiliğinden ötekileştirilerek Batı ve Doğu ayırımına uyarlanmaktadır. Köylülük, doğal biçimde ikame edilmeyi beklemektedir. Rasyonelleşmenin tüm organizasyon becerisi ise köylülükte eksik olanı giderecektir; ancak bu gerçekleşmemiştir. Rasyonelleşme, geleneksel yapısından kurtulabilen Batı'da mümkün olmuştur. Weber'e göre tarım toplumlarında dinin ahlâki rasyonelleşmeden yoksun kalması geleneksellikten kurtulamayışları yüzündendir. Dolayısıyla köylü Weber için irrasyonel bir toplumsal tabakaya tekabül etmektedir. Rasyonel bir formdan yoksun olduğu için köylülerin örgütlü hareketlerinin de

devrimcilikten uzak olduğunu düşünen Weber, şehirli, belirli bir meslekte uzmanlaşmış tabakaları bu bağlamda hiyerarşik olarak köylü sınıfından da üstün görmektedir. Weber'in mesleki uzmanlık ve rasyonelleşme arasında kurduğu bağ, burjuvanın köylü karşısında üstün ve avantajlı olduğunu kabul ettiğini yansıtmaktadır. Yalnız kendi büyülerinin taşıyıcısı konumunda gördüğü köylü, rasyonelleşemeyen bir geleneğin taşıyıcısı konumundadır. Modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış düalizmlerini kuran Weber, geleneksel unsurları inkâr etmekte ve olumsuzlayarak ötekileştirmektedir.

*“Geçmişte dindarlığın merkezi olarak görülen yerin şehir dışı olması bütün bunlarla çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır.(...) Örgütlenmiş bir cemaatsel dinin, erken Hıristiyanlıkta olduğu gibi (özellikle Batı'daki manada) bir kent topluluğu dışında gelişebilmesi pek mümkün değildir.”* (Weber, 2018a, 601).

Batı şehrini, şehrin tek gerçek formu olarak gören Weber için bir şehir topluluğu, yurttaşlık ekseninde oluşmalıdır. Örgütlenmiş bir dini cemaatin varlığı bu bağlamda şehrin içinde meşru ve rasyonel örgütlenmenin bir formunu oluşturmaktadır. Dindarlığın merkezi konumu geçmişin (geleneğin) aksine şehrin merkezidir. Dolayısıyla Batı dışında dini cemaatin rasyonel bir örgütlenme oluşturamaması da modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlığı temelinde kurulmuş bir inkâr ve hiyerarşik tanımlama bağlamında analiz edilmiştir.

Weber bunun nedeni olarak erken Hıristiyanlıkta makam, topluluk gibi kavramların geçerliliğini yitirmiş olduğuna değinmektedir. Ancak Orta Çağ'da Hıristiyanlıkta bu kavramların yeniden güçlenmesi ve Avrupa kentlerinde kabul görmesi söz konusu olmuştur. Weber'e göre değindiği kavramların dünyada yalnızca Akdeniz kültüründe, Grek ve Roma kent hukuku dışında hiçbir yerde tam anlamıyla gelişim göstermemiştir (Weber, 2018a, 601).

Weber'e göre güçlü peygamberi ya da reformist dinsel dönemler her sınıflara ulaşabildiği için özellikle statü kaybı olan grupları kendisine çekebilmektedir. Evrensel bir birlik oluşturabilen bu durum aynı zamanda Tanrı'nın gazabının haklı

gösterilmesi düşüncesini de barındırmakta, birlik olmayanlara karşı bir tavır yaratabilmektedir. Weber Asya dinlerinde Zerdüşt'e kadar böyle bir durum olmadığını ancak antik dönemde Batı'da bu tür dönemlerin olduğunu düşünmektedir. Öte yandan dini birlik çerçevesinde inanmayanlara karşı ilk savaş Weber'e göre İslam'da görülmüştür. Buna karşılık Weber, İslam'a karşı yapılan Haçlı Seferleri'ne katılan Tapınak Şövalyeleri'nin ve diğer Hristiyan tarikatlarının ise kurtuluş diniyle yalnızca resmi bir ilişkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu ilişki Weber'e göre sadece bürokratik bir organizasyon çerçevesinde kurulmuştur (Weber, 2018a, 602-606).

*“Büyünün, özellikle ata kültürünün sosyal itaatini garantisi olarak sürekli korunması Çin bürokrasisinde tüm bağımsız dinsel gelişimi ve bütün cemaatsel dini tamamıyla baskı altına alma imkanı sağladı. Avrupa bürokrasisi ise dine yönelik herhangi bir ciddi ilgiye karşı böyle öznel bir saygısızlığı genel olarak paylaşmasına rağmen, kitleler üzerinde kontrol sağlamak için kendini mevcut kiliselerin dindarlığına daha resmi saygı gösterme zorunluluğu içinde bulur.”* (Weber, 2018a, 606).

Nietzsche için ahlâk ve din tümüyle bir yanlış psikolojisi içinde hareket etmektedir. Her durumda birbirine karışmış bir neden sonuç ilişkisi yaratırlar ya da doğru olduğuna inanılan bir sonuç, gerçeğe karıştırılır. Bir başka karmaşa ise bir bilinç durumunun bu durumun nedeniyle karışmasından kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 2009, 42). Weber'in ahlâk üzerinden ayırdığı Batı ve Doğu kavramlarında Avrupa-merkezci bir düşünme şekli belirleyici olmuş, Nietzsche'nin bahsettiği karmaşık durumla ortaya çıkmıştır. Weber için Doğu, zaafıdır. Bu nedenle Batı karşısında gelişemeyen, adeta engelli bir konumdadır. Reformlar, yenilikler, rasyonel düşünce ve teknik ilerleme Doğu için söz konusu olmamıştır. Weber'in geri ötekisi olan Doğu kategorisi, Çin ve Avrupa karşılaştırmasında tekrar etmektedir. Oryantalizmin despot Doğu tezi yeniden karşımıza çıkmaktadır: Ata kültürünün varlığı Çin'de bağımsızlığı engellemiş, dinsel gelişimi sınırlamıştır. Sosyal gücün soy bağı ile dağılmış olduğu Çin'de Avrupa'daki modern bürokrasinin aksine dengeli bir gelişme olmamıştır. Rasyonel kurumların oluşabildiği Batı, Doğu'nun irrasyonel ve despotça hâkimiyet kurulan kamusal alanının aksine kamusal ve özel alanı ayırabilen sosyal bir yapı geliştirebilmiştir. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıklarıyla Batı-Doğu düalizmi, dini gelişmedeki ayrımlar üzerinden inşa edilerek Batı dışı ötekileştirilmiştir.

Avrupa'daki modern bürokrasi evrimini dinin rasyonelleşmesi bağlamında değerlendirirken inşa ettiği ötekileştirmede Weber'in Batı kategorisi için kullandığı kavramları Doğu karşısında kullandıklarına göre üstün tutmuş, ilişkiyel bir tanımlamaya gittiği, Çin'deki dini yapının kendi gerçekliğini dezavantajlı gördüğü bir analize girişmiş, öteki olanı inkâr etmiştir.

*“Orta Çağ Hıristiyan cemaatinin özellikle mezhepçi türde ya da sapkın çevrelere özgün olan dini, eğer tüccarlara uygun bir din değilse de, daha az fakat yine de dikkate değer bir burjuva diniydi ve kendi ahlâki rasyonalizmiyle doğru orantılıydı. Ahlâki din ve rasyonel ekonomik gelişme -özellikle kapitalizm- arasındaki en yaygın bağlantı, hem Batı hem de Doğu Avrupa'daki asketik Protestanlık ve mezhepçilik formlarından, yani Kalvinistler, Baptistler, Menonitler, Quakerlar, Metodistler ve Pietistlerden ve ayrıca Rus ayrılıkçılığı, sapkın ve rasyonel dindar mezheplerden, çok farklı formlarda da olsa özellikle Stundistler ve Skoptziden etkilendi. Aslında, genel konuşmak gerekirse, ahlâki, rasyonel, cemaatsel bir dine katılma eğilimi ne kadar belirgin hale gelirse kişi yönelim olarak öncelikle siyasal ihtiyaçlarının kazançlı bir şekilde temini, savaş, korsanlık, büyük ölçekli tefecilik ve kolonileşmenin olduğu her yerde siyasal kapitalizm var olmuştur. Kişi modern rasyonel üretken ekonomik faaliyetin taşıyıcıları olan katmanlara, yani, daha sonra açıklanacağı manada orta-sınıf ekonomik karakterleri taşıyan sınıflara ne kadar yaklaşırsa ahlâki, rasyonel, toplumsal bir dine bağlılığa yönelik eğilimin bulunması o kadar olasıdır.”*  
(Weber, 2018a, 609).

Weber için Batı Hıristiyanlığı Orta Çağ'da bile rasyonel unsurları barındırmaktadır. Bu dönemde rasyonel Hıristiyanlığa sahip olan Avrupa'da aynı zamanda burjuva sınıfını oluşturabilecek özgürlüğün varlığı, dolayısıyla Doğu karşısında bireysel ve rasyonel girişimlerin önünü açan Batı imajı Weber tarafından yeniden kurulmaktadır. Zira çileci mezhepler Batı'da bunu yaratabilecek gücü sağlamıştır. Weber, ahlâki-rasyonel bir dinin mensubu olmayı siyasal kapitalizmi yaratacak rasyonel örgütlenme ile bağlantılı görmekte, modern rasyonel ekonomik üretimin taşıyıcısı olacak orta sınıfı oluşturacak yönelimlerin de bu sosyal gruplarla oluşacağını düşünmektedir. Doğu'nun sınıfsız yapısına karşılık Batı'nın kapitalizmi yaratabilmiştir. Weber'e göre özgür ve bağımsız şehir burjuvazisini geliştirebilecek yapılanma, çileci Hıristiyan mezhepleri ile devlet kontrolündeki ticari girişimlerin bireysel ticari faaliyete olanak vermediği Doğu karşısında Batı'yı ayrıcalıklı kılmıştır. Rasyonel-irrasyonel, geleneksel-modern, Batı-

Doğu karşıtlığı Weber'in farklı dini cemaatlerin tarihin farklı dönemlerindeki rasyonelleşme analizlerine hâkimdir.

Weber tek bir türdeki kapitalizmin varlığının doğrudan cemaatsel bir din üretmeye ya da tek biçim bir ahlâk üretmeye yetmeyeceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu ilişkinin doğrudan üreteceği bir toplumsal sonuç da yoktur. Ancak yine de ekonomik rasyonalizm ve belli tiplerdeki tutucu ahlâki dinler arasındaki yakınlığı incelemeyi amaçlamaktadır. Weber için bu yakınlık genelde Batı'da, ekonomik rasyonalizmin karakteristik yeri olan tek yerde görülmektedir. Sosyal ve ekonomik açıdan imtiyazlı gruplara yaklaşıldıkça dinsel tutumlardaki çeşitlilik de artmaktadır. Küçük burjuvada özellikle zanaatkârlar içinde bu tezatlarla oldukça sık rastlanmaktadır. Bunlar örneğin Çin'deki animizmi, İslam'daki derviş dinini kapsamaktaydı. Antik Hıristiyanlık başından beri bir zanaatkâr dini olmuştur. Kurtarıcısı kasabalı zanaatkar, misyonerleri seyyar ustalardan oluşmaktaydı. Hıristiyanlık erken dönemlerinden beri kenti bir yapıda olup hem köle hem de özgür zanaatkârlardan taraftarlar edinmiştir. Bunlara ek olarak Orta Çağ'a gelindiğinde de en dindar katman küçük burjuvazi olarak kalmıştır. Köylülerin aksine zanaatkarlar arasında cemaatsel dine, kurtuluş dinine ve dolayısıyla rasyonel ahlâk dinine yönelik açık bir eğilim de mevcut olmuştur (Weber, 2018a, 619-612).

*“Özellikle Batı'da, cemaatsel türdeki din hem üst hem de alt düzeylerdeki kentli orta sınıflarla yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu, Batı kentlerindeki kan gruplarının, özellikle klanın önemindeki görece gerilemenin doğal bir sonucu idi. Kent sakinleri, artık tabularla ilişkisi olmamakla birlikte her yerde olduğu gibi Batı'da da kültik bir önemi olan mesleki organizasyonlarda ve özgür biçimde oluşturulmuş dinsel organizasyonlarda kan gruplarının yerine koyacak bir şey bulur.”* (Weber, 2018a, 612).

Şehirli burjuvayı yaratabilen Batı Avrupa Hıristiyanlığı, Doğu'da kan bağlarına dayanan şehirli gruplardan farklı yapıdaki gruplar yaratmıştır. Weber'e göre Batı şehrinde klan bağlarının geriletilmesinde de dini cemaatlerin oluşabilmesi yatmaktadır. Şehir, klanın yerine mesleki loncaları koyabilmiştir. Weber'in anlatmaya çalıştığı, gelenekten uzaklaşabildiği kadar modern rasyonel örgütlenmeleri yaratabilen bir şehirdir. Bunu başaran da Batı'daki dinin geri öteki olan Doğu'nun dininden farklı



oluşudur. Burada Weber'in yeniden Batı-Doğu ayrımını rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları üzerinden dini örgütlenme biçimlerindeki farkları öne çıkararak kurduğunu, bunu yaparken de yine hiyerarşik olarak konumlandığı kategoriler arasında ilişki bir tanımlamaya yöneldiğini görmek mümkündür.

Weber kente özgün ekonomik ilişkilerin belirleyici olarak yalnızca bu ilişkileri göstermemektedir. Farklı biçimlere de girebilen bu nedensel ilişki Çin'de ata kültürünü ve klan egzogamisini köylüyle yakın ilişki içinde tutmuş, Hindistan'da ise dinsel kast tabusu hem taşrada hem de kentte herhangi bir soteriolojik dinin ortaya çıkışını zorlaştırmıştır (Weber, 2018a, 612).

*“Ancak, küçük burjuvazinin, ekonomik yaşamının özgün kalıbı dolayısıyla, rasyonel ahlâki bir dinin ortaya çıkışı için koşulların mevcut olduğu her yerde böyle bir dine eğilim gösterdiği teoride hala doğrudur. (...) Aynı zamanda, şu da bir gerçektir ki kentli insanın yaşamının ekonomik temeli çok daha rasyonel bir karaktere, yani amaçlı kullanma kapasitesine ve hesaplanabilirliğe sahiptir. (...) Bu nedenlerden dolayı, küçük tüccarlar ve zanaatkârlar bir karşılık ahlâkını içeren rasyonel bir dünya görüşünü kabul etmeye eğilimliydi.”* (Weber, 2018a, 612).

Weber rasyonaliteyi yaşama karşı genel bir tutum ve bir yaşam tarzının toplamı olarak değerlendirmektedir. Bu rasyonellik de bazı nedensel koşullara tabidir; bu Batılı ethostur. Nedensel/belirleyici ethos, burjuva kapitalizmin ruhunda olduğu kadar yine burjuva Protestanlığın da ruhunda mevcuttur. Dini ve ekonomik bir bütünlüğün içinde yaşayan bu ethos, görünür hale gelmektedir. Ekonomi, yaşama faaliyetlerindeki rasyonalite hâkimiyetinde rasyonel biçimde şekillenmektedir. Modern kapitalizm, rasyonalitenin kökeni değildir; rasyonel yaşam tarzı öncelikle dinin motivasyonu ile oluşmuş, sonrasında ekonomik anlamda rasyonaliteyi baskın kılmıştır. Bu bağlamda belirli bir rasyonel yaşam tarzının olmadığı yerlerde ekonomik rasyonalite de oluşmamıştır (Löwith, 1993, 64). Weber, köylüler ve şehirli burjuvaları yeniden karşı karşıya getirmektedir. Küçük burjuvanın dini ahlâkı etkisiyle rasyonelleşmiş ticari yaşamı hesaplanabilir bir karaktere sahip, rasyonel bir yaşam tarzıdır. Kent-köy karşıtlığında modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel düalizmi kuran Weber, geleneksel

unsurlara sahip olan yapıyı modern olanın üstünlüğüyle ilişkilendirerek konumlandırmakta ve ötekileştirmektedir.

*“Saf büyüsel ya da ritüelist görüşlere bağlılığın peygamberler ya da reformcular tarafından parçalandığı her yerde, esnaf ve küçük sanatkarlar ve küçük burjuvazi (çoğu zaman ilkel) rasyonalist ahlâk ve dinsel hayat görüşüne yönelme eğiliminde olmuştur. Dahası, salt mesleki uzmanlaşmaları onları, belirgin bir tür bütünleşmiş yaşam modelinin taşıyıcıları kılar. Ancak, küçük sanatkarların ve küçük burjuva gruplarının yaşamındaki genel şartlar tarafından belirlenmiş tek biçim bir din yoktur. Çin’deki küçük işadamları, tamamen hesapçı olmasına rağmen, rasyonel bir dinin taşıyıcıları değildir, bildiğimiz kadarıyla Çin zanaatkarı da böyle bir dinin taşıyıcıları değildir. Bunlar en iyimser görüşlerle, büyüsel kavramların yanı sıra Budist karma doktrinini takip ederler. Onların durumundaki temel şey, ahlâki bakımdan rasyonelleşmiş bir dinin yokluğudur ve gerçekte bu, onların teknolojilerinin sınırlı rasyonalizmini etkilemiş görünmektedir. Bu, bizi tekrar tekrar şaşırır. Zanaatkarların ve küçük burjuvanın salt varlığı, en genel tipte bile ahlâki bir din meydana getirmek için asla yeterli değildir. Bunun bir örneğini kast tabusunun ve ruh göçü inancının zanaatkarlar sınıfının ahlâkının etkilediğini ve kalıplaştırdığı Hindistan’da görmüştük. Sadece cemaatsel ve özellikle rasyonel ve ahlâki tipte bir din, kentli küçük burjuvazi arasında anlaşılır biçimde kolaylıkla takipçi kazanabilir ve daha sonra belli koşullarda bu sınıfların yaşam kalıplarına kalıcı bir etkide bulunabilir. (...) Son olarak, köleler ve özgür işçiler gibi, ekonomik olarak en yetersiz sınıflar şimdiye kadar hiçbir zaman karakteristik tipte bir dinin taşıyıcıları olmamıştır.”* (Weber, 2018a, 614).

Dinin ilkel biçiminden ve büyüden uzaklaştıkça esnaf, küçük burjuva ve küçük zanaatkarların yaşamlarında rasyonalizasyonun söz konusu olduğunu belirten Weber, bu gruplardaki mesleki uzmanlaşmanın rasyonel yaşam tarzlarıyla bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ancak Batı ve Doğu arasındaki fark vurgusu Weber’in kıyaslamasında yeniden hiyerarşik bir yapıyı ortaya koymaktadır. Batı’nın üstün konumu bu sefer aynı sosyal sınıfların Çin’de rasyonelleşmiş bir yaşam tarzına sahip olamadıkları üzerinden kurulmaktadır. Çin’de ahlâki bakımdan rasyonelleşmiş bir din olmadığını düşünen Weber’e göre Hindistan’da da durum aynıdır. Weber, bir cemaat oluşturmuş ve rasyonel bir ahlâk anlayışını ortaya koymuş dinin yalnızca Batı’da olduğunu düşünmektedir. Çin ve Hindistan, kötü ve yetersiz öteki olarak Weber için tıpkı köleler gibi, ekonomik olarak yetersiz gruplar gibi aynı konumdadır; rasyonel bir dinin taşıyıcısı konumuna asla çıkamayacak olan “öteki”dirler. Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel

düalizmleri Weber'in öne çıkardığı farkları kurmakta egemen karşıtlıklardır. Ötekileştirdiği unsurun yalnızca farklarına odaklanan Weber, bunu yaparken hem hiyerarşik bir üstünlük kurmakta hem de radikal dışlama yoluna gitmektedir.

Proletaryanın ve burjuvanın dini duyarlılıkları ise farklıdır. Modern proleterya ekonomîk şartlar ve güç ilişkilerine yönelik bir bilinç vardır. İdeolojik temsilciler din adamının rolünü almıştır. Bu nedenle Weber'e göre proleter rasyonalizmde dinsel bir karakter yoktur. Ancak yoksullaşmış küçük burjuva dini misyonerlik faaliyetlerinden kolayca etkilenebilmektedir. Buna karşılık Weber bu gruplarda ahlâki bir din anlayışının oldukça nadiren görüldüğünü düşünmektedir. Kurtuluş dininin kökenlerine bakıldığında ise imtiyazlı sınıflara denk gelinmekle beraber entelektüalizmin olmadığı gruplara ulaştığında da bu grupların karakterini değiştirecek bir seyir izleyebilmektedir. Kitlelerin ihtiyaçlarına yönelik dönüşüm geçiren din ya kültik bir form almakta ya da kurtuluş dinine dönüşmektedir (Weber, 2018a, 616-617).

*“İmtiyazsız sınıfların dini savaşçı soyluların aristokratik kültlerinin aksine, kadınlara eşitlik sağlama eğilimiyle karakterize edilir. (...) Kadınların münhasıran askeri ya da siyasî yönelimli olanlar dışında tüm dinsel peygamberliğe yönelik büyük hassasiyeti; İsa Peygamber ve Pisagor'un yanı sıra Buda gibi neredeyse tüm peygamberler tarafından kadınlarla sürdürülen bütünüyle tarafsız ilişkilerde en açık ifadesini bulur. (...) İslam gibi her siyasal ve askeri tipteki peygamberliğin özellikle erkeklere yönelik olduğu kesinlikle doğrudur. (...) Bir kahramanın yeniden doğuşunu içeren asketik bir savaşçı eğitiminin egemen olduğu yerde, kadın yüce bir kahraman ruhundan yoksun olarak görülür ve sonuç olarak kendisine ikincil bir dinsel statü verilir.”* (Weber, 2018a, 619-620).

Weber İslam'ın Hıristiyanlık ya da Budizm'in aksine kadını ikincil konuma yerleştiren bir din anlayışı ortaya koyduğunu düşünmektedir. İslam siyasî ve askeri bir karakterde, bu nedenle eril olarak konumlandırılmaktadır. Çileci-savaşçı eğilimler, erkekleri kahramanlaştırırken kadınlara dini olarak kahramanlık statüsü aslında layık görülmemektedir. Weber'in Batı'nın dini (ve bir noktaya kadar aslında kısmen rasyonalize olduğunu düşündüğü Hinduizm) karşısında gördüğü Doğu'nun dini İslam eril ve irrasyonel öteki olarak kadın ve erkek eşitsizliğini yaratmaktadır. Doğu, kurulan rasyonel-irrasyonel düalizmi temelinde Batı karşısında ikincil konuma itilip dışlanarak,

özgürlük ve bireysel gelişmeye imkân veren Batı'nın aksine kadını ötekileştiren, savaşçı yapısıyla sanki “barbar” ötekiye dönüştürülmektedir.

Kurtuluş dini imtiyazlı ve imtiyazsız gruplarda farklı önemdedir. Yüksek statü gruplarında genellikle statü onurunu korumaya ve statü grubunun kendine özgü niteliklerini koruma bilincine yöneliktir. İmtiyazsız sınıflarda ise meslek üzerinden geleceğe dair vaatlere yöneliktir. İmtiyazlı gruplarda kurtuluş fikri yerini kendi yaşam tarzlarını meşrulaştırma beklentisinde oldukları bir din anlayışına bırakmakta, bir meşrulaştırma yoluna dönüşmektedir. İmtiyazsız sınıflar ise acı çekmekten kurtuluş aramaktadır. Weber bu bağlamda ilk defa Nietzsche tarafından ortaya koyulan “hınç” kavramına değinmektedir. Dünyevi malların imtiyazlı sınıflara eşitsiz dağılmasına yönelik olan bu hınç kavramı bir “telafi” anlayışını da beraberinde getirmektedir. Örneğin, Mezmurlar'da dini bir öç ihtiyacı vardır. Weber için Yahudilerdeki öç inancı eşsizdir (Weber, 2018a, 622-627).

*“Dindar Hindu ve Asyalı Budistler arasında hıncın ve ayrıca fiilen her türlü sosyal devrimci ahlâkın yokluğu, kast sisteminin kendisinin ebedi ve mutlak biçimde adil olduğu görüşüne sahip yeniden doğuş teodiseleriyle ilişkili olarak açıklanabilir.”* (Weber, 2018a, 627).

Doğu'nun devrimsizliğine dair oryantalist tezlerle örtüşecek biçimde Weber yeniden Doğu'nun devrimci ahlâktan yoksun olduğunu öne sürmektedir. Batı modernitesi Aydınlanma, Rönesans, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'yle yarattığı Batı kimliğini gelişmeye, ilerlemeye, devrimlere, evrenselliğe dayandırmıştır. Ancak inşa edilen Doğu hiçbir toplumsal, düşünsel ya da teknolojik devrimi yaratamamış, geri kalmışlığa ve durağanlığı mahkûm kalan yapısı içinde tarihsel olarak konuşlanmıştır. İnşa edilen Doğu'nun tek özelliği, Batı'nın üstünlük kuracağı öteki ihtiyacı olmuştur. Weber'in radikal dışlama yoluna gittiği bu ötekileştirme sürecinde aktif-pasif, Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları üzerine kurulu bir ayırım söz konusudur.

*“İster mistagojik isterse peygamberi tipte olsun Yakın Doğu dinleri ve bunun yanında daha dini tipte ya da laik entelektüellerin savunucusu olduğu daha felsefi türde Doğu ve Helenistik kurtuluş doktrinleri, sosyal olarak imtiyazlı sınıfları içerdikleri kadarıyla, neredeyse istisnasız olarak, aydın*

*sınıfların siyasal etki ve katılımının zoraki ya da gönüllü yokluğunun fiili sonucuydu. (...) Geç Helen ve Roma zamanlarında laik eliti arasında felsefi kurtuluş doktrinlerinin başarısı ve kurtuluş kültlerinin yayılması, bu grupların siyasal katılımdan kesin olarak sapmalarıyla paralellik arz eder” (Weber, 2018a, 635).*

Kurtuluş doktrinlerinin gelişimi, toplumun laik kesimlerinin, imtiyazlı sınıfların siyasi katılım zorunluluğundan uzaklaşmalarıyla paralel ilerlemektedir. Bu nedenle despotik bir yönetim altında Weber’in rasyonel olarak değerlendirdiği kurtuluş dininin gündelik yaşamı sistematikleştirme gücü yoktur. Metindeki öteki olarak Weber Doğu’nun hem dinini hem de siyasal yapılanmasını göstermektedir; savaşçıların dini ya da klan birliklerinin egemenliğindeki bir şehir yapısı, rasyonelleşebilecek bir kurtuluş doktrininin gelişmesinde engeldir. Bu doğrultuda, Batı’nın yapısının gelişmiş ve aktif, Doğu’nun ise geri ve pasif olduğunun izleri sürülebilmektedir. Rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif, Batı-Doğu karşıtlığını Weber burada dışlama stratejisiyle kurmaktadır.

*“Entelektüel taraftan aranan kurtuluş daima içsel ihtiyaca dayanır ve bu nedenle yaşamdan daha uzak, arayışı imtiyazsız sınıfların karakteristiği olan dışsal ıstıraptan kurtuluştan daha teorik ve sistematiktir. (...) “Dünya”yı anlam problemi olarak kavrayan entelektüeldir.” (Weber, 2018a, 636-637).*

Çilecilik, ulaşılmak istenen hedef fiziksel ya da ruhsal olsun, belirli bir amaç doğrultusunda öz-disiplin ve kendini kısıtlama olarak işlemektedir. Tarih farklı dönemlerde farklı yerlerde bu uygulamalara tanık olmuştur (Adair-Toteff, 2015, 56-57). Weber için Batı Avrupa’da burjuvanın Protestan ahlâkı, imtiyazsız sınıflar karşısında kendine has bir sistematikliği barındırmaktadır. Metinde eklentinin oyunu mevcuttur; bu oyun Batı karşısında Doğu’nun öteki olan halinin yinelenmesidir. Göndermeler, göndermeleri doğurmaktadır. Metinde, imtiyazsız sınıflar dışsal bir ıstırapa yönelik arayıştadır; iç dünyacı çileciliğin içsel rasyonalizmi burada yoktur. Kurtuluşun iç dünyacı çilecilik ihtiyacı, Weber için Doğu’nun İslam’ının savaşçı karakteri karşısında daha da içe dönüktür. İç dünyacı çilecilik bu bağlamda dünyayı anlama kabiliyetine vakıf olanların (sınıfların ve toplumların) dinidir. Weber, sınıflar arasında kurduğu karşıtlığı aynı şekilde Batı ve Doğu kategorilerine de uygulamaktadır. Batı’nın çileciliği, onun aktif karakteri gibidir. Doğu karşısında aktif ve rasyonel olan Batı

vurgusu bir kez daha tekrarlanmaktadır. Dünyayı anlayabilme gücü de bu bağlamda Batı'nın *ulaşabileceği* bir seviye olmaktadır. Dolayısıyla Weber, logos-merkezli, rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu ayırımına dayalı bir hiyerarşi kurmaktadır.

*“Doğu Asya ve Hindistan’da bilindiği kadarıyla küçük burjuva entelektüalizmi gibi parya entelektüalizmi de neredeyse mevcut değildir. Önceki ortak bir kent yurttaşlığı duygusunu gerektirir, fakat bu yoktur. (...) Konfüçyüsçülük, oldukça açık biçimde özel bir sosyal sınıfın ahlâkı ya da daha doğru bir ifadeyle, üyelerinin edebi eğitim aldığı, bir elit sınıfa uygun gördüğü kuralların sistemleşmesidir.”* (Weber, 2018a, 638-639).

Rasyonalizmin mutlak temsili, mevcudiyeti yeniden ortaya sürmektedir. Mevcudiyet küçük burjuva entelektüalizminin rasyonel yapısı, zaten eksikliği olan doğal bir düzenin eklentisidir. Bu ikame ile giderilen eksiklik, yokluğundaki irrasyonel toplumsal durumdur. Küçük burjuvanın ortaya çıkması ile bir eksiklik giderilmektedir. Eklentinin varlığı, Batı'nın Doğu karşısındaki üstünlüğünü inşa eden bir unsuru daha yaratmaktadır. Doğu, küçük burjuvadan, modern Batı'daki sınıflı yapıdan yoksun olduğu, ortak bir şehir yurttaşlığı oluşturamayacak bir şehir yapısına sahip olduğu için Batı'nın dininin karşısında Konfüçyüsçülük yalnızca sınırlı bir topluluğa ait kuralları sistematikleştirebilmiştir. Weber için bu, toplumun rasyonalizasyonu için yeterli değildir. Batı karşısında Doğu, dini ve şehir yapılanmasıyla beraber yetersiz ötekidir; sınıflı yapı geliştiremeyen geleneksel toplumsal yapı ve modern sınıflı toplum karşı karşıya getirilmektedir.

Weber, rasyonel ve irrasyonel kategorileri etrafında biçimlenen düşüncesi doğrultusunda dünya dinlerinin asli taşıyıcıları olan tipleri sınıflandırarak karakterize etmektedir.

*“Konfüçyanizm’de dünyayı organize eden bürokrat, Hinduizm’de dünyayı düzenleyen büyücü, Budizm’de gezgin dilenci keşiş, İslam’da fethetmeye çalışan savaşçı, Yahudilik’te gezgin tüccar ve Hıristiyanlık’ta gezici zanaatkar. (...) İslam’a gelince, onun özgün dindarlığı, resmi fıkıh ve teoloji ekolleri ile bilimsel ilgilerin geçici gelişimi dışında, entelektüalizmin aşılmasını Sufizmin nüfuzuyla yaşayabildi. (...) Bunun dışında İslam Orta Çağ Hıristiyanlığı gibi kendi üniversitelerinde skolastizme yönelik eğilimler üretti”* (Weber, 2018a, 643).

İz, bilinçdışı biçimde farklılığı inşa etmektedir (Moati, 2014, 102); Weber'de rasyonelleşme bu farklılığın belirleyici unsurudur. Konfüçyanizmin dünya ile ilişkisi Hinduizm'de rasyonelleşmemiş büyüünün yarattığı ilişkiden farklıdır; dünyayı düzenleyen büyücü irrasyoneldir. Bu nedenle Konfüçyanizm Weber için bir dereceye kadar rasyonelleşebilmiştir. Yahudilik ticari girişimleri başlatabilecek kadar dünyayı kontrol edebilme gücüne sahip olmuştur. İslam ise Weber'e göre Orta Çağ Avrupasına benzer biçimde irrasyonel kalarak gelişmemiştir. Sufizm, Weber'e göre ilahi takdir inancını besleyerek Kalvinizm'in Batı'da aştığı pasifliği, gündelik yaşamın sistematik kontrolünü geliştiremeyen İslam için daimi kılmıştır. Weber Doğu'nun dinlerinin tamamına aslında bir pasiflik yüklemektedir. Batı'nın rasyonel merkezi konumuna karşılık Doğu rasyonelleşmeden, sistematik yaşam organizasyonundan uzaktır. Bu nedenle yapılan analizde Doğu'nun Batı karşısındaki olumsuzluğu üzerinden yapılan ilişki tanımlamada rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlıkları egemendir.

Batı manastırcılığı, Batı kilisesinin karakterini belirlemiştir. Orta Çağ'da Batı Hıristiyanlığı burjuva ve parya karakterde bir dinsel laik entelektüalizme sahip olmamıştır. Reformasyonla birlikte Hümanistler özellikle Anglikan gruplarda uysal bir din duygusu, asketik bir ahlâkçılık ve Almanya'da İtalya'daki gibi bireysel bir mistisizm ortaya koymuştur. Anglo-Sakson ve Latin etkisinde olan entelektüel gelişmelerin anti-metafizik karakteri herhangi bir dini kurtuluş arayışı yaratmayan bir anlayış doğurmuştur. Weber'e göre Batı Avrupa'da Aydınlanma sonrası gelişen dinler ise kültür alanında üniter, deist, ateist ya da bağımsız kilise topluluklarının çoğalmasına yol açarken, Hindu Aydınlanması ve İran Aydınlanması ise Avrupa kültürü ile temasın ürünleridir (Weber, 2018a, 643-647). Weber tamamen oryantalist davranarak Avrupa kültüründen bağımsız bir aydınlanma hareketini Doğu'da imkansız olarak değerlendirmektedir. Metinde örtük anlamlara bakıldığında Weber'e göre bağımsız şehir burjuvazisini oluşturabilen, Aydınlanma ve Reform sonrasındaki Protestan ahlâkı ile akılcı bireyi geliştirebilen Batı'ya karşılık Doğu despotik, baskıcı dinler ve soy bağlarıyla bağlı bireylerin pasif birlikteliğinden oluşan bir yapıdadır. Weber, Doğu'yu yalnızca bir kategori olarak ele almaktan daha fazlasını yapmaktadır. Weber için Doğu, kendi karşılaştırmalı analizinin mümkün olabilmesi için oradadır. Bu analiz çerçevesinde Weber Doğu'yu Batı'ya adeta yamamaktadır; Doğu'daki yenilikçi

hareketler ancak Batı'daki kültürle temas sonucu gerçekleşmiştir. Weber için bunun başka bir açıklaması yoktur. Geri öteki olan Doğu, Batı gibi devrimci ya da ilerlemeci bir hareket çizgisine sahip olamayacaktır. Batı'ya eklenen bu Doğu imajı, ancak Batı'nın "ötekisi" olarak var olabilme hakkına sahiptir. Burada görüldüğü gibi Batı, kendini var edebilmek için Doğu'ya (ötekiye) ihtiyaç duymaktadır. Doğu'nun mevcudiyeti ancak Batı'nın varlığına bağımlıdır. Platon'dan beri devam eden düalizm, Weber'de bu karşılık üzerinden oryantalist biçimde canlı tutulmaktadır. Dolayısıyla bir araştırmaya olduğu kadar kurulan hiyerarşik ilişki temelinde de kurulan ötekileştirme söz konusudur.

*"İlahi takdire inanç ilişkili olduğu ve bu nedenle prensipte mümkün olduğunca tam olarak önemini azaltmaya çalıştığı büyüsel sezginin tutarlı bir şekilde rasyonelleştirilmesidir. Başka hiçbir dini ilişki görüşü, hem teoride hem de pratikte Anadolu ve Batı'nın büyük teistik dinlerinde hâkim olan bu ilahi takdir inancı kadar radikal biçimde büyüye karşı olamaz."*  
(Weber, 2018a, 654).

Anlam bir mevcudiyete bağlı olarak kurulmasına karşılık yapışökümde iz onu yeniden mevcudiyetin ötesine geçirebilecek imkânı sunmaktadır. İz sayesinde gösterilenler ve göndergelerden bağımsız biçimde bir anlam yeniden konumlandırılabilir (Moati, 2014, 48). Büyü üzerinden rasyonel ve irrasyonel ayrımının ifşa edilmesi böylece mümkün olmaktadır. İlahi takdir inancı, büyüsel sezginin rasyonelleştirilmeye çalışılmış halidir. Weber ilahi takdir inancını pasif Doğu'nun kaderciliğinde Batı'nın testik dinlerinde görmektedir. Batı'nın yalnız pasif dinleri bu inanca sahiptir. Teistik dinlerin dünya üzerinde hükümdarlık kurmayan Tanrı inancı, Weber'in dünyanın rasyonelleştirilmesine güdüleyecek dini bilginin yokluğuna denktir. Tanrı'nın mutlak ve aşkın aynı zamanda düzenleyici olmadığı bir dini anlayış, teoride ve pratikte büyüye karşı olsa da Weber için pasif Doğu'nun yer aldığı kategoriye, yetersiz, geri ve pasif ötekiye aittir. Bu nedenle rasyonel-irrasyonel düalizmiyle kurulan bir radikal dışlama stratejisi öne çıkmaktadır.

Dünyayı anlama noktasında kaderden farklı olarak var olan sistematik anlama girişimlerine değinen Weber bu doğrultuda iki ayrı dinsel bakışa işaret etmektedir. Birincisi Anadolu'da Zerdüştlükten etkilenen dini formlarda, Babil dininin nihai



formunda ve Mancilikte, Mandeizmde, Gnostizm’de var olan düalizmdir (Weber, 2018a, 654).

*“Mutlak olarak her şeye gücü yeten bir tanrı varsayımına dayanarak, her zaman salt ahlâki bir yöne alma eğilimi gösteren kötülük kavramı burada güçlü bir ruhsal karakter üstlenebilir. Bunun nedeni, insanın mutlak olarak her şeye gücü yeten bir güç karşısındaki sade bir yaratık değil ışık alamine bir katılımcı olarak görülmesidir. (...) Ahlâki bir yönelime sahip olan tüm dinlerde, düalist bir düşünce tarzının unsurları formunda tanrısal sınırsız gücün gizli sınırlamaları vardır.”* (Weber, 2018a, 655).

Batı metafiziği Sokrates’ten beri diyalektiğin hâkimiyetindedir. Diyalektikle girilen hakikat inşası, Nietzsche için hakikatin üstünü örtmüştür. Sokrates öncesinde reddedilen diyalektik, bir ilk neden arayışı uğruna gerçeği feda etmiştir. Neden göstermenin bir “otorite”nin varlığına işaret ettiğini düşünen Nietzsche için diyalektik, gerçeği ve yaşamı değiştirerek bireylerdeki yaşam istencini de olumsuzlamıştır. Platon’dan sonra ise diyalektik adeta bir sarhoşluk yaratmıştır; diyalektik bir hâkimiyet kurma bilincine evrilmiştir (Nietzsche, 2020, 291-292). Nietzsche için Batı’daki krizin nedeni yani nihilizmin nedeni Batı düşüncesindeki bu hâkimiyettir; aşkın bir şey uğruna yaşama hiçlik istenci el koymuştur. Batı’da bilimin gelişme seyri de bu doğrultuda ilerlediği için, bilim ve çilecilik aynı temelleri paylaşmaktadır. Yaşamın yoksullaştırılması, diyalektik uğruna yaşamın yok sayılması, duyguların soğurulup yaşam temposunun aslında yavaşlatılması her ikisi için de ön koşuldur. İçgüdüler ve diyalektiğin yer değiştirmesi yorucu bir yaşamı getirir (Nietzsche, 2013, 173). Bu nedenle mutlak bir Tanrı inancının varlığı, Batı metafiziğinin düalist yapısıyla örtüşmektedir. Weber için düalizm, yaşamın rasyonalizasyonunda bireyin aktif bir rol üstlenmesiyle ilintilidir. Birey, Protestan ahlâkındaki meslek sahibi olma çağrısında görünür hale gelen gündelik yaşamın ahlâki düzenlenmesinin parçasıdır.

*“Ruhların göçüne inanç, ölümlerin ruhlarının doğal objelere geçişiyle ilgili yaygın animistik görüşler ile belirli bağlantılara sahiptir. Bu salt ahlâki prensipler aracılığıyla inançları ve aslında tüm kozmosu rasyonelleştirir. Düşünce alışkanlıklarımızın naturalist “nedenselliğinin” yerine bu şekilde, ahlâki olarak uygun olan hiçbir eylemin asla boşa gitmeyeceği evrensel bir karşılık mekanizması geçer.”* (Weber, 2018a, 656).

Dindeki ilkel unsurların ve irrasyonel büyüünün yerini ahlâki rasyonelleştirmeye yönlendirecek olan nedenselliğin geçmesiyle dini bilginin evrene dair sunduğu açıklamanın biçimi değişmektedir. Weber'e göre artık rasyonelleşmiş din dünyayı anlamada bireyin davranışlarını iç dünyacı çilecilikte olduğu gibi gündelik yaşamın düzenlenmesinde göstermektedir. Bu durum, Protestan ahlâkındaki kurtulmuşlar ve lanetliler ayrımının meslekleşmede başarılı olma üzerinden değerlendirilebilmesinde görünür haldedir. Dolayısıyla Weber'in rasyonel-irrasyonel düalizmini burada da görmek mümkündür.

Weber asıl ilgisinin hangi formda olursa olsun en nihayetinde dünyadaki pratik davranışlar üzerinden belirli sonuçlar üreten kurtuluş arayışı olduğunu belirtmektedir. Öte yandan ritüelizmde kurtuluşa ulaşma çabası ise psikolojik olarak rasyonel faaliyetten uzaklaştırmaktadır. Weber, dünyayı reddeden ve iç dünyacı olan çileciliklere değinirken tüm farklı çileciliklerin bir organizasyona dönüşme eğiliminde olduğu çıkarımını yapmaktadır. Bu nedenle tanrının eseri olan dünya; (Weber, 2018a, 659-674).

*“(...) bir kimsenin kendi lütuf durumundan emin olabilmesi ve öyle kalabilmesi için özgün dinsel karizmasının kendisini rasyonel ahlâki davranış aracılığıyla kanıtlayabileceği tek araçtır. Dolayısıyla bu etkin onaya sağlanan alan olarak asketiğin içinde bulunduğu dünya düzeni onun için rasyonel olarak yerine icra etmek zorunda olduğu bir meslek haline gelir. Sonuç olarak ve zengin asketiğe yasaklanmış olmasına rağmen, rasyonelleşmiş ahlâki koşullara sadık ve onun ilahi misyonu rasyonel ahlâki yükümlülüklerle bağlı olan ve katı yasalara uyan ekonomik faaliyetle uğraşmak onun mesleği haline gelir.”* (Weber, 2018a, 674-675).

Nietzsche gerçek bir bilgiden bahsetmenin mümkün olmamasına karşılık şemalaştırma ihtiyacının varlığına değinmektedir. Bir neden, mantık ve kategori oluşturma asıl olarak bir ihtiyaç sorunudur. Daha fazla biçim ve süreklilik yüklemek, kategori ve neden ihtiyacını yaratmaktadır. Bilmek mümkün olmasa da anlaşılabilirlik, hesaplama, sınıflandırma ve şemalaştırma ihtiyacı vardır. Dolayısıyla kategoriler, insanlar için yaşam koşulları içinde bu ihtiyaçlara cevap vermelerinden öte bir gerçekliğe sahip değildir (Nietzsche, 2020, 339). Weber'in rasyonel-irrasyonel kategorileri de bu bağlamda bir şemalaştırma, ayrıştırma amacıyla inşa edilmiştir. Gerçek bir bilgiden bahsetmenin mümkün olmamasına karşılık bu ayrımlar düşünürün çalışmasında

mevcuttur. Modern Batı'nın üstün konumunu açıklamaya girişen Weber için bir neden ve kategori ihtiyacı alenen mevcut olagelmıştır. Rasyonelleşme Weber iç dünyacı çileciliğin dünyevi yaşamı inancını yansıtabileceği tek alan olarak kullanmasıyla, bunu da sağlayabileceği tek yolun meslekleşme olmasıyla Batı'da gerçekleşmiştir. Weber için dünya düzenini sağlamak için yüklenen rasyonel ahlâki yükümlülüklerin ekonomik sonucu, modern Batı rasyonalitesinin kaynağı olmuştur.

Dünyevi çilecilikle hareket eden birey sadece kişisel yaşamını rasyonelleştirmekle kalmamaktadır; ahlâki olarak irrasyonel bulduğu her şeyden uzaklaşmakta ve böylece Tanrı'yı anlamak için çileci duyguların ötesinde gerekli olan rasyonel ahlâki eylemde bulunarak Tanrı'nın bir aracısı haline gelmektir. Çileci ve mistik davranışlar arasındaki fark Weber'e göre burada yatmaktadır; çileci, iç-dünyacı bir asketizm uygulamaktadır. Kalvinizm'deki meslek sahibi olmak bunun en iyi örneğidir. Mistik ise hiçbir rasyonel süreç ve eylemi içermeyen bir dünyaya yönelmiştir. Weber, Doğu Kilisesi'nin mistik düşünceye sahip olduğunu ve bu nedenle doktrin hususunda sarsılmaz bir rasyonel otorite olmadan ilerlediğini belirtmektedir. İç-dünyacı bir kurtuluş dini ise çileci eğilimleri çerçevesinde maksimum rasyonel eylemin dışsal yaşama dönük bir icrasını içermektedir. Yaşam tarzının sistematikleştirilmesi bir manastırda ya da cemaatte olsun fark etmeksizin dünyevi düzenlemelerin rasyonelleştirilmesi noktasında pratik bir rasyonelleşme amacındadır (Weber, 2018a, 675-683).

*“Baskın şekilde Doğulu ve Asyalı kurtuluş dini tipleri ve temelde Batı'da bulunanlar arasındaki kesin tarihsel fark; öncekinin genellikle tefekkürde sonrakinin ise asketizmde doruğa ulaşmasıdır. (...) Fakat bir ölçüde davranış üzerindeki bu vurgu en başından beri Hıristiyanlığın en temel özelliğiydi. Ruhun her türden irrasyonel karizmatik niteliklerinin kutsallığın belirleyici karakteristiği olarak görüldüğü en erken dönemde dahi Hıristiyan apolojistler; bir kimsenin Mesih ve Hıristiyanlar'ın ruhani başarılarının ilahi kökenini, Şeytani ya da kötücül kaynaklı benzer fenomenlerden nasıl ayırt edilebileceği sorusuna zaten karakteristik bir cevap vermişti: Bu cevap, Hıristiyanlığın takipçilerinin ahlâki üzerindeki açık etkisinin ilahi kaynağını belgelediği şekildeydi. Hiçbir Hindu bu türden bir açıklama yapamadı.”* (Weber, 2018a, 683-684).

Derrida'nın yapısökümle amacı, differance kavramı ışığında varoluşu bir mevcudiyete oturtmadan, düalizmlerden kurtararak yeniden tanımlama girişimidir (Hekman, 1999,

246). Batı ve Doğu'nun ontolojik ayrımını yapan Weber'in yapısökümcü bir okumasında görülen Batı ve Doğu'nun kurtuluş dinleri arasındaki fark, Doğu'daki kurtuluş inancında tefekkürün ağırlığına karşılık Batı'daki inanç sisteminde çileciliğin varlığıdır. Weber için tefekkür, Doğu'nun durağanlığını kabul eden oryantalist görüşlerle örtüşerek, Hıristiyanlığın başından beri Doğu ve Batı'nın kesin biçimde ayrıldığını kabul etmektedir. Hıristiyanlığın inananların ahlâki pratiklerine doğrudan etkisine karşılık Weber Doğu'da örneğin hiçbir Hindu'nun bunu başaramadığını ortaya sürmektedir. Weber, yapısal olarak Batı ve Doğu'yu tamamen ayrı görmektedir. İnkâr ve radikal dışlama stratejisi ile kurulan karşıtlık, rasyonel-irrasyonel ayrımı bağlamında Batı-Doğu karşıtlığını yeniden üretmektedir.

Batı ve Doğu kurtuluş dinleri arasındaki temel farklılıkları olarak düşündüğü unsurları Weber şu şekilde sıralamaktadır:

*“Kendisi tarafından yoktan yaratılan bir dünyanın bütünüyle tabi ve yaratılmış karakterini ima eden bir aşkın ve mutlak anlamda her şeye gücü yeten Tanrı kavramı Anadolu'da ortaya çıktı ve Batı'ya dayatıldı.(...) Öte yandan, kurtuluş daima; nihai olarak sadece dünyadaki bir etkin eylemle ulaşılabilen ve sürdürülen, tanrı huzurunda ahlâki bir onay karakterine sahip görüldü. (...) Sonuç olarak Batı'da mistik kurtuluş sadece, tek gerçek varlık olarak eşyanın yüce ve bilgece düzeni ile mutlak bir birlik bilincinde bulunamaz. Öte yandan ilahi kaynaklı bir iş dahi Batı'da, Doğu'ya özgü dünyadan kaçışta olduğu gibi mutlak reddin olası bir nesnesi olarak görülebilir.” (Weber, 2018a, 684).*

Doğu'yu Batı'ya bağlayan düşünce sisteminde Doğu, oryantalleştirilmiş bir öteki olarak yer almaktadır. Doğu, Batı bilgisinin ilkel temeli olarak yansıtılmaktadır; aynı zamanda Doğu, Batı'nın bilgisine asla erişemeyecek olan öteki olarak çizilmektedir. Batı olmayan her şey olarak Doğu, Batı'nın içinde olduğu ancak hiçbir ötekinin sonsuza dek ulaşamayacağı sınır görevini yüklemektedir. Doğal olarak Batı'nın logosu da kendisine çizdiği sınıram kökenidir. Logos ve logosun dışı, Aydınlanmacı söylemin dünyanın Batı dışındaki her şeye meydan okuma gücünü de bulduğu şeydir (Foucault, 2021, 22). Weber'in Avrupa-merkezciliğinde de bu nedenle Batı'nın kendisini inşa edebilmesi için aslında inkâr edilen, dışlanan ancak aynı zamanda araçsallaştırılan da bir Doğu mevcuttur.

*“Doğu ve Batı dinleri arasındaki bu keskin tezat, Asya'nın kurtuluş dinlerinin ampirik dünyanın “anlamlılığını” asla terk etmeyen entelektüellerin saf dini olma özelliğiyle yakından ilişkilidir. (...) Batı'da insanın tanrı ile ilişkisi belirgin bir biçimde yasal olarak tanımlanabilir. (...) Tao kavramlarını, Çin imparatorunun göksel ata tanrılarına inancı ya da özellikle Asyalı popüler tanrılara inancı öğreten en yüksek formu panteist ve pratik güdülerini tefekkürü düşünceye dönüştüren bir form aldı. (...) Kurtuluşa ulaşmaya yönelik metodik bir prosedürün rasyonel karakterinin bir yönü kısmen Roma, kısmen Yahudi kökenlidir. (...) Roma Hıristiyan cemaati sadece teolojik düşünürler açısından değil, aynı zamanda kaynakların gösterdiği gibi, ruhun (pneuma) her tezahüründe Helenist Doğu ve Korint cemaatinden sonsuz derecede daha zayıftı. İster bu teoloji ve ruh yoksunluğuna rağmen isterse bu nedenle olsun, Roma'nın Hıristiyan kilisesine en önemli mirası Hıristiyanlığın dengeli pratik rasyonalizmi iyi bilindiği gibi hemen her yerde dogmatik ve ahlâki bir inanç sistemleştirme tarzı belirledi. (...) Ancak, emeğin Hıristiyan manastırcılığının ayırıcı işareti ve hem sağlık bilgisinin hem de asketizmin bir enstrümanı olarak ortaya çıkması kesinlikle Batı'da olmuştur.” (Weber, 2018a, 684-685).*

Batı ve Doğu arasında yapısal olarak mutlak fark düşüncesi Weber'de de mevcuttur. Batı'da Roma ve Yahudi kökenleri olan din yasal olarak tanımlanabilecek biçimde rasyonelleşmiştir; ancak Doğu'da tefekkürü bir hal alan din, kurtuluşa yönelik aynı rasyonel süreçleri geliştirememiştir. Weber, Batı'daki dinin rasyonel kökenleri olarak yeniden Roma ve Helen mitine dönmektedir; Hıristiyan Batı, Roma'dan yaşamın rasyonalizasyonuna yönelik pratik kurallar bütünü miras bırakmıştır. Weber, Roma'dan tarihsel olarak daha sonraki bir dönem olduğu için, ilerlemeci kabulleri bağlamında Batı'da ortaya çıkan çileciliği, Roma'daki dinin daha gelişmiş bir formu olarak görmektedir. Batı-Doğu ayrımı rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel ayrımı bağlamında hiyerarşik bir konumlandırma ile birlikte Weber'in dinin rasyonelleşmesi üzerine analizlerine yansımaktadır.

*“Batı kilisesi monarşik bir başa ve merkezleşmiş bir dindarlık kontrolüne sahip eşit oranda rasyonel bir organizasyondur. (...) Keşişlerin rasyonel bir resmi bürokrasinin disiplinli ordusu haline geldiği, sadece Batı'da, öte dünyacı asketizm artan bir biçimde etkin, rasyonel bir yaşam biçimi metodolojisi halinde sistemleşti. Bunun yanında sadece Batı'da -asketik Protestanlık tarafından- rasyonel asketizmi dünya yaşamına aktarmanın ilave adımı atıldı. İslam'daki dervişlerin iç-dünyacı düzeni kurtuluşa ulaşmaya yönelik planlı bir prosedür geliştirdi; ancak bu prosedür tüm değişik biçimleri açısından nihai olarak Sufilerin mistiksel kurtuluş arayışına yöneldi. (...) Fakat dünyadaki meslek ahlâkını dinsel kurtuluş*

*güvencesiyle sistemli bir biçimde birleştiren kesiksiz bir bütünlük, tek başına asketik Protestanlığın benzersiz yaratımıdır. (...) Bu asketizmin açık ve tek biçimli hedefi, tüm davranışın disiplin altına alınması ve metodik organizasyonu idi. Bunun tipik temsilcisi “meslek adamı” ya da “profesyonel” (Berufsh Mensch) idi ve eşsiz sonucu sosyal ilişkilerin rasyonel organizasyonuydu.” (Weber, 2018a, 687-688).*

Nedenlere dair psikolojik bir ihtiyacın varlığı, gerçekliğe, varlığa dair “özne” hissinden kaynaklanmaktadır. Özne, tüm faaliyetlere bir açıklama getirebilmek amacıyla bir neden olarak yorumlanmıştır. Mantıksal metafizik varsayımlar, tüm eylemleri bireyin istencinin bir sonucu olarak görme eğiliminden kaynaklanmaktadır. Ancak “kendi içinde bir dünyayı”, “görünürdeki bir dünyadan” ayırıştırın kategoriler aslında yoktur. Bunlar ampirik dünyadan türetilen kategoriler olarak neden arayışında duyuşal verilerden elde edilen kategorilerdir. Platon’dan bu yana süregelen, karşıtlıklar üzerine kurulan düalist yapı da buradan kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 2020, 329). Bu ayırıştırın kategorilerin logos-merkezci inşası, Weber’de Batı dininin rasyonelleşmesi çerçevesinde rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu düalizmlerini yeniden üretecek biçimde kurulmaktadır. Batı ve Doğu arasındaki farkları Batı lehine öne çıkarmaya girişen Weber, Doğu’da eksiklik ya da olumsuzluk olarak gördüğü unsurları vurgulayarak Batı-Doğu karşıtlığını hiyerarşik biçimde kurguladığı görülmektedir.

*“İnançla kurtuluş kavramının, antik İslam’da olduğu gibi tutarlı bir biçimde geliştiği her yerde öteki-dünyacı asketizm ve özellikle manastır sistemi reddedilmiştir. Sonuç olarak inançla kurtuluş inancının gelişmesi fiilen Lutherci Protestanlıkta olduğu gibi dünyadaki mesleki faaliyete yaptığı dinsel vurguyu doğrudan arttırabilirdi. Ayrıca inanca dayanan din, özellikle tanrıyla kişisel dinsel ilişkinin özel önemi lehine ruhsal lütuf olan kefarete ve ayinin değerini düşürdüğünde dahi dünyadaki mesleklerin dinsel bakımdan pozitif değerlendirmesine yönelik güdüleri de güçlendirebilir.” (Weber, 2018a, 701).*

Weber için İslam, tarihsel olarak Lutherci Protestanlık’tan farklı yapılanmıştır. İnançla kurtuluş kavramının iç dünyacı çileciliği reddederek gelişmesi, Weber için Batı rasyonalitesinin Protestan ahlâkında itici gücünü oluşturan iç dünyacı çilecilik benzeri bir unsuru yok etmiştir. Weber için kurtuluş inancı, yaşamın rasyonalizasyonunda meslekleşmeyi dini bir faaliyet olarak teşvik ederek dini İslam’da olduğu gibi öteki dünyacı çilecilikten kurtartmıştır. Dolayısıyla rasyonel Batı ve irrasyonel Doğu tarihsel

biçimde *ayrı* kurulmuştur. Doğu'nun (bu örnekte İslam toplumlarının) telafi edilemez farkı, Batı karşısındaki ikincil konumunu yapısal bir özellik olarak göstermektedir. Rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu düalizmi, Doğu'nun olumsuzlanarak üzerinden Batı'nın üstün gösterildiği bir karşıtlık temelinde ötekileştirilmesine neden olmaktadır.

Yaşam biçiminin bir meslekle olan bağı Luthercilikte her zaman merkezi bir konumda olagelmiştir. Katoliklik'teki hayır işlerine benzer biçimde ruhun kurtuluşu için hayır işleri Luthercilikte önemli bir yere sahip olmadığı gibi çileci Protestanlık'takine benzer biçimde yeniden doğuşun onaylanması olarak da değerlendirilmemektedir. Luthercilik'te kesin bir kurtuluşun yolu dünyanın kurumsal yapılarına sabırlı bir teslimiyeti gerektirmektedir; bu da metodik bir yaşam tarzının varlığıdır (Weber, 2018a, 702).

*“Son olarak, kurtuluş her şeyi bilmesi nedeniyle zorunlu olarak değişmez olan ve herhangi bir insan davranışının etkisinin bütünüyle ötesinde, kararlarıyla ilgili olarak kesinlikle sorgulanamaz bir tanrının tamamen karşılıksız, izah edilemez bir lütuf hediyesi olarak görülebilir. Bu takdir edilmiş lütuftur. Bu kavram koşulsuz olarak, aşkın yaratıcı bir tanrıyı gerektirir ve dolayısıyla tüm antik ve Asyalı dinlerde yoktur.”* (Weber, 2018a, 704).

Batı metafiziği ve Hıristiyanlıktaki kurtuluş inancı bir kez daha kesişmektedir; ancak takdir edilmiş bu lütuf ve koşulsuz Tanrı inancı Doğu'da yoktur. Weber'e göre Doğu'da ve antik dinlerde böyle bir inancın olmayışı, Batı karşısında ve Hıristiyanlığın en rasyonel formu olan kurtuluş dinleri karşısında Doğu'nun dinini geri kılmaktadır.

*“Dolayısıyla ilahi takdire inanç, mantıksal olarak kadercilikle sonuçlanması beklenebilse de en tutarlı takipçileri içinde tanrının modeliyle uyumlu hareket etmek için en güçlü olası güdülerini üretti. Kuşkusuz bu eylem, dinsel ilhamın temel içeriğine dayanan farklı formlar kazandı. İslam'ın ilk kuşağının Müslüman savaşçıları örneğinde ilahi takdire inanç, dünya fethine yönelik kutsal bir savaş emrinin uygulanması için çoğu zaman kendine mutlak bir kayıtsızlık üretti. Hıristiyan ahlâkıyla yönetilen Püritenler örneğinde, ilahi takdire olan aynı inanç çoğunlukla ahlâki katılık, kanunlara kati riayet ve yaşamı biçimlendirmek için rasyonel olarak planlanan prosedürler üretti.”* (Weber, 2018a, 705).

Mevcudiyet metafiziği daha yüce bir değer varlığına ulaşabilmek adına şeylerin, “kendinde şey”in çekirdeğine, özüne inmeyi bir başlangıç noktası olarak seçmiştir (Nietzsche, 2015, 1). Weber’in modern Batı’nın eşsiz tarihsel ilerlemesini açıklayacak olan şeyin peşine düşmesi de bu öze ulaşma gayesi bağlamında değerlendirilmelidir. Weber, Batı ve Doğu’nun özlerinin tamamen farklı olduğunu kabul ederek çalışmaktadır. Bu nedenle Püriten Batı ve Müslüman Doğu karşıttır. Püriten ahlâk karşısında Müslüman ahlâkı Weber için irrasyoneldir. Sadece savaşçıların dini olarak değerlendirdiği İslam, kendisine mutlak bir kayıtsızlıktan başka bir şey üretmeyen, geri Doğu’nun dini olurken Püriten ahlâkı, ahlâki bir tutarlılık, disipline edilmiş bir yaşam ve nihayetinde rasyonelleştirilmiş kurallar bütünü yaratmıştır. Batı, rasyonel, gelişmiş, yaşamı düzenleyebilme kapasitesi olan ileri bir dini ahlâka sahipken Weber için Doğu bunun tam tersidir; İslam irrasyoneldir, kabadır, savaşçı dini olarak sınırlı kalmış ve inancın yaşamı düzenleme üzerinde etkisi mutlak bir kayıtsızlıktan öte gidememiştir. Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel karşıtlıklarıyla kurulan bir hiyerarşi mevcuttur.

*“Açıktır ki, ilahi takdirin bir insanın öteki dünyadaki yerine yönelmesini sağlamaktan ziyade tarihteki somut olayları belirlemek için her kullanımı ilahi takdirin ahlâki, rasyonel karakterini doğrudan doğruya kaybetmesine neden olur. İlahi takdire inanç erken İslam inancının sade savaşçıları arasında neredeyse her zaman asketik bir etkiye sahip oldu. Fakat İslam’daki ilahi takdir inancı rasyonel değildi; bu nedenle de talepler gündelik hayatta bastırıldı. İlahi takdire İslami inanç kitlelerin inançlarında kadercı bir anlam (kısmet) kazandı ve bu nedenle ilahi takdir büyüyü popüler dinden çıkarmadı.” (Weber, 2018a, 706-707).*

Fark, bir fark olarak kurulduğunda ancak iz sayesinde karşıtlıklar kurulabilmektedir. Ötekiyle olan ilişki, iz üzerinden kendini göstermeye zorunludur. Ancak bu şekilde metafiziğin kendini göstermesi mümkündür. Rasyonel olmayan öteki olarak İslam’ın (Doğu’nun) örtüsünü kaldırmak için bu izin hareketleri okunmalıdır. Logos-merkezci bilgi ötekileştirme ve dışlama üzerine kurulmuştur. Aydınlanmacı aklın bilgisi farkların öne çıkarılarak hor görüldüğü varsayımlardan oluşmaktadır. Ötekiye ait her unsur, farkın inşasında bir çeşitlilik değil, inkar ve dışlama politikaları için tutunacak bir dala dönüşmektedir. Bu bağlamda İslam da Weber’de aynı politikalar üzerinden işlenmektedir. Weber’e göre İslam’daki çilecilik, Hıristiyanlık’taki çileciliğe benzer biçimde büyüyü dinden çıkarmamıştır. İslam’daki kadercı unsurlar ilahi takdirin



rasyonel karakterini kaybetmesine neden olmuştur. Weber'e göre Batı'nın geri, irrasyonel ötekisi olan Doğu'nun İslam dini, gündelik yaşamın rasyonalizasyonunu sağlayamamıştır. Öteki dünyaya yönelik ilahi takdir anlayışının Hıristiyanlık'taki varlığı bir Weber'e göre ilerlemeci bir unsura dönüşmüşken İslam'da somut olayların belirlenmesiyle sınırlı kalmıştır. Avrupa-merkezci iddialar, dinin siyasi, idari, demokratik ve bilimsel olarak tüm gelişmeleri sınırladığı, değişime direndiğini öne sürerek İslam'ı durağan ve pasif olmakla suçlamaktadır. Doğu'yu moderniteye direnen, olumsuz bir yapı olarak tanımlamaktadır (Salama, 2011, 37). Weber de bu görüşü benimsemekte ve iki kategorisini kesinlikle ayırmaktadır: Batı ve Doğu. Doğu'nun Batı karşısında geri kalmaktan başka bir imkanı yoktur zira Doğu, tarihsel olarak ilerlemeci bir çizgiye sahip olmadığı gibi yapısal olarak bu güçten de yoksundur. İslam'ın zaten kaderi olan durağanlık, dinden uzaklaştırılamayan büyüsel unsurların rasyonel bir düzen kurulmasına engel olmasıyla beraber, zaten tek seçeneği olan gelişmemelik içine İslam toplumlarını sıkıştırmıştır. Bu nedenle ötekileştirilen unsurun olumsuzlanarak ikincil konuma itildiği ilişkisel tanımlamada, rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu düalizmi söz konusudur.

Bir kurtuluş dininde hedefler içselleştirildikçe ve sistematikleştirildikçe bireyin dünyayla kurduğu gerilim artmaktadır. Din eğer ritüelist ve yasa koyucu bir forma sahipse dünyayla daha az tutarlı hale gelmektedir. Bir uyarı emir statüsüne gelip kutsallık kazandıysaydı din sembolik bir güce sahip olarak toplumsal alanda daha fazla kalıplaştırıcı güç elde etmektedir. Yasaya kutsal yasa olarak bakılmasına Weber Hindular'ı, Müslümanlar'ı, Zerdüşter'i ve Yahudiler'i örnek vermektedir. Bu kapsayıcılık beraberinde bir ekonomik rasyonelleşme getirmektedir. Cemaatsel dinlerin klan birliklerinden farklılaşmasıyla beraber geleneklerini dinsel ahlâka yansıtması, bu ekonomik rasyonelleşme ile ilgilidir (Weber, 2018a, 709-713).

*“Rasyonel ekonomik birlik her zaman kişiliksizleştirmeye neden olur ve belirli bireylere yapılan yardım talepleriyle etkin biçimde rasyonel bir evreni kontrol etmek imkansızdır. Kapitalizmin işlevselleşmiş dünyası böyle bir yardımseverlik yönelimine hiçbir destek sunmaz.”* (Weber, 2018a, 717).

Orta Çağ'daki ekonomik yaşam ise Hıristiyanlık idealleri nedeniyle gelişmiş ekonomik girişimlerden ve ticarettten uzak kalmıştır. Ancak Protestanlığın iç dünyacı asketizmi bir kapitalist ahlâk yaratmayı başarmıştır. Bu nedenle dindar insanlar arasında mesleki bir kariyer yolu açılmıştır. Protestanlık için aslolan mesleki başarı, gerçekten rasyonel bir yaşamın meyvesi olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca geleneksel yardımseverlik formlarını yıkan, sadakayı ortadan kaldıran Kalvinizm, aynı zamanda dilencilige de son vermiştir. Kalvinizm Tanrı'nın nimetlerinin eşit olmayan biçimde dağıtılmış olmasının belirli bir nedene göre olduğunu savunmuştur. Önemli olan meslek haline geldiğinden, dilenme ve sadaka verme yadırganan bir duruma dönüşmüştür (Weber, 2018a, 720-721). Weber, Protestan iç dünyacı çileciliği bireyin yaşamda pasif bir konumda kalmasına karşı olduğu gibi bu pasifliği hoş görmesine de izin vermediğini belirterek, dilencilığın Kalvinizm'deki yerinin yadırganmasının nedenini açıklamaktadır. Birey, yaşamın sistematikleştirilmesinde aktif rol oynamalı, bunun için de çalışmalıdır. Kalvinizm'deki dilencilik, kaderciliği benimsemesi nedeniyle pasif öteki olurken, sadaka vermek de aslında Tanrı'ya karşı çıkma ile bir değerlendirilmektedir. Böylece hiyerarşik bir konumlandırmaya girişilerek yeniden Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, aktif-pasif, gelişmiş-geri kalmış, devrimci-durağan karşıtlıklarının yaratıldığı görülebilmektedir.

Tablo 4: Batı ve Doğu'da din

Batı'da Din	Doğu'da Din
Modern	Geleneksel
Rasyonel	İrrasyonel
Dünyevileşmiş	İçe-dönük, mistik
Rasyonelleşmiş ruhbanlık	Dışa kapalı bir örgütlenme nedeniyle lâik kesimlere ulaşamayan din adamları
Vaazın varlığı	Büyünün ağırlığı
Şehirli burjuva yaratabilen bir yapı	Parçalı şehir yapısının varlığı
Bireyi eyleme yönlendiren çileci ahlâk	Tefekkür nedeniyle durağanlaştıran yapı
Rasyonel ticari faaliyetin destekçisi	Ticaretin rasyonelleşmesine engel
Sadakaya, dilencilige karşı	Sadakaya, dilencilige karşı değil

Din kavramı, Aydınlanma sonrasında bir değişim yaşamıştır. Farklı kültürel dinamiklerin birleşiminden oluşan din olgusu, Aydınlanma sonrasında bazı yönleri üzerinden yapılan soyutlamalarla bağlarından kopartılmıştır. Aydınlanma'nın felsefi varsayımları doğrultusunda gerçekleştirilen, dini kendisini oluşturan dinamiklerden neredeyse süzen bu süreç ile din de parçalanmıştır. Modernitenin yarattığı parçalı dünya biçimi, dine de yansımıştır. Dini olgular, siyasi, sosyal, ekonomik bağlarından uzaklaştırılarak Aydınlanma'nın sekülerliği içinde yeniden konumlandırılmıştır (King, 1999, 10). Bu nedenle ortaya dinin karşıtlıklar zemininde değerlendirildiği yaklaşımlar çıkmıştır. Ayrılmış haldeki dünya anlayışı, dine yaklaşımı da belirlemiştir. Weber din analizinde aslında çileciliği büyüünün rasyonelleşemediği inanç sistemleriyle karşılaştırarak bir açıklama yapmaktadır. Weber için Batı'nın Hıristiyanlığı yani Protestan çilecilik rasyoneldir, aktiftir, gelişmiştir. Öte yandan Doğu'nun dini büyüsel unsurlarını rasyonelleştiremediği için irrasyoneldir, Batı karşısında pasiftir ve geridir. Weber'in Batı ve Doğu düalizminde her iki kategori için oluşturduğu kavramlar, din analizinde de kendisini göstermektedir. Protestanlardaki iç dünyacı çilecilik, ahlâki davranışı etkileme gücü yüksek bir inanç sistemi inşa ederek modern kapitalizmin oluşacağı koşulları da yaratabilmiştir.

Tablo 5: Din olgusunun yapısökümünde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri

Kavramsal Karşıtlıklar	Ötekileştirme Stratejileri
Batı-Doğu Rasyonel-irrasyonel Aktif-pasif Modern-geleneksel Gelişmiş-geri kalmış Devrimci-durağan	Hiyerarşik konumlandırma İnkâr İlişkisel tanımlama Olumsuzlama Araçsallaştırma Radikal dışlama Homojenleştirme ve klişeleştirme

#### 4.6. ŞEHİRLEŞME

Avrupa-merkezci tarih yazımında şehirlerin oluşması Batı Avrupa tarihi açısından yeni bir dönemin başlangıcı olarak değerlendirilmektedir. Şehirlerin oluşmasına dek geçen

sürede toplumsal yapıda yalnız rahiplerin ve soyluların düzeninin hüküm sürdüğü Batı’da şehirleşme ile birlikte oluşan yeni şehirli burjuva sınıfı doğmuştur. Avrupa-merkezci tarih anlatısında Batı’nın sınıfsal yapısı biricik konumu için farklılaştırıcı bir olgu olarak ele alındığından modern Batı’nın sınıflı yapısının oluşumu şehirleşme ile ilintili olarak görülmektedir (Pirenne, 2014, 157). Weber’in şehirleşme analizi de aynı düşünsel çerçeve içinde gerçekleşmektedir. Weber, şehri görece biçimde kapalı bir koloniyi kapsamlı olarak biçimlendiren, aralıklı hanelerin olduğu, kişisel tanışıklık ve komşuluğun var olduğu, yaşayanlarının tarımdan ziyade alışverişin ve ticaretin temel geçim kaynağı olduğu bir yapılanma olarak tanımlamaktadır. Şehrin ortaya çıkışında ise bir pazarın ya da bir sarayın varlığı söz konusudur. Feodal bir sarayın varlığında şehir politik ve ekonomik bir merkeze dönüşmektedir. Weber’e göre pazarda malların mübadelesinde uzmanlaşmanın ortaya çıkarmaktadır (Weber, 2018b, 578). Tüketici, üretici ve tüccar şehri olarak üç farklı şehir türü olduğunu belirten Weber’e göre tüketici şehirler daha çok prenslerin şehir türüne benzerken üretici şehirler modern şehrin örnekleridir. Üretici şehirler Antik Çağ’da, Orta Çağ’da ya da Asya’da olan, zanaatkarların üretimini dış pazarlara da yollayan şehirlerden doğmuştur. İç pazarda büyük tüketicilerin olduğu, dış pazarlarla alışveriş yapabilen şehirler ise tüccar şehirleridir. Şehirler zanaat ve ticaret faaliyetleri nedeniyle hane ekonomisi ve doğal ekonomiyle bağlantılı bir aşama olarak şehir ekonomisini oluşturmaktadır. Weber için bir ekonomi merkezi olan şehir, siyasi-idari anlamdaki şehirden farklıdır. Weber duvar ya da kalenin Akdeniz ve Orta Çağ şehirleriyle birlikte Doğu şehir yapılanmasının vazgeçilmez bir parçası olduğunu vurgulamaktadır (Weber, 2018b, 580-586).

*“Ne ekonomik anlamda her “şehir” ne de sakinleri siyasal-idari anlamda özel bir statüye sahip her garnizonun geçmişte bir “komün” oluşturuyordu. Kelimenin tam anlamıyla şehir-komünü kitle olgusu olarak sadece Batı’da görüldü; onu Yakın Doğu (Suriye, Fenike ve belki Mezopotamya) da biliyordu, fakat sadece geçici bir yapı olarak. Başka yerde onun ancak temelleri bulunur.”* (Weber, 2018b, 590).

Medeniyetin bir şehir kültürü olarak doğduğu dönem olarak Goody, M.Ö. 3000 yılları belirtmektedir. Öncelikle Asya’nın bazı bölümlerinde sonrasında da Avrupa’da yer yer şehir kültürü bu tarihlerde oluşmaya başlamıştır. Ancak Batılı yazarlar, Yunan medeniyeti ile başlattıkları Avrupa tarihinde, Asya ve Avrupa’yı karşıtlık içine

yerleştirmiştir. Özellikle demokratik Avrupa'ya karşı despot Doğu imajı yaratılmasında bu karşıtlık sıklıkla kullanılmıştır. Batı, Yunan ve Roma için kabul ettiği Antik devletler kavramını, Doğu'daki devletlerin karşıtı olarak kullanmıştır. Doğu, sulama sistemlerinin merkezi bir yönetim altında kurulması nedeniyle ayrı bir tarihsel çizgi izlemiş biçimde aktarılmıştır. Bunun nedeni aslında Batı'nın Doğu despotizmi kavramını kullanma arzusu olmuştur. Öte yandan Batı'da antikite feodaliteye, feodalite kapitalizme doğru ilerlemiştir. Batı, yaratmak istediği karşıtlık iki yapıya farklı iki tarihsel seyir çizerek yalnızca farklılıkları öne çıkarmıştır. Dünya tarihinde tarihsel ve siyasi anlamda bir ayrım stratejisi geliştirmek için Batı'nın kullandığı bu yol, Avrupa'yı "biz", Doğu'yu ise "öteki" olarak ayırmıştır. Batı "pozitif" olurken Doğu "negatif" olmuştur (Goody, 2015, 193-194). Weber'in analizinde de ayrımın temelleri görölmektedir. Kendinde mevcut olarak Batı, şehirleşmeyi de kendi karakteristiği olarak değerlendirmektedir. Metin, bu mevcudiyetin izini taşıdığından kendinde-mevcut olan fenomenolojik bir unsur olarak Batı'nın mevcudiyeti yapısöküme uğratılabilmektedir. Weber'in düşüncesinde de iki ayrı kutup olan Batı ve Doğu, şehirleşme bağlamında da tamamen ayrışmış haldedir. Bu nedenle Weber, Batı-Doğu düalizmiyle kurduğu ötekileştirme süreci bağlamında, şehir yurttaşlığını yalnızca Batı'nın karakteristik bir özelliği olarak ele almaktadır.

*"Bir yerleşim yerinin şehir-komününe dönüşmesi için en azından göreceli ölçüde tarım dışı ticari tip olması ve şu özelliklerle donatılmış olması gerekiyordu; 1) tahkimat, 2) bir pazar, 3) kendi mahkemesi, 4) birliksel bir yapı ve bununla bağlantılı 5) en azından kısmi bağımsızlık ve atalarına kasabalıların belli biçimlerde katılabildiği otoriteler tarafından yönetimi içeren otosefallik. Geçmişte, bu gibi haklar neredeyse her zaman bir "sınıfın" imtiyazları formunu aldı; bu nedenle siyasal tanımlamada şehrin karakteristiği ayrı bir burjuva "sınıfının" görünüşüdür." (Weber, 2018b, 591).*

Weber'in Batı ve Doğu kategorilerinde Batı modern kurumların temelini oluşturabilmiş, kendine yeten şeydir. şehir topluluğunun oluşabilmesi için askeri, ticari, yurttaşlık bağının olduğu bağlılıkla gelişmiş ve kısmen bağımsızlığını kazanmış bir yapının gerekliliğinden bahsetmek ve bunu yalnızca Batı'da tamamen göröldüğüne değinmektedir. Weber'in bunlardan yoksun, imtiyazlı bir sınıfın yani burjuvadan yoksun göröldüğü Doğu'da ise belirttiği unsurlarda bir gelişme olmadığını tamamen oryantalist bir bakışla kabul etmektedir. Oysa, Doğu'da şehir birlikleri mevcuttur.

Tarım-dışı ticari faaliyetlerin gelişmemiş olduğunu dolayısıyla moderne karşı geleneksel olarak kategorize ettiği Doğu'da Weber'in görmediği ticari bir küreselleşme Hobson'a göre M. S. 500 ile başlamaktadır. Küresel ticaretin 1500'lerde başladığını öne süren Avrupa-merkezci görüşe karşılık 500'den sonra Batı'nın dışında küresel bir hareket mevcuttur. Öncelikle Persler, Araplar, Afrikalılar, Javalılar, Yahudiler, Hintliler ve Çinliler küresel bir ekonomi yaratmış, bu ekonomide hâkimiyetlerini de 1800'lere dek korumuşlardır. Küresel ticaretin kolaylaştırılabilmesi için transit geçişlerde düşük vergilerin konulmuş olması devletler nezdinde gelişmiş sistemi göstermektedir. Bu sistem, devlet adamlarının doğrudan dâhil olduğu bir süreç olarak yönetilmiştir (Hobson, 2020, 46). Derrida'nın iz kavramı, ötekiye dair meseleleri gündeme getirmeyi amaçlamaktadır (Bellou, 2013, 95). Öteki, şehir birliğinden yoksun Doğu olarak karşımıza çıkmaktadır; Weber'e göre Doğu bu birliği oluşturabilecek ticari girişimlerden yoksundur. Weber'e göre şehir ayrı bir sınıf oluşturarak bu sınıfın görünüşü haline gelebilecek imkana yalnızca Batı'da sahip olmuştur. Şehir yurttaşlığının, hukukun ve bağımsız bir yönetimin olabildiği Batı, Doğu'nun klan birliklerinin ve tek kişinin keyfi yönetiminin tersidir. Weber'in çizdiği bağımsız şehir burjuvazisini geliştirebilen rasyonel-demokratik yapılanmasına sahip Batı şehridir. Batı-Doğu, modern-geleneksel, aktif-pasif, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları, Doğu'nun olumsuzlanarak Batı karşısında ötekileştirildiği çerçevede kurulmaktadır.

Weber'e göre yaptığı tanımlamaya doğrudan uyan Orta Çağ Batı şehirlerinin bile çok az bir kısmı uymaktadır; bunlar da on sekizinci yüzyıldaki şehir-komünleridir. Ancak Weber'e göre Asya şehirleri birkaç istisna dışında kesinlikle yaptığı sınıflamaya uymamaktadır. Asya'daki şehirlerinin de pazar ve kaleleri olduğu doğrudur. Çin'de, Mısır'da, Yakın Doğu'da ve Hindistan'da durum benzer şekildedir, büyük ticaret merkezleri vardır. Büyük ticaret merkezleri ve zanaat kasabaları için ayrı alanlar da mevcuttur. Orta Çağ'daki Batı şehirlerinde bu durum geçerli değildir (Weber, 2018b, 591).

*“Bununla birlikte, Asya şehirleri “kasabalılara” şehir komünündeki üyelikleri nedeniyle uygulanabilir özel bir maddi hukuk ya da dava hukuku ya da onlar tarafından özerk olarak atanan bir mahkeme bilmiyordu. Sadece loncalar ya da (Hindistan'da) eğer öncelikle ya da özellikle tek bir*

*şehirde yaşıyorlarsa, o zaman özel bir hukuk ya da kendi mahkemesini geliştirebilen kastlar durumunda bir benzerlik tecrübe ettiler. Fakat hukuki bakış açısından, bu örgütlenmelerin kentsel merkezi salt tesadüfiydi ya da önemi yoktu. Özerk şehir yönetimi bilinmiyordu ya da tam gelişmemişti. En önemlisi, şehrin birliksel yapısı ve kasabalı kavramı (taşradan bir insandan farklı olarak) asla gelişmedi ve sadece temel olarak var oldu. Çinli kasabalı hukuki olarak aynı soydan gelenlerin ve bu nedenle ata kültürü tapınağının durduğu ve onunla ortaklığını dikkatli biçimde desteklediği yerli köyünün bir üyesiydi. Benzer şekilde, köy topluluğunun yaşamını şehirde kazanan Rus üyesi hukukun gözünde “köylü” olarak kaldı. Ek olarak, Hindistanlı kasabalı kastının bir üyesiydi.” (Weber, 2018b, 591).*

Avrupa-merkezci yaklaşımdan etkilenen Weber için, Batı'nın irrasyonel ötekisi olan Asya'da şehrin özel bir hukuku yoktur. Weber, örgütlenmenin irrasyonel karakteri çerçevesinde şehre özel bir hukuk sisteminin gelişemediği, Hindistan'daki kast sisteminin varlığında gelişen hukuki yapının da ancak “tesadüfi” olabileceğini belirtmektedir; zira Weber'e göre sistematik ve hesaplanabilir, rasyonel bir hukuki örgütlenme ancak modern Batı'da mevcuttur. Ortaya çıktığı tüm diğer “öteki”lerde bunun tek açıklaması “tesadüfi” biçimde oluşmasıdır. Weber, Çin'de, Rusya'da da Hindistan ile benzer biçimde rasyonel örgütlenmeden yoksun şehir yapısını hâkim geleneksel değerlerin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Gelişemeyen öteki, geleneksel olarak karşımıza çıkarken modern ve geleneksel düalizmi yeniden görülmektedir. Bağımsız mahkemelerin olmadığı Doğu, özerk bir şehir yönetimi geliştirememiştir. Weber'e göre bunun temelinde irrasyonel olan ata kültürü vardır. Mutlak ve değişmez biçimdeki yapısıyla Doğu, Batı'nın rasyonel devletinin karşısında klanlardan, kabilelerden, kastlardan oluşan dağınık bir yapıya sahiptir. Weber'in bu analizi oryantalist bir şehir değerlendirmesidir. Zira oryantalist gelenekte şehir üç şeyin yokluğu ile tanımlanmaktadır; bağımsız kent yönetimi, özerk bir burjuva ve toplumsal dayanışma (Al-Azmeh, 1976; akt.; Turner, 1984, 71). Derrida'nın difference ve iz kavramlarıyla direnmeye çalıştığı anlamın bir mevcudiyete indirenmesi durumu (Bellou, 2013, 103), Batı'nın varlığında yeniden görülmektedir. Weber, Batı referansı ile tanımladığı ötekiler karşısında Batı'nın konumunu güçlendirirken, ötekinin sahip olmadığı kabiliyetleri inşa etmektedir. İrrasyonel öteki, şehirleşme kabiliyetinden yoksun kalmaya mahkum bir ontolojik yapıdadır. Bu nedenle Weber'in rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, Batı-Doğu düalizmleriyle hiyerarşik bir konumlandırma yaptığı görülmektedir.

Batı'da kasabalı ise Orta Çağ'da "yurttaş" konumunda olmadığı gibi şehir de tüzel bir niteliğe sahip olmamıştır.

*"Fakat Doğu'da, Orta Çağ ve antik Batı'ya güçlü bir karşıtlık içinde, şehir sakinlerinin yerel yönetim işlerinde özerkliğinin ve katılımının -yani tarım dışı- ticari ve göreceli olarak büyük bölgelerde -kırsal bölgeden daha güçlü şekilde geliştiğini göremeyiz. Aslında kural olarak tam tersi doğru olurdu. Örneğin, Çin'de yaşlılar konfederasyonu pratikte köyde mutlak güce sahipti ve bu nedenle taotai hukukta geçerliliği olmamasına rağmen onunla işbirliği yapmak zorundaydı. Hindistan'da da köy topluluğu çok kapsamlı yetkilere sahipti ve Rus mir'i III. Alexander yönetiminde bürokratikleşene dek yetki alanında neredeyse özerk yönetim gösterdi. Tüm Yakın Doğu dünyasında yaşlılar (İsrail'de zekenim), esasen aynı soydan gelenlerinki ve sonradan soylu klanların şefleri (şehir-dışı) bölgelerin ve yerel sarayların temsilcileri ve yöneticileriydi. Asya şehirlerinde bu asla olamazdı, çünkü bu genellikle yüksek memurların ya da prensin kendisinin merkeziydi ve bu nedenle doğrudan onları askeri korumalarının sopası altındaydı."* (Weber, 2018b, 593).

İrrasyonel olan geleneğe dair egemenlik biçimi vurgusu yeniden karşımızdadır. Doğu ve Batı tam bir karşıtlık içindedir. Yalnızca tarıma dayalı üretimi olan geri kalmış Doğu ve tarım-dışı üretim yapabilen, modern dönemi başlamış olan Batı. Weber, Batı'nın gelişmeye devam etmesine karşılık Doğu'nun tarihsel ilerlemeden yoksun olarak kaldığını savunan oryantalist gelenekle hemfikirdir. Bu nedenle örgütlenmede modern biçimlere giden süreç, Batı dışında ilerleme göstermemiştir. Weber'e göre Batı ve Doğu şehirlerindeki karşıtlık, egemenlik biçimlerinin etkisi altındaydı. Yerel yönetime Batı'nın dışında bir katılım söz konusu değildir; bunun nedeni Batı dışında egemenliğin rasyonel olmamasıdır. Çin'deki yaşlıların yönetimi, ata kültürü, Yakın Doğu'da da benzer şekilde yaşlıların yönetimi ve klanların varlığı, yerel yönetimi rasyonel bürokratik bir örgütlenmeden alıkoymaktadır. Modern ve gelenek karşıtlığı tarihsel olarak inşa edilmiş biçimde görülmektedir. Batı karşısında dezavantajlı konuma itilerek ötekileştirilen Doğu'nun bilgisi rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış karşıtlıklarıyla inşa edilmektedir.

Weber Akdeniz kıyısı ve Fırat üzerinde M.Ö. 5. yüzyılda antik polise benzer olguların görüldüğünü belirtmektedir. Bu dönemde bölünmüş olsa da aristokrasinin ve klanların varlığı söz konusu olup, Helenistik dönem öncesinde bu gelişme evresinin sürekli



olarak aşılamadığını öne sürmektedir. Weber, Muhammed Peygamber zamanında Arap kıyı şehirlerinin de bu evrede durmuş bir gelişmeleri olduğunu belirtmektedir. Bu durum, monarşinin şehrin özerkliğini ve şehirdeki aristokrasiyi tahrip etmediği İslami şehirlerde de devam etmiştir. Antikitedeki ve Doğu'daki koşullar ise İslami yönetim altında genellikle korunmuştur. Sonrasında ise istikrarsız özerkliği destekleyen şehirli aristokrasi gelmiştir. Bu dönemde aristokrat klanların varlığı şehirde ayrı ve bağımsız bir güç ortaya koyamamıştır (Weber, 2018b, 595-596). İstikrarsız ve parçalı şehir yapısı iddiası oryantalist bir iddiadır. Batı, şehir aristokrasisinin gelişeceği rasyonel örgütlenmeye sahip olarak değerlendirilirken Doğu'nun irrasyonel yapısı İslam'ın kabile dini olarak değerlendirilmesi nedeniyle parçalı klan birliklerinin örgütlenemediği bir yapı olarak gösterilmektedir. İslam şehirleri istikrarsız, klanlardan oluşan yapısıyla aynı zamanda Batı'nın gözündeki "zapt edilemez çocuk" algısını destekler biçimde yansıtılmaktadır; irrasyonel, duygusal, parçalı birlikler rasyonel örgütlenmeden yoksundur.

*"Arap şehirleri -örneğin Mekke- tüm Orta Çağ boyunca ve neredeyse günümüze kadar tipik klan kasabalarıydı."* (Weber, 2018b, 596).

Hegel'in Doğu'yu Batı'dan tamamen ayrı bir kategori olarak inşa ettiği tarih felsefesindeki tarih ve tarih-dışı ayrımında kabileleri ve miti tamamen tarihin dışında görmektedir. Bunu da düzyazı ile kurduğu bağ üzerinden inşa etmektedir; ona göre tarih dışında nesnelere düzyazıda anlatabilme kabiliyeti ve varoluşun bilinci yoktur (Hegel, 2016, 86). Derrida'nın Batı metafiziğinde yazının yerleştirildiği merkezi ve üstün konum, Hegel'in tarih felsefesinde Doğu'yu dörde bölerek<sup>36</sup> ötekileştirmesine de görülebilmektedir. Mozaik kuramı da Hegel'i takip eden geleneğin içinden oryantalist bir bakış açısıyla Batı ve Doğu ayrımını üretmektedir. Bu kurama göre Doğu'da, özellikle İslam coğrafyasında parçalı bir yapı söz konusudur. Avrupa ve Orta Doğu

<sup>36</sup> "Asya'nın tekil bölümlerinden Yukarı Asya'yı (Göçebelerin Tarih toprağına girmedikleri düzeye dek ve girmedikleri sürece) ve Sibirya'yı tarihsel olmadıkları için daha şimdiden dışladık. Asyatik Dünyanın geri kalanı dört bölgeye ayrılır: Birincisi Sarı ve Mavi Nehir tarafından oluşturulan nehir ovaları, Uzak Asya'nın yüksek bölgeleri -Çin ve Moğollar. İkinci olarak Ganj'in ve İndus'un vadileri. Tarihin üçüncü sahnesi Oxus ve Jaxartes'in nehir ovaları, Persia'nın yüksek bölgeleri, ve Fırat ve Dicle'nin öteki vadi ovalarıdır ki, Ön-Asya kendini buraya bağlar: Dördüncüsü Nil'in nehir ovasıdır." (Hegel, 2016, 86-87).

toplumlarının yapısal farkları olduğu düşüncesini inşa etmek için üretilen mozaik kuramı, temel olarak feodalizmden kapitalizme dek Avrupa toplumlarının katmanlaşmasında toplumsal sınıfların söz konusu olmasına karşılık, İslam toplumlarında sadece yarı-özerk ve dikey biçimde ayrımlar olduğunu ortaya atmaktadır. Bu birimler de mozaik yaklaşımı içinde etnik, dini ve kabile ayrımlarıyla karşılaştırıldığında, Avrupa'daki sınıflı yapıya göre önemsiz bir yapı sergilemektedir (Turner, 1984, 71-72). Weber'in İslam toplumuna bakışında da bu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Arap şehirlerinde parçalı bir yapı olduğunu ve bu durumun "günümüze dek" süregeldiğini belirtmesi, Avrupa'nın yapısı karşısında geri kalmış öteki olan Doğu şehirlerinin aslında "kaderi" gibi sunulmaktadır. Weber, Batı ve Doğu kategorileri bağlamında şehirleşmeyi ilerleme ve geri kalmışlık karşıtlığı içinde değerlendirmektedir. Bu noktada geri kalmanın sebebi İslami Doğu'daki klan birliklerinin şehirleşmeyi sağlayacak örgütlenmeden yoksun oluşudur. Ancak İslam'ın doğuşu, geleneksel bir kentsel din geleneğinin sonucudur. Dolayısıyla baştan beri şehirli bir din olagelmıştır (Hodgson, 1999, 133). Batı-Doğu, modern-geleneksel karşıtlığıyla Batı, Doğu'nun şehir yapısının geri kalmışlıkla damgalanması aracılığıyla üstün bir konuma yerleştirilmektedir.

Weber, Mekke'nin birbirinden kopuk beldelerle çevrili, klanlardan oluşan yapılarla çevrili olduğunu belirtmektedir. Weber'e göre klan liderleri arasında düzenli ve sürekli bağların olmayışı nedeniyle şehir sürekli çatışma içinde kalmıştır (Weber, 2018b, 596). Weber İslam toplumlarının parçalı, dağınık ve süresiz yapılanmasına dair oryantalist çerçeve içindedir. Şehirde yaşayan klan liderleri arasında Batı'da olduğu gibi bir burjuva sınıfı yaratma kabiliyetinden yoksun ilişkilerin varlığı, rasyonel Batı kategorisine karşılık irrasyonel Doğu kategorisinin tekrarıdır. Özgür ve bağımsız şehirlerin oluşmasına engel olarak siyasi olarak kamplaşmış klanların varlığını öne sürmektedir.

*"Dokuzuncu yüzyılda Tulunid ve Safaridler Mekke sokaklarında savaştığında en zengin loncalar (kasaplar ve hububat tüccarları) tarafından seçilen tarafın mücadelenin sonucunu belirleyebildiğini duyduğumuzda Batı'daki gelişmeleri hatırlarız. Aksine, Muhammed zamanında sadece soylu Kureyş ailelerinin tutumu askeri ve siyasal önemdeydi. Bununla birlikte bu asla bir lonca birliği haline gelmedi."* (Weber, 2018b, 597).

Differance farklılaşmanın iki düzlemini bir araya getirmektedir; hem kendi dışında kurulan ötekileştirme süreci hem de bunu erteleyen düzlem bir aradadır. Derrida'nın yapısökümünde her iki düzlem de mevcudiyeti ifşa etmeye yarar, inşa edilen farklılığın özneyi nasıl kurduğu açığa çıkartılmaktadır (Evans, 1991, 121). Weber'de bu farklılık, klanlar üzerine yaptığı analiz aracılığıyla ötekileştirilen bir Doğu imajını beslemiştir. Siyasi olarak parçalı ve çatışma halindeki klanlar, bir burjuva sınıfı oluşturabilecek birlik duygusuna sahip Batılı sınıfın karşısındadır. Batı'nın yetişkin-rasyonelitesine karşılık çatışan, çocuksu, kavgacı, kaotik Doğu vardır. Mozaik kuramı Weber'in İslam şehrine bakışında belirleyici konumdur. Weber'e göre İslam yalnızca savaşçı özellikler yaratan bir din olurken, sanayici ve tüccar sınıflarının gelişmesini de engellemektedir. Batı'nın aksine sınıflı yapıyı oluşturamayan Doğu'nun İslam şehrinde lonca birliklerinin oluşması İslam tarafından engellenmekteydi. Bir savaşçı dini olarak değerlendirdiği İslam, şehrin örgütlenmesi askeri ve siyasi ekseninde belirlemektedir. Oryantalistlerin otoriter ve despot Doğu tezleri bağlamında Weber de despot Doğu'nun lonca birliği oluşturamamasının nedeni olarak İslam'a işaret etmektedir. Batı-Doğu, gelişmiş-geri kalmış, modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları bu bağlamda asla lonca birliğine erişemediği için ötekileştirdiği Doğu kategorisini kurmaktadır.

*“Şehirlerin ekonomik niteliklerine sahip Asya ve Doğu yerleşimleri hakkında bulunan tüm güvenli bilgiler, sadece klan birliklerinin ve bazen mesleki birliklerin örgütlü eylemin araçları olduğunu ama böyle şehir yurttaşlarının birliği olmadığını işaret eder görülür.”* (Weber, 2018b, 598).

Ötekileştirme süreci, idealize edilmiş *biz* imajını ve olumsuzlanmış *öteki* imajını inşa ve hayal etmeyi kapsamaktadır. Özcü ve indirgemeci biçimde işleyen ötekileştirme süreci, olumsuzlanan, kötüleneren ötekilere dâhil tüm üyeleri kapsar biçimde de genişletilmektedir (Jackson, 2016, 27). Weber için, Doğu kategorisi de bu şekilde genişletilmiş, homojenleştirilmiştir. Batı, Doğu'yu kendisine referansla ilişkiyel bir tanımlama yaparak olumsuzlamakta ve ötekileştirmektedir. Derrida'daki izin, bir mevcudiyetin varlığını ortadan kaldırması ardından okunabilen anlam budur. Çocuksu, dağınık, kaotik Doğu, Batının rasyonel örgütlü eylemindeki birliğe ulaşabilme kapasitesinden yoksundur. Weber Avrupa-merkezci şehir analizlerine devam ederken

Doğu'ya dair Peter Pan kuramını ve mozaik kuramından kopmamaktadır. Bu nedenle Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel karşıtlığının varlığından söz etmek mümkündür.

*“Orta Çağ'daki Batı şehirleri, özellikle ideal tipe yakın bir formda geliştiği Alpler'in kuzeyindeki topraklardaki şehir, Asya koşullarına dikkat çekici bir karşılık sunar.”* (Weber, 2018b, 601).

Weber'e göre Batı şehri benzersizdir. Orta Çağ'daki Batı şehrine benzer bir şehir tipi Asya'nın tamamen zıddıdır. Asya ve Doğu şehirleri gibi Avrupa şehri de pazar, ticaret ve zanaat merkezi olmasının yanında bir kaleydi de. İki tarafta da şehirlerde tüccarlar ve meslek loncaları bulunmaktaydı. Asya şehirlerinde olduğu gibi Batı'da hem Orta Çağ da hem de antik dönemde şehir dışlarında yerleşmiş olan derebeylik konutları da vardı. Bu nedenle koruyucu lordlar, duvarlar içinde otoriteleri olan siyasi lordlar ve memurları bulunmaktaydı. Ancak farklılıklar da mevcuttur. Batı'nın Orta Çağ'ında her daim gayrimenkul hukuku özelliği bulunmaktaydı. Weber bunun Asya ve antik dünyada bulunmadığın altını çizmektedir (Weber, 2018b, 601). Bu bağlamda bir yorumlama yapıldığı Weber'e göre Hıristiyanlık şehirleşmenin temel itici gücüdür. Batı dışındaki örgütlenme biçimleri yalnızca birlik duygusundan yoksun olan klan gruplarının biraradalığı biçimindedir. Hristiyan Batı, rasyonelleşmiş din anlayışı ile klanlardan oluşan yapısını yıkıp yerine modern anlamda şehrin temellerini atabilmiştir. Weber, modern Batı'nın Hıristiyan cemaatlerindeki örgütlülüğün aynı zamanda toplumsal ve yasal biçimde birlik oluşturabilmesine karşılık Doğu'nun uyumsuz, dağınık, birlikten yoksun yapısı karşısında şehirleşme kabiliyetine de sahip olduğunu düşünmektedir. Şehir Batı'da yurttaşlık bağıyla yaşanan bir yerleşim yeri olarak şehir topluluklarını oluşturabilmişken, Doğu bu rasyonel bağlanmadan da yoksun olduğu için şehirleşme ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla Weber'de özgür ve bağımsız şehirlere karşılık klanlar ve kabile birlikleri vardır; bu karşılık da Batı ve Doğu kategorileri üzerinden işlemektedir. Modern Batı, geleneksel Doğu karşısındadır. Weber'de geleneksel olduğundan geri öteki olan Doğu, İslam yüzünden kapitalizmi geliştirememiş ve eksik kalmıştır. Modern birliklerin önünü açacak örgütlenmelere ve uygulamalara izin vermeyen İslam, laik ve radikal bir kültürün Doğu'da oluşmadığının da Weber'e göre cevabını vermektedir. Yapısal farklılıklar inşa ederek yarattığı kategorik ayrımlarla ilerleyen Weber, Avrupa'nın örgütlenme başarısı karşısında geri kalmaya mahkûm bir

Doğu tablosu yaratmaktadır. Böylece, Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel düalizmiyle inkâr edilen ve olumsuzlanan öteki kategorisini oluşturmaktadır.

Batı şehrinde mali kazanç ile kölelerin esaretten kurtulması ihtimali vardı. Weber Batı şehrinde aynı zamanda şehirde yaşayanlar arasında bu bağlamda statü bilincine yönelik politikalara dair bir ilgi olduğunu, bunun da Batı şehrinin ayırt edici bir özelliği olduğuna değinmektedir. Şehirlerde yaşanan nüfus artışları her birey için kazancı artırmanın bir yolu olarak değerlendirildi ve;

*“Bu nedenle, şehrin tüm yurttaşları senyorel egemenliğin bağlarını koparma hakkını zorla aldı. Bu, Orta Çağ’daki Batı şehrini tüm diğerlerinden ayıran büyük -aslında devrim niteliğinde- bir yenilikti.”*  
(Weber, 2018b, 603).

Bu ayırım Weber’in oryantalist biçimde Doğu despotizmi tezlerini yeniden üretmesine bir örnektir. Şehir yurttaşlığının varlığı, Batı’da bağımsız şehirlerin oluşabilmesi ile ilintili bir ayırımdır. Bağımsız şehirler, şehir burjuvazisinin oluşabilmesine dayanmaktadır. Batı’nın sınıflı yapısı karşısında Doğu’nun yalnızca çatışma halindeki klanlar ve kabileler halinde kalmaya mahkûm olduğu görüşü tekrarlanmaktadır. Öte yandan Doğu, Avrupa-merkezci yaklaşım çerçevesinde değerlendirildiğinde daima otoriter bir devlet modeline sahiptir.. Doğu, şehir yurttaşlığının önünü kesecek örgütlenme ve yönetim yapısına sahiptir. Batı ise siyasi ve idari olarak yüzü özgürlüğe dönük Batı’dır. Sınıf, modern olan, Batı’ya ait olandır. Doğu ise bunun tam tersidir. Batı-Doğu, aktif-pasif karşıtlıkları bu ötekileştirme sürecine egemendir.

Avrupa şehrinde statü farklılaşmasını oluşturan güç ise şehrin ileri gelenlerinin ekonomik bağımsızlık ve güç kazanması olmuştur. İleri gelenlerin ekonomik ve siyasi güç kazanmasında ise iç siyasi eşitliğin ve şehir memurlarının özgür seçiminin gerçekleşmesi rol oynamıştır. Weber bu gelişme karşısında şehir aristokrasi karşısında soylu olsun ya da olmasın tüm yurttaşların statü birliğini artırma yönünde bir gelişme yaşandığını belirtmektedir. Bu gelişme şehir aristokratlığının soyluluğunun kırsal alanda şövalye soyluluğu tarafından ekonomik kazançta katılımları nedeniyle ve şehir yönetiminde meslek loncalarıyla birlikte yer aldıkları için tanınmamaya başlanmasıdır.

Dolayısıyla şehir aristokrasisinin soylularla evlenme, feodal ilişkilere girme, tımar sahibi olma güçleri reddedilmiştir. Statü farklılıkların bu şekilde kısmen eşitlenmesi sonucunda ileri gelenlerin şehirdeki gücü ön plana çıkmıştır (Weber, 2018b, 604). Weber'e göre özgür ve bağımsız burjuvazinin oluşması, Batı'nın Doğu karşısındaki bir üstünlüğüdür. Batı'nın ontolojik farklılığını Weber yeniden yaratmaktadır.

*“Bu farklılıkların yanı sıra, antik Batı ve tipik Orta Çağ şehrinin belirleyici genel niteliği, “kasabalılar” olarak özellikle onlara uygulanabilir bir özel hukuka tabi olan ve bu nedenle hukuki olarak özerk bir statü grubu oluşturan halkın, özel karakteristik organlarla donatılmış, kurumsallaştırılmış birliğinde yatar.”* (Weber, 2018b, 605).

Bir metin kendinde mevcut olmayanın yönetimindedir; bu “mevcudiyet olmayanın” varlığı metni izler tarafından dokunmuş hale getirmektedir. Derrida'nın iz, difference ya da eklenti kavramlarıyla anlatmaya çalıştığı bununla ilgilidir. Bu izlerin varlığı mutlak anlamın ve amacın imkânsızlığı tarafından biçimlendirilmiştir (Royle, 2003, 68). Dolayısıyla yapı sökümü uğratıldığında yeni bir anlamın potansiyelini ve metnin bir mevcudiyete bağlı kurulmuş anlamının ötesindeki anlamlar açığa çıkmaktadır. Batı'nın tarihsel farklılığının inşasını okumak yapı sökümü mümkündür: Weber için Batı'nın konumu şehirleşme hususunda Orta Çağ'da da biriciktir. Weber'e göre Batı, bağımsız loncaların gelişimi ve şehirde yurttaşlıkla bağlanmış bir yapının ortaya çıkmasıyla feodal-patrimonyal yapıdan uzaklaşarak daha özgürlükçü bir yapıya geçiş yapmıştır. Batı'daki bu rasyonel-yasal devlet yapısı Doğu'daki otoriter devletin karşısındadır. Weber, Batı ve Doğu kategorik ayrımını rasyonel devlete karşılık Doğu despotizmini kullanarak inşa etmektedir. Şehirde özerk statü gruplarının oluşabilmesi Hıristiyan Batı'nın kapitalizmi doğurabilmesi ile de beraber düşünüldüğünde, patrimonyal Doğu'nun despot yönetimi altında bağımsız örgütlenmelerin oluşamaması, kapitalist girişim için bir engel teşkil edecektir. Weber oryantalist biçimde Batı karşısında olumsuzladığı Doğu'yla, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel karşıtlığını kurarak, Doğu despotizmi tezini şehir birliklerinin oluşumunda da yeniden üretmektedir.

*“Tam gelişmiş antik ve Orta Çağ şehri her şeyden önce, bir kural olarak kasabalıların birlik kültürü için uygun bir dini sembolle donatılmış bir kardeşlik birliği olarak oluşturuldu.”* (Weber, 2018b, 605).

Rasyonel-irrasyonel kartışitlığı burada da mevcuttur: Weber Batı'da antik dönem ve Orta Çağ'dan itibaren şehrin bir ilerleme çizgisi izlercesine gelişen yapı olduğunu düşünmektedir. Tarihselleştirerek güçlendirdiği bu birliğin kökeninde parçalı olan Doğu'nun aksine birlik faktörü söz konusudur. Bu birlik, Batı'daki rasyonel dinin (Hıristiyanlık) kardeşliğine karşılık dini bir yapı olmasına karşılık farklı soylarca parçalı halde kalan Doğu şehrinde farklı olarak gösterilmektedir. Batı dini tarihin her döneminde kardeşliği (rasyonel örgütlenme) oluşturabilmişken Doğu'nun dini parçalı bir yapıdan öteye (irrasyonel) gidememiştir.

*“Batı'da böyle bir şehir topluluğunun birliği mülkiyete sahip olur ve onu kontrol ederdi. Ali yanlılarının toplulukla “Fadak Bahçeleri” hakkındaki ünlü ihtilafı -Şiiliğin ayrılmasında birinci ekonomik neden- topluluk mülküne karşı haneden mülkü üzerine bir çekişme iken, halifenin temsilcilerinin adına toprak talep ettiği “topluluk”, Mekke'nin aslında var olmayan siyasal “topluluğu” değil, İslam'ın dini topluluğuydu.” (Weber, 2018b, 606).*

İslam, özellikle 11. ve 12. yüzyıldan sonra Batı Avrupalılar'ın düşüncelerinde büyük yer kaplamıştır. Avrupa'nın ötekisine dönüşen İslam, Yahudiler'in ötekiliğinden farklı biçimde konumlandırılmıştır. Yahudiler, Avrupa için daha yakındı; sayıca da daha azdı. İsa'yı mesih olarak reddetmelerine karşın Hıristiyan hegemonyası altındaki Avrupa için doğrudan bir tehdit olarak görülmemiştir. Diğer yandan, Avrupa'nın diğer ötekileri; Çin, Hindistan ve Avrupa tarafından *garip* olarak damgalanan yerler ve insanlar ise, coğrafi olarak çok uzakta kalmıştır. Egzotik, fantastik hayallerinde nesneleşen bu çok uzaktaki ötekiler karşısında İslam, her açıdan Avrupa için daha yakın bir tehdit olarak algılanmıştır (Lockman, 2004, 36). Bu nedenle onu, kendi kimliğini oluşturan özelliklerin karşıtıyla inşa etmiştir. Alıntıda görüldüğü üzere, İslam aslında irrasyonel öteki olarak rasyonel Batı'nın karşısında durmaktadır. Weber de, Mekke'deki yapıyı bir İslam şehrinin geleneksel yapıdan kurtulamayan, irrasyonel kalmaktan başka imkânı olmayan bir topluluk olarak görmektedir. Bu nedenle İslam şehrindeki siyasal örgütlenme “aslında yoktur”; zira Weber için meşru kabul edilebilecek tek örgütlenme

biçimi rasyonel, siyasi bir örgütlenmedir.<sup>37</sup> Mekke'deki örgütlenme ise İslam dininin topluluğu olarak, irrasyonel öteki olmakla sınırlıdır. Weber burada da modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel düalizmlerini kurarak Batı-Doğu karşıtlığında Doğu'yu hiyerarşik olarak Batı karşısında dezavantajlı, gelişmemiş öteki olarak konumlandırmaktadır. Modern Batı'da şehir topluluğunun mülkiyeti ortak bir kontroldeyken, Doğu'da bu durum halifenin mülkü olmaktadır.

*“Batı’da, Hindistan ve Ekvatorial bölgelerindeki gibi tabu engelleri yoktu; Asya’da bir şehir birliği içinde kardeşliği engelleyen klan örgütlenmesinin büyüsel totemik, atasal ve kast destekleri de yoktu. Tam bir totemizm ve klan egzogamisine kazuistik bağlılık- muhtemelen dönemin geç bir noktasında- geniş ölçekli politik-askeri ve özelde şehir birliklerinin hiç gelişmediği alanlarda açıkça ortaya çıktı. (...) Antikitede klan bağları her yerde, geleneğin hatırına, yeni oluşturulan toplulukların “putperest” ortaklıklar ve boylara bölünmesi tarafından yapay olarak yeniden oluşturulmuş olsa bile bir klan birliği değildi; artık temel birliği oluşturan polis askeri ortaklığıydı.(...) Orta Çağ şehirlerinin idari örgütlenmesinde kilise topluluğunun oynadığı çok önemli rol, klan bağlarının çözülmesinde Orta Çağ şehrini önemli ölçüde biçimlendiren Hıristiyan dininin bu özelliğine işaret eden pek çok semptomdan sadece biriydi. İslam, aksine, erken halifeliğin içsel çekişmelerinin tarihinin gösterdiği gibi Arap kabile ve klan bağlarının bölücülüğünün üstesinden asla gerçekten gelemedi; erken dönemlerinde kabile ve klanların muzaffer ordusunun dini olarak kaldı.”* (Weber, 2018b, 608).

Büyü, kast ve ata kültü gibi örgütlenmeyi biçimlendiren geleneksel unsurlar Doğu'nun parçalı yapısının nedenleri olmuştur. Totem, soya bağlılık, putperestlik gibi irrasyoneldir; ancak Weber için Hıristiyan Batı'daki polis, büyüden arınmış dinin önderliğinde kurulmuştur. Rasyonel Hıristiyan Batı'nın Orta Çağ'daki bağımsız şehirlerine karşılık İslam, parçalı ve çekişmeli siyasi birlikleriyle gelenekten

<sup>37</sup> İslamiyet'in şehirleşme önünde bir engel olduğunu öne süren yaygın Avrupa-merkezci görüşlerin aksine, bu şehirler yerel, bölgesel ve uluslararası anlamda faaliyet gösterebilmiştir. İslam şehirlerindeki üretim, yalnızca kırsala doğru bir dağıtım merkezi olmamış, aynı zamanda dış ticarete de açılarak sanayi merkezlerine dönüşebilmiştir. Raymond, bunlara bazı örnekler vermektedir: Tunus'ta 17. yüzyılın başında İspanya'ya sürülen Endülüsler'in bölgeye yerleşmesiyle, 18. yüzyılın sonlarına doğru fes üretiminde 300 usta ve 15.000 zanaatkar sayısına ulaşılmıştır. Fesler, Osmanlı İmparatorluğu'nun her gölgesine, özellikle Mısır'a ihraç edilmiştir. Tekstilde ise Kahire öne çıkmıştır. Evliya Çelebi'nin 1660'lardaki kayıtlarında Kahire'de 12.000 tekstil işçisi olduğu bilgisi yer almıştır. Bölge, ithalat ve ihracatta da güçlenmiştir. Filistin, 19. yüzyılın başında sabun üretiminde merkez olmuş, Halep ise tekstilde 12.000 dokuma tezgahına sahip bir şehir olarak Avrupa'ya kadar ihracat yapmıştır. İthalatta, Marsilya, gücünü 18. yüzyıl boyunca 20 kat arttırmıştır (Raymond, 2008, 733).



kurtulamamıştır. Yalnızca ordu dini olarak değerlendirdiği İslam'a karşılık rasyonel bir şehir örgütlenmesini sağlayarak klan birliklerini çözüp dağıtan Hıristiyanlık bir polisi oluşturabilmiştir. Rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu, modern-geleneksel düalizmleri, İslam ve Doğu'nun Batı Hıristiyanlığı karşısında olumsuzlanmasında kurucu roledir.

Weber, tarihsel süreçte şehirler arasındaki farklılıklara değinerek Doğu'daki şehirlerde klanların, Antik Yunan ve Roma şehirlerinde ise birey öncelikli yurttaşlığın var olduğunu belirtmektedir. Orta Çağ şehrinde ise özellikle kuzey Avrupa'da yurttaşlık bilincinin var olduğunu ifade eden Weber için Orta Çağ'da şehirdeki kilise kültik bir merkez özelliğini de koruyarak, klanların ritüel birliklerinin aksine dini bir birlik özelliğini sergilemiştir (Weber, 2018b, 609-611).

*“Fakat, Yakın Doğu'dakiler de dâhil olmak üzere, tüm Asya şehirlerinde “komün” olgusu ya hiç yoktu ya da en çok, sadece her zaman şehrin ötesine de yayılan akraba grupları birliği biçimini alan temellerde mevcuttu.(...) Batı şehri -ve özellikle kısa bir süre için tek ilgi konumuz olması gereken Orta Çağ şehri- sadece ekonomik olarak ticaret ve zanaat merkezi değildi; fakat aynı zamanda siyasi olarak normal durumda bir kale ve belki bir garnizon, idari olarak bir saray bölgesi ve bunun ötesinde yeminli bir kardeşlik birliğiydi.” (Weber, 2018b, 612).*

Weber için Batı şehri rasyonelleşme yönünde ilerlemiştir. Bir ekonomi, ticaret ve zanaat merkezi olmasının haricinde aslında Batı şehrinin kardeşlik birliği olma özelliği Weber'e göre kritiktir. Doğu'nun ötekileştirilmesi bağlamında, Doğu'nun klan birliklerinden oluşan parçalı yapısı karşısında Batı'nın saray etrafında örgütlenen şehirlerindeki yurttaşlık bilinci mevcuttur. Asya ve Yakın Doğu da Weber için Batı'nın olumsuz ötekisine yani Doğu'ya ait olarak ele alınarak, modern anlamda şehirleşebilme kapasitesinden tarihsel olarak yoksun yapılar olarak değerlendirilmektedir. Weber, şehir birliğinin yurttaşlık çerçevesinde oluşabilmesini bir rasyonelleşme olarak değerlendirdiği için kurulan karşıtlık, rasyonel-irrasyonel düalizmi temelinde olmaktadır. Öte yandan Batı şehrinin tarihsel olarak Doğu'dakinden farklılaştıran rasyonelleşme süreci, Weber'e göre aynı zamanda modernleşmeyle ilintili olduğundan Batı'yı hiyerarşik olarak Doğu'dan ayrıcalıklı konuma yerleştiren bu ötekileştirmede modern-geleneksel karşıtlığının okunması da mümkündür.

*“Şehir kurumsallaşmış bir birlik, (değişen derecelerde olsa bile) özerk ve müstakil, aktif bir “bölgesel kurum” haline geldi. Başından beri, kasabalının dışarıdaki taraflar karşısındaki imtiyazlı konumunun bireyin hakkı olması Orta Çağ şehrinin gelişmesi için büyük önem taşıyordu. (...) Orta Çağ şehrinin bir kasabalı birliği içinde gelişmesi için iki koşul merkezi önem taşıyordu: Bir yanda, kasabalıların ekonomik çıkarlarının onları kurumsallaşmış birliğe sevk ettiğinde bu harekete büyü ya da din engellerinin varlığı tarafından ket vurulmaması ve diğer yandan daha büyük bir siyasal birliğin çıkarlarını dayatan rasyonel bir yönetimin yokluğu.(...) Orta Çağ özerk ve müstakil şehir birliğinin doğuşu, Konsul, Majer (belediye başkanı) ya da Bürgermeister tarafından başkanlık yapılan yönetim konseyiyle, doğası gereği sadece Asya şehrinin gelişmesinden değil, ayrıca antik polislin gelişmesinden de farklılaşan bir süreçtir.” (Weber, 2018b, 613-614).*

Weber’e Orta Çağ şehrinin yurttaşlık birliği ekseninde gelişmesinde iki koşula vurgu yapmaktadır; ortak ekonomik çıkarlar etrafında birleşildiğinde büyüün ya da dinin engelleriyle karşılaşmak ya da daha büyük siyasal bir birliğin çıkarlarını dayatan rasyonel yönetimin yokluğu. Burada, Weber’in gelenek ve modern ayrımının şehrin rasyonel örgütlenmesinde temel ikiliği kurduğu görülmektedir. Din ve büyü, rasyonelleşmiş bir sisteme kendisini uydurmadığı sürece engel teşkil etmeye devam etmekte ve bu da şehrin örgütlenmesini gelenekselliğin sınırları içine hapsetmektedir. Müstakil bir şehir birliğinin varlığı, imtiyazlı sınıfların yani bir şehir burjuvazisinin oluşmasından ve gelenekten kopmaktan geçmektedir. Soy birlikleri karşısına sınıfı oluşturabildiği müddetçe şehir, rasyonel biçimde gelişme gösterecektir. Rasyonel-irrasyonel ayrımı Weber’e göre, yurttaşlık birliğinin gelişmesinde belirleyici karşıtlığı kurmaktadır.

Weber sosyolojik anlamda kasabalı birliğine en yakın örneğin ise İtalya’da olduğunu (ileri gelenler) belirtmektedir.

*“Bu nedenle pek çok kaynağın belirsizliğine rağmen kasabalı birliğinin sosyolojik anlamı en iyi İtalya’da tanımlanabilir. Bunun genel ön koşulu, Batı’ya özgü egemenlik güçlerinin kısmen feodal, kısmen prebendal olarak elde edilişiydi.” (Weber, 2018b, 615).*

Weber’in şehirleşme analizinde Batı şehrinin karakteristiği ve tarihsel evrimi bağlamında bir değerlendirme yapılmaktadır. Dolayısıyla modern Batı şehrinin

oluşumu, Batı'ya özgü süreçlerle değerlendirilerek dünyanın geri kalanındaki şehirlerin gelişimine kıyasla ayrıcalıklı tutulmaktadır. Batı tipi feodalizmin ve prebendalizmin etkisi, şehrin bir birlik olarak ortaya çıkışında İtalya'yı işaret eden Weber, yeniden Batı'nın tarihsel seyrine odaklı bir söylem inşa etmektedir. Batı'ya özgü egemenlik güçlerinin kısmen prebendal kısmen feodal olarak elde edilmesi ve yeminli kardeşlik bağının olduğu Batı şehirlerinde siyasal ve ekonomik amaçlar, yeminli kardeşlik birliğine doğru yönlendirilmiştir. Dolayısıyla komünal bir birlik oluşturan şehir, Weber'e göre siyasal ve askeri gücünü de genişletebilmek amacıyla askeri örgütlenmesini de şehre devretmiştir. Weber İtalyan şehirde devrimci nitelikte bir gelişme olarak hukuki bir rasyonelleşme örneği olduğunu düşündüğü bir hamleyi belirtmektedir. Bu, yargılamada irrasyonel kanıt araçlarının ve düello ile testin kaldırılmasıyla oluşturulan yeni bir yargılama prosedürünün yaratılmasıdır. Şehirde yurttaşları kapsayan rasyonel hukukun kanunlaştırılması da bu yaklaşımla ilgilidir (Weber, 2018b, 615-617). Weber, İtalyan şehrine tamamen biricik bir konum yüklemektedir. Bu konum, Rönesans'la birlikte Avrupa'nın kendi hegemonyasını kurmaya başladığı dönemden bağımsız değildir. Zira, İtalya'nın Rönesans'taki rolüne Avrupa-merkezli tarih anlayışı tarafından öncü bir konum yüklenmektedir. Enternasyonal bir kültür olarak Rönesans ile doğan Avrupa kültürü, senyörün egemenliğinin olduğu Batı feodalizminden farklı biçimde İtalyan şehir devletlerinin yerel özerklikleri olan bir ortamda doğmuştur (Wood, 2012, 53-54). Özellikle İtalya'nın kuzeyinde toprak sahipliği, Batı feodalizminin aksine zayıf yapıda olmuştur. Şehir şövalyeliğinin olmaması nedeniyle Germanik Kuzey'deki yeminli kardeşlik ise güneyden farklı gelişme göstererek arkaik özellikler sergilemiştir. Kuzey'deki koruyucu loncalar Orta Çağ'da şehirlerde genellikle klan desteğinin yerine geçmiştir. Bu tür koruyucu birliklerin de ekonomik çıkarlarında ortaklıklar söz konusu olmuştur (Weber, 2018b, 615-620).

*“Kuzey Fransa'da şehir birlikleri öncelikle diğer lonca özellikleri olmadan yeminli barış birlikleri iken, Nordik ve İngiliz şehir birlikleri düzenli olarak bir lonca niteliği taşıdı. İngiltere'de şehir birliğinin tipik formu şehirde perakende ticareti tekelleştiren (tek) lonca tüccarıydı”* (Weber, 2018b, 621).

Loncaların oluşması, Weber için rasyonel-irrasyonel ayrımı bağlamında rasyonelleşme süreçlerinden bağımsız değildir. Bu nedenle, Avrupa'nın kuzeyindeki şehirler ayrılmaktadır. Çünkü bu dönemde loncaların oluşmasıyla birlikte şehirlerde ticaret geleneksel boyutundan uzaklaşarak hammadde tedarik sürecinden çalışacak işçinin yetiştirilmesi, ürünün pazara sunulmasına dek daha geniş ve kapsamlı bir ticari işleyişin habercisi olmuştur. Dolayısıyla toplum, loncalarla beraber bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır (Huberman, 2009, 127). Şehirleşmeyle ortaya çıkan loncalar, şehirde kardeşlik birliği hariç birliklerini de oluşturmuştur. Mesleki, ekonomik ya da dini birlikler gibi çeşitlilikler oluşmuştur (Weber, 2018b, 622). Batı dışındaki şehirlerin gelişmesindeki fark olarak ise Weber şehir memuriyetlerine ve konseye katılma haklarındaki ayrıma da değinmektedir:

*“Asya’da ona engel olurken, Akdeniz civarında ve sonra Avrupa’da şehirlerin gelişmesinin başlamasına nihai olarak neyin neden olduğu sorusunu ileri sürmek zorundayız. Buna bir cevap daha önce verilmişti; yani bir şehir kardeşliği ve bu nedenle şehir komününün gelişmesi klan birliği ve Hindistan’da kastların büyü bağları tarafından engellendi. Çin’de klanlar merkezi din meselelerinin, ata kültürünün taşıyıcılarıydı ve bu nedenle yıkılmazdılar. Hindistan’da kastlar spesifik bir yaşam idaresinin taşıyıcılarıydı; bireyin sonraki enkarnasyonun kaderi buna uyulmasına bağlıydı; bu nedenle ritüel olarak diğerleriyle karşılıklı olarak özeldiler. Fakat kardeşliğe engeller aslında Hindistan’da mutlakken, aynısı klan bağlarının sadece göreceli bir engel oluşturduğu Çin için -ve hatta daha da az olarak Yakın Doğu için- söylenemez. Bu alanlar için oldukça farklı bir unsur hala hesaba katılmalıdır; askeri yapıdaki farklılıklar ve hepsinden önemlisi ekonomik ve sosyolojik temellerindeki farklılıklar.” (Weber, 2018b, 625).*

Weber Batı’da şehrin doğuşuna neyin neden olduğuna dair net bir cevap ortaya koyma peşindedir; buna neden olan en başta Batı’nın Doğu olmamasıdır. Kendini tanımlama sürecinde ötekiyi yaratmak zorunda olan Batı, klan birliklerine, kastlara, büyüye, soy bağlarına sahip ötekiyi yani Doğu’yu, Asya’yı geleneksellikten kurtulamadığı için şehirleşemeyen öteki olarak görmektedir. Bu nedenle rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel düalizmi, Doğu’nun inkâr edildiği, olumsuzlanarak ötekileştirildiği inşada temel karşıtlığı kurmaya devam etmektedir.

Weber'e göre Mısır'da, Yakın Doğu'da ve Çin'de nehir düzenlemesi ve sulama politikasına duyulan ihtiyaç, kraliyet bürokrasisini geliştirmiştir. İnşaat için gereken işgücünün temini, kraldan sağlanan gelir aracılığıyla ordunun yönetimi tamamen kendi tekeline alması ve bürokratikleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Askeri bürokrasinin oluşmasıyla asker ve asker olmayan ayrımı yapılmıştır. Öte yandan Batı'da lord, şehrin ileri gelenleri ile bir ortayol bulmadan iş yapabilmeye şansına sahip değildi. Weber'e göre Batı'ya özgü bu durum, şehir komününün gelişmesinden önceki bir aşamadır. Weber, Batı'nın tarihine bakıldığında Antik dönemden itibaren oluşan tüm şehir birliklerini, silahlı grupların bir birleşimi olarak değerlendirmektedir (Weber, 2018b, 625). Weber'in Batı ve Doğu'nun farklı tarihsel çizgiler izlemesini dayandırdığı sulama sistemlerinin kontrolü burada açıkça görülmektedir. Merkezi yönetimce denetlenen sulama sistemleri Weber için Doğu'nun despotluğunu yaratmıştır. Batı'da ise merkezi yönetimden bağımsız bürokrasinin sulama sistemlerini kontrol edebilme gücü oluşmuştur. Böylece şehirler, merkezi yönetimden bağımsız varlıklarını inşa edebilmiştir. Şehir komününü oluşturan da bu bağımsızlık olmuştur. Bu nedenle Weber'de ertelenen anlam, tamamen farklı tarihsel seyirler izleyen iki farklı varlık olarak, Doğu'yu Batı karşısında ikincil konuma yerleştirerek onun karakteristiğini inkâr eden Batı-Doğu düalizmidir.

Weber'e göre merkezi yönetimden bağımsız gelişebilen Batı şehirlerinden idarenin bağımsız olması nedeniyle şehirlerde statü birlikleri oluşmaya başlamıştır. Farklı statü gruplarının birlikleri, şehir yönetiminde rol oynamıştır. Weber'in verdiği Venedik örneğinde bu ileri gelenlerin, aristokratların yönetimi haline gelmiştir. İngiliz şehri ise farklı bir yönde ilerlemiştir.

*“İngiltere'deki şehir gelişmesi, İtalya'dakinden tamamen farklı bir yön aldı: Şehirler, sınıf sistemi içinde, organları özel hukuki ünvanların ediniminden elde edilmiş kesin bireysel haklara sahip imtiyazlı birlikler haline geldi; bunlara bireysel baronlarla aynı yollarla sahip oldular ve ticari kuruluşlar bireysel bağışla elde edilmiş özel haklara sahiptiler. Bu gelişme bir kez olunca, şirket kavramı kavramı sonunda İngiliz hukukuna girdi. İmtiyazlı “topluluktan” şehir loncasına ve oradan birleşik şehre geçiş bu değişkendi. İngiliz kasabalılarının özel hukuki statüsü bu nedenle krallığın kısmen feodal, kısmen patrimonyal tüm birliğinden elde edilen*

*imtiyazlar demetinden oluştu; kendi siyasal egemenlik sistemini örgütlemiş özerk bir birlikteki üyelikten kaynaklanmadı.” (Weber, 2018b, 641).*

Weber’in bu analizi yorumlandığında, Weber’e göre İngiliz kasabalılarının aslında rasyonel bir örgütlenmeye sahip oldukları ve geleneksel formdan uzakta bir şehir yapısı kurabildikleri sonucuna varılabilmektedir. Weber için geleneksel yapıdan farklılaşmaya başlamış İngiliz kasabası, rasyonel ticari faaliyetler yürütebilmesi nedeniyle şirketleşebilmeyi başarmış, Batı’ya özgü yönetim biçimlerinin bir neticesi olarak patrimonyal ve feodal haklarla da desteklenmiş bir yapıdadır.

Aynı zamanda şehirde bir sınıf sisteminin varlığı nedeniyle özel haklar gündeme gelmiş, şirket kavramının da hukuka dâhil olmasını sağlamıştır. Özel hukuki statülerini feodal ve patrimonyal birliklerden alan imtiyazlarla İngiliz kasabalılarına zamanla kral ya da feodal lordlar tarafından yeni şehirlerin kuruluş dönemlerinde belirli haklar ve özerklikler verilmiştir. Weber, en başta özel loncaların şehrin mali yükümlülüklerinin kefilisi olarak imtiyazlar kazandığını belirtmektedir. Sonrasında ise kasabadaki yurttaşlara birlik hakları bağışlanmıştır (Weber, 2018b, 630-641). Weber için Batı şehri tarihsel olarak izlediği farklı seyirle Doğu’dan tamamen ayrılmaktadır. Parçalı-klan yapısına sahip, sürekli çatışma halinde olan Doğu şehri karşısında Weber’in özel hakları güvence altına başlayan ve birlikleşmeye başlamış Batı şehri yer almaktadır.

Orta Çağ şehri ise Weber’e göre yapısal olarak benzersiz bir konuma sahiptir. Antik ve Orta Çağ şehirini karşılaştıran Weber’e göre İtalyan şehirleri patrimonyal ve feodal yapılara dâhil oldukları dönemden itibaren rasyonelleşmiştir. Antik dönemde ise şehirleşme, modern kapitalizme ya da modern şehre benzer bir özellik sergilememektedir. Weber, Orta Çağ şehrinin, Antik şehirden farklı olarak hem modern anlamda kapitalizme hem de şehre bağlanmış olduğunu düşünmektedir (Weber, 2018b, 687-688).

*“Şehir tarafından oluşturulması ve yine onun içerisinde (eski) loncalar ve (ve daha sonra) “esnaf” tarafından özerk hukuk oluşturulması, siyasi olarak bağımsız İtalyan şehirleri ve bazen İspanyol, İngiliz ve Fransız ve Alman şehirlerinin önemli bir kısmı tarafından, her ne kadar bu onlara sözleşme tarafından her zaman açıkça bağışlanmış olmasa da, tam olarak*

*uygulanmış bir haktı. (...) Şehrin mahkemeleri, laik yargıçlar olarak kasabalılarla, şehirdeki arazi sahipliği sorunlarına, pazar ilişkilerine ve ticarete belli bir şehrin tüm kasabalılarına özgü tek tip bir hukuk uyguladı. Hukukun kendisi geleneğe ya da özerk kanuna ya da taklide, kabullenmeye ya da başka bir şehrin hukuki sisteminin kurucu sözleşmesindeki uygulamaya dayanabilirdi. Şehir mahkemeleri giderek düellolar, işkenceyle sorgulamalar ve klan yeminleri gibi irrasyonel ve büyüsel kanıt araçlarını, sunulan kanıtın rasyonel prosedürleri lehine, dava prosedürünün dışında bıraktı. Bununla birlikte bu gelişmenin düz bir çizgide gerçekleştiği düşünülmemelidir: Bazen şehir mahkemelerinde özel bir dava prosedürüne bağlılık daha eski hukuksal formların, İngiltere’de olduğu gibi rasyonel yenilikler karşısında kraliyet mahkemeleri tarafından korunmasına (jürinin yokluğu) ya da kıta üzerindeki Orta Çağ hukukunun Roma hukukunun etkisine karşı korunmasına işaret ediyordu. Sonraki durumda, kapitalizme uyarlanabilir hukuki kuruluşlar kökenini Roma (ya da Germen) “arazi hukukunda” değil, açıkça şehir hukuk sistemlerinde buldu (bu erken kapitalist çıkarların özerkliğe sahip olduğu şehirlerde oldu). (Weber, 2018b, 689).*

Weber’in Batı ve Doğu şehri ayrımının yapısökümü, yeni bir anlamlandırma fırsatı vermektedir. Difference, anlamlandırma ve kavramsallaştırma için yeni olasılıkları yaratmaktadır (Choat, 2010, 68); Weber’in bu ikili yapısındaki herhangi bir anlam ögesinin tam olarak mevcut olması bu yüzden imkânsızdır. Weber daha önce Venedik ve İngiltere örnekleri üzerinden Batı şehrinin benzersiz gelişimini farklı ilişkiler kurarak yaratmaktadır. Söz konusu olan bir oyundur. Difference’ın mümkün kıldığı bu oyunda rasyonel Batı’ya karşı irrasyonel Doğu yaratılmıştır. Böylece şehirleşme kabiliyeti, rasyonel hukuki gelişmeleri yaratabilecek demokratik bir toplumsal birliği Batı’da yaratabilmiştir. Ancak Doğu, bunların tam tersini gösteren bir öteki olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehrin hukuki yapısının analizi Weber tarafından bu çerçevede yapılmaktadır. Weber şehrin hukuki olarak özerk bir konumda bulunmasını rasyonelleşen bürokratik yapı bağlamında değerlendirmektedir. Ticari olarak gelişen şehir bir şehir birliği oluşturabilmiş, laik mahkemeler kurabilmiş, tek tip hukuk uygulamasını sağlayarak bu birliği rasyonel bir bürokrasi içine oturtabilmiştir. Doğu’daki irrasyonel uygulamaların aksine, Batı kendi içindeki irrasyonel öğeleri de temizleyerek rasyonelleşen bir süreç izlemeyi başarabilmiştir. Tarihsel olarak gelişebilen bir yapı olarak ele aldığı Batı kategorisini Weber tam bir oryantalist gibi, Doğu’nun karşısında izlediği aktif ve ilerlemeci süreci şehrin örgütlenmesinde de

göstererek, hiyerarşik biçimde kurulan Batı-Doğu ayrımında, geleneksel-modern, aktif-pasif düalizmlerini korumuştur.

Kapsamlı idari yetkilere sahip olan şehir yönetim dairesinin varlığı Orta Çağ'ın zirvesinde Avrupa'daki şehir komünlerinin tanımlayıcı noktası olmuştur (Weber, 2018b, 690).

*“Pazar her Orta Çağ şehrinin parçasıydı ve pazar üzerindeki denetim her yerde konsey tarafından önemli ölçüde şehir lordunun elinden alındı. Sonraki dönemlerde ticaretin ve üretimin düzenlenmesi yerel güç yapısına bağlı olarak ya feodal otoritelerin ya da meslek birliklerinin elinde toplandı; şehir lordu büyük oranda dışlanmaya devam etti.”* (Weber, 2018b, 691-692).

Weber pazarı her Orta Çağ şehrinin parçası olarak değerlendirirken, modern şehrin kapitalizmin gelişmesindeki rolü için tarihsel bir arka planı da sağlamaktadır. Lordun elinde toplanan yetkinin dağılmaya başlamasıyla, Batı şehrinde Doğu'dakine benzemeyen bir süreç işlemiştir. Weber'e göre ele aldığımızda, Doğu'daki tek kişinin hâkimiyetine karşılık Batı'da feodalizmin ve meslek localarının oluşması bu farklı sürecin sonucudur. Doğu şehrinde merkezde toplanan hâkimiyete karşılık ticaretin birçok merkez içinde güçlendiği bir şehir vardır. Weber, Batı ve Doğu şehrini ticaretin gelişmesi bağlamında değerlendirirken göz önüne aldığı unsur şehrin örgütlenme biçimidir. Yarattığı Doğu algısının tam zıddı bir Batı vardır. Weber'e göre Batı'nın sürekli gelişme ve ilerleme halinde olmasına karşılık Doğu, bir yerden sonra durmuş, hatta geri gitmiştir. Oryantalistlerce benimsenen durağan Doğu kavramına sahip olan Weber, ticaretin patrimonyal devlette zamanla zayıfladığını, neredeyse yok olduğunu düşünmektedir. Bu değişim için gösterdiği tarihsel dönem ise on altıncı yüzyıldır. Weber, tam bir oryantalist gibi on altıncı yüzyılı Batı'nın Rönesans'la başladığı modernleşme yolculuğu karşısında Doğu'nun patrimonyal devleti için bir duraklama, çöküş olarak ele almaktadır. Güçlenen meslek birliklerinin feodal lorda göre daha fazla güç kazanması, Batı-Doğu düalizmi bağlamında Weber'de Doğu'nun despotluğu tezini de destekleyecek örtük bir anlama sahiptir.



Orta Çağ'da Weber'e göre şehir, ekonomik ve siyasi özellikleri doğrultusunda yurttaşı olmayanlara yönelik farklı politikalar izlemiştir. Geniş şehir alanı üzerinde ortak çıkarları paylaşma yoluna gidilmiştir. Bu nedenle Fransız ve İngiliz kralları çoğu zaman baronlara karşı mücadeleyle bağlantılı olarak ya da siyasi nedenlerle dostça davranmayı seçmiştir. Siyasi ve feodal lordlar da ekonomik çıkarlarına göre hareket ettiğinden çatışma ortamı oluşmamıştır. Weber bu nedenlerle şehirlerin kurulmasında ticari fırsatların oluşumunun altını çizmektedir (Weber, 2018b, 694-695).

*“(...) şehirlerin kurulması, kurucuların bakış açısından öncelikle ticari bir girişim, para gelirleri için fırsatların oluşumuydu. Bu türden ekonomik çıkarlar doğuda, özellikle Polonya’da Yahudi soykırımı zamanında bile soylular tarafından çok sayıda şehir kurulmasını teşvik etti. (...) Bu “ticari” girişim sıfatıyla, bu spesifik olarak Orta Çağ ve Kuzey Avrupa tipi şehir kuruluşu, göreceğimiz gibi, antik şehir tarafından sunulan askeri kale-şehir kuruluşlarına doğrudan bir antitez oluşturur.” (Weber, 2018b, 695).*

Weber, modern anlamdaki şehrin oluşumunun tarihsel seyrinde, tıpkı Doğu ya da Asya şehirlerinde olduğu gibi farklılıkları öne çıkarmaktadır. Rasyonel ekonomik faaliyet örgütleyebilen şehir yapısı, Weber’in ticari girişimler olarak adlandırdığı biçimde gerçekleştirilmiş ve soylular tarafından Orta Çağ’dan itibaren Batı’da daima desteklenmiştir. Modern şehir birliğinin oluşmasında soyluların varlığı, şehrin askeri-bürokratik yönetimde olduğu antikitedeki şehrin aksine rasyonel-ekonomik girişimlerde bulunabilmiştir.

*“Her halükarda “para ekonomisinin” bizzat varlığı siyasi ve feodal lordlar ve şehirler arasında ekonomik çıkarlar konusunda bir çatışma oluşturmadı; gördüğümüz gibi bir ölçüde bir çıkarlar topluluğu bile oluşturdu. Salt ekonomik bir çatışma sadece lordların, doğal olarak sadece uygun bir iş gücünün müsait olduğu yerde yapılabilen bir deneme olarak, gelirlerini arttırmak için kendi başlarına tarımsal olmayan pazar üretimine girmeye çalıştığı yerlerde ortaya çıktı. Bunun gerçekleştiği her yerde şehirlerin kırsal alandaki lordların bu gibi üretim etkinliklerine karşı mücadelesi gerçekte sık sık alevlenerek sadece modern tarihin patrimonyal bürokratik dönemi boyunca özel yoğunlukta patladı. Buna karşın, Orta Çağ’da bu nadiren önemli bir konuydu ve eski feodal birliğin ve köy serflığının dağılması çoğunlukla hiçbir mücadele olmadan para ekonomisinin gelişmesi sonucu olarak ilerledi. İngiltere’de durum buydu. Başka yerde, tabii ki, şehirler doğrudan ve planlı olarak bu gelişmeyi ileri götürdü; gördüğümüz gibi Floransa güç alanları bundan ibarettir. (...) Patrimonyal-*

*bürokratik devlet soyluların ve şehirlerin ters düşen çıkarlarını bağdaştırmaya çalıştı. Bununla birlikte, soyluları subay ve devlet memuru olarak kullanmak istediği için soylu sınıfların, şehir yurttaşları da dahil olmak üzere soylu olmayanlar tarafından alınıp satılmasını yasakladı.”* (Weber, 2018b, 696).

Weber’e göre, rasyonel-irrasyonel düalizmi bağlamında rasyonelleşmiş toplumsal bir örgütlenmeye sahip olan Batı şehrinde oluşabilen şehir birliği, siyasi ve feodal lordlar arasındaki çatışmayı da engellemektedir. Orta Çağ’da para ekonomisinin gelişmesinde de şehir birliğinin varlığı belirleyici olmuştur. Dolayısıyla, Doğu’nun parçalı ve kutuplaşmış yapısının aksine Batı şehrinin patrimonyal-bürokratik yapısının çıkar birliğinde buluşmasıyla gelişebilmiştir.

Tablo 6: Batı ve Doğu’da şehirleşme

<b>Batı’da Şehir</b>	<b>Doğu’da Şehir</b>
Rasyonel	İrrasyonel
Modern	Geleneksel
Şehir birliği oluşturmuş Birlikler ve loncaların varlığı	Dağınık bir yapıda
Uyumlu bir yapı	Kaotik
Sınıflı yapı oluşturup burjuva sınıfını geliştirebilmiş	Parçalı ve çatışma hâlde bir yapı
Kapsamlı şehir idaresi	Geleneksel ilişkiler
Özgürlükçü	Tek kişinin merkezîyetçi yönetimi, despot
Rasyonel-ekonomik girişimler mevcut	Askeri-bürokratik örgütlenme

Weber’in şehir olgusunun analizinde modern Batı şehri, tarihsel olarak kendine özgü biçimde kurularak Batı’nın dışından farklılaşmaktadır. Temel farklarının rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, aktif-pasif, gelişmiş-geri kalmış, bütün-parçalı, düzenli-dağınık, akılcı-duygusal, feodal-patrimonyal, özgürlükçü-despot temelinde kurulduğu karşılaştırma bağlamında Weber’in Batı şehrini Asya’dan ve Doğu’dan üstün kılarak

analiz ettiği görülebilmektedir. Örgütlenme biçimindeki farklılıkların Batı ve Doğu kategorilerine yüklenen olumlu ve olumsuz özellikler bağlamında işlendiği, Doğu'nun Batı karşısında olumsuzlandığı bir ötekileştirme stratejisi söz konusudur. Weber'in Avrupa-merkezci analizine göre; Batı toplumunun sınıflı yapısının oluşabildiği kente karşılık, despot Doğu'nun klan birliklerinin dağınık, rasyonel bir gelişmenin önüne engel olmuştur. Rasyonel gelişmeyi engelleyen yapısıyla Doğu, şehir birliğini sağlayamamıştır. Bu nedenle, tarihsel süreçte Batı'da modern kapitalizmi yaratabilecek hak ve özgürlükleri oluşturabilen şehrin aksine, Doğu'daki şehirler geleneksel yönetim biçimlerini aşamadıkları için gelişme gösterememişlerdir.

Tablo 7: Şehirleşme olgusunun yapısökümünde ortaya çıkartılan karşıtlıklar ve ötekileştirme stratejileri

<b>Kavramsal Karşıtlıklar</b>	<b>Ötekileştirme Stratejileri</b>
Batı-Doğu Modern-geleneksel Rasyonel-irrasyonel Aktif-pasif Gelişmiş-geri kalmış Bütün-parçalı Düzenli-dağınık Akılcı-duygusal Feodal-patrimonyal Özgürlükçü-despot	Olumsuzlama Hiyerarşi kurma İnkâr

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu çalışmanın amacı Avrupa-merkezci bilginin yapısökümünün yapılmasıyla Batı ve Doğu ayrımını yaratan logos-merkezci düşünce kategorilerini açığa çıkartmaktır. Bu amaç doğrultusunda sosyolojinin önemli isimlerinden Weber'in "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" ile "Ekonomi ve Toplum" adlı eserlerinin yapısökümü gerçekleştirilmiştir. Weber'in temel kavram ve ilgilerinin bulunabileceği iki eser, Weber'in Avrupa-merkezciliğini, analiz ettiği farklı olgular üzerinden yansıtan çalışmalar olduğu için seçilmiştir. Çalışmanın amacı bağlamında seçilen eserler yapısökümcü bir okumayla analiz edilmiştir. Weber'deki sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olguları üzerinden gerçekleştirilen analizde Avrupa-merkezci düşüncenin izleri açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Seçilen olgular bağlamında yapılan yapısökümcü okumayla Weber'in çalışmalarında, düşünsel hayatına hâkim olan Batı metafiziğinin egemen yapısı ortaya konmuştur. Böylece anlamın sıkıştırıldığı egemen bağlamlar ifşa edilerek, merkezinden çıkartılmış bir değerlendirme yapmak ve yeni bağlamlarla okuma yapmak mümkün olmuş, Weber'in Avrupa-merkezciliği temelinde inşa ettiği ötekiler açığa çıkarılmıştır.

Gerçekleştirilen yapısökümcü okuma ile Batı-Doğu ayrımını inşa eden kategorik ayrımlar ortaya konulmuş, Avrupa-merkezci düşüncenin merkezine yapısöküm uygulanarak hiyerarşik bir yapıyı kuran karşıtlıklar ve kavramlar gösterilmiştir. Batı'nın Doğu karşısındaki üstünlüğünü kuran bağlamın ifşasıyla hakikât gibi sunulan Batı ve Doğu kategorilerinin aslında Avrupa-merkezci bir ayrımının kategorileri olduğu ortaya konulmuştur. Yapısökümü gerçekleştirilen metinlerin bağlamını etkileyen düşünsel çerçeve ve bu geleneği yaratan tarihsel koşullara değinilerek Batı düşünce geleneğinin felsefi kökenleri de analiz sürecine dâhil edilmiştir.

Weber'in çalışmalarının birer meta-anlatı gibi sunulması eleştirilmiş, bu amaçla kuramın doğruluk temsiline yönelik eleştirel, yapısökümcü bir okumayla ortaya konmuştur. Evrensel doğruluk iddiasında olan klasik metinlerin altında yatan düşünsel-hegemonik yapının logos-merkezci oluşu ifşa edilmiştir. Batı düşüncesine hâkim olan felsefi geleneğin kurulduğu temellerin ifşası, tarihsel süreçte kurulan ikili ve hiyerarşik

yapıların kurulma amaç ve biçimlerini aktarma imkânı vermiştir. Avrupa-merkezci kategorilere sıkışmış bağlamlar ortaya konulmuştur. Bu analiz böylece yeni okuma ve değerlendirmelerin de önünü açmıştır. Merkezsiz bir okuma ile anlam yeni bağlamlara yerleşebilmiştir. Bu nedenle kuramın doğruluk temsili bağlamında ortaya konulmaya çalışılan epistemolojik çalışma, ayırım ve farklılaştırma stratejilerinin evrensel bir hakikat temsili gibi sunularak mitsel bir karaktere büründürüldüğünü göstermiştir. Kavram karşıtlıkları ekseninde inşa edilmiş Batı metafiziğindeki biz ve öteki ayrımları ortaya konulmuştur. Bu bağlamda seçilen eserlerin yapısökümcü bir okuması, farklı düşünürlerden de destek alınarak gerçekleştirilmiştir. Zira Batı-metafiziği Heidegger'e göre varlığı varolana indirgeyerek varolanı kendisi için bir nesne haline getirmiştir. Dolayısıyla varlık, üzeri kapatılarak varolana dönüştüğü yeni bir epistemoloji içine hapsedilmiştir. Heidegger'in yeniden varlığı ortaya koyma girişimi bu bağlamda Batı metafiziğinin yarattığı epistemolojiyi de sorgulama, yeniden varlığı gün yüzüne çıkarma girişimi olmuştur. Böylece nesneleştirilen varolan, özne karşısında düşürüldüğü ikincil ve dezavantajlı konumundan da kurtulabilecektir. Batı metafiziğindeki ben ve öteki ayırımını yaratan düşünce sistemini ifşa etmek açısından Heidegger de yapısökümcü bir okumaya katkı sunmuştur. Benzer biçimde Nietzsche'de de varoluşun varlığa indirgendiği bir Batı-metafiziği anlayışı mevcuttur. Ona göre de Batı düşüncesindeki hakikat arayışı, gerçeği bizzat örten bir örtüye dönüşerek nihayetinde bir nihilizmi yaratmıştır. İki düşünürden de etkilenen Derrida için de Batı metafiziği bir ayırımı yaratmıştır. Bu nedenle yapısökümle Derrida bir bütünlüğün nasıl inşa edildiğini ortaya koymayı ve onu yeniden, hiçbir merkez ve hiyerarşi yaratmadan yeniden yapılandırmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda çalışma aslen Derridacı yapısökümden faydalanmıştır. Böylece Batı-metafiziğindeki ikili düşünce biçimi, ben ve öteki ayırımını yaratan tarihsel sürecin inşasını ortaya koyarak, Batı ve Doğu kategorilerinin birer hakikati değil, Batı epistemolojisindeki ayrımlara ait birer ayırımı yansıttığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın analizi sonucunda, öncelikle ilk problem cümlesi doğrultusunda bir değerlendirme yapmak mümkün olmaktadır. Avrupa-merkezci bilginin yapısökümü gerçekleştirilen olgular bağlamında nasıl yer aldığı açığa çıkarılmıştır.

İlk olarak sosyal eylem olgusunun yapısökümü gerçekleştirilmiştir. Weber'in metodolojik yaklaşımı, anlama ve nedensel açıklama amacındadır. Bu bağlamda aktörün eylemlerini anlamaya, bu eylemlere nedensel bir açıklama getirmeye çalışan Weber için sosyal eylem kavramı, merkezi bir konumdadır. Sosyal eylem, aktörün öznel davranışlarını değil, sosyal olarak, diğerlerinin davranışlarına yönelen ve bir anlam taşıyan eylemdir. Bu nedenle Weber, eylemin anlamlı oluşunu sosyal eylem için bir şart olarak görmektedir. Ancak anlamlı olarak değerlendirdiği eylem, Weber için rasyonel olan eylemdir. Sosyal eylem olgusunun yapısökümünde, eylem sınıflandırmasının Weber tarafından Batı metafiziğindeki akıl-duygu karşıtlığı temelinde kurulduğu sonucuna varılmıştır. Weber'deki rasyonel ve irrasyonel eylem ayrımı, akıl-duygu karşıtlığını benimseyen bir düşünsel yaklaşımı göstermektedir. Eylem tipleri sınıflandırmasında amaçlar ve araçlar gözetilerek aktörün hareket ettiği eylemler Weber için rasyonel eylemlerdir. Ancak, duygular ve değerlerle harekete geçilen eylemler, irrasyoneldir. Avrupa-merkezci bilgi anlayışının göstergesi olan bu ayrım, Batı metafiziğine başlangıçtan beri egemen olan Sokratik rasyonalitenin bir göstergesidir. Ötekileştirilerek irrasyonel olarak konumlandırılan duygular ve gelenek, eylemin irrasyonelliğinin nedeni sayılmaktadır. İnsanın öncelikle rasyonel bir varlık olduğunu kabul eden Sokratçı metafizik anlayışı, logosun merkezi konumundan uzaklaşan eylemlerin Weber tarafından irrasyonel olarak değerlendirmesinde açığa çıkmaktadır.

Avrupa-merkezcilik, Weber'in yönetim analizlerinin yapısökümünde de açığa çıkartılmıştır. Weber'in yeniden ürettiği Batı-Doğu ayrımı, farklı coğrafyaların ve farklı tarihsel süreçlerin sonunda ancak bir öteki konumuna yerleştirilebilecek olan Doğu imajını çizmektedir. Weber'e göre yönetim ve egemenlik biçimlerinin tarihsel olarak tamamen ayrı biçimlerde seyretmeleri, birbirinden farklı ve karşıt biçimde oluşan Batı ve Doğu'yu yaratmıştır. Devlet yönetiminde, sulama yöntemleri ve imkânları farkları yaratmış, belirleyici olmuştur. Weber'e göre Doğu'nun kıt su kaynakları, sulamanın organizasyonunda gücün merkezde toplanması sonucunu yaratmıştır. Güçlenen merkezi otorite gittikçe mutlakiyetçi bir hâle gelmiş, diğer güç merkezlerinin oluşumunu engellemiştir. Devletin yönetiminde Doğu'da mutlakiyetçi ve otoriter rejimlerin, despot yapılanmaların Weber'e göre nedeni tarihsel olarak bu şekilde kurulmuştur. Weber, Avrupa-merkezci bir bakışla Doğu'da bireyin Batı'ya göre neredeyse yok sayıldığı

görüşünü benimseyerek, bireyin despot Doğu altında ezildiğini öne sürmüştür. Batı ise, Weber'e göre, mutlakiyetçilikten uzak bir gelişim çizgisi izleyerek, kamusal hayatında bireyi öne çıkaran bir yönetim anlayışına kavuşmuştur. Weber'in yönetim analizlerinin yapısökümcü okuması, yönetim tipleri ve otorite tipleri üzerinden irdelediği yönetim olgusunun Avrupa-merkezci bir analiz olduğunu ortaya koymuştur. Batı-Doğu ayrımını Batı lehine yeniden üreten Weber, gelişme imkânına sahip olmayan, düşük bir varlık seviyesine ve Batı'nın aksi bir ontolojiye sahip Doğu imajı yaratmaktadır. Geleneğin egemenliğinden çıkamayan Doğu yönetim biçimleri, rasyonelleşerek modern bürokrasiyi yaratan Batı karşısında geri kalmış öteki olarak konumlandırılmaktadır.

Kapitalizm olgusunun yapısökümünde, Weber'deki Avrupa-merkezcilik, kapitalizm üzerine tezinin çıkış noktasından itibaren görünür hale gelmiştir. Weber'in kapitalizmle ilgili tezinin temelinde cevap aradığı soru olarak modern anlamda kapitalizmin neden dünyanın başka bir yerinde değil de, Batı Avrupa'da ortaya çıktığı sorusu yer almaktadır. Weber'in bu soruya verdiği cevap, Batı Avrupa'nın rasyonelleşmiş olmasıdır; hesaplanabilirlik, kapitalizmin Batı Avrupa'da modern anlamda doğmuş olmasının nedendir. Weber, rasyonel-irrasyonel ayrımı temelinde Batı-Doğu karşıtlığını kapitalizm analizlerinde yeniden üretmektedir. Avrupa-merkezci biçimde Batı'nın lehine gelişen analizlerinde, Doğu ötekileştirilmektedir. Ötekileştirme sürecinde Weber, benzerlikler yerine farklılıkları öne çıkaran bir yol izleyerek, ayrımın mutlaklığını korumaya çalışmıştır. Farklarda öne çıkan bir öğe olarak Batı Avrupa'nın dini yapısı ve Protestanlık'taki çağrı kavramı Weber için önemlidir. Analizinin merkezine çileci Protestanlığı oturtan Weber'e göre Calvinizm ve Püriten mezhepleri hiçbir zaman mal edinme gayesinde olmamalarına rağmen, "kapitalizmin ruhu" nedeniyle bu mezheplerin ahlâk anlayışının bir sonucu olarak, planlanmamış biçimde ortaya çıkmıştır.

Weber için Protestanlık, Katoliklik'ten tamamen farklılaşmıştır; Katolik Kilisesi'ne karşı 16. yüzyılda başlayan reform hareketinin bir sonucu olan Protestanlık, Weber için Katolikler'de olmayan rasyonel düşüncenin bir simgesi gibidir. Weber için rasyonelleşmenin bir adımı olan Reform ile Hıristiyanlık'taki en rasyonel form, Protestanlık olarak gelişmiştir. Reformla dinin yüzünü gündelik yaşama dönmesi, Protestanlığın günlük yaşamda güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. İç-dünyacı mezheplerin

ve Katolik inancının Weber tarafından tamamen irrasyonel öteki olarak konumlandırılmasının nedeni, diğer mezheplerdeki iç-dünyacılığın, gündelik yaşamdaki etkisizliği olmuştur. Weber'e egemen logos-merkezcilik, iç-dünyaya yönelmiş dinin, Protestanlık'taki çağrı kavramıyla meslekleşmeye yönlendirmenin aksine, sistematik meslekleşme önünde engel olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, kapitalist ruh, logos-merkezci biçimde oluşurken, Protestanlık'taki çağrı kavramı rasyonelleşmede kilit rol oynamaktadır. Protestanlık'taki kurtuluş inancıyla birleşerek düzenli bir çalışmayı beraberinde getiren çağrı, dünyevi yaşamın rasyonel organizasyonunu dini anlamda bir görev haline getirmiştir. Metnin yapısökümü, Batı metafiziğindeki vahiy ile logosun konumunu, çağrı üzerinden açığa çıkarmıştır. Mutlak logosun temsilcisi olarak vahiy, Protestanlık'taki mutlak Tanrı ve mevcudiyet anlayışıyla örtüşen görev bilincini yaratmıştır. Weber için böylece modern kapitalizmi yaratan Batı Avrupa, geleneksel olandan yani Doğu'dan ayrılmaktadır. Sermayesini Protestan ahlâkına uygun biçimde girişimcilik için kullanamayan Doğu, bireysel olarak rasyonel kapitalist eyleme olanak tanıyan Batı karşısında geri ve irrasyonel kalmıştır. Protestanlık ise, diğer mezhep ve dinlerin aksine gündelik yaşamdan büyüğü uzaklaştırarak güçlenmiş, dinin yaşamın rasyonel organizasyonunu sağladığı bir düzen yaratmıştır. Meslekleşmeyle yaratılan rasyonel dönüşüm, modern kapitalizmi yaratmıştır. Weber'e göre bu dönüşümün gücü, çileciliğin içsel dinamiği olmuştur. Çileciliğin uzmanlaşmayı teşvik ettiği Batı'nın bireysel kapitalist girişim için alan açmasına karşılık, Weber için Doğu tam aksi bir seyir izleyerek modern kapitalizmin gelişmesini imkânsızlaştırmıştır. Doğu'nun ekonomik ve idari yapısı hiçbir zaman geleneksel bağlarından kopmamıştır. Weber'e göre özellikle hanenin Batılı anlamdaki dönüşümü, idarenin uzmanlarca gerçekleştirildiği bürokratik yapılanma Doğu'da, Asya'da gerçekleşmemiştir. Doğu, hanedeki bağlar çevresinde örgütlenmiş ekonomik ve idari yapıda kalmışken, Batı rasyonel uzmanlığa dayalı formları geliştirebilmiştir. Avrupa-merkezci biçimde Doğu'nun farklarının Batı lehine yorumlandığı analizlerinde Weber, Batı'da hane ve işyerinin ayrılmasına karşılık Doğu'da geleneksel yapıdan kopulmadığının üzerinde önemle durmaktadır. Batı'da rasyonel ve bireysel girişimlere zemin sunan siyasi ve idari yapı karşısında Weber, Doğu'nun despot ve bireyi sindirmiş bir yönetime sahip olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle ilerleyebilen, dönüşebilen, aktif ve özgür Batı'ya karşılık geri kalmış, pasif, despot bir Doğu yaratmaktadır. Geleneksel yapının varlığının



dezavantajlı ötekilik olarak yorumlayan Weber, Avrupa-merkezci düşünceye egemen Aydınlanma söylemlerinden kopmamaktadır. Weber, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, Batı-Doğu karşıtlıklarının açığa çıkarıldığı kapitalizm analizinde aynı zamanda Batı ve Doğu'yu tamamen farklılaşmış iki varlık olarak değerlendirmektedir. Weber'e göre Batı'da kapitalizmin oluşması, siyasi örgütlenmesinin, ekonomisinin, dininin Doğu'dan *farklı* olmasıyla ilgilidir.

Avrupa-merkezcilik, Weber'deki din olgusunun yapısökümünde de açığa çıkartılmıştır. Weber, din olgusunu analiz ederken de dini davranışın anlamına odaklanmıştır. Analizlerine egemen olan düşünce yapısı, Avrupa-merkezci biçimde Batı-Doğu ayrımını yeniden üretmektedir. Weber'in ötekileştirdiği Doğu, rasyonel ve modern Batı Avrupa'yı inşa eden dini ahlâkın idare kabiliyetinden yoksun bir öteki olarak, tarihsel biçimde Batı karşısında düşük bir varlık mertebesine yerleştirilmektedir. Dinin örgütlenme biçimi Weber'e göre Batı'da gelişme gösteren, ilerlemeci ve rasyonel bir yapıdayken, Doğu'da aksi biçimde kalarak pasifleşmiş, irrasyonelliğe mahkûm olmuştur. Bu bağlamda Weber, özellikle dindeki büyüsel unsurların yaşama dâhil edilebilecek şekilde rasyonelleşmesine dikkat çekmektedir. Weber için logosun egemenliğindeki Batı, Doğu'daki din adamlarının aksine ruhban sınıfını geliştirerek, büyüsel unsurlardan arınmanın ve yaşamın organizasyonunda güç sahibi olmanın önünü açmıştır.

Din olgusunun yapısökümü, Avrupa-merkezci biçimde kurulmuş Batı-Doğu ayrımının Doğu aleyhine yeniden üretildiğini göstermiştir. Doğu'nun Weber'deki varlığı oryantalist biçimdedir. Ruhban sınıfının rasyonelleşebilmesi de bu nedenle Batı'nın, despot Doğu'nun aksine toplumsal yaşamı içinde din adamlarının dini yapılanma dışında söz hakkı elde edilecek şekilde güçlenmesine imkân tanınmasıyla ilgilidir. Gücün merkezi ve mutlak biçimde toplanmadığı Batı, Weber'e göre gündelik yaşamın organizasyonunda ruhban sınıfının, toplumdaki diğer kesimlere ulaşabilme gücünü kazanmasına fırsat sunmuştur. Öte yandan Doğu'nun gelenekselliğini koruyan dini yapısı modernleşmemiştir. Weber'e göre yansımaları ticarete de görüleceği üzere ruhban sınıfı Batı'da güçlenirken, Doğu'da pasif kalmıştır. Weber bu durumlara İslam'da Şii'lerdeki tabuları, Hindular'daki kasti, Çin'de ise ticarete engel teşkil eden

ruhları örnek olarak vermektedir. Diğer yandan, Doğu'nun aksine Weber tarafından rasyonel Batı'nın itici gücü Protestanlık, iç-dünyacı çileciliğiyle rasyonel bir ahlâk yaratabilmiştir. Protestanlık'taki kurtuluş inancı ve çağrı ile birlikte bireyler kurtuluş umuduyla sistematik ve düzenli çalışmaya yönelerek, değer odaklı eylemlerini rasyonel eylemlere çevirmiştir. Weber için ruhban sınıfının Reform sonrasında yaşadığı dönüşüm, onu Batı'nın Orta Çağ'ındaki, diğer mezheplerdeki ve Doğu'daki din adamlarından ayıştırmıştır. Toplumda fiili etki sahiplerine dönüşen ruhban sınıfı, Weber'e göre Batı'nın aktif varoluşunun göstergesine dönüşerek, Doğu'nun pasifliğini ve geri kalmışlığını pekiştirmiştir. Özellikle Doğu'daki dinler, Weber için Doğu'nun pasif karakteriyle örtüşen biçimde eylemden çok düşünceyi öne çıkardıklarından, örgütlenme ve etki oluşturabilme kapasiteleri Batı'nın Protestanlığı karşısında yetersiz kalmıştır. Durağan, pasif Doğu tezlerinin oryantalistçe tekrarı, Weber'de Doğu'nun ötekileştirilmesi amacıyla tekrar edilmiştir. Batı metafiziğinin logos-merkezciliği, Weber'deki din olgusunun yapısökümünde ruhbanların laik kesime ulaşip onları etkileyebilmelerinde, günlük yaşamda güç kazanmalarında mevcuttur; Weber için dini uygulamaların ruhbanlarca rasyonelleştirilerek araçsallaştırılması, logos-merkezli bir örgütlenme ve idarenin üstünlüğünü göstermektedir. Yalnızca Batı'da rasyonelleşebilmiş bir ahlâk yaratabilen ve cemaatleşebilen din, dinin ilkel formlarından uzaklaşarak toplumun her kesimine ulaşabilmiştir. Böylece yaşamın rasyonel örgütlenmesi mümkün olmuştur.

Batı-Doğu karşıtlığı, din olgusunun yapısökümünde Avrupa-merkezci biçimde Tanrı anlayışı analizlerinde de kurulmaktadır. Weber, Batı metafiziğinin mutlak Tanrı anlayışıyla örtüşen Tanrı'nın, Doğu'da (Hindu ve Çin örnekleri üzerinden) bürokraside nötr bir Tanrı olarak yer almasına karşılık, Protestanlık'taki Tanrı'nın mutlak ve merkezi konumunda olduğunu belirtmektedir. Merkeze göre çizilen sınırlar ve kurulan çerçevesi bağlamında Weber'in Tanrı'ya yaklaşımları üzerinden kurduğu Batı-Doğu karşıtlığı, Batı'nın logos-merkezli organizasyonunu öne çıkarmaktadır. Logosa göre çizilen sınırlar, rasyonelleşmenin ihtiyaç duyduğu merkeze ve sınırlara Batı Avrupa'nın dininde kavuşmaktadır. Bu çerçevede, Weber, Doğu'daki dini Batı dininin konumunu yüceltmek için aslında araçsallaştırmaktadır. Doğu'nun olumsuzlanmış irrasyonel konumu, Weber'e göre Batı'nın üstünlüğünün kanıtıdır. Doğu, yetersiz bir Batı

konumuna indirgenmiştir. Sadece Batı'nın olumsuz ötekisi konumuyla karşılaştırmalarında yer verdiği Doğu, Weber'in logos-merkezci analizlerinde Batı'nın teolojik gelişiminden, sistemli ve akılcı tarihsel ilerlemesinden mahrum bir öteki olarak var olmaktadır. Din olgusunun yapısökümü aynı zamanda Batı ve Doğu'nun uzlaşmaz farklılıklarını, düşünce yapılarının ayrımı üzerinden de kurulduğunu açığa çıkarmıştır. Batı, kendi logosunun merkezi çevresinde Doğu'yu geri kalmış bir biçimi olarak, ilkel bir Batı olarak değerlendirmektedir. Weber, yapısal olarak uzlaşmaz bulduğu Batı ve Doğu ayrımını kurarken Helen mitini de tekrarlamaktadır. Batı'nın gelişmiş dini, Weber'e göre Helen'den beri ilerleyen Batı'nın dinidir. Protestan çileciliği, Roma'daki dinin tarih içinde gelişmiş bir formu olarak yorumlanmaktadır. Weber için bu nedenle Batı ve Doğu, din olgusu üzerinden de tamamen farklılaşmıştır.

Şehirleşme olgusunun yapısökümünde ise Weber'in Avrupa-merkezciliği, Batı tipi modern şehrin ortaya çıkışını, Avrupa'nın geri kalanından Batı'yı ayırtıran büyük bir tarihsel gelişme olarak değerlendirmesinde ortaya çıkartılmıştır. Weber'e göre şehirleşmeyle birlikte Avrupa'da burjuvanın ortaya çıkışı, Batı'yı eşsiz bir konuma yerleştirmiştir. Şehirleşme analizlerinde Weber, Batı'yı hiyerarşik olarak dünyanın geri kalanından üstün tutmaktadır. Şehirleşme olgusunun yapısökümünde Weber'in modern şehirleşmeyi yalnızca Batı'ya övgü bir biçim olarak gördüğü, Doğu şehrinin aksine Batı şehrinin yurttaşlık birliği oluşturmuş rasyonel bir yapı olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Oryantalizmin Doğu'ya bakışını benimsediği açık olan Weber, Batı-Doğu ayrımı bağlamında şehrin bir birlik sergileyemediği Doğu şehrini ilkel bir form olarak görmektedir. Burjuvayı geliştirebilecek özgür ortamdan yoksun despot Doğu imajını benimseyen Weber, Batı'nın geri kalmış ötekisi olarak Doğu şehrini parçalı, klan ve kabile birliklerinden oluşan ve bu yüzden şehirde yurttaşlık birliği geliştiremeyen olumsuz bir öteki haline getirmektedir. Despot Doğu söylemiyle uyumlu biçimde Weber, ötekileştirdiği Doğu şehrinin Batı şehrindeki gibi bağımsız girişimlere fırsat vermeyen bir yapıda olduğunu, merkezi yönetimin idaresinde bireysel güç kazanmanın imkânsızlaştığı, dağınık birliklerden oluşan bir şehir olarak çizmektedir. Şehrin örgütlenmesinde Doğu'da egemen olan gelenek, Weber için irrasyonel öteki konumunda bulunduğundan, despot yönetim altında Doğu şehrinde rasyonel ve bağımsız bir yönetici grubu da oluşamamıştır. Batı'da modern rasyonel bürokrasiyi

yaratabilen özgürlüğün karşısında, Doğu'daki klanların, ailelerin, yaşlıların yönetimindeki geleneksel şehir yapısı bulunmaktadır. Oryantalizmin bölünmüş, dağınık şehir yapısına sahip ilkel ve geri kalmış olarak değerlendirdiği Doğu şehri, Weber tarafından da kabul görmüştür. Batı'nın gelişmiş, bağımsız birlikler yaratabilmiş şehri rasyonelleşirken, Doğu irrasyonel ve ilkel kalmıştır. Avrupa'da şehrin gelişme gösterebilmesini ise Helen mirası üzerine oturtan Weber, rasyonel örgütlenmeye evrilebilecek koşulların tarihsel olarak bu miras nedeniyle kurulduğunu düşünmektedir. Doğu, yapısal farkları nedeniyle aynı temele sahip olamamış, Batı'da gelişen feodalizmin kapitalizme evrilmesinin aksine prebendal yapısını aşamamıştır.

Batı şehrinde Weber'e göre şehrin ileri gelenlerinin yönetimde, ticarete güç elde edebilmesi, Doğu'nun parçalı yapısının aksinin, rasyonel ve gelişmiş bir formun göstergesi sayılmaktadır. Avrupa-merkezci biçimde Doğu'yu olumsuzlayan Weber, modern Batı şehrinin denetiminde de despot Doğu'dan farklılaştığını düşünmektedir. Doğu şehri, geleneksel yapısından kurtulamayarak yurttaşlık bilincini yaratamazken, Weber için Batı'da müstakil gelişme şansı bulmuş olan şehirler, ayrıcalıklı sınıflarını yaratabilmiş, şehir burjuvazisini geliştirebilmiştir. Bu bağlamda Batı-Doğu ayrımı, Batı'da lonca tipi örgütlenmelerin gelişmesinde de görülmüş; Weber için Batı'da gelişen mesleki, ekonomik ve dini birliklerin kurulabilmesi, rasyonel örgütlenmenin sonucu olmuştur.

Doğu'da, Asya'da klana, kasta, büyüye, soya verilen önem Weber için şehrin geleneksel yapısının aşılabilmesi sonucunu doğurmuş, rasyonel kapitalist gelişmenin önünü kesmiştir. Batı feodalizminin ve loncaların olduğu Batı şehrinin tarihsel seyri, Doğu şehrinin mutlak ve merkezî yönetimi altında patrimonyal devletçe ticaretin rasyonelleşmesini kısıtlamış, Doğu için gelişmeyi durdurmuştur. Batı'da rasyonel ekonomik girişimi yaratabilecek ortamı hazırlayan şehir yapılanması, Doğu'da patrimonyalizmin varlığı nedeniyle oluşamamıştır.

Seçilen eserler kapsamında yapışökümü yapılan olgular sonucunda, Batı metafiziğindeki kurucu rol üstlenen karşıtlıklar da açığa çıkartılmıştır. Bu karşıtlıklar,

aynı zamanda ötekileştirme stratejileri bağlamında değerlendirilerek analize dâhil edilmiştir.

Sosyal eylem olgusunun yapısökümüyle Weber'in Batı metafiziğindeki akıl-duygu karşıtlığı üzerine kurduğu rasyonel-irrasyonel karşıtlıklarına ulaşılmıştır. Anlamalı eylem, merkezdeki logosla olan mesafesi doğrultusunda değerlendirilmiş; gelenek ve duygular ötekileştirilerek irrasyonel olarak değerlendirilmiştir. Araç-rasyonel, değer-rasyonel, duygusal ve son olarak geleneksel eylem şeklinde kavramsallaştırdığı eylem tiplerini hesaplanabilirlik ve planlanabilirlik bağlamında değerlendirerek, rasyonelleşme kabiliyetlerine göre sınıflandırılmıştır. Sosyal eylem tiplerinin yapısökümünde görülmüştür ki Weber'in kurduğu rasyonel-irrasyonel karşıtlığı, eylem tiplerinin sınırlarını çizmiştir. Akıl-duygu, rasyonel-irrasyonel karşıtlıklarını kuran Weber, logos-merkezci biçimde akli üstün görmektedir. Aklın konumunu yüceltirken, duyguların ve geleneğin varlığını, toplumsal anlamdaki katkısını inkâr etmekte, ötekileştirerek irrasyonel kategorisine yerleştirdiği bu unsurları akıl karşısında değersizleştiren, dışlayan ve hiyerarşik olarak aleyhlerine konumlandıran ötekileştirme stratejilerini izlemektedir.

Yönetim olgusunun yapısökümü de Weber'de Batı-Doğu ayrımını inşa eden karşıtlıkları açığa çıkarmıştır. Örgütlenme biçimindeki farklılıklar üzerinden Batı-Doğu karşıtlığını Avrupa-merkezci biçimde kuran Weber, monokratik bürokrasiye sahip Batı'yı rasyonel bir yönetim için gereken hesaplanabilirliği sağlayan bir yapı olarak görmektedir. Ancak, bürokrasi ve patrimonyal yönetim karşıtlığı zemininde Weber için Doğu, Batı karşısında sınırlı ve geri kalmıştır. Patrimonyal yönetimi irrasyonelleştiren Weber, modern-geleneksel karşıtlığını kurarak hiyerarşik biçimde Batı-Doğu karşıtlığını yeniden yaratmaktadır. Yönetim olgusunun yapısökümü, geleneksel örgütlenme ve yönetim biçimlerinin dışlanmasını ortaya koymuştur. Weber'e göre modern bürokrasiyi yaratabilecek rasyonaliteden yoksun geleneksel yönetim biçimleri, kurulan modern-geleneksel, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-geri kalmış, aktif-pasif, Batı-Doğu karşıtlıklarıyla ötekileştirilmektedir. Geleneksel idarenin akıl-duygu karşıtlığı bağlamında duygusal tarafa yerleştirilmesiyle Weber, logos-merkezci bir yapılanma olmayan ötekinin olumsuzluğunu vurgulamaktadır. Batı'da modern kapitalizme ulaşan

feodal yapılanmanın aksine, merkeziyetçi ve duygusal bağlarla örgütlenmiş, sadakatin uzmanlığa tercih edildiği Doğu yönetimi, Weber tarafından bir zıtlık olarak değerlendirilmiştir. Rasyonel Batı feodalizmine karşılık irrasyonel Doğu prebendalizmini yerleştiren Weber'e göre yaşlıların yönetimi, patriyarkalizm ve patrimonyalizm olarak belirttiği üç geleneksel yönetim biçimi, hiçbir biçimde rasyonelleşebilme kabiliyeti gösterememiştir. Doğu'nun geleneksel, duygusal, irrasyonel bir yapıya sahip olduğunu düşünen Weber, kurduğu karşıtlıklar bağlamında Doğu'nun varlığının inkâr edildiği, hiyerarşik bir konumlandırılma yapılarak Batı karşısında ikincil konuma yerleştirildiği, varlığının değersizleştirildiği, Doğu'nun karakteristik özelliklerinin tek parça bir Doğu algısı içinde yorumlanarak klişeleştirilerek homojenleştirildiği ötekileştirme stratejileri de kurmuştur.

Kapitalizm olgusunun yapısökümüyle modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, aktif-pasif, akılcı-duygusal, rasyonel-irrasyonel, Batı-Doğu karşıtlıklarına ulaşılmıştır. Kapitalizmin modern anlamda neden Batı Avrupa'da ortaya çıktığı sorusunu cevaplamaya girişen Weber, rasyonalizmi kapitalizmin temeline yerleştirerek, hesaplanabilirliği de sorusuna cevap olarak vermiştir. Hesaplanabilirlik ve sistematik, düzenli çalışma ise köklerini Protestan ahlâkında bulmaktadır. Weber, Protestanlığı diğer dinler karşısında rasyonel, gelişmiş, modern, akılcı olarak yerleştirmektedir. Böylece ticari faaliyetlerin rasyonel organizasyonu da mümkün olmuştur. Kapitalist ruh, Protestan ahlâkıyla biçimlenen rasyonel ticarete ve sermaye için servet biriktirmekte belirginleşmektedir. Bir mevcudiyet olarak logosun merkezi konumun yeniden ortaya çıkışı, kapitalist ruhun rasyonelliğinde görülmektedir. Weber'in kapitalizm analizinin yapısökümünde ortaya çıkarılan karşıtlıklar, logos-merkezi biçimde yapılandığı için Batı kapitalizminin diğer tüm kapitalizm biçimlerinden de üstün olduğu kanısını desteklemektedir. Modern kapitalizmin üstünlüğü kurulurken, Doğu'nun dinleri, diğer Hristiyan mezhepleri ve özellikle Katoliklik, Doğu'nun örgütlenme ve yaşam biçimleri Weber tarafından ötekileştirilmektedir. İnkâr, dışlama, değersizleştirme, hiyerarşik biçimde konumlandırma ve tanımlama stratejileri de bu bağlamda tespit edilmiştir.

Din olgusunun yapısökümünde de Weber'deki Batı metafiziği ağırlığının düalizmleri ortaya çıkarılmıştır. Rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, Batı-Doğu, aktif-pasif,

gelişmiş-geri kalmış karşıtlıkları kurularak ötekileştirilen Doğu, Weber’de rasyonelleşemeyen, geleneksel çerçeveye sıkışmış dini yapılanmalara sahiptir. Weber’in din analizinde, ekonomik faaliyetleri rasyonelleştirebilen Protestanlık haricinde, gelişmiş ve rasyonel bir din yoktur. Bir Aydınlanmacı olarak Weber, kurduğu karşıtlıklarla Batı Avrupa’nın Protestan ahlâkını diğer dini örgütlenme biçimlerini dışlayarak, onların varlıklarını değersizleştirerek, aşağı konumlara indirgeyerek, Batı’yı yüceltmek için hiyerarşik biçimde Batı karşısında konumlandırarak ve araçsallaştırarak ötekileştirme stratejilerini gütmektedir. Batı’daki Protestanlık karşısında, Doğu’nun homojenleştirilmiş dini çeşitliliği yadsınmakta, inkâr edilerek ötekileştirilmektedir.

Weber’in din analizlerinin yapışökümü, rasyonel-irrasyonel ayrımı bağlamında uzmanlaşmaya Weber’ce verilen önemin logos-merkezciliğini de açığa çıkarmıştır. Weber’in algıladığı despot Doğu, Batı’dakinin aksine ruhban sınıfını uzmanlaştıramayarak geri kalmıştır. Sürekli biçimde olumsuzladığı Doğu kategorisi, Weber için Çin’i, Hindistan’ı ya da İslam coğrafyasını kapsayarak, Protestan ahlâkı karşısında yetersizliklerin ve geriliklerin gösterildiği bir ötekiye dönüştürülmektedir. Çileci Protestanlık dışındaki inanç sistemleri, dindeki büyüsel unsurlarından kopamadığı, ruhban sınıfını geliştiremediği, yaşamın rasyonel düzenlenmesinde pay sahibi olamadığı için Weber’in Batı-Doğu karşıtlığı bağlamında ötekileştirilmektedir.

Şehirleşme olgusunun yapışökümünde Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel, modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, aktif-pasif karşıtlıkları açığa çıkartılmıştır. Batı’nın irrasyonel ötekisi olarak inşa ettiği Doğu, Weber’de olumsuzluğu, yetersizliği, geri kalmışlığı şehirleşme üzerinden de temsil etmektedir. Asya ve genel olarak Doğu şehirleri, klanlardan, kabilelerden oluşan geleneksel yapıları nedeniyle dağınık ve parçalıdır. Modern-geleneksel karşıtlığı, Doğu şehrinin yapısal özelliklerini modern Batı şehri karşısında geri bir konuma yerleştirmektedir. Doğu şehrinin şehir hukuku geliştirememesi, yurttaşlık bağı oluşturamaması, Weber tarafından geleneksel örgütlenme biçimine bağlanmaktadır. Gelişmiş-geri kalmış ayrımı, Batı-Doğu düalizmini kurarken, rasyonelleşmeden yoksun Doğu, oryantalist biçimde inşa edilmektedir. Bu süreç, Doğu’nun yapısal özelliklerinin değersizleştirildiği, Batı

karşısında ikincil konuma itildiği, Batı şehrinin eşsizliğini kanıtlamak adına araçsallaştırıldığı ötekileştirme stratejileriyle kurulmuştur. Çin, Rusya, Hindistan, Arap yarımadası gibi Weber'in Doğu olarak gördüğü bölgeler, ona göre geleneğin varlığı nedeniyle modern anlamda şehirleşmemiştir; özerk şehir yönetimi, bağımsız burjuva sınıfı, şehir yurttaşlığı bağlamında toplumsal dayanışma geliştirememiştir. Birliğe karşılık parçalı yapı, modern-geleneksel ve rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları ekseninde Weber'in Avrupa-merkezçiliğinin açığa çıktığı noktalar olmuştur. Demokratik Batı şehrine karşı despot Doğu şehri yerleştiren Weber, şehirlerin örgütlenme biçimleri üzerinden Doğu'nun uyumsuz, dağınık, parçalı yapısını, Batı'nın ilkel, olumsuz bir ötekisine ait özellikler olarak ele almaktadır.

Seçilen olguların yapısökümüyle Avrupa-merkezci bilgi anlayışının ötekilerini nasıl inşa ettiğinin tablosu da ortaya çıkmıştır.

Platon sonrasında varlığın anlamının başka varlıklara bağımlı kılınmasıyla kurulan Batı metafiziği, Doğu'nun varlığını Batı üzerinden kurmaya girişmiştir. Hiyerarşik olarak üstün konumda olan Batı'nın varlığı, yetersiz, olumsuz ve geri kalmış öteki olarak inşa edilen bir Doğu algısı üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Batı metafiziğinin düalist düşünce yapısıyla kurulan öteki anlayışı, bir ayırım stratejisi olarak işlemiş ve Batı'nın ötekiye karşı bitmek bilmez nefreti ile sarılmıştır. Ötekine yönelik şiddeti yeniden üreten bu ontolojik emperyalizm, sonuç olarak Batı'yı her alanda tutsak etmiştir. Batı metafiziğinin yapısökümü, Batı'nın çıkmazı olan ötekileştirmenin kendisini esir almasına bir son verme potansiyeli de sunarak, karşıtlıklarla inşa edilen kategorik ayrımlardan uzak, merkezsiz okuma ve düşünce sistemleri kurmanın da mümkün olduğunu göstermektedir. Batı, olumsuz öteki yaratmaya muhtaç olmaktan, onun üzerinden kendisini tanımlamaktan kurtulabilecektir. Bu bağlamda Weber'de seçilen eserlerdeki olguların yapısökümü, Weber'in Avrupa-merkezci sınırları dışında bir okumanın kapılarını öteki inşasının açığa çıkarılmasıyla açmıştır.

Moderniteyle birlikte, Aydınlanmacı akıl düşünsel hayata egemen olmaya başlamıştır. Bu bağlamda güçlenen Avrupa-merkezci bilimsel hegemonya, bilim ve siyaset için evrensellik miti yaratmış ve bunu dayatmaya başlamıştır. Tekil ve farklı olanın



ayrıştırıldığı, ötekileştirildiği modern bilim anlayışı, Batı metafiziğine hâkim bir *birlik* olmayan unsurları ayrıştırmaya odaklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Farkın öne çıkartıldığı moderniteyle ayrıştırılan farklı ve tekil unsurlar, öteki kategorisinin kurulmasıyla homojenleştirilerek bu kategoriye itilmiş ve sindirilmek istenmiştir. Avrupa-merkezcilik, Avrupa'nın kapitalizm, rasyonalizm, tarihsellik, moderniteyle birlikte Doğu'lu ötekinin tanımlanmasındaki bilgiyi üretmiş, Avrupa'nın dünyadaki konumu, modernite söylemiyle birleşerek, Doğu'nun işgali ve denetimi için gereken bilgiyi yaratmıştır.

Batı'nın üstünlüğünü inşa ederken merkezine kendisini koyduğu evrensellik anlayışı ise yaratılmak istenen tek biçimli dünya düzeninin ihtiyaç duyduğu siyasi ve ekonomik sistemlerin oluşturulmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Batı'nın üstünlüğü miti, evrenselciliğin doğrularını belirlemekte Batı'nın merkezi konumunu destekleyici bir söylem yaratmıştır. Batı'nın üstünlüğü söylemi, Avrupa-merkezli bilginin doğruluğunu sorgulamaya kapalı kılmaya çalışan bir strateji haline gelmiştir. Batı düşünce tarihinin merkezindeki logos, bu bağlamda aklın araçsallaştırılmasıyla, logos-merkezli düşünce ve ayrımların stratejik temeline dönüşmüştür. Bilgide logos-merkezciliğin üstün ve evrensel oluşu miti, Batı'nın sarsılmaz konumunu inşa ederken kullandığı bir dayanak halinde gelmiştir. Nomotetik bilim anlayışı ise bu bilginin inşasında kullanılmıştır. Modern-geleneksel çatışmasını yaratan evrenselcilik, Batı modernitesini tekiler karşısında üstün bir konuma yerleştirerek dünyanın geri kalanındaki çeşitlilik, kültürel yapılar ve geleneğe karşı yegane modernleşme biçimi olarak Batı modernitesini koymuştur. Bu çerçevede sosyal bilimler alanında birçok kuram ortaya atılarak Batı'nın üstünlüğü mitini destekleyecek epistemolojileri yaratmıştır. Bunlardan biri de sosyolojinin büyük isimlerinden Weber olmuştur.

Araştırma kapsamında yapılan yapısökümcü okuma, Weber'de seçilen olgular üzerinden ilerlemiş ve Avrupa-merkezciliğin yeniden üretimini açığa çıkarmıştır. Weber'in modern-geleneksel, gelişmiş-geri kalmış, rasyonel-irrasyonel, aktif-pasif, hareketli-durağan karşıtlıklarıyla kurduğu ayrım stratejileri, Doğu'nun ötekileştirildiği ve merkezin Batı yapıldığı bir düşünce sisteminin ürünü olarak ifşa edilmiştir. Özellikle Batı Avrupa'nın tarihsel seyrini ve yapısal özelliklerini dünyanın geri kalanı karşısında

ayrıcalıklı ve üstün kılan bir söyleme sahip olan Weber, sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının analizini yaparken logos-merkezciliğin girdabından kurtulamamıştır.

Batı, kendi modernleşme sürecini ve toplumsal değişimini modernite söylemiyle hegemonik bir araca çevirmiştir. Modernitenin ilerlemecilik anlayışı, Avrupa'nın Helen'in devamı olduğu iddialarıyla geliştirilerek, Avrupa'da yaşanan bilimsel devrimlerle desteklenerek, Avrupa tarihinin eşsiz gelişmesinin göstergesi olarak yansıtılmıştır. Avrupa dışındaki bilimsel ve teknolojik gelişmelerin, Avrupa tarafından kullanılmasına rağmen inkâr edilmesiyle beslenen bu anlayış, kendisi dışında kalan her unsuru dışlayarak ötekileştirmiştir. Moderniteyle birlikte ilerlemeciliğin de öne çıkartılması, Weber'de de görüldüğü üzere durağanlığı olumsuzlayan, değişimi ise evrensel bir amaç olarak gören düşünceyi üstün konuma yerleştirmiştir. Bunun nedeni, Aydınlanma'dan Reform'a, Fransız Devrimi'nden Sanayi Devrimi'ne yaşanan değişimleri ilerlemeciliğe bağlanması olmuştur. Weber'in durağan, pasif, geri kalmış Doğu inşası, dayanak noktası olarak modernitenin ilerlemeciliğinin evrenselci dayatmalarından almıştır.

Modernitenin bilgi anlayışı, bilimin sınırları ve içeriğini de belirlemiştir. Aydınlanma'nın akla daveti, modernite tarafından benimsenmiştir. Yalnızca modern bilim anlayışı bilginin tek kaynağı olarak değerlendirilmeye başlanmış, bilginin elde edildiği diğer geleneksel yöntemler ötekileştirilmiştir. Örneğin, Weber'de Batı Avrupa'nın rasyonel bürokratik örgütlenmesinin kusursuzluğu, hesaplanabilirliğin modern bilimce sağlanabilmesiyle gerçekleşmiştir. Öte yandan Doğu'nun geleneksel yönetim biçimleri soy, klan, akrabalık ilişkilerine dayandığı için irrasyonel olarak kabul edilmiştir. Bilim anlayışı üzerinden yaratılan ayırım, Batı metafiziğinin karşıtlıklarıyla beslenen modernitenin iyi-kötü ayırımının bir yansıması olmuştur. Weber'de modern olmayan ötekilerin olumsuzlanan konumu, bu bilgi anlayışı ekseninde kurulmuştur.

Weber'in sosyal eylemindeki rasyonel-irrasyonel ayırımı, araçsal aklın ve eylemin üstün konuma yerleştirilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Batı metafiziğindeki logos-merkezcilik bağlamında bu ayırım, aynı zamanda düşünceyi eyleme göre öne çıkaran Doğu'nun,

pasif ve irrasyonel olarak konumlandırılmasıyla da ilgilidir. Rasyonel eyleme geçerek ilerleyen Batı, değerlerin ya da duyguların değil, aklın araçsal-amaçsal yöneliminin hesaplanmasıyla rasyonelleşmektedir. Dolayısıyla sosyal eylem olgusunun yapısökümündeki Avrupa-merkezcilik, burada açığa çıkmaktadır. Weber'e göre, araştırma kapsamında din ve kapitalizm olgularının yapısökümünde ifşa edildiği üzere Protestan ahlâkı ve kapitalizm ruhu arasında bir bağlantı vardır. Weber'in açıklamaya giriştiği bu bağlantı, Protestanlık'taki bir yatkınlık sonucu ortaya çıkan ekonomik bir faaliyete yönelik ideolojidir. Ancak, Avrupa-merkezcilik bağlamında yorumlandığında, bu ideoloji tamamen Avrupalı bir ruha aittir. Weber'e göre Avrupa'nın kendi burjuvazisini geliştirebilmiş, *ilerlemiş* yapısının varlığı, Protestan ahlâkı ve kapitalizmin oluşması açısından vazgeçilmezdir. Modernleşmeyle birlikte rasyonalite, hayatın her alanına sirayet edebilecek biçimde gelişmiştir. Yaşamın tamamını kaplayan rasyonaliteden bireylerin kaçışı kalmamıştır. Weber için rasyonelleşmeyle kurulan bu sistem, tüm modern kurumları oluşturan içsel güdüye dönüşmüştür. Din de bu kurumlardan biri olarak, Batı Avrupa'da aynı süreci yaşamıştır. Avrupa-merkezci bilginin öteki inşasında, şehirleşme olgusunun yapısökümü de Weber'deki yanlılığı ortaya çıkarmıştır. Weber daima bir Batılı olarak *nesneleştirdiği* Doğu'yu incelemiştir. Kapitalistleşemeyen, yönetimini geleneksel bağlarından koparamayan Doğu şehri, şehrin Avrupalı evriminden farklı bir tarihe sahip olduğu için ötekileştirilmiştir. Ötekinin inşası, dayandığı karşıtlıklar zemininde modernitenin söylemlerini yanlı biçimde tekrar ederek, Weber'de yeniden üretilmiştir.

Weber için de modernitenin bilimselliği, daha iyi ve rasyonel olana doğru bir dönüşümü başlatacak araçları sunduğu için olumludur. Avrupa'nın dışı, bu gelişmeyi gösteremediği ötekileştirilmektedir. Modernleşme, Batılı olmayan kültürleri, toplumları yorumlayabilmeleri, denetleyebilmeleri için Batı'nın kendisi tarafından araçsallaştırılarak kendi konumlarını yaratabilmek için ihtiyaç duydukları ötekiyi yaratmıştır. Weber'in karşılaştırmalı analizinde birincil unsura, yani Batılı olanlara yüklediği olumlu özelliklerin nedeni budur. Modernliğin bilimsel çerçevesine, araçsal aklına uymayan ve Weber'ce Doğu kategorisine yerleştirilen unsurlar, dışlanmıştır. Bu nedenle Weber, uzaktan baktığı araştırma nesnesi Doğu'ya, önyargılarıyla bakmıştır. Anlamaya çalıştığı Doğu, onun için hiçbir duygusal bağ kuramayacağı bir ötekidir.

Avrupa-merkezciliğin, Avrupa'nın eşsizliği mitini korumak için kurduğu modernist söylem Weber'in analizlerine egemen olmuştur. Batı'nın, Doğu kategorisine dair oluşturduğu bilgi, hegemonik bir araca dönüşerek Weber'de Doğu'nun ötekileştirildiği bilginin çerçevesini çizmiştir. Avrupa'nın deneyimi, Avrupa'nın haricindeki bölgeleri incelemek için yeterli kaynak sayılarak, Hıristiyan Batı'nın modernleşme sürecini *ötekine* dair tüm karşılaştırmalarda egemen bilginin kaynağı ve dayanağı olarak kabul edilmiştir.

Weber'in Batı-Doğu, rasyonel-irrasyonel karşıtlıkları, Batı metafiziğinin fenomenal değerlere dayanması nedeniyle, modern-geleneksel ayrımı bağlamında geleneğin Batı tarafından ötekileştirilmesinden kaynaklanmıştır. Zira, gerçekliğin Batı metafiziğince kurulması, dünyanın temel gerçekliği olarak evrensel biçimde fenomenal değerlerin sunulması olmuştur. Ancak gelenek, modern bilgi anlayışı karşısında, tek biçimli bu değerler sisteminden ayrılmıştır. Akla olan inanç, Batı metafiziğindeki hakikât arzusuyla birleşerek, metafiziğin kurduğu gerçeği, kurgusal bir dünyayı yaratmıştır. Weber'in rasyonel kategorisi de bu bağlamda metafizik mevcudiyetin kurgusal bir gerçekliğini yansıtmaktadır.

Bu bağlamda yapısökümü gerçekleştirilen olgular sonucunda Weber'de bilginin temsili üzerinden kuram ve gerçeklik uyumu bağlamında da bir değerlendirme yapmak mümkün olmuştur.

Batı metafiziği, Hıristiyan kökenlerinden de beslenerek mutlak doğru ve değerler yaratmış, bunların inşasında da Platon'dan, Descartes'tan beri süregelen Batı düşüncesine egemen düalist mantıktan ve dikotomilerden güç almıştır. Tek bir kaynak ve neden arayışındaki Batı metafiziği, bilginin temsiline de tek bir hakikâtin peşine düşmüştür. Özneyi önceleyen, kendinde varlığa, akla, mantığa, nedenselliğe dayanan bilgi anlayışıyla Batı metafiziği, bilgiyi hegemonik bir araca dönüştürerek dünyayı kendi lehine sınıflandırmıştır. Weber'de olduğu gibi, kendi değerleriyle belirlenen bilginin sınırları içinde Batı, kendi varlığının üstünlüğünü kuracak ötekileştirme stratejileri güttüğü meta anlatılar inşa etmiştir.

Rönesans sonrasında doğayı ve insanı anlamada bir değişim yaşayan Batı, düşünce yerine eylemi öncelikli kılarak yeni bir birey anlayışı geliştirmiştir. Mutlak, başlangıcı ve sonu belirli, düzenli bir dünya tasviri geliştiren Batı metafiziği, bu tasavvurunu anlamaya girişmiştir. Evrende yalnızca itaat eden birey yerine, artık dünyayı araştırma nesnesine çevirmiş bireyi koyan Batı, nesneleştirdiği dünya üzerinde de egemenlik kurmaya girişmiştir. Dolayısıyla insan aklı, kurulan özne-nesne ayrımı, bireyi önceleyerek rasyonel düşünceyi ayrıcalıklı kılmıştır. Bu dikotomi bağlamında, araçsal aklın faaliyetleri dışındaki bilme ve bilgi biçimleri dışlanmıştır. Ötekileştirilen bilgi anlayışları, modern dönemin bilgisi ve yöntemi dışında kalmıştır. İlerleyen, gelişen, hareket halindeki modern bilim, hakikâti temsil iddiasına evrensellik yükleyerek, kendi düşünme ve yapma biçimlerini hiyerarşik olarak geleneksel biçimlerden üstün tutmuştur. Weber'deki modern-geleneksel ayrımı da, bu nedenle modern bilimin bilgi anlayışına uygun biçimde inşa edilmiştir.

Weber'deki rasyonalite, özne olan insanın nesnesine dönüşmüş dünyayı anlama amacına sahip modern bilim anlayışına uygun biçimde, düzenlilik ve hesaplanabilirlikle bağlantılı olarak kurulmuştur. Rasyonel insan, düzen ve istikrarı kurabilecek kudrete, araçsal akla uygun eylemlerde bulunarak erişebilmektedir. Rasyonel yönetim örgütlenmesi, şehirleşme, dinin günlük yaşamı rasyonel biçimde dönüştürmesi, ekonomik eylemin rasyonel icrası Weber'e göre ancak Aydınlanmacı akla uygun gerçekleştirildiği ölçüde rasyoneldir. Rönesans hümanizminin yeniden üretimi olarak değerlendirilebilecek bu logos-merkezcilik, bilimin öncelediği modern dönemin tek referans olarak araçsal aklı almasının Weber'deki bir göstergesidir.

Özne ve nesne arasındaki bağın kırılarak, iki unsurun karşıtlık zeminine yerleştirildiği modern bilgi anlayışı, Batı-Doğu karşıtlığının kurulmasında da nesneleştirilen Doğu olarak Weber üzerinden de açığa çıkartılmıştır. Kuramın gerçekliği temsili hususunda, Weber'de yapısökümü gerçekleştirilen olgular üzerinden karşıtlığın kurulduğu şiddet zemini görünür hale getirilmiştir. Descartes'ın özne-nesne ayrımı, Weber'in Batı-Doğu ayrımında belirginleşerek, Doğu'nun Batı merkezine (logos) göre tanımlanmasında, varlığının değersizleştirilmesinde, bir nesneye çevrilerek ötekileştirilmesinde belirginleşmiştir.

Modernite, gelenekten bir kopuş gerçekleştirerek bilgi biçimleri arasında yanlış bir karşıtlık inşa etmiştir. Modern düşünceye egemen olan bilim anlayışı, teori ve uygulama/eylem arasında, pratiğin lehine bir karşıtlığı yaratmış; bunun sonucunda pratik odaklı bilgi, modern dönemle birlikte rasyonaliteyi episteme ile bir tutmaya başlamıştır. Araçsal akıl, moderniteyle birlikte geleneğin rasyonalitesi irrasyonel ötekiye dönüştürülmüş, geleneksel formlardaki düşünce biçimlerinin bilgisi dışlanmıştır. Aristoteles'ten beri modern düşünceye egemen olan düalizm, benzerlikler yerine farklılıkları öne çıkararak, bilmenin biçimlerini saplantılı biçimde ayrıştırmıştır. Bilgi çevresinde dönen tartışmaların kurucu ilkesi, modern bilim ve bilgi anlayışına dönüşmüş, epistemolojiye ait tüm ilgiler bu zemine oturtularak tartışılmaya başlanmıştır. Geleneksel anlamda insanın rasyonalitesi ve bilgisi, modern bilimsel bilgi karşısında yok sayılmıştır. Karşıtlıklar zeminine oturtulan düşünce sistemi, modern dönemin başından beri formel bilimler ve doğa bilimleri tarafından kanıtlanmış bilgi haricindeki bilgileri dışlamış, ötekileştirilen bilgi biçimleri gayrimeşru ilan edilmiştir. Bu nedenle, modernite, kendi bilimsel söylemine dâhil olmayan biçimleri yalan/yanlış/şüpheli/irrasyonel olarak değerlendirerek ötekileştirmiştir.

Kartezyen düalizmden de beslenen modernite, hakikâtin kategorik karşıtlıklarla inşasını bilmenin bir biçimine dönüştürmüştür. Evrensellik yüklenen bilme biçimi, Batı düşünce geleneği içinde zaman zaman aşılmaya çalışılsa da, örneğin Alman romantik geleneği tarafından eleştirilmiş olsa da, evrensel bir hakikât arayışından kurtulamamıştır. Öznenin daima birincil konuma yerleştirildiği Batı metafiziği, Avrupa-merkezcilik için düşünsel bir zemini sağlarken, Helen mitini ve Hıristiyan geleneğini yeniden kullanarak özne olan Batı'yı yaratmıştır. Weber'de de Batı kategorisinin ayrıcalıklı konumu, düşünürün ait olduğu geleneğin göstergesi olarak, hakikât temsiline logos-merkezci biçimde kuruluşuna yansımıştır. Batı-Doğu karşıtlığı, logos-merkezci biçimde yaratılarak, gerçekliğin temsili iddiası altında Avrupa-merkezci düşüncenin hegemonyasının aracına dönüşmüştür.

Bu çalışma, Batı düşünce geleneği egemenliğindeki hakikât iddialarının ve bilgi biçimlerinin, Weber örneği üzerinden yapıökümü yapılarak, iddialarının aksine inşa

edilen kategoriler olduğunu sunmaya çalışmıştır. İnşa edilen farklar, logos-merkezci ötekileştirme stratejileri olarak çalışarak Batı-Doğu ayrımını yaratmıştır.

Bu çalışma ile amaçlandığı üzere Avrupa-merkezci bilginin yapısökümü Weber'in seçilen eserleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Sosyal eylem, yönetim, kapitalizm, din ve şehirleşme olgularının yapısökümcü bir okumasıyla Weber'de Batı ve Doğu kategorilerini yaratan karşıtlıklar ortaya konmuş, Avrupa-merkezci düşüncenin tarihsel biçimde şekillenen düşünsel çerçevesi açığa çıkartılmıştır. Ayrım stratejileri olarak işleyen karşıtlıkların ifşasıyla Weber'in Batı karşısında olumsuzlayarak ötekileştirdiği Doğu'nun bilgisinin, modernitenin bilgi anlayışı bağlamında nasıl kurulduğu sunulmuştur. Merkezin Batı, logos olduğu inşa sürecinin açığa çıkarılması, merkezsiz bir yorumu mümkün kılarak, Batı-Doğu karşıtlığına gizlenen anlamı Avrupa-merkezci bağlamında kurtarmıştır. Kuramın gerçekliği temsil iddialarının, Avrupa-merkezci düşüncenin sınırları içinde kalarak, taraflı ve Batı lehine bir tablo yarattığı görülmüş, sınırların metafizik mevcudiyetine hâkim logos tarafından belirlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Weber'de bilginin sıkıştırıldığı Avrupa-merkezci bağlamın açığa çıkarılmasıyla, sosyolojinin büyük isminin Batı-Doğu karşıtlığını destekleyen dikotomilerinin, meta-anlatı biçiminde sunulması eleştirilmiştir. Kurulan karşıtlıkların, yapay kategoriler olmaları nedeniyle bilgide temsilin gerçeklik sorunu yaşadığı görülmüş, hakikât iddialarının taraflılığa hapsediği, Batı metafiziğinin karşıtlıkları içinde kaldığı ortaya çıkarılmıştır.

Eleştirel bir değerlendirme yapıldığında, Avrupa-merkezci biçimde Rönesans ve Aydınlanma'dan bu yana kurulan biz ve öteki ayrımının yapay kategoriler olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Batı, kurmaya girişirken homojen olarak kabul ettiği iki unsurun çeşitlilikler barındıran yapısı nedeniyle günümüze dek amaçladığı yekpare Batılı kimliğini yaratamamıştır. İçinde yaşadığımız dönem bağlamında değerlendirdiğimizde Avrupa'nın birlik oluşturamadığı açıktır. Aydınlanma'nın kavramsal karşıtlıklar üzerine kurmaya giriştiği Avrupalı *biz* kimliği ve *öteki* ayrımı, Avrupa'da yaşayan toplumlar için ortak bir kimlik haline aslında dönüşmemiştir. Ortak bir aidiyet duygusu yaratma amacıyla sürekli olarak beslenen ayrımlara karşılık Avrupa, bir *birliği* inşa edememiştir. Çeşitliliğe ve farklılığa karşı ötekileştiren bir tavrı olan

Avrupa-merkezciliğin krizi, bu nedenle günümüzde Avrupa Birliği'nin içinde bulunduğu krize de yansımaktadır.

Aydınlanma ile kurmaya giriştiği *biz* kimliğini inşa ettiği kategorik karşıtlıkları sorgulamaya kapatan Batı, despotizminin üzerini hoşgörülülük, çok-kültürcülük, evrenselcilik gibi söylemlerle örtmeye çalışmaktadır. Araçsallaştırdığı rasyonalite bağlamında kurduğu *biz-öteki* ayrımının sorgulanmasını böylece akıl-dışı olarak damgalayan Avrupa-merkezci paradigma, *biz* kimliği için çizdiği rotayı bireylere yükümlülükler biçiminde dayararak, dünyanın geri kalanından ayrılma yolunda ısrar etmektedir. Sorgulanamaz biçimde ayrıcalıklı kıldığı ayrım stratejileri dâhilinde Avrupa-merkezcilik, yine de korunaklı ve homojen bir Avrupalı kimliği yaratamamıştır. Maddi ve manevi refaha erişebilmeyi vaadeden modernite, araçsallaştırdığı akli nihai hedefine varamasa da sürdürmeye devam etmektedir. Yalnızca Batı Aydınlanması referansı ile kurulan ve ötekileştirme süreci olarak işleyen modernite, Avrupalı kimliğini sabit, mutlak, birlik içinde bir *bize* dönüştürememiştir. Rasyonel bir idare ve rasyonel eylemle, ortak çıkarlar doğrultusunda yakalanması hedeflenen uyum ve birlik yerine çatışma ve kaos gelmiştir.

Çalışma, Weber'in "Ekonomi ve Toplum" ile "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı çalışmaları üzerinden gerçekleştirdiği yapısöküm ile, sosyoloji alanında Avrupa-merkezciliğin ifşasına katkıda bulunarak, sonraki çalışmalar için merkezsiz bir okumayı yeniden gündeme getirmesi açısından önem taşımaktadır.



## KAYNAKÇA

- Aaltonen, L. (2016). Crate-Digging Columbuses and Vinyl Vespuccis-Exoticism in World Music Vinyl Collections. *Intercultural Masquerade: New Orientalism, New Occidentalism, Old Exoticism* içinde (ss. 67-80). Springer.
- Adair-Totef, C. (2015). *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. Palgrave Macmillan.
- Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar* (A. Cevizci, Çev.). Gündoğan Yayınları.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (N. Ülner & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.). Kabalıcı Yayıncılık.
- Amin, S. (2007). *Avrupa-merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi* (M. Sert, Çev.). Chivi Yazıları.
- Anderson, N. (2013). Derrida's Language: Play, Différance and (Con)text. *The Edinburgh Companion to Poststructuralism* içinde (ss. 249-269). Edinburgh University Press.
- Ansell-Pearson, K. (1998). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş* (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Aron, R. (2014). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (K. Alemdar, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Atkinson, P. (1992). *Understanding Ethnographic Texts*. Sage Publications.

- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press.
- Balkin, J. M. (1987). Deconstructive Practice and Legal Theory. *The Yale Law Journal*, 96(4), 743-786.
- Baudart, A., Calfs, C., Chenet, F., Cheng, A., Farago, F., Kambouchner, D., de Libera, A., Ribes, F., & Russ, J. (2013). *Felsefe Tarihi Modern Dünyanın Yaratılması* (İ. Yergüz, Çev.; Vol. 2). İletişim Yayınları.
- Baudart, A., Chenet, F., Dumond, J.-P., Farago, T., Hadot, P., Jambet, C., Jullien, F., & Russ, J. (2012). *Felsefe Tarihi Kurucu Düşünceler* (İ. Yerguz, Çev.; Vol. 1). İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). *Sosyolojik Düşünmek* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modemlik ve Müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bellou, T. (2013). *Derrida's Deconstruction of the Subject: Writing, Self and Other*. Peter Lang.
- Belsey, C. (2002). *Post-Structuralism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Bendix, R. (1998). *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Routledge.
- Berkowitz, P. (1996). *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Harvard University Press.

- Bernal, M. (2016). *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985* (Ö. Buze, Çev.). Kaynak Yayınları.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. (2009). *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis* (F. Yılmaz, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Bhabra, G. K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek - Post Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül* (Ö. İlyas, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bottomore, T., & Nisbet, R. (2014). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (M. Tunçay & A. Uğur, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Bradley, A. (2008). *Derrida's Of Grammatology: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh University Press.
- Britton, C. (2004). Structuralist and Poststructuralist Psychoanalytic and Marxist Theories. *From Formalism to Poststructuralism* içinde (ss. 197-254). Cambridge University Press.
- Brotton, J. (1997). *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*. Reaktion Books.
- Brubaker, R. (2017). *Rasyonalitenin Sınırları: Max Weber'in Sosyal ve Ahlâki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme* (B. Taniyan & G. Çeğin, Çev.). Phoenix Yayınevi.
- Bruhs, H. (2020). *Max Weber's Analysis of Capitalism*. Oxford University Press.

- Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell Publishing.
- Burik, S. (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. State University of New York Press.
- Bury, J. B. (1920). *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth*. Macmillan & Co.
- Çakaş, C. Ö. (2018). Batı'nın Bir Hegemonya Kurma Aracı Olarak Oryantalist Bilgi ve Söylem Üretim Sürecinin Analizi. *R&S - Research Studies Anatolia Journal*, 1(2), 95-112.
- Çakır, H., & Şahin, B. (2015). Max Weber'de Doğu Algısı ve Türkiye Özelinde Tartışmalar. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 18(2), 18–45.
- Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment* (C. A. Koelln & J. P. Pettegrove, Çev.). Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2012). *Avrupa'yı Taşralaştırmak* (İ. Cörüt, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Chapman, S. D. (1987). *The Cotton Industry in the Industrial Revolution*. Macmillan Education.
- Chibber, V. (2016). *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti* (A. Y. Yılmaz, Çev.). İletişim Yayınları.
- Choat, S. (2010). *Marx Through Post-Structuralism*. Continuum.

Çiğdem, A. (1993). *Aydınlanma Felsefesi*. Ağaç Yayıncılık.

Çiğdem, A. (2008). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. İletişim Yayınları.

Collingwood, R. G. (2020). *Speculum Mentis ya da Bilginin Haritası* (K. Aysevener & Z. Eren, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Coşkun, İ. (2003). Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(6), 45-70.

Culler, J. (1985). *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Cornell University Press.

Culler, J. (1985). *Saussure* (N. Akbulut, Çev.). Afa Yayıncılık.

Dabashi, H. (2009). *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*. Transaction Publishers.

de Benoist, A. (2017). *View from the Right: A Critical Anthology of Contemporary Ideas Volume I: Heritage and Foundations* (Vol. 1). Arktos Media.

Deleuze, G. (2021). *Fark ve Tekrar* (B. Yalım & E. Koyuncu, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. (2021). *Nietzsche ve Felsefe* (F. Taylan, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Kapma Aygıtı* (A. Akay, Çev.). Bağlam Yayınları.

Derrida, J. (1981). *Dissemination* (B. Johnson, Çev.). The Athlone Press.

- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy* (A. Bass, Çev.). Harvester Press.
- Derrida, J. (1982). *Positions* (A. Bass, Çev.). The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji* (İ. Birkan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2014b). *Platon'un Eczanesi* (Z. Direk, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark* (P. B. Yalım, Çev.). Metis Yayınları.
- Descartes, R. (2014). *Felsefenin İlkeleri* (M. Akın, Çev.). Say Yayınları.
- Dooley, M., & Kavanagh, L. (2007). *The Philosophy of Derrida*. Acumen.
- Dugin, A. (2012). *The Fourth Political Theory* (N. Kurpianova, M. Tokmakova, O. Schief, V. Maas, V. Cherednikov, Z. Ananyan, F. Smirnov, C. Lazareff, & I. Fedorov, Çev.). Eurasian Movement.
- Dugin, A. (2019). *Ethnosociology: The Foundations*. Arktos Media Limited.
- Eagleton, T. (2011). *Edebiyat Kuramı* (T. Birkan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Eliade, M. (2001). *Mitler Özellikleri* (S. Rifat, Çev.). Om Yayınevi.
- Eliade, M. (2018). *Ebedi Dönüş Miti* (A. Meral, Çev.). Dergah Yayınları.
- Eliade, M. (2020). *Mitler, Rüyalarda ve Gizemler* (C. Soydemir, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

- Ellis, C. (2020). *The Blackening of Europe - Ideologies & International Developments* (Vol. 1). Arktos.
- Epistemoloji* (S. Hetherington, Compiler; B. Çakır, C. Çakmak, E. Delice, F. D. Çoban, H. R. Açar, H. D. Özcan, İ. Serin, K. Elbeyoğlu, M. N. İnönü, N. Mehdiyev, Ö. O. Sarı, Ş. Yalçın, & U. Morkoç, Çev.). (2020). Fol Kitap.
- Evans, J. C. (1991). *Strategies of Deconstruction Derrida and the Myth of the Voice*. University of Minnesota Press.
- Evola, J. (2018). *Recognitions: Studies on Men and Problems from the Perspective of the Right* (J. B. Leonard, Çev.). Arktos Media.
- Fink, E. (2003). *Nietzsche's Philosophy* (G. Richter, Çev.). Continuum.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü* (I. Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Seçme Yazılar 4* (I. Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2020). *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collage de France Dersleri 1970-1971* (K. Eksen, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2021). *Özgürlük ve Bilgi: Fon Elders'le Söyleşi* (U. Özmakas, Çev.). Sel Yayıncılık.

- Friedman, J. B. (2000). *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Syracuse University Press.
- Gersh, S. (2007). Derrida Reads (Neo-) Platonism. *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern* içinde. Brill.
- Giddens, A. (2014). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İletişim Yayınları.
- Goody, J. (2002). *The East in the West*. Cambridge University Press.
- Goody, J. (2015). İslam ve Avrupa (F. Bulut, Çev.). In *Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa* (ss. 193-205). Matbu Kitap.
- Guattari, F. (1990). *Üç Ekoloji* (A. Akay, Çev.). Hil Yayınları.
- Guénon, R. (2019b). *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar* (F. L. Topaçoğlu, Çev.). İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2019a). *Modern Dünyanın Bunalımı* (M. Kanık, Çev.). İnsan Yayınları.
- Güner, S. (2008). Oryantalizmin Ortaçağ Avrupasındaki Düşünsel Kökenleri: Batının "Ötekileştirdiği" Müslüman Doğu. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 25(1), 57-73.
- Haddad, S. (2013). Jacques Derrida. *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation* içinde. Routledge.
- Hamilton, P. (1992). The Enlightenment and The Birth of Social Science. *Formations of Modernity* içinde (ss. 17-70). The Open University.
- Hawkes, D. (2020). *The Reign of Anti-logos*. Palgrave MacMillan.



- Hegel, G. W. F. (2016). *Tarih Felsefesi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (L. Özşar, Çev.). Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2008). *Düşüncenin Çağırıldığı* (A. Aydoğan, Çev.). Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2015). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım* (N. Aça, Çev.). Pharmakon Yayınevi.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları.
- Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (H. Arslan & B. Balkız, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Hirsch, E. E. (2001). *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (S. B. Veziroğlu, Çev.). Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2013). *Devrim Çağı 1789-1848* (B. S. Şener, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2009). *Fransız Devrimi'ne Bakış* (O. Akınhay, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Hobsbawm, E. J. (2013). *Sanayi ve İmparatorluk* (A. Ersoy, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Hobson, J. M. (2020). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* (E. Ermert, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1999). *Rethinking World History*. Cambridge University Press.

- Holton, R. J. (2011). *Globalization and the Nation State*. Palgrave Macmillan.
- Howells, C. (1999). *Derrida: Destruction from Phenomenology to Ethics*. Polity Press.
- Hoy, D. C. (2004). *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*. The MIT Press.
- Huberman, L. (2009). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (M. Belge, Çev.). İletişim Yayınları.
- Jackson, J. (2009). Encountering 'the West' Through Academic Mobility: Shifting Representations and Reinforced Stereotypes. *Intercultural Masquerade: New Orientalism, New Occidentalism, Old Exoticism* içinde (ss. 17-32). Springer.
- Jameson, F. (2019). *Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü* (M. H. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Johnson, C. (1993). *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge University Press.
- Joseph, G. G., Reddy, V., & Searle-Chatterjee, M. (1990). Eurocentrism in the social sciences. *Race & Class*, 31(4), 1-26. doi:10.1177/030639689003100401
- Kabbani, R. (1993). *Avrupa'nın Doğu İmajı* (S. Tuncer, Çev.). Bağlam Yayıncılık.
- Kaçar, E. (2016). Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği. *Dört Öğe*, (10), 101 - 112.
- Kahraman, Y. (2018, Güz). Hakikati Keşfetmenin Yolu Olarak Yöntemli Düşünme. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (26), 79-94.

- Kaiwar, V. & Mazumdar, S. (2009). The Coordinates of Orientalism: Reflections on the Universal and the Particular. *From Orientalism to Postcolonialism* içinde (ss. 19-42). Routledge.
- Kanar, Y. (2017). Sosyal Bilimlerin Avrupamerkezci Yapısı. *Felsefe Arkivi*, (47), 69-80.
- Kant, I. (2011). *Observations on the Feeling of the Beauty and Sublime and Other Writings*. Cambridge University Press.
- Karim, K. H., & Eid, M. (2014). Imagining the Other. *Re-Imagining the Other: Culture, Media, and Western-Muslim Intersections* içinde (ss. 1-22). Palgrave Macmillan.
- Karl, J. (2009). *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*. Routledge.
- Kearney, R. (2012). *Yabancıları, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak* (B. Özkul, Çev.). Metis Yayınları.
- Kılıç, S. (2019). *Martin Heidegger'de Metafizik Fark: Çoklukta Birlik*. Çizgi Kitabevi.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. Routledge.
- Koçyiğit, D. (2017). Batı'yı Kurgulamak - Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57(57), 133-160. DOI: 10.26561/iutded.369131
- Kojeve, A. (2015). *Hegel Felsefesine Giriş* (S. Hilav, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

- Köse, M., & Küçük, M. (2015). Oryantalizm ve "Öteki" Algısı. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 107-127.
- Küçükalp, D. (2010). Efendi-Köle Ahlâkı vs. Efendi Köle Diyalektiği. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 29(1), 53-63. <https://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423935867.pdf>
- Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Sentez Yayıncılık.
- Küçükalp, K. (2020). *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. Ketebe Yayınları.
- Küçükalp, K., & Cevizci, A. (2019). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İsam Yayınları.
- Lacey, A. R. (1996). *A Dictionary of Philosophy*. Routledge.
- Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji* (A. Kahiloğulları, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Lockman, Z. (2004). *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge University Press.
- Löwith, K. (1993). *Max Weber and Karl Marx*. Routledge.
- Lucy, N. (2003). *Postmodern Edebiyat Kuramı: Giriş* (A. Aksoy, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Lumsden, S. (2013). Poststructuralism and Modern European Philosophy. *The Edinburgh Companion to Poststructuralism* içinde (ss.23-46). Edinburgh University Press.

- Lundy, C. (2013). From Structuralism to Poststructuralism. *The Edinburgh Companion to Poststructuralism* içinde (ss. 69-92). Edinburgh University Press.
- Lyotard, J.-F. (2014). *Postmodern Durum* (İ. Birkan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Malabou, C., & Derrida, J. (2004). *Counterpath: Traveling with Jacques Derrida* (D. Wills, Çev.). Standford University Press.
- Manent, P. (2013). *Metamorphoses of the City: On the Western Dynamic* (M. Lepain, Çev.). Harvard University Press.
- Manzo, K. (1991). Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory. *Studies in Comparative International Development*, 26(3), 3-36.
- Megill, A. (2021). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- Merriam, S. B. (2018). *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber* (S. Turan, Çev.). Nobel Yayıncılık.
- Merton, R. K. (2016). Bilimin Normatif Yapısı (K. İnan, Çev.). *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* içinde (ss.142-156). Doğu Batı Yayınları.
- Mitra, S. K. (2016). Self and the Other in the Making of Foreign Policy: The Terms of Discourse in Indo-European Relations. *Politics of the 'Other' in India and China: Western Concepts in non-Western Contexts* içinde (ss. 99-112). Routledge.
- Moati, R. (2014). *Derrida/Searle: Deconstruction and Ordinary Language* (T. Attanucci & M. Chun, Çev.). Columbia university Press.

- Molina, J. A. (2019). Catholicism and Mathematics in the Early Modernity. *International Studies in the History of Mathematics and its Teaching* içinde (ss. 47-68). Springer.
- Morgan, D. (2002). *Introduction to Phenomenology*. Routledge.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (S. Özge, Çev.; Vol. 1). Yayın Odası.
- Nietzsche, F. (2009). *Putların Alacakaranlığı* (S. Kutoğlu, Çev.). Alter Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne - Bir Kavga Yazısı* (A. İnam, Çev.). Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). *İnsanca, Pek İnsanca* (M. Tüzel, Çev.; Vol. 1). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). *İyinin ve Kötünün Ötesinde - Bir Gelecek Felsefesini Açış* (A. İnam, Çev.). Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2021). *Tragedyanın Doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. W. (2020). *Güç İstenci* (N. Epçeli, Çev.). Say Yayınları.
- Nisbet, R. (1980). *History of the Idea of Progress*. Basic Books, Inc.
- Norris, C. (2004). *Destruction: Theory and Practice*. Routledge.
- Öktem, N. (1990). Fransız Devrimi'nin Felsefesi ve Türkiye. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 53(1-4), 267 - 272.

- Okumuş, E. (2002). Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkânı. *Marife*, 2(3), 253-260.
- O'Meara, M. (2013). *New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe*. Arktos Media.
- Omerika, A. (2015). Competing National Orientalism: The Cases of Belgrade and Sarajevo. *Reassessing Orientalism: Interlocking Orientologies During the Cold War*. (ss. 153-169). Routledge.
- Özdemir, M. (2019). Avrupa-Merkezcilik ve Tarihyazımı Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi. *Universal Journal of History and Culture*, 1(1), 12 - 22.
- Özlem, D. (2013). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem, D. (2015). *Evrensellik Mitosu*. Notos Kitap Yayınevi.
- Panofsky, E. (2012). *İkonoloji Araştırmaları - Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar* (O. Düz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Parkinson, G. H. R. (Ed.). (2005). *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. Routledge.
- Perl, E. D. (2014). *Thinking Being Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Brill.
- Pezutto, S. (2019). Confucianism and Capitalist Development: From Max Weber and Orientalism to Lee Kuan Yew and New Confucianism. *Asian Studies Review*, 1-15. DOI: 10.1080/10357823.2019.1590685

- Piaget, J. (2007). *Yapısalcılık* (A. Ş. Okyayuz Yener, Çev.). Doruk Yayıncılık.
- Pirenne, H. (2014). *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması* (Ş. Karadeniz, Çev.). İletişim Yayınları.
- Plumwood, V. (2003). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Poggi, G. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*. The MacMillan Press LTD.
- Rabinow, P. (1984). *The Foucault Reader*. Pantheon Books.
- Ramond, C. (2011). *Derrida Sözlüğü* (Ü. Edeş, Çev.). Say Yayınları.
- Raymond, A. (2008). The Economy of the Traditional City. *The City in the Islamic World* içinde. (ss. 731-752). Brill.
- Ridley, A. (2007). *Routledge Philosophy Guide Book to Nietzsche on Art*. Taylor & Francis.
- Rodinson, M. (1973). *Islam and Capitalism*. Pantheon Books.
- Royle, N. (2003). *Jacques Derrida*. Taylor & Francis.
- Runes, D. D. (Ed.). (1960). *Dictionary of Philosophy*. Philosophical Library.
- Rutli, E. E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü. *Temaşa*, (5), 49-68.
- Said, E. W. (2017). *Şarkiyatçılık - Batı'nın Şark Anlayışları* (B. Yıldırım, Çev.). Metis Yayınları.



- Salama, M. R. (2011). *Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion Since Ibn Khaldun*. I.B. Tauris.
- Salmon, W. C. (1988). *Causality and Explanation*. Oxford Scholarship Online.
- Saussure, F. d. (2011). *Course in General Linguistics* (W. Baskin, Çev.). Columbia University Press.
- Say, Ö. (2020). Eylem ve Anlamın Postyapısalcı Görünümü. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 6(13), 75-93.
- Sayer, A. (2017). *Sosyal Bilimde Yöntem: Realist Bir Yaklaşım* (S. Gürses, Çev.). Küre Yayınları.
- Schloen, J. D. (2001). *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*. Eisenbrauns.
- Schluchter, W. (1985). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History* (G. Roth, Çev.). University of California Press.
- Schmitt, C. (2021). *Roma Katolikliği ve Politik Form* (G. Yıldız, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki* (A. Sönmezay, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Selden, R. (2004). Introduction. *From Formalism to Poststructuralism* içinde (ss. 1-11). Cambridge University Press.
- Şennur, Ö. (2004). Bilgi Sosyolojisi Açısından "Doğu" ve "Batı". *Uluslararası İlişkiler*, 1(1), 61-92.

- Stocker, B. (2006). *Derrida on Deconstruction*. Routledge.
- Sturrock, J. (2003). *Structuralism*. Blackwell Publishing.
- Sunar, L. (2012). Aydınlanma Döneminde Doğuya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(24), 59 - 82.
- Sweet, D. L. (2017). *Avant-garde Orientalism: The Eastern 'Other' in Twentieth-Century Travel Narrative and Poetry*. Palgrave Macmillan.
- Swingewood, A. (2014). *Sosyolojik Düşüncenin kısa Tarihi* (O. Akinhay, Çev.). Mesele Kitapçısı.
- Szlezak, T. A. (2007). Platonic Dialectic: The Path and the Goal. *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern* içinde (ss. 17-40). Brill.
- Thom, P. (1996). *The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*. Kluwer Academic Publishers.
- Torun, İ. (2008). Weber'e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 8(15), 14 - 34.
- Troeltsch, E. (2017). *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Routledge.
- Trubetskoy, N. (2012). *Avrupa ve Beşeriyet* (V. İmanov, Çev.). Küre Yayınları.
- Trüper, H. (2020). *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. Bloomsbury Academic.

- Türkmen, S. (2018). Oryantalizmin Doğu Algısı. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(2), 151-170.
- Turner, B. S. (1984). *Marks ve Oryantalizmin Sonu* (H. Ç. Keskinok, Çev.). Kaynak Yayınları.
- Turner, B. S. (2003). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Anka Yayınları.
- Turner, B. S. (2019). *Max Weber ve İslam* (Y. Aktay & M. M. Şahin, Çev.). Vadi Yayınları.
- Turner, C. (2005). *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. Routledge.
- Turner, J. H., Beeghley, L., & Powers, C. H. (2013). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (Ü. Tatlıcan, Çev.). Sentez Yayıncılık.
- Ulutaş, E. (2016). Kartezyen Düalizmin "Demir Kafes"i ve Weber'in Anladığı İslam Toplumu. *SEFAD*, (35), 397-410. <http://dx.doi.org/10.21497/sefad.45387>
- Warburton, N. (2004). *Philosophy: The Basics*. Routledge.
- Weber, M. (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (G. Rızaoğlu, Çev.). Oda Yayınları.
- Weber, M. (2018a). *Ekonomi ve Toplum* (L. Boyacı, Çev.; Vol. 1). Yarı Yayınları.
- Weber, M. (2018b). *Ekonomi ve Toplum* (L. Boyacı, Çev.; Vol. 2). Yarı Yayınları.
- Weber, M. (2019). *Sosyoloji Yazıları* (T. Parla, Çev.). Metis Yayınları.

West, D. (1997). *An Introduction to Continental Philosophy*. Polity Press.

Williams, J. (2005). *Understanding Poststructuralism*. Acumen Publishing Limited.

Wilshire, W., & Popkin, R. H. (2001). *Metafiziğe Giriş* (A. Cevizci, Compiler; A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.

Wood, E. M. (2012). *Özgürlük ve Mülkiyet* (O. Köymen, Çev.). Yordam Kitap.

Wortham, S. M. (2010). *The Derrida Dictionary*. Continuum Books.

## EKLER

### EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU



HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
SOCIOLOGY DEPARTMENT

Date: 27/01/2021

Thesis Title: Epistemology of the Other: Deconstruction of the Eurocentrism and the Other

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

27/01/2021

**Name Surname:** UMUT ERDOĞAN  
**Student No:** N18141164  
**Department:** SOCIOLOGY  
**Program:** SOCIOLOGY (PhD)  
**Status:**  MA  Ph.D.  Combined MA/ Ph.D.

#### ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

(Title, Name Surname, Signature)

## EK 2: TEZ ORIJİNALLIK RAPORU



HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
SOCIOLOGY DEPARTMENT

Date: 26/01/2023

Thesis Title : Knowledge of the Other: Deconstruction of Eurocentrism in Weber

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 26/01/2023 for the total of 277 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 1%.

Filtering options applied:

1.  Approval and Declaration sections excluded
2.  Bibliography/Works Cited excluded
3.  Quotes excluded
4.  Quotes included
5.  Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

26.01.2023

**Name Surname:** UMUT ERDOĞAN  
**Student No:** N18141164  
**Department:** SOCIOLOGY  
**Program:** SOCIOLOGY  
**Status:**  Ph.D.  Combined MA/ Ph.D.

### ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

(Title, Name Surname, Signature)