

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

DOKTORA TEZİ

ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİNİN
NEO-KLASİK KÖKLERİ:
PARSONS-SCHUTZ TARTIŞMASI

MEHMET EMİN BALCI

2502120012

Danışman: Prof. Dr. Yücel BULUT

NİSAN-2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Mehmet Emin BALCI Numarası : 2502120312
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Sosyoloji Anabilim Dalı Danışmanı : Prof. Dr. Yücel BULUT
Tez Savunma Tarihi : 15.05.2017 Saati : 14.30
Tez Başlığı : Çağdaş Sosyolojinin Neoklasik Kökenleri: Parsons-Schutz Tartışması

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof. Dr. İsmail COŞKUN		Kabul
2-Prof. Dr. Tayfun AMMAN		
3- Prof. Dr. Ali ERGUR		Kabul
4- Prof. Dr. Yücel BULUT		Kabul
5- Doç. Dr. Enes KABAKÇI		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Yusuf ADIGÜZEL		
2- Doç. Dr. İsmail HİRA		Kabul

ÖZ

ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİNİN NEO-KLASİK KÖKLERİ: PARSONS-SCHUTZ TARTIŞMASI

MEHMET EMİN BALCI

Bu çalışmada çağdaş sosyolojinin yapı-fail, sistem-yaşam-dünyası, makro-mikro gibi ayrımlarının kurucusu kabul edilen Parsons ve Schutz sosyoloji anlayışlarına odaklanılmıştır. Klasik sosyolojinin kuramsal ufkunda yetişen bu iki sosyoloğun yirminci yüzyıl sosyolojisini şekillendiren çalışmaları, çağdaş sosyal teorideki kutuplaşmaların temel referansları haline gelmiştir. Bu bağlamda klasik ve çağdaş sosyoloji arasında köprü vazifesi gören ikili, birbirlerinin toplum tasavvurları hakkında yaptıkları eleştirilerle adeta günümüz sosyoloji tartışmalarının başlıca açmazlarını ve kavramsal dağarcığını belirlemiştir. İki sosyoloğun toplum anlayışları ve başlıca kavramları yirminci yüzyılın toplumsal tarihi bağlamında ele alınmıştır. Onların sosyoloji camiasındaki yükseliş ve düşüşlerinin, elde ettikleri sosyolojik hegemonya ya da marjinalliklerinin modern toplumun krizi ve yeni yapılanma biçimleri ile doğrudan ilişkili olduğu vurgulanmıştır. Bir örnek vaka çalışması olarak ikilinin birbirine yazdıkları eleştirel mektuplar Foucaultcu bir söylem analizine tabi tutularak günümüz sosyolojik bilgi-iktidar düzeni oluşturulmaya çalışılmıştır. İkili özelindeki kuramsal husumetlerin çağdaş sosyal teoriye sağlayabileceği analitik imkanlarla ilgili bir takım öneriler getirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: toplumsal eylem, yapı-fail ayrımı, aktör, kurumlar, sistem, yaşam-dünyası

ABSTRACT

NEO-CLASSICAL ROOTS OF CONTEMPORARY SOCIAL THEORY: THE DEBATE BETWEEN PARSONS AND SCHUTZ

MEHMET EMİN BALCI

This study focuses on Parsons and Schutz's sociological theories that establish distinctions as structure-agency, system- life-world, macro-micro in contemporary sociology. These two sociologists, whose works have shaped the sociology of the 20th century, growing in the theoretical horizon of classical sociology, have become the fundamental references for the polarizations in contemporary social theory. As a bridge between classical and contemporary sociology, the polemics of Parsons and Schutz about the society, determine the essential disagreement and terminology (even) for contemporary sociological debates. In this study, both sociologists' sociological understanding and primary concepts have been dealt in the context of social history of 20th century. Their rise and fall in the sociology community, their sociological hegemony and marginality is directly related to crises and new structuring formats in modern society. As a case study, contemporary sociological knowledge-power order has been tried to be investigated with the critical letters they wrote to each other by Foucauldian discourse analysis. Some suggestions have been made about their theoretical antagonism that can provide new analytical possibilities in the contemporary social theory.

Key Words: social action, the distinction of structure-agency, actor, institutions, system, life-world

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, çağdaş dönemde toplumsal eylemin analizinde makro-mikro, yapı-fail, sistem-yaşam dünyası kavram çiftlerinin sosyal teoriye dahil oluşu incelenecektir. Bu amaçla söz konusu kavram çiftlerinin ortaya çıktığı sosyal ve tarihsel koşulların etkisi bu kavramsallaştırmaların temellerini atan ve klasik sosyolojinin son iki düşünürü denebilecek Talcott Parsons ve Alfred Schutz'un birbirlerine yönelik eleştirilerinin soruşturulması aracılığıyla açığa çıkarılacaktır. Parsons ve Schutz gerek yaşadıkları zaman dilimleri gerekse aldıkları eğitim göz önüne alınırsa çağdaş sosyolojik paradigmadan ziyade klasik sosyolojik paradigmaya yakındır. Bununla birlikte her iki sosyolog da yirminci yüzyılın özellikle atmış sekiz sonrasında yaşanacak değişim sürecinin en önemli referansları olacaktır. Toplumu belirli bir sistemin öngörülebilir sonucu olarak kabul eden sistem yanlısı yaklaşımlar kendilerini Parsons'ın sosyolojik açıklamalarına dayanarak ifade ederken; toplumu bireyler arası bir etkinlik olarak gören fail merkezli yaklaşımlar için Schutz en önemli ilham kaynaklarından birini oluşturacaktır. Bu çalışmanın çıkış noktalarından birini söz konusu ayrılığın ilk karşılaşma anı olarak Schutz'un ve Parsons'ın birbirlerine yaptıkları mektuplaşmaları oluşturacaktır. İki ünlü sosyologun birbirine yazdıkları bu mektuplar, tarihsel birer hatıra olmaktan öte geç modern toplumların dualistik mahiyeti hakkındaki güncel bir tartışmanın ilk örneğidir. Tartışmanın sonrasında yaşanan toplumsal gelişmelerin her iki sosyologu yeni koşulların analizinde başvurulacak birer neo-klasik haline getirmesi oldukça ilgi çekicidir. Bu çalışmanın bir diğer amacı da çağdaş sosyoloji tartışmalarının eşğini oluşturan mektuplaşmaları üzerinden günümüz sosyolojisinin bir soy-kütüğünü çıkarmaktır. Ayrıca bu çalışma biyografik olarak uzun zaman önce yaşamış olmalarına rağmen kendi eserlerinin hiç biri Türkçe literatüre kazandırılmamış, haklarında yazılanların ise çok sınırlı bir miktarda bulunduğu ülkemiz sosyoloji kamusuna çağdaş sosyoloji tartışmaları bağlamında bu iki neo-klasik sosyologun toplum yorumlarını, birbirlerine yönelik eleştirilerini ve yapı-fail tartışmasındaki etkilerini tanıtmayı hedeflemektedir. Böylece ülkemizde son yıllarda giderek artan çağdaş sosyoloji tartışmalarının tarihsel ve teorik arka planı gibi ihmal edilen bir noktaya temas etmeye çalışılacak, sosyal teorinin dualistik gerilimlerini analitik bir imkana çevirme konusunda bir takım öneriler sunulacaktır.

Hiçbir metin öncesi ve sonrasının olmadığı izole bir anda yazılmaz ve yine hiçbir metin yazarının tek başına yarattığı bir dünya barındırmaz. Bu çalışma da bilimsel bir tezin kendini dünyadan soyutlar görüntüsü veren söylemsel stratejilerine rağmen elbetteki sosyal bir dünya içinde kaleme alındı. Bu sebeple dolaylı ve doğrudan birçok ortamın ve kişinin etkisi ile meydana geldi. Çarşıda pazarda dolaşırken varlığını hissettiren düşünceler suretini hatırlamadığım birçok insanın tetiklemesi ile ete kemiğe büründü. Hafif eğilimli bir yolda yürürken zihnime üşüşen fikirler beşinci bölümün bir söylem analizi şeklinde kaleme alınmasına yardımcı oldu. Kah bilimsel kah gündelik lafların belinin kırıldığı bir çok diyalogun şimdiden geriye baktığımda burada sadredilen düşüncelerin başlangıcı olduğunu fark ediyorum. Bu dolaylı ve isimsiz etkilerin yanında elinizdeki çalışmanın gerçekleşmesini sağlayan benim için çok önemli insanlara minnettarım.

Öncelikle öğrencilik hayatım boyunca verdiği dersler, okuttuğu metinler ve her daim yaptığımız yarı bilimsel sohbetlerle bu çalışmanın problem seçimini doğrudan etki eden ve tezi dipnotlardaki kesme işaretlerine kadar okuyarak bana çok büyük bir editoryal destek sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Yücel Bulut'a,

Sağladığı çalışma ortamı ile tezin yazım sürecini kolaylaştıran ve manevi desteğini hiç esirgemeyen, her görüşmemizde tezin akibeti ile yakından ilgilenen başta değerli hocam Prof. Dr. İsmail Coşkun'a ve İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün diğer kıymetli hocalarına,

Yemek ve çay aralarında ve fırsat bulduğumuz her boşlukta yaptığımız derinlikli konuşmalarla, kendileri pek fark etmese de, zihnimdeki bir problemin aydınlanmasına yardımcı olan Ar. Gör. Mehmet Fatih Güloğlu, Ar. Gör. Mehmet Ali Ak-yurt ve diğer mesai arkadaşlarıma,

Öğrenme aşkı ile her fırsatta soru bombardımanlarına maruz kaldığım, birçok şey öğrendiğim ve sohbetlerimizin her anından büyük bir entelektüel zevk aldığım İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencilerine,

Yıllardır salt sosyolojik bir tecessüs ile yaptığımız okumalar sayesinde kafamdaki birçok sorunun aydınlandığı ve birçok yeni sorunun hayat bulduğu Bilim ve Sanat Vakfı Sosyoloji Okuma Grubunun güzide katılımcılarına ve son olarak

Yoğun ve yıpratıcı bir tez yazım sürecinde aklım sürekli Parsons ve Schutz'un teorik evrenlerine kayıp gündelik sorumluluklardan kaytarırken gösterdiği hoş görü ve anlayış için sevgili eşim Esra Eymir Balcı'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Mehmet Emin Balcı
İstanbul-2017



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
TABLO LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi

BİRİNCİ BÖLÜM:

ÇAĞDAŞ TEORİNİN SOSYAL TARİHİ.....	11
A. Nominalist Çıkmaz: Yirminci Yüzyılı İsimlendirmek.....	13
B. Sosyalın Yeni Analiz Birimi Olarak Aktör	31
1. Geç Modernliğin Kültür Politik Eğilimleri.....	34
2. Sebepsiz İsyan: Geç Modern Toplumda Gençliğin Doğuşu	49
3. “Cinsiyet Belası” ya da Sosyal Bir Aktör Olarak Kadın.....	52
4. Modern Toplumda Renk Problemi: Irk, Etnisite ve Madunluk	56

İKİNCİ BÖLÜM:

AMERİKAN SOSYOLOJİSİNİN TOPOGRAFYASI.....	64
A. Kuruluş Yılları: Sosyal Reform Projesi olarak Sosyoloji (1870-1900).....	66
B. Gündelik Hayatın Sosyolojisi: Chicago Yılları (1900-1930).....	70
C. Yekpare bir Sistem olarak Toplum: Yapısal-İşlevselcilik.....	74
D. Sosyolojik Heterodoksi (1970-???)	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

İFLAH OLMAZ BİR KURAMCI İÇİN TOPLUMSAL EYLEM VE SİSTEM.....	88
A. Metodolojik Çatışmanın Sonu: Toplumsal Eylemin (Asimptotik) Yapısı	90
1. Tortu (Residual) Kategori	92
2. Birim Fiil (unit act)	103
3. Kalıp Değişkenler (pattern variables)	109
B. Toplum Makinesinin İcadı: Parsons’ın Sistem Kuramı	118
1. Parsons’da Sistem Fikrinin Arka Planı	121
2. Genel Sistem ve Alt-sistemler.....	133
3. Toplumsal Sistem Nasıl Çalışır? : AGİL Modeli.....	145
4. Sistemin Ete Kemiğe Bürünmesi: Hasta Rolü	149

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

ALFRED SCHUTZ VE FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİ.....	155
---	-----

A. Aktör Eylemini Nasıl Bilir?: Fenomenolojik Bir Eylem Teorisi.....	160
1. Tasarım (Project) Olarak Eylem	166
2. Amaçsal ve nedensel saikler	173
3. Sağ-duyu	176
B. Toplumsalın Öznel Örgütlenişi: Yaşam Dünyasından Sosyal Dünyaya	184
1. Sen (Thou)-Biz-Onlar ilişkisi.....	187
2. Çoklu gerçeklikler (multiple realities)	193
3. Bilinçli Vatandaş (well-informed citizen).....	199
BEŞİNCİ BÖLÜM:	
“SAĞIRLAR DİYALOĞU”: YAPI-FAİL AYRIMININ SÖYLEMSEL İNŞASI	
.....	205
A. Foucaultcu Söylem ve Söylem Analizi.....	208
B. Yazışmaların Arka Planı	212
C. Yazışmaların İçerik Analizi	216
D. Retorik analizi	225
E. Söylemin Kurumsal İnşası.....	233
SONUÇ.....	238
A. Yanıtsız sorular: İktidar, Aktör, Yeniden Üretim	240
B. Gerilimi Fırsata Çevirmek Mümkün mü?	247
KAYNAKÇA	261
ÖZGEÇMİŞ.....	282

TABLO LİSTESİ

Tablo I. Parsons'ın Teleolojik Eylem Modeli.....	106
Tablo II. Kalıp Değişkenler Tablosu.....	111



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e. Aynı Eser

A.y. Aynı yer

Bkz. Bakınız

Der. Derleyen

Ed. Editör

LSE: London School of Economics

s. Sayfa

çev. Çevirmen

T.y. Yayın Tarihi Yok

Y.y. Yayın Yeri Yok

COI: Coordinator of Information Office

OWI: Office of War Information

GİRİŞ

Sosyolojinin on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı artık malum-u ilamdan kabul edilmektedir. Kuruluşundan bu yana yaklaşık yüz elli senenin geçtiği üstelik modern dünyanın gerek teorik gerekse pratik düzeydeki inşasında uzun süredir kilit bir rol oynadığı düşünülürse bu disiplinin artık o kadar da genç olduğu ve heyecan verici bir yenilik taşıdığı söylenemez. Sosyoloji klasik çağındaki gibi zamanın hakikatini bulmak, insanları ve toplumları bu hakikat doğrultusunda bir araya getirecek yeni bir bilim adeta yeni bir akide olmaktan ziyade günümüzde kimilerince artık yaşanmış, toplumsal hayatın yeni dinamiklerini anlamakta kimi zaman oldukça inatçı ve zamanın ellerinin arasından kayıp gittiği her ihtiyar gibi biraz eski düzen düşkün bir disiplin olarak değerlendirilmektedir. Sosyolojiyi eski gerçeklik tasarılarına saptanmış ve çağını yakalamakta zorlanan bir disiplin olarak ölmüş veya ölmek üzere olarak değerlendiren bu kabuller, her ne kadar tamamıyla doğru olmasa da sosyolojinin geç modern çağda klasik çağındaki analiz tarzlarını kullanmadığı bir gerçektir. Bununla birlikte söz konusu durumun klasik sosyolojik tahayyülden gerçekten bir kopuş olduğu söylenebilir mi? Yoksa sosyolojik paradigma rotasında bir takım değişiklikler yapmakla beraber yoluna tam gaz devam mı etmektedir?

Bir şeyin varoluş süreci içersinde gösterdiği süreklilik ve süreksizliği tam olarak tespit etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Amaçlar, süreçler ve sonuçlar zamanın akışı içinde, koşulların açıktan veya örtük bir şekilde zorlaması ile sürekli ancak çoğunlukla da fark ettirmeden değişir. Dolayısıyla şeylerin gerçekte ne olduğunu bilmek daha doğrusu şeyler hakkında sahip olduğumuz bilgiyi tanımlamak; geçmiş ve gelecek arasında uzanan bugünün sahnesinde yapılacak bir hesaplaşma ile mümkündür. Bu hesaplaşma bazı bilgileri geçmişten şimdiye aynen taşır, bazı bilgilerin içeriğini ve biçimini değiştirerek aktarır, bazılarını ise yeni bir değişim anına kadar geçmişte bırakır. Bu açıdan bakıldığında sosyoloji tarihinin maruz kaldığı değişimler, genel varoluş sürecimizin başına gelenlerden pek farklı değildir. On dokuzuncu yüzyılda ortaya bağımsız bir disiplin olarak çıkan toplumun bilimi nasıl selefi olan toplumsal düşünceleri kapsamış, yeni toplumsal koşullara adapte edip son tahlilde üstlerine kendi damgasını vurmuşsa aynı şekilde çağdaş toplumun sosyolojik tahayyülleri de geçmişin mirasına kendi sorun ve beklentileri doğrultusunda daha

farklı imzalar atmıştır. Kısacası geçmişte olduğu gibi sosyolojiler varlığını her devirde cevaplaması gereken bir takım dikotomiler aracılığıyla ispatlamaktadır.

Doğa-kültür, özgürlük-düzen, birey-toplum gibi (modern) insanlık kadar eski olan ikilikler çağdaş sosyal teoride yerini yapı-fail, makro-mikro, sistem-yaşam dünyası kategorilerine bırakmıştır. Çağdaş sosyoloji toplumsal gerçekliği bu taraflardan biri merkezinde açıklayan yaklaşımlar kadar taraflar arasında diyalektik bir şekilde açıklayan yaklaşımlara da ev sahipliği yapar. Çağdaş sosyoloji literatüründeki bu iki eğilimden özellikle sistemin öncülük ettiği açıklamaların yirminci yüzyılın ilk yarısında, birey merkezli temayüllerin ise yüzyılın ikinci yarısında etkinlik kazandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte söz konusu süreçlerin ne zaman başladığı, kim tarafından yürütüldüğü ve büyük resimde en çok kimin görüldüğünü tespit etmek oldukça güçtür. Koşulların niçin değiştiği, bu değişimin öncesinde ne olduğu, sonrasında ne olacağı gibi sorular toplumları süreklilik ve süreksizlik arasındaki bir kavşak noktasında konumlanmaya sevk ederken değişim süreçleri kendi kuramcılarını çok sonra çıkarmış veya eski kuramcılarını değişimin yeni temsilcileri haline getirmiştir.

Bu çalışma çağdaş sosyolojideki analitik kamplaşma hakkında tarihsel ve kuramsal bir soruşturma yapmayı amaçlamaktadır. Böyle bir soruşturmayı bütün yönleri ile ele almanın bir doktora tezinin amaç ve kapsamını aştığının farkındayız. Ayrıca herhangi bir konuyu üst-anlatısal bir perspektifle ele alan her çalışmanın mevcut olan her şeyi aktarmak gibi yarı bilimsel bir telaş nedeniyle çoğunlukla toplumsal dünyanın eşit ihtimale sahip farklı gerçekliklerine gözlerini kapadığına inanıyoruz. Bu çalışmada çağdaş sosyal teorinin bütüncül bir dökümünü yapmaya çalışmak yerine, “çağdaş sosyal teori” ifadesinin muhtemel doğum anlarından birine odaklanacağız: Parsons ve Schutz tartışması. Gerek yaşadıkları zaman dilimleri gerekse aldıkları eğitim göz önüne alınırsa klasik sosyolojinin kuramsal dünyasında yetiştikleri ortadadır. Bir bakıma Parsons ve Schutz klasik sosyolojinin eşit olasılıklı toplumsal dünyalarının temsilcileridir. Bununla birlikte söz konusu temsiliyetin sosyolojik kamuoyunda her zaman eşit ve stabil bir değere sahip olmadığını hemen söyleyelim. Modern toplumun yaşadığı süreçlerin, patlak veren krizlerin ve değişim sancılarının etkisinde farklı toplum projelerini hayata geçirirken, onların kuramsal söylemleri de toplumsal praksis tarafından farklı parametrelerle temellük edilmiştir. Toplumu belir-

li bir sistemin öngörülebilir sonucu olarak gören sistem yanlısı yaklaşımlar kendilerini Parsons'ın sosyolojik açıklamalarına dayanarak ifade ederken; toplumu bireyler arası bir etkinlik olarak gören aktör merkezli yaklaşımlar için Schutz en önemli ilham kaynağını oluşturmuştur. Bu çalışmanın çıkış noktalarından birini söz konusu ayrılığın ilk karşılaşma anı olarak Schutz'un ve Parsons'ın birbirlerine yaptıkları mektuplaşmaları oluşturacaktır. İkilinin birbirine yazdıkları bu mektuplar, tarihsel birer hatıra olmaktan öte geç modern toplumların dualistik mahiyeti hakkındaki güncel bir tartışmanın ilk örneğidir. Bu noktada günümüz sosyoloji kamusunun birikimin yeniden yorumlanmasında Parsons ve Schutz'e neo-klasik bir değer yüklemesi şaşırtıcı değildir. Tarih ve güncel arasında bir istasyon vazifesi gören ikilinin çağdaş sosyolojideki alımlanma tarzları günümüz sosyoloji pratiği açısından bilhassa önemlidir. Çalışmamızın temel amaçlarından biri günümüz kuramsal gerilimlerinin eşliğini oluşturan bu yazışmalar üzerinden sosyolojik söylemin bir soy-kütüğünü çıkarmaktır. Ayrıca bu çalışma biyografik olarak uzun zaman önce yaşamış olmalarına rağmen kendi eserlerinin hiç biri Türkçe literatüre kazandırılmamış, haklarında yazılanların ise çok sınırlı bir miktarda bulunduğu ülkemiz sosyoloji kamusuna bu iki neo-klasik sosyologun toplum yorumlarını, birbirlerine yönelik eleştirilerini ve yapı-fail tartışmasındaki etkilerini tanıtmayı hedeflemektedir. Böylece ülkemizde son yıllarda artan sayıda referans alan ancak tarihsel ve kuramsal arka planı genellikle ya giriş kitaplarıyla geçiştirilen ya da spekülative metinlerin ağırlığı altında ihmal edilen çağdaş sosyal teorinin imkan ve gerilimleri hakkında problematik bir okuma yapmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde çağdaş sosyolojik kurama hayat veren yirminci yüzyılın toplumsal tarihine odaklanılacaktır. Teori, praksisin ağır çekimli bir görünüşüdür. Bu noktada yirminci yüzyılda yaşanan gelişmeleri paranteze alıp, sosyal teorinin gelişimini kendi iç gelişmelerine hasreden bir bakış açısının bütünüyle yanlış olduğunun farkındayız. Söz konusu hata, çağdaş sosyolojinin modernitenin yirminci yüzyılda maruz kaldığı süreçleri vurgulamakla birlikte mevcut Türkçe sosyal bilim literatüründe sık sık karşımıza çıkmaktadır. Üst anlatısal bir üslupla bu yüzyılın kuşbakışı bir resmini çeken telif literatür çoğunlukla mesaisini çağdaş sosyal teorinin öne çıkan kavramlarına ayırmaktadır. Dolayısıyla söz konusu toplumsal süreçler sanki bu kavramların ürünüymüşçesine kabul edileceği bir söylemce kutsan-

maktadır. Güncel sosyolojik dağarcığın sosyal tarihle bağının tek düze ve afaki bir güzergah takip etmesi neticede kullanılan kavramların analitik değerini yitirmesine neden olmaktadır. Post modernizmin şenlikli üslubunun etkisine kendini kaptıran çoğu telif eser artık bir günah keçisi haline gelen pozitivist toplum projesini defalarca yöneltmiş eleştirileri tekrarlamanın ötesine geçememektedir. Ayrıca telif eser sayısının yeterli sayıda olmaması bir yana çağdaş toplumsal gelişmeleri farklı boyutları ile ele alan çalışmaların az sayıda olması alanda ağırlıklı olarak tercüme eserlerin tedavülde olmasına sebep olmuştur. Çalışmamızın birinci bölümünde Türkçe literatürdeki mezkur olumsuzlukları bir kenara bırakarak çağdaş sosyal teorideki düalistik ayrışmalara tarihsel bir ayna tutacağız. Bu bağlamda ilk kısımda Parsons'ın öncülük ettiği sistem merkezli sosyolojilerin temelindeki toplumsal ilişkileri, yapısal süreçleri ve kriz anlarını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Yirminci yüzyılın farkını modern etho-sa yönelik isimlendirme teşebbüsleri kapsamında değerlendireceğiz. Daha sonra ise yüzyılın ikinci yarısında ise Schutz'un ilham kaynağı olduğu aktör merkezli sosyolojilere hayat veren toplumsal özne formasyonlarını irdeleyeceğiz. Burada klasik toplumsal sistemin beyaz-olgun-erkek öznenin yirminci yüzyılda yaşanan gelişmelerle her bir bileşeninden ayrı ayrı çatladığı ve neticede ekonomi politik söylemin tektipleştirici ve bütünleştirici kültürel matrisine sığmayacak çeşitlilikte farklı kültürel dünyaların doğduğunu göstermeye çalışacağız. Söz konusu siyah, genç, kadın gibi özneler varlığını modern toplum için varoluşçu bir sahicilik jargonundan değil, toplumsal ilişkilerin bedenlere damgasını vurduğu yeniden üretim süreçleri içinde kazanmışlardır. Bu bağlamda aktörü toplumun prangalarından kurtarmayı nihai amacı haline getiren ırk, ulus veya cinsiyet karşıtı kurguların fenomenolojik naifliklerine düşmemeye çalışarak özellikle odağımızı çağdaş sosyal teorinin barındırdığı toplumsal özne formasyonlarının inşa süreçlerine tutacağız.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Parsons ve Schutz'u sosyoloji literatürüne kazandıran Amerikan sosyolojisine odaklanacağız. Amerikan toplumunun yirminci yüzyıldaki gelişmelerle kesişen yolları çağdaş sosyal teoride de gerek ana akım gerek heterodoks sosyolojilerin Amerika imzası taşımasına ya da onun aracılığıyla sosyoloji kamularıyla buluşmasına neden olmuştur. Doğuş çağından itibaren aktör merkezli ve sistem merkezli yaklaşımların gel gitli ilişkisine sahne olan Amerikan sosyolojisi, yüzyılın farklı dönemlerinde toplumsal koşulların beklentileri paralelinde farklı sos-

yolojik tahayyülleri merkezine taşımıştır. Bu bağlamda çağdaş sosyal teorideki temel tartışmaların meşruiyetini dolaylı ve doğrudan bir şekilde Amerikan sosyal bilim atmosferinden aldığını söylemek yanlış olmaz. Özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra modernleşme süreçlerinin Amerikanın hegomonik gücü ile yürütülmesi bu toplum modeline evrenselleştirilmiş bir değer yüklenmesini tetiklemiştir. Bu bağlamda yapısal işlevselciliğin yekpare bir sistem olarak kurmaya çalıştığı toplum projesi de Schutz'un yüzyılın ikinci yarısında ilham verdiği aktörün eylemliliğini vurgulayan toplum düşleri de New Deal'den, Soğuk Savaş'dan ve Vietnam'dan fazlasıyla etkilenmiş bir toplumun imkan ve paradoksları ile yoğrulmuştur. Mevcut Türkçe literatüre baktığımızda, sosyolojinin ülkemizdeki kuruluş döneminden itibaren Amerikan mucizesine sürekli bir ilgi beslendiğine tanık olmaktayız. Farklı dönemlerdeki bir takım sosyal bilimci, Amerikan sosyolojisinin farklı periyotlarını tartışan çalışmalara imza atmışlardır (Berkes, 2014; Alver, 2000; Kaya, 2011). Ayrıca özellikle modernleşme tartışmaları ve kentsel örgütlenme problemi odaklı Amerikan sosyolojisi kökenli bir dizi kavram ve araştırma tekniği ülkemiz sosyoloji literatüründe her zaman anılan bir yere sahip olmuştur (Coşkun, 1997; Kıray, 1998). Bununla birlikte Türkçe literatürdeki Amerikan sosyolojisi algısının bu geleneğin bütün trendlerini göz önüne alan sosyolojik bir içe bakıştan hareket ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Bu sosyolojiye beslenen parçalı ilgi farklı Amerikan sosyolojisi algılarının ortaya çıkmasına sebep olmakta ve neticede çağdaş sosyolojinin Amerikan tarihi ve sosyolojisiyle kurduğu kritik yakınlık geçirtilmektedir. Bu bölümde çağdaş sosyolojinin sosyal tarihine Amerikan toplum tartışmaları bağlamında biraz daha yakından bakacağız. Önemli toplumsal gelişmelerin etkisinde bu geleneği temellendiren naturalist ve muhafazakar toplum felsefeleri arasındaki gerilimin zirveye taşıdığı ve yerinden ettiği yaklaşımları tartışacağız. Başka bir deyişle yüzyılın gerek Amerikan tarihi gerekse dünya tarih açısından önemli dönemlerine karşılık gelen sosyoloji ekolleri arasındaki diyalektik ilişkiyi su yüzüne çıkartacağız. Böylelikle yapı ve fail gibi analitik ayrımların aslında hangi tarihsel gelişmelerin izini taşıdığını göstermeye çalışacağız.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü, sorunsalımızın odak noktalarından biri olan, Talcott Parsons ve onun toplum kuramına ayırdık. Parsons, çağdaş sosyolojide sistem merkezli yaklaşımların öncü ismi olarak bir döneme damgasını vurmuştur. Yir-

minci yüzyılda sosyoloji yapısal-işlevselciliğin tarih kurgusu, toplum modeli ve araştırma pratiği çerçevesinde merkez ve çevre ülkelerde kurumsallaşırken Parsons da sosyolojik ortodoksinin zirvesine yerleşmiştir. Altmış sonrası toplumsal hareketler klasik kapitalist sisteme meydan okuduğunda ise onun hegomonik konumu özgürleştirici sosyolojilerin hedef tahtasına oturacaktır. Bununla birlikte çağdaş sosyolojinin taşıyıcı ve kurucu isimlerinin başında gelen Parsons'ın alımlanması konusunda Türk sosyolojisinin tutumu oldukça düşündürücüdür. Yakın tarihli bir metni¹ hariç tutulursa bugüne kadar Parsons'ın herhangi bir metni Türkçeye çevrilmemiştir. Benzer şekilde yapısal-işlevselciliğin diğer isimlerinin çalışmaları da Türk sosyoloji camiasına kazandırılmamıştır. Ayrıca Parsons ve yapısal-işlevselciliği değerlendiren telif eserler konusunda da, birkaç eser hariç durum pek parlak değildir. Parsons gibi hem kendi dönemine hem de sonrasına damga vurmuş, kapitalist toplum modelinin en sofistike formülasyonunu gerçekleştirmiş bir sosyoloğun ve çalışma arkadaşlarının herhangi bir eserinin tercüme edilmemiş olması oldukça esef verici olsa bile sosyolojimizin Parsons ve yapısal-işlevselci modele hepten kayıtsız kaldığını söylemek hatalı bir çıkarımdır. 1950'li yıllarda yeni bir ivme kazanan modernleşme maceramızda Türk sosyolojisinin, sosyoloji camiasının genelinde olduğu gibi, örtülü bir yapısal-işlevselcilikle biçimlendiği söylenmelidir. Gerek onun kanonik tarih okuması gerekse de temel sosyolojik kavramlara yüklediği anlamlar sosyoloji öğretiminde hala kullanılan şablon ve kavrayışları yönlendirmektedir. Elli sonrası tercüme edilen veya yerli sosyologlar tarafından kaleme alınan herhangi bir giriş kitabına göz atıldığında sadeleştirilmiş ve akidevileşmiş bir Parsons sosyolojisi ile karşılaşmak işten bile değildir. Bunun yanı sıra bütünleşme-anomi ekseninde hareket eden bir araştırma pratiği sunan yapısal işlevselcilik bu yönüyle de özellikle ülkemiz araştırma geleneği için uzun süre tek model olacaktır. Bireylerin kurumsal düzenle bütünleşme ve sapma düzeylerini çoğunlukla survey tipi analizlerde istatistiki bir veriye dönüştüren bu araştırma modeli emeğin örgütlenmesinden kadın çalışmalarına, yaşlılık araştırmalarından kentsel dönüşüme ve intihara kadar günümüz araştırma pratiğinin işletim mantığını hala yönlendirmektedir. Başka bir çalışmanın kapsamına girdiğinden Parsonsçı sos-

¹ 2015 yılında Sakarya Üniversitesi Yayınlarından Adem Palabıyık imzası ile çıkan bu çeviri çalışması, sosyolojik terminoloji ve editoryal açıdan bir takım sıkıntılar taşımakla birlikte Parsons ve yapısal-işlevselci müktesabatin tercümesindeki ilk halka olarak oldukça önemlidir.

yolojinin Türk sosyolojisine etkisi meselesine bu bölümde yer vermedik. Onun yerine konumuz bağlamında Parsons'ın yapı-fail ayrımına etki eden toplumsal eylem ve örgütlenme problemini ele almaya çalıştık. Türkçe literatürde onun toplumsal eylem problemi hakkındaki değerlendirmeleri yüzeysel kalmakla birlikte sistem kuramına dair yapılmış nitelikli çalışmalar mevcuttur (Erkilet, 2007; Yoldaş, 2007). Bu çalışma mevcut literatürden söz konusu karmaşık ve soyut külliyatı tarihsel dönemeçleri, felsefi referansları ve önerdiği siyasal etiği bir arada tartışması yönüyle ayrılmaktadır. İddia edilenin aksine, Onun eylem analizi ve sistem kuramı arasında epistemolojik bir kopuşun olduğunu düşünmediğimizden burada kurguladığımız Parsons imgesi kendi kuramı içinde tedricen gelişen bir görünüm arz etmektedir. Bu bölüm Parsons'ı sosyolojinin geçmişte kalmış bir ismi veya en büyük günahlarının sebebi olarak ele almak yerine çağdaş sosyolojik söylemin inşasındaki aktif rolü açısından değerlendirmeye çalışmaktadır.

Dördüncü bölümde, Parsons'ın tam tersi bir toplum telakkisine sahip olan Alfred Schutz'un toplumsal eylem ve yapılaşma kuramını ele almaya çalışacağız. Schutz'un sosyoloji literatüründe kendi dar çevresinin ötesine geçip sık sık alıntılanan bir isim haline gelişi altmışlı yılların sistem karşıtı sosyolojileri ile başlar. Öznel deneyimleri ve anlamlandırma süreçlerini toplumsal ilişkilerin temeline koyan fenomenoloji, özne merkezli sosyolojiler için vazgeçilmez bir hale gelirken büyük ölçüde onun fenomenolojiye getirdiği sosyolojik açılıma yaslanacaktır. Bununla birlikte Schutz'un sosyoloji kamusunda disiplinel bir referans haline gelmesi sosyolojinin seksenli yıllara uzanan yapısal dönüşümü ile gerçekleşmiştir. Mevcut sosyoloji literatürümüze bakıldığında, fenomenolojik yaklaşımın alımlanması noktasında büyük bir boşluk olduğu söylenmelidir. Ellili yıllarla birlikte Takiyettin Mengüçoğlu ve Bedia Akarsu gibi felsefeciler aracılığıyla Husserlci fenomenoloji odaklı bir Türkçe müktesabat oluşmuştur fakat bu müktesabatın epistemoloji alanından çıkması ve fenomenolojinin toplumsal gerçeklik hakkında yapılacak analizlerde kullanılabilme ihtimali ancak doksan sonrasında gündeme gelmiştir. Bu yıllarda fenomenoloji, pozitivizm ve Durkheim-Gökalp sosyolojisine karşı idealist felsefe ve hermenötikle beraber bir anti pozitivist cephe oluşturmakta kullanılmıştır. Fenomenolojinin toplumsal fenomenlerin analizinde geliştirdiği kuramsal ve ampirik tutumu değerlendirip tartışmak yerine onu pozitivizm karşıtlığı ile tanımlamak telif literatürümüzde öne çı-

kan tutumlardan biridir. Fenomenolojik sosyoloji/ sosyolojik fenomenoloji literatüründe giriş kitaplarının tanıtıcı cümlelerinden öteye geçmeyen bilgi dağarcığının ülkemiz araştırma pratiğini de olumsuz etkilediği ortadadır. Son yıllarda nitel araştırma tekniğini kullanan araştırmalarda ciddi bir artış yaşanmasına, bu çalışmaların teorik çerçevesinde fenomenolojik yaklaşımdan yararlanıldığı sıklıkla belirtilmesine rağmen ampirik verilerin yorumunun fenomenolojik bir açılım taşımadığı bu konuda ortalama okumaya sahip bir okuyucunun dahi fark edebileceği bir durumdur. Dolayısıyla mevcut literatürde ne Schutz'un kitaplarının henüz çevrilmemiş olmasında ne sosyolog hakkında yapılan çalışmaların neredeyse yok derecede olmasında² ne de Schutz'den mülhem etnometodoloji ve bakış açısı yaklaşımlarına dayalı telif ve tercüme eserlerin emekleme aşamasında olmasında şaşırtıcı bir şey yoktur. Türkçe sosyoloji literatüründeki söz konusu sıkıntılara rağmen bu çalışmada Schutz'un fenomenolojik sosyolojisini kendi problem ve işletim mantığına sadık kalarak ele almaya çalışacağız. Birincil kaynaklara ve alanın önemli isimlerine referanslar eşliğinde öz-merkezli bir yaklaşımın toplumsal aktör, ilişki ve örgütlenme konusunda geliştirdiği analizleri kendi sorunsalımız merkezinde eleştirel bir şekilde değerlendireceğiz. Böylece bir yandan fenomenolojik sosyoloji ile ilgili Türkçe literatüre naçizane bir katkı yapmayı diğer yandansa çağdaş sosyal teori içinde aktör merkezli yaklaşımların toplum tahayyülleri sosyal tarihi ve felsefi dayanaklarını soruşturmayı amaçlıyoruz.

Beşinci bölüm çalışmamızın örnek vaka incelemesini teşkil etmektedir. Burada Parsons ve Schutz'un birbirlerinin toplum kuramlarını değerlendirdikleri mektuplaşmalarını Foucaultcu bir söylem analizine tabi tutacağız. 1940'ın kış aylarından 1941'in bahar aylarına kadar süren söz konusu yazışmaların yanı sıra ikilinin birbirleri hakkında ortak tanıdıklarına söylediklerini de analizimiz kapsamında değerlendireceğiz. Yazarların ortak networklerini, metin içinde kurguladıkları konum ve karşı-konumları ve yarı öznel yarı profesyonel üsluplarının dayandığı sosyolojik söylemlerin farkını açığa çıkarmaya çalışacağız. Birer dispozitif örneği olarak bu metinlerin sosyolojik söylemin disiplinerleşme sürecinde kazandıkları işlev ve karşı işlevleri göstermeye çalışacağız. Parsons ve Schutz'un söz konusu yazışmalarındaki entelek-

² Yüksek Öğretim Kurumunun Ulusal Tez Merkezinin arama motorunda doğrudan Alfred Schutz'un çalışmalarını ele alan tek bir çalışmanın bulunması (Sofuoğlu, 2009) tespitlerimizin, tam manasıyla doğrulanmasa da, bir haklılık payı taşıdığını göstermektedir.

tüel ve kişisel husumetlerinin sosyolojik söylemin altmış öncesi ve sonrasındaki disiplinel inşasının bir prototipi olduğuna inanıyoruz. İkilinin kendi toplum kuramlarına duyduğu güven ve birbirlerine yönelttikleri eleştiri ve dışlamaların çağdaş sosyal teoride, bütün uzlaştırıcı teşebbüslere rağmen, yapı-fail, makro-mikro vesaire ikilemler arasındaki gerilimi sürdürdüğünü düşünüyoruz. Bu gerilimin şekillendirdiği farklı sosyolojik söylemlerin öncelediği temel problemleri, takip ettikleri bilimsel işletim tarzlarını ve söylemin kurguladığı bir aktör olarak sosyologların teorik yatkinlarına dair bir okuma yapmaya çalışacağız. Türkçe literatürde gerek bu yazışmaların sosyolojik kamuoyunca dikkate alınmamış olması gerekse de daha önce çağdaş sosyal teorinin teori öncesi metinlerine yönelik bir söylem analizinde bulunulmamış olması bu çalışmayı bir ilk teşebbüs haline getirmektedir.

Çalışmamızın sonuç kısmını ise, Parsons ve Schutz özelinde yapı ve fail odaklı yaklaşımların cevaplamaktan kaçındığı veya analizlerinde boşlukta bıraktığı iktidar, aktör ve yeniden üretim problemlerine ayıracağız. Bambaşka toplumsal kuramlardan hareket etmelerine rağmen Parsons ve Schutz'un bu problemleri ele alma konusunda gösterdikleri isteksizliğin sistem ve aktör husumeti arasında örtülü bir ittifak doğurduğuna inanıyoruz Gerçekliği salt sistemin işleyişine veya salt bireylerin eylemliliğine terk eden sosyolojik trendlerin, toplumsalın diyalektiğinde farkında olmadan karşı çıktığı şeyin kendisine dönüştüğü ortadadır. Dolayısıyla hem birbirlerinin akranı olan hem de aralarında ciddi bir yaklaşım farkı bulunan Parsons ve Schutz'un disiplinin söylemsel tarihi içinde bir halef-selef ilişkisi içinde bulunmasında şaşılacak bir durum yoktur. Yapıyı aktörün eyleminde, aktörün eylemini ise yapının beklenti ve imkanlarında imal eden geç modern toplumsal dünya negatif bir kuramsal ilişki aracılığıyla sosyolojik ikilemleri sürdürmektedir. Burada daha sonra sosyolojik ikiliklerde arabulucu olmaya veya aşmaya çalışan sosyologların temel kabullerini ve açmazlarını ana hatları ile ele alacağız. Anthony Giddens, Peter Berger, Jürgen Habermas ve Pierre Bourdieu gibi çağdaş sosyal teorinin çığır açıcı isimlerinin yapı ve fail analizlerinde aslında taraflar arasında karşılıklı ancak indirgeyici bir kuramsal öncülden hareket ettiklerini düşünüyoruz. Aktörün gerçekte sistemin güdümünde veya tam tersi bir durumda olduğunu bulgulama çabasının yapı-fail dolayımını göstermekte yer yer başarısız olduğuna inanıyoruz. Bu bağlamda Weber'in karşı olgusal kavramına atıfla yapı ve fail merkezli yaklaşımların eş anlı bir ideal

tipleştirme eşliğinde kullanıldığı bir kuramsal-araştırma pratiği öneriyoruz. Çağdaş sosyal teorideki dualistik gerilimin bitirilmek veya aşılacak yerine analitik birer imkana dönüştürülebileceğini iki örnek vaka üzerinden tartışmaya açmaya çalışacağız. Söz konusu önerilerin sistematik bir araştırma programı olmaktan ziyade olması gerekeni ifade eden bir konumda bulunduğunun farkındayız. Zaten özellikle nesnesi insan olan bilimler için sistematik bir araştırma programının olsa olsa praksis ile bağıını yitirmiş kuramsal yap-bozlar üreteceğini düşünüyoruz. Bununla birlikte problem seçimi ve analizlerde gösterilecek böyle bir sosyo-bilişsel itiyadın toplumsal fenomenleri, herhangi bir yorum tekeline saplanmaksızın kendine has bağlantıları ile ele almaya imkan tanıyacağına inanıyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM: ÇAĞDAŞ TEORİNİN SOSYAL TARİHİ

Zamanı bölmek, önemli uğraklara ayırmak ve akıp geçen sürecin gerçekte ne olduğunu tanımlamak aslında imkansız bir görevdir. Fakat modern insan özellikle de sosyal bilimciler için bu imkansız görevi gerçekleştirmek her zaman için derin bir tutku olmuştur. Çağın yeniliğini tanımlamak, onu diğer zaman dilimlerinden ayırt eden farkları ortaya çıkarmak ve bu farklar üzerinden bir toplumsal model inşa etmek, şimdi ve buradanın (*modernus*) bilgisi olan bilimlerin asli gayesini oluşturmaktadır. Sosyal bilimlerin klasikleri nasıl on dokuzuncu yüzyılın problem ve tartışma gündeminin bir parçası olarak biçimlenmişse, aynı şekilde çağdaş sosyal teori de yirminci yüzyılın imkan ve zorluklar sahasında bir hüviyet kazanmıştır. Başka bir deyişle klasik sosyal bilimlerin ve özellikle de sosyolojinin on dokuzuncu yüzyılı imleyen bir tarihsellikte kendini kurması gibi çağdaş sosyal bilimler de kendini yirminci yüzyılın güncelliği ile kurmuştur. Bu noktada iki asır arasında keskin bir ayrım gitmek, söz konusu zaman dilimlerini sözde birbirleri ile hiç etkileşimleri yokmuş gibi ele almak istemediğimizi hemen belirtelim. Yirminci yüzyılın önemli bir kısmı, Hobsbawn'ın isimlendirmesi ile, dünya tarihinin en uzun yüzyılı olan on dokuzuncu yüzyılın ardiyesi olmakla geçmiştir. Çağdaş dünya on dokuzuncu yüzyılda kırmızı çizgileri beliren bir sistemi idealize etmeye, toplumsal hayatı tamamen bu sistem içinde soğurmaya ve söz konusu sistemin standart ve beklentilerinde bir özne üretmeye ömrünün yarısından fazlasını vakfetmiştir. Bu noktada, kimi tarihçilerin yaptığı gibi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci dünya savaşından sonra bittiğini ileri sürmek yanlış değildir. Fakat biz söz konusu dönemleştirmeyi biraz daha uzatarak on dokuzuncu yüzyılın 1960'larda bittiğini ileri süreceğiz. Hatta söz konusu zamana kadar egemen olan bu sistemi **klasik sistem** ve bu sistemin merkeze aldığı toplumsal aktörü de **klasik özne** olarak adlandıracacağız. Elbette ki bu bitişle 19. asırda yapılanların etkisinin tamamen geçtiğini, toplumsal ideal ve pratiklerin tarihin tozlu sayfalarına gömüldüğünü kast etmiyoruz. Yalnızca on dokuzuncu yüzyıldaki toplumsal sistem ve özne anlayışı yeni gelişmeler aracılığıyla bir dizi meydan okuma ile karşılaşmış ve yaşadığı zorluklar nedeniyle kendi yapısal özellikleri değişmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümü çağdaş toplumun farklı problemleri, yeni gündemleri

ve özne tahayyülleri üzerinden on dokuzuncu yüzyılın bitiş tarihini tartışmak gibi örtük bir misyona da ev sahipliği yapacaktır.

Bu bölümde öncelikle yirminci yüzyılın farkını öne çıkarmaya çalışacağız. Bunun için çağdaş toplumdaki önemli gelişmeleri, olayları, kırılmaları ve süreklilikleri yirminci yüzyılı isimlendirme uğraşlarından yola çıkarak değerlendireceğiz. Bu asrın nasıl isimlendirilmesi gerektiğine yönelik tartışmalar (post-modern, post-endüstriyel, geç kapitalist, geç modern, yeni zamanlar vesaire) vesilesiyle hem çağdaş sosyal teorinin devraldığı toplumsal mirasa hem de onun güncel bağlamına yönelik genel ancak faydalı bir perspektif sunmayı hedefliyoruz. Daha sonra yeni zorluk ve imkanların tanımlanmasında kültür kavramının çağdaş dönemdeki inşa sürecini ele alacağız. Sosyal bilimlerin en çetrefilli kavramlarından biri olan kültürün semantığı ve kullanım alanları ile çağdaş toplumun önemli dönemeçlerinin birebir örtüştüğüne inanıyoruz. On dokuzuncu yüzyılın toplumsal dünyasının ekonomi-politik bilinç temelinde örgütlendiği gibi yirminci yüzyılın kültür-politik bilinci de anti-örgütsel ve yeniden örgütleyici bir mahiyete sahip olmuştur. Her toplumsal fenomen, kültürün bu yeni merceğinde eskisinden çok daha farklı bir surete bürünmüştür.

Çağdaş toplumun yaşadığı dönüşümler yalnızca toplumsal sistemin anlam sistemini çözmekle sınırlı kalmamıştır. Yirminci yüzyıldaki gelişmeler akabinde klasik sistemin öznesine meydan okuyan yeni öznelerin toplum sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Klasik sistemin ürettiği olgun-beyaz-erkek öznenin her bir bileşeninden karşılaştığı meydan okumalar çağdaş dönemde yeni kimliklerin fitilini ateşlemiştir. Bu bölümde çağdaş öznenin oluşum süreçlerini klasik özneye karşı çıkan üç kategori üzerinden değerlendirmeye çalışacağız: Gençlik kültürü, ırksal-etnik hareketler ve kadın hareketleri. Günümüz sosyal teorisinin gündemini bir hayli meşgul eden bu kategorilerin oluşum süreçlerini, temel referanslarını ve başlıca tartışmalarını ele alarak ilgili bölümü tamamlayacağız. Sonuç olarak çağdaş sosyal teorinin Parsons ve Schutz örneğinde zıt kutupları arasındaki gerginliği soruşturacağımız bu çalışmanın birinci bölümünde sosyal teorinin toplumsal tarihini ele almaya çalışacağız. Böylece günümüz toplum tartışmalarının başat etmenleri, toplumsal kuramda yaşanan metodolojik farklılaşma ve sahneye çıkan yeni özneleri içeren bir tarihsel ve kuramsal çerçeveye elde etmeyi umuyoruz.

A. Nominalist Çıkmaz: Yirminci Yüzyılı İsimlendirmek

Sosyoloji modern toplumun bilimidir. Herhalde sosyolojik tartışmalar içinde en tartışmasız olan tanım budur. Bu tanımı, biraz daha genişletirsek sosyoloji modern toplumun ortaya çıkış koşullarını, bu koşulların beklentilerini, toplumun kazandığı yeni form ve yapıyı “zamanın ruhuna” uygun şekilde analiz etmeye çalışan bir disiplindir. Sosyoloji güncelin ardındaki tarihselliği bulup çıkararak, toplumsal durumların açık uçlu görünümünü kesin ya da büyük ölçüde kesin bir tarife yerleştirmeye çalışan “katı bir bilim” olmayı hedefler. Fakat bu yoldaki serüveninde sosyolojiyi diğer bilimlerden tabir-i caizse geri bırakan yumuşak karnı hemen her zaman kendini belli eder. Şöyle ki, sosyolojinin nesnesi olan toplumun müphemliği bilimsel düşüncenin nesne ile araya mutlak bir mesafe koyma itiyadına gölge düşürür. Sosyologlar zaten içinde oldukları bir şeyin ne olduğuna, pek çok etmenin eş zamanlı savaştığı bir kompleksitenin ne olacağına karar vermek zorundalardır. Katılıp sürüklendikleri toplumsal hayatın içine akacağı kanallar inşa etmek gibi bir paradoksla yaşarlar. Özne ve nesnenin bu kadar iç içe geçişi her türlü analitik kesinliği müphem bir hale sokarken; sosyoloji söz konusu müphemlikten toplumu kristalize ederek kurutmaya çalışır. Toplumun hacmini, bileşenlerini, unsurların arasındaki bağlantıları daha doğru bir şekilde göstermek için yapılan bu gerekli işlem neticede sosyologu hayattan geri bırakır. Bu nedenle sosyoloji, ait olduğu toplumsal yaşam belirli bir düzene tevdi ettiğinde, kutsadığı düzenin toplumsal formasyonlarına sadakatle bağlanır. İlerlemenin bir nevi kendiliğinden ve yıkıcı bir şekilde ortaya çıkışını düzenin koruyucu kanatları ile dengelemeye çalışır sosyoloji... Kısacası sosyolojinin pozitivist kökenleri aklın evrensel yasaları doğrultusunda dış dünyayı tanımlamaktan değil, toplumsal düzenin normlarını nihai kertede olumlama arzusundan doğmuştur. Sosyolojinin toplumsal düzenle kurduğu varoluşsal birliktelik on dokuzuncu yüzyıldan bu yana daima kendini yakından hissettirmiştir. On dokuzuncu yüzyıl modern hayatın kurumsallaşmasına ev sahipliği yaparken, sosyologlar bu süreci kendi sosyolojik gündemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Modern toplumun ekonomisinin sanayi merkezli, siyasetinin ulus-devlet temelinde, bireylerinin vatandaşlık kimliği çerçevesinde biçimlenmesi sosyologların da bu semptomoloji ile mesleklerini icra etmesine sebep olacaktır. Bu bağlamda ne Marx’ın sermayenin tarihsel birikimini ve bu birikimin do-

ğurduğu gergin toplumsal ilişkileri analiz etmesi, ne Durkheim'ın modern toplumu iş bölümü noktasında farklılaştırıp, son tahlilde bireysel özgürlükleri iş bölümünün hukuki zemininde tanımlaması ve ne de Weber'in bir yandan kapitalizmin tarihsel kökenlerini soruştururken diğer yandan da modern rasyonalizasyonun siyasal ve kültürel veçhelerini göstermesi bir tesadüftür.

On dokuzuncu asır, modern ethosu hayata tatbik etmeye çalışan bir proje daha doğrusu bir projeler çağı olarak dünya tarihine geçmiştir. Modern çağın semptomlarının nasıl okunacağı, nasıl bir teşhis konulacağı ve topluma nasıl bir tedavi rejiminin uygulanacağı gerek siyasette gerekse de sosyolojinin kendi içinde farklı kamplaşmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Herhalde takvimlerin 1900'leri göstermesine rağmen toplumsal zamanın on dokuzuncu yüzyıl içinde devam etmesi bu sebeptedir. Yeni yüzyıl bir önceki dönemden kalan hesaplarla açılırken modernliğin birkaç asır süren macerasında hangi tarafın ipi göğüsleyeceği bütün dünyayı etkileyen iki savaşla belirlenecektir. Yüzyılın ilk yarısı ölümlerle, yıkımlarla, korku ve dehşetle kesif bir toplumsal hale büründüğü kadar aydınlanma ideallerinin muzaffer bir toplumsal sistemle özdeşlenmesine de ev sahipliği yapmıştır. Başka bir deyişle on dokuzuncu yüzyılın sancılı evrelerinin ardından toplumdaki husumetin giderildiği, istatistiklerin artı hanesinin çoğaldığı daha istikrarlı ve yerleşik bir toplumsal düzen gelişmeye başlayacaktır.

Gerçekten de yirminci yüzyıl ilk otuz yılındaki toplu yıkım ve sefaletle rağmen toplumsal yaşamda ciddi birtakım iyileşme ve dönüşümleri de peşi sıra getirmişti. Dünya nüfusu eşine rastlanmadık bir miktara ulaşmıştı. Geçmişin en büyük kentleri kadar yeni kurulan yerleşim yerleri de her taraftan insan topluyordu. Benzer şekilde insanların ortalama yaşam süresi artmış, ölüm oranları azalmıştır. İktisadi açıdan sermaye hacmi öncesine göre birkaç kat genişlerken yine kişi başına düşen gelir ve giderde de ciddi bir artış meydana gelmiştir. Hane başına düşen gelirin büyük bir kısmının temel ihtiyaçlara ayrıldığı bir önceki asrın aksine kitleler için bu dönemde lüks tüketim sıradan bir hale gelmiştir. Başka bir deyişle Marx'ın patates yiyen, pamuklu giyen ve bira içen ezilen insanları yirminci yüzyılda kolay kolay kaybetmek istemeyecekleri konforlar ve zevklerle tanışmıştır. Söz konusu gelişmeler yirminci yüzyılın toplumsal modelinin geçmişteki hataları ve kayıpları telafi etme çabası olarak değerlendirilebilir. Yirminci yüzyıl, temel çatışmaları önceki asırlardan devraldı-

ğı idealler adına kendi yol ve yöntemince çözüme kavuşturuyordu. Toplumsal huzurun sağlanması, ekonomik göstergelerin azami seviyeye çıkması, refahın toplumun geneline yayılması modern muhayyilenin ütopyasını oluşturmuştu belki ama bu ütopya yeni zamanlarda vaka-i adiyeden kabul edilecekti. Yirminci yüzyılın çıkardığı toplumsal sistemin klasikliği de bu ütopya ve onun gerçekleşme kanallarından güç alıyordu. Bu bağlamda yirminci yüzyılın ilk yarısındaki egemen sosyolojik paradigmaların, klasik sosyologları mevcut sistemin birer müdafii haline getirmesi gayet doğaldı. Örneğin Fransız sosyolojisinin uzun süre en büyük ismi olan Raymond Aron, klasik sisteme bir naat niteliği taşıyan 1963 tarihli **Sanayi Toplumu** kitabında mevcut sistemin özelliklerini, faydalarını ve küçük hatalarını gösterirken metnin üçte birlik kısmını klasik sosyolojinin aslında bugünlere ulaşmak için çalıştığını kanıtlamaya ayırmıştır (Aron, 1975). Benzer şekilde Amerikan sosyolojisinin aynı dönemlerde en etkili ismi olan Talcott Parsons, Aron'unkine benzer temayüllerle, mevcut toplumsal sistemin sorunlarını analiz adına kanonik bir okumaya kalkışıyordu. Kurucu babaların sosyolojileri güncel sorunların etrafında birleşerek, tek sesli bir mahiyet kazanıyordu (Parsons, 1937/2005). Bununla birlikte her ne kadar modernliğin varoluşsal gaye ve inançları ile aynı zeminde buluşsa da klasik sistemin onları gerçekleştirmek için eskisinden farklı stratejiler izlediği bir gerçektir. Bu stratejilerin başlangıç noktaları, yayılım alanları ve değişmeye başladıkları anlar modernliğin asırlık omuzlarında yükselen (yeni) klasik sistemin bütüncül bir resmini görmek açısından faydalı olacaktır. Başta David Harvey olmak üzere söz konusu toplumsal resmi sermayenin çizgileri üzerinden okumak isteyen kimi araştırmacılar için söz konusu süreç 1945 ve 1973 arasındaki yılları kapsar (Harvey, 2003: 146). Tarihçi Eric Hobsbawm ise altın yıllar olarak adlandırdığı bu zaman diliminin 1940'lı yıllardan 70'lerin sonuna kadar tartışmadan azade bir şekilde sürdüğünü kaydeder (Hobsbawm, t.y.: 331). Takvimlendirmedeki birkaç yıllık farka rağmen, klasik sistemin varlık alanının hemen hemen herkes için aynı öncüllere tekabül ettiği bir gerçektir: Metaların seri üretimine dayalı bir bolluk ve zenginliğin adil bölüşümüne dayalı (siyasal) iç barış

Klasik sistemin, fikirleri ve uygulamaları birer ayet hükmüne yükselen, iki peygamberi olduğu söylenebilir: Henry Ford ve John Maynard Keynes. Bu iki figür değişik toplumsal kesimlerden, farklı formasyonlardan gelmeleri ve neticede değişik kategorideki problemlerle ilgilenmelerine rağmen yirminci yüzyılın hem altın yılları-

na hem de çöküş yıllarına damga vurmuştur. Devraldıkları toplumsal problemleri çözme biçimleri ile alkış toplarken, sundukları çözümlerin zamanın bir cilvesi olarak daha büyük sorunlar yaratması ile birer günah keçisi haline gelmişlerdir. Henry Ford, Amerika’da üretimde yeni bir işletme modeli geliştirmişti. Bu işletme dehası kapitalizmin en önemli bileşeninin hızlı ve yoğun bir şekilde üretim yapmak olduğuna inanmıştır. Fakat her ne kadar bir önceki asır üretimi toplumsal bir akide olarak kitlelerin belleklerine kazısa da geliştirdiği üretim teknikleri bu konuda yavaş kalmakta idi. Ford, geliştirdiği parça-başı üretim sistemi ile sadece emekçilerin yoğunlaştırılmış bir iş bölümünün parçaları olmalarını, hareketli bir bandın çevresindeki işçilerin bir ürünün çok seri bir şekilde monte edilmesini sağlamadı. Aynı zamanda üretimdeki fazlalığın fiyatları düşüreceğini, böylece talebin geniş kitlelere yayılacağını, talep genişleyince de arzın sürekliliğinin sağlanacağına dair liberal öğretiyi revize ederek yeniden devreye soktu. Bu konuda İlya Ehrenburg, harika romanı *Otomobil Sevdası*’nda genç bir müteşebbis olan Ford’un piyasanın yaşlı kurtlarını kendi üretim modelinde ikna etme sahnesinde kahramanımıza şunları söyletecektir:

“Uzun yıllar ilerisini düşünerek yapmalıyız hesaplarımızı. Her seferinde yüksek kazançlar getiren ama hiçbir vakit büyük alıcı kitlelerine ulaşamayacak pahalı otomobiller üretmektense, mallarımızı zararına ya da yalnızca maliyetine satıp piyasa kuşatmak daha akıllıca bir davranış olacaktır” (Ehrenburg, 1984: 29).

Ford’un Model T’si büyük bir ticari başarı elde ederek yalnızca araba piyasasının %50’sini işgal etmekle kalmadı aynı zamanda yirminci yüzyılın ilk yarısında meta üretimine getirdiği açılımla emek problemine farklı bir boyut da kazandırdı. Ford’un üretim modelinin önderliğinde işçilerin temel ihtiyaçlarını asgari şekilde karşılamaya endekslenmiş ücretlerinde bir iyileşme yaşanacaktı. Fordist-Taylorist üretim modeli makineleşmeyi hızlandırırken emeğin giderek proleterleşmesinin önünü açıyordu (Kumar, 1995: 39) belki ama buna karşılık eskiden işçilerin tahayyül bile edemeyecekleri bir alım gücüne kavuşmalarını sağlıyordu. İş yerinde kanlı canlı

birer makine haline gelen işçiler, bu durumu evlerinde üretim fazlalığının neden olduğu yeni zevkler ile telafi etmeye çalışacaktı.

Ford'un üretim tekniklerinde yaptığı devrimi klasik sistemin kutsal öğretisi haline çevirensen Keynes olacaktır. Ford son tahlilde bir müteşebbis, bir iş adamı olarak temelde kendi kârına giden yolun başkalarından geçtiğine inanıyordu. Keynes ise toplumun tamamını düşünmesi gereken bir devlet adamı olarak hareket edecekti. Bu bağlamda Keynes sermayenin birkaç elde toplanan zenginliğini tabana yayması gerektiğini ileri sürdü. Ona göre kapitalist sistemin idamesi isteniyorsa, klasik liberallerin dediği gibi, piyasanın görünmez elinin arzı ve talebi sağlamasına güvenilemezdi. Devlet bir denge unsuru olarak devreye girmeli, kar gütmeyen bir kurum olarak üretimin artmasına ve talebin oluşmasına yardımcı olmalıydı (Soule, 1978: 183). Ayrıca Keynes'e göre devlet toplumsal adaleti sağlamak adına daha adil bir vergi düzeni temin etmeli, sosyal sigorta ve kamu hizmetlerini canlandırmalı, sermayeyi sürekli olarak reel sektöre yönlendirilmeli, bunun için de faizlerin her zaman düşük bir oranda tutulmasını sağlamalıydı. Dünya savaşlarının yarattığı tahribatın ancak bu yaptırımlar altında giderileceğine inanan Keynes, bu tahribatı yaratan faiz tutkusunu "Ortaçağ"ın iktisat anlayışını hatırlatacak şekilde eşya ve hizmet üretimini ödüllendirerek" yatıştırmayı istiyordu (Soule, 1978: 14). Fordist ve Keynesgil politikalarının ittifakı ile klasik sistemin en önemli buluşlarından olan refah devleti resmen tedavüle girmiştir.

Refah devleti politikaların yürürlüğe girmesi ile birlikte toplumsal tabakalaşmada büyük değişiklikler meydana geldi. On dokuzuncu yüzyıl, varlıkları tamamıyla düşmanca bir ilişkiye dayalı olan iki keskin sınıfa ayrılmıştı veya ayrılması bekleniyordu. Çağın ruhunu temsil eden sınıflar burjuva ve proletarya idi. Söz konusu kategorilerin dışında yer alan, kuramsal olarak adeta ortada kalan kesimler ise bir sınıfı değil, geçici birer oluşumu temsil ediyordu. Örneğin Marx bu tabakaları bir patates çuvalını benzetiyor; bu çuvalı oluşturan şeyin özel bir ilişki değil sadece aynı çuval içinde olmaktan kaynaklandığını söyleyerek ortadakileri küçümsüyordu (Marx, 2009: 118). Fakat yirminci yüzyılda refah politikalarının uygulanması ile birlikte üçüncü bir sınıf palazlanmaya başlıyordu: orta sınıflar. Orta sınıflar, Marxist sınıf analizlerinin iki kutbundan da birtakım özellikler almıştı. Örneğin üretim araçlarının mülkiyetini ellerinde bulundurmadıkları için proletaryaya benziyorlardı. Fakat üretim

içinde onlar gibi kol gücü ile çalışmıyorlardı; sorumluluk alıyor, karar verici pozisyonda bulunuyorlardı. Fordist modelin proleterleştirici temayüllerinin içinde birer profesyonel olarak yükseliyorlardı. Yirminci yüzyıl geleneksel üretim düzeninde tarım ve sanayi sektörlerinin ardına hizmet sektörünü yerleştirirken, orta sınıf da sayıları her geçen gün artan bir şekilde bu yeni alanda temellerini bulmaya başlayacaktı. 60'lı yıllara gelindiğinde ileri sanayi ülkelerinin nüfusunun yarısı hizmet sektöründe istihdam edilecekti (Harvey, 1997: 181).

Yirminci yüzyılda genel refah seviyesi bir önceki asırda tahayyül edilemeyecek seviyelere yükselmişti. Orta sınıfların üretimde güçlü bir pozisyona yükselmesi ile birlikte tüketim oranlarında da büyük bir artış yaşanmıştır. Toplumun en altında yer alanların evlerinde bile artık uzun menzilli birer radyo vardı. Sinema salonları hınca hınç doluyor, mutfaklar temel ihtiyaç maddelerinin dışındaki lüks ve egzotik lezzetlerle buluşuyordu. Uygun taksit seçenekleri ile pahalı arabalar işçi sınıfına sağlanıyor, bir zamanların altta kalanları kendi modalarını yaratıyor, bu sıralarda gelişen yüksek teknolojik aletler her eve sızıyordu. Usta tarihçi Eric Hobsbawm büyük çoğunluğu bizzat gözlemlediği bu süreç için şunları söyleyecektir:

“Tam istihdam ve sahici bir kitle pazarını hedefleyen bir tüketici toplumu, eski gelişmiş ülkelerdeki işçi sınıfının büyük bölümünü, en azından hayatlarının büyük kısmı için geçerli olmak üzere, babalarının ya da kendilerinin bir zamanlar yaşadıkları, gelirin öncelikle temel ihtiyaçlar için harcadığı düşük seviyenin oldukça üzerine yerleşti.” (Hobsbawm, 2006: 375)

Kısacası ezilenlerin artık zincirlerinden başkaca kaybedecek bir şeyleri vardı. Toplum hala ekonomi-politiğin söyleminde örgütleniyordu ancak tüketimdeki çeşitlenme ile birlikte kitleler, kendilerine iktisadi gerçekliklerden sıyrılacakları yeni alanlar buluyordu. Söz konusu durum klasik sistem için ilk zamanlarda sevindiriciydi. Çünkü sistem, tüketim arzusunu doruklarda yaşayan kitleler sayesinde yeni müşteriler kazanıyor; her arz kendi talebiyle daha piyasaya çıkar çıkmaz buluşma fırsatını yakalıyordu. Fakat klasik sistem yetmişli yıllara gelindiğinde tam da en hayati noktalarından su almaya başlayacaktı.

Yirminci yüzyılın ilk yarısının bir önceki asırdan kalan hesapları kapatmaya çalışırken, üçüncü çeyreğinin bir altın çağ vazifesini gördüğünü söylemiştik. Fakat her hareketin en yüksek noktaya çıktığı anda düşüşe başlaması gereği klasik sistem de yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğine gelindiğinde birtakım ciddi krizlerle karşılaşacaktı. Söz konusu krizler, bir yönüyle sistemin kendi içinde yaşadığı gelişmelerin bir ürünüydü, bir yönüyle de genel çıkar ve hedeflere ulaşmak için kullanılan stratejilerin bir neticesiydi ancak bu doğal sürecin ortaya çıkardığı yeni durumlar modern toplumların suretini tamamıyla değiştirecekti. Toplumsal göstergelerin her düzeyde değişmeye başlaması sanayi kapitalizminin, fordist-keynesgil refah devletinin ve en önemlisi modernliğin sonunu mu getiriyordu? Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde ortaya çıkan tartışmalar ve bu tartışmaların tarafları yeni toplumsal sürece farklı noktalardan yaklaşırlar da artık bir şeylerin kapandığına inanıyorlardı. Bu bağlamda kıyamet çağrışımları, yorumcularda -ister taraftar olsunlar, isterse pek kabul etmesinler- yüzleşmeleri ve ne olduğunu anlamlandırmaları gereken bir düşünce üslubu haline gelecekti.

Yirminci yüzyılın bu beklenmedik sürecini, üstelik sürecin tam da içindeyken isimlendirmek nominolojik bir çıkmaz yaratacaktır. Gerçekliğin gerçekten mevcut (özcü) mu yoksa onun hakkında yaptığımız tariflerin bir tezahürü mü (adcı) olduğuna yönelik Orta Çağ'dan kalma tartışma aradan geçen bunca asra rağmen hala devam etmektedir. Altın çağ sonrası bir değişimin ortaya çıkıp çıkmadığına, değişim ortaya çıktı ise bunun hangi saiklerin neticesinde doğduğuna, bu neticelerin akabinde ne tür süreçleri tetikleyeceğine karar vermek yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğini ve sonrasını adlandırırken dikkat edilecek başlıca hususları oluşturmuştur. Bu bağlamda yeni döneme verilen her ismin, ileri sürülen her kavramın ve yapılan her tanımın mevcut süreci bir noktadan yakaladığı ve o noktaya göre bir bütün resmi sunduğu ortadadır. Karanlık odadaki fili, dokundukları organlarından tanımaya çalışan yolcular gibi her araştırmacının da gerçekliği kendi entelektüel meşrebine göre temas ettiği açıdan değerlendirmesi bu dönem hakkında farklı bir çok ismin tedavülde olmasının asli sebebini oluşturacaktır. Bununla birlikte klasik sistem sonrası süreci her adlandırma girişimi, sistemin bir veya birden fazla özelliğindeki bir farklılaşmaya dayanarak gerçekleşecektir. Dolayısıyla -post ön ekinin ve sona yönelik kavramsallaştırmaların dolaşımında olması pek şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde gelecek yılların nasıl bir top-

lumsal yaşam ve düzen getireceğini tespit etmek sosyolojinin klasik asrındaki fütürolojik tutuma benzer temayüllerin önünü açacaktır.

Kapitalizmin yirminci yüzyılda izlediği yolun bir önceki asırdan çok farklı güzergahlar takip ettiği söylenebilir. Klasik sistemin toplumsal modelinde görüleceği gibi daha komplike bir ekonomik düzen, emek ve üretim arasında tam bütünleşme ve ahenkli bir toplumsal sistem inşası muhtemelen klasik iktisatçı ve hasımlarının tahayyül ettiğinden çok farklıydı. Aynı şekilde yetmişli yıllardan sonra sermayenin dolaşım kapsamı, üretim koşullarındaki iyileşme ve toplumsalın kazandığı yeni formasyonlar da bambaşka bir kapitalist modele işaret edecektir. Bu bağlamda kapitalizmin sonunun mu geldiği yoksa yeni bir evreye mi geçtiği temel tartışma noktalarından biriydi. Yetmişli yıllara gelindiğinde sermaye ve emek arasında sağlam temellere dayanan bir evlilik gerçekleşmiş gibi gözüküyordu. Klasik sistem, bu iki tarafa hastalıkta ve sağlıkta, ölüm onları ayırana kadar geçerli olacak bir akit imzalatmış gibiydi. Böylece on dokuzuncu asrın ekonomi politiğinin iki düşmanı barışmışlardı. Fakat bununla birlikte söz konusu akitten sermayenin pek de memnun olduğu söylenemezdi. Sermayenin yapısı, klasik sistemin sunduğu gibi yavaş ve kontrollü bir ilişkiye sadık kalamayacak kadar çapkındı. Sermayenin sürekli dolaşmak, artmak ve yeni alanlar fethetmek isteyen karakteri kırklı yıllardan yetmişli yıllara kadar Fordist-Keynesgil uygulamalarca baskılandı ancak yetmişli yıllarla birlikte durum tersine dönecek ve kapitalizmin flörtüz temayülleri dünya çapında yeni maceralara yelken açacaktı.

Kapitalizmin klasik sistemin örgütlediği şekilde bir yandan ulus merkezli olarak varlığını sürdürürken diğer yandan da uluslararası bağlantılarını giderek çoğaltıyordu. Bu minvalde pazar, ağırlıklı olarak ulus içi gibi gözükse de özellikle çelik, petro-kimya ve otomotiv sektörleri ciddi şekilde ulus-aşırı bir hale gelmişti. Benzer şekilde ülkelerin ithal ettiği enerji miktarı da fazlasıyla artmış ve uluslararası bir mesele haline gelmişti. Örneğin 1960-1970'li yıllarda İngiltere'de ithal edilen enerji miktarı %25'den %45'e yükselmişti. Kendine yeterliliği ile ünlü ABD'de ise enerji ithalatı %6'dan %10'a çıkmıştı (Dickson, 1992: 38). İleri kapitalist toplumların enerji bağımlılığı, Üçüncü Dünya'nın özellikle de zengin petrol kaynaklarına sahip Körfez ülkelerinin elini güçlendiriyordu. Bu durum kapitalizm yeni bir evreye girerken yeni krizlerin ortaya çıkmasına neden olacaktı. Ya da kapitalizmin maruz kaldığı

krizler yeni bir aşamanın doğuşunu haber veriyordu. Körfez ülkelerinin daha yüksek petrol fiyatları talep etmesi ile başlayan 1969-1973 arası süreç, kapitalizmin yeni sureti için bir milat kabul edilebilir. Körfez Krizi, ileri kapitalist ülkelerde fark edilmeyen birtakım eksiklikleri ortaya çıkardı. Kapitalist dünyanın izlediği gevşek para politikasının, para arzını artırdığı ve bunun enflasyona sebep olduğu açık bir şekilde görüldü. Aynı zamanda kitlesel üretim alışkanlığının yatırım alanlarını azalttığı, aşırı kapasitede üretime neden olduğu ve haliyle fazla enerji tüketen bir mahiyet taşıdığı fark edildi. Petrol krizi devlet maliyesinin kaynaklara oranla aşırı genişlediğini ortaya çıkardı. Deflasyon ve mali krizlere başlayan süreçler sistemin tamamına yönelik bir meşruiyet krizini peşi sıra getirdi (Harvey, 2003: 168). Bu durumdan kurtulmak için şirketler üretim koşullarında enerji tasarrufu sağlayacak maliyetleri azaltacak ve kârı arttırıp toplam sermaye hacmini genişletecek çözüm yolları aramaya başladılar. Aynı şekilde devletler de eski pederşahi tutumlarını bir kenara bırakıp, ekonomi içindeki pozisyonlarını terk ettiler. Böylece klasik sistemin verdiklerinin tek tek sermaye tarafından geri alındığı bir dönem başlıyordu.

Kapitalizmin bu yeni evresini nasıl adlandırmak gerektiği önemli bir tartışma konusudur. Örneğin kimi yorumcular kapitalizmin bu evresini **geç kapitalist** olarak değerlendirir (Mandel, 2013; Jameson, 2008: 20). Kavramın tedavüle girişi özellikle Adorno ve Horkheimer'ın kültür endüstrisi eleştirileriyle başlamıştır. Adorno ve Horkheimer'ın zaman zaman farklı kavramlara başvurarak yaptığı geç kapitalizm analizi, Weberci devlet çözümlemesine Grossman ve Pollock'ın katkıları ile iki noktada toplanır. Bunlardan birincisi, devletin toplumsal alana inceltilmiş bir bürokratik kontrol ağı ile hakim olmasıdır. İkincisi de devletin Nazizm ve New Deal örneklerinde görüleceği gibi piyasa ile bağıntılı çalışması (Jameson, 2008: 21). Jameson'un da ifade ettiği gibi günümüzde kapitalizm Adorno ve Horkheimer'ın ifade ettiği türden bir örgütlenme takip etmemektedir. Kapitalizm günümüzde tekelsizliği aşacak şekilde çoğulculaşmakta, sistem uluslar-arası faaliyet gösteren birçok aktör içermektedir. Eski emperyalizmden büyük ölçüde farklı bir rekabet ortamına ve buna bağlı olarak iş örgütlenmesine ev sahipliği yapmaktadır. Dolayısıyla Jameson gibi Marxistler geç kapitalizmi, her ne kadar güncel gelişmelerle tanımlasalar da, kavramın otuzlu yıllardaki tekelsiz sömürü ve ağır bürokratik mekanizmaya yaptığı gönderme yeni koşulları algılamakta birtakım eski alışkanlıkların devreye girmesine sebep olmaktadır.

Kapitalizmin yetmişlerden itibaren girdiği yeni toplumsal hali isimlendiren kavramlardan biri de **post-endüstriyel** (sanayi sonrası) toplum kavramıdır. Modern toplumun bir sanayi toplumu olduğu kabulünden hareketle sanayi üretiminde yaşanan değişimlerin bütün toplumsal yapıyı etkilediği, üretim tekniklerindeki farklılaşmanın ve yeni arayışların yeni toplumsal ilişkiler yarattığı tezi gerek sağ, gerek sol kuramcılar arasında yeni bir entelektüel tartışma yaratacaktır. Toffler'ın üçüncü dalga olarak nitelediği bu yeni evrenin endüstriyel üretim tarzının tarımsal üretimi dönüştürmesi gibi yeni üretim tarzının da klasik kapitalizmi kökten dönüştüreceği iddia edilmiştir (Toffler, 2012). Bununla birlikte söz konusu değişimin akıbetinin hayırlı mı olacağı yoksa yeni krizlere gebe mi olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin Daniel Bell yeni üretim tarzının daha demokratik bir toplumsal yapı meydana getireceğini, gelir dağılımının daha adil bir seviyeye ulaşacağını ve en önemlisi de soğuk savaştan kalan ideolojik gerginliklerin, Nazizm ve Stalinizm gibi modernlik projesinin kör noktalarının bir daha yaşanmayacağını müjdeliler (Daniel Bell, 1973). Alain Touraine ise kapitalizmin bu yeni evresinin eski toplumsal formasyonları, özneleri ve tartışmaları kökten değiştirdiğini ileri sürer (Touraine, 1971). Fakat ona göre sanayi sonrası kapitalizm bir yeryüzü cenneti vaat etmez aksine modernliğin tarihsel genetiğindeki krizin farklı bir tezahürüdür (Touraine, 2004). Kuramcıların birbirinden taban tabana zıtlaşan bu yeni durum hakkındaki görüşleri aslında aynı noktadan hareket eder. Post-endüstriyel toplum klasik sistemin emek, sermaye ve toprak üçgeninde kurduğu düzeni erozyona uğratmıştır. Klasik iktisatçıların ya da Marxistlerin gösterdiği gibi sermaye artmak için kendini Fordist-Keynesgil sistemde olduğu gibi ulus denilen toprak parçası içinde yatırım yapmaya zorunlu hissetmemektedir. Bu yatırımın zorunlu şartı ve bir numaralı muhatabı olan emeğinse elektirifikasyon devrimi ve iletişim ve ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmeler nedeniyle huzuru kaçmıştır. Sermaye, toprak ve emek artık aynı uzamın birer kurucu noktası değildir; ayrı dünyalarda yaşamaktadır. Kitlese bir ihtiyaç ekonomisinin yarattığı doygunluk kapitalizmi sofistike ve lüks üretim arayışına sevk etmiştir. Üretim ilişkilerinde yalın kol gücü yerini uzmanlaşmış zihinsel emeğe terk ederken kârın üzerindeki emek baskısı işletmelerin ulus-ötesi bir kapsama ulaşması ile giderek azalmıştır. Sermaye hızlıca dolaşmasını sağlayacak finans ağları sayesinde reel sektörlerden uzaklaşmış ve büyük oranda kendi sanal dünyasına çekilmeye başlamıştır.

Kısacası, post-endüstriyel toplum kavramı bir yandan dünyayı “küresel bir köy” haline getirirken yani uzakları yakın kılarken diğer yandansa yakınların uzaklaştığı bir toplumsal bağlama yaslanmaktadır.

Bu noktada post-endüstriyel toplum kavramının iki boyutu olduğunu belirtelim. Post-endüstriyel toplum hem üretim araçlarının hem de üretim ilişkilerinin değiştiğini savunan bir kullanıma sahiptir. Fakat söz konusu değişikliklerin iki kulvarda da aynı rotayı takip ettiğini veya aynı sonuca ulaştığını söylemek doğru değildir. Post endüstriyel toplumun üretim araçları değerlendirilirken vurgu enformasyon devrinde yoğunlaşır. Öyle ki Bell ve Toffler gibi eski Marxistler için teknolojiye atılım sadece iktidar seçkinlerini memnun edecek bir durum değil; Batı toplumunun ilerlemesine yapılmış en büyük katkıdır. Enformasyon kuramcıları açısından buharlı makine veya Fordist düzenek nasıl bir etki uyandırmışsa bilgisayar teknolojisinin kullanılmaya başlaması da sistem içinde benzer bir etki uyandırmıştır (Kumar, 1995: 22). Bilgisayar teknolojisi, bilim kurgusal bir ütopya sunduğundan değil sistemin ayrılmış uzamları arasında enformatif bir bağıntının kurulmasını mümkün kıldığı için kıymetlidir. Çünkü post-endüstriyel toplumun küresel haritasında sermaye, toprak ve emeğin bizatihi bir hükmü kalmamıştır. Önemli olan bu parametrelerin birbirlerine kolaylıkla dönüştürülebilir olmalarıdır. Bu bağlamda üretimin her parçası kendi özgül ağırlığını yitirmekte ve hızlı bir bilgi akışına eklemlenmektedir. Bu bilgi akışı, yukarıda bahsettiğimiz gibi, sadece kaynakların optimum derecede kullanılması, israfın önlenmesi ya da daha az enerji ile daha fazla üretim yapılması gibi temelde niceliksel bir değişimin önünü açmamıştır. Enformatif devrim üretim araçlarını yeni bir ekonometrik mantığın gölgesinde yenilerken aynı zamanda üretim ilişkilerini de kökten değiştirmiştir.

Richard Sennet, *Karakter Aşınması* [1998] isimli kitabında klasik sanayi sistemi ve sanayi sonrası kapitalist dönemde çalışan bir baba oğulun (Enrico ve Rico) hikayesini aktarır. Fordist-Keynesgil sistemin bir mavi yakalı Enrico hayatı boyunca bürokratik bir hiyerarşi içinde sarsılmaz bir iş güvencesi ve sosyal haklar ile çalışmış bir aile babasıdır. Yıllarca aynı mahallede oturur, herkesçe saygı görür ve aileyi uzun vadeli hedefler yolunda bir arada tutar. Rico ise babasının bin bir güçlükle kazandığı bu sosyal haklar sayesinde hayata ondan birkaç adım ötede başlayan kariyerli bir beyaz yakalıdır. Bununla birlikte sık sık iş değiştirir, ömrü bir eyaletten di-

ğerine taşınmakla geçer. Haliyle kendini bir topluluğun muteber bir üyesi görmekten çok kaygan bir sosyal ağı içinde yalnız ve güvensiz hisseder. Öyle ki zaman zaman ailesinin bile ellerinden kayıp gittiğini düşünür. Onun hayatı babasının aksine kısa vadeli hesaplar yaparak sistemin kendisini sevk ettiği kriz durumlarını birer fırsata çevirme telaşı ile geçer (Sennet, 2011: 25-29). Sennet’e göre bu baba oğul hikayesi kapitalizm içinde yeni bir kültürün vücut bulduğunun göstergesidir. Enformasyon devrimi yalnızca işin mahiyetini değiştirmekle kalmamış aynı zamanda emeğin esneklik temelinde yeniden örgütlenmesine neden olmuştur. Fordist-Keynesgil ekonominin emeği imalat sektörünün ve uzun vadeli hesapların parçası kılması karşında post-endüstriyel toplum emeği hizmet sektöründe yoğunlaştırmakta ve kısa vadeli hesapların nesnesi kılmaktadır. Emek bir yandan profesyonelleşirken diğer yandan metalara uygulanan “kullan, at” prensibi ile ederini bulmaktadır. Emek, post endüstriyel sistem içinde, özellikle hizmet sektörü içinde, hem eski iş tanımlılığını hem de bununla doğru orantılı olarak sosyal statüsünü kaybetmektedir.

Klasik sanayi sisteminde emeğin örgütlenmesini sağlayan Fordizm post-endüstriyelizmin etkisinde yeniden yapılanacaktır. Fordizm’in ihtiyaç ekonomisi ve kitlesel üretimi emeği Taylorizm’in katı kanunları çerçevesinde örgütlemiş ve yeknesaklaştırmıştı. Bununla birlikte post-endüstriyel toplum tüketimin öznellik arzusuna yetişmeye çalışan bir ekonomi sunuyordu. Dolayısıyla emek eski örgütlenme biçimlerinden arınmak ve daha kalifiye bir şekilde kendini kurmak mecburiyetindeydi. Bu durum post-endüstriyel toplum kavramı içinde enformasyon toplumu kategorisinin hemen yanına yeni bir kategorinin eklenmesini zorunlu kıldı: **Post-Fordizm**

Post-Fordizm, klasik sanayi sisteminin kendini modifiye etmeye başladığı 70’li yıllarda ilk sinyalleri ortaya çıkmış bir kavramdır. Tüketicilerin öznel taleplerini karşılayacak mamuller üretme arayışı, eski sanayi bölgelerinden uzaklaşmış yeni imalat bölgelerinin kurulmasını beraberinde getirdi. Bu durum küçük firmaların kendilerini dönüştürerek hızla güç kazandığı bir piyasanın ortaya çıkmasına olanak tanıdı. Bu firmalar vasıflı emeği istihdam ederken aynı zamanda kendi bölgelerinin de kalkınmasını sağladılar. Yeni teknolojinin imkanlarından istifade eden, uzmanlaşmış emeğin esnek bir çalışma disiplini ile bir arada var olduğu bu yeni işletme kültürü kısa süre içinde bütün sanayi toplumlarında varlığını hissettirecekti. İlk örneklerine İtalya’da rastlamakla birlikte kapitalizmin bu yeni evresi Almanya, Amerika ve Ja-

ponya’da varlığını ispatlıyordu (Kumar, 1995: 63-64). Bununla birlikte bu yeni sanayi kültürünün eskisinden hepten bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine söz konusu imalat bölgeleri kitlesel sanayinin taşeronluğunu üstlenerek onlarla bir ortaklığa girişmişlerdir. Eski sanayi bölgelerinde belirli sosyal haklara kavuşan emeğin dirayetini kırma arzusu bu yeni bölgeleri ortaya çıkaran saiklerden biridir. Daha düşük ücretle sağlanan bu istihdam, firmaların esnek örgütlenme stratejisi sayesinde işçileri kolaylıkla kapı önüne koyabilmesine yarıyordu. Buna ek olarak küreselleşmenin sağladığı imkanlar sadece yeni tüketim piyasalarına girmek veya egzotik ürünler ithalatına değil aynı zamanda emeğin ulus-ötesi bir bağlama yerleşmesine hizmet etmiştir. Klasik sistemin eski firmaları da bu fırsattan istifade etmek için kendi içlerinde yapısal dönüşümlere gittiler. Kısacası post- Fordizm, başından itibaren klasik sanayi sistemindeki Fordizm ve üçüncü dünyadaki Fordist politikalarla bir arada var olmuştur. Bu durum, her ne kadar siyaset tersini savunsa da, üç ayrı dünyadan ziyade küresel bir kapitalist sistemin var olduğunu kanıtlamaktadır. Fordizm, Post-Fordizm veya çevre Fordizmi sanayi toplumu içinde üç müteselsil uğrak değildir; keskin bir ayrılmayı ima etmezler. Kapitalizmin içindeki Faustcu yaratım arzusunun yalnızca birer üretim tarzına dönüşmesidir:

“Her iki değişim [Fordizm ve Post-Fordizm (M. E. Balcı)] dizisi de önemli; ama ikisi de kapitalist sanayicilik düzeninde temel bir kopuşu işaretlemez. Bunların hepsi, Sanayi Devriminin, başlangıcından bu yana doğasında taşıdığı teknolojik dinamizmin ve üretimin sürekli devrimleştirilmesinin dışavurumları olarak görülebilir. Yeni görünümün ortaya çıktığı noktalarda ise, bunlar, bir kez daha kapitalizmin doğuşundan itibaren üstü kapalı olarak var olan üretimin artan uluslararasılaşmasına ve küreselleşmesine atfedilebilir” (Kumar, 1995:82).

Şimdiye kadar çağdaş toplumun yapısal dönüşümlerini ele alırken tanıttığımız kavramların hepsi, fark edileceği gibi, üretim problemine (yeni üretim araçları ve ilişkileri) odaklanmıştır: Sermayenin bağımsız ve hovarda akışını sistemin merkezine koyan geç kapitalizm, sanayi toplumlarının yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik

sistemin dışında bir endüstriyel tarz geliştirdiği post-endüstriyalizm ya da bu yeni sanayileşme evresini teknolojik gelişmeler doğrultusunda anlamlandıran enformasyon toplumu veya üretim ilişkilerinin esnek örgütlenmesi olarak değerlendiren post-Fordizm. Bununla birlikte günümüz toplumunda yaşanan değişimi sadece üretim merkezli bir bakış açısından okumak elbette ki büyük bir yanılgı olacaktır. Çağdaş toplumun yeni toplumsal uzamı, yirminci yüzyılın getirdiği değişim süreci içinde klasik sistemin üretim koşullarından hiç olmadığı kadar kopmuş ve özerk bir mahiyet kazanmıştır. Bu özerklik bir yanıyla, ifade etmeye çalıştığımız gibi, yeni üretim koşullarının yarattığı bir yanılsama şeklinde telakki edilebilir. Fakat bununla birlikte eski sistemin yaslandığı bilim, siyaset, kültür sütunları da yeni toplumsal koşulların depreminde sarsılmış ve eski güvenilirliklerini yitirmişlerdir. Modernliğin hafriyatları arasında bireylerin hangi ortak dili paylaşacakları sorusu **post-modernizm** gibi voltajı yüksek bir kavramı tedavüle sokacaktır.

Post-modernizm kelime kökeninden hareket edersek modernliğin sonrasına gönderme yapar. Kelime bir yandan yeni bir döneme işaret ederken öte yandansa eski tarihsel durumla bağını sürdürür. Krishan Kumar'a göre, post-modernlik iki yönlü bir anlama sahiptir. O, bir yandan "yeni bir duruma geçişi" ifade eder fakat öte yandan post-modernizmin post'u *post morteminkine* (ölüm sonrası) daha çok benzer (Kumar, 1995: 86). Yani post modernizm modernliğin ölü bedene yapılan bir cenaze töreni daha doğrusu bir otopsidir. Post-modernizm modernliğin üzerine bir düşünme fırsatı sağlar, modern toplumsal sistemin neden öldüğü veya ölmekte olduğunun açıklamasını yapmaya çalışır. Bilindiği gibi modernlik, geleneksel dünyayı radikal bir şekilde dönüştüren siyasal, ekonomik, kültürel ve bilimsel devrimlerin yarattığı ortak tarihsel bir düzen olarak değerlendirilir (Jeanniere, 2011: 113). Siyasal olarak ulus devletleşme süreci, endüstriyel olarak sanayileşme süreci, bilimsel olarak doğayı rasyonel bir şekilde açıklama süreci ve kültürel olarak toplumun aydınlanma ilkeleince örgütlenme süreci modernlik fikrinin hareket ettiği güzergahları oluşturur. Post-modernizmse bu güzergahların her biri içinde nasıl bir topografya yaratıldığını, süreçlerin başındaki niyetlerle ulaşılan sonuçlar arasında nasıl taban tabana bir zıtlık meydana geldiğini deşifre etmeye çalışır. Bu bağlamda kavram, tarihsel ilerlemenin Aufklärung'u ile bir şekilde ilişkisini sürdürür. Fakat bu ilişki olumlayıcı değil, negatif bir ilişkidir ve ilerlemenin aşma ilkesini asılı kalma şeklinde tadil eder.

Post-modernizm modernitenin tarihin sonu ve bir yeryüzü cennetine duyulan kesin inancı sorgulamakla işe koyulmuştur. Post-modernizmi modernlikten duyulan bir rahatsızlık olarak değerlendirirsek bu rahatsızlığın köklerini 1840'lı yılların Fransasındaki modernistlere kadar sürmek mümkündür. Post-modernizmin modernite içinde her daim saklı kalan estetik eleştiriye çok şey borçlu olduğu, avangard hareketlerin kazandırdığı üslup ve teşhir ettiği çarpıklıkların post-modern kavramına derinlik kazandırdığı söylenebilir. Bununla birlikte post-modernizme asıl anlamını veren modern bilgi düzeninin toplumsal meşruiyetini kökten sorgulamaya teşebbüs etmesidir (Lyotard, 2000: 13). Modernliğin tarihsel süreci içinde ortaya çıkan ve evrenselleşen iktidar şebekelerinin müphemliklerini ortaya çıkarmasıdır. Post-modernizm, modernitenin olgular hakkında yarattığı meta anlatsal düzenin kaynağını ideal olanda değil performatif olanda yani bireylerin ona öyleymişçesine muamele etmesinde bulduğunu ileri sürer. Post-modernizm en ünlü kuramcısı Lyotard'a göre post-modern temsil edilmeyeni temsil edebilendir. Post-modernist ise eserlerini yerleşmiş bir kurallar düzeni içinde veren değil, "yapılacak olmakta olanın kurallarını formüle etmek için kuralsız çalışan"dır: "*Post-modern geleceğin (post) evvelkiliği (modo) paradoksuna göre anlaşılacak zorunda kalacaktır.*" (Lyotard, 2000: 159).

Lyotard, post-modernizmin manifestosu kabul edilen kitabının son cümlelerinde "kitleleri" "bütünlüğe karşı başlatılacak bir savaşa ve adın onurunu kurtarmaya" davet ediyordu (Lyotard, 2000: 159). Bu davet post-modernizmin henüz gerçekleşmemiş olana, karşı aydınlanmacı bir anlamda varlık olmayana delalet ettiğinden ilham alıyordu. Post-modernizm, modernitenin kıyamet habercisi ve yeni bir dünyanın müjdeleyicisiydi. Bununla birlikte post-modernizm sadece fütürolojik bir evrenin bayraktarlığını yapmaz; onu özellikle altmış sonrası değişen toplumsal koşulların kültürel bir tezahürü olarak değerlendiren yaklaşımlar da söz konusudur. Bu noktada değinilmesi faydalı olacak çalışmalardan biri Scott Lash ve Johnn Urry'nin birlikte kaleme aldığı **The End of Organized Capitalism** (Örgütlü Kapitalizm'in Sonu [1987]) isimli kitaptır. Beş kapitalist ülkenin (Almanya, İsveç, İngiltere, Fransa ve ABD) ekonomik, siyasal ve toplumsal süreçlerinin kapitalizmin yerleşik tarihine nasıl eklemlendiğini irdelleyen yazarlar, ülkelerin kısmi farklılıklara rağmen ortak bir model içinde varlıklarını idame ettirdiklerini belirtir. Örgütlü kapitalizm olarak adlandırılan bu model yukarıda klasik sistem olarak adlandırdığımız Fordist-Keynesgil

düzenin özelliklerini göstermektedir. Bununla birlikte Lash ve Urry'e göre 60'ların sonu ve yetmişlerin başından itibaren üretim-alanlarının parçalanması ve ulusal sınırlardan ulus-ötesi hale gelmesi sadece üretimin zamansal ve uzamsal örgütlenmesini dönüştürmekle kalmamıştır; aynı zamanda kültürel örüntülerin de eski görüntüsünü kaybetmesine, sosyal ilişkilerin rayından çıkmasına ve eski kolektif kimliklerin parçalanmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle kapitalist örgütsüzleşmenin siyasal ekonomisi zorunlu olarak kültürel bir altyapıya bağımlı olarak kendini kurmaktadır ve bu kültürel alt-yapı en iyi post-modernizmin kırmızı çizgileri ile anlaşılabilir (Lash ve Urry, 1992: 286). Lash ve Urry'ye göre örgütsüz kapitalizmin şekillendirdiği post-modern kültürün üç temel özelliği vardır. Birincisi, *gündelik yaşamın semiyotiği* diye adlandırdıkları sanat ve hayat, kültürel ve doğal arasındaki modernliğin olağanlaştırdığı dikotomilerin post-modernizmce reddedilmesidir. Seyirci olarak bireyler gündelik yaşamın anlam dağarcığı içinde kültürel nesnelerle karşılaşmaya başlamış ve bu semiyotik sayesinde kültürel ve doğal, imaj ve gerçek arasındaki sınırlar geçişken bir hale gelmiştir (Lash ve Urry, 1992: 287): “*Post-modern kültürün özellikleri ile yakınlığını sürdüren bu semiyotiğin en önemli yanı şudur: ürünler yerine imgelerin tüketimi; üretim araçlarının maliyetinde gösterinin yeni önemi; kültürel alan ve gündelik yaşam arasındaki sınırların sürekli olarak çığnendiği ve bulanıklaştığı bir durum.*” (Lash ve Urry, 1992: 292). İkincisi, post-modern kültürel durum yeni sınıfsal fraksiyonlar yaratmıştır. Bourdieu'nun sembolik iktidar kavramına atıfla Lash ve Urry, toplumsal sınıf veya sınıfsal fraksiyonlar arasında haksız ayrımlar yaratacak sembolik iktidar adına metaların tüketildiğini ileri sürer. Post-modern kültürel koşullar, bu kültürün ürettiği mal ve zevklerden yararlanan mükemmel tüketiciler olarak yeni bir orta sınıf yaratmıştır. “*Yeni orta sınıflar sadece tasnif kategorileri ve sınırları bağlamında değil, geleneksel sınıflardan daha serbest, daha akışkan ve neticede dağılmış ve parçalanmış grup veya şebekeler olması nedeniyle farklılaşmıştır.*” (Lash ve Urry, 1992: 293). Yeni orta sınıfların akışkan yapısı, toplumsal sınıfların veya sınıf içi fraksiyonların da örgütlü kapitalist bir karakter taşımasına izin vermeyecek, kendi amaçsız hareketine dahil edecektir. Buradan hareketle post-modern kültürün total bir orta sınıflaşma eğilimi yarattığı söylenebilir. Lash ve Urry'e göre post-modern kültürün üçüncü özelliği kimliklerin parçalanmasıdır. Yeni orta sınıfların/ küçük burjuvanın sahne alışı yalnızca yeni kültürel nesnelerin kullanılmasına

neden olmamıştır, aynı zamanda eski habitusların yıkılmasını ve dağılmasını da beraberinde getirmiştir. Lash ve Urry için bu durum kitle iletişim araçlarının ve özellikle televizyonun yaygınlaşması ile doğrudan ilişkilidir. Televizyon zaman ve mekanın içkin bağıını koparıırken aynı zamanda toplumsal olayların da kendini bir süreksizlik içinde göstermesine neden olmuştur. Görüntü ve ses bombardımanının ortasında toplumların anımsama yeteneğinin körelmesi ve anlık uyarılmalarla sınırlanması kolektif kimliklerin etkilerini yitirmesine sebep olmuştur: Lash ve Urry “ kitle iletişim araçları ve zamansal-uzamsal değişimlerin örgütsüz kapitalist toplumlar içinde önemli etkilerinden birinin kimliklerin iflası ve grup ve sosyal ağların esnemesi veya yıkılması” olduğunu ileri sürerken bu durumun bir yanıyla “post-modern kültürel nesnelerin benimsenmesine karşı bir itiyat yaratırken” diğer yanıyla ise “daha evrensel ve rasyonel öznelliklere” imkan tanıdığını savunur. Başka bir deyişle bu yeni kimlikler Stuart Hall’ın deyişiyle hem otoriter popülizmleri hem de anti-hiyerarşik ve radikal demokratik düşünceleri barındıran bir zeminde inşa edilmektedir (Lash ve Urry, 1992: 299). Lash ve Urry post-modern kültürün alt yapısını oluşturduğu yeni dönem için şu sözleri ifade edecektir:

“Örgütsüz kapitalizmin dünyası örgütlü kapitalizmin yerleşik, çabuk donan ilişkilerini süpürüp attı. Toplumlar yukarıdan, aşağıdan ve içerden dönüşüyorlar. Örgütlü kapitalizm, sınıf, sanayi, kentler, kolektiviteler, ulus-devlet ve hatta kelimeler hakkında katı olan her şey buharlaşıyor” (Lash ve Urry, 1992: 312-313).

Post-modernizm, modernitede bir şeylerin artık eskisi gibi devam etmeyeceğinin habercisi olmuştur fakat toplumsal gelişmelerin nasıl bir yön takip etmesi gerektiği konusunda müphemlikleri öne çıkarmaktan başka bir şey yapmamıştır. Başka bir deyişle post-modernizm modernliğin gelecekte bir yerlerde nihai bir kesinliğe ulaşma hülyasına itirazdır. Artık, sonsuz ilerleme, mutlak bilgi, evrensellik gibi on dokuzuncu yüzyılın yarı teolojik anlatıları inanılabilirliklerini kaybetmişlerdir. Modernlik insanın önce doğayla sonra toplumla ilişkisini boşluğa yer bırakmayacak şekilde belirleme projesi olarak kendini geleneksel toplumlardan ayırmıştır. Fakat şeylerin ne olduğunu açıklama girişimi daima olabileceklerini saklamakla beraber yürür.

Mutlak bilgi ve iktidar arzusu, şeylerin müphemliğini gidermek adına farklı ihtimallerin varlığını görünmez kılar. Bu noktada, post-modernizm modernliğin kendi tarihselliği içinde sakladıklarını deşifrasyonudur. Dolayısıyla post-modernitenin modernliğin sonunu getirdiğini düşünmek de büyük bir hata olacaktır. Modernliği, insanın kendisi için yeni bir dünya yaratma etkinliği olarak kabul edersek post-modernite bu etkinliğin elde edilen başarılarla soğurulmamasından, kazanımlar üzerine inşa edilen sistemlerin veya tarihsel süreçleri tek yönlü bir gidişatla açıklayan (meta) anlatıların modernliğin içkin dinamizmini köreltmemesinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda post-modernizm, modernliğin sonuçlarının radikal bir şekilde yayılması olarak düşünülebilir (Giddens, 1994: 52).

Zygmunt Bauman modern tarihin toplumsal varoluşu ile bu varoluşun kültürü arasında hep bir gerginliğin ürünü olduğunu belirtir. Modern kültür, toplumsal sistemin mevcudiyetine daima muhalefet ederek varlık kazanmıştır. Fakat Bauman’a göre bu uyumsuzluk modernliğin tam olarak istediği şeydir: “Modernliğin tarihi, esrarengiz ve daha önce hiçbir dönemde görülmemiş dinamizmini, birbirini izleyen uyum şekillerinin foci imaginarii’sinin sadece solgun ve eksik yansımaları olarak geçersiz kılma hızından alıyor.” (Bauman, 2003: 20). Başka bir deyişle post-modern itirazlar, modernliğin kendi hikayesinin bir parçasıdır; onu iptal etme veya ortadan kaldırma niyetlerine rağmen aslında onunla negatif bir ilişki kurarak rüşlerini ispatlamaktadırlar. Bu bağlamda yirminci yüzyılı adlandırırken söz konusu süreklilik-süreksizlik ilişkisini bir arada değerlendiren bir kavrama ihtiyaç vardır. Bize göre; **geç modern** kavramı bu süreçleri anlamakta burada tartıştığımız kavramlardan, görece, daha başarılıdır. Geç modernizm bir sona veya nihailiğe işaret etmez. Daha ziyade modernitenin kendi içindeki kırılmaları, güncel toplumsal form ve ilişkileri modernliğin sürekliliğine bağlayan bir zaman algısına yaslanır. Bu bağlamda tek bir noktadan hareketler diğer toplumsal fenomenleri açıklamak değil; fenomenler arasındaki geçişliliği yakalamaya çalışan bir itiyada sahiptir. Bu sebeple çağdaş sosyal teorisinin analiz etmeye çalıştığı toplumsal tarihi, bundan sonra çalışmamız süresince geç modern toplum olarak isimlendireceğiz.

Bu kısımda modern toplumun yirminci yüzyıldaki serencamını ana hatları ile irdelemeye çalıştık. Modernliğin olgunluk çağı olan on dokuzuncu yüzyılın kendini yirminci yüzyılın ilk yarısına uzanan bir süreçte tamamladığını iddia ettik. Bununla

on dokuzuncu yüzyılın toplum projesinin, yirminci yüzyılın refah toplumu ile kendini gerçekleştirdiğini kast ediyoruz. Yirminci yüzyılın ilk yarısını kapsayan bu toplumsal evreyi klasik sistem olarak adlandırdık. Bu noktada Fordizm ve Keynesçi politikalar üzerinden bu sistemin genel görünümünü ve yarattığı toplumsal formasyonları ifade etmeye çalıştık. Daha sonra ise yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen değişimleri, onunla özdeşlenen bazı kavramlar eşliğinde değerlendirmeye çalıştık. Geç kapitalizm, endüstri sonrası toplum, post fordizm, post-modernizm ve geç modernite kavramlarının özelinde yirminci yüzyılın 1970 sonrası hikayesini kavramaya çalıştık. Bu kısımda çağdaş toplumsal tarihi, genel bir yapı veya yapısal değişim noktasında ele aldığımız söylenebilir. Halbuki yirminci yüzyıla özgünlük katan şey, toplumsal sistemlerin rekabeti değil, toplumsal öznelerin sisteme başkaldırı hikayeleridir. Başka bir deyişle yüzyılın ilk yarısına hayat veren nasıl makro-sistem-toplum kategorileri olmuşsa ikinci yarısına hayat veren de mikro-yaşam dünyası-birey kategorileri olmuştur. Gelecek kısımda çağdaş sosyal tarihteki başlıca toplumsal özneleri ve bunların inşa ediliş süreçlerini incelemeye çalışacağız.

B. Sosyalin Yeni Analiz Birimi Olarak Aktör

Yirminci yüzyılın ilk yarısında klasik sistemin zirve noktasını gördüğünü yukarıda ifade etmiştik. Yirminci yüzyıl bir önceki asırdan devraldığı krizleri çözmüş, toplum kendi kurumsal düzenini görünüşte sarsılmaz bir şekilde kurmuştu. Bu anlamda geçmişin sistem içi çatışmalarının artık giderildiğine inanılıyordu. İşçiler yüksek ücretler ve iş garantisine kavuşmuş, çıplak sömürü yerini genel refahta görece bir artışa bırakmış, eski sömürge topraklarında bağımsız devletler kurulmaya başlamıştı. Söz konusu gelişmeler klasik sistemin burjuva ve proleteryası arasında da bir barış antlaşması imzalanmasına, daha doğrusu bir çıkar birliği yapılmasına olanak tanımıştır. Burjuvalar, kendi zenginliklerinin toplumun genel zenginliği ile doğru orantılı olduğunu anlamış ve sürümden kazanmayı kabul etmiş, proleterler ise daha iyi yaşam koşulları için gerekli olanın devrimci hülyalar değil burjuva düzeni içinde dolgun ücretler ve ihtiyaç fazlası tüketim olduğunu idrak etmiştir. Bununla birlikte yirminci yüzyılda sistem eski muarızlarıyla on dokuzuncu yüzyılın ajandası doğrultusunda hesaplarını kapatmaya çalışırken, bu yüzyıldaki gelişmeler sistemin hiç öngö-

remediği yeni toplumsal öznelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir başka deyişle sonuçlar yeni sebepler ve süreçlerle farklı başlangıçları tetikleyecektir.

Refah toplumu ekonomi-politik bir söylem üzerinde bütün sosyal ilişkileri anlamlandırmaya çalışmıştır. Bireyler, bu dönemde endüstriyel sistemin bir dışlisi olarak haklarını ve özgürlüklerini kazanmışlardır. Yani özgün bir kimlikten ziyade ait oldukları kolektivitinin (sendika, sınıf, grup) sistem içindeki değeriyle anılıyorlardı. Klasik sistem ekonomi politik bir sosyal dünya inşa ederken özne olarak ise yetişkin-beyaz-erkek' i tayin etmiştir. On dokuzuncu yüzyılda işçilerin çoğu, üretim kol gücüne dayandığı için erkeklerden oluşuyordu ve bu sanayi işçileri Avrupa' da yaşadıkları için beyaz ırktandı. Coğrafya ve üretimin tarihsel koşullarına dayanan bu tercih çağdaş dönemde sistemin kategorik imperatifi (buyrukları) haline geldi. Başka bir deyişle on dokuzuncu yüzyılın konjonktürünün parçası olan bu seçimler çağdaş toplumlardaki bireylerin, yüzyılın ilk yarısının, kaderini biçimlendirmiştir. Fakat sistemin ister kendi içindeki açmazları olarak kabul edelim ister yeni kuşakların sistemin imperatiflerine karşı kayıtsızlıkları olarak nitelendirelim yüzyılın ikincisi yarısı klasik sistemin yeniden üretmeye çalıştığı özne tipine meydana okuyan yeni toplumsal aktörler ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda özellikle 68 hareketleri, sistemin yetiştirmeye çalıştığı konformist sosyal aktöre tabana tabana zıt öznelerin varlığı ile yüzyıl için bir milat olacaktır.

Toplumun bireyler üstü, uyumlu bir bütün olması gerektiğine yönelik sosyolojik ilke, bu dönemde toplumun yeni üyeleri ve altta kalanlarınca pek bir bağlayıcılık taşımayacaktır. Grubu veya diğer toplulukları her şeyden üstün gören bir birey tasavvuru yerini kendi özgürlüğüne düşkün, aykırı olmayı kendisi için zorunlu şart kabul eden bir anti-konformist kültür içindeki özne, klasik sistemin yetişkin-beyaz-erkek öznesi tasavvuruna keskin eleştiri okları yöneltmiştir. Bir bakıma sistem tam da bu üç noktadan su almaya başlamıştır. Yetişkin kültüre karşı gençlik kültürü, beyaz ırk ve onun temsil ettiği ulusallığa karşı farklı ırklar ve otantiklik arayışları, erkek egemen bir düzen karşısında dişil isyan, çağdaş toplumlarda tarihsel kalıpların talep ettiğinden çok daha farklı öznelerin mümkün olabileceğini gösterecektir. Söz konusu üç kara/karşıt kategori toplumsal normların ve otoritenin kaynağını sorgularken aynı zamanda sistemin kendisine dair bir meşruiyet krizinin yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum şiddetini sosyal bilimsel paradigmanın içinde de göstermiş ve

toplumsal fenomenlere öznenin bakış açısından bakan bir analiz tarzı 68' deki toplumsal olaylarla eş zamanlı olarak tedavüle girmiştir. Etnometodolojiden bakış-açısı kuramına (standpoint theory), fenomenolojik sosyoloji arayışlarından psikanalitik söylem analizlerine, post-yapısalcı kuramdan yeni medya çalışmalarına varıncaya kadar bir çok alanda özne merkezli bir metodoloji kabul edilmeye başlamıştır. Öznenin toplumsal olguları nasıl yorumladığı ve yeniden yorumladığına yönelik bir soruşturma sosyal bilimsel ajandanın revize edilmesini zorunlu kılmıştır. Hatta öyle ki bu revizyon kimi çevrelerce toplumun sonu olduğu kadar sosyal bilimlerin sonu olarak da değerlendirilecektir.

Bu kısımda çağdaş sosyal teorinin tarihsel kökenlerine özne kimlikleri açısından bakmaya çalışacağız. Bu maksatla adeta yirminci yüzyılın armağanı olan genç, kadın ve etnik/madun kategorilerinin oluşum süreçlerini ana hatları ile tartışacağız. Fakat elbette ki çağdaş toplumun özne formasyonu yalnızca bu üç tür ile sınırlı değildir. Günümüz toplumu bambaşka çıkış noktalarına sahip kimlik inşalarına sahne olmaktadır. Modern dünya vegan beslenmeyi siyasal bir varoluş stratejisi olarak gören toplumsal gruplardan, Diego Maradona' yı tanrı ilan eden yeni dinsel cemaatlere kadar çok sayıda ve nitelikteki kimlik tasarımlarını içermektedir. Bu üç kategorinin bizce en önemli yanı, maruz kaldığımız özne enflasyonu için öncü ve kurucu bir misyona sahip olmalarıdır. Her türde özgürlük arayışının veya biyografik insanın temelinde bu üç kategoriden en az biri emsal teşkil etmektedir. Bununla birlikte genç, kadın ve etnik özneler kendinde şey olarak varlık kazanmamıştır. İnsanların ne olduğunu tarif eden söz konusu sosyal kategorilerin hepsi aslında özneler arası bir ortamın, farklı anlamlara sahip işaretlerin, bir anlamlandırma sisteminin kısacası bir kültürün tezahürüdür. Bir kavramın içinde filizlendiği, onunla sarmalandığı kültürel bağlam anlaşılmadığı sürece kavramın gerçek hikayesini öğrenebilmek de mümkün değildir. Bu durum burada tartışacağımız özne türleri açısından çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü genç, etnik ve kadın özneler aslında ekonomi politığın sosyal dünyasına isyan eden birer kültürel hareket olarak meydana çıkmıştır. Kültür kavramının kendi gramerinde meydana gelen değişimler ne kadar dikkate alınırsa söz konusu öznelerin toplumsal anlamının da o kadar kolay çözümlenebileceği söylenebilir.

1.Geç Modernliğin Kültür Politik Eğilimleri

Kültür, tanımlanması en zor kavramlardan biridir. Herder' e göre “ bu kelimeden daha belirsiz başka bir kelime yoktur ” fakat başta tarihçiler ve filozoflar olmak üzere nesnesi insan olan her disiplin bu kavramı gündemine sokmadan edememiştir. Başlangıçta kelime, kökeni itibariyle sebze meyve yetiştirmek gibi zirai bir anlama sahip olsa da ilerleyen süreç içinde soyut bir anlam kazanarak insanlığın “entelektüel, ruhsal ve manevi gelişmesinin genel sürecini” adlandırmak için kullanılmaya başlanmıştır (Williams, 1983: 90). Böylece kültürün yetiştirme (*cultivate*) anlamı metaforik bir sıçramayla zihniyetin, nesillerin ve toplumun doğru şekilde eğitilmesine işaret edecek bir inan a kök salacaktır. Bu da kültürün semantiğindeki tapınma (*cult*)  zelliği ile her zaman i li dışlı olduğunun bir göstergesidir. Kavramı tanımlamanın zor oluşu tam da bu sebeptedir. Kültür, maddi ve manevi olan arasında bir geçiş noktası olduğundan birbirine zıt karakterleri ihtiva etmektedir. Bir yandan canlıların doğal ihtiyaçlarını karşılama şeklidir. Bu bakımdan insan diğer organik varlıklarla aynı kategoride bulunur. Diğer yandansa kültürün manevi tarafı ne olduğu, ne olması gerektiği ve ne olacağına yönelik bir sembolizmle insanı kuşatır.

Clifford Geertz'in Max Weber'in ifadelerine yaptığı katkı ile “ insan kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan, kültür ise bu ağların kendisi” olabilir (Geertz, 2010: 19) fakat bu ağların nasıl dokunduğu, farklılaştığı ve iplerinin birbirine dolandığı sorusu kültürün modern toplumdaki anlamını araştırmak açısından elzemdir. Kavramın kendi içinde yaşadığı değişim, içerdiği yeni anlam ve kullanımlar geç modern toplum teorisine doğrudan katkı yapmıştır. Kültür kavramının farklı disiplin ve geleneklerde zaman içinde kazandığı analitik değer üzerinden tartışmaya çalışacağız. Bir bakıma kavramın on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar kullanımı ile sonrasındaki kullanım farkını irdeleyeceğimiz bu kısımda önce antropolojik karşılığına değineceğiz. Daha sonra ise kültürün modern toplumdaki nesneleştirme, özneleştirme ve yeniden üretim süreçlerinin tamamlayıcı bir parçası daha doğrusu arka planı olarak ele almaya çalışacağız. Böylelikle geç modern toplum sahnesine çıkan yeni sosyal aktörlerin sosyolojisine yönelik bir bakış açısı elde edeceğiz.

Kültür tarafından kuşatılmanın mutlak yasaları, nihai bir yörüngesi var mıdır? Sosyal bilimlerin kaderi on dokuzuncu yüzyılda bu türden sorularla biçimlenmiştir. Bir kültürün başka bir kültür ile karşılaştığında ötekinin yabancılığına nasıl aşinalık kazanacağı toplumların gündemini her zaman meşgul etmiştir. Fakat Batı'nın doğa ile baş etme tarzını kutsayan, tarihine yarı teolojik bir anlam yükleyen ve kendi insan tanımını “toplumlar hiyerarşisinde” en üst pozisyona yerleştiren ilerlemeci bir akide için uzaklarda neler olup bittiğini öğrenmek bir hayat memat meselesi olmuştur. Ötekinin gelişmişlik derecesini tespit etmek ve ilerleme tablosundaki yerini işaretlemek antropolojiye düşmüştür. Kültür kavramını sosyal bilimsel tedavüle sokan klasik antropoloji, bu kavramın gönderimleri sayesinde bir yandan Batı-dışı toplumların organizasyon biçimlerini araştırırken diğer yandansa bu toplumları kendi evrensel tarih merdiveninin ilk basamağına yerleştirir.

Morgan, Taylor, Fraser gibi kurucu babalar başta olmak üzere kültür kavramı antropolojinin toplumlar arası farkı açıklamaktaki başlıca analiz araçlarından biri olmuştur. Özellikle klasik antropoloji, toplulukları kültür ve onun ezeli rakibi doğa arasındaki gerginlikleri ortadan kaldıran nihai bir bütünleşme durumu olarak kabul eder. Başka bir deyişle antropolojik açıdan, her zaman için doğa koşullarının kültürleşmesi veya kültürün doğallaşması yekpare bir süreç olarak işler. İnsanın doğada hayatta kalma serüveni onu kendi türleri ile ortaklık kurmaya sevk eder ve bu ortaklık bir defa tesis edilince ortaklığın idamesini sağlamak da başlı başına bir amaç haline alır. Biyolojik ihtiyaçların kültür tarafından doyurulması diye özetleyebileceğimiz bu konuda Borinislav Malinowski şu ifadeleri kaydeder:

“Bir kültürel etkinlik başlar başlamaz yeni bir tür ihtiyaç ortaya çıkar, bu yeni ihtiyaç biyolojik ihtiyaçlara sıkı sıkıya bağlıdır ve onlara dayanır ama kendisiyle birlikte yeni türden amaçlar da getirir. Artık çevreyle ilişki kurarak beslenmeyen, toplanmış, hazırlanmış ve korunmuş yiyeceklerden yararlanmaya geçen canlı bir varlık, bu kültürel sürecin herhangi bir aşamasının çökmesi halinde aç kalır. Bu durumda da saf biyolojik beslenme zorunluluğunun yanı sıra ekonomik doğaya ilişkin yeni ihtiyaçlar saptamamız gerekir” (Malinowski, 1992: 36).

Malinowski, kültürün öncelikle bir araç olduğunu belirtir. Başlıca vazifesi somut ihtiyaçları karşılamaktır. Bununla birlikte kültür bir nesneler, eylemler ve zihniyetler sistemidir. Sistem içi birbiri ile ilişkili olan her parça nihai bir bütüne bağlıdır ve nihai kerte her eylem veya ödev kurumlar şeklinde örgütlenir (Malinowski, 1992: 21). Bir ara evren olarak kültür, türsel ihtiyaç ve toplumsal normlar arasındaki bağlantıyı işlevler üzerinden sağlar. Toplumlar, biyolojik ihtiyacın kültür tarafından karşılandığı örgütlenmeler olarak kabul edilir ve bu örgütlenme biçimleri temel işlevler üzerinden okunmaya çalışılır. Her toplumda metabolizmasal ihtiyaçları beslenme işlevi, üreme ihtiyacı akrabalık işlevi, bedensel rahatlıklar barınma işlevi, korunma ihtiyacı güvenlik işlevi, büyüme ihtiyacı yetiştirme işlevi ile eşleşir. Kültürse ihtiyaçların tedarik edilme, işlevlerin anlamlı bir görünüme kavuşma derecesi ve örgüt içi her unsurun bu bağıntı ile bütünleşmesi ile analiz edilebilir. Kısacası, antropolojik açıdan kültür bir işlevler toplamından başka bir şey değildir. Antropolojideki işlevsel kültür tanımı, Batı-dışı toplumlar ile Batılı toplumlar arasında ihtiyaçların evrenselliğine dayanan bir ortak payda yaratırken, bunların giderilmesindeki karmaşıklık derecesi Batı'nın üstünlüğünü ispatlar. Bununla birlikte işlevselci bir kültür analizi yalnızca 'öteki'den üstünlüğü ispatlamakta kullanılmamıştır. Aynı zamanda modern kültürün açıklanmasında da kilit bir mevkide bulunmuştur.

Modern toplumları açıklayan bilim olan sosyolojinin işlevselcilik ile mazisi, disiplinin kuruluş dönemine kadar götürülebilir. Sosyolojinin kurucu babalarından biri olan Durkheim, toplumsal olguların, belirli bir düzenlilik içindeki işlevler olarak analiz edilebileceğini ileri sürmüştür. Hatta onun *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* isimli metni bir sosyoloji klasiği sayıldığı kadar antropolojinin de önemli klasiklerinden biri kabul edilir. Bu metinde Durkheim, en basit şekilde örgütlenmiş Polinezya kabilesi üzerinden toplumsal yapının nasıl bir mahiyete sahip olduğu, nasıl işlediği konusunda akıl yürütür ve buna ek olarak toplumların formel olarak farklılık arz etse de aynı mahiyet ve işleyiş kurallarına tabi olduğunu göstermeye çalışır (Durkheim, 2005). Bununla birlikte kültürün işlevselci yorumunu sosyolojik kurama taşıyan en önemli isim Amerikalı sosyolog Talcott Parsons' dır. Parsons, kültürün maddi ve manevi olanın bütünleşmesine dayanan antropolojik kültür tanımını modern toplumlara uyarlamaya çalışır. İlkel toplumların üye sayısı, yayıldıkları uzam ve kullandıkları kaynaklar göz önüne alındığında çok daha kompleks bir yapıya sahip olsalar bile

modern toplumlar da aslında ihtiyaç-işlevsel ekseninde örgütlenmiş, optimum denge-sini bulmaya çalışan makro bir sistemdir (Habermas, 2010). Çeşitli alt-sistemlerin toplamı olan bu büyük sistemin en önemli bileşeni ise kültürel sistemdir. Parsons 'a göre kültürel sistem bir topluluğun ortak değerleri temelinde kurulur. Söz konusu değerler araç-amaç ilişkisinin nasıl kurulacağı konusundaki genel bir uzlaşının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu değerler bireylerin toplum içinde hareket edeceği başlıca davranış kalıplarını belirler (Habermas, 2010: 248; Parsons, 1964). Söz konusu değerlerin korunması, bireylerin normatif eylemlerinin değerlendirilmesi ise kurumlar tarafından gerçekleştirilir. Bu bağlamda Parsonscı kültürel sistem, ortak değer ve kurumsal yapıların işbirliğinin sürekli kılınması işlevini görür: “*Kültürel sistemindeki çöküş, değerler uzlaşısında; değerler uzlaşısındaki çöküş de bütün bir toplumdaki eylem sisteminde kırılma yaratır*” (Richter, 2012: 117). Parsons, üçüncü bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağımız, AGIL şemasında kültürel sistemi toplumsal sistemin zeminine yerleştirir. Uyum (adaptation), amaca yönelme (goal attainment), bütünleşme (integration) ve örtük davranış kalıplarının muhafazası (latency pattern) etkinliklerine bağlı modern toplumlar için kültürel sistem çatışma ve dayanışmanın, rekabet ve ortallıkların, toplumsal adalet ve eşitsizliğin anlamlandırılmasını sağlar. Bu bağlamda Parsons, antropologların ileri sürdüğü gibi, bütünleşik bir kültürün varlığını savunur.

Kültürü her aktörün bütünleşmesi gereken üst değerler toplamı olarak tanımlamak çağdaş sosyolojide özellikle yüzyılın ilk yarısı boyunca genel bir kabul görmüştür. Başka bir deyişle bu zaman zarfında kültür, bireylerin toplumun zaten olduğu şeyi kabul etmelerini sağlayan bir konformizmle tamamlanmıştır. Fordist-Keynesgil sistemin büyük ölçekli hesapları arasında kurumsal normların yarattığı davranış kalıplarını içselleştirmek ve toplumsal sistemle mutabık bir kişilik kazanmak kültür sosyolojisinin uzun yıllar boyunca başlıca amacı olmuştur. Böyle bir bakış açısının kültürü kendinden menkul bir sistemin parçası olarak özerkleştirdiği ortadır. Fordist-Keynesgil üretimin bol ama tek düze üretim bandında, temel bireysel kimliğin vatandaşlık olduğu ve toplumun asli failinin olgun-beyaz-erkek olarak ilan edildiği bir bağlamda kültüre düşen tek şey, bağımlısı olduğu ekonomi politik söylemi tasdik etmektir. Bu bağlamda kimi eleştirmenler sistem teorisinin, kurumsal normları aynen tatbik eden “kültürel aptallar” yetiştirdiğini söylerken belki de hak-

lıdır. Fakat bununla birlikte kültürün, sistem kuramı içindeki adacığını terk edip toplumsal yüzeye yayılması için altmışlı yılları beklemek gerekmiştir. Klasik sistemin kendi içinde yaşadığı travmalar kültürü ekonomi politiğin ağırlıklarından kurtarıırken aynı zamanda onun bizatihi politik bir hal almasının önünü açmıştır. Başka bir ifadeyle siyasal olan geç modern çağda artık kültürel olandır. Frederick Jameson ‘a göre kültürün;

“Daha önceki kapitalizmdeki gibi özerk olmayışı onun artık var olmadığı ya da tükendiği anlamına gelmez. Aksine özerk bir kültür evresinin çözülüşünün daha ziyade bir patlama; kültürün tüm toplumsal düzlemde –ekonomik değerleri ve devletin iktidarından, uygulamalara ve tinin kendi yapısına kadar toplumsal yaşamımızda yer alan her şeyin özgün ancak henüz resmileşmemiş bir anlamda kültürel bir nitelik kazandığı noktaya ulaşacak şekilde yoğun bir yaygınlaşması şeklinde ele alınmalıdır” (Jameson, 2007: 91).

Kültürün, modern toplumda bilinen anlamlarından çözülme sürecini Birinci Dünya Savaşı’nın yarattığı şok etkisi ile başlatmak yanlış olmaz. Birinci Dünya Savaşı güçlüler arasında dünyanın nasıl bölüşüleceğine dair bir mücadelenin sonucu olmanın yanı sıra zayıfların bu mücadelenin neresinde olduğunun da çarpıcı bir göstergesi olacaktır. Ekonomik açıdan çıkarları birbirine taban tabana zıt olan burjuva ve proletaryanın dışarıdaki düşmana karşı birlikte saf tutması, özellikle de Marxist düşüncülerde, toplumsal tabakalaşmanın sadece ekonomi-politik temrinlerle açıklanamayacağı inancını doğurmuştur. Bu noktadan itibaren kültür kavramı öncelikle Marxist ajandanın, daha sonra da sosyolojinin literatürüne girmeye başlayacaktır. Georg Lukács ve Avusturya Marxizmi’nin kültürü, özgün ancak alt-yapıya bağımlı bir şeyleştirme durumu olarak ele alan yaklaşımı burada ilk ifade edilmesi gereken kültürel analizlerdir. Fakat geç modern toplumda kültürün nesneleştirme sürecini Frankfurt Okulu, söz konusu ortodoks yaklaşımdan çok daha iyi bir şekilde yorumlamış ve kendi kültürel analizlerini edebiyat incelemeleri gibi sınırlı bir alandan sinema, moda, popüler yazın gibi gündelik hayatın birçok kulvarına taşımayı başarmıştır. 1923 yılında kurulan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, başlangıçta Ortodoks Marxist

bir çizgiyi takip etse de yönetimi Max Horkheimer'in devralmasıyla günümüzde eleştirel teori ismiyle maruf bir organizasyona dönüşmüştür. Disiplinler arası bir yaklaşımla toplumsal fenomenleri ele alan okul, bünyesinde Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin ve Erich Fromm gibi ilerleyen yıllarda çağdaş sosyal teori için önemli olacak bir çok ismi barındıracaktır. Farklı felsefi anlayış ve metodolojik yaklaşımları bir araya getiren okul, müşterek bir araştırma programı ile hareket eden bir yapı olmaktan ziyade ortak soruları kendi perspektifleri ile soruşturan bir dizi araştırmacının koalisyonudur.

Adorno ve Horkheimer, modern çağın Odiseus 'u kabul edebileceğimiz kitapları *Aydınlanma 'nın Diyalektiği* 'nde "kültürün her şeye bir benzerlik bulaştırdığını" ileri sürer. Onlara göre dinin sağladığı toplumsal bütünleşmenin rafa kalkmasından sonra teknik ve toplumsal ayrımlaşmanın ve uzmanlık bilgisinin bir kargaşa ortamı yarattığına dair tezler düzmecedir. Endüstriyel üretimin, işletmeler arasındaki çıkar savaşlarının ve kapitalizmin toplumsal hayatın her noktasında kurduğu çelikten tekelin arka bahçesi haline gelen kültür, sınıflar arasında, belki de daha önce hiç görülmemiş derecede, bir bütünleşme meydana getirmiştir (Adorno ve Horkheimer, 1996: 7). Kültür hiç olmadığı kadar meta üretimin bir parçası haline gelmiştir. Bu durum okulun bir diğer üyesi Walter Benjamin için makine üretiminin, zanaatın yerini almasıyla yakından ilişkilidir. Endüstriyel üretimin metaları el işinden çok daha fazla ve kolay bir şekilde sürekli yeniden üretebiliyor oluşu kültürel nesnelerin üzerindeki biriciklik halesini söküp atmıştır. Başka bir deyişle nesneler artık kutsal veya Benjamin'in deyişiyle kültürel bir değere sahip değildir. Bu bağlamda her meta birbirinin yerine rahatlıkla geçebilecek tek kullanımlık bir değere kavuşmaktadır. Benjamin'e göre makinelerin üretim çağında nesnelere anlamını veren şey artık sahici (otantik) olmaları değildir; nesneler anlamlarını aynı işlev ve değerdeki binlerce türdeşleri arasında ilk sırada yer almakla yani orijinal olmakla kazanmaktadır: "*Yeniden üretim tekniği, yeniden üretilmiş olanı geleneğin alanından koparıp almaktadır. Bu yeniden üretilmiş çoğaltarak, onun bir defaya özgü varlığının yerine, yine onun bu kez kitle-sel varlığını geçirmektedir*" (Benjamin, 2011: 55). Kapitalist rasyonalizasyonun kültür metaları üzerinde kurduğu bu tahakküm yalnızca metalarla sınırlı kalmayacaktır. Aynı şekilde sınırlarını söz konusu metaların kullanıcılarına doğru sürekli şekilde genişletecektir. Adorno ve Horkheimer modern toplumda kültürün bütünleşik bir

endüstri halini aldığını savunur. Bu endüstri aslına bakılırsa meta endüstrisi ile aynı ilkelere bağlıdır. O da, kapitalist sektörün diğer işletmelerinde olduğu gibi, hesaplama, standardize etmeye ve yaygınlaştırmaya çalışır. Fakat burada hesaplanan insanların öznel duyguları, standardize edilen de duyguların hangi uyarıcılar üzerinden açığa çıkartılacağıdır. Ulaşmak istenen ise homojenleşmiş bir insan topluluğudur. Kültür endüstrisi Marcuse'nin deyiimi ile derinliği olmayan, aklın yalnızca sunulan işlemleri yerine getirmekle koşullandığı tek boyutlu insanlar imal eder fakat bu tek boyutluluk kendini tek düze bir şekilde göstermez:

“Herkes önceden ipuçları vasıtasıyla belirlenmiş düzeyine göre adeta kendiliğinden davranmalıdır ve kendi tipi için seri halde çıkarılan ürünler kategorisine el atmalıdır. Birer istatistik malzemesi olarak tüketiciler, propaganda mekanlarından artık bir farkı kalmayan araştırma mekanlarının haritalarında gelir gruplarına göre ayrılmakta ve kırmızı, yeşil mavi alanlarına dağıtılmaktadır” (Adorno ve Horkheimer, 1996: 11).

Yukarıda bahsedilen kendiliğindenlik ifadesi önemlidir. Kültür endüstrisinin kendiliğindenliği Pavlovvari bir koşullanma ile açıklanamaz. İnsanlar, kapitalistleri daha zengin kılacak birer akılsız tüketici olarak üretilen metalara istenen reaksiyon göstermezler aksine kültür endüstrisinin işletim mantığını içselleştirerek yaşamlarını idame ederler. Kültür endüstrisinin iktidarı, “benim gibi düşünmelisin ya da ölmelisin” demek yerine özneli serbest bırakarak ancak onlara gidecek başka bir yer bırakmayarak çalışır (Adorno ve Horkheimer, 1996: 22). Adorno ve Horkheimer kültür endüstrisinin yarattığı insan topluluğunun öznelliklerinden arınmış bir kitle olduğunu ileri sürerken özellikle Anglosakson dünyada pek çok düşünürün eleştirisine maruz kalmıştır. Onların kültür kuramının sağ hatta yer yer faşizan temayüller taşıdığı, demokratik tercih imkanlarının tasfiye ettiği kültürel bir elitizme dayandığı ileri sürülmüştür (Daniel Bell, 2012: 41-60; Douglas Kellner, 2013: 111-133). Bu eleştirilere göre Frankfurt Okulu mensuplarının söz konusu kültür eleştirileri eski toplumdaki aristokratik konumunu kaybetmiş entelektüellerin edebi ancak çoğunlukla gerçek dışı

spekülasyonlardan ibarettir. Fakat Adorno ünlü makalelerinden on yedi sene sonra kaleme aldığı bir yazıda söz konusu eleştirileri cevaplamıştır. Kültür endüstrisinin kitle toplumu ile aynı şey olmadığını belirten düşünür, kitlelerin kültür endüstrisi için bir ölçüt değil ideoloji olduğunu savunur (Adorno, 2009; 110). Ayrıca ona göre kültür endüstrisi içinde bir üst veya alt sınıf tespit etmek ve toplumu bu minvalde örgütlemek mümkün değildir. Kültür endüstrisi tarihsel olarak ayrı kompartımanlarda yer almış yüksek ve düşük kültürü birleşmeye zorlarken, onların kendine has özelliklerini çözmektedir. Üst kültürün ciddiyeti elinden alınırken, alt kültürün isyankar doğası da uygarlaştırma kanalları ile bastırılmıştır (Adorno, 2009: 111). Bu bağlamda kültür endüstrisinin geniş kitleleri veya seçkin azınlıkları öne çıkardığı değil toplumun her tabakasını içeren bir vasatlaşma yani orta sınıflaşma yarattığını söylemek çok daha doğru olacaktır. Bu orta sınıfsal özellikler dikkate alınmadan geç modern dönemdeki hiçbir öznel kültür ya da kültür içindeki hiçbir öznellik anlaşılamayacaktır. Kültür endüstrisi, hem toplumsal eşitsizlikleri ve sınıf farklarını üretir hem de bu türden antogonizmaları perdeleyip toplumsal fenomenlerin bütünlük içinde görünmesine olanak tanır. Frankfurt Okulu, kapitalist rasyonalizasyonun organik kültür hayallerinin aslında sınıflar arasındaki tarihsel gerilimlerden bir meta düzeni olduğunu bütün çarpıcılığı ile göstermiştir. Bununla birlikte Okul, kültürün nesneleşme süreçlerine yoğunlaştığından kapitalist meta düzeninin toplumsal gruplar tarafından nasıl içselleştirildiği yani özneleşme süreçlerinin nasıl gerçekleştiği ile ilgilenmemiştir. Halbuki geç modern toplumda kültürün şeyleşmesi doğrusal bir yön takip etmez. Toplumsal hayat, araçsal düzeyde yekpare bir rasyonelleşme takip ederken farklı tabakalar arasında ise özerk kültürel formatları hızla yayılacaktır.

Fen bilimleri alanında vasat bir araştırmacı ve ünlü bir romancı olan C. P. Snow, 1959 yılında sonrasında beklenmedik şekilde konuşulacak bir konferans metni yayınlar. Bu konferansta Snow, günümüz toplumlarının birbirine taban tabana zıt iki kültürün etkisinde olduğunu belirtir. Modern toplumun ev sahipliği yaptığı birinci kültür, açlık meselesinin çözüldüğü, insanların uzun bir ömür sürdüğü, toplumsal refahın herkes için arttığı bilimsel kültürdür. İkinci ise ahlaki değerlerin ön planda olduğu, gelenek ve aidiyetlerin toplumsal ilişkilerin temelinde yer aldığı estetik kültürdür. Snow, modern toplumun bilhassa da çağdaş İngiltere'nin bu iki özerk kültürden birini seçmesi, ona uygun bir toplumsal yapı ile yeniden örgütlenmesi gerektiğini

ileri sürer (Snow, 1999). Burada yazar tercihini bilimsel kültürden yana kullanır belki ama karşı kutupta yer alanların sayısı, İngiltere'nin aristokratik entelektüelleri de nazar-ı itibara alınır, hiç de az değildir. Snow'un tespitinin görünüşte büyük bir yenilik getirmedeği söylenebilir. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda kapitalist rasyonalizasyonun "ruhu olmayan uzmanlar" ve "kalbi olmayan zevk insanları"ndan (Weber, 2011: 165) müteşekkil iki insan tipi doğurduğunu Snow'dan yaklaşık kırk sene önce kaydetmiştir. Fakat bu tartışma, kültürün özneleşme sürecine yönelik yeni ilgilerin ve araştırma sürecinin bir tezahürüdür. Kültürün organik bir bütün olmadığı, toplumun üst tarafındaki görünüşleri kadar alt tarafındaki görünüşlerinin de bir analiz değeri taşıdığı, toplumsal fenomenlerin süreklilikler kadar kırılmalardan müteşekkil bir rota izlediği Birmingham Okulu'nun Kültürel İncelemeler namı çalışmaları sayesinde 1950'li yıllardan itibaren akademik manada kabul görmeye başlamıştır.

Günümüzde Birmingham Okulu diye bir ekolden bahsediliyorsa bunda üç isim ve eserin etkisi büyüktür: Richard Hoggart'ın *The Uses of Literacy* (Edebiyat'ın Kullanımları [1957]), Raymond Williams'ın *Culture and Society* (Kültür ve Toplum [1963]) ve E. P. Thomson'un *The Making Class of English Woriking Class* (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu [1968]) kitapları kullandıkları tarihsel materyal, gösterdikleri analitik derinlik ve farklı bakış açıları ile çığır açıcı olmuştur (Jenkis, 2007: 145; Smith, 2005: 210). Yüzyılın başında T. S. Eliot ve F. R. Leavis gibi estetikçiler aristokratik kültürün üstünlüğünü esas alan kültür soruşturmaları bu ekol'ün oluşumuna etki etmiştir. Bu yazarlar da modern toplumda bütün ilerlemelere rağmen bir eşitsizliğin bulunduğunu ve bu durumun giderilemeyeceğini düşünüyor ve yapılması gerekenin ortak bir kültür hayali kurmaktan ziyade kültürler arasında bir hiyerarşi yaratmak olduğuna inanıyorlardı: "*Okuyucum kültür ve mutlak eşitlik ilkesinin çatışmasını şok edici buluyorsa ve ona doğuştan insanların sahip olabileceği bazı imtiyazlar şok edici görünüyorsa ondan inancını değiştirmesini istemem; sadece kültür hakkında boş laf etmemesini isterim*" (Eliot, 1981: 5). Başka bir deyişle kültürün alt ve üst sınıfları kendi kompartımanında tutan bir kültürler toplamı olduğu bu nihilist ve muhafazakar aydınların temel kabulünü oluşturuyordu. Bununla birlikte Hoggart, Thompson ve Williams üst sınıfların ehemmiyetini vurgulayan edebi kültür tasarımı başaşağı etmişlerdir. İşçi sınıfının modern toplum içindeki yerine odaklanan çalışmaları

bütünlüklü bir kültür tasarısı yerine kültür içindeki özerklikleri bilhassa da işçi kültürünün özgünlüğünü teşhir etmeye çalışmıştır (Jenkins, 2007: 147). Örneğin Hoggart işçi sınıfının okuma pratikleri üzerine incelemeler yapıp yazılı medya materyallerinin anlam üretimindeki etkisine odaklanırken (Smith, 2005: 210), Thompson zengin tarihsel materyaller ile dolu klasikleşmiş kitabında, işçi kültürünün kapitalist süreçlere bağımlı bir yapı arz etmediğini aksine bu süreçlerle eş zamanla işleyen bir faillik ile kendini inşa ettiğini savunur (Thompson, 2006). Williams ise uzun soluklu siyasal, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin edebiyat ortamına etkisini irdeleyerek kültür fikrindeki kullanım farklarını önemli İngiliz edebiyatçılar vasıtasıyla kendi dönemine kadar takip etmeye çalışır (Smith, 2005: 211). Bu çalışmalar Birmingham, Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin kurucu eserleri olarak gerek takip ettiği gündem gerekse kullandığı metodoloji ve kaynak çeşitliliği anlamında sosyal bilim içinde değişik bir yaklaşımın ortaya çıkmasına imkan tanımıştır. 1970'li yıllara girildiğinde merkezin bu dönemdeki en önemli ismi Stuart Hall'dur. Hall ve arkadaşları, bir önceki kuşağın işçi partisinin hükümetinde başladığı kültürel analiz yaklaşımını Muhafazakar Parti'nin liberal toplum politikaları bağlamına taşıırken başlıca ilgileri de artık işçi kültürünün analizi olmaktan çıkıp, daha da genişlemiştir. Gündelik yaşamdaki farklı alt kültürler, TV ve diğer iletişim araçları kanalıyla moda ve popüler kültürün yeni trend ve yaşam tarzlarına etkisi ve Thatcherizm ve onun örtük ırkçı söyleminin kültürel kodlarını etnografik bir perspektifle incelemek dönemin başlıca uğraşları olmuştur (Smith, 2005: 213). Bu bağlamda okulun yöntemsel tercihleri de farklılaşmış, başta Gramsci olmak üzere Fransız post-yapısalcı düşüncenin kültürel analizlerini kullanmışlardır. İşçi sınıfının özerkliğini vurgulamaktan öte farklı alt kültürlerin toplumun genel düzeni ve kendi varlıklarını nasıl kavradığını açıklayan anlam haritaları çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu noktada Gramsci'nin hegemonya ve rıza üretimi açıklamalarından fazlasıyla istifade eden merkez, bireylerin kendileri hakkında düşünme tarzlarının hangi nesnel koşullar içerisinde meydana geldiğini araştıracaktır. Birmingham Çevresi için kültürün ne mükemmel toplumun formülasyonu ne de tarih içinde özerklik kazanmış bir entite olduğu söylenebilir. Kültür, bireylerin kendi grup yaşamları içinde hem toplumsal koşulların geçerliliğini hem de bireysel kabul ve özellikle de sisteme yönelik reddiyelerini yeniden üreten bir anlamlandırma sürecidir. Tarihsel mücadelelerin çizdiği sınırlar içinde kurulan bu topografi, gündelik ya-

şamda her zaman için geçerliymişçesine bir kabul görür. Stuart Hall kültürel çalışmaların bir haritalandırma etkinliği olması konusunda şu sözleri kaydeder:

“Gerçek dünyada yaşadığımız ne kadar kesinse, bu haritaların sınırları içinde yaşadığımız da aynı derece kesindir. Bizim onları düşündüğümüz kadar onlar da bizi düşünürler ve bu oldukça doğaldır. Bütün insan toplulukları bu şekilde bir doğallaşma süreciyle kendilerini yeniden üretirler. Toplumsal hayatın bir tür kaçınılmaz tepkimesi olan bu süreç aracılığıyla belirli toplumsal ilişkiler ve dünyayı düzenlemenin belirli biçimleri bize evrensel ve zaman aşırı görünürler” (akt. Dick Hebdige, 1988: 15).

Kültürün geç modern toplumdaki uğraklarını değerlendirirken onun nesneleşme ve özneleşme süreçleri kadar söz konusu süreçlerin nesilden nesile aktarılışını da göz önüne almak gerekmektedir. Kültür, özneleşme ve nesneleşme süreçlerinin birbirleri ile nasıl karşılaştığı, kendinde bir gerçeklik olarak toplumun bu süreçleri ne ölçüde etkilediği ve bunlardan ne ölçüde etkilendiği analiz edilmeden tam olarak kavranamaz. Başka bir deyişle kültür sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken bir anlam matrisidir. Çağdaş sosyolojide bu düzeneğin kendisini inceleme nesnesi kılan başlıca yaklaşım ise yapısalcılık ve post-yapısalcılık olmuştur. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımın düşünce ve karşı-düşüncelerinin kültürün geç modern yapısını anlamakta büyük bir önemi vardır. Bilindiği üzere yapısalcılık, Ferdinand de Saussure’un dilbilimi derslerine dayanan bir felsefi anlayıştır. Saussure ’un toplumsal fenomenlerin doğrudan analiz edilebilir değil, gösteren- gösterilen bağıntısı (gösterge) şeklinde kendini dışa vuran bir karşıtlıklar yapısının tezahürü olduğu tezi yapısalcılığın çıkış noktasını oluşturur Bu bağlamda yapısalcılık kültürü de facto bir varlık değil, dış dünyayı anlamlandırma mantığı olarak kabul eder. Saussure, konuşmanın, dil (*langua*) ve söz (*parole*) dediği iki ayrımının olduğunu belirterek; dilin göstergelerin oluşumundaki biçimsel kurulumlara (ses ve kelime ilişkisi gibi), sözün ise biçimlerin işaret ettiği müşterek anlamlara işaret ettiğini ileri sürer (Smith, 2005: 138; Lemert, 2011: 106). Saussure ’e göre gösterge düzeninde gösterenin neden belirli bir anlama işaret ettiği veya bir anlamın neden başka biri değil de söz konusu gösterge ile karşı-

landığı anlaşılamaz. Onun ünlü tabiri ile söylersek “*göstergeler keyfidir*” (Saussure, 1985: 73). Dolayısıyla Saussure yapılması gerekenin göstergenin anlam dünyasından ziyade, dilsel bağıntıları ile uğraşmak olduğunu belirtir. Saussure’un dilbilim alanında başlattığı bu akım, toplumbilimlerinde Lévi-Strauss ve onun mit incelemelerince kabul görecektir. Bir antropolog olarak Lévi-Strauss toplumsal dünyamızdaki tüm bağıntıların “derin yapılar” dediği bir sosyal mantık tarafından kurulduğunu ileri sürer. Ona göre kültür, topluluğun dış dünya ile kurduğu bağıntıların bir toplamıdır ve dolayısıyla doğa ile karşıt değil onunla eş-zamanlı hareket eden bir oluşumdur. Strauss, toplumların derin yapılarının kendilerini ifade kalıplarında yani mitlerde belli ettiğine inandığından, yapısalcılığın sürekli olarak bu kalıplardan toplumun bilinç-altı diyebileceğimiz derin yapılarını açığa çıkarması gerektiğini savunur (Claude Lévi-Strauss, 2010). Saussure ve Lévi Strauss’un dil (language) odaklı yaklaşımı yapısalcı kültür analizlerine yüzyılın ilk yarısında damgasını vurmuştur. Bu bağlamda yapısalcılık, her ne kadar bambaşka bir toplum tahayyülü ve metodoloji takip etse de, sosyal bilim literatüründe işlevselciliğe benzer bir kültür tanımı ile kodlanacaktır. Toplumun, bireyden bağımsız ve kendi için bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, kültürün de bireyselliklerin yadsındığı, öznel iradedenden ziyade toplumsal zorunluluklarının kutsandığı bir bütünleşme durumu olarak nitelenmesine yol açacaktır. Fakat altmışlı yıllarla birlikte post-yapısalcı kültür okumaları işlerin değişmeye başladığını haber vermektedir.

Yapısalcılık sonrası kültür yorumunun iki anlayışına dayandığını söylemek yanlış olmaz. Birinci anlayış, refah toplumunun yarattığı rehavet sayesinde sınıflar arası husumetlerin aşınmasını, tarihsel kutuplaşmaların gündelik yaşamın akışı içinde çözülmesini ve sonuçta kültürün de eski bütünleşik yapısını kaybederek yüzer-gezer birçok semiyolojiye ev sahipliği yapmasını içerir. İkinci anlayış ise geç modern toplumdaki meta çeşitliliğinin ve toplumsal ilişkilerde yaşanan farklılaşmanın sınıfsal ayrımları görünüşte değiştirmesine rağmen aslında devam ettirdiğini ve son tahlilde kültürün sınıflar arasındaki eşitsizlikleri yeniden ürettiğini iddia eder. Birinci anlayışa ilham veren post-yapısalcılık içinde birçok yaklaşım ve ismi barındırsa da en önemli temsilcisi Roland Barthes’dir. Barthes, Saussurecu yapısalcılıkta gösteren-gösterilen bağıntısına üçüncü bir unsur olarak göstergeyi dahil eder. Ona göre, gösterge bu ikilinin kısmen tesadüfi bir sonucu değil, şeylerin iki tarafını kendi içinde

birleştiren üçüncü bir bağıntıdır yani anlamdır: “*Yaşam düzleminde, nasıl gülleri taşıdıkları bildiriden ayıramazsam çözümleme düzleminde de gösteren olarak güllerle gösterge olarak gülleri birbirine karıştıramam: gösteren boştur, göstergeyse doludur, bir anlamdır.*” (Barthes, 1998: 182). Barthes, yapısalcılığın dilin formel yapısından ziyade anlamlandırma süreçleriyle uğraşması gerektiğini belirterek klasik yapısalcılık içinde bir kırılma başlatır. Ona göre modern toplum göstergelerin işaret ettiği anlam imkanlarını her yönden ele geçirerek var olabilir. Ev tasarımıyla Amerikan güreşine, popüler dergi kapaklarından TV reklamlarına uzanan Barthes’in göstergebilim okumaları anlamın nasıl mitselleştiğini çarpıcı bir şekilde göstermiştir. Barthes çağdaş mitolojilerin, kaynağını tarihsellikte bulmasına rağmen barındırdıkları ve dışladıkları ile tarih dışı bir kültür düzenini meşrulaştırdığını ileri sürer; bir zamanlar sınıfsal gerginlik ifade eden her kavram bu anlatılar sayesinde hem yatıştırılır hem de göstergesel bir dolayımından geçirilerek bireylerin iç dünyalarına sızmaktadır. Ona göre; “*kenter sınıfı, tasarımlarını küçük kentlere göre bir ortak imgeler bütünü içinden yararlanarak toplumsal sınıfların aldatıcı farksızlığını kesinler: ayda yirmi beş bin frank kazanan bir sekreter kızın büyük bir kenter düğününde kendini bulduğu andan sonra, kenter adsızlaştırması tüm etkisini sağlar*” (Barthes, 1998, 206).

Barthes’in göstergebilim okumaları gündelik yaşamda mesajın iletimi konusunda yeni ufuklar açarken yalnız değildi. Aynı zamanda Fransa’da altmışlı yılların çarpıcı akımı olan sitüasyonistler de onun analizlerine benzer değerlendirmeleri daha da radikal bir şekilde ifade ediyorlardı. Sitüasyonistler modern kültürün aşırı rasyonalizasyonun etkisinde giderek parçalandığını, onun tarihsel bütünlüğünün yerini gündelik hayatın heterodoksisine bıraktığını savunuyorlardı. Keynesgil iktisadın sağladığı tüketim imkanlarının toplumsal duyarlılıkların ve eleştirel düşüncenin körelmesine, en önemlisi de sanatın yaratıcı boyutunun basma kalıplaşmasına neden olduğunu ileri sürdüler. Çağdaş toplumun düşüncenin maddileşmek yani ekonomikleşmek boyutu ihmal edilerek anlaşılamayacağı bir gösteri toplumu olduğunu savunan Guy Debord, Weber’in iddia ettiği gibi, kültürün de özerkleştiğini ve bu özerkleşmenin onun yıkımını da beraberinde getirdiğini iddia eder (Debord, 2010: 144). Kültür, dünyanın tamamını kuşatan bir düşünme ve eyleme tarzı değil kendinden menkul kıymetleriyle gerçek hayattan kopmuş bir oluşumdur. Başka bir deyişle “*pek anlamlı olmayan bir dünyanın anlamıdır*” (Debord, 2010: 145). Debord’a göre geç modern

toplumda klasik sistemin donmuş ve uyuşmuş kültürü yerini hızla değişen ve metalaşan bir kültür politiğe bırakmaktadır. Debord yapısalcılığın sürekli muhafaza etmeye çalıştığı devlet güvencesindeki hantal kültürünün gösteri toplumunun dinamizmine dayanamadığını ileri sürer (Debord, 2010: 155). Debord'un görüşleri bize, altmışlı yılların uçarı havasını ayıkladığımızda, çağdaş toplumda kültürün kendi iç alanına çekilmiş bir gerçeklik olduğunu öğretmiştir. Ona göre iktidar oyunlarının, tarihten gelen sürüşmelerin veya sınıfsal eşitsizliklerin artık kültürün inşasında bir yeri yoktur. Kültür, iç dünyalarımızın metalaştığı ve metalaşmanın iç dünyalarımızın vazgeçilmezi haline geldiği, Baudrillard'ın deyişiyle, bir hiper-gerçekliktir.

Kültürün yeniden üretimi bağlamındaki ikinci görüş, Marxist tartışmalarla yakından ilişkilidir. Toplumsal rollerin, formasyonların ve sınıflar arası ilişkilerin nesilden nesile aktarılması olarak tanımlayabileceğimiz yeniden-üretim kavramı kültürün geç modern anlamını tespit etmek açısından vazgeçilmez bir önemi haizdir. Louis Althusser Devletin İdeolojik Aygıtları'nda toplumların kendi üretim koşullarını nasıl yeniden ürettiğinin asli bir problem olduğunu ve Marx'ın bile bir kaç küçük değini hariç bu duruma temas etmediğini belirtir. Althusser'e göre yeniden üretim meselesi Ortodoks Marxizm'in ihmal ettiği üst yapı kavramı ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda farklı bir ideoloji yorumu geliştirmeye çalışan filozof, ideolojinin bireylerin varlık koşulları ile kurduğu ilişkinin bütüncül bir resmi değil "*varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin, imgesel bir tasarımlanması olduğunu*" savunur (Althusser, 2006: 202). İdeoloji; iktidarın maddi koşulları tahrif etmesinden ziyade sosyal aktörlerin tahrif edilmiş koşulları, koşulların göründükleri haliyle, içselleştirmesinin adıdır. Althusser'e göre modern toplum iddia edildiği gibi özgür iradenin egemen olduğu bir toplum değildir; özgür irade, toplumsal hiyerarşinin bireylerin bilinç-altında sürekli olarak yeniden kurulmasıdır. Bu bakımdan her toplumsal özne, aslında kendini kendi sınıfsal itiyatları ile şekillendirmiş bir üst belirlenimin tezahürüdür.

Yeniden üretim süreçleri ile kültürün geç modern toplumdaki ilişkisini soruşturan önemli isimlerden biri de Pierre Bourdieu'dur. Bourdieu, refah toplumunda kültürün sınıfsal eşitsizlikleri yeniden üretildiği bir durum olduğunu savunur. Ona göre bireyler, kurumsal normları ve güç yapılarını sürekli içselleştirdikleri bir habitusta var olur. Habitus ile Bourdieu, bireyden bağımsız yapıların içselleştirilmesi ve

bireylerin bunların standart ve beklentilerini karşılayacak bir itiyada sahip olmasını kast eder. Başka bir deyişle habitus, yapının bireyin iç dünyasında yapılandırılmasıdır: “*Habitus ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar*” (Bourdieu, 2010: 118). Fakat habitus, psikolojik bir güdülenim veya bilinç-dışı bir dolayımın tesirinde kültürel öznelere etki etmez; kendini gündelik yaşamın rutinleşmiş pratiklerinde açığa vurur. Bourdieu’ya göre öznelere kabul ettikleri öncüller, edindikleri beceriler ve amaçlarını gerçekleştirmek için takip ettikleri stratejiler habitus içindeki sermayelerini oluşturur. Bu bağlamda sermayeyi dört kategoriye ayıran sosyolog, modern toplumda grupların ekonomik sermaye (maddi güç) ve sosyal sermaye (toplumsal ilişki türü) ile yapılandığını ileri sürer. Fakat ona göre bu iki sermaye türü kendini doğrudan göstermez; iktidarın kendi norm ve keyfiyetinden etkilenecek gelişir. Yani iktidarın özerk ve keyfi yapısı grupların ekonomik ve sosyal sermayelerini kendi sembolik gücü/sermayesi ile kuşatır. Bu bağlamda Bourdieu özne ve nesnel kutuplar arasında alışverişi sağlayacak dördüncü bir sermaye türünü devreye sokar; kültürel sermaye. Bourdieu, kültürel sermaye kavramını Jean Claude Passeron ile birlikte kaleme aldığı *Yeniden Üretim* (La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, [1970]) isimli kitapta geliştirmiştir Fransız eğitim sistemindeki öğrencilerin sınıfsal aidiyetlerini ve bu aidiyetlerin sosyal iktidar içindeki konumlanmalarını ele alan bir araştırmanın sonucu olan bu kitap, geç modern toplumun liyakate değil (meritokratik) değil; sınıflar arasındaki farkların sürekli olarak yeniden üretildiği bir sosyal yapıya dayandığını iddia eder. Bourdieu, eğitimin bireyleri birbirine eşit kıldığı ve layık olanın toplumsal tabakada üstte yer aldığına dayanan pedagojik kabulünün aslında belirli bir sınıfın üstünlüğünü olağanlaştırdığını savunur. Ona göre iktidar, aslında, sınıfsal bir keyfiyetin nesnel tezahürü olarak kendini kurar (Bourdieu ve Passeron, 2015: 38). Dolayısıyla üst sınıfların mensupları genetik olarak olmasa bile kültürel olarak, kurumların koyduğu norm ve yaratmak istediği insan modeline en uygun kimseler halini alır. Eğitim sisteminin eleme aracı olan sınavlar sayesinde üst sınıfların yaşam tarzı varlığını koruyup kurumsallaşırken, diğer sınıf mensuplarının başarısı ancak ve ancak kendilerini üsttekilerin kültürel sermayelerine uyarlayabilme dereceleri ile ölçülür: “*Eğitim sistemi, okula beklentilerini yerine getirecek donanım ile gelmeyen öğrenci kategorilerinin beklenmedik ve*

uygunsuz kategorilerini boşa çıkartırken; kurumdan verim almak için, kurumun taleplerini daha baştan karşılaması gereken bir kitleyi talep ettiğini de ele vermiş olur” (Bourdieu, 2015: 136).

Bourdieu’ya göre geç modern toplumda kültür, klasik sisteminin refah ortamının sakladığı sınıfsal ayrışmalarının sürdürülmesine hizmet eder. Bir yanıla sistem tüm grupların üzerinde uzlaştığı rasyonel standartlarla işliyor görüntüsü verirken diğer yanıla kültürel kanallar ile sınıflar arasındaki farkların yeniden üretilmesini sağlar. Başka bir deyişle bireylerin bir üst sınıfa atladığı başarı hikayeleri, sınıfsal yapıların kendilerini değişmez birer kader gibi sunması ile el ele verir. Bu bağlamda Bourdieu, daha önce değindiğimiz Birmingham Okulu’nun savunduğu gibi, geç modern toplumda kültür politigin eş zamanlı olarak isyan ve itaat pratiklerini içerdığını savunur.

2. Sebepsiz İsyan: Geç Modern Toplumda Gençliğin Doğuşu

Gençlik, çocukluk ve yaşlılık gibi insan ömrünün bir safhasıdır. Genç, olgunlaşmamış, başında kavak yelleri esen, duyguları ile hareket eden ve düzenle henüz bütünleşmemiş insandır. Dolayısıyla her toplumun gençliğe daima yetişkinliğe geçiş süreci olarak arızı bir yer ayırdığı daha doğrusu belli ölçülerde tolerans gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte gençlik kavramı sosyolojik bir kategori olarak anlamını altmışlı yıllarla kazanmıştır. Seri üretimin yaygınlaşması ve refah seviyesinin artışı, hane içi çalışan emek sayısında bir azalış meydana getirmiştir. Yani bir evin geçimi eskiye oranla daha az insanın çalışması ile sağlanabilir hale gelmişti. Bu bağlamda yeni kuşakların boş zamanları arttığı gibi topluma katılım süreleri de uzamıştır. Genç hayatlardaki bu boşluk eğitim ve piyasadaki metaların tüketilmesi ile telafi edilecektir. Böylece duyguların en karmaşık olduğu, kararların aniden ve tepkisel olarak alındığı bu insan türü, duyguları kışkırtarak var olan tüketim kapitalizmi için mükemmel bir hedef kitle olacaktır. Ayrıca doğum kontrol tekniklerinin giderek yaygınlaşması cinselliğin evliliğin zorunlu bir sonucu olmaktan çıkmasına ve bireysel varoluşun bir tezahürü olarak yeniden anlam kazanmasına neden olmuştur. Modern toplumun daha tok ve daha eğitilmiş yeni üyeleri, kendilerini görülmemiş bir konfor sağlayan sistemle, anne babalarının sürdürdüğü gibi, konformist bir ilişki kurmayı zillet kabul ede-

ceklerdir. Bu anti-konformizm 'i cool bir tutumun doğuşu olarak değerlendiren Pountain ve Robins'e göre;

“Savaş sonrasında yaşanan uzun süreli ekonomik patlama sayesinde 60'lı yılların ortalarıyla birlikte hem Amerika'daki hem de küçük ölçüde olsa İngiltere'deki genç kuşak eşi görülmemiş bir ekonomik özgürlüğe kavuştu. Yüksek öğretim kurumlarına girişler demokratikleştirildi ve genişletildi. Kitle iletişim araçları (özellikle sinema, televizyon ve taş plakların yerini alan plastik plaklar) aracılığıyla artık fikirler hızla dünyaya yayılıyordu. Sonuncusu ve belki de en önemlisi, gençler, doğum kontrol haplarının icadıyla cinsel özgürlüğü sınırlayan biyolojik engellerden kurtuldu. Endüstriyel toplumda düzeni sağlamak amacıyla geliştirilen sosyal düzenlemeler birdenbire gelişigüzel, gereksiz ve baskıcı olarak görülmeye başlandı.” (Pountain ve Robins, 2002: 80)

Gençliğin bu cool tavrı aslında moderniteye yıllar içinde beslenen husumetin popülistleşmesinden başka bir şey değildi. Gençlik, on dokuzuncu yüzyılın romantikleri ile başlayan, sonrasında avangard eleştiri ile yoluna devam eden, iki savaş arası dönemde Dadaizm ve sürrealizm gibi aykırı sanat akımlarıyla biçimlenmiş estetik muhalefeti ile kendi “sebepsiz isyanını”³ biçimlendirmiştir. Tüketim kapitalizmin yarattığı refah ortamı, sadece zorunlu ve lüks metaların mübadelesine değil aynı zamanda daha önce dar bir çevrede meskun olan başkaldırı sembollerinin de daha yaygın bir kullanıma kavuşmasına sebep olmuştur. Gençlik kültürü, devraldığı başkaldırı kalıplarının sanatsal veya politik kaygılarını doğrudan içselleştirmese de sistem karşısındaki aykırılığını göstermekte kullanmaktan çekinmemiştir. Böylece gençlik, sistemin kabul ettiği gibi bir geçiş evresi değil insanlığın nihai aşaması olarak kendini yeniden tanımlayacaktır. Tarih, gelenek ve düzen gibi ebeveyn kültürüne has durumlar yerine bu yeni kuşaklar arasında gündelik yaşam, duygusal coşkunluk ve popüler kültürün gelip geçiciliği yer edecektir. Gençliğin olmazsa olmazı, kurumların

³ Bu yılların kültlerinden kabul edilen ve başrol oyuncusu James Dean'i gençlik kültürünün ikonlarından biri haline getiren Asi Gençlik filminin orijinal isminin “Sebepsiz İsyan” (The Rebel Without A Cause) olması bir tesadüf değildir

dayattığı her çeşit sınırlama ve normu ihlal etmektir. Bu maksatla rasyonaliteye karşı duygusal yoğunluk, temizliğe karşı kirliliğin erdemi, genel fayda yerine kişisel zevk ve estetizm savunulmuştur. Doğaya dönüş, cinsel özgürlük ve bireysel yaratım ile yetişkinlerin mutlak otorite ve savaştan başka bir şey üretmeyen kültürel hegemonyasına karşı-kültürel bir hareket inşa edilmeye çalışılacaktır (Marcuse, 1991). Gençlik hareketleri özellikle “68 Baharı”nın miladı ile kot pantolon giyen, rock müzik dinleyen ve kültürel şovenizme karşı çıkan enternasyonal bir kitle olarak ortaya çıkar (Hobsbawn, 2006: 399). Aykırı kültürleri, sanatsal beğenileri ve ilginç ikonları ile gençlik hareketleri başta Amerika olmak üzere ileri kapitalist ülkelerde, Sovyet Bloku’nda ve üçüncü dünya da pek çok isyana imza atacaktır. Vietnam protestosu, Prag ayaklanması, Sorbonne baskını ve dünyanın dört bir yanındaki öğrenci hareketleri günümüz gençliğinin dahi muhayyilesini süsleyecektir. Bununla birlikte ergin olmayan bu öznenin yalnızca anti-konformizmle, uyumsuzluk ve başkaldırıyla özdeş olduğunu düşünmek yaygın bir hatadır. Birmingham Okulu’nun alt kültür çalışan en önemli üyelerinden biri olan Dick Hebdige, gençliğin eş zamanlı olarak iki güdü tarafından hareket ettiğini belirtir. Genç, bir yandan ebeveynlerinden “özerk ve farklı olduğunu gösterme ihtiyacı duyarken diğer yandansa ailesel özdeşlikleri sürdürme ihtiyacı duyar” (Hebdige, 1988: 57). Bu bağlamda genç özne, içinde doğduğu kültürü olumlayarak veya olumsuzlayarak fakat son tahlilde yeniden yorumlayarak kabul eder. Popüler kültürün salık verdiği yaşam tarzları ailenin sunduğu yaşam tarzları ile ilişkilendirilir. Örneğin, İngiliz kültürünün Mod gençleri, işçi ailelerinin çocukları olarak hayatı mesai saatlerinin dışına sıkıştırıp, cilalı imajları ile geldikleri sosyo-ekonomik düzeyi örten ve ebeveynlerince pek anlaşılmayan Elvis Presley imajına bürünürken (Hebdige, 1988: 42); Skinheadler (dazlaklar) modlardaki proleter unsurları abartmaya ve burjuva sembollerine (kravat, takım elbise ve nezaket) kafa tutmaya çalışır (Hebdige, 1988: 44) veya her ülkede çeşitli emsallerine rastlanan Punklar yerleşik kültüre meydana okuyan, nihilist ve ironik söylemleri ile kendilerini sistem-dışı ilan eder. Gençlik kültürünün, toplumsal iktidarla kurulan farklı türlerdeki ilişkilerin bir yansıması olduğunu göstermek için İngiltere’ye kadar gitmeye de gerek yoktur. Ülkemizde aynı mahallenin arabesk, heavy metal ve tekno müzik kültürlerini tek bir müzikal alt yapıda birleştiren kenar mahalle gençliği kültürün geç modern anlamlarındaki kesişimleri gösteren yerli bir örnektir. Çağdaş toplumların bu aykırı ve di-

renişçi öznesi aslında kültürün nesneleşme, özneleşme ve yeniden üretilme süreçlerinin bir tezahürüdür. Orta sınıfsal hayatları yaygınlaştıran bir kültür endüstrisi içinde gençlik kültürü, bilhassa medya araçları ile özgünlüğünü keşfetmeye çalışır fakat kendi özgünlüğü ile beraber toplumsal iktidarı da yeniden üretir: “İletişim araçları sadece direnişi iletmezler aynı zamanda bu direnişi egemen anlamlar çerçevesine yerleştirirler ve görsel gençlik kültürünü seçen gençler, TV ve gazetelerde gösterildikçe aynı anda sağ-duyunun onları yerleştirdiği (tabi hayvanlar olarak ama bir yandan da aile içinde çağdaşlığa) uygun bir yere geri dönerler” (Hebdiege, 1988:109).

3. “Cinsiyet Belası” ya da Sosyal Bir Aktör Olarak Kadın

Kadınlık ve erkeklik kategorilerinin biyolojik bir gönderime sahip olduğundan insan anatomisi kadar evrensel bir geçerliliğe sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki bu biyolojik gösterge gündelik yaşamlarımızda, kimi toplumlarda deri rengi ile beraber, ilk dikkatimizi çeken şeydir. Fakat bedenlerin bizim için ne ifade ettiği onların biyolojik işleyişlerinden ziyade kültürel anlamı ile alakadır. Cinsiyet kategorisini, bir yandan gündelik yaşamdaki hemcinslerimiz ve karşı cinse yönelik bireysel deneyimlerimizle doldururuz. Öte yandansa söz konusu cinsiyet kalıbının ortaya çıkışı toplumsal düzenin rol dağılımı ve iktidar şebekesi ile biçimlenmiştir. Bu bağlamda cinsiyet, her sosyolojik kategori gibi, gerçekliğin öznel ve nesnel taraflarının kesişim alanında bir anlam kazanır. Cinselliği hangi taraftan açıklayacağımızla bağıntılı olarak yaptığımız cinsiyet tanımları da çeşitlilik gösterir. Başka bir deyişle cinsiyet, cinsellik tanımlarımızla yeniden inşa edilir. Geç modern toplumda cinsiyetin inşa edilme süreci de, bu bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, öncelikle sistemin nesnelliği içinde kabul edilen klasik sistemin krizleri ile beraber kendini öznel bir şahlanış şeklinde gösteren bir rota takip etmiştir.

Bir önceki kısımda gençliğin, refah toplumunun sağladığı imkanlar sonucunda toplum sahnesine çıktığını, bu bağlamda ömrünün çoğunu geç modern toplumda geçirdiğini söylemiştik. Gençliğe kıyasla kadının toplumsal bir aktör olarak modern tarihe eklemlenişi nispeten daha uzun bir zamana yayılır. Kimi feminist tarihçilerce pre-kapitalist dönemlere kadar izi sürülse de, kadın öznenin doğuşu kapitalist hegemonyanın doğuşu ile eş zamanlıdır. Max Weber, kapitalizmin en önemli özelliklerle

rinden birinin evi işten ayırması olduğunu ileri sürer. Weber'in bu tespiti ilk etapta iktisat tarihinin kapsamına giren teknik ancak önemsiz bir tespitmiş gibi görünebilir. Fakat bu tarihsel detay modern toplumda klasik sistemin uzun yıllar muhafaza etmeye çalışacağı bir rol dağılımını da beraberinde getirecektir. Ev ve atölye arasında ikiye ayrılan modern dünya kapitalizmin çalışma ahlakının temelinde atölyeyi merkeze alan bir toplumsal örgütlenmeye girişmiştir. Bu bağlamda işin fiziksel güç gerektiren bir mahiyete sahip olması, otomatik olarak kapitalist üretim koşulları içinde erkeğin toplumsal rollerinin kutsanmasına ve iktidarının onanmasına imkan tanımıştır. Aynı şekilde endüstriyel üretimin fiili koşulları kadını ev içi faaliyetler ile tanımlayan, böylece ekonomi dışında gösteren “önemsiz” bir alana itmiştir. Püritan ethosun etkisinde dış dünya herkesin herkesin kurdu olduğu bir mücadele alanına dönüşürken ev insanın=erkeğin kendi huzurlu hissedeceği bir yuva, kadınsa erkeği dışarıdaki mücadeleye hazırlayacak şefkatli bir anne/eş hüviyeti kazanacaktır. Bu açıdan yaklaşıldığında, kapitalizmin modern öncesi toplumdaki geleneksel paternalizmi kendi mülkiyet ilişkilerine eklemlediği söylenebilir. Bununla birlikte kapitalizmin duygu yoğunluklu çekirdek ailesinin, geleneksel aile tipinin aksine, bireyi yalnızca toplumsal bütünleşmeye, haliyle de mevcut rol dağılımlarının kayıtsız şartsız içselleştirilmesine zorladığı unutulmamalıdır. Kısacası, “homo economicus”un muhatapları, belki de pek de niyetlenilmemiş bir şekilde, erkekler olmuştur. Erkeklik kategorisi ise bireysel bir kimliğin takdisini değil, sistemin standart ve beklentilerini yerine getirecek bir nesnelliği içermektedir. Klasik sistemin bu kurucu keyfiyetlerinden birine karşı çıkmak kadının toplumsal bir özne olarak tarihinin başlangıcını oluşturacaktır. Bu bağlamda kadın hareketlerinin sistem içi eşitsizliklerini vurgulayan Marxizm ile bir söylem birliğine gitmesi pek şaşırtıcı değildir. Feminizmin tarihindeki birinci ve ikinci dalga hareketlerine kuş bakışı bir göz attığımızda bu durum rahatlıkla fark edilebilir.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında özellikle İngiltere’de ve Amerika’da ortaya çıkan birinci dalga feminizmi, ekonomik haklar konusunda, kadınlara erkeklerle eşit muamele etmesini talep etmektedir. Eşit ücret talebi, kadının erkeğin vesaleti dışında mülkiyet edinme hakkı, birtakım siyasal hak mücadeleleri on dokuzuncu yüzyıl kadın hareketlerinin ana amaçlarını oluşturacaktır. Ekonomi politüğün yasalarının egemen olduğu ve uzun süre egemen olacağı bir süreçte kadınların başlıca ama-

cı, Virginia Woolf'un inandığı gibi, "kendine ait bir odayı" yani kendi kimliklerini inşa edebilmek için gerekli maddi kaynakları edinmek olacaktır (Woolf, 1992:43). Birinci dalga kadın hareketlerinin siyasal ve ekonomi temelli manevraları geç modern toplumun refah ortamı ile birlikte görünmeyen alanlara doğru genişlemiştir. Bu dönemdeki kadın hareketleri başta kürtaj hakkı ve hane içi emeğin ücretlendirilmesi gibi sosyal taleplerde bulunmuşlardır. Birinci ve ikinci dalga feminizmlerinde de görüldüğü üzere toplumsal bir özne olarak kadınlığın inşa hikayesi klasik sistemin yaşadığı dönüşümlerle iç içe geçmiştir. Bu süreçte kadının kolektif bir özne profili çizdiği, sistem dışındaki tüm öznelerle ilişki ve işbirliği halinde olduğu söylenebilir. Proleterler, farklı etnik oluşumlar kadın hareketleri ile ortak bir muhalefet içinde buluşmuştur (Donovan, 1997). Fakat klasik sistemin zayıflaması ve muktedir özne tanımının çözülüşü ile birlikte bu kolektif kadın kategorisi de çözülmeye uğrayacaktır. Altmışların kadını, eski feminizmlerle yüzleştigi, kendi öznelliğini yeniden keşfetmeye etmeye çalıştığı bir cinsellik söylemi üretmiş farklı felsefi temayüllerle tek tip bir kadın kimliğinden ziyade farklı kadın kimlikleri ortaya çıkaran bir radikalizmi savunmuştur. Söz konusu radikalizm, cinselliğe mülkiyet ilişkileri, kamu düzeni ve ya sağlık açısından "önemsiz" bir konu muamelesi yapan klasik sistemin aksine onu nihai bir varoluş meselesi haline getirecektir. Bu bağlamda cinsellik, toplumsalı baskı ile özdeşleştiren ve ondan arınmayı kurtuluş reçetesi gibi telakki eden bir karşı söylemde yeniden tanımlanacaktır. Michel Foucault modern toplumda cinsiyetin yaşadığı bu anlam değişimini şu sözlerle özetler:

"19. yüzyılın demograflar ve psikiyatristleri cinselliğe değinmek zorunda kaldıkları zaman, okuyucularının dikkatini böylesine bayağı ve boş şeyler üzerine çektikleri için af dilemeleri gerektiğini düşünüyorlardı. Bizse, onlarca yıldır, bu konudan biraz olsun hava atmadan söz etmez olduk: Kurulu düzene meydan okumanın bilinci, yıkıcı niteliğimizi bildiğimizi gösteren bir ses tonu, bugüne karşı komplo kurmanın ve gelişini çabuklaştırmaya katkıda bulunulduğuna inanılan bir geleceği çağırmanın coşkusu... İyi cinsellik belki yarın, belki yarından da yakındır" (Foucault, 1993: 12-13)

60'lı yıllar cinsel özgürleşme ile bağlantılı bir radikalizmle modern toplumdaki kadınlık/erkeklik durumlarını sorguya çekerken, cinsiyet kategorisi de feminizmin üçüncü dalgası tarafından aşındırılmaya başlayacaktır. Radikal feminizm, geç modern iktisadi koşulların kapitalizmin ataerkil aileyle on dokuzuncu yüzyılda kurduğu ittifakı bozduğunu ileri sürerek, cinsiyeti iki kavram içinde değerlendirmiştir: Biyolojik cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) (Scoat, 2007: 4-5) Biyolojik cinsiyetin kadının fizyolojik bedeni ile ilgili olduğu belirtilirken, asıl mücadelenin toplumsal cinsiyet çerçevesinde yapılması gerektiğini vurgulanmıştır. Üçüncü dalga, kadın bedeninin eril toplumsal iktidar tarafından kodlandığı, uyumlu bir sembolik anlamla eşleştirildiği ve kadının özgürlüğüne muhalif, eşitsiz ilişkiler içinde yüzyıllardır yeniden üretildiği savunur. Judith Butler, Simon de Beauvoir'ın kadınlığın (fenomenolojik) bir durum olduğuna yönelik tespitlerinden ilhamla toplumsal cinsiyeti, toplumlarda doğal bir varlık değil; toplumsal rol dağılımı ve iktidar aygıtınca bedenlere vurulmuş performatif bir damga olarak değerlendirir (Butler, 2008: 224). Gyatri Spivak'sa, bir adım daha ileri giderek, sadece *“kadınlığın değil erkekliğin de pratik olarak analiz edilemeyecek bir kompleksitenin bin yıllık kültürel belirlenim ağına yakalandığını”* savunur: *“Temsillerin, imgelerin, düşüncelerin, tariflerin her insanın yoğun bir şekilde imgesel düzenini dönüştürdüğü, deforme ettiği, başkalaştırdığı ve öncesinde tüm kavramsallaştırmaların içini boşaltıp geçersizleştiren ideolojik bir tiyatroya girmeksizin erkekte daha fazla kadından bahsedilemez”* (Spivak, 1981: 171).

Burada, yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı gibi, geç modern feminizm kadının toplumsal yapı içindeki durumunun açık bir ekonomik ve siyasi sömürden ziyade bilinç-dışı bir yapılandırmanın ürünü olduğuna inanmaktadır. Üçüncü dalga feminizmi Kartezyen felsefenin katı özne-nesne ayrımını terk eden entelektüel temayüllerle şekillenecektir. Gerek fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi özne merkezli yaklaşımlar gerekse toplumsal baskının sosyal aktörlerdeki psikik baskısını açığa çıkaran psikanalitik analizlerin bu hareketlerde ağırlık kazanması farklı bir özne inşası arayışlarının sonucudur. Kadınların öznelliğine yapılan radikal vurgu dünyanın dört bir yanında feminist söylemi hızla güçlendirip transseksüellik ve eşcinsellik gibi üçüncü cinsten ilişkilerin varlığını toplumun gündemine taşıırken diğer yandan sosyal bilimsel epistemolojiye de farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Toplumsal kimliklerin ya-

pı-sökümcü bir yaklaşımla ters yüz edilerek arkalarındaki iktidar ilişkilerini teşhir etmeye çalışılması, bakış-açısı teorisi ve etnografik yaklaşımın katkıları ile sosyal bir özne olarak kadının toplumsal dünyayı nasıl algıladığı, sosyal hayatın onun çevresinde nasıl yapılaştığına yönelik eleştirel çalışmaların sayısının artması yalnızca kadın hareketlerinin sonuçları değildir; bundan öte geç modern toplumun öznelere klasik sistemden çok farklı bir oluşum arz ettiklerinin ispatıdır.

4. Modern Toplumda Renk Problemi: Irk, Etnisite ve Madunluk

Yukarıda klasik sistemin olgun-beyaz-erkek kategorilerini merkeze alan bir toplumsal aktör inşa etmeye çalıştığını ve yüzyılın ikinci yarısındaki toplumsal öznelerin öncelikle bu kategorilere karşıt olmakla birer kimlik kazandığını ileri sürmüştük. Burada beyaz karşıtlığı, oldukça ilginç bir paradoksla kendini kurmuştur. Siyah özne, sisteme ilk giren ancak sistemden en son kopandır. Kapitalizmin kolonyal tarihinin bir sonucu olarak sistem içine ilk dahil edilenler farklı deri renkleridir. Kapitalizmin farklı coğrafyalara uzanan yayılcılığı, batı dışı halkları kendi kültürlerinden koparıp ekonomi politiğin soyut emeğinin canlı kanlı bir örneği haline getirmiştir. Bu ekonomi politik yorum, “beyaz adamın yükü” üstüne kurulan bir kültürel teoloji ile birleştiğinde ise, Batılı ile diğerleri arasında kapanmaz bir uçurum yaratacaktır. Klasik toplumsal sistemde fiziksel emeklerinin kullanıldığı ancak kültürel varlıklarının kabul edilmediği farklı renkler, kendilerinin de bağımsız bir sosyal aktör olduğunu göstermek için önce klasik sistemin yapısal unsurlarının çözülmeye başlamasını ve daha sonra da yeni toplumsal aktörlerin ortamı ısıtmasını beklemek zorunda kalacaktır. Bu bekleyiş, siyahlığın farklı konjonktürel etkenler (dünya savaşları, bağımsızlık mücadeleleri, refah toplumunun çöküşü) ve kavramlarla (post-kolonyalizm, ırk, ulus ve maduniyet) yoğrulmuş bir arka plana yaslanmasına neden olacaktır. Bu bağlamda siyahlığın da, tıpkı geç modern toplumun diğer öznelere gibi, nesneleştirme, özneleştirme ve yeniden üretim süreçlerinin bir tezahürü olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Siyah kategorisinin sosyolojik kökenleri, yukarıda da ifade ettiğimizi gibi, kapitalist dünya sisteminin emperyal süreçlerine kadar uzanır. Beyaz adamın, ekonomik kaynak arayışları dünyayı rasyonelleştirilmiş bir küre haline getirirken Avrupa dışı halklar hakkındaki mitolojiler de yerini daha “temellendirilmiş” düşüncelere

bırakacaktır. Söz konusu temellendirmenin siyah insan hakkında kaynağı belli olmayan efsanelere ontolojik bir paye verilmesi ile gerçekleştiğini hatırlatmaya gerek yoktur. Beyaz adam ve diğer halklar arasında hiyerarşik bir sıralama yapan modern dünya, bu konuda birbirleri ile ilişkili etnik kavramlar geliştirmiştir: Irk, ulus ve etnisite. Bunlar arasında yabancılar ile ilk karşılaşmanın adını koyacak kavram ırk olmuştur. Farklı bir coğrafya, bambaşka bir kültür ve kısmen değişik bir anatominin beyaz adam üzerinde yarattığı egzotik şaşkınlığı dengeleyen ırk kavramı, aydınlanmanın evrensel insan kategorisinin yumuşak karnını oluşturur. Örneğin, doğayı boş bir levha, bilgiyi ise bu levhanın üzerinde zihnin yaptığı tasarımlar olarak gören John Locke, “insan kavramının dışında da bilgi ve akıl sahibi görünümü veren vahşiler” olduğunu iddia etmiş; iki tür arasında yer alan hayvanlar bulunması gibi, “insan ile hayvan arasında yer alan bir şeyin” olduğunu savunmuştur (Bernasconi, 2000: 22). İnsan kavramı hakkında spekülasyon bir tartışma gibi algılanabilecek bu savlar, ırklar arasındaki eşitsizliğin nasıl olağanlaştırıldığının da bir göstergesidir. Burada, ampirik felsefe insan kategorisinin öznelerin deneyimlerinin içini doldurduğu yönünde bir inancı savunurken aynı zamanda sömürgecilik deneyimindeki karşılaşmaları, güç ilişkilerini ve siyah ırkın “insanlık dışında kaldığını” da epistemolojik olarak meşrulaştırır. Irk kavramı ötekini tanımlayan bir enstrüman olarak kullanılırken, Batılı ego kendini tanımlamak için de millet kavramını icat edecektir. Ulus, kıtalar arasındaki hiyerarşide Avrupa topluluklarının maddi ve manevi üstünlüğünü tescilleyen bir kavram olarak modern siyasal muhayyileler olmazsa olmazını oluşturmuştur. Ana-vatan telakkisinin, ilerlemeci bir halk kültürü ve toplumların maneviyatını temsil eden bir devletle birleştiği bu ethos, maddi zenginliklerin neye göre ve kimler arasında bölüşüleceğini göstermiştir. İnsanlığın yaşadığı “milletler” arası iki savaşın, birer dünya savaşı olarak tarihe düşülmesi de bu yüzden oldukça anlamlıdır.

Siyah ve beyaz, ırk ve millet arasındaki iş bölümü sadece hegemonyanın jeopolitik sınırlarını ifade etmez. Irk ve millet, modern toplumların iç ve dış hatlarını mutlak manada belirlemekten ziyade sürekli olarak yeniden çizer. Irkçılık yani ötekinin daima aşağıda kalması gerektiği ideolojisi, milliyetçilik yani benliğin her zaman zirvede olması gerektiğine inanılan kolektif bir benliğin tamamlayıcısıdır. Etienne Balibar’ın dediği gibi ırk ve ulus arasındaki ilişki paradoksal bir sonuç doğurur:

“İrkçilik milliyetçiliğin bir dışavurumu değil, milliyetçiliğe bir ektir; daha doğrusu milliyetçiliğe bir iç ektir. Ona oranla her zaman aşındırır ama onun inşası için her zaman gereklidir ve bununla birlikte onun projesini tamamlamakta her zaman yetersiz kalır; tıpkı milliyetçiliğin, ulus oluşumunun ya da toplumun uluslaştırılması projesinin tamamlanması için hem gerekli olması hem de yetersiz kalması gibi” (Bali-bar, 1995: 73).

Ulus ve ırk arasındaki paradoks aslında siyah ve beyaz halk arasındaki ayrımın yalnızca kıtaların coğrafi sınıflarına dayanmaması ile ilgilidir. Uluslar, kapitalist rekabette ayakta kalmak adına hep daha ucuz iş gücüne ihtiyaç duymuşlardır. Bu durum proletaryadan daha ucuz bir emekçi kitlesinin yaratılmasını beraberinde getirmiştir. Böylece kapitalizmin tarihinde ülkelerinin fiziksel kaynaklarına zaten el konulan pek çok insanın bedenleri de temellük edilmiştir. Yahut kapitalizmin geleneksel toplumları çözmesi yüzünden yersiz yurtsuz kalan bireyler, kapitalist uluslara göç etmek durumunda kalmıştır. Böylece siyahlık kategorisi içinde başka bir ayrıma yer açılmıştır: Etnisite. Etnisite, ırkın ulus içinde evcilleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda etnisite, siyasal kararları, ekonomik çıkarları ve iki kültür arasındaki eşitsiz ilişkileri eş zamanlı içeren bir kavramdır. Özellikle altmış öncesine kadar Amerikalı sosyologlarca kullanılan bu kavramla, ırklar arasındaki tarihsel husumetin anayasal özgürlükler ve piyasa sisteminin beklentileri ile çözülmesi hedeflemiş, ırkların sistemle nihai kertede bütünleşmesi ümit edilmiştir. Başka bir deyişle etnisite, ırkların ve ulusların üstünlüğü tartışmalarından ırk ve ulus üstü bir sistemin üstünlüğüne geçildiğini imlemektedir. Burada bahsettiğimiz üç kavram, siyahlık kategorisinin klasik sistemde nasıl nesneleştiğini göstermektedir. Bununla birlikte sistemin kendi içinde yaşadığı krizler, sistemce soğurulduğuna inanılan bu problemin yüzyıl ikinci yarısında yeniden ve radikal bir özneleşme talebiyle baş göstermesine neden olacaktır.

Renk kategorisinin ırk-ulus-etnisite üçgeninde yüzyılın ilk yarısına kadar sahip olduğu anlam dünyası, 1950’ler ile birlikte değişmeye başlayacaktır. Bu durumun nihai sebebi, bu bölümün birinci kısmında vurguladığımız üzere, klasik sistemin çözülmesidir. Birinci Savaş ile eski imparatorluklar yerini farklı ulus devletlere bırakır-

ken, İkinci Savaş ile birlikte sömürgeler sömürgeci Avrupa devletlerinden kopmaya başlayacaktır. Böylece dünya haritası on dokuzuncu yüzyıldaki halinden çok daha farklı bir görünüme kavuşacaktır. Çin Halk Devrimi (1949), Küba Devrimi (1956) gibi yüzyılın kırılma anları halkların kendi kaderlerini tayin etme fikrini sömürge topraklarına aşılıyarak siyahlığın anti-emperyalist ve ulusal kurtuluş temayülleri ile bezenmesine neden olmuştur. Bu durumu tam tersi bir bağıntı ile okumak da mümkündür. Eski yönetim mekanizmaları ile uzaktaki toprakları yönetmekte başarısız olan emperyal güçler, ekonomik çıkarları gereği buradaki siyasal hakimiyetini yerli rejimlere devretmiştir. Fakat ister halkların bağımsızlık mücadelesi ister Batılı hegemonyanın kendi tasarrufu olarak değerlendirilsin, geç modern toplumda siyah öznenin varlığını öncelikle ekonomik ve siyasal bir mücadeleye borçlu olduğu yadsınmaz. Ania Loomba'ya göre post-kolonyal toplum tartışmalarında ırk ve etnisite kategorileri ekonomik ve sosyolojik eğilimlerle okunmuştur (Loomba, 2000: 149). Birinci eğilim, Marxist tezlerin etkisiyle ırklar arası ilişkileri yalnızca işbölümü ve emek sömürüsü kavramları ile açıklayıp, ırkçılığın sadece kapitalist yayılmacılığı hızlandırdığını ileri sürmüştür. İkinci eğilimse, Weberci siyaset analizleri bağlamında ırkı özerk bir kategori olarak ele alarak, ırksal grupların siyasal mücadelelerine odaklanır. Bu açıklama tarzlarının birbirlerine kapalı kaldığını söylemek, elbette ki, mümkün değildir. Özellikle Sovyet ve Kapitalist bloklarının dışında kalan topraklara (Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'ya, Latin Amerika'dan Uzak Asya'ya) baktığımızda hem Marxist sömürü kuramlarını kullanan hem de kendi bağımsız siyasal egemenliği için mücadele veren kolektif bir özne karşımıza çıkmaktadır. Bu siyah kolektivizm yalnızca Batı dışı topraklarda hayat bulmamıştır; aynı zamanda ileri kapitalist toplumalarda, klasik sistemin damgaladığından farklı bir mücadelenin yapılmasına zemin hazırlayacaktır. Martin Luther King veya Malcom X veya Bob Marley gibi popüler ikonları ile geç modern toplumun bu yeni öznesi, klasik sisteme hem onu ekonomik açıdan sömürdüğü hem de hiçbir siyasal hak tanımadığı için bir hınç besleyecektir. Altmış ve yetmişlerdeki ırk hareketleri, tüm marjinalite iddialarına rağmen, sistemin beyaz ırka sunduğu anayasal hakların siyahlara da sağlanması ve siyah kültürün beyazlarla bütünleşmesini savunur (Omi ve Winant, 1994: 40-41). Bu bağlamda renk problemi, radikal bir bireysel kimlikten ziyade uzlaşmacı bir kolektif kimlikle tanımlanır.

lanacaktır. Fakat geç modern toplumda ırksal/etnik aktörün öznelliği siyahlığın yeni-den üretimi ve içselleştirilmesi süreçleri dikkate alınmadan anlaşılamaz.

Siyahlığın içselleştirilme süreci bu kategorinin ekonomi politik söylemin dışı-da ele alınması gerektiği inancı ile birlikte su yüzüne çıkar. Irk yalnızca Marxist veya Weberyen tezlerle anlaşılabacak bir şey olmaktan öte gündelik yaşama üslupla-rından biri, isyancı ve konformist kültürlerin bir parçası, bireyselliğin en mahrem noktasıdır. Bu bağlamda özellikle seksenli yıllarla beraber post kolonyal incelemele-rin psikiyatrik/psikanalitik bir derinlik kazanması tesadüf değildir. Siyah adamın kimliğini nasıl inşa ettiğine yönelik bu ilgi aynı zamanda modern insanın bilinç ve bilinç-altı sınırlarını açığa çıkarma teşebbüsüdür. Beyaz mitolojinin, modern benliği nasıl kodladığı ve yeniden ürettiği sorunu kolonyal coğrafyada olduğu kadar ana kıta entelektüellerini de uğraştıracaktır. Sömürge sorunun Batılı bilinçlerdeki etkisine ilk dikkat çeken isimlerden biri Jean Paul Sartre'dır. Sartre Fransa'nın 50'li yıllarda baş-ta Cezayir olmak üzere diğer sömürgelerde uyguladığı politikayı kıyasıya eleştirmiş, buralardaki kolonyal deneyimi modern bilincin ikiyüzlülüğünü ifşa etmekte kullan-mıştır. Sartre'a göre Batı-dışı halklar Avrupalılar için, anti-semitizm veya demokrat-ların Yahudilere yaptığı gibi, ya insanlık dışı kabul edilmiş ya da evrensel bir insan kategorisinde kendi kültürel değerlerinden arındırılmıştır (Sartre, 1991: 43). Sartre'ın Batı-dışı halkların Batılı zihin tarafından insan olarak görülmediğine yönelik tezleri-ni, post-kolonyal kuram içinde en sarsıcı şekilde işleyen isim Franz Fanon'dur. Fran-sa'nın Karayip adalarındaki sömürgelerinden Martinique adasında doğan Fanon, Fransa'da tıp eğitimi alır. Fransız ordusunda psikiyatrist olarak görev yaptıktan sonra önce memleketinde sonra da yine Fransız ordusunun bir mensubu olarak Tunus'ta görev yapar. Fanon'un sadece biyografisi bile emperyal siyaset ve yerli kültür ara-sındaki çatışmanın nasıl bir benlik yarattığını bütün sarsıcılığı ile gösterir. Bu nokta-da Stuart Hall post-kolonyal kuramdaki Fanon etkisini "Marx artı Fanon" diye for-müle eder (Loomba, 2000: 154). Fanon, Marx'ın sınıf çatışması analizlerini, siyah benlik analizleri ile birleştirerek oldukça kışkırtıcı bir noktaya getirmiştir. Fanon, Oedipus efsanesinin kolonilerde doğrudan siyah adama aktarıldığını ileri sürer. Be-yaz adam için siyahlar herhangi bir dolayım gereksiz duyulmaksızın ötekileştirilmiş, dışlanmış ve kendi benliği elinden alınmış bir heyuladır. Bu bağlamda siyah, beyaz adamın hem nefret ettiği hem de yerine geçmek istediği çelişik bir arzu durumunca

değil, sürekli olarak suiistimal ve aşağılanmayla kurulmuş bir benliktir. Fanon bütün tepkiler pahasına “siyah adamın aslında bir insan olmadığı” savı ile analizlerine başlar (Fanon, 1996: 10). Fanon’a göre siyah, Lacancı ‘ayna’nın sırrıdır yani beyaz adamın kendisini daha güçlü, daha akıllı ve daha üstün hissetmesini sağlamasından başka bir işlevi yoktur. Bu durumda siyah adamın ise kendisini sürekli olarak beyazlardan aşağıda hissettiği bir psikolojiyle öz-bilinç edinir. **Veryüzünün Lanetleri**’nde Fanon bu durumdan kurtulmanın şiddet yolundan geçtiğini ileri sürer. Sürekli olarak beyaz adamın aşağıladığı, ezmeye çalıştığı nesneleşmiş bir benlik olarak siyahlar kendi öznelliklerini yalnızca şiddeti beyaz adama yansıtarak kazanabilirler. Bu bağlamda şiddet, insanlık dışı bir yol değildir; tarihsel olarak zorla aşağıya yerleştirilen bir ırkın beyaz adamla aynı seviyede olduğunu ispat etme yöntemidir (Fanon, 1985 :84). Fanon’un siyasal stratejileri kimi çevrelerce eleştirilse de siyah kavramının Batılı bilinçten başka bir bilinç yapısı gösterdiğini açıklamakta oldukça başarılı olmuştur. Bununla birlikte Fanon’un altmışlı yılların radikalizmi ile bezeli tespitleri seksenli yıllarda post-yapısalcı söylemle birleşerek post-kolonyal söylemin yeni bir evreye geçmesinde kullanılmıştır.

Modern öznenin inşasındaki bilgi-iktidar bağıntısını deşifre eden post-yapısalcı analizler için Batı-dışı öznenin nasıl bilindiğinin ve yönetildiğinin epistemik bir önemi vardır. Edward Said, 1978 yılında ünlü eseri *Orientalism*’i (*Şarkiyatçılık*) yayımladığında sadece post-kolonyalist söylemde değil modern öznenin disiplinleri olan sosyal bilimler ve edebiyat incelemelerinde de tezlerinin büyük yankı uyandırması bu sebeptir. Said, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupalıların Asya, Orta Doğu ve Kuzey Afrika coğrafyasına dair bilgiler toplayan Şarkiyatçılığın, sadece siyasal değil aynı zamanda modern bilinçaltını şekillendiren kültürel bir gösterge düzeni oluşturduğunu ileri sürer. Bu gösterge düzeni farklı dönemlere girilse, aktörlerin amaç ve stratejileri değişse bile Doğu hakkındaki tarih ötesi hegemonik bir imajı yeniden üretmektedir. Said, Foucault ve Derrida’nın çalışmalarından yola çıkarak Batılı doğu imajının sınırlarını sorgulamaya çalışmıştır. Bunu gerçekleştirmek içinse Doğulu olmanın söylemsel üretimini geç modern öznenin genişleyen meşruiyet dairesi içinde tartışmaya açmıştır. Bu türden katkılar, elbette ki, siyahlığın yeniden üretimi meselesine hem teorik hem de politik bir farkındalık kazandırır. Bununla birlikte siyahlığın kendine has (kültürel) değerini söylemin sınırlarına hapsolan ve

onun dilini kullanmaya zorlanan bir hale sokar. Örneğin, Gyatri Spivak, “Madun Konuşabilir mi?” isimli makalesinde Foucaultcu çalışmaların, tüm şok ediciliğine rağmen, modern epistemenin total bir tamiratını içerdiğini ileri sürer. Ona göre bu tamirat aslında Batı ve Batı-dışı toplumlar arasındaki iş bölümünün şiddetine zımnen göz yumar (Spivak, 1988). Spivak siyahlığa kendi dilini kazandırmaya yönelik Foucault-Deleuzecu, Marxist veya madun çalışmalarının temel eksikliğinin temsil ettiklerini ileri sürdükleri kitleye homojen ve saf bir özcülükle yaklaşmaları olduğunu belirtir. Sonuç olarak, ırk/millet, etnisite ve post-kolonyalizm kavramları altında siyahlık kategorisi geç modern toplumun özne tartışmalarında yer almıştır. Bir yandan müttefikleri ile beraber klasik sistemin boşluklarından yıkıcı bir eleştiri geliştirirken diğer yandan bu yeni özne geç modern toplumun imkan ve talepleri doğrultusunda kendi kimlik politikasını belirlemeye çalışacaktır.

Yirminci yüzyılın çağdaş sosyal teorinin oluşumundaki etkilerini ele aldığımız bu bölümde, günümüz toplumsal analiz düzeylerinde yaşanan sistem-yaşam dünyası, yapı-fail, nesnellik-öznellik gibi kavram çiftlerinin hangi somut toplumsal koşulların ürünü olduğunu göstermeye çalıştık. Yirminci yüzyılın özellikle ilk yarısının sanayi toplumu düşünün ete kemiğe bürünmüş hali olarak yaşandığını, bu bağlamda sosyolojinin de bu toplumun, makro standartlarını (ulus-devletin güçlenişi, refah artışı, toplumsal bütünleşme) tutturmaya çalışan bir karakter kazandığını ve sosyal teorinin yüzyılın ilk yarısında sistem merkezli bir analiz tarzı geliştirdiğini ifade ettik. Yüzyılın ikinci yarısında yaşanan sistem içindeki gelişmelerin modern toplumu adlandırmakta ciddi zorluklar yarattığını ileri sürerek bu noktada yeni toplumsal yapıların klasik sistemin özelliklerinin dışında sergilediği karakteristiği farklı kuramcı ve isimlendirme çabalarını aktararak değerlendirmeye çalıştık. Bu bölümün ikinci kısmında ise yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan kültür ağırlıklı ve özne merkezli yaklaşımların kavramsal ve sosyo-politik tarihini değerlendirmeye çalıştık. Yirminci yüzyılın klasik toplumsal sisteminin şekillendirdiği egemen özne profilinin karşısında dışarıda kalan farklı grupların sistem karşıtı bir toplumsal tahayyül ve kimlik geliştirdiğini ileri sürdük. Klasik sistemin yeniden ürettiği olgun-beyaz-erkek öznenin egemenliğine bu kimliğin her üç bileşeninden (genç-siyah-kadın) yükselen itirazların son tahlilde geç modern toplumların hiyerarşik yapılarını

sarstığı kadar sosyal teoriye de farklı bir metodolojik yönelim kazandırdığını savundu.

Bu çalışmanın ana eksenini oluşturan Parsons ve Schutz aynı dönemlerde yaşamalarına rağmen sosyoloji kamusundaki meşruiyetlerini yüzyılın ilk ve ikinci yarısında kazanmışlardır. Bu durum sosyologların bireysel yaşamlarındaki talih veya talihsizliklerin bir sonucu olmaktan ziyade geç modern toplumların yaşadığı yapısal dönüşümün eseridir. Farklı metodolojilerden beslenen bu iki sosyolog, yüzyılın iki yarısındaki sosyal teorilerin temsilcisi olarak alkışlanmış veya kınanmıştır. Yirminci yüzyılın ilk yarısı, dünya savaşlarının yarasını sarmak adına kitlesel bir refah artışı, güçlü bir toplumsal modele ve mevcut sistemle bütünleşmeye ihtiyaç duyduğunda Parsonsçı sosyoloji bu talepleri karşılayacak bir referans çerçevesini temin edecektir. Refah toplumunun tesisi ve idamesi, Parsons'ı sistem kuramlarının zirvesine taşımış ve hegemonik bir sosyolojiye dönüşmesine yardımcı olurken Schutz'un toplum anlayışı adeta görmezlikten gelinmiştir. Bununla birlikte yüzyılın ikinci yarısında kah sistemin içeride yaşadığı büyük krizler kah sistem-dışı öznelerin kültürel itirazlar ile ibre tersine dönecektir. Toplumsal bütünleşmeyi amaçlayan makro analizler, farklı toplumsallıkları ve özneleri vurgulayan bir metodolojinin tehdidine maruz kalırken Schutz de yeni sosyolojik yaklaşımların en ilham verici düşünürü haline gelmiştir. Klasik sosyal teorinin rahle-i tedrisatından geçen bu iki düşünürün çağdaş sosyal teori içinde kazandıkları/kaybettikleri değer, bir yandan on dokuzuncu yüzyılın atmosferinde biçimlenmiş klasik sosyolojik geleneğin tamamlandığına işaret etmektedir. Diğer yandan ise klasik sosyoloji geleneğinin farklı bakış açıları ile yeniden okunabileceğinin ispatıdır. Zaten iki düşünürü birer neo-klasik kılan da budur. Bu bölümde Parsons ve Schutz'un sosyoloji kamusunda kazandığı değer, unutulmuş ve geri dönüşün hangi toplumsal süreçlerin ürünü olduğunu göstermeye çalıştık. Böylece kuramsal gerçekliğin temayüz ettiği tarihsel zeminle bir bağ kurmayı denedik. Gelecek bölümde, ölçeğimizi biraz daha daraltarak Parsons ve Schutz'un eserlerini yayınladıkları ve oluşumuna katkı sağladıkları Amerikan sosyolojisinin tarihsel ve kuramsal rotasına göz atacağız.

İKİNCİ BÖLÜM: AMERİKAN SOSYOLOJİSİNİN TOPOGRAFYASI

Bir önceki bölümde, çağdaş sosyal teorinin tarihsel ve kuramsal arka planını irdelemeye çalışmıştık. Yirminci yüzyılın iki yarısının birbirine taban tabana zıt iki sosyal bilim metodolojisine ev sahipliği yapmasının iki toplumsal özne tipi meydana getirdiğini belirttik. Bu bağlamda çalışmamızın ana eksenini oluşturan Parsons ve Schutz tartışmasının gerçekleştiği toplumsal süreç ve kuramsal yönelimlerin zeminni tasvir etmeye çalıştık. Yüzyılın ilk yarısındaki sistem merkezli teorilerin ana figürünün Talcott Parsons olduğu, onun geliştirdiği yapısal-işlevselci paradigmanın hem Amerika'da hem de sanayileşmiş Batı ülkelerinde hegemonik bir değer kazandığı söylenebilir. Onun toplum modelinin temeline yerleştirdiği konformist ve bütünleşmeci özne tasavvuru da, aynı şekilde, uzun süre refah toplumlarının başlıca sosyal aktörünü oluşturacaktır. Schutz ise, Parsons ile aynı dönemlerde yaşaması ve eser vermesine rağmen, sosyoloji kamusunda yaygın bir tanınırlığa ancak altmışlı yıllardan sonra ulaşacaktır. Schutz'un toplumsal gerçekliğin özne merkezinde ele alan fenomenolojik yorumları özellikle 1968'in sistem-dışı ve özgürlükçü öznesi için ilham verici olmuştur. Böylece bir bakıma gönüllü sürgüne geldiği Amerika'da ve sonrasında tüm sosyal bilim kamusunda ilgi çeken bir isim haline gelmiştir.

Bu bölümde, geç modern toplumu tarihsel arka planını biraz daha daraltarak Amerikan sosyolojisinin ana eksenlerini ve ikilinin Amerikan sosyolojindeki alımlanma süreçlerini tartışacağız. Çağdaş sosyal teoride bilginin üretimi ve dağılımında Amerikan terminal vazifesi görmesi Amerikan sosyolojisinin kendi içindeki gelişmelerin tüm sosyoloji kamusunu etkileyen bir hal almasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Parsons ve Schutz'un Amerikan sosyolojisi içindeki yükseliş ve düşüşleri Amerikan toplumu ve geç modern toplumun başlıca problemleri ile doğrudan bağlantılıdır. İki sosyoloğun yadsındığı ve itibar edildiği dönemler aslında kendilerine has sosyolojiler barındırmaktadır. Amerikan sosyolojisinin varlığını muhafazakar ve revizyonist toplum modelleri arasındaki gerilime borçlu olduğu söylenebilir. Güncel toplumsal hadiselerin ve kritik süreçlerin şekillendirdiği bu modeller, Amerikan sosyoloji tarihi içinde yekpare bir sosyolojik çizginin belirmesine fırsat vermemiştir. Yüzyılın gelişmeleri ile koşutluk arz eden bu sosyoloji, farklı felsefi kabul ve araştırma pratiklerini izleyen akımlarının rekabetiyle kimliğini kazanmıştır. Dolayısıyla tekbiçimli

bir Amerikan sosyolojisinden bahsetmek nasıl mümkün değilse aynı şekilde sabit bir ana-akım ve karşı-akımdan bahsetmek de mümkün değildir. Parsons ve Schutz'un Amerikan sosyolojisi içindeki statülerinin kuramsal yeterliliklerinden değil, temsil ettikleri sosyolojik söylemle ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bu açıklamalardan sonra Amerikan sosyoloji tarihindeki tarihsel dönemeçleri ve kuramsal gerilimleri ana hatları ile ele alalım.

Amerikan sosyolojisinin gelişimi en az Amerika'nın keşfi kadar egzotizme ve realizme tanıklık eder. Yeni bir kıtanın eski dünyanın güç ilişkilerini bozan varlığı modernliği yaratan toplumsal koşulların yanı sıra yeni bir toplumsal tahayyüle de imkan vermiştir. Bu bağlamda Amerika imgesi, uzun bir süre Avrupalıların zihninde ilerlemenin kesintiye uğramadan kendini tamamlayacağı bakir bir coğrafya olarak değerlendirilmiştir. Örneğin John Locke, başlangıçta yani toplum öncesinde tüm dünyanın Amerika olduğunu ileri sürer (Locke, 2001: 121). Dünya, doğal halden çıkarılıp emeğin eseri haline getirilmesi gereken bir yer olduğu için Amerika toplumsal evrimin ilk basamağını temsil etmektedir. Fakat Tocqueville, Avrupa'daki aristokratik otoriteryanizm karşısında Amerika'nın özgürlüğünün tanrısal bir lütuf, eşitliğininse herkesin içinde yaşadığı siyasal ve toplumsal bir durum olduğunu belirtir. Bu noktada Amerika'nın pozisyonu geri değil aksine olması gerekenin yaşandığı özel bir durumdur (Offe, 2013: 22). Marian Weber eşi ile Amerika'nın irili ufaklı birçok yerleşim yerini gezerken bu mucize ülkenin insanda bambaşka duygular uyandırmasından çok etkilenecektir (Scarff, 2011: 40). Weber ailesi, sanki 'Protestan Ahlakı' tezinin canlı bir örneğini Amerikan toplumsal yaşamında bulmuş gibidir. Amerika, Weberleri ve çağdaşları için "İlerlemenin neresindeyiz?" sorusuna verilmiş somut bir cevaptır. Kuruluş yıllarından itibaren Amerikan sosyolojisinin gündemini evrim problemi meşgul etmiştir. Kıtadaki gelişmeleri takip etmek, oluşmakta olan yeni dünyaya müdahil olmak ve aynı zamanda bu süreçte içerdeki sorunları çözmek Amerikan sosyolojisinin omuzlarındaki en kutsal görev olacaktır. Bu bağlamda toplumsal yaşamdaki yeni dönemeçler, zamanın getirdiği yeni problemler sosyoloji zemininde farklı topografilere yükselmesine sebep olmuştur.

A. Kuruluş Yılları: Sosyal Reform Projesi olarak Sosyoloji (1870-1900)

Sosyolojinin kıtadaki hikayesinin ‘düzen ve ilerleme’ mottosu ile ilerlediği disiplin tarihinin artık sıradan bilgilerinden biridir. ‘Düzen ve ilerleme’ mottosu yeni dünyada da kıtadakine benzer şekilde mi kavranmıştır yoksa Amerika’nın kendine has koşulları bu mottonun yeniden yorumlanmasını beraberinde mi getirmiştir? Sosyolojinin Amerika’daki kuruluş dönemine bakıldığında ilerlemenin ağırlıklı olarak düzene öncelendiği görülmektedir. Sayısız savaş, ölüm ve yıkımla dolu modern zamanlarda gelenekler birer birer çözülüp toplumsal düzen yerini şiddetli bir kaosa bırakırken kıta sosyolojisinin zaten içinde yaşanılan ilerlemeyi yeni bir toplumsal düzenle kontrol altına almak istemesi pek de şaşırtıcı değildir. Toplumların, ister istemez, evrim basamaklarından birer birer yukarı çıktığı bir atmosferde düzen hül-yası, yokluğundaki tesirle kıta sosyolojisini cezbedecektir. Bununla birlikte Amerikan sosyolojisi için kuruluş yıllarında ilerleme fikrinin düzenden belki bir parmak daha önde tutulduğu söylenebilir (Calhoun, 2007:3). Herhalde bu durumun en büyük sebebi, Amerika’nın modern tarihin çizildiği coğrafyadan çok uzakta ve onunla do-laylı bir ilişkisinin olmasıdır. Avrupa toplumları evrenselleştirilmiş bir ilerleme gü-zergahında hareket ettiği sıralarda Amerikan toplumlarının evrimin neresinde olduğu başlıca tartışma konusunu oluşturmuştur. Gerçekten de tarihsel bir ard arda gelişle çizilmiş evrim şemasını Amerika eş zamanlı olarak yaşamaktadır. Teolojik çağı tem-sil eden göçebe Kızılderililerin, hemen yanı başında metafizik çağın temsilcileri olan sığır çiftlikleri vardır. Bir tarafta demiryolunun bittiği yer olan Vahşi Batı modern öncesi bir zamansallığa gönderme yaparken, öte yanda büyük sanayi kentleri yükse-lir:

“Avrupa’da uzun ve araştırması olanaksız, tarihi sisi içinde saklı ka-lan, ABD tarihinde bir kitaptan satır satır okunur gibidir. “Yalnızca (yerleşimcilerin) Kızılderili olmaları suretiyle, sömürgelerde (onlar) hayatta kalabilirdi ve avcı ve toplayıcı olarak insanlığı gelişiminin ilk aşamalarına dönmek zorundaydılar; onları kürk tacirleri ve sığır ye-tiştiricileri izleyecek, tarımın gelişmesi sağlanacak ve sonunda sanayi-leşme ve kentleşme başarılacaktı” (Offe, 2013:14)

Tarihe yetişme telaşı, mevcut toplumsal hayatın da zamanın ruhuna uygun bir sosyal ahlak ve örgütlenme talebini beraberinde getiriyordu. Farklı cemaatlerden oluşan bir toplumsal uzamda işsizlik, yoksulluk, göçmenlerin bütünleşmesi, ırkların asimilasyonu, alkolizm gibi birçok problemin çözüm arayışları, sosyolojiyi Amerika'daki kuruluş yıllarında sadece akademik bir disiplin olmanın ötesine taşıyordu. Sosyoloji topluma yeni bir ahlak aşılama vazifesini üstleniyordu. Örneğin, ABD'deki ilk sosyoloji ders kitabının müellifi olan Albion Small, "sosyolojinin ilgi alanının genişliğiyle ve metodolojik yönüyle, görevinin başında olan bir ahlak felsefesinden başka bir şey olmadığını" savunuyordu (Small, 1905: 22). Bu bağlamda sosyoloji, bir ahlak felsefesi veya vatandaşlık bilgisinin bir parçası olarak görülmüştür (Calhoun, 2007: 21). Bu dönemde Amerikan sosyolojisinin, kıtadakinin aksine, dikkat çeken temel özelliklerinden biri dini kurumlarla bağıntısıdır. Toplumsal problemlerin çözülmesi ve yeni bir sosyal ahlak tesis etmek sosyolojiye sosyal hizmet etkinliği olarak daha pratik bir vasıf yüklerken aynı zamanda ona dönemin kilise destekli sosyal kuruluşlarından da büyük bir destek gelecektir. Örneğin, sosyoloji tarihinde özgün bir yere sahip olan Chicago, Columbia gibi sosyoloji bölümleri bölge kiliselerinden ciddi bağış ve sosyal destek görüyorlardı. Aynı şekilde dönemin sosyologlarının önemli bir kısmı dini bir eğitim almıştı ve aralarında Albion Small, George E. Vincet gibi bazı sosyologlar Yeni Hristiyanlık akımının değerleri doğrultusunda çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Öyle ki Lewis Coser'a göre, "*Birinci Dünya Savaşından önceki dönemde sosyolog olmuş, hemen tümü kırsal bölgelerden ya da küçük kasaba çevresinden çıkmış bu kimseler arasında Hristiyan inancının yaygı olduğu yolunda*" hiç şüphe yoktur (Coser, 1990: 299). En azından bu süre zarfında seküler bir kamusal ahlak tesis etmeyi amaçlayan kıta sosyolojisinin aksine Amerika'da dinsel organizasyonlar temelinde bir kamusal ahlakın tesis edilmek istendiği rahatlıkla söylenebilir. Amerikan sosyolojisi uzun yıllar, orta sınıfsal kaygı ve beklentiler ile biçimlenmiş bir muhafazakarlığı asli düşünce üslubu olarak içselleştirmiştir. Bununla birlikte kuruluş yıllarında Amerikan sosyolojisinin sadece akademi dışında varlığını sürdüren, muhafazakar bir vatandaşlık bilgisi olduğunu ileri sürmek doğru değildir.

Amerika'da ilk sosyoloji bölümü John Hopkins Üniversitesinde 1876 yılında açılmıştır. Bunu 1890'da Columbia College ile Michigan ve Pennsylvania Üniversiteleri izler. 1891'de ise Stanford ve Chicago Üniversiteleri takip etmiştir. Sosyoloji,

makus kaderinin çizdiği, doğa bilimler gibi özerk ve nesnel bir bilim olduğu tezini evrim teorisinden, sonrasında ise istatistik gibi ampirik bilimlerden yararlanarak geliştirmeye çalıştı. Bu bağlamda kamu ve özel kuruluşların talep ettiği toplumsal alanların istatistiki dökümünü yapan survey çalışmalarına yoğunlaşıldı. Böylece daha ampirik ve nicel bir bilim olma yolunda ilk adımlar atıldı. Buna ek olarak sosyoloji, iktisat bilimi ile yakınlığını arttırmaya çalıştı. On dokuzuncu yüzyılın bu yeni disiplinlerinin temelleri zaten bir tür revizyonizm ile atılmıştı. Dolayısıyla dönemin iktisatçı ve sosyologları tarih ve siyaset bilim gibi muhafazakar disiplinlerin ağırlığındaki Amerikan Tarihçiler Birliği'nden ayrılmakta pek bir beis görmediler (Calhoun, 2007: 22). Sosyolojinin akademikleşme süreci, akademi-dışındaki muhafazakar anlayışın yanında ikinci bir natüralist ve revizyonist bir damar ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşımın bilimsel ideolojisinin oluşumuna etki eden başlıca isimse Herbert Spencer olmuştur.

Herbert Spencer, sosyoloji tarihinin ilk sosyologlarından biri olarak kabul edilir. Bununla birlikte onun kıta sosyolojisindeki konumu bir polemik nesnesi olmaktan öteye geçmez. O, toplumu bir ahlak birlikteliği olarak görmediğinden kıtada pek sevilmemiştir; belki ancak yeni dünyanın natüralist entelektüellerince büyük bir hüsn-ü kabul ile karşılanmıştır. Spencercı düşünceler kuruluş yıllarındaki Amerika sosyolojisine en çok ihtiyaç duyduğu iki şeyi verir: Toplumların nasıl ilerlediğinin somut bir tablosu ve doğa bilimsel bir sosyoloji modeli. Spencer toplumların ilerlemesini Comte'un aksine rasyonel ahlakın tesisi olarak değil, doğa koşullarına adapte olma çabasının kazandırdığı kompleks bir örgütlenme becerisi olarak tanımlarken, akademik sosyolojinin toplumu geleneksel ahlaktan arındırma anlayışına büyük bir katkı sağlayacaktır. Aynı şekilde sosyolojisinin biyoloji disiplini ile sürekli analogik ilişki içinde bulunması sosyolojinin doğa bilimleri gibi özerk bir bilim olduğu yargısını güçlendirecektir. Bu yıllarda akademik sosyoloji içinde Spencercı fikirlerin hegemonik bir değer kazanarak hızla yayıldığı söylenebilir. Dönemin en etkili sosyologlarından biri olan William G. Sumner *“bir sosyal Darwinci, Amerikan giysileri içindeki bir Spencer olarak”* hatırlanırken, törelerin ve toplumsal kurumların kendinde birer değere sahip olmadığını, insanların çıkarlarına ulaşmakta edindikleri alışkanlıkların sonucu olduğunu savunmuştur (Coser, 1990: 308). Ona göre çatışma ve dayanışma birbirine tamamen zıt iki yol değil, hayatta kalmak adına geliştirilen diya-

lektik stratejilerdir. Bu bağlamda sık sık başvuru alan bir kavram çiftini icat eden Sumner, insanın yakınları ile bir “iç-grup” oluşturarak bir duyusunu tatmin adına sürekli dayanıştığını, diğerleriyle ise bir “dış-grup” olarak sürekli mücadele ettiğini belirtir (Coser, 1990: 310). Craig Colhoun’un ifadesiyle “ilk büyük Amerikalı sosyolog” olan Lester Frank Ward ise insanın doğaya adaptasyon yeteneği bağlamında Spencercı öğretiyeye büyük bir hayranlık duymaktadır. Bununla birlikte doğal evrimin amaçsız ancak toplumsal evrimin belirli bir amaçla hareket ettiğini savunmuş; bu bağlamda doğanın zayıfları ayıklayarak ilerlemesine karşılık toplumların ancak zayıfların korunması aracılığıyla ilerleyebileceğini savunarak planlamacı ve sosyokratik bir sosyoloji geliştirmeye çalışmıştır (Coser, 1990: 312). Toplumu nihai bir zeka ve sempatiye sürekli bir ayıklanma yoluyla uyumsama durumu olarak gören Franklin Henry Giddings ise, tüm insani faaliyetlerin daha yüksek bilince sahip bir türü amaçladığını ileri sürer. Bu bağlamda bir yandan grup içi ve gruplar arası rekabete büyük bir önem atfederken diğer yandan toplumun bütünlüğünü korumanın önemini vurgular. Giddings çalışmalarında adaptasyon ve rekabet yeteneğini sürekli ölçen nicel araştırmalara destek verirken Amerika’da makro sosyolojik bir anlayışın da yerleşmesine yardımcı olur.

Bu dönem Amerikan sosyoloji içinde idealist ve natüralist toplum kuramları arasında ilk karşılaşmanın yaşanması nedeniyle oldukça önemlidir. Söz konusu gerginlik farklı felsefi kabullerce daha sonraki dönemlere de taşınmıştır. Amerikan sosyoloji tarihi kutuplar arası gerilimlerle belirlenmiş, farklı felsefeler bu tartışmaya eklenmiş ve yeni sosyolojik açıklamalara zemin hazırlanmıştır. Örneğin, Chicago Okulu Amerika sosyolojisi içindeki özgün yerini davranışçılıkla girdiği metodolojik tartışmaya borçludur. Ya da iradeci ve pozitivist sosyolojiler arasında bir orta yol bulmaya çalışan yapısal-işlevselcilik Marxizm ve ekonomik bireycilikle baş etmeye çalışacaktır. Altmış sonrası yapısal-işlevselci hegemonyaya dönük isyandaysa en önemli referans kaynaklarından biri ‘fenomenolojik özne’ oluşturmuştur. Amerika’da sosyolojinin tek bir atadan gelen katışıksız nesillerin değil, farklı yaklaşım ve toplum değerlerine sahip çok sayıda aktörün katkısıyla kendini kurduğunu hatırlarsak bu gerilimin çok farklı marjlara salınımlar yaptığını tahmin etmek güç değildir. Takip eden alt bölümde, bu gerilim hattının ilk uğraklarından biri olan Chicago Okulu’nun tarihsel etki alanı değerlendirilmektedir.

B. Gündelik Hayatın Sosyolojisi: Chicago Yılları (1900-1930)

İlk sosyoloji bölümlerinden biri olan Chicago Sosyoloji, yaklaşık yüz yirmi yıllık tarihi ile sosyoloji tarihinde önemli bir yere sahiptir. Sosyolojinin Amerika'daki serencamında her zaman aktif bir rol üstlenen okul; en çok öğrenciye sahip olmuş, en çok yüksek lisans ve doktora unvanı vermiş, mezunlarının çoğu kamu ve özel sektörde kilit pozisyonlar elde etmiş bir kurumdur. Bu bağlamda okulun Amerikan sosyoloji tarihini her döneminde dikkate alınması gereken bir pozisyon işgal ettiği söylenebilir. Örneğin, 1895'de ilk sosyoloji dergilerinden biri olan **Amerikan Journal of Sociology (AJS)** yayımlanmaya başlamıştır. 1905 yılında aynı zamanda bölümün kurucularından olan Albion Small'ın başkanlığında, ilk sosyoloji derneği olan **Amerikan Sociological Association (ASA)** kurulmuştur. Fakat okulun Amerikan tarzı sosyoloji denince akla gelen ilk kurum olması ve hegemonik bir değer kazanması, yüzyıl başından 1929 ekonomik krizine kadar geçen çeyrek asırlık zaman diliminde gerçekleşmiştir. Chicago Okulunun bu imajının oluşmasında, okulun Amerika'nın 1900 sonrası hızla dönüşüp büyüyen bir kentini temel çalışma alanı olarak benimsemesi veya kıtadaki pozitivist ve idealist teleolojilerin aksine sırtını pragmatizme yaslaması bir etken olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte okulun alamet-i farikaları olan bu etkenler, Amerikan toplumsal koşullar ile mücadele etmek için yapılan birtakım tercihlerin eseridir. Chicago Okulu, sosyal reform odaklı aktivist bir muhafazakarlık ile sosyal Darwinizm'in çıkarıcı bireyini Amerikan koşulları altında bir araya getiren özgün bir formülasyondur. Bu noktada zıt kutuplar mevcut anlamlarından arınarak farklı bir tarifi kapsama alanına girmiştir. Toplumsal ahlak telakkisi, denominasyonel çağrışımlarından arınıp belirli bir durum altında görece geçerli bir tanım olmaya evrilirken, güçlü olmaktan başka bir amacı olmayan kapalı ego da yerini öteki-yönelimli bir benliğe bırakmıştır.

Chicago Okulunun ürettiği özgün çalışmaları bileşenlerine ayırmak gerçekten de oldukça zordur. Zaten Chicago Okulu gibi bir isimlendirme de 1960'lara kadar yapılmamış, dönemin sosyoloji literatüründe okulun çalışmalarından birkaç paragraf la sınırlı şekilde, o da sadece kent merkezli olarak bahsedilmiştir. Üstelik bunun için bile 1970'leri ve 1980'leri beklemek gerekmiştir (Abbot, 2007: 25). Bu durumun

sebepleri arasında okulun sosyoloji tarihinin kalıplaşmış rasyonalizmin sınırlarını zorlayan felsefi temayüllerinin olması, toplumsal etkinliklerin kalıp ve yapılanmalarını sezgisel bir içe bakışla kavramayı hedefleyen mistik bir saha deneyimi arayışında olmaları ve bir de şahsi karizmalarının takipçilerini yoğun şekilde etkilediği bir öğretim kadrosuna sahip olmaları gösterilebilir. Bütün bunların çeşitli yoğunluktaki karışımına dayanan farklı yorumlamalar bize bambaşka Chicago efsaneleri sunabilir. Her şeye rağmen okulun incelediğimiz dönemdeki temel ilgilerini klasikleşmiş üç noktada toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, W. I. Thomas, C. H. Cooley ve George H. Mead’ın başını çektiği okulun başlıca metodolojik kabullerini oluşturan “sosyal psikolojik” yönelimlerdir. İkincisi Robert E. Park ve Ernest W. Burgess’ın önderliğinde Chicago kentinin gündelik meşgalelerini, kentteki farklı organizasyon kalıplarını açığa çıkarmaya çalışan “sosyal örgütlenme” konusudur. Üçüncüsü ise, okulun “ekolojik yaklaşım” diye anılmasına da sebep olan sosyal örgütlenmelerin zaman içinde aldığı konuma odaklanan ekolojik yönelimlerdir (Abbot, 2007: 22-23). Okulun söz konusu temayülleri arasında psikolojiden çok sosyolojiye yakın duran sosyal psikolojik ilgileri, sembolik etkileşimcilik etiketiyle yeniden yorumlanır (Blumer, 1969). Sosyal örgütlenme ve ekolojik yönelimler ise Chicago Okulu’nun kent ile özdeş bir sosyoloji olarak anılmasını sağlar (Martindale, 2000; 58-59).

Okulun sosyal psikolojik ilgileri aslında Amerikan sosyolojisi içinde varlığına dikkat çekmeye çalıştığımız idealist-materyalist tartışmanın, mezkur dönemdeki izdüşümü olarak okunabilir. Bu yıllarda Amerikan toplum tartışmalarında Spencerciliğin yerini özellikle psikoloji ve eğitim bilimlerde Maslowcu psikoloji ve bilhassa Watsoncu davranışçılık almıştır. John H. Watson, tüm insan davranışlarının doğa bilimlerindeki gibi nesnel, dışarıdan gözlemlenebilir ve hakkında genel-geçer yasalara ulaşılabilir bir mahiyet taşıdığını ileri sürmekteydi. Hayvan ve insanların verdiği tepkimeler arasında bir fark görmeyen davranışçılık, canlıların tepkilerinin yekpare bir açıklama modelinde incelenebileceğini kabul eder. Bu bağlamda Pavlov’un kullanılmış refleks anlayışı oldukça ufuk açııcıdır. Davranışçılık, hayvanların doğa-dışı uyarıcılara verdiği doğal tepki süreçleri hakkındaki Pavlovcu çalışmaları insanlar alemine taşır. Bu bağlamda insanî eylemlerin sosyal koşullar altında, belirlenen amaçlara erişmeindeki psikolojik güdülenime odaklanır. Eylem-motivasyon ve hedef bağıntısı üzerinden hareket eden davranışçılık, toplumsal etkinliklerin kompleks ve

çelişkili gerçekliğini psikolojik bir indirgemecilikle tek düzeleştirir . Başka bir deyişle davranışçılık için insan dünyası, titiz bilim adamları tarafından gözlemlenip gerektiğinde müdahale edilebilen bir laboratuvar ortamıdır. Bu homojen ortamda insanların özgün durumlarına, zihinsel farklılaşmalarına yer yoktur. Chicago Okulu, daha önce de farklı referanslarla cereyan eden bu natüralist fikirleri pragmatik felsefenin süzgecinden geçirerek yeniden yorumlar. Örneğin, C. H. Cooley, davranışçı psikolojinin ardındaki Darwinizm'den doğrudan etkilenip yaşamın toplumsal koşullara adapte olma sürecinin bir ürünü olduğunu kabul eder ancak insanın kişiliğinin izole bir benlikle değil, ötekine duyulan ilgi yani toplumsal deneyim ile biçimlendiğini savunur (Coser, 1990: 320). Okulun felsefi kabullerinin en sofistike kuramsallaştırmasını yapan George H. Mead ise, her ne kadar kendisini bir davranışçı olarak nitelendirse de, Watsoncu davranışçılığın “*Alice Harikalar Diyarındaki Kraliçe'nin önüne gelen herkese “vurun kellesini” demesine benzeterek; böyle bir anlayışın tamamen hayali, mantık dışı*” (Mead, 1972: 3) olduğunu savunmak suretiyle çok daha kapsamlı bir davranışçılık geliştirmeye çalışır. Mead, bu davranışçılığı sosyal davranışçılık olarak isimlendirir. Ona göre insan eylemleri önceden belirlenmiş değil, açık uçlu bir dünyada sürekli bir etkileşimin ürünü olarak açığa çıkar. Toplumsal evren benlikten bağımsız ve özerk yasalara sahip değildir, öznelararası etkileşimlerce sürekli olarak kendi değer ve beklentilerini yeniden üretir. Bu bağlamda toplumsal deneyim, benliğin diğerlerini konumlandırma (anamlı ve genelleşmiş öteki) süreçlerinin yani sosyalleşmenin ürünüdür. Mead, Hegelci diyalektiği pragmatik felsefenin imkanları doğrultusunda yeniden yorumlarken aynı zamanda tarihselin evrensel hareketi yerine gündelik hayatın koşuşturmacalarını, tüm toplumu sevk-i idare edecek kutsal bir düzen yerine gruplar içi ve gruplar arası örgütlenme stratejilerini merkeze alan kentle özdeş bir sosyolojiye de sözcülük ediyordu.

Chicagolu sosyologların ilk kent sosyologları olduğu sosyoloji literatürünün yaygın kabullerinden biridir. Bununla birlikte kent, Chicago sosyolojisi için sosyolojinin bir alt dalı olmakta daha fazla şey ifade eder. Okulun önde gelen isimlerinden Louis Wirth'in belirttiği gibi “kent, bir yaşam tarzıdır”. Özelde Chicago'nun genelde ise Amerikan toplumunun tüm özelliklerinin aynasıdır, kent yaşamı.1860'larda 10000 nüfuslu bir Amerikan kasabası olan Chicago'nun yüzyılın başında nüfusu iki milyona yükselir. 40 yıllık bir zaman diliminde nüfusta yaşanan bu yaklaşık 200 kat-

lık artış, kasabanın kendi yağıyla kavrulan görüntüsünde dehşetengiz bir dönüşümün ortaya çıkmasına sebep olur. Tarım ve hayvancılıkla geçinen bu küçük kasaba, II. Dünya Savaşı'na kadar Amerikan toplumunun merkezi olacak ticaret ve sanayi ağırlıklı bir Orta Batı kentine dönüşür. Popülasyondaki bu artış, elbette ki, doğum oranlarındaki anormal hızlı artıştan ziyade göçmen akınının bir sonucu olduğundan eski cemaat yaşantısı da yerini kentin metropolitan iklimine bırakır. Chicago ortak bir ahlaka, geleneksel bir yaşam tarzına, belirli bir inanç birliği ve müşterek bir gramere sahip olmayan farklı toplumsal grupların karşılaşma alanıdır artık. Bu şartlar altında, kıtadaki geleneğin sağladığı ortaklıkları yeni durumlara uyarlamak, tahrip olan politik ilahiyatların yerine yenisini yerleştirip toplumu makro bir düzende yeniden örgütlemek pek bir işe yaramaz. Tek bilinen şeyin yabancılık duygusu olduğu bu dünyada kıtadaki tarihsel evrenselcilik yerini kentin sokaklarındaki anlık karşılaşmalara bırakır ve sistem tasavvurlarından çok sıradan insanların (dükkan sahipleri, işportacılar, işçiler vesaire) deneyimleri önem kazanır: “*Chicago Okulu insanların geçmişlerini arkasındaki kolektif süreçleri açığa çıkarmakla değil, bireysel ve kolektif faillerin karşılaştığı zor durumlarla başa çıkmakla ilgilenir.*” Kentin en köhne, yıkık dökük yerlerine bir gazeteci iştiyakı ile yerleşerek “*Amerikan yaşamının farklı yönleri hakkındaki içe-bakışçı ampirik çalışmalardan oluşan koca bir kütüphane*” oluşturmak sosyologların başlıca misyonları haline gelmişti (Berger, 2002). Bu amaç ve çalışma tarzı, Chicago Okulunun, birbiri ile bağıntılı, sosyal örgütlenme ve ekolojik ilgilerinin de esasını oluşturur.

Toplumsal örgütlenmeye yönelik ilgiler aslında öznenin deneyimleri noktasında temellenir. Fakat okula göre toplumsal öznele atomize birer varlık değildirler, belirli bir grubun üyesidir. Dolayısıyla ait olunan grubun kendi iç-norm ve pratik düzeni ile diğer gruplar karşısında takip edilen stratejiler keşfedilmeden kısacası iç ve dış hatlar belirlenmeden hiçbir toplumsal örgütlenme anlamlandırılmaz. Bu bağlamda okulun kurucu isimlerinden W. I. Thomas ve Thomas Zaniecki'nin, 1918 tarihinde, birlikte kaleme aldıkları klasikleşmiş **The Polish Peasant in Polish and America** isimli çalışmalarında göçmen köylülerin modern bir kente ayak uydurma süreçlerini ve öznel deneyimlerini titizlikle ele alırlar. Eylemlerin yalnızca kişisel tutum veya kültürel değerlerin ağırlığında değil, ikisinin eş zamanlı etkisinde açığa çıktığını düşünmekteydiler. Bu ikiliye göre insanlar yalnızca bir duruma nesnel tep-

kiler vermez; tepkiler, bu durumun insanlar için taşıdığı anlama göre biçimlenir. Bu bağlamda bir grubun sahip olduğu ön-yargılar, iyi veya kötü olsun, eylemin toplumsal örgütlenmesine doğrudan etki eder. Toplumsal örgütlenmeler toplumsal uzamdaki öteki ile anlık karşılaşmaların bir ürünü olarak başlayabilir ancak zaman içinde grubun kendisini yeniden ürettiği bir ekoloji meydana getirir. Chicago Okulu'nun en etkili ismi Robert E. Park, bu durumu Darwin'in 'yaşam örgüsü' kavramına benzetir ve toplumsal yaşamın yarışma, çatışma, uyma ve asimilasyon gibi dört evreden oluştuğunu ileri sürer. Bu evreler her grubun kentin içinde bir yer, Darwinci terminoloji ile söylersek bir niş edinmesini sağlar ve ister etnik ister dinsel olsunlar her grubun kendi doğal tarihini açıklayabilir (Coser, 1990: 330).

Chicago Okulu karizmatik profesörler ve onların çalışkan öğrencileri sayesinde yüzyıl başından ekonomik buhrana kadar süren bir egemenliğe sahip olmuş, toplum gündelik karşılaşmalar ve özneler arasındaki ilişkilerin sahnesi haline gelmiştir. Bu bağlamda sosyoloji de toplumdaki farklı unsur ve işleyiş tarzlarını bütünleştirmeye çalıştırmaktan ziyade bunların içkin değerlerini açığa çıkaran bir metodolojiden beslenmektedir. Fakat bu görüntü ikinci dünya savaşının ardından yerini bambaşka bir analiz düzeyine sahneyi bırakmıştır.

C. Yekpare bir Sistem olarak Toplum: Yapısal-İşlevselcilik

Chicago sosyolojisinin yaklaşık otuz yıl boyunca süren egemenliği 1930'lu yıllarla birlikte son bulur. Lewis Coser'e göre okulun hegemonik gücünü resmen kaybettiği tarih 1935 yılıdır (Coser, 1990: 331). Bu tarihte ASA 'da küçük bir darbe yapılarak farklı bir dergi, **The American Sociological Review** kurulur. 1937'de ise Heidelberg çıkışlı genç bir akademisyen, Chicagocular için "ilk etapta *“toplumdaki rasyonalitenin anlamını veya rolünü daha iyi kavramaktan başka bir faydası olmayan”* (Wirth, 1939: 401) bir kitap yayınlar. Bu genç akademisyen Talcott Parsons'dır, söz konusu kitap ise onun **The Structure of Social Action (Toplumsal Eylemin Yapısı)** isimli eseridir. İlk yayınlandığında sosyolojinin kurucu babaları hakkında monografik bilgiler sunmaktan başka bir misyona sahip olmadığı düşünülen bu kitap, 1949'da ikinci baskısını yaptığında, sosyolojide gelecek on yıla damgasını vuran egemen bir okuma biçimine, yetmişli yıllarla birlikte ise bir sosyoloji klasiğine dönü-

şür (Uta Gerhardt, 2002: 3). Bu gelişmelere paralel bir şekilde Amerikan sosyolojisi-
sinde bir bölge değişikliği yaşanacak, orta batı kasabalarının yerini doğu kıyılarının
metropolleri, özellikle de Harvard ve Columbia alacaktır. Amerikan sosyolojisini
bambaşka bir metodolojik anlayışa ve analiz ölçeğine sevk eden bu değişim, modern
dünyanın 30'lu yıllardan itibaren yaşadıkları ve yaşayacakları ile yakından ilişkilidir.
Yapısal-işlevselcilik öncelikle kapitalist toplumların yaşadığı krizlerden, kapitaliz-
min önceki kazanımlara zeval vermeyecek şekilde çıkmayı amaçlayan muhafazakar
bir bilinç-dışıyla hareket eder. Dolayısıyla yapısal-işlevselciliği, 1930'lardan 1960
sonuna kadar devam eden sürecin başlıca problemlerinin ve çözüm teşebbüslerin
sosyal bilimsel bir karşılığı olarak düşünmek oldukça anlamlıdır.

Yapısal-işlevselcilik Büyük Buhran ve İkinci Dünya Savaşı gibi iki büyük fe-
laketin ve bu felaketin sayıları hızla artan ölüm, acı, sefalet ve işsizlik ortamında do-
ğar. Bu bağlamda kucağında acilen çözülmesi gereken bir dizi yapısal problem bulur.
Söz konusu durum Chicago'da olduğu gibi öznel-arasında cereyan eden egzotik
deneyimleri açığa çıkarmaktan çok toplumun tamamını ortak bir düzende buluştura-
cak, makro ölçekli bir kurumsal örgütlenmeyi grup-içi ve gruplar arası farklı sosyal
örgütlenmelerin üzerine yerleştirecek bir sosyolojik açılım talep etmektedir. Büyük
Buhran'da nüfusun %13'nün, 1940-1947 arasında ise 25 milyon insanın yani nüfu-
sun %21'nin başka bir bölge veya eyalete taşınması göç olgusunu acil çözülmesi
gereken bir sorun haline getirmiştir (Abbot, 2007: 282). Bu durumda Robert Park'ın
savunduğunun aksine Amerikan ruhunu artık maceracı ve hayalperest hoboların tem-
sil etmediği söylenebilir (Park, 2015: 213). **Gazap Üzümleri**'nden fırlayan bu tablo-
da yapısal-işlevselcilik mazbut, çalışan ve yerleşik bir orta-üst sınıfı asli öznesi ola-
rak kabul edecektir. Amerikan sosyolojisinde muhafazakar-natüralist geriliminde
yeni bir perde açılmaktadır. Bireysel özgürlüğün toplumsal normların gücü ve süre-
liliğinden geçtiğine inanan bir sosyal ahlak telakkisi sosyolojide iş başı yapmıştır. Bu
sosyolojik anlayış, 30'ların ve 40'lı yılların Avrupa etkisine kapalı ve yadsıyıcı çeh-
resini değiştirmiştir. Durkheim ve Weber'deki muhafazakar temayüller, Parsons'ın
kanonik okuması sayesinde asli unsur haline gelmekle kalmamış aynı zamanda aka-
demik sosyolojinin de temel öğretilerini oluşturmuştur Fakat bu öğretilerin altında
söz konusu dönemde siyasal, ekonomik ve sosyal alanlarda yapılan bir dizi tercih
yatmaktadır.

Yapısal-işlevselci paradigmanın oluşumunda, Büyük Buhran sonrası patlak veren ve II. Dünya Savaşı ile zirveye tırmanan ekonomik dar boğazdan nasıl çıkılacağı sorusunun önemli bir yeri vardır. 1933-1938 yılları arasında yürürlüğe konan New Deal'ın 3R (relief (rahatlama), recovery (iyileşme), reform) politikası sadece yirminci yüzyılın ilk yarısına damga vuracak refah devleti kavramı için bir başlangıç olmakla kalmayacak aynı zamanda yapısal-işlevselcilik güdümündeki akademik sosyolojinin de ana gündemi bu politikalarını sosyal alana uyarlama imkanını araştırmakla sınırlanmıştır. Refah devletinin savaş ve ekonomik krizler nedeniyle zayıf düşen orta sınıfı yeniden ihya etme çabası orta-üst sınıfsal bir sosyolojik tahayyülden beslenen yapısal-işlevselciliğin de ekmeğine yağ sürecektir. Bu minvalde söz konusu dönemde yapısal-işlevselcilik sadece ana akım sosyolojinin baş temsilcisi olmanın ötesine geçerek ülkenin sosyal politikalarının akademik sözcülüğünü üstlenmiştir:

“Akademik sosyoloji, Keynesci ekonominin daha geleneksel ekonomik faktörlere göre etkin müdahaleye izin veren bir dönemde gelişme göstermektedir. Bu nedenle sosyoloji, ekonomik olmayan sosyal sorunlara, diğerine hitap eden bir uzmanla, üniversitede konuşlanmış ekiple sağlanan Refah Devletinin N+1 bilimidir: ırk çatışması, sapkın davranışlar, çocuk suçları, suç, yoksulluğun sosyal sonuçları... N+1 bilimi olarak sosyoloji özel olarak kendisi de N+1 devleti olan Refah Devletinin gerekliliklerine çok iyi uymakta ve toplumun ana kurumlarının sapkın işleyişinden sık sık ayrılan farklı sosyal sorular için hizmet veren bir tür 'holding şirketi' olmaktadır.” (Gouldner, 2015: 222-223)

Yapısal-işlevselci paradigmanın oluşumunda siyasal gerilimlerin ve bu gerilimdeki popülist çözümlerin yeri yadsınamaz. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndaki anti-Nazizm ve savaş sonrasında yükselen McCarthycilik, bu sosyolojik akımın toplumsal hassasiyetlerini doğrudan biçimlendirmiştir. Parsons'ın **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nı ilk yayımladığı zamanlar dünyayı saran bir Nazizm bilmecesine denk gelir. Liberal dünyanın temel siyasal ilkelerini kökten reddeden Nazizm, modern tarihin tam ortasındaki bir kara delik olarak Amerika'yı ve haliyle de yapısal-işlevselcileri fazlasıyla korkutmuştur. Toplumsal düzenin bilimsel bir jargonla birey üzerinde aşırı bas-

kı yaratan bir noktaya gelişi, yapısal-işlevselcilerin hem liberal bireyin nasıl korunacağı hem de gerçek bilimsel bilginin ne olduğu gibi sorularla yüzleşmesine neden olacaktır. Bu noktada Amerikan siyasal geleneğinin özgürlükçü değerleri Nazizm'e karşı ideolojik bir güvenlik çemberi olarak devreye sokulmuştur. Aynı şekilde Spencercü evrim kuramlarının öldüğü ilan edilirken, organizmacı sosyolojik temayüller de sahte bilim olarak damgalanmıştır (Gerhardt, 2002: 8-9). Savaş sonrasında ise bu bireyci siyaset anlayışı soğuk savaşın tesiriyle yeniden biçimlenmiştir. Komünizm ile mücadeleyi ülkenin temel siyasal meselesi haline getiren McCarthycilik'in yaygın bir popülerlik kazanması yapısal-işlevselci yaklaşımın da bu anti-komünist ideolojiye yönelik atıflarını arttıracaktır. Toplumsal düzenin korunmasını ve iyileştirilmesini temel çıkış noktası alan muhafazakar bir yaklaşımın mevcut düzeni alaşağı edecek bir devrim hülyası kuran Komünizme sempati beklemesi zaten beklenemezdi. Çıkar ve prestijin herkese eşit uzaklıkta ve toplumsal konumun meritokratik bir mesele olduğunu savunan yapısal işlevselcilik için sınıflar arasındaki husumet ve çatışma geçici bir anomalidir. Yeni koşulların gerçekliğini yadsıyarak toplumu sınıfsal çıkarlar merkezinde parçalamaya çalışan ideolojilerin sonunun geldiği iddiası yapısal işlevselciliğin alamet-i farikası haline gelir.

Bu dönemin ana akım sosyolojisi olan yapısal-işlevselcilik aslına bakılırsa üç ismin omuzlarında yükselmiştir: Talcott Parsons, Robert King Merton ve Paul Lazarsfeld. Bütünleştirici bir kuramsal analiz ve niceliksel araştırma pratiğini bir meta-teoride buluşturan bu üçlü hem dönemin sosyal politikalarının dünya çapındaki yarı-resmi sözcüsü haline gelme hem de Faşist mitolojilerle sarsılan bilim kilisesinin itibarını kurtarma çabası içindedir. Bourdieu'nun deyişiyle bir "Capitole Triad" oluşturan Parsons, Merton ve Lazarsfeld tam da bu analojinin çağrıştırdığı bürokratik ve dinsel anlamlar doğrultusunda, çağdaş sosyoloji tarihi yazımının temellerini atmış, sosyoloji öğretimindeki başlıca kavramları inşa etmişlerdir. Öyle ki bugün sosyoloji literatürünün olmazsa olmazı olarak gördüğümüz birçok isim, kavram ve kuram aslında bu hegemonik okumanın bir ürünüdür. Bunun yanı sıra bu üçlü kuram ve ampirizm arasındaki uçurumu, kedi metodolojik tercihleri doğrultusunda geliştirdikleri araştırma teknikleri ile kapatan inter-disipliner bir araştırma pratiğinin 1945-1970 arasına damga vurmasını sağlayacaktır. Belki de bu üçlü sayesinde sosyolojide ilk defa kuramsal gerçeklik, ampirik verileri kendi açıklama çerçevesine uydurmayı be-

cermiş; toplumsal hayat bütün parçaların belirlendiği, birimler arası ilişkilerin, temel ihtiyaç ve işlevlerin tanımlanıp kodlandığı doğrusal bir sistem olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda yapısal-işlevselcilik sayesinde sosyoloji, pozitivist kehanetleri bir yana bırakırsak, tasvir edici bir akademik disiplinden yasa-koyucu bir disipline terfi etmiştir.

Bu üçlü arasında ilk sayılması gereken isim, elbette ki Talcott Parsons'dır. Parsons, Savaş sonrası Amerikan sosyolojisinin yükselen yıldızı haline gelirken aynı zamanda mensubu olduğu Harvard Üniversitesi de sosyolojinin kalesi haline gelecektir. Onun meslektaşları ve öğrencileri ile birlikte oluşturduğu çekirdek grup ilerleyen süreçte sosyolojinin bütün sorumluluğunu, haliyle yetki alanını, sahiplenilen bir ekole dönüşmüştür. Zaten yapısal-işlevselciliğin sosyoloji literatüründe onunla özdeşleşen bir etiketleme ile bilinmesi Parsons'ın kuram ve ekol içindeki ağırlığını anlamak için yeterlidir. Yapısal-işlevselciliğin has ve “iflah olmaz” kuramcısı Parsons'ın paradigma içindeki konumunu iki noktada toplamak mümkündür. Birincisi, Parsons, **Toplumsal Eylemin Yapısı**'ndaki kanonik okuma ile sosyoloji tarihinin çağdaş toplumların temel problem ve beklentileri ile yeniden kurgulanmasına olanak sağlamıştır. Sosyolojideki önemli isimler, bu isimlerin sosyal teori içindeki rolleri günümüzde bile Parsons'ın yaptığı rol dağılımı sayesinde belirlenmiştir. Örneğin sosyolojinin kurucu babalarından kabul edilen Emil Durkheim 1945 öncesinde Fransa'da merkezi bir rolden ziyade sınırlı bir çevrenin itibar ettiği bir isim olarak tanınırken, Amerika'da Wundt, Simmel ve Tönnies'in zaten dile getirdiklerini tekrarlayan “önemli” bir kişilik olarak biliniyordu. Weber'in de bir iktisat tarihçisi olarak etiketlendiği, 1930'lu yıllarda günümüzdeki gibi bir itibara sahip olmadığı ortadaydı (Wallerstein, 2003: 22-243). Parsons, yapısal-işlevselci paradigmanın klasik sosyologların güç birliği ettiği nihai bir açıklama olduğunu iddia ederken aynı zamanda klasik sosyologları bu açıklama tarzının içinde takdis ediyordu. Parsons sosyoloji tarih yazımındaki etkisinin yanı sıra güncel gelişmeleri yönlendirecek kuramsal alt-yapıyı oluşturmuştur. Kendisi doğrudan bir saha çalışmasında bulunmasa bile ampirik gerçekliğe nasıl söz geçirileceği konusunda ilham verici olmuştur. Toplumsal reform ile somut insani etkinlikler onun büyük kuramında birbirini tamamlar hale gelir. Bilimsel açıklamaların ötesinde her aktör, kendi değerinin, imkan ve sınırlılık-

larının toplumsal sistemin değer, imkan ve sınırlarını fark ettiği ahlaki bir “olgunluk” ile yetiştirilir:

“Parsons’ın işlevselciliğinin kalbinde sosyal hayatın sayısız, ayrık ve çehesi, sosyal reform kanunları, sosyal politikadaki ihtimallerin gerçekten birbiri ile bağlantılanmasına dair bir iddia yatar. Bunların hepsi bir sistemin parçasıdır. Bir ölçüde yeni ampirik araştırmalarla sosyal reform ve siyasi müdahalenin kısmi projeleri bütünleştirici bir sistem içinde, parçaların karşılıklı bağıntısı tanımlanmazsa bunun sonucu bir hezimet değilse bile düşük bir değere sahip olacaktır” (Calhoun, 2007: 386).

Bu dönemde yapısal-işlevselci hegemonyanın ikinci büyük kalesi Columbia olmuştur. Columbia Üniversitesi Amerikan üniversite sistemi içinde fen bilimlerindeki başarısıyla ülkenin en iyi eğitim kurumlarından biri olarak gösterilmekteydi. Bu durum yapısal-işlevselciliğin kendi ampirik araştırma geleneğini oluşturmaya da yardım etmiştir. Aslına bakılırsa söz konusu araştırma geleneğinin iki ismin ortaklığına dayandığı söylenebilir: Robert K. Merton ve Paul Lazarsfeld. Merton, Parsons’ın yakın bir hayranı ve mesai arkadaşı olarak ilk olarak bilim sosyolojisi alanında çalışmıştır. Hatta öyle ki bilim sosyolojisi kategorisindeki ilk doktora tezini yazmanın yanı sıra kendisi bu alanın kurucu ismi olarak kabul edilir. Bu dönemde bilimsel bilginin zedelenen itibarını kurtarmak ve gerçek bilimin sosyal koşullarını göstermek sosyolojisinin temel uğraşlarından biridir. Merton, bilim sosyolojisi kapsamındaki çalışmalarında bir yandan bilimin gerçek mahiyetine sadık kalmasını sağlayacak bir normatif çerçeve belirlerken diğer yandan halihazırda Amerika’daki bilimsel araştırmaların bu normatizme ne ölçüde uygun olduğunu göstermeye çalışmıştır. Başka bir deyişle Amerika’daki bilimin Faşist sahte-bilimden farkını ispatlamaya çalışmıştır. Bu noktada, Merton’ın bir bakıma yapısal-işlevselciliğin bilimsel meşrulaştırımını yaptığı söylenebilir. Fakat onun dönem sosyolojisine katkısı yalnızca bilimsel meşrulaştırma ile sınırlı değildir. Merton, günümüz sosyoloji müfredatında hala kullanılan bir dizi kavramın mucididir (Calhoun, 2007: 392). Niyetlenilmemiş sonuçlar, referans grupları, rol model gibi kavramları sosyolojik bilinç dışına etki

eden kavramsal icatlarından bazılarıdır. Bununla birlikte Merton'a asıl şöhretini kazandıran ve onu işlevselci araştırma geleneğinin öncü ismi haline getirense “orta-ölçekli kuram” tabiridir. Merton, Parsons'ın meta-kuramına büyük bir saygı beslemekle birlikte, geniş ölçekli açıklamaların fenomenleri ait olduğu sosyal muhitten fazla uzaklaştırmaları sebebiyle hata paylarının yüksek olduğunu ileri sürer. Orta-ölçekli kuramlar ampirik verileri derleyip değerlendirmeye ve böylelikle kuramı yeniden inşa etmeye çok daha müsaittir. Toplumsal sisteme adaptasyon ve çatışma süreçlerinin farklı toplumsal noktalardaki analizlerini içeren çalışmaları ile dönemin muhafazakar sosyolojisine gönülden bağlı kalmıştır.

Viyana doğumlu olan Paul Lazarsfeld ise tıpkı aynı kaderi paylaştığı Adorno ve Horkheimer gibi, Nazilerin iktidara gelişi ile Amerika'ya göç etmek zorunda kalır. Bununla birlikte söz konusu mecburiyetler Lazarsfeld'in ampirik sosyolojinin babası olarak anılacağı bir kariyerin de başlangıcını oluşturmuştur. İlk yıllarında sosyal yardım ve istihdam konularında Amerikan Hükümeti için bir dizi araştırmada görev almış aynı zamanda bazı üniversitelerin ampirik sosyal bilim araştırma programları geliştirmesine yardımcı olmuştur. Bununla birlikte Lazarsfeld'in dönemin önde gelen isimlerinden birine dönüşmesi Columbia Üniversitesi'ne geçmesiyle mümkün olmuştur. Lazarsfeld, burada Uygulamalı Sosyal Araştırmalar Merkezinin yöneticiliğini üstlendi ve başta kamuoyunun oluşum süreçleri olmak üzere milyon dolarlık bütçelere sahip birçok araştırma yönetti. İki aşamalı akış kuramı gibi kitle iletişimi konusundaki öncü çalışmaları ile toplumsal sistemin norm-işlev bağıntısında ortaya çıkan bozuklukları tespit etmeye çalışmıştır. Merton ve Lazarsfeld'in çalışmaları ile, kuramın ağırlığındaki Parsonsçı açıklamalara ampirik araştırmalarla bir denge getirilmeye çalışmıştır belki ama son kertede onun toplum modeline sadık kalmak sürdürülmüştür. Bu bağlamda Merton-Lazarsfeld iş birliğinin, fazla soyut kalan bir kuramı ayaklarını yere değdiren *ad hoc* çalışmalar ürettiğini söylemek bir abartı sayılmamalıdır:

*“Hem Merton hem Lazarsfeld ve onların pek çok öğrencisi, düalizm-
den uzak duracak bir proje için çalışıyorlardı. Ancak bu proje Ameri-
kan sosyolojisinin otorite veya normalleştirici yapılarından uzak du-*

ramadı. Aslında Merton ve Lazarsfeld olağan-üstü etkili bezirganlardı” (Calhoun, 2007: 394).

Kollektif hedefleri, bütünleşmeci sistem tasavvuru ve ağırbaşlı sosyologları ile yapısal-işlevselcilik kapitalist dünyanın krizden istikrar ve refah üretmesine uzun bir süre yardımcı olacaktı. Bununla birlikte yüzyılın ikinci yarısından itibaren üretilen bu yeni ortam kendi içinde yeni krizler doğuracak ve bir çözüm olarak görülmüş yapısal-işlevselcilik hedef tahtasına oturtulacaktı.

D. Sosyolojik Heterodoksi (1970-???)

Yapısal-işlevselciliğin doğuşu ve yükselişi savaş sonrası kapitalist dünyanın refah politikalarının kurumsal yapılanmalarını destekleyerek gerçekleştiği gibi bu kolektif örgütlemenin kendi içinde yaşadığı krizler ve yeni başkaldırıları da onun sonunu hazırlamıştır. Başka bir deyişle, yapısal-işlevselci sosyoloji anlayışı nasıl klasik sistemin hedef ve başarılarıyla doğru orantılı olarak hegemonik bir konum elde etmişse, sosyal atmosferdeki birtakım gelişmeler de onu sosyal bilim kamusu için bir günah keçisi haline getirmiştir. Bir önceki bölümde klasik sistemin yeni toplumsal koşullarda yaşadığı krizleri ana hatları ile özetlemiştik. Enerji krizi, azalan üretim ve kapitalizmin daha fazla kar tutkusu Fordist-Keynesgil tutumların altını oyarken baby-boomer kuşağının siyasal ve entelektüel rahatsızlıkları had safhaya çıkmıştı. Refah toplumu politikaları baş sosyal aktör olarak kendisine orta sınıfı tayin etmiş, orta sınıfsal çıkarlara ve muhafazakar kültürel pratiklere uygun toplum politikaları benimsenmişti. Amerika’da doğum oranlarının zirve yaptığı, refah göstergelerinin en yükseğe çıktığı, yükseköğrenim seviyesinin görülmedik seviyelere yükseldiği bir dönemde yetişen bu kuşak, X kuşağı, anne ve babaların beklentilerinden bambaşka arayışlar içindeydi. Soğuk Savaş yıllarının konforlu ancak huzursuz ortamında büyüyen, Küba Krizine, aya seyahate, başkan Kennedy cinayetine ve Vietnam Savaşı’na şahit olan bu kuşak için babalarının siyasetlerine bağlı kalmak artık mümkün ve hatta insani değildi. Orta sınıf kültürüne başkaldırmayı bir yaşam tarzı haline getiren X kuşağı, eski siyasete büyük bir güvensizlik beslerken kişisel yükümlülükler ve radikalizmle siyasal alanı işgal etmeye başladı. Özellikle Vietnam Savaşı’na karşı kamuoyu-

yunda duyulan rahatsızlık baby-boomerlar için bir dönüm noktası olmuştur. Vietnam işgaline karşı sistemin dışında kalan aktörlerce (öğrenciler, kadınlar, sanatçılar ve din adamları) gösterilen tepki Amerika’da militan bir sivil haklar arayışının hız kazandığının aleni bir göstergesidir. Bu dış gelişmeye ek olarak, sistemin görünmez aktörleri olan siyahilerin hak mücadelesi ve kimlik arayışları da sistem karşıtı sosyolojilerin toplumsal bağlamını inşa edecektir.

Söz konusu yeni koşullar altında sosyolojinin de eski alışkanlıklarını sürdürmesi imkansızdı. Fazlasıyla aşırı bir basitleştirmeye, kır saçlı ve süveterli hocalarının aksine bu uzun saçlı ve sandaletli sosyologlar bambaşka bir sosyolojik tahayyüle sahipti. 1968 tarihinde Martin Nicolaus’un ünlü “şişko kedi” (Fat-Cat Sociology) konuşmasında görülebileceği gibi sosyolojinin ülkenin kalantorlarına hizmet etmesini esef verici buluyorlardı. Yeni kuşak eski “*sosyologların kendi kışlalarında nöbet tutup, efendilerinin zapt ettiği halkın hareketlerini efendilerine bildirdiğini*” ileri sürüyor, daha maceracı olan araştırmacı sosyologların ise “*kılık değiştirip insanların arasına sızarak, makale ve kitaplarında mazlum halkın gizlendiği koruyucu sapkınlıkları deşifre ettiğini*” belirtiyordu (Nicolaus, 1969:155). Nicolaus’un kışkırtıcı ifadeleri, her ne kadar abartı doz yüksek de olsa, işlevselcilerin düzen ve istikrar merkezli konformist analizlerine karşı sosyolojik bir eleştirinin yükseldiğini kanıtlamaktadır. 1968 hareketlerinin etkisindeki bu özne merkezli eleştiri nitel yöntemlere öncelik veriyor, kültürel incelemelerin ve hermönetik okumaların yükselişe geçmesine imkan tanıyordu (Wallerstein, 2007: 435) Ayrıca Üçüncü Dünya hakkında daha fazla bilgi sahibi olan bu yeni kuşak, Amerikalı sosyologların öteden beri dünyada neler olup bitğine kulak asmayıp sadece kendileri ile ilgilenen anlayışlarından rahatsızlık duyuyor ve yaşanan yeni toplumsal gelişmeler doğrultusunda müfredatın revize edilmesini talep ediyorlardı. Bu bağlamda sosyolojinin merkezi de el değiştirecekti. Orta batı kentlerinden otuzlu yıllarla birlikte kıyı şeridine geçen sosyolojik hegemonya, yetmişlerle birlikte Michigan, Wisconsin, Berkeley gibi farklı bölgelere dağılacaktı. Bu üniversiteler arasında Berkeley’in ayrıcalıklı bir yeri vardı. Herbert Blumer’in başkanlığında Berkeley; Harvard ve Columbia’nın stabil kuram ve araştırmalarının aksine sahadaki farklılık ve marjinallikleri ön plana çıkarmaya çalışan bir misyonla hareket ediyordu. Bu durum disiplinel her türlü faaliyeti kökten reddeden dönemin kültürel dokusuyla birleşince sosyolojinin imha edilmesi gibi bir tehlike baş

göstermişti. Sosyolojiyi hegemonik bir yapıdan arındırma teşebbüsleri son tahlilde disiplinin sonun geldiğine dair iddiaların güçlenmesine yaramıştır:

“Berkeleyli sosyolog Philip Selznick’in belirttiği gibi, savaş sonrası dönemde Berkeley’in gizli misyonu marjinal sahaları ana akım sahası haline getirmektir. Blumer ve diğerlerinin liderliğinde Berkeley, Philip Seymour Lipset’in sonradan katolik sosyoloji diye anacağı gibi, çoğulcu bir sosyolojik yaklaşım ve entelektüel ajanda türetmiştir. Yine Lipset’in tespitleri ışığında, bu çeşitlilik vurgusunun er geç patlayacak bir saatli bomba olarak Berkeley, altmışlı yılların sonlarına doğru iç mücadeleler ve siyasal gerilimlerle kuşatıldığı gibi öz-yıkıcı bir disiplin krizine de girmiştir.” (Calhoun, 2007: 403)

Amerika sosyolojisi içindeki natüralist-muhafazakar gerilimde yetmişli yıllara gelene kadar farklı yoğunluklarda da olsa daima muhafazakar cephe üstün gelmişti. Baby-boomerlar ise kültürel bir isyanla bu muhafazakar hakimiyete son vermeye çalıştılar. Her türden kurumsalcılığı parçalayıp, kendilerine yeni varoluş alanları açmak dönemin tek geçerli kuralını oluşturuyordu. Toplumsal sistemi değiştirmek, toplumsal eşitsizlikleri gidermek veya herkesin refahtan adil pay alması gibi kolektif amaçlara sahip olmayan bu genç sosyologlar yetmişli yıllarda yükselen Yeni Sol dalgasından etkilenmişlerdi. Bununla birlikte Ortodoks Marxizm’in devrim, sınıf çatışması, proleter özne gibi kavramlarının pek de itibar görmediğini tahmin etmek zor değildir. Genç Marx’ın insan doğası ve özgürlük hakkındaki görüşleri ile daha çok ilgilenen Yeni Sol bir bakıma “sisteme girmeyi veya onu içerden dönüştürmeyi değil, halen onun içinde olup da dışına çıkmak isteyenlerin deneyimlerini ifade eder. Bu bağlamda Yeni Sol’un kişisel radikalizmi, Gouldner’in deyişiyle, zenginlerin radikalizmidir: “Vücutlarının büyümesi engellenmiş ya da hevesleri kösteklenmiş olanlar yerine umutları tahrip edilenlerin radikalizmi” (Gouldner, 2015: s. 537). Yeni Sol etkisi, sosyologları devlet adamlarına karşı bir güvensizliğe ve ayrıca uygulamalı çalışmalara karşı kibirlenmeye sevk ederken aynı zamanda departmanların da aşırı politikleşerek kendi içine kapanmasına sebep olacaktı. Dolayısıyla sosyologlar yasa koyucularla veya diğer kamusal aktörlerle işbirliği yapmaktan ziyade kampüslerine

kapanmayı tercih ettiler (Mcadam, 2007:418). Yeni Sol'un sosyal teoriye etkisini yalnızca bir anti-kurumsalcılık ve kişisel radikalizm enflasyonu olarak tanımlamak, elbette ki, haksızlıktır. Amerikan sosyolojisinin kendi coğrafyasından çıkıp dünyanın diğer yerlerinde olup bitenlerle ilgilenmeye başlaması bu dönemlerde gerçekleşmiştir. Sosyologlar diğer toplumlara modernleşme kuramlarının dışına çıkmaya çalışan bir perspektifle yaklaşmaya çalışırken aynı zamanda özellikle kıtadaki yeni toplumsal teorileri de yakından takip etmeye başladılar. Eleştirel teori ve yeni Marxist çalışmaların eskiye oranla daha büyük bir ilgi görmesi ana akım karşıtı sosyolojiler için yeni analiz fırsatları yaratmıştır . Ayrıca yapısalcı ve post-yapısalcı olarak anılan başta Foucault, Derrida, Barthes olmak üzere birçok düşünür dünya çapında bir şöhrete kavuşmuştur. Fransız geleneğinin bir kürsü peygamberi veya bir pop star gibi muamele ettiği entelektüelleri, Amerikan akademik pazarlaması sayesinde uluslar arası bir pop star haline gelmiştir. Başka bir deyişle Amerika, sosyolojik hegemonyanın merkez üssü olduğu gibi, anti-hegemonik söylemin de küresel dağıtıcısı oldu. Ayrıca bu dönemde **New Left Review** gibi sosyalist dergilerin yanı sıra **Theory, Culture and Society** ve **Human Studies** gibi yeni dergiler dışarıdaki önemli figür ve çalışmaları Amerikan kamuoyuna tanıtan beynelmilel mecralar olmuş ve yapısalcı işlevselcilik sonrası sosyal teorideki başlıca temayüllerin de prestijli yuvası haline gelmişlerdi.

İlk bölümün ikinci kısmında ifade etmeye çalıştığımız gibi yirminci yüzyılın ikinci yarısı klasik sistemin yadsıdığı yeni sosyal aktörlerin kendilerini inşa etme çabasına ev sahipliği yaparken, Amerikan sosyolojisi rotasını, yükselen radikalizmin de etkisiyle, özne merkezli bir anlayışa doğru çevirmişti. Bu bağlamda Harvard-Columbia ittifakının arka plana ittiği Chicago'nun etnografik sosyolojisi yeniden canlılık kazandı. Ayrıca Avrupalı sürgün akademisyenlerin toplandığı **New School of Social Research** gibi kurumlar sosyolojiye farklı bir bakış açısı kazandırdı. Fenomenolojik felsefe bu bakış açısının önemli bir bileşeniydi. Scheler ve Manheim'in bilgi sosyolojisinin yanı sıra Simmel'in formel sosyolojisine yönelik ilgi bu fenomenolojik temayüllerin bir sonucu olarak sosyoloji kamusunda yeni bir trend başlattı. Öznenin kendisi ve "içinde-var-olduğu dünya" hakkındaki görüşlerinin toplumsal gerçekliği doğrudan biçimlendirdiği kanısındaki Husserlci ve Heidegerci felsefe de sosyolojinin kapsamına girmeye başlamıştı (Tiryakian, 1965: 674-688).

Son olarak Alfred Schutz'un fenomenolojik felsefeyi sosyoloji ile birleştirmeyi amaçlayan çalışmaları oldukça çığır açıcı oldu. Bununla birlikte Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinin Parsonscı sosyoloji gibi bir hegemonyaya dönüşmediği söylenmelidir. Bunda Schutz'un altmışlı yılları görememiş olmasının (Schutz, 1959'da vefat etmişti) bir derece etkisi olmuş olabilir. Gerçekten de Schutz'un fikirleri ölümünden sonra öğrencileri ve okurları tarafından sosyoloji kamusuna taşınmıştır (Psathas, 2004: 1-35). Fakat onun öznelararası dünyanın çoğulluğunu ve çeşitliliğini teker teker açığa çıkarma arzusunun, bir ortodoksinin iki temel vasfı olan tektipleştirme ve genel geçerleştirme ile uyuşmadığı söylenmelidir. Bu durum onun çalışmalarını hegemonik bir dönüşümden korurken aynı zamanda onun muhalif bir referans olarak kullanılmasına neden olmuştur.

Sosyolojiye bu yeni pragmatizm ve fenomenoloji aşısının, Gouldner'ın tasnifi dikkate alarak, üç disiplinel meyve olduğunu söyleyebiliriz: Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı, Garfinkel'in etnometodolojisi ve Homans'ın alışveriş kuramı.

Erving Goffman Chicago okulunun üçüncü dönem temsilcilerinden biri olarak toplumsal yaşamı bir tiyatro sahnesine benzetiyor, toplumsal rollerin aktörlerin icra yeteneklerine göre farklı ortamlarda sürekli yeniden üretildiğini savunuyordu. Bu bağlamda yapısal-işlevselciliğin aktörlerarası karşılaşmaları, rol icrası ve toplumsal normları tek boyutlu bir hiyerarşi içine yerleştirmelerine karşı çıkarak toplumun aktörlerin konum ve tavır alışlarına göre değişiklik gösteren farklı "etkileşim düzenlerinin" ucu açık sonucu olduğunu ileri sürmekteydi (Goffman, 1983: 1-17). Goffman'ın çalışmaları farklı toplumsal grupların, kimlik ve rol icralarının içe bakışçı bir analizini yapmakta öylesine başarılı olmuştu ki 60'lı yıllarda "sosyoloji bölümlerinde bir veya birden fazla etkileşimci sosyolog çalıştırmak" vaka-i adiyeden hale gelecekti; onların olmadığı yerlerde ise öğrenciler, Mead, Blumer, Becker ve Goffman okuyarak bu açığı kapatacaklardı (Gross, 2007: 200).

Bu dönem sosyolojisinin belki de en radikal yaklaşımı etnometodolojidir. Etnometodolojik yaklaşımın kurucusu olan Harold Garfinkel hem Harvard Üniversitesinde Parsons'ın öğrencisi olmuş, hem de California Üniversitesi'nde görev yapmış ve bu döneminde Alfred Schutz'un çalışmalarını yakından takip eden bir akademisyen olarak iki zıt dönemin sosyolojik varsayımlarını birleştirmiştir. Garfinkel, Parsons'ın birim eylem kavramı ve eylem analizlerinin etnometodolojik çalışmalar için

ilham verici olduğunu belirtir (Garfinkel, 1990: 71). Bununla birlikte Garfinkel, Parsons'ın titiz, genel geçer bir analitik kurgu olarak inşa etmeye çalıştığı toplumsal düzen fikrine karşı çıkarak düzenin “yerel ve etkileşimsel bir şekilde üretildiğini, doğal bir şekilde örgütlendiğini ve düşününsel olarak tanımlandığını” ve hatta Parsons'ın özerkleştirmeye çalıştığı bilimsel çalışmaların da gündelik etkinliklerin ve düşününsel bilginin bir tezahürü olduğunu ileri sürer (Garfinkel, 1990: 75). Dolayısıyla toplumsal alanı bir çeşitlilikler toplamı olarak gören, özneler arası ilişkilerin öznelerin sağ-duyusal bilgilerince kurulduğunu savunan Schutzcu fenomenolojik sosyolojiyi doğrudan çalışmalarının temeline yerleştirir (Psathas, 2004: 17; Garfinkel, 2015: 60)

Bu dönemin diğer önemli sosyoloji akımlarından biri de George Homans'ın alışveriş kuramıdır. Garfinkel gibi Harvard'da eğitim gören Homans, Amerikan sosyolojisi içinde uzun bir süredir baskılanan natüralist temayülleri tekrar açığa çıkarmıştır. Homans, bireysel tercihlerin toplumsal kurumların ve meşruiyet düzeninin değil; insanın türünden, *homo sapiens*, gelen birtakım psikolojik özelliklerin sonucu olduğunu ileri sürer. Ona göre toplum büyük bir şey değildir ve insanlar tarafından yapılmıştır (Gouldner, 2015: 522). Toplumsal davranışlar, bireyler arasındaki hem maddi hem de manevi şeylerin değiş tokuşu olarak meydana gelir. Bu bağlamda sosyal bilimcilerin grupsal norm ve aidiyetlere değil; insan doğasının evrensel ihtiyaçlarına ve bu ihtiyaçların giderilme tarzlarına yoğunlaşması gerektiğini savunur. Homans'ı alışveriş kuramı, Skinnercı davranışçılık ve metodolojik bireyciliğin tek yönlü davranış anlayışını bir etkileşim zeminine oturtarak revize ederken aynı zamanda onların toplumu sui generis bir varlık olarak telakki etmeyen varsayımlarını da doğrudan benimser.

Burada belirttiğimiz ekolleşmiş sosyolojik yaklaşımların yanı sıra söz konusu dönemde Amerikan sosyolojisi içinde farklı durumlardaki özne pozisyonlarına odaklanan birçok çalışmaya da imza atılmıştır. Feminist teoriler, ırk kuramları ve sosyolojinin giderek marjinalleşen alt dalları kamuoyunun dikkatini o zamana kadar göz ardı edilmiş konulara çekmeyi başarmıştır (Mcadam, 2007: 425). Çoğunlukla nitel araştırma yöntemleri ile yapılan bu çalışmalar sosyal aktörlerin kendilerine has dünyalarını keşfetme amacı taşır. Fakat söz konusu çalışmalar ampirik araştırmalarda bir çeşitlilik yaratmaktan ziyade genel toplumsal kuramın parçalanmasına hizmet ede-

cektir. Aslına bakılırsa bu durum artık belirli bir örneklemin tüm toplumsal evreni temsil edemeyeceği, her toplumsal alanın kendi içinde bir dünya olduğu gibi metodolojik bir varsayımdan beslenir. Bu bağlamda baby-bommer'lar, küçük ancak yoğun örneklem tercihleri ile sosyolojik teori için hiç de küçük sayılamayacak gedikler açmaya çalışacaklardır.

Bu kısımda Amerikan sosyolojisinin ideal tipisel bir dönemlendirmesini yaptık. Amerika'nın sosyal tarihi ile sosyolojik tercihleri arasında kurduğumuz bu bağlantıların sadece söz konusu periyotlardaki, bizce ayrıksı özelliklerin ön plana alınıp, genele teşmil edildiğini söylemeye gerek duymuyoruz. Dolayısıyla Amerikan sosyolojisinin bu dönemlerde sadece tek bir akımın, tek bir kuram ve araştırma geleneğinin var olduğunu ya da sosyologların yalnızca toplumsal koşullara tek düze bir şekilde angaje olduğunu kesinlikle söylemiyoruz. Amerikan sosyolojisinin muhafazakar ve natüralist geleneklerin geriliminden beslendiği, bu gelenekler arasındaki tutum alış, tepki ve tartışmalar aracılığı ile varlığını devam ettirdiğini tekrar hatırlatalım. Burada yaptığımız dönemlendirme özelde Amerikan sosyolojisi genelde ise çağdaş sosyal teorinin yükselen ve alçalan trendlerinin arka planına ışık tutmayı hedefliyordu. Böylece çalışmamızın ana eksenini oluşturan Parsons ve Schutz'un sosyoloji kamusundaki pozisyonlarının nasıl, ne için ve neye göre değiştiğini cevaplamaya çalıştık. Sonuç olarak toplumu, -iki dünya savaşı, küresel ekonomik buhran vb. gibi- dışsal krizlerden sonra bütünleşik bir sistem içinde görme arayışının Parsonscı analitik kuram ve araştırma mantığını yükselttiğini, -özne problemi, otantisite arayışı vb. gibi- içkin krizlerden sonra aktörlerin toplumsal dünya algılarını keşfetme arzusunun ise Schutz'un fenomenolojik sosyolojisini sosyal teorinin merkezine taşıdığını söyleyebiliriz. Gelecek kısımlarda bu toplumsal bağlamların kurduğu, daha doğrusu yeniden yorumladığı Parsonscı ve Schutzcu sosyolojileri eylem ve örgütlenme problemleri doğrultusunda ele alacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İFLAH OLMAZ BİR KURAMCI İÇİN TOPLUMSAL EYLEM VE SİSTEM

Çağdaş sosyolojinin en önemli isimlerinde biri olan Jürgen Habermas, “bugün kendini Parsons’un kuramıyla en azından ilişkilendirmeyen bir toplum kuramının ciddiye alınmayacağını” belirtir. Hatta daha da ileri gidip, çağdaş sosyal teorideki Parsonsci anti-patiyi kast ederek bu gerçeğe sırt çeviren tüm yaklaşımların “güncel olgular karşısında duyarlı olmak yerine, onlara tutsak olduğunu” iddia eder (Habermas, 2001:637). Gerçekten de Talcott Parsons’ın toplum kuramı gerek yüzyılın ilk yarısındaki sosyolojik hegemonyayı temsil etmesi gerekse ikinci yarısındaki ana akım karşıtı yaklaşımların günah keçisi olması ile çağdaş sosyoloji tartışmalarının bahsetmeden geçemeyeceği bir pozisyonda bulunur. Bu durumun sebepleri arasında Parsons’ın klasik sosyoloji okumalarının sosyoloji tarihi yazımını şekillendirmiş olması gösterilebilir. Durkheim, Weber, Pareto gibi on dokuzuncu yüzyılın önemli sosyologları Parsons’ın toplum kuramı içinde yine bu kuramın temel amaç ve işleyişini teyit eden rollerle tanınacaktır. Çağdaş sosyal teorideki Parsons etkisinin bir diğer sebebi olarak çeşitli sayıda ve nitelikte ampirik olguları genel bir teorik açıklamaya bağlayan yapısal-işlevselci araştırma modelinin başarısından bahsedilebilir. Her ne kadar Parsons ünlü kitabı **Social System**’in (Toplumsal Sistem, [1951] henüz başında kendisini “iflah olmaz bir kuramcı” olarak tanımlasa da onun geliştirdiği kavramsal araçlar öğrencileri tarafından uzun bir süre sosyolojik araştırmaların köşe taşlarını oluşturmuştur. Fakat bizce Parsons’ın çağdaş sosyoloji açısından önemi, sosyolojik kanonun yaratımına yaptığı katkı veya bütün araştırma pratiğine damgasını vuracak bir modelinin sözcülüğünü üstlenmesinden gelmez. Bize göre Parsons’ı sosyoloji tarihinin (neo) klasik bir ismi haline getiren etmen, onun toplumsal hayatı toplumsal bir sistem şeklinde ele almayı başaran ilk isim olmasıdır. Burada sosyolojinin henüz prematüre aşamadayken bile toplumsal düzen arayışında olduğu tezi, elbette ki, ileri sürülebilir. Bu iddia, klasik sosyolojinin meftunu olduğu düzen fikrinin analitik bir kavram olmaktan ziyade insanların birlikte ve uyum içinde yaşayacağı bir ahlaki örgütlenme arayışı olduğunu genellikle ihmal edecektir. Başta Durkheim ve Weber olmak üzere klasik sosyologların hiç biri, toplumsal gerçekliği ideal analitik bir yapıya özdeşleyen bir sosyolojik teşebbüste bulunmamıştır. Bunun yerine top-

lumsal hayatı kendilerince önemli gördükleri birtakım sorunsallar zemininde tarif ve tahlil etmeyi denemişlerdir. Söz konusu durumu entelektüel bir yetersizlik veya tam tersine değerden-arınmışlık ilkesinin bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Her şeye rağmen, Parsons sistem gibi katı ve teknik bir kavramı toplumsal fenomenlere uyarlamaya teşebbüs etmiş ilk isimdir. Her toplumsal fenomenin bütüncül bir sistemin içinde gördüğü işlev ile anlamını kazandığını ileri sürerek, sosyolojik geleneğin idealist ve pozitivist marjlarını doğrusal bir sistem telakkisi içinde birleştirmeye çalışmıştır.

Parsons, muhalifleri arasında alay konusu olan kuş dili yazım üslubuna rağmen, toplumsal gerçekliğin karmaşık ve çelişkili doğasını analitik bir sadeleştirmeye tabi tutarak toplumsal fenomenleri “şaşmaz” bir nedensellik bağıntısı içinde açıklamaya ve öngörmeye çalışmıştır. Bize göre Parsons’ın önemi çağdaş sosyal teorinin yapı-fail düalizminde makro merkezli açıklamaların çağrıştırdıklarının bir prototipini sağlamış olmasında saklıdır. Bu bağlamda Parsons’ı makro teorilerin inşasına hayat verecek toplum tasavvurunun mucidi olarak tanımlamak bir abartı sayılmamalıdır. Gerçekten de toplumsal normlardan, kurumlardan, inanç ve kültür sistemleri gibi kavramlardan bahsettiğimizde yalnızca Parsonscı analizlerin sosyolojik dağarcığımızı kazandırdığı birtakım terimleri kullanmakla kalmayız aynı zamanda bu kavramlara, işaret ettikleri anlamları benimseyelim yahut benimsemeyelim, yine Parsons’ın yüklediği anlamları yükleriz. Toplumu koruma veya birlikte yaşama krizlerimizin yükseldiği anlarda toplumsal varoluşu bir sistemin parçası olmaya eş gören sosyolojik bilinç-altımız, ilkece, onun sistem teorisini devreye sokan yeni bütünleşme mekanizmaları arar.

Çalışmamızın bu kısmında Talcott Parsons’ın toplum kuramının başlıca sorunsallarına, burada öne çıkan temel kavramlara ve onun sunduğu toplum modelinin teorik arka planına odaklanacağız. Bu bağlamda öncelikle Parsons’ın toplumsal eylem tartışmalarındaki konumunu ve katkısını değerlendirmeye çalışacağız. Onun toplumsal eylem tasarısının bağlı bulunduğu felsefi-bilimsel gelenekle yakından ilişkili olduğuna inanıyoruz ve burada ulaşacağımız sosyolojik profilin çağdaş sosyolojinin felsefi kökenlerine yönelik de bir yargıya ulaşmamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz. Bu alt kısımda Parsons’ın **The Structure of Social Action (Toplumsal Eylemin Yapısı)** ve **Toward a General Theory of Action (Genel Bir Eylem Ku-**

ramına Doğru) gibi ilgili literatürün klasiklerinden kabul edilen metinlerinden yola çıkacağız fakat bununla da sınırlı kalmayarak müteakip birincil ve ikincil kaynaklara da gerekli yerlerde başvuracağız. Bu kısmın ikinci yarısında ise Parsons'ın toplumsal sistem anlayışına yer vereceğiz. Mevcut sosyoloji literatüründeki Parsons algısını belirleyen sistem açıklamalarının yeni toplumsal koşullar altında zayıflamış ve kısmen geçersizleşmiş olsa da yine de analitik değerini koruduğunu düşünüyoruz. Burada başta **Toplumsal Sistem** gibi Parsons'ın olgun dönemi çalışmalarından hareket edeceğiz. Geç dönem çalışmalarındaki sibernetik toplum telakkisine ise, konumuz gereği, başat bir yer ayırmayacağız. Ayrıca, yine, bu alanda oluşan ikincil literatürden zaman zaman istifade etmeye çalışacağız.

A. Metodolojik Çatışmanın Sonu: Toplumsal Eylemin (Asimptotik) Yapısı

Çağdaş sosyal teorinin klasikleri arasında gösterilen **Toplumsal Eylemin Yapısı** 1938'de yani günümüzden yaklaşık 90 yıl önce basıldı. Bu tarihlerde Wittgenstein kendi kariyerinde bir kırılma anı olarak kabul edilen **Felsefi Soruşturmalr**'ı yeni yayınlamış, Keynes **İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi** ile yirminci yüzyıl refah politikalarının temellerini atmıştı. Her üç kitap da kendi alanlarının birer köşe taşı olarak özgürlük ve düzen problemini açıklamaya çalışıyordu. Üçü de toplumsal hayatın devamı için on dokuzuncu yüzyıldan kalan birtakım entelektüel nevrozlardan arınmayı savunuyordu. Söz konusu büyük iddialarına rağmen kitabın, bir önceki kısımda belirttiğimiz gibi, başlangıçtaki etkisi hiç de o kadar büyük olmayacaktı. II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yeni toplumsal koşullar, tıpkı Keynes'in kitabının ekonomik söylemin ve Wittgenstein'in kitabının felsefi söylemin kurucusu olması gibi, onu sosyolojik söylemin kuruculuğuna taşıyacaktı. Öyle ki çağdaş sosyoloji, post-modern yaklaşımların belirttiği gibi sadece "bir dil oyunuysa bu dile en önemli kelimelerden bazılarını **Toplumsal Eylemin Yapısı** kazandırdı" (Alexander, 1988: 97). Alexander'ın belirttiği gibi, çağdaş sosyolojideki hem makro-mikro ayrımının pekişmesi hem de mikro merkezli çalışmaların üretilmesi bir bakıma **Toplumsal Eylemin Yapısı** sayesinde mümkün olacaktır. Burada, elbette ki, kitabın toplumsal eylem analizi hakkındaki argümanlarının Garfinkel, Blumer veya Goffman gibi ku-

ramcılarca aynen benimsendiğini iddia etmek mümkün değildir fakat kitabın sağladığı kavramsal çerçeve söz konusu devrimci fikirlerin doğuşuna analitik bir ortam hazırlamıştır (Alexander, 1998: 97; Garfinkel, 1990: 71). Bununla birlikte **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nın sosyal teoriye katkısı sadece birtakım kavramlar icat etmekten ibaret değildi. Kitap, aynı zamanda yaptığı tercih ve yorumlarla klasik sosyoloji geleneğinin de yeniden üretilmesini sağladı. Bugün sosyoloji ders kitaplarında okutulan sosyoloji tarihi, ekoller arasındaki rol dağılımı ve sunulan klasik sosyolog profilleri, dolaylı ve doğrudan bir şekilde, Parsons'ın bu eserinden etkilenmiştir. Amaçlı ve niyetlenilmemiş sonuçları ile bir döneme damga vurmuş bir eseri bütün yönleri ile ele almak bu çalışmanın kapsamını aşar. Dolayısıyla bu kısımda yalnızca Parsons'ın toplumsal eylem analizinin ana eksenlerini ele almaya çalışacağız. Öncelikle Parsons'ın eylem kuramının felsefi kabullerini tartışacağız. Daha sonra ise bu kabullerin ürettiği toplum kuramının merkezi problemlerine ve öne çıkan kavramlarına uğrayacağız. Bu bağlamda değerlendirmelerimize, Parsons'ın toplumsal kuramındaki temel referanslardan biri olan Immanuel Kant ile benzerlikleri üzerinden devam edeceğiz. Kant hakkındaki bazı temel bilgi ve kabullerden hareket etmekle Parsons hakkındaki birtakım müphemliklerin ve kalıp yargıların giderileceğine ve onun böylelikle çağdaş sosyoloji içindeki yeri hakkında daha bütüncül bir resmine ulaşılabileceğine inanıyoruz.

Öncelikle, Parsons'ın eylem analizinin bir üçgen üzerinde yükseldiği aklımızdan çıkarmamamız gerekir: Düzen, eylem ve değer. Parsons'a göre sosyolojinin temel problemi, düzeni tesis etmek olmuştur. Bir toplumsal düzen varlığını ancak ve ancak mensuplarının etkinliklerinde hissettirebileceğinden sosyologlar her zaman için toplumsal eylemin imkanlarını soruşturmuşlardır. Eylemlerin ve düzenin tepe noktası ise hem aktörün aldığı tutumların yöneldiği anlamı hem de düzenin dayandığı temel standartları oluşturan normlardır. Parsons'ın oldukça açık bir şekilde **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda formüle ettiği bu kutsal üçgen, uzun akademik yaşamı boyunca kaleme aldığı her çalışmanın hareket hattını oluşturmuş ve sosyolog toplumsal gerçekliğin zıt kutupları arasında uyumlu bir kuramsal bütün inşa etmeye çalışmıştır. Bu bütünlük arayışı, Parsons'ı aydınlanma felsefesinin kurucu isimlerinden biri olan Immanuel Kant ile bir teorik kader ortaklığına sevk eder.

Öncelikle Kantçı düşüncenin sosyolojiye Parsons üzerinden sızmadığını hatırlatalım. Durkheim'ın Yeni Kantçılığın Fransa'daki merkez üslerinden biri olarak

kabul edilen Bordeaux’da yetişmesinin yanı sıra ilk eserlerinden **Ahlak Eğitimi** gibi son dönem eserlerine kadar Kantçı düşünce ile sürekli bir temas ve hesaplaşma içinde bulunduğu ortadadır (Paoletti, 2002: 118; Tekiner, 2002; Durkheim, 2010). Benzer şekilde Weber’in çalışmalarında kilit bir mevkide bulunan değer probleminin Kantçı bir etkiyle biçimlendiği ve ayrıca dönemin en etkin Yeni-Kantçısı Heinrich Rickert’in onun yakın arkadaşlarından biri olduğunu söylemeye gerek dahi yoktur. Bununla birlikte Parsons üzerindeki Kant etkisinin Durkheim ve Weber gibi sosyologlarınkinden çok daha farklıdır. Parsons’ın, dönemi itibarıyla sosyal teoride, felsefede Kant’ınkinden benzer bir rol üstlendiğini ileri sürüyoruz. Bu benzerlik, sadece Kant’ın eserlerinin Fransız İhtilali’nin şafağında yayılması gibi Parsons’ın da sosyoloji sahnesinde şöhrete kavuşmasının II. Dünya Savaşı’ndan sonra gerçekleşmesi ile sınırlı değildir. Yahut sadece Kant’ın rasyonel ve ampirik felsefeyi birleştirmesi gibi Parsons’ın da kuramsal ve ampirik çalışmayı birleştiren bir metodoloji ortaya koymasından kaynaklanmaz. Aslına bakılırsa böyle bir metodolojiye hayat veren, onun genel eylem ve sistem kuramının Kant’ın bilgi (teorik akıl), eylem (pratik akıl) ve değer (yargı aklı) arasında kurduğu aşkınsal bağıntıyı sosyolojik olarak yeniden inşa etmeye çalışan katı bir çekirdeğe sahip olmasıdır (Münch, 1981: 712). Bu bağlamda söz konusu katı çekirdeği oluşturan kavramsal tabakaları ana hatları ile ele almak faydalı olacaktır.

1.Tortu (Residual) Kategorisi

Toplumsal Eylemin Yapısı, eylemin bilimsel manada açıklanması kadar sosyolojik geleneğin kanonik bir yorumunu amaçlıyorsa bu duruma olanak tanıyan temel kavramlardan biri tortu kategoridir. Başka bir deyişle bu kavramın açıklanma süreci Parsons’a hem toplumsal eylemin nasıl analiz edilmesi gerektiğine yönelik bir çerçeve sağlamış hem de devralınan sosyolojik mirasın bu çerçeve içinde okunmasına olanak tanımıştır. Parsons’ın tortu kategori kavramı Kant’ın *a priori* kavramı gibi kurucu bir misyona sahiptir. Bilindiği gibi Kantçı ontoloji, nomen ve fenomen ayrımına dayanır. Nomen varlığın özüne yani kendisine tekabül eder; fenomenler ise varlığın “kendindeliğinin” tezahürleridir. Kant, insanın kendisinin ve dış dünyanın mutlak mahiyetine erişemese de aklın imkanlarını kullanarak bu mahiyet hakkında bir bilgiye ulaşabileceğini ileri sürer. Kant’a göre bu bilgi, fenomenler aracılığıyla

varlığın kendisi hakkında inşa edilmiş bir tasavvurdur (Vorstellung). Bilinç, aklın mantıksal işleyişi ile duyuşsal verileri bir araya getirerek dış dünyayı temsil eden bir imge elde eder. Bu noktada a priori, söz konusu tasavvurun/temsilin dayandığı deneyimden bağımsız, zorunlu ve evrensel kategorileri oluşturur (Deleuze, 2008: 17-18). Bu bağlamda kendimiz ve dış dünya hakkında sahip olduğumuz mevcut (a posteriori) her bilginin hayat kaynağının, a prioriler olduğu sonucuna varmak güç değildir. Bununla birlikte a prioriler kendilerini mevcut bilgilerimizin (a posteriori) dolayımında gösterir. Başka bir deyişle onlara tümdengelimsel bir şekilde ulaşılır. Parsons toplumsal eylemin analizinin, bilginin inşa sürecinin a prioriler zemininde hareket etmesi gibi tortu kategoriler zemininde yükseldiğini savunacaktır. Parsons'a göre bilimsel kuramlar, "neyi bildiğimiz ve neyi bilmek isteyeceğimiz"ın de cevabını içerir (Parsons, 2015: 45). Yani bir teori hangi soruların sorulup hangi soruların cevaplanacağına dair bir ön kabul oluşturur. Dahası, bu ön kabuller bilimsel manada teorik bilgilerin inşasına olanak tanıdığı kadar gündelik hayatın sağ-duyuşsal bilgilerine de hayat verir (Parsons, 2015: 46). Bununla birlikte bilimsel bilgi, her şeyden önce temellerindeki dağınık bilgi parçacıklarını mutlak bir kuramsal sisteme dönüştürme etkinliğidir. Parsons'a göre bilimsel kuramlar, onları çevreleyen numenal karanlığı kendi kavram ve akıl yürütmeleri kapsamında aydınlatırlar. Yani dış dünya hakkında kurdukları tasavvurlarla onu bilinebilir hale getirirler:

"Her sistem teorik önermeleri ve bunlarla ilgili temel ampirik anlayışlarla birlikte etrafı karanlıklarla kaplı aydınlatılmış bir spot olarak tasavvur edilebilir. Genelde bu karanlığın mantıksal adı 'tortu kategoriler'dir. Bunların rolünün ne olduğu, bir sistemin doğası itibarıyla mantıksal olarak kapalı olması gerekliliğinden tümdengelim yoluyla anlaşılabilir. Ne düzeyde bir işlerliği sahip olursa olsun bir teorik sistem, ampirik olarak tespit edilebilecek belli değişkenleri pozitif tanımları ya da diğer genel kategori içermelidir. Onların tanımlanmış olduğu gerçeği diğerlerinden ayırt edilebildikleri ve dolayısıyla onların ampirik referanslarını oluşturan olguların da en azından bazı yönleriyle diğerlerinden açıkça farklılaştığı anlamına gelir" (Parsons, 2015: 52).

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Parsons, eylem her ne kadar irrasyonel ve keyfi temayüller barındırsa da müspet tezahürleri kapsamında ele alınması gerektiğine inanır. Toplumsal eylemin mahiyetine tamamıyla vakıf bir açıklama geliştirmek, elbette ki imkansızdır fakat bilimsel kuramlar özsel gerçekliğe sürekli olarak daha çok yaklaşan bir kuramsal gelişim çizgisi takip edilebilir. Parsons asimptotik bir karaktere sahip eylem sistemlerini tortu kategorilerin tamamına ışık tutacak birikimsel bir sürecin tezahürü olarak görür. Bu süreçte farklı tortu kategorileri aydınlatmaya çalışan bilimsel açıklamalar sadece nicelik açısından değil niteliksel anlamda da dönüşür. Daha önceki açıklamalar bazı yönleriyle analitik olarak ıskartaya çıksa bile bu açıklamalardaki birtakım ampirik tortu veya yatkınlıklar yeni açıklama tarzlarına devrolunacaktır. Bu bağlamda tortu kategorinin Bourdieucu habitus kavramını çağrıştırdığı söylenebilir. Gerçekten de Bourdieu fazlasıyla ele avuca sığmaz olan habitus kavramını, öznelerin belirli eylemleri gerçekleştirmekte sahip oldukları pratik yatkınlıklar olarak tanımlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda habitus, eyleyicinin toplumsal yapıları pratik olarak kendi benliğinde yapılandırma etkinliğidir (Bourdieu, 2016). Parsons'ın tortu kategori kavramı da Bourdieu'nun habitus kavramı gibi toplumsal eylemin analizinde bazı yatkınlıkların çıkış noktası olduğunu belirtir. Fakat söz konusu yatkınlık pratik bir yapılandırmadan ziyade örtük bir kuramsal referans hükmündedir. Buradan yola çıkarak tortu kategorinin sıradan bireylerin düşünce ve davranış pratiklerinin yapılanması ile değil, kuramcılarının toplumsal eylem analizlerindeki teorik önceliklerini kapsadığı söylenebilir. Üçüncü olaraksa Parsons tarafından tortu kategorilerin yerini tamamıyla aydınlanmış bir eylem alanına bırakması beklenir, habitus'un ise böylesine bir iyimserliği paylaşmadığı ve eylemsel yatkınlıkların örtülü bir pozisyonda bulunmasını a priori kabul ettiği söylenebilir. Bu noktada şu durumun altını tekrar ve tekrar çizmekte yarar var: Parsons toplumsal eylemi bütünüyle analitik bir sistem içinde açıklamayı amaçlar. Bu bağlamda **Toplumsal Eylemin Yapısı**'ndaki kanonik okuması aslında evrensel bir eylem sistemi üretmek için klasik sosyolojinin tortu kategorilerini tespit etme ve onları "daha kuşatıcı" bir açıklama modeline ekleme çabasıdır. Bu anlamda **Toplumsal Eylemin Yapısı** sosyoloji tarihinin monografik bir dökümü değil, çağdaş toplumsal koşulların yönlendirdiği hermönetik bir okumadır. Başka bir deyişle sosyolojinin tarihsel olarak oluşmuş a priorilerini açığa çıkarma projesidir. Söz konusu teşebbüsün ikinci hamlesi ise, aşağı-

ğıda belirteceğimiz üzere bu a priorilere yaslanan eylem normlarını tespit etmek ve nerdeyse “mükemmel” bir toplumsal sistem inşa etmektir. Bu konuya geçmeden önce Parsons’ın sosyolojik tortu kategorilerini nasıl keşfettiği ya da yeniden şekillendirdiğini ele alalım.

Parsons sosyoloji tarihinde toplumsal eylemin kuramsal açıklamalarına iki geleneğin yön verdiğini belirtir. Bunlar eylemi aktörden bağımsız etkenlerin bir ürünü olarak açıklayan pozitivist gelenek ve aktörün kendi yönelim ve tercihlerinin ürünü olarak açıklayan idealist gelenek. Parsons bakışlarını öncelikle pozitivist geleneğe yöneltir. Pozitivist geleneğin amaç ve araçların seçiminde hiçbir alternatife yer bırakmadığını bu sebeple de aktörün eylemini araçsallaştırdığını ileri sürer. Başka bir deyişle pozitivist açıklamalar aktörü dış koşullara hapsederek onu yalnızca koşulların zorunlu bir ürünü haline getirir (Parsons, 2015: 93). Parsons, pozitivist geleneğin aktörü fiziksel ve psikolojik zorunluluklarla özdeşleştirmesine göre kendi içinde naif ve radikal pozitivism olarak ikiye ayırır. Burada naif pozitivism ile faydacı felsefenin toplum anlayışını kast edilir. Faydacı felsefe aktörü rasyonel ve iyi ile kötü arasında tercih yapabilen bir varlık olarak kabul ettiği için, bu konumlandırma şaşırtıcı gelebilir. Buna karşın Parsons, faydacı felsefe de eylemin amaçların seçiminde aktörün faillığının bir önemi olmadığını ve amaçların tesadüflere bırakıldığını ileri sürer (Parsons, 2015: 95). Aslında Parsons, faydacı gelenek eleştirisinde oklarını Hobbescu düzen sorununa yöneltmiştir. Parsons’a göre Hobbescu insan varsayımı diğer aktörlerin ve toplumsal düzenin varlığını sadece araçsal bir pozisyona indirgemiş ve toplumsal düzenin bir iktidar mücadelesi ve güvenlik arayışı olduğunu ileri sürmüştür (Parsons, 2015: 127). Naif pozitivism, eylemi Marx ve Darwin’in revizyonlarına rağmen aktörün eylemliliğini tartışma dışına iten bir kayıtsızlıkla ekolojik, fizyolojik veya ekonomik koşullarda hayatta kalmayı tek yol haline getiren bir araçsallığa indirger. Burada Parsons’ın faydacı geleneğe yönelttiği eleştirilerin sadece tarihsel bir hesaplama özelliği taşımadığını hatırlatalım. Parsons faydacı geleneğin toplumsal eylem varsayımını çürütmeye çalışırken aynı zamanda dönemindeki eylemi psikik yasaların işleyişine indirgeyen psikolojik davranışçılığa ve sadece bireysel tercihlerin bir ürünü olarak gören metodolojik bireyciliğine de saldırmaktadır (Parsons, 2015: 149). Parsons’a göre “eylemde etken olan amaçları “koşulların” şartlarına indirgemekle faydacı görüşten radikal pozitivism” geçilecek kapı da ardına kadar açılmış

olur (Parsons, 2015: 150). Fransız ütöpik sosyalizminden Comtecu felsefeye kadar çeşitli yaklaşımları içeren radikal pozitivizm, doğanın evrensel yasalarını bulmaya çalışan bir akıl yürütme sürecinin tezahürü olarak ortaya çıkar. Eylemin araçları kadar amaçlarını da evrensel aklın bir dayatması olarak kabul eden radikal pozitivizm, naif pozitivizmin eylemi doğal gerçeklikle sınırlamasını bir adım daha ilerleterek, toplumsal eylemi aklın evrimsel yörüngesindeki mutlak bir noktaya yerleştirir. Başka bir deyişle eylem spontan bir akıl tarafından icra edilmez, tarihsel bir evrimin gözetiminde öz-varlığını kazanır: “Eylem doğrudan akıl tarafından değil, fakat dolaylı şekilde koşulların rasyonel olarak anlaşılması ve bu bilginin eylemin yönlendirilmesinde kullanılması yoluyla belirlenir; böylece somut sonu, bilgi durumuna göre değişir” (Parsons, 2015: 154). Bu noktada naif pozitivizmin eylemi çatışma süreçlerinin bir parçası olarak görmesine benzer şekilde radikal pozitivizm de eylemi uyuma ekseninde okumaya çalışır. Parsons, İngiliz ve Fransız geleneklerinin tortu kategorisi olarak toplumsal eylemin aktörden bağımsız ve aktörü pasifize eden bir konumda tanımladığını belirtir. Eylemi dışsal koşulların edilgen bir sonucu olarak ele alan pozitivist geleneğin karşısına Parsons idealist geleneği yerleştirir.

Parsons’a göre idealist gelenek temellerini Kant’ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayırmada bulur. İnsanın biyolojik ve ruhsal özellikleri arasında radikal bir uçurum bulunduğunu ileri süren Kant, biyolojik özellikleri doğa bilimlerine tahsis ederken ruhsal özellikler içinde özerk bir bilme tarzı olarak kültür bilimlerini işaret etmiştir (Parsons, 2015: 554). Toplumsal eylemin doğal olgular gibi nesnel ve homojen bir mahiyete sahip olmadığını aksine öznel ve kompleks kültürel entiteler olduğunu ileri süren idealist gelenek, fenomenlerin kültürel dünyalar içindeki anlamını açığa çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda Parsons’a göre eylem ahlaki bir derinlik kazarak aktörlere tahvil edilse de bu sefer de aşırı sembolik bir noktaya gerileyerek rölatif ve süreksiz düşünce sistemlerine bağımlı hale gelmiştir (Parsons, 2015: 555). Başka bir deyişle felsefi bir sembolizm uğruna toplumsal normatiflik göz ardı edilmiştir. Parsons eylem kuramlarının iki zıt kutbu arasında on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru “bir grup aydının” bir denge yakalama konusunda ümit verici analizler geliştirdiğini ileri sürer. Pozitivizmin insan eylemliliğini dış koşulların yaptırımına indirgeyen aşırı nesnelliği ve idealizmin insanlar arası ilişkileri öznenin keyfiyetine indirgeyen aşırı rölativizmi karşısında bu aydın grubu orta yol olarak iradeci eylem

teorisinin temellerini atmıştır. Parsons'a göre iradeci eylem teorisi, dış koşulların aktörden bağımsız çıktılarını aktörün sahip olduğu nihai değer ve anlamlandırma etkinliği ile birleştirir. Bu bağlamda iradeci eylem teorisi toplumsal gerçekliğin görünüşte birbirine taban tabana zıt iki geleneğini farklı metodolojiler izlemeksizin aynı analitik açıklama içinde değerlendirilebilme olanağına kavuşur. İradeci eylem anlayışının temellerini atan bu aydın grubu, sosyoloji disiplininin de kurucu isimleri olan Durkheim, Pareto ve Weber'den başkası değildir. Başka bir deyişle Parsons iradeci eylem teorisi bağlamında sosyolojik düşüncüyü kendi dönemine kadar toplumsal gerçekliğin istinat ettiği tortu kategorileri açığa çıkarıp optimum bir dengeye oturtacak yeni bir başlangıç noktası olarak görür. Ona göre klasik sosyologlar her ne kadar pozitivist veya idealist geleneğin içine doğsalar dahi geliştirdikleri eylem kuramları bu geleneklerin açmazlarının gayet farkındadır. Bağlı bulundukları entelektüel ortamın sorunlarını yine bu ortamın referans ve öncülleri ile çözümlemeye çalışmakla birlikte toplumsal eylem yorumlarında ortamlarının kuramsal kabullerinin ötesine geçmeyi başarmışlar ve bazen üstü kapalı bazense aşıkâr biçimde iradeci eylem kuramını kabul etmişlerdir (Parsons, 2015:xvii).

Bu noktada iradeci teori İngiliz geleneğinin naif pozitivizmin ile mücadele verirken, Fransız geleneğinin radikal pozitivizmi ve Alman geleneğinin idealist tortuları ile baş etmek durumunda kalmıştır (Parsons, 2015: 484). Parsons'a göre klasik sosyologlar iradeci eylem analizinin çekim gücüne dönemlerindeki diğer aydınlardan daha çok kapılmış gibidir. Bu bağlamda Parsons'ın kanonik okuması kurucu babalarının temel kabul ve yorumlamalarına tümdengelimsel bir değer yükler. Onların çalışmalarındaki iradeci eylem anlayışı ile örtüşen değerlendirmeler kutsanıp tescillenirken sınırları aşan noktalar bir sapma veya affedilesi bir günah olarak sicillerine işlenir. Parsons'ın çizdiği klasik sosyologlar tablosu aynı zamanda kendi eylem kuramının üzerinde yükseldiği tortu kategorilerin de bir ifşasıdır. Bu bağlamda şimdi de Parsons'ı iradeci eylem teorisinin birikimsel oluşumu bağlamında değerlendirdiği klasik sosyoloji yorumuna bir göz atalım.

Parsons **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda ilk olarak bir iktisatçı olan Alfred Marshall'ın düşüncelerine yer verir. Neo-klasik iktisadın önemli isimlerinden biri kabul edilen, iktisat analizleri ile Keynes'e ilham veren Marshall'ın klasik sosyologlar arasında neden yer aldığı sorusu Parsons'a sık sık yöneltilecektir. Ona göre bu

sorunun cevabı Marshall'ın ekonomiye bakışında saklıdır. Parsons'ın Alfred Marshall'ın iktisat yorumuna yer vermesi faydacı pozitivizmi kendi silahı ile vurmanın yanı sıra dönemindeki metodolojik bireyciliğin yetersizliğini göstermek gibi stratejik bir amaca da hizmet eder. Marshall, iktisadi etkinliğin ne klasik iktisatçılar gibi arz ne de neo-klasik iktisatçılar gibi talep merkezinde tanımlanamayacağını ileri sürerek, iktisadi alanı kapsayan hayatın gündelik işleri içinde insan türünün incelenmesini savunan bir anlayış geliştirir (Parsons, 2015: 164). Marshall'a göre iktisadi alan aslında piyasanın dışına taşan bu etkinliklerin bir tezahürüdür. Böyle bakıldığında iktisadın temel problemi olan değer/fiyat problemi de mutlak ve nihai bir noktada tutulamaz; değer, arz ve talep arasındaki ilişki toplumsal bir varoluş halidir. Parsons'ın Marshall yorumu, bu varoluş halinin toplumsal eylemin normatif çerçevesine denk düştüğünü ileri sürer. Değer toplumun normatif düzeni ve bireylerin bu düzene kendi uyarlama çabaları olmaksızın anlaşılamayacağından, bu boyutu yadsıyan iktisadi analizlerin de başarısızlığa uğraması kaçınılmazdır. Sonuç olarak iktisadi etkinliğin yoğunluğu giderek artan bir bencillik üretmesi kişisel çıkarların normatif düzene bağlı olduğu gerçeğini örtbas etmemelidir (Parsons, 2015: 196). Parsons Marshall'ın iktisat ötesi bir beşeri etkinlik alanına işaret etmesi yönünden önemli ancak toplumsal eylemin kendine has yapısını tanımlamak yönündense eksik kalan bir girişimde bulunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda piyasa içindeki aktörlerin olası ampirik tercihlerinin, arz-talep ve fiyat dengesinin oluşum süreçlerinden öteye geçerek bütün beşeri faaliyetlerin ardındaki genellenabilir eylem çerçevesi ile birleştiğinin gösterilmesi gerektiğini savunur:

“İktisat sadece insan davranışlarının anlaşılması için gerekli genel ilkelerin belli somut fenomenler grubuna uygulanması olmalıdır. Eğer bu teori yapısına verilecek bir isim varsa o da toplumdaki insan davranışının somut gerekçeleriyle ilgili bütün bilimsel teorilerin bir sentezi demek olan “ansiklopedik sosyoloji”dir. O zaman iktisat uygulamalı sosyolojiye dönüşür” (Parsons, 2015: 201).

Toplumsal Eylemin Yapısı'nda ikinci olarak ele alınan düşünür Vilfredo Pareto'dur. Pareto'nun Marshall'inkine benzer bir gaye ile iktisadi ve toplumsal etkin-

likler arasında doğrudan bir ilişki kurmayı amaçladığını savunan Parsons, aynı zamanda onun toplumsal eylemin mantıksal olmayan nedenlerinin bilimsel bir teorisini yapmaya çalıştığını belirtir. Pareto toplumsal eylemin yalnızca rasyonel bir nedensellik takip etmediğini, bunun yanı sıra bireylerin çoğunlukla mantık dışı sabitelerle (tortu) hareket ettiğini ve hatta bu irrasyonalizmin eylemin gerçekleşme alanında kendine has bir nedensellik katmanı (türem) yarattığını belirtir (Parsons, 2015: 242). Parsons'a göre Pareto eylemin derinlerine kök salan tortu kavramıyla aslında toplumun normatif düzenine işaret etmektedir. Pareto'dan ödünç aldığı tortu kavramını tortu kategori olarak yeniden isimlendirirken; aktörlerin eylemlerinin rasyonel bir nedeni ve sonucu olmadığını dolayısıyla ispatlanıp çürütülemeyeceğini aktarır (Parsons, 2015: 300). Parsons'a göre Pareto tortu kategori kavramıyla eylemin ampirik durumuna değil bu kavramın gönderme yaptığı toplumsal normları nazar-ı dikkate almak gerektiğini kast etmektedir. Benzer şekilde toplumsal eylemin öznel boyutu da zihinde mündemiç bir idealizmin tezahürü değil yine aktörün bu normatif düzenle ilişkisinde saklıdır (Parsons, 2015: 317). Pareto'nun toplumsal eylem yorumu, Parsons'ın daha sonraki çalışmalarında kuramının belirli bir aktörün muhtemel eylemlerinin, rasyonel veya değil, bütün nedenlerinin öngörülmesi gerektiği öğretisinde kendini gösterecektir.

Parsons, kitabında Marshall ve Pareto'nun ardından sosyolojinin kurucu babası kabul edilen Emile Durkheim'in düşüncelerini iradeci eylem teorisine katkısı bağlamında yorumlar. "Amerika sosyoloji kamuoyunun Durkheimci sosyolojiyi metodolojik görüşlerine indirgemesi Durkheim'in deneysel çalışmalarını ihmal etmelerine" ve abartılı bir ölçme tutkusu ile "yeteri kanıt olmadan varsayım yapan her teoriyi otomatikman metafizik olarak damgalamalarına" neden olmuştur (Parsons, 2015:325,328). Ona göre Durkheim, toplumsal eylemi ekonomik amaç-araç bağıntısı üzerinde değerlendiren Marshall ve Pareto'nun aksine doğrudan toplumsalın kendisini analiz etmeye çalışmıştır. Durkheim, faydacı pozitivistin toplumsal etkinliklerin bireyler arası bir sözleşmenin ürünü olduğu tezini eleştirmiş ve bu sözleşmenin her birey nezdinde anlamlı olabilmesi için bir sözleşme öncesi durumun bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Parsons için, Durkheim'in toplumsal sözleşmecî gelenekten ayıran sözleşme öncesi durum kabulü aynı zamanda toplumsal olguların bütünüyle kendine has/*sui generis* bir şekilde analiz edilmesi gerektiği şeklindeki epistemolo-

jik meydana okuyuşuna da zemin hazırlamıştır (Parsons, 2015: 352). Parsons, eylemi toplumun normatif düzeninin ürünü olarak gören Durkheim'ın kariyerinde iki farklı dönemin bulunduğunu ileri sürer. Birinci sentez olarak adlandırdığı ilk döneminde Durkheim, radikal pozitivizmle ciddi bir paralellik içindedir. **Toplumsal İş bölümü, İntihar ve Sosyolojik Yöntemin Kuralları**'nın başlıca yapıtları olduğu bu evrede toplumsal eylemin ampirik bir gerçekliği olduğu tezi işlenmiştir. Parsons için Durkheim bu evrede, toplumsal gerçekliğin doğa yasaları benzeri bir kesinlik ve evrensellikçe sahip olduğunu düşünmekte, bireysel eylemi toplumsal düzenin varlığına indirgemektedir (Parsons, 2015: 363-371). Parsons, "ikinci sentez" olarak adlandırdığı evrede ise Durkheim'ın Comtecu etkiden kurtularak toplumsal düzeni ampirik bir varlıktan, bireylerin eylemlerinde referans aldığı bilişsel bir gerçeklik olarak kabul etmeye geçtiğini belirtir. **Dini Hayatın İlk Biçimleri, Ahlak Eğitimi** gibi geç dönem eserlerini kapsayan bu evrede Durkheim, yavaş yavaş, toplumsal eylemi normatif düzen ve bireysel tercihlerin kesişim alanı olarak telakki eden iradeci kurama yönelmektedir. Ona göre Durkheim bu evrede pozitivizmin toplumsal eylemin temeline yerleştirdiği fiziksel çevre ve güdülerin yerine bireysel irade ve tercihleri yönlendiren "toplumsal ortam" gibi özgün bir kavram kullanır. Böylelikle sosyolojik anlamda eylemin belirleyicisi olan öznel ve nesnel saikler toplumsalın özerkleşmiş alanına kaydırılır:

"Bireyci pozitivistler "etik evrelerinde", çeşitli ilişkileri ve boyutlarıyla dışsal çevre ve insan doğasına vurgu yaptılar. Bunlar yeterli olmayacağı için Durkheim üçüncü bir kategori ekledi: Toplumsal çevre. En sık kullandığı terim olan toplumsal ortam (the milieu social) onu düşünce biçimine özgü bir hususiyettir. Toplumsal gerçeklik özellikle, bireylerin kendisine tepki verdiği ve bireye tesir eden bir çevre, dışsal bir gerçeklik olarak düşünülür. Bireyin kendisinin uyum sağlaması gereken şey bu gerçekliğe ait olgulardır" (Parsons, 2015: 389).

Parsons'a göre Durkheim'ın toplumsal olguları toplumsal ortamın bir tezahürü olarak kabul etmesi aynı zamanda onları fiziksel değil psişik varlıklar olarak kabul ettiği anlamına gelir. Gerçekten'de Durkheim **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**'na yazdığı ikinci önsözde sosyolojinin bir fikirler bilimi olduğu iddialarının yalnızlana-

mayacağını belirtir. Parsons için bu ibareler yalnızca Durkheim’ın pozitivist gelenekten epistemolojik kopuşunu göstermez aynı zamanda Durkheim’ı psişik olanın maddi unsurlarını toparlayan yeni bir ampirik anlayışın yani iradeci eylem teorisinin azizlerinden biri haline getirir. Burada Parsons Durkheimcı düşünce ile ilerleyen kariyerinde daha bariz şekilde görülecek bir ortalık kurar. Parsons bir yandan Durkheim’ın sosyolojik öneminden istifade ederek iradeci eylem teorisine teorik bir meşruiyet kazandırırken diğer yandan Durkheimcı sosyolojiyi unutulmaktan kurtarmış hatta onu sosyolojik silsilenin sıradan bir halkası olmaktan öteye geçirip, kurucu baba olma vasfını kazandırmıştır. Bununla birlikte Parsons, Durkheim’ın son dönemlerinde olguların psişik tarafını göstermekteki aşırı tutkusunun itidal noktası olarak iradeci teorisinin dışına çıkarak idealizm batağına sapmasına neden olduğunu belirtmeden edemez. Parsons’a göre bu evrilme pozitivist aşamaya tersinden bir geri dönüş anlamına gelir. Toplumsal etkenleri değer odaklı düşünmesi Durkheim’ı eylemi “aktörün pasif olarak seyrettiği sonsuz nesnelerden oluşan bir fikirler sistemi olarak tanımlamasına ve bu noktada da epistemolojisinin ampirik derinliğini kaybetmesine sebep olur (Parsons, 2015: 482). Burada Parsons’ın geç dönem Durkheimcı düşüncelerin “ampirizm ve idealizm arasında bocaladığı” eleştirisi bir bakıma Durkheim’ın son dönem çalışmalarından fazlasıyla ilham alan bir diğer makro teori olan yapısalcılığa negatif bir gönderme taşıdığı söylenebilir.

Parsons’ın kitabında görüşlerini değerlendirdiği son isimse Max Weber’dir. Kariyeri boyunca en çok etkilendiği isimlerden biri olan Weber’in Parsons’ın eylem kuramındaki yeri diğer düşünürlerden çok daha büyüktür. Bu bağlamda kitapta en çok yer verilen ismin de Weber olması gayet doğal karşılanmalıdır. Parsons için iradeci kurama kendi arayışları çerçevesinde katkı sağlayan Marshall, Pareto ve Durkheim’ın aksine Weber, klasik sosyologlar arasında, bireysel eylem ve toplumsal düzen ilişkisini bir tarafa indirgmeden analiz etmeyi başarmış yegane isimdir. Parsons ekonomik ahlakın tarihsel temellerini soruşturan Weber’in kariyeri boyunca klasik veya neo-klasik ekonomik eylem telakkisine muhalif bir şekilde ekonomik rasyonalizmi toplumsal normlarla ilintili olarak ele aldığını ileri sürer. Parsons’a göre Weber ekonomik rasyonalizmden bahsettiğinde sadece “üretim ve tüketim süreçlerindeki bazı hedeflerle” ya da “kar ve maliyet dengesine” işaret etmez; piyasa içi kadar piyasa-dışı eylemleri de yönlendiren kuşatıcı bir normatizme temas eder.

Parsons Weber'in toplumsal eylem hakkındaki bu kabulünün onu, diğer klasik sosyologlar gibi, tortu kategorileri açığa çıkarmaya sevk ettiğini savunur. Bu bağlamda Marshall'da beşeri faaliyetler, Durkheim'da toplumsal ortam şeklinde kendini hususileştiren tortu kategori Weber'de meşruiyet sorunsalında kendini ele verir. Parsons'a göre Weber'de meşruiyet cemaat ve cemiyet ortamlarının değerleri ile toplumsal eylemin figürasyonunu etkiler. Eylemdeki cemiyet tortusu toplumsal eylem sisteminde kişisel fayda arayışlarını, sözleşme pratiğini ve sürekli bir savaş durumuna gönderme yapar (Parsons, 2015: 745). Cemaat tortusu ise ahenkli bir düzeni müjdeleyerek, aktörlerin belirli bir eylem sisteminin değerlerini nasıl içselleştirdiği gösterir (Parsons, 2015: 752). Bu bağlamda Weber'in **Ekonomi ve Toplum** ve **Protestan Ahlakı** kitapları cemaat ve cemiyet tortusundan mütevelliit eylem ve örgütlenmelerinin bir dizi ideal tipini barındırır. Son tahlilde Parsons, bireylerin kendi öznelliklerini kazanmasının araçsal aklın gereklerine uymalarını gerektirirken bu zorunluluğa asli şeklini vereninse toplumsal sistemin ahlaki beklentileri olduğunu savunur.

Parsons, Weber yorumunda onun eylem tasnifini de yeniden yorumlayarak; Weber'in geleneksel yönelimli, duygusal yönelimli eylem, değer bilinçli eylem ile gaye bilinçli eylem ayrımları arasında tarihsel bir kırılma olmadığını göstermeye çalışır. Parsons, cemaat ve cemiyetin meşru bir düzen altında eylemi eş zamanlı etkileyen tortu kategoriler olması gibi gelenek ve çıkar etkisindeki eylemin de aslında yine normatif düzenin bir uzantısı olduğunu Weber'den bir alıntı ile gösterdikten sonra şu sözleri kaydeder:

“Meşru düzene yönelim, düzenin kurallarının ulaştığı boyutlarla sınırlı değildir, bunlardan kaçmayı ve karşı koymayı da içerir. Konu kuşkusuz düzenin varoluşunun eylemi farklılaştırması ve bu farkın anlaşılabilir güdülere isnat edilebilmesidir.” (Parsons, 2015: 712)

Parsons, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Weber'in toplumsal eylemin tarihsel olasılıklarına yönelik yaptığı soruşturmayı evrensel bir düzen açıklaması içinde soğurmakta kararlıdır. Weber'de farklı eylem saiklerinin abartılmasına/idealizasyonuna dayanan izafi kültürel bağlam, Parsons'da tüm eylem saiklerinin tarih-ötesi bir meşruiyet kazandığı bütünleştirici bir eylem sistemine dönüşür. Par-

sons'a göre modern toplumun özgüllüğü tarihte görülmedik bir eylem kategorisine imza atmış olması değil, tüm bu eylem tiplerini ortak bir normatif çerçevede, hakkıyla buluşturmasıdır. Parsons, Weber'in özneler-arası farklı eylem tiplerinden tekil bir özne tipi üretir. Bu noktada ünlü "demir kafes" metaforunun aslında nihai bir durum değil, bir istisna hali olduğunu ileri sürer (Baehr, 2002: 153-169). Metinde, Weber'in aklın özerkleşmesine dair yaptığı geç dönem tespitlerse çok katmanlı ancak bütünleştirici bir toplumsal eylem sistemi geliştirmek adına görmezden gelinir. Parsons'ın yorumu içinde Weber'in modernliğin akıbeti hakkındaki ünlü karamsarlığı da yerini iyimser bir havaya bırakır. Parsons'ın yeniden okuması sayesinde soğuk savaş süresince Weber kapitalist dünyanın ilham kaynağı haline gelirken, iradeci eylem teorisinin de çalışmalarıyla en büyük kanıtlayıcısı unvanını alacaktır. Bununla birlikte yüzyılın ikinci yarısında Parsonscı toplum kuramına yöneltilecek eleştirilerin hedef tahtasına yine onun Weber yorumunun oturtulması eylem kuramı tartışmalarının ilginç hadiselerinden biridir (Cohen vd, 1975).

2. Birim Fiil (unit act)

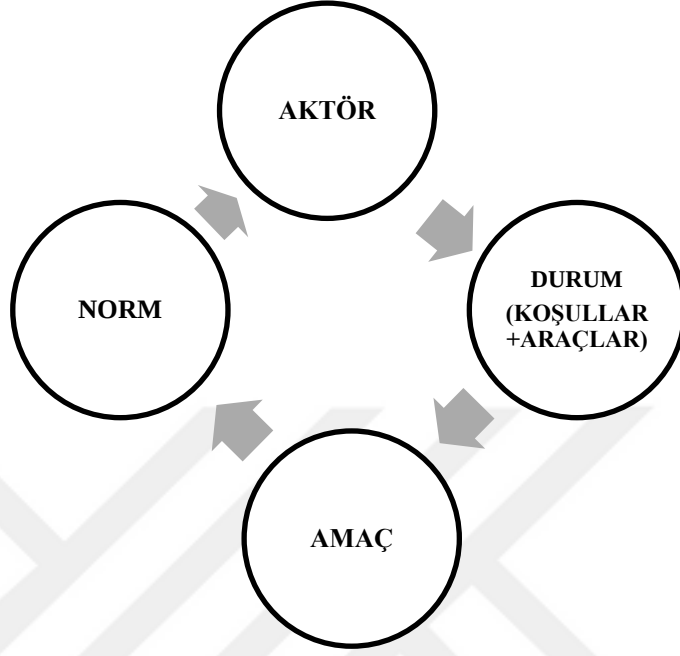
Parsons'ın birim fiil kavramı onun analitik bir eylem sistemi inşa etme projesinin temelinde yer alır. Birim fiil, toplumsal etkinliklerin ayrıksı ve karmaşık görünüşünün ardında unsurlar arasında bir karşılıklılık ve iç içe geçmişlik olduğu tezin-den hareket eder. Bu bağlamda Parsons, Kant'ın fenomenal gerçekliğin algılar ve sezgiler rapsodisinden ahenkli bir felsefi armoni çıkarmaya çalışması gibi bir çok neden, durum ve aktörsel yönelimin tezahürü gibi görünen somut toplumsal etkinliklerin ardında da soyut ve genellenebilir bir eylem sistemi olduğunu ispat etmeye çalışır. Kant gibi Parsons da her aktör "*kendi aklını kullanma cesareti göstermekle*" (sparaude) birlikte ferdi akılların herkesin üzerinde birleşeceği evrensel bir ilkede buluşmaya zorlanacaklarını düşünür (Kant, 1983; Kant, 2008: 102). Dolayısıyla Kantçı eleştiri nasıl aklın imkanları içinde kalan bu aşkınsal ilkeye göre insanın kendisi ve dış dünya hakkındaki bilgilerini tanzim etmeye çalışmışsa Parsonscı eylem teorisi de kendini gündelik yaşamın somut etkinliklerin normatif bir eylem düzeninin sınırlılıkları ve kaynakları ile şekillendiğini göstermeye adanmıştır. Bu bağlamda Parsons, klasik aydınlanmanın kuramcının beyninin bütün kıvrımlarına zerk ettiği enerji ile, aktörün mümkün bütün tercihlerini, eylemlerine yön veren bütün yönelimleri açıklayabi-

lecek aşkınsal/grand bir eylem teorisinin kurulabileceğini savunur. İster bilimsel bilgiye önceki asırdan devredilmiş bir güven duygusu istersek de geç modern koşulların açığa çıkardığı teorik bir narsisizm diyelim, Parsons bireylerin gündelik yaşamın koşuşturmacası sırasında fark etmediği hakikatleri kuramcının ondan çok daha etkin ve derinlikli şekilde ortaya koyabileceğine inanır:

“Nesne dünyası ile yalnızca soyut bilimsel bir oluşum olarak değil, aktörün eylemini ciddi şekilde etkileyen bir şey olarak ilgiliyiz. Bununla birlikte yalnızca egonun eylemini etkileyen ve onunla mutabık kalan bu dünyanın birtakım boyutları ile ilgiliyiz. Ancak benliğin eylemine uygun hale gelmek, şu veya bu şekilde tüm nesne sınıflarının bilinmesi veya tanınmasını gerektirir. Bu sebeple bizim temayülümüz, benliğin bu dünya hakkındaki idrakinden sonra nesnel dünyanın soyutlanmasını gerçekleştirmeştir. Gerçekte olan ve potansiyel olarak bilinebilir olan arasında daima bir ayrım söz konusudur. Yalnızca Tanrı’nın hipotetik zihni her şeyi bilebilir. Gözlemci ise bir aktörün diğerleri arasında bulunduğu durum ve sahip olduğu kişilik hakkında bilmediği pek çok şey bilir. Benliğin davranışlarını doğrudan etkileyen nesnel özellikleri hakkında benlikten çok daha iyisini bilir” (Parsons, 1962: 67).

Değerden-arınmış ve toplumsal sınırlar arasında serbestçe yüzen bilim adamının sosyal gerçekliğin sırlarını ifşa etmesinde birim fiil kavramının kilit bir vazifesi vardır. Parsons’ın erken dönem eserlerinde kullandığı bir kavram olmakla birlikte sonraki çalışmalarının temelinde yer almıştır. Bu bağlamda kavramın, sonraki bölümde daha ayrıntılı tartışacağımız, Parsonscı sistem kuramının yapı taşı olduğunu söylemeliyiz. Yapı taşı ifadesi ile yalnızca kavramın Parsonscı açıklamalar için hayatıyetini kast etmiyoruz aynı zamanda bu ifadenin analogik çağrışımlarına da bir gönderme de bulunuyoruz. Parsons, eylem sistemindeki *birim fiil* ile doğrusal sistemlerdeki parçacıklar arasında bir bağıntı kurarak “parçacıkların sadece kütlesi, hızı, mekandaki konumu, hareket yönü vb. gibi özellikleri ile tanımlaması” gibi *birim fiil*’in de bazı özellikleri olmaksızın tanımlanamayacağını ileri sürer (Parsons, 2015: 77). Bu noktada tanımlanabilir olma durumunun Parsons’ın doğrusal eylem sistemi için

varlık mertebesine erişmek anlamına geldiğini hatırlatalım. Parsons *birim fiil* ile eylem sistemi arasında kurduğu ilişkide monadvari bir toplumsal aktör varsayar (Habermas, 2001: 655). Bu varsayımın teorik sonucu, aktörlerin birbirinde bağımsız olduğu ve henüz başlangıcı itibarıyla aralarında karşılıklı bir ilişkinin bulunmadığıdır. *Birim fiil*, kendi ihtiyaç temayüllerini (need-dispositions) karşılamak adına -fiziksel ve sosyal- çevre ile ilişki kurmak zorunda olan bir aktörün bu koşulların temel beklentilerine uyma çabasında hayat bulur. *Birim fiil*, öncelikli olarak bir fail, durum ve amaçtan oluşur. Bununla birlikte Parsons durum bileşenini de failin kontrol edebilmesi ve edememesine göre ikiye ayırır. Kontrol edilebilen durumlar onu amaca götüren araçlar iken kontrol edemediği durumlar amacı oluşturan koşullara tekabül eder. Parsons birim eylemi yapısına dördüncü bir unsur ekleyerek işlem basamaklarını tamamlar. Bu unsur eylemin amaca yönelik alternatif araçlardan hangisini seçmesi gerektiğine karar veren “normatif yönelimdir” (Parsons, 2015: 78). Normatif yönelim ile eylem organizmanın bir tepkimesi olmaktan çıkarak sosyolojik olarak analiz edilebileceği bir referans çerçevesi edinir. Parsons’a göre her türde toplumsal eylemi dört basamaklı *birim fiil* şablonu ile analiz etmek mümkündür. Bununla birlikte Parsons, mükemmel bir eylem tasarısı olarak *birim fiil* kavramının somut eylemler ile tam olarak örtüşmeyeceğinin farkındadır. Örneğin *birim fiil* eylemin neticelerinde yola çıkan bir zaman algısını ima etse bile aslında daima “başarı” ya da “ulaşma” denilen bir sürece göndermede bulunur. Benzer şekilde *birim fiil* amaca hep ulaşıldığı ve doğru aracın seçildiği ideal bir evre iken somut eylemlerimize daima başarısızlık, hata ve kesinti riski refakat eder. Parsons için en önemli ayırım, *birim fiil* eylemi nesnellikler açısından ele alırken somut eylemlerimizin fiziksel veya sağ-duyusal yönelimleri de içeriyor olmasıdır. Bu anlamda Parsons’a göre eylemin nesnel anlamda inşası olarak birim fiil sadece bilimsel gözlemcinin bakış açısına tahsis edilmiş bir kavramsal aygıttır (Parsons, 2015: 80).



Tablo I. Parsons'ın Teleolojik Eylem Modeli

Parsons'ın *birim fiili* bir bakıma Weber'in ideal tip analizlerini andırırsa da ideal tipin toplumsal çeşitlilik ve analitik sınırlılığa işaret etmesi karşısında daha çok analitik bir homojenliğe ve genel geçer bir açıklamaya dayanır. Parsons *birim fiile* panoptik bir değer yüklediğinden farklı anlam olasılıklarına sahip bütün eylemlerin nihai amacı bilimsel gözlemcilerin denetimi altında nesnel bir eylem sistemi ile bütünleşmektir. Bu anlamda aktörün kişisel tercihleri, takip ettiği farklı anlamlara göndermede bulunan neden-sonuç bağıntıları *birim fiilin* bütün yönleri ile vuzuha kavuşturacağı değişkenler seçkisine göre analiz edilebilir. Parsons, Weber gibi, *birim fiil* ile araçların ve koşulların (durumun) amaçları, amaçların normu gerektirdiği teleolojik bir eylem modeli kurmaya çalışır (Habermas, 2001: 644). Dolayısıyla aktör, gerekli koşullarda uygun araçlarla gerekli amaçlara, eylem sisteminin normatif standartlarını zorunlu kabul ederek ulaşmaya çalışır. Bu durumun Parsons'ın pozitivist ve idealist determinizmler karşısında onun iradeci kuramının başlıca varsayımlarını tehlikeye attığını fark etmemek mümkün değildir. Habermas'ın yerinde tespitiyle hem Parsons hem de Weber anlamlı eylemi araç ve amaç kategorilerinin analizi ile açığa

çıkarmaya çalışan teleolojik bir eylem modeli sunsalar da söz konusu olan aktör olunca birbirlerinden ayrı istikametlere gitmişlerdir:

“Böylece Parsons, Weber’in değer tercihlerinin doğası nedeniyle öngördüğü özerkliği değer tercihlerinin normatif düzenine dönüştürmüştür. Parsons’ın değerlerin normatif yanına verdiği önem, Weberci sosyolojideki anlam problemini radikal olarak çözer. Normlar objektif bir şekilde aktörler için uygun bir neden-sonuç ilişkisi kurduklarından, katı analitik bir eylem kuramına dönüşmesi mümkün olur. Bu nesnel kurulum, teorisyenlerin nedensel açıdan önem verdikleri anlamlarla oluşmuş değerler seçkisini bir tutulmaya uğratar” (Zaret, 2015:245).

Parsons, **Toplumsal Eylemin Yapısı**’ndan sonra eylemi doğrudan toplumun normatif düzene eşitleme itiyadını biraz daha geliştirmiştir. Ellili yıllarla birlikte, eylemi aktör, durum, amaç ve normlar döngüsünde okuyan teleolojik analizine aktörün yönelim (relevance) problemini dahil etmiştir. Böylece eylem analizi sadece kolektif amaçlar açısından değil, bu amaçların aktördeki izdüşümünü de hesaba katan bir mahiyet kazanır. Eylemin yönelimsel anlamı ise aktörün bir benlik sahibi olarak öteki ile karşılaşması çözümlenmeksizin anlaşılamaz. Parsons’a göre toplumsal eylem ötekinin varlığının benliğin eylem alanını doğrudan müdahil olduğu bir mahiyete sahiptir. Fakat Parsons’ın eylem analizi, sembolik etkileşimcilikte olduğu gibi, benin ve ötekinin etkileşimine dayanan bir eylem tasavvurundan hareket etmez. Bunun yerine aktörler-üstü bir koordinat sistemi içinde aktörlerin eylemlerinin mevcut ve olası anlamlarını çıkarmaya çalışır. Parsons eylemlerimizin yüzeyde birbirlerinden bambaşka yönelimler taşısa da aslında biricik bir eylem şablonuna göre tasnif ve tahlil edilebileceğini düşünür. Yani ona göre eylemlerimizin yönelimleri ben ve öteki arasındaki karşılaşmalara dayanan kendine has “etkileşim düzenlerince” (Goffman, 1983) açığa çıkmaz; muhkem bir eylem düzeni içinde kurulan bir özne-nesne ilişkisinde anlaşılır.

Parsons aktörlerin karşılaştıkları somut toplumsal durumlarda birbirinden bağımsız iki temel kaynaktan hareket ettiğini belirtir: Aktörün motivasyonel yönelimleri (istekleri, planları, tutkuları) ve değer yönelimleri (bilişsel, estetik ve ahlaki stan-

dartlar) (Parsons, 1960: 58). Daha sonra Parsons aktörün yönelimlerinin analitik olarak üç boyutta irdelenebileceğini belirtir: Güdüsel (cathectic), bilişsel ve değer biçici (Parsons, 1960: 59; Habermas, 2002: 658). Güdüsel boyut, canlı bir organizma olarak aktörün fiziksel ihtiyaçları doğrultusunda bir nesneyi görmesidir. Burada karşılaşılan durum ve elde edilmeye çalışılan nesne bütün anlamını fiziksel uyarımlardan veya ihtiyaçların/arzuların tatmininden alır. Bu evrede yönelimlerimiz beğeni, sahiçilik, güven gibi kıstasları arar. İkinci evre olan bilişsel boyutta öznenin nesneye yönelimi epistemik bir derinlik kazanır. Aktör kendisi ile nesne arasındaki farkın yanı sıra ona nasıl sahip olunacağına dair rasyonel hesaplamalarda bulunur. Bilişsel evrede yönelimlerimize yön veren azlık-çokluk, benzerlik-farklılık, etkililik-etkisizlik gibi ölçütlerdir. Duygusal boyut insanın diğer canlı organizmalarla ortak paydasını oluştururken, bilişsel yönelim insanın kendine has eylemliliğinin bir tezahürüdür. Bununla birlikte Parsons, yönelimlerimizdeki normatiflik hesaba katılmaksızın eylemin sosyolojik olarak analiz edilemeyeceğine inanır. Bu noktada eylemlerimizi normatif düzenle bağlantılandıran değer biçici boyut Parsonscı yönelim hiyerarşinin zirvesindeki yerini alır. Değer biçici yönelim, Habermas'ın deyişiyile, "kültürün eyleyenlerin güdülenimsel yönelimleriyle bağlantılandırıldığı makas noktası" olarak aktörün örgütsel ve psikolojik yönelimlerini toplumsal düzenle mutabık kılar. Aktörün farklı ihtiyaç ve çıkarları arasında baş gösterecek olası bir çatışmanın anlamlı bir bütün içinde çözülmesine olanak tanıyan değer biçici yönelimler eylemin ahlaki standartlarıyla yapılandırılmıştır:

"[Değer biçici boyut] aktörün bilişsel ve güdüsel yönelimlerini akıl planında örgütleyen süreçleri kapsar. Söz konusu süreçler bilişsel normlardan (bilgi parçalarından) değişik nesneler ve onların büründüğü olası biçimler, arzuların tatminini sağlayan değişik ortamlar, değişik ihtiyaç temayüllerinin gösterdiği talepler açısından ilginin ve eylemin dağıtılması adına istifade eder. Değer biçmek otomatik olarak çözülemeyen ve bu sebeple tercih veya en azından özel seçim mekanizmaları gerektiren çıkar ve bilişsel yorum atışmaları için işlevsel bir zorunluluktur" (Parsons, 1960: 59).

Parsons, görüldüğü üzere, kişisel tercihlerin nesnel bir eylem sisteminin parçası olarak ortaya çıktığını değer biçici yönelimlerin zorunluluğunu göstererek ispatlamaya çalışır. Parsons olgunluk dönemlerinde eylemi doğrudan normatif düzenle özdeşlemek yerine aktörün yönelimleri dolayımında bir eylem analizi yapmaya geçmiştir. Bu noktada Parsons'ın daha önceki çalışmalarında kendinden menkul bir değermiş gibi kabul ettiği özne kategorisine daha fazla temellendirilmiş bir yer verdiği söylenebilir. Böylece çalışmalarında sürekli polemiksel bir gönderimde bulunduğu iktisadi bireyciliğin atomize aktörünü, **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda olduğu gibi, sadece aktörü çevreleyen toplumsal koşulları tedavüle sokarak değil, bizatihi aktörün yönelimlerindeki normatifliği göstererek eleştirir. Bu noktada onun ünlü Toplumsal Sistemler analizinin de temelleri atılmış olur. *Birim fiil* analizi eylemin bütün olasılıklarının son tahlilde normatif düzence belirlendiğini ve teorik olarak yalnızca bilim adamları tarafından analiz edilebileceğini vurgular. Fakat bu normatif düzenin normları nasıl belirlenir? Başka bir deyişle aktör, teoride varlığını hesaba katmakla mükellef olduğu normları nasıl hayata geçirir? Kısacası eylemin ahlaklılığını ispatlayan ahlaki kaideler nasıl anlaşılır? Eylemin söz konusu “pratik boyutu” Parsons'ın eylem analizlerinin en önemli kavramını oyuna sokacaktır: Kalıp değişken (pattern-variable).

3. Kalıp Değişkenler (pattern variables)

Bu bölümün diğer alt başlıklarında yapmaya çalıştığımız gibi, Parsons'ın kalıp değişken kavramının da Kantçı felsefe ve özellikle ahlak felsefesi bağlamında çok daha iyi anlaşılacağına inanıyoruz. Bilindiği üzere Kant insanın neyi bildiğini çözümllediği **Teorik Aklın Eleştirisi**'nden sonra aklın neye göre davrandığını çözümllediği **Pratik Aklın Eleştirisi**'ni kaleme alır. Ona göre eylemlerimizin ahlakılığı teorik aklın varlık hakkında bir temsil inşa etmesi gibi analitik bir yordam takip etmez. Eylemlerimizin iyiliği veya kötülüğü irademizin kendisinde bulunan bir yeti ile bilinir. Yani ona göre ahlaki olan, benlik tarafından bilinmek için herhangi bir ispata veya yanıışlamaya ihtiyaç duymaz. Kant pratik aklın eylemin normatif değerinin doğrudan idrak edildiği bir içkinlik olarak kabul ettikten sonra ise tek maddelik kendi ahlak yasasını ilan eder: “Öyle davran ki, senin istencinin (iradenin) maksimi her

zaman gene bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlilik kazanabilsin” (Kant, 2008: 58). Bu spekülâtif ifadeyi “sana nasıl davranmasını istiyorsan, başkasına öyle davran” yahut “kendine yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma” gibi çok daha kısa ve öz bir şekilde formüle etmek mümkündür. Fakat ister bir ahlak felsefesinin jargonu içinde karmaşıklaştıralım istersek de sağ-duyu bilginimizin yalın erdemlerinden biri haline getirelim bu ilkenin aktörün kişisel arzularının tatminini ortak yaşamın kurallarına bağlayan bir soyutlama ve evcilleştirme barındırdığı ortadadır. Bu noktada Kantçı felsefe, ahlakı bir kolektivitenin varlığında soyut ve evrensel bir şekilde temellendirirken aynı zamanda Parsons’ın eylemin normatifliğinden asla vazgeçmeyen analizlerine de bir mihenk taşı ekleyecektir: kalıp değişken

Parsons kalıp değişkeni, bir durumun belirli bir anlamından ve yukarıda belirttiğimiz yönelim türleri ortaya çıkmadan önce yapılması gereken bir tercih dizgisi olarak tanımlar (Parsons, ,1960: 76). Yani kalıp değişken, eylemin ifasından önce aktörün nasıl hareket edeceğini/etmesi gerektiğini belirleyen bir ön-kabuldür. Kalıp değişkenler, bir bakıma Wittgensteinci dil oyununu kavramını anımsatır. Aktörün performansı için gerekli bilişsel ve pratik araçlar onu çevreleyen ortamca tedarik edilir; aynı şekilde eylemin anlamlılığı ya da ahlakiliği de bu ortamda aktörün diğerleri ile kurduğu ilişki dolayımında açığa çıkar. Bununla birlikte Parsons, olumsuzluğu ve tekilliği ön plana çıkaran dil oyununun aksine kalıp değişkenlere bir zorunluluk ve evrensellik yükler. Kant’ın modernliğin bir ahlak düzeni olarak geleneksel toplumdan neden farklı olduğunu göstermeye çalışması gibi (Kant,1983; Foucault,2014: 164-165), kalıp değişkenler aracılığıyla sosyolojinin temel ikiliklerinden biri olan cemaat ve cemiyet ayrımını çözümlemeye çalışır. Bu noktada Parsons’ın, cemaat ve cemiyet düalizmini birbirinden apayrı ilişki tarzlarına sahip toplumsal yapılar olarak görmediğini hemen söylemeliyiz. Parsons için geçmişte farklı değer kıstaslarının (kategorik emperatif) yoğunluğunda örgütlenmiş olsalar da modern toplumun temelinde hem cemaatsel hem de cemiyetsel ilişkilere ihtiyacı vardır. Örneğin, Parsons için aile, geleneksel toplumsal işlevlerinin çoğunu kaybetmesine rağmen yine de bireylerin toplumsal rollere adapte olmasında, toplumun koyduğu kuralları içselleştirmesinde gerekli duygu birliğini sağlayacak asli mercidir. Sonrasında feminist birçok itirazın yükselmesine rağmen Parsons için; babanın dışarıdan ailenin itibar ve gelirini artırmaya çalıştığı annenin ise evin içinde çocuk ile duygusal bir bağ kurduğu mo-

dern çekirdek aile modeli aktörlerin sosyalizasyonunda bu temel ikilemin başarılı bir terkiibini sunar. (Parsons, 1956; Alison ve Wolf, 2013: 61). Aile kurumunun örnekliğinde görüleceği gibi, önemli olan toplumsal ilişkileri mütenakız parametrelerle okuyan bu ikilikleri doğru şekilde kullanan bir toplum mekanizması oluşturmaktır. Parsons'a göre yönelimlerimizin nasıl bir kategorik buyruk ile biçimleneceğini belirten kalıp değişkenler temelde şu ikilemlerden tezahür eder:

İkilem	Cemiyetsel Yön	Cemaatsel Yön
Zevk- Disiplin ikilemi	Duygusal tarafsızlık (affective neutrality)	Duygusallık (affectivity)
Özel çıkar-Ortak çıkar ikilemi	Ben merkezlilik (self-orientation)	Kolektivite-merkezlilik (collectivity-orientation)
Aşknlık-İçkinlik ikilemi	Tikellik	Evrensellik
Nesne Yordamı (modality) ikilemi	Doğuştan getirilmişlik (ascription)	Başarı (achievement)
Nesnenin önem derecesi (scope) ikilemi	Özgünlük (specificity)	Yaygınlık (diffuseness)

Tablo II. Kalıp Değişken Tablosu

Parsons'a göre yukarıdaki kalıp değişkenler, aktörün güdüsel, bilişsel ve değer biçici yönelimleri ile karar vermeden önce karşılaştığı durumlara aşkınsal bir anlam yükler. Başka bir deyişle kalıp değişkenler görünüşte farklı ilgi ve çıkarların yönlendirdiği eylem bileşkesini hiyerarşik bir değer şablonu içinde sadeleştirir. Böylece kalıp değişkenler sayesinde eylemlerimizin anlamı, farklı nitelikler arz eden toplumsal etkinliklere ve aktörün bu etkinlik içindeki konumlarına dayanmak yerine cemaatsel veya cemiyetsel özelliklerin koşulladığı yapısal bir işleyişin parçası haline gelmiştir. Kalıp değişkenlerin ilk üçü aktörün karşılaştığı durumlarda hangi normlarla hareket edeceğine diğer ikisi ise bu normların ortama nasıl uyarlanacağını gösterir.

Başka bir deyişle ilk üç değişken toplumsal eylemin akidevi yönü ile diğer iki değişkene bu akidelere göre oluşması gereken davranış kalıpları ile ilgilidir.

Kalıp değişkenlerden ilki olan duygusal tarafsızlık-duygusallık ikilemi aktörün ilişkide duygusal bir tatmin bekleyip beklememesidir. İlişkinin profesyonel ya da bürokratik bir yaptırım olması ile bir gönül meselesi olması arasındaki bağlam farkı eylemin gerçekleştirecek amaç ve araç tercihlerinde doğrudan etkide bulunur. Parsons'a göre karı-kocanın kendi aralarında gösterdikleri eylem ile iş yerinde terfi peşinde koşan kocanın takip ettiği eylem modeli bambaşkadır. Birinci ortamda ilişkinin temelinde yer alan duygusal tatmini önceleyen tutumlar ikinci durumda yerini duygudan arınmış rasyonel edimlere bırakır. Yani ilişkinin samimiyeti veya resmiyet derecesi eylemin aktörsel yönelimler, durum, amaç ve norm bağıntısını bir üst belirlenime tabi tutar.

Ben-merkezlilik ve kolektivite-merkezlilik kalıp değişkeni tam bir Kantçı gönderime sahiptir. Şöyle ki, eylemlerimizin normatif değerinin bir sorumluluk veya vazifeden mi kaynaklandığı yoksa kişisel haz veya çıkar arayışlarından mı kaynaklandığı sorusu eylemlerin farklı yönelimlerden etkilendiği ihtimalini gündeme taşır. Kamu yararını gözeterek iş yapan bir memur ya da sivil toplum mensubu ile kişisel veya şirketinin çıkarını gözetken bir iş adamının değer ilkesi elbette ki bir ve aynı değildir.

Üçüncü kalıp değişken olan tikellik-evrensellik ikilemi eylemlerimize anlam veren kuralların kapsamı ile ilgilidir. Kuralın herkesi kapsadığı eşitlik durumu ile bazılarının istisna kılındığı ayrıcalık durumu tikellik ve evrensellik kalıp değişkeninin mücessem halidir. Örneğin bir iş yerinde personel alımının, başvuranın işin gerektirdiği profesyonel vasıflara sahip olup olmaması ya da kişisel özellikleri (memleketi, fiziksel özellikleri ya da hamileri) üzerinden yapılması farklı motivasyonlara dayanır. Parsons'a göre modern dünyada ekonomik işlemler rasyonel bir hesaplama ve meslek ahlakı bağlamında gerçekleşebileceği için buradaki motivasyonun kaçınılmaz bir şekilde eşitlikçi ve evrenselci bir ön-kabulden yola çıkması kaçınılmazdır.

Dördüncü kalıp değişken, doğuştan getirilmişlik ve başarı ya da nitelik ve performans değişkeni, aktörün elde ettiği/edeceği statünün bir sosyal muhitin mensubu olduğu mu yoksa kendi emek ve birikimine mi bağlı olduğu/olacağı sorunsalından yola çıkar. Örneğin, üniversite ortamında bir öğrencinin başarısı derslerde gösterdiği

performans ve edindiği kültürel birikim ile ilgili olmalıdır. Hocalar veya diğerleri nezdinde öğrencinin ailevi bağlarının, ait olduğu sosyal çevrenin aynı ortamda ona daha yüksek bir statü bahsetmemesi gerekir. Yani ortamın kamusal-özel niteliği aktörün yönelimlerinde hangi temayülü sergileyeceğini doğrudan belirler.

Parsons, beşinci kalıp değişken özgüllük-yaygınlık ile aktörler arası ilişkideki talep sayısı ve türlerini kast eder. Ona göre bir ilişkide tarafların birbirlerinden istedikleri veya bekledikleri şeylerin farklı niteliklerde ve artan sayılarda olması bu ilişkinin yaygınlığını gösterir. Aktörler arası ilişkinin tek bir konuda toplanıyor ve değer kazanıyor olması onun özgüllüğünü gösterir. Özgüllük ve yaygınlık kalıp değişkeni Durkheim'in organik ve mekanik iş bölümü ayrımını hatırlatır. Yaygınlık değerinin ağırlık kazandığı işlemlerde, mekanik dayanışma gibi, aktörün diğerleri ile olan birlikteliği maddi zorunluluklar kadar manevi bağların da bir ürünüdür. Örneğin bir sorununuz olduğunda dostlarımızın bizi saatlerce dinlemesini isteriz; yine paraya ihtiyacımız olduğunda da ilk olarak onların kapısını çalarız. Zaman zaman mahremiyetimizin en netameli konularını onlara açarız. Bununla birlikte bir profesyonele müracaat ettiğimizde, mesela bir doktora, ondan yalnızca hastalığımız ile ilgilenmesini talep ederiz. Yapmamızı istediği şeyler hastalığımızla bağlantılı olduğu sürece yerine getirir, ilişkimizin hastanenin dışına çıkması gibi bir beklenti taşımayız.

Parsons'ın kalıp değişkenleri, aktörsel yönelimlerin bir eylem sistemi içinde bütünleşmesine imkan tanır. Söz konusu bütünleşmeyi ise icra edilen roller sağlar. Toplumsal roller hem aktörün kişisel arzu ve çıkar arayışlarına hem de bireylerin üzerinde yer alan normatif düzene ev sahipliği yapar. Başka bir deyişle Parsons için aktörün öznelliği ile eylem sisteminin nesnelliği ancak ve ancak roller bağlamında karşı karşıya gelir. Kalıp değişkenler bu karşılaşmalardaki rol beklentilerinin hangi kıstaslara göre belirlenmesi gerektiğini vaz eder. Parsons kalıp değişkenler sayesinde rolün icrası ile rol beklentisi arasında tam bir mütakabiliyetin sağlanacağına inanır. Ona göre rolün, eylem sistemi içindeki ideal tanımı aynıyla gerçekleşebilir ve gerçekleşmelidir. Bu bağlamda Parsons rollerin aktörlerin performansları ile yeniden yorumlanabileceğine ihtimal vermeyerek icracının roldeki öznel katkısını teorik olarak ortadan kaldırır. Parsons rolleri Kant'ın vazife tanımında olduğu gibi kendinde şeyler olarak görür. Dolayısıyla roller insani etkinliğin diyalektik sürecinin bir meyvesi olarak değil, bu etkinlikleri anlamlandıracak soyut ve özerk ada takımları olarak

telakki edilir. Fakat gerçekten de kalıp değişkenlerin gösterdiği gibi ben merkezli ve toplum merkezli karar almak arasında keskin çizgilere dayalı bir ayırım mümkün müdür? Ya da toplumsal hayattaki başarılarımızda içine doğduğumuz kültürel ortamın toplumsal hiyerarşi içinde muteber bir statüye sahip olmasının hiç yeri yok mudur? Veya bir uzmanla kurduğumuz ilişkide kendimizi biraz olsun özel hissetmek istemez miyiz? Kalıp değişkenler, icra ettiğimiz rollerin sistemin ideal rol tanımları ile özdeş olması gerektiği önermesine yaslandığı için, taşıdıkları ikilemler arasında tam bir simetri öngörür. İkilemlerin bileşenlerinden biri lehine dengenin bozulması söz konusu edilemez. Parsons, cemaatsel ve cemiyetsel özellikler arasında sızdırmayan duvarlarla örülmüş net bir ayrışma öngörür. Bu bağlamda Parsons'ın kalıp değişkenler aracılığı ile çatışmasız ya da eşit bir toplum tahayyülüne sahip olduğu, düzen içinde mükemmel bir sosyalleşme aradığı söylenebilir. Fakat Wallace ve Wolf'a göre;

“Kalıp değişkenler şemasının, rol ilişkilerini açıklamak ve tanımlamak veya insanların yapacakları uygun tercihleri tahmin etmek gibi hususlarda sanıldığı kadar yardımcı olmadığı görülmektedir. Kalıp değişkenler kendi başlarına, sosyologlara, insanların rol çatışmaları ile karşılaştıklarında nasıl davranacaklarını söylememektedir. Ayrıca toplumsallaşmanın ne derece etkili olduğu veya Parsons'ın yaklaşımında olduğu gibi, insanların davranışının normatif beklentilerin açık ve seçik bir işlevi olup olmadığı da tartışmaya açıktır.” (Wallace ve Wolf, 2013: 67)

Bu bölümde Talcott Parsons'ın toplumsal eylem anlayışını, yazarın öncelikli problem tercihleri ve yazılarında tedavüle soktuğu belli başlı kavramlar üzerinden tartışmaya çalıştık. Parsons'ın **Toplumsal Eylemin Yapısı**'ndan ellili yılların sonuna kadar toplumsal eylem hakkında kaleme aldığı yazıların birikimsel bir gelişme gösterdiği söylenebilir. Temkinli ancak ilerlemeci bir rasyonalizmin etkisinde eylemin farklı boyutlarını tek bir kuramın içinde vuzuha kavuşturmak isteyen Parsons bu anlamda klasik aydınlanma geleneğinin amansız bir takipçisidir. Bu bölümde ilk olarak ele aldığımız tortu kategori kavramı aslına bakılırsa hem Parsonsçı toplumun ontolojik temellerini hazırlamaya hem de mezkur ontolojinin sosyolojik geleneği yeniden

üretmesine hizmet etmiştir. Parsons'a göre pozitivistin aktörün öznel yönelimlerini dış koşulların etkisine indirgemesi karşısında idealizmin de dış koşulların varlığını yadsıyarak eylemi sadece aktörün içsel anlam dünyasına tevdi ettiğini ve onun kendini iki geleneğin de hatalarına düşmeyen iradeci metodolojinin çağdaş temsilcisi olarak konumlandığını belirttik. Klasik sosyologların her ne kadar bu geleneklerden biri içinde çalışsalar da aslında eylemin nesnel ve öznel tarafının karşılıklı ilişkisini ve iç içe geçişine imkan tanıyan bir eylem anlayışını, kendi sorunsalları çerçevesinde, ilmek ilmek dokuduğunu ileri sürmektedir. Parsons tortu kategori kavramıyla klasik sosyologların seçtiği temel problemlerin ve analiz araçlarının, affedilebilir tüm hatalarıyla birlikte, normatif düzenin varlığını a priori kabul ettiğini belirtir. Ona göre söz konusu normatif düzen aktörün amaç ve ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet ettiği için öznel ancak bu amaç ve ihtiyaçların koşulların özerkliğini dikkate alarak giderdiği için nesneldir. Parsons, **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda eylemin öznel-nesnel ikilemine eşit uzaklıkta bir mesafede durduğunu her iki boyutunda toplumsal eylemin tahakkuku açısından elzem olduğunu belirtir. Fakat normatif düzen ile kast edilen şeyin metin içinde boş bırakıldığını fark etmemek mümkün değildir.

Parsons söz konusu boşluğu sonraki dönem çalışmalarında teferruatlı bir açıklama ile doldurmaya çalışmıştır. Parsons'ın toplumsal eylem analizlerindeki gelişmeyi resmederken uğradığımız ikinci durak *birim fiil* kavramı oldu. Parsons birim fiil ile eylemin temel bileşenlerini (aktör, amaç, durum, norm) ideal bir nedensellik ilişkisi içinde açıklamaya çalışır. Ona göre normatif düzenin varlığı eylemin her bileşenine tecelli ettiğinden, yapılması gereken teleolojik bir güzergah takip ederek eylemin bağlantı noktalarını tespit etmektir. Bu görevi ise sağ-duyu bilgisinin önyargıları ile sosyal dünyaya bakan sıradan insanlar gerçekleştiremez. Bilim adamlarının farklı ihtimalleri hesaplayan kuramlaştırma yeteneğine ihtiyaç vardır. Parsons **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda eylemi öznel ve nesnel ikilemin ortak tezahürü olarak gördüğünü belirtmiştik. Olgunluk döneminde ise özellikle de **Toward a General Theory of Action System** ve **Social System** kitaplarında bu ikilemi öznedeki nesnel temayülleri açığa çıkararak sonlandırmaya çalışır. Ona göre aktörün kendine has gözüken yönelimleri aslında normatif düzen tarafından yapılandırılmıştır. Güdusel, bilişsel ve değer biçici olarak adlandırdığı eylem yönelimler son tahlilde bir eylem sisteminin amaç ve kapsamı doğrultusunda belirli bir anlama kavuşur. Parsons'ın

eylemin çelişkili yapısını doğrusal bir sistem içinde kodlamaya geçişi Durkheim’ın toplumsal ortam (the *social milieu*) hakkında söylediklerini çağırıştırır. Zaten kendisi de **Toplumsal Eylemin Yapısı**’nın 1968 (karton kapak) baskısında kendi eylem analizlerinde Weber yerine Durkheim’ı önceleyen bir değişim yaşandığını belirtecektir (Parsons, 2015: xxi). Bu vurgu kayması Parsons’ın eylem anlayışında yalnızca analitik bir strateji değildir. Parsons eylemi, genel-geçer bir açıklamanın göstergesi haline getirmekle **Toplumsal Eylemin Yapısı**’nda vurguladığı metodolojik ilkelerle ciddi ölçüde çelişmiş gözükse de aslında, sonraki çalışmalarında görülebileceği üzere, tek yaptığı normatif düzenin üzerindeki yamalı örtüyü kaldırarak altındaki büyük toplumsal sistemi teşhir etmektedir. Bu gösterinin sonucunda eylemin iradenin eseri olmaktan çıktığı ya da pozitivist-idealist mengenede tekrardan sıkıştırıldığı söylenebilir. Parsons’ın eylem sistemi kuramının genel sonucunun “*eylem kavramının bizzat kendisinin ölümü*” olduğunu ileri süren Alan Dawe’e göre;

“ Parsons’ın Toplumsal Eylemin Yapısı’ndaki iki kuramsal programı iradeci eylem kuramı temelindeki bir bütün içinde kaynaştırma girişimine rağmen bütünüyle uyumsuz olmalarından çıkar. Gerçekten de iradeciliğin değişen anlamı bunların uyumsuzluğunu kesinlikle ortaya koyar. İlk program hem pozitivistimin hem de idealizmin kökündeki edilgen, uyumlu, kavrayıcı insan etkinliği görüşü nedeniyle ‘insan yapısı gereği etkin, yaratıcı, evrimleşen varlıktır’ karşı savına dayanan bir toplumsal eylem kuramının kuruluşunu gerektiren ‘pozitivist-idealist ikicilik’ ile bir yüzleşmedir. İkinci program yararcılığı karşılamamanın sonucu olan Hobbescu düzen sorununa bir çözüm arayışıdır. Burada axiomatik ayrılık noktası zorunlu olarak çok farklıdır: toplumsal düzenin tek olanaklı temeli olarak bir ortak değer sisteminin koyutlanmasıdır. İradecilik böylece yüklemeye aşılan tavırlara dönüşmüş haliyle ilk programda sahip olduğu statüyü yitirir. Bundan dolayı Parsons, üzerine başlangıçtaki toplumsal eylem kuramını kurduğu öncülleri yok ederek terk eder” (Dawe, 1993, s. 419).

Bu bölümde Kant’ın bilginin kuruluşu ve teorik akıl hakkındaki eleştirilerinin Parsons’ın eylem analizlerinde kilit bir konumda bulunduğunu ileri sürdük. Kantçı

felsefenin varlık ve bilgi hakkında ileri sürdüğü tezlerin Parsons'ın toplumsal eylemin teorik analizi için temel teşkil ettiğini göstermeye çalıştık. Bununla birlikte Kantçı felsefenin eylemin ahlakiliği hakkında savunduklarının Parsonsçı norm telak-kisini biçimlendirdiğini belirterek, Parsonsçı eylem anlayışının en önemli bileşenle-rinden biri olan kalıp değişken kavramına temas ettik. Kalıp değişken, bir eylem sis-teminin normlara karar vermesindeki kategorik buyruklar olarak tanımlanabilir. Kant'ın bireysel aklın herkesin eyleyeceği bir ahlak yasası keşfetmesi gerektiği şek-lindeki ahlak ilkesi Parsonsçı eylem anlayışında normların topluluk nezdinde içerik-sel değil ancak formel bir düzenleme ile belirlendiği savına dönüşür. Yani önemli olan birtakım erdemler temelinde insanlar arası ilişkileri düzenlemek değil; bu ilişki-lerin oluşturan nesnel amaç, durum ve eylem sisteminin zorunlu varlığına sadık bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu noktada eylem sisteminin nihai gayesi ak-törlerin toplumsal yaşamda icracısı oldukları rollerin ve bu rollerin bağlı bulunduğu kurumsal beklentilerin karşılanmasıdır. Başka bir deyişle Kantçı pratik akıl eleştiri-sinde bireyi özerk bir konuma yükselten sorumluluk duygusu ve vazife ahlakının Parsonsçı eylem sistemindeki muadili toplumsal rollerdir. Parsons kalıp değişken kavramıyla rollerin amacı, kapsamı ve etkinliğini yer alınan sosyal ortamın dayandığı norma göre icra edilebileceği ve edilmesi gerektiğini ileri sürecektir. Çünkü toplu-mun muhafazası ve idamesi ancak ve ancak bu rollerin beklenildiği gibi oynanması ile sağlanabilir. Kalıp değişken bireylerin nasıl davranmaları gerektiğini tayin eden bir tür vicdan yasası olarak onların kamusal ve özel alandaki ihtiyaç tatminlerine rehberlik eder.

Aydınlanma felsefesinin sadık bir takipçisi olarak Parsons ahlaki olanı sosyo-lojik bir *cogitonun* işleyişinden çekip çıkarır. Eylemlerimizin çelişkili ve zıt amaçlar yüklü müphemliğinde kendini gösteren ahlakiliği, Parsonsçı sistemde toplumun dü-zenini ve idamesini amaçlayan teorik bir sistemin göstergelerine dönüşmüştür. Par-sons'ın kalıp değişkenleri, Kafka'nın **Ceza Sömürgesi**'nde işlenen suçun erdemsel karşılığını suçluların bedenlerine kazınması gibi bireylerin kişisel amaç ve arzularını eylem mekanizmasının kutsal işaretlerine dönüştürür. Ceza Sömürgesi'nde, bedensel acı soyut bir ahlak sisteminin nasıl vazgeçilmez bir parçası haline geliyorsa kalıp değişkenler de eylemlerin sosyolojik psişesine birer kategorik buyruk olarak işlenir. Burada Kantçı felsefeye getirilen bir eleştiri Parsonsçı kalıp değişkenlere de uyarla-

nabilir. Adorno ve Horkheimer, Kant ve Marquis de Sade'ın aydınlanma ahlakının iki kardeş felsefi uygulaması olduğunu ileri sürdükleri **Aydınlanmanın Diyalektiği** başlıklı çalışmalarında şu sözleri kaydederler:

“Kantçı sistemin kendi mimari yapısı, Sade'a özgü cinsel taşkınlıkların sporcu piramitleri ve alaycı yansıması Sodom'un 120 Günü'ndeki zevk düşkünü toplumun katı kuralları olan ilk burjuva localarının ilkeler sistemi gibi, toplam yaşamın içeriksel amaçtan yoksun düzenini müjdelere. Bu tür gösterilerde hazdan çok faal işletme, örgütlenme söz konusu olmaktadır, tıpkı mitolojiden kurtarılmış diğer çağlarda, imparatorlar dönemi Roma'sında, Rönesans'ta ve faaliyet şemasının faaliyetin içeriğinden daha ağır bastığı Barok'ta olduğu gibi” (Adorno ve Horkheimer, s.107).

Parsonscı sosyoloji, bir bakıma aydınlanmanın kökeni çok ötelere giden evrensel vaatlerini yirminci yüzyılın toplumlarında gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Modernitenin tarihsel projesi, Parsonscı eylem kuramına bir tür sosyolojik Sadizm yüklemiş olabilir fakat görünen o ki Parsons için bu istenmeyen sonuç, klasik sistemin beklentileriyle mutabık sosyal aktörlerden müteşekkil bir büyük sistem kurmak adına ödenmesi gereken küçük bir bedeldir. Müteakip kısımda, Parsons'ın kariyerinin ikinci yarısına damga vuran, toplumu büyük ve bütünleşik bir sistem olarak analiz eden “Toplumsal Sistem” analizi ele alınacaktır.

B. Toplum Makinesinin İcadı: Parsons'ın Sistem Kuramı

Bu bölümde Talcot Parsons'ın onu makro ölçekli kuramlar denince çağdaş sosyal teoride ilk akla gelen isimlerden biri kılan toplumsal sistemler kuramını ele alacağız. Parsons'ın ellili yıllardan itibaren giriştiği toplumsal hayatı bir sistem olarak açıklama projesi yalnızca yapısal-işlevselciliğin yirminci yüzyılın ilk yarısında hegemonik bir değer kazanmasını sağlamamıştır. Aynı zamanda altmış sonrası klasik sistemin krizi ve sosyolojinin sonu tartışmalarında eleştirel ya da muhalif tüm sosyolojik açıklamaların hedef tahtasına oturmuştur. Parsons külliyatını oluşturan çok sayıdaki ve kalınlıktaki eser arasında liderliği 1951'de basılan **Social System (Top-**

lumsal Sistem) kitabının üstlendiği bilindik bir gerçektir. **Toplumsal Sistem** ele aldığı problem, açıklama tarzı ve düşlediği toplumsal düzen ile bir yandan sosyolojiyi meşru bir akademik disiplin olarak ihya etmiş diğer yandan hiç de kolay anlaşılmayan üslubunu dönemin sosyoloji camiasında, fiilen, resmi dil haline getirmiştir. Kitabın kendisine yöneltilen farklı tutumlar aynı zamanda yapısal-işlevselci anlayışın sosyologlar arasındaki genel algısını da yansıtmaktadır. **Toplumsal Sistem** hakkındaki en çarpıcı eleştirileri yapıp bu kalın kitabın aynı dil içinde yeniden tercüme eden C. Wright Mills, kitabın kendisini anlayan ve beğenenler arasında farklı kombinasyonlar yarattığını belirtir: Anlayan ve beğenmeyenler için “ilgisiz ve anlaşılması güç safsata yığınının ibaret bir laf cambazlığı”; anlamayan ve beğenenler için “göz kamaştırıcı” ve “çoğu yerde anlaşılabilir bir şey olmadığı için, özellikle büyüleyici, sihirli bir güzellikte” ve “anlamadığı ve sevmediğini söyleyecek cesarete sahip olanlara göre ise, “kışına don giymeyi akıl edemeden sahneye çıkmış bir imparatorun başka bir şey değildir” (Mills, 2007: 51).

Mills ve diğerlerinin kısmen haklı eleştirilerine rağmen **Toplumsal Sistem**’in nüfuzunun anlaşılmazlığın cazibesine dayandığını ileri sürmek safdillik olacaktır. **Toplumsal Sistem**, aşırı soyut bir dile ve karmaşık kavramsal gönderimlere sahip bir metin olmasına rağmen II. Dünya Savaşı’ndan sonra modern toplumun akıbetinin ne olması gerektiği gibi hayati bir soruda anlamını bulur. Kısa sürede gerçekleşen iki topyekûn savaşın ardından modern topluma üçüncü bir savaş ihtimalini engelleyecek bir toplumsal örgütlenme modeli sunmayı amaçlar. Bu durum, ikinci bölümde bahsettiğimiz gibi, 1927 tarihli **Toplumsal Eylemin Yapısı**’nı yaklaşık yirmi yıl sonra yükselen bir değer haline getirmekle kalmayacak Parsons’ın daha önceki görüşlerini güçlü bir toplumsal mekanizma kurma arzusuyla yeniden gözden geçirmesine sebep verecektir. Harvard çevresinin bir mensubu olarak Parsons’ın savaş süresince COI (Coordinator of Information Office) veya OWI (Office of War Information)⁴ gibi kurumlarda verdiği hizmetler savaş sonrası atmosferde sosyal bilimin toplumsal kurumların güçlendirilmesi ve yeniden örgütlenmesi söz konusu olduğunda unutulmayacaktır. Bununla birlikte Parsons’ın ve yapısal-işlevselciliğin yükselişini kriz anla-

⁴ COI: İkinci Dünya Savaşı süresince Amerikan hükümetinin resmi dış politikasını yürüten istihbarat teşkilatı. OWI: İkinci Dünya Savaşında Amerikan hükümetinin ulusal ve uluslar arası imajını korumayı amaçlayan propaganda teşkilatı

rındaki vefanın bir karşılığı ya da verilen emeklerin kişisel bir mükafatı olarak değerlendirilmemesi gerektiği ortadadır. Faşizmin ve atom bombasının yarattığı kültürel travma, doğayı yönetmek kadar insan ilişkilerini de yönetmek gerektiği hakkında kolektif bir uzlaşa doğuracaktır. Böylece sosyal bilimlerin önemi, özellikle Amerika’da, savaş öncesinde küçümsenirken savaş sonrasında giderek artmıştır. Başkan Roosevelt “günümüzde, medeniyetimizin hayatta kalıp kalmayacağı gibi hayati bir gerçekle karşı karşıya olduğumuzdan, insan ilişkilerinin bilimini üretmemiz gerektiğini” belirterek, sosyal bilimlerin kamu politikalarındaki yerinin değişeceğinin sinyallerini vermişti (Gerhardt, 2002: 151). Benzer şekilde Parsons da insan ilişkilerinin doğru şekilde örgütlenmesinin medeniyetin ilerlemesindeki önemi konusunda şu sözleri kaydeder:

“Çoğu bilim adamı da, diğer akıllı insanlar gibi, zamanımızın en büyük probleminin doğanın kontrolü değil, toplumsal düzenin istikrarı ve yeterliliği olduğunu belirtmektedir. Medeniyetimiz fiziksel ve biyolojik dünyanın olduğu kadar insanın ve toplumun rasyonel açıklamasının büyük macerasına derinden bağlıdır” (Parsons, 1947: 242).

Sosyal bilimler savaş sonrasında kazandığı meşruiyetle tartışma üstü bir konuma yerleşirken, modern toplumun Faşizm gibi tarihsel istisnalarla bir daha karşılaşmaması için yeterli kurumsal bütünlüğe kavuşturulması sosyolojinin başlıca misyonu haline gelmiştir. Bu noktada Parsons savaşın yarattığı teyakkuz durumunun kurumlar arasındaki ilişki ve işbirliğini arttırmasını ve halkın uzmanların fikirlerine daha yakından kulak vermesini bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Kurumların dışardaki bir düşman nedeniyle koordineli hareket etme alışkanlığını bütünleşik bir sistemin barışçıl varlığında sürdürmek ve sosyologları bu sistemin tarafsız gözlemcileri olarak kutsamak **Toplumsal Sistem**’e ve onun temsilcisi olduğu toplum modeline hayat verecektir. Sıkı askeri düzeni sivil hedefler doğrultusunda devam ettirme arzusu sosyolojinin akademik hüviyetini de biçimlendirmiştir. Savaş sonrası Harvard’da amaçlanan yeni toplumsal örgütlenmenin bilimini yapan, farklı beşeri ve sosyal bilim branşlarının “insan ilişkileri” departmanı altında bir işbölümüne girdiği kurumsal bir yapılanma ortaya çıkar. Bu yapılanma sosyal bilimlerin, kapitalist dünyanın yeni

dönemdeki ekonomik, sosyal ve siyasal tercihleri temellendirmesi gereken bir misyonla yeniden tanımlandığının sadece akademik bürokrasideki bir göstergesidir. Parsons'ın **Toplumsal Sistem**'i sosyolojinin mevcut iktidarın hedeflediği beklenti ve formasyonu olumlaması anlamında kendine has bir sosyolojizm barındırmaktadır. Yüzyılın ikinci yarısında **Toplumsal Sistem**'in ana akım olarak anılması ve eleştiri bombardımanına tutulması tam da bu sebeptir.

Bu kısımda Parsons'ın olgunluk döneminde ürettiği **Toplumsal Sistem** anlayışının başlıca problemleri, ana dinamikleri ve vaz ettiği toplumsal formasyon ve aktör imgesi tartışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Parsons'ın toplumu farklı alt-sistemler ve bütünleştirici bir sistem olarak nasıl ele aldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Her şeyin arkasında olan sistemin arkasında nelerin olduğunu açığa çıkararak Parsonscı sistemin dış sınırlarını belirledikten sonra sistemin işleyiş sürecine odaklanılacaktır. Bu noktada Parsons'ın ünlü AGIL modeli (pedagojik) amaç ve fonksiyonel örüntüleri bağlamında ele alınacaktır. Son olaraksa hasta rolü (sick role) kavramı aracılığıyla Parsons'ın bir eylem ve sistem sosyolojisi olarak geliştirdiği genel toplumsal kuramının somut bir modellemesi yapılmaya çalışılacaktır.

1.Parsons'da Sistem Fikrinin Arka Planı

Çalışmamızın bu noktasında Parsons'ın toplumsal hayatı bir sistemin sınırları içinde, sistemce belirlenmiş amaç ve işleyişlerle ele alma biçimini tartışmaya açacağız. Parsons'ın olgunluk döneminden itibaren toplumun düzenlenme biçimi olarak yapı kavramı yerine sistem kavramını kullanması sadece bir ifade tercihi değildir. Her iki kavram da toplumsalın bütünselliğine gönderimde bulunsada bunların niyetlerini farklı yordamlar aracılığı ile geliştirir. Bu iki kavram arasındaki anlam/yordam farkı aslında klasik sosyoloji ile çağdaş sosyoloji arasındaki kuramsal farkı oluşturur. Parsons'ın sistem kuramına geçmeden önce toplumu, Deleuze ve Guattari'nin deyişiyle, bir sistem "haline-getirme" sürecinin metodolojik arka planını ele almak istiyoruz. Böylelikle Parsons'ın meta teorik anlayışının sosyolojiyi toplum hakkındaki farklı kuramlardan genel geçer bir "sosyolojik kurama" (Seidman, 2002: 70) nasıl dönüştürdüğünü göstermeyi hedefliyoruz. Bu maksatla Parsons sonrası toplum tartışmalarında kendini gösteren bazı felsefi açılımlardan yararlanacağız.

Bilimsel bilginin nesnel, tümevarımsal, rasyonel ve sistemli bir bilgi olduğu en popülerinden en spesifikine kadar bütün bilim kitaplarında belirtilen, ilkokuldan yükseköğrenime bütün okullarda genç dimağlara kazınan bir tariftir. Bu sebeple hem bilim adamları hem de sıradan insanların zihninde sistem idesi birtakım çağrışımlar uyandırır. Bu çağrışımlar Merriam Webster sözlüğünde şöyle toparlanmıştır: “*Sistem, bir parçalar grubunun bir arada çalışan veya işleyen bir bütünü biçimlendirmekte toplanmasıdır.*” Yani bir sistem farklı parçalardan, ortak bir işleyişten ve bir bütün telakkisini sürdürme teşebbüsünden meydana gelir. Bu minvalde Newton yeryüzünün hareketini evrensel bir yasanın mutlak ve felsefî değil ama matematiksel mekanizması olarak anlamlandırırken gayet haklıdır (Newton, 1972). Newton, Batlamyuscu kozmolojinin, varlıkların hareketini farklı yörüngelere yerleştirmesinin aksine yeryüzü ve gökyüzünün deveranını tek bir rota takip eden bir saat mekanizmasına benzeterek doğa bilimlerinde mutlak sistem düşlerinin fitilini ateşlemişti. Fiziğin *par excellence* sistemi zamanla nesnesi doğa olan diğer disiplinlere de sirayet edecek ve her bilim kendi meta-sistemi çerçevesinde *doğalı* tanımlayacaktır; daha doğrusu onu, kendi “mutlak sisteminin” bağlı bir çıktısı olarak yeniden inşa edecektir. Doğa bilimlerinde on beşinci yüzyılda başlayan ideal sistem arayışlarının yaklaşık dört yüz yıl sonra insan bilimlerine taşındığı, insan bilimlerinin daha kuruluşundan itibaren doğa bilimlerinin başarıları karşısında mest olduğu ve doğa bilimlerindeki gibi bir sistemi topluma tatbik etmek istediği her sosyoloji öğrencisinin ilk öğrendiği şeylerden biridir. Bununla birlikte insan bilimleri “kendi geri kalmışlığı içinde” evrensel bir toplum bilim modeline ilerlediği sıralarda doğa bilimleri mutlak ve evrensel bir sistem arayışının, Weber’in çarpıcı ifadeleriyle Rönesans’dan kalma çocukça bir hezeyan olarak küçümsemiş ve kendi disiplinel problemlerine gömülmüştür.

İnsan bilimleri kuruluş yıllarında orijinal örnekteki bu dönüşümü pek dikkate almaz; çünkü kendisini tamamlayacak bir nesneden henüz mahrumdur. Başka bir deyişle doğa farklı disiplinlerin kapsamı altında bir bilgi nesnesi olarak inşa edilmiştir, varlığı yadsınamaz bir şekilde ispatlanmıştır. Dolayısıyla onu, rasyonel ve aşkınsal bir kozmogonide birleştirmeye artık gerek kalmamıştır. Doğa’nın kurulumu a priori bir şekilde kabul edildiğinde her disiplin sınırlarına çekilip, diğerlerine ihtiyaç duymadığı bir söylemde kendi sorularına cevap arayabilir. Bununla birlikte sosyolo-

jinin sancılı doğum sürecinde insanbilimleri henüz kendi nesnesini kurmuş değildir. İnsanın epistemik varlığı tümel bir problem olarak hala tartışmalıdır. Doğa hakkındaki bilgi işlemlerinin zorunlu sonucu olarak üretilen a priori bir doğa tasarısına benzer bir insan tasarısı yoktur. Toplumsal yasaların keşfedilmesi yani insan ve toplum kavramlarının epistemolojik birer mucize olarak yaratılması gerekmektedir. Michel Foucault'ya göre *“insanbilimlerinin kat ettikleri epistemolojik alan önceden hükmedilmemiştir: hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı”*(Foucault, 2006:480). Peki insanın bir bilgi nesnesi olarak var olma süreci ve sosyolojinin söz konusu süreçteki yeri nasıl aydınlatılabilir?

Michel Foucault çığır açıcı kitabı **Kelimeler ve Şeyler**'de insanbilimlerinin insan bilincini gerçek varoluş koşullarına geri götürmeyi amaçladığını belirterek bu bilincin esas unsurlarına dayalı bir insani dünya tasarlamaya çalıştığını ileri sürer. Foucault'ya göre insan, kendisini bir bilgi nesnesi olarak kurarken bunu üç nokta üzerinden yapar: Biyoloji, filoloji ve ekonomi-politik. Bu disiplinler kendilerine has problemler, disiplinel sınırlamalar ve işletim mantığı ile çalışsalar da son tahlilde insanı bir meta-epistemoloji içinde konumlandırmışlardır. İnsanbilimleri kapsamında cogitonun özdeşlikler mantığı benliği yaşama, konuşma ve çalışma etkinlikleri ile eşleştirerek aşkınsal bir insan doğası üretir: *“İnsan bilimlerinin, insanın doğası gereği olduğu şeyin çözümlenmesi değil de insanın pozitifliği içinde olduğu şeyle (canlı, çalışan, konuşan varlık) bu aynı varlığa hayatın ne olduğunu, çalışmanın özünün ve yasalarının nelerolduğunu ve hangi biçimde konuşabildiğini bilme (veyabilmenin peşinden koşma) olanağı veren şeyin arasında yayılan çözümlemedir”* (Foucault, 2006: 492). Foucault'ya kalırsa toplum, bu aşkınsal insan tasavvurunun damgaladığı fertlerin karşılaşma alanı olarak ortaya çıkar. Biyoloji, filoloji ve ekonomik söylemin katman katman temellendirdiği, kendi içine kapanmış bir dünyada sosyal bilimlere düşen görev söylemin ürettiği bilgi-iktidar ağının işlevlerine uygun şekilde aktörlerin düşünce ve eylemlerini kuramsallaştırmaktır. Sosyal bilim, zamanın içinde şu veya bu şekilde birikerek oluşmuş şeyler ve anlamlar düzenini öznelere damgalamakla koşullanmıştır; daha doğrusu ancak bu damgayı taşıyarak var olan bir özne üretimin-

den sorumludur. Sosyolojinin, iktidar mekanizmalarının işleyişine doğrudan bağımlı olan kötü sicilinin bu türden yorumları güçlendirdiği bir gerçektir fakat *toplumsalın* (socius) bir toplumsal sistem halini alması için Parsons'ı beklemesi gerekecektir. Bununla ne demek istiyoruz? Sosyoloji on dokuzuncu yüzyılda kurulmuş, modern toplumun bilimi unvanını o zamanlardan günümüze taşımışsa neden Parsons'ı beklemek durumundadır? Bu soruyu cevaplamak için öncelikle Parsons'ın kanonik okumasına kaynaklık eden klasik sosyolojideki toplum tahayyülünü belirtmek gerekmektedir.

Durkheim'a göre toplum kendine has (sui generis) bir gerçekliktir. Bir disiplinin kendini diğer disiplinlerden ayırmak için yaptığı bu epistemik strateji sadece özerkleşmeye hizmet etmez; ayrıca disiplinin kendi nesnesini modus operandisi içinde üretmesini de mümkün kılar. Bu bağlamda sosyolojinin mümkün bir bilim olması için toplumu mümkün kılması ya da inşa etmesi gerektiği söylenebilir. Durkheim'ın bu ünlü önermesi, toplumsalın kendi için bir varlık haline gelerek diğer fenomenlerden ayrıldığı bir ana tekabül eder. Bu anı, toplumsalın *yersiz yurtsuzlaşması* olarak tanımlayabiliriz. Toplumsalın gelenek kozası bir şekilde yırtıldığında, bağışlanmışlığı bir kere geri çevrildiğinde belirli bir toplumsallık durumuna geri dönüş arzusu peyda olur. Bilindiği üzere öncelikle toplum öncesi bir an tahayyül eden ve toplumu doğal halden bir çıkış olarak değerlendiren sözleşme geleneği bu arzuyu modern toplumun temellerine yerleştirir. Bununla birlikte genellikle ihmal edilen şey, böyle bir anın somut olarak hiçbir zaman gerçekleşmediği, toplumsuzluğun kendisini bir olgu olmaktan ziyade bir tehdit olarak sunduğudur. Kısacası toplumsal, aşkın bir varlığın eseri olmaktan çıkıp kendinden menkul hale geldiğinde bir toplum haline de gelmiş demektir. Fakat bu sürecin ilk etapta yani sosyolojinin teşekkül sürecinde mutlak bir tarihsel durum, yanlışlanamayacak bir bilinç düzeyi ya da ideal bir düzen ortaya çıkardığını sanmak hatalı olur. Toplumsalın akıbetine dair tüm sosyolojik açıklamalar, alternatif tarihsellikleri, düşünme biçimlerini ve organizasyonların dolaşımında olduğu Deleuzecu anlamda bir içkinlik düzleminin dalgalarıdır (Deleuze ve Guattari, 1992: 29). Klasik sosyolojik gündem belirlediği veya yeniden belirlediği kavramlarla henüz gerçekleşmemiş bu düzlemin kaynaklarını, iç ve dış sınırlarını kısacası hayat kaynağını çizer; bir bakıma Kantçı anlamda aşkınsallaştırır. Klasik sosyolojinin ürettiği formülasyonlarla, her disiplin gibi, toplumsalın varlığına ancak ve ancak kendi refe-

ransları ile dokunulacak bir özerk alan yaratır⁵ ancak bu, işaret edilen varlık hakkında mükemmel bir tanımına ulaşıldığı veya bulmacanın tüm parçalarının eksiksiz bir şekilde birleştiği anlamına gelmez. Örneğin, sosyoloji geleneğine yön veren cemaat-cemiyet ayrımını ele alalım. Bu ayrım, nöbeti sonradan devredeceği diğer ikilikler gibi, toplumsalın kesintisiz bir çizgi takip ettiğini veya modernliğin ideal haline ulaşmakta sosyologların ne kadar yol kat ettiğini göstermez. Aslında toplumsalın varoluş tarzını açığa çıkarırken iki birim arasında yaptığı zikzaklı yolculuğu gözler önüne serer. Çatışma, dayanışma, meşruiyet veya statü gibi sosyolojik dağarcığın ürettiği veya içini yeniden doldurduğu bir dizi kavram, aslında iki ayrı dünya arasında köprü vazifesi görür. Bu halde sosyolojinin doğuşunun toplum denilen, modern episteme içinde ayrı bir varlık alanının açılması anlamına geldiği söylenebilir.

Bir önceki kısımda, Parsons'ın sosyolojinin kurucu babalarının idealist ve pozitivist metodolojilerden farklı bir araştırma programı geliştirdiği iddiasına temas etmiştik. Parsons'a göre Pareto, Durkheim ve Weber kendi entelektüel çevrelerinin sınırlılıkları içinde ideal bir eylem açıklamasına yönelmiş, toplumsal dünyayı ideal bir düzende açıklamaya mani tortuları ifşa etmişlerdir. Bu tespitler, klasik sosyologların toplumsalın kurulum süreçlerindeki farklı konumlarını vurgulamakta haklılık payı taşır. Fakat bu kararlı okuma, onların bütün parçaların ideal bir uyum ve işleyişe sahip olduğu bütünleşik bir sistem rüyasını müjdelediğine inandığı için hatalıdır. Parsons'ın sistem olarak toplum anlayışının öncüsü olarak değerlendirdiği klasik sosyologlar bir sistem mühendisi olmaktan çok bir söylem kurucusudurlar. Marx'ın sermayeyi, Freud'un bilinç dışını veya Nietzsche'nin rasyonel bilgiyi kendi alanından bir adım öteye taşıyarak iktisadi, psikolojik ve felsefi söylemin kurallarını değiştirmeleri, bilginin üretildiği alanın sınırlarını zorlayarak genişletmeleri ve yeni bir söylem alanı inşa etmeleri gibi klasik sosyologlar da toplumsal hakkında toplumsalı aşan bir fazlalık yaratırlar. Bu (metafiziksel) fazlalık bir yönüyle toplumsalın görünüşteki kuralları, anlamlandırma/hatırlama pratiği ve işleyişinin genel tasarımı hakkında bir perspektif üretir, diğer yönüyle ise toplumsalın mırıldandıklarını ya da

⁵ Gabriel de Tarde ve Georg Simmel gibi toplumsalı kendi için bir varlık değil, toplumsal ilişkilerin bağlı bir durumu olarak gören isimlerin uzun bir süre sosyoloji tarihinin eşiğinde bırakılması ve son yıllarda yeniden vaftiz edilmesi toplumsalın içinde yaratıldığı sosyoloji tarzlarının değişmesi ile yakından ilişkilidir. Bkz. Bauman,(2003: 238); ve Balcı, (2014: 315).

unuttuklarını tekrardan oyuna sokar. Böylece klasik sosyologların yazdıklarını yeniden yorumlayabilmenin imkan ve zorunluluğu toplumsalı hem *yersiz yurtsuzlaştırır* hem de sosyolojiyi kesin bir bilim olma rüyasından uyandırır. Michel Foucault'nun söylem kurucusu hakkındaki şu cümlelerini okurken klasik sosyologları hatırlamak mümkün değildir:

“Söylem kurucularının özelliği şudur ki onlar yalnızca kendi eserlerinin, kendi kitaplarının yazarları değildirler. Daha fazla bir şey üretmişlerdir. Başka metinlerin oluşum imkanı ve kuralını da üretmişlerdir. Bu anlamda örneğin, aslında kendi metinlerinden başkasının yazarı olmayan bir roman yazarından çok farklıdır. Freud yalnızca Rüyaların Yorumu ya da Mot d'esprit'in yazarı değildir; Marx yalnızca Manifesto'nun ya da Kapital'in yazarı değildir. Bu kitaplar sonsuz söylem olasılığı yaratır” (Foucault, 2006: 241).

Klasik sosyologlar toplumsalı modern öncesi dönemdeki bariyerlerinden kurtarıp bir akışkanlık kazandırmışlardır. Bununla birlikte onların, toplumsalın kendi içinde yaşattığı anlam ve pratikleri yekpare bir bütünle özdeşleme konusunda pek başarılı oldukları söylenemez. Toplumsalın tasvirindeki yetkinlikleri onu bir mekanizma içinde kavrama konusunda bir eksiklik barındırır. Bununla kast edilen, toplumsalın nasıl işlediği konusunda klasik sosyologların herhangi bir fikirlerinin bulunmadığı, elbette ki, değildir. Durkheim'ın modern dayanışma ağları üretmeyi amaçlayan korporatif modeli, Weber'in rasyonel bürokrasiyi karizmatik bir liderle taçlandırma rüyası veya Tönnies'in cemiyet içinde bir cemaat kurma projesi modern toplumsalın nasıl örgütlenmesi gerektiği konusundaki klasik sosyolojik tasarımlardır. Fakat bu tasarımlar onların hacimli külliyatlarında bariz bir yer kaplamayıp, çoğunlukla kendini ancak bir önsöz ya da son söz veya satır aralarında gösterir. Elbette ki söz konusu temkinliliğin bilimsel nesnelliğin bir yansıması olduğu ileri sürülebilir. Değerden arınmış bir bilim adamının nesnesini olması gereken değil, olan açısından tanımlaması gerektiği şeklindeki etik ilkenin ifade biçimlerine yön verdiği savunulabilir. Fakat bizce toplumsalı bir mekanizma ile eşitleme konusunda takındıkları çekimserlik metodolojik bir tercihtir. Toplumsalın *yersiz yurtsuzlaştırılmasına* verdik-

leri önem, yine Deleuzecu kavramlarla belirtirsek, toplumsalın bütün parçalarını tutarlı şekilde bir araya getirmenin, denetlemenin ve kurucu bir *makineye* sabitlenmenin de makinenin kodlamaları ile hareket eden *kavramsal kişilikler* yaratmanın da ötesine geçer (Goodchild, 2005: 17; Deleuze ve Guattari: 63). Bu durum onların toplumsal bütünlüğü ifade etmekte kullandıkları dağarcığa da yansır.

Klasik sosyologlar toplumsalın varlığını yapı kavramı bağlamında çözümlemeye çalışır. Yapı, toplumsalın unsurlarından oluşan, fenomenlerin bir ortaklık ve tasnif mantığı ile birbirine bağlandığı bir kurgudur. Toplumsal fenomenlerin ardındaki anlamı kavranabilir hale getirmeyi hedefleyen bu kurgu, elbette ki, mükemmel bir işleyişe sahip olamaz. Yapı toplumsalın varoluş sürecinde bulunur ve yalnızca bu süreçte kaybolmayan bazı durumlara odaklanır. Durkheim’ın veciz tespitiyle yapı, “durmaksızın başka bir şeye dönüşür ve değişir; bir ölçüde hayatın kristalize edilmiş halidir” fakat “içinden türediği hayattan kopar veya kendisini belirleyen hayatın ayrılmaz şeylerini koparmakla sonuçlanır” (Durkheim, 1981: 9). Yapı bu dondurma işlemine toplumsal fenomenlerin ardındaki anlamı (nedeni) daha kolay çözümlemek için girişir. Anlam ise zorunlu olarak müphemliklere, değişime, sonsuz varyasyona ve yanlış anlaşılmaya gebedir. Bununla birlikte toplumsal düzene işaret eden başka bir kavram daha vardır: Sistem. Biyolojik bir gönderime sahip olan sistem kavramı canlı bir organizmanın organları arasındaki uyuma ve organların organizmanın bütünlüğünü sağlamak adına kazandıkları işleve odaklanır. Bu düzen içinde organizmanın belirlediği işlevleri yerine getiren bir organlar toplamı olarak yeniden kurgulanır. Hatırlanacağı üzere, sosyoloji öncesi dönemde organizmacı yaklaşımlar toplumsal yaşamı bedenın işleyişine benzetmişlerdir. Rene Worms, Herbert Spencer ve hatta kısmen Auguste Comte gibi sosyal felsefeciler tarihsel ilerlemeyi dış koşullara bir adaptasyon süreci, toplumu ise bu adaptasyon sürecinde beliren sistemler olarak okumuşlardır. Dolayısı ile toplumsal fenomenleri işlevleri açısından ele alma fikri klasik sosyologlara yabancı değildir. Durkheim’ın toplumsalın organizasyonu konusunda Albert Schäfle’nin düşüncelerinden etkilendiği veya **Sosyolojik Yöntemin Kuralları ve İntihar**’ın Spencercı ve organizmacı sosyolojiye karşı ciddi eleştiriler taşıdığı bilinmektedir. Max Weber’in açıklayıcılığın natüralist toplum tasavvuruna mesafeli durduğu ortadadır. Bununla birlikte klasik sosyologlar işlevleri, toplumsal

olguları analiz etmek için mühim ancak nedenlere tabi ikincil unsurlar olarak kabul etmişlerdir:

“Neden sorunu ile işlev sorununun birbirlerinden ayrı olarak incelenmesinin gerekliliğine ek olarak, neden sorununun işlev sorunundan önce çözümlenmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu öncelik sırası, olguların doğasına da gayet uygundur. Bir fenomenin sonuçlarını belirlemeden önce o fenomenin nedenini araştırmak gayet yerinde olacaktır, çünkü olguların nedenlerine dair sorular çözüme kavuşunca, genellikle buradan elde ettiğimiz yanıtlar olguların sonuçlarına dair soruların da yanıtlanmasına yardımcı olur” (Durkheim, 2004: 201).

Tüm bu söylediklerimizi şu ifade ile özetleyebiliriz: Yapı anlamlarla, sistem ise işlevlerle ilgilidir. Kariyerinin ilk yıllarında yapıyı olgunluk döneminde ise sistemi kullanan Parsons’daki bu kavram değişikliği sadece bir ifade probleminden kaynaklanmamaktadır. Bundan öte Parsons yapı yerine sistem kavramını ikame ederken aynı zamanda toplumsal düzen problemi konusundaki fikirlerini de modifiye etmektedir fakat mezkur iki kavram, birbirine zıt iki Parsons imgesine tekabül etmez. Burada söz konusu olan kuram içindeki tedrici bir gelişmedir. Parsons yapı kavramı dolayımında toplumsal düzeni nihai kerte de aktörün iradesine bırakırken, dikkatini sistemin türdeşleştiren doğasından yararlanarak aktörel iradeyi belirleyen mekanizmalara hasretmiştir. Bununla birlikte, Parsons’ın yapı kavramından sistem kavramına geçişi modernliğin geçmişi ve geleceği konusundaki bir vizyonun da sinyallerini verir.

Bilindiği üzere başta Marx, Durkheim ve Weber olmak üzere bütün klasik sosyoloji geleneği modern toplumların tarihte daha önce hiç görülmemiş bir karmaşıklığa sahip olduğunu belirtir. Durkheim, toplumsalın en yalın halini aradığı **Dini Hayat**’da geleneksel toplumun din kubbesi altında bütün toplumsal ihtiyaçları karşılayan bilişsel ve normatif bir yapılanmaya sahip olduğunu ileri sürer (Durkheim, 2005). Weber, geleneğin bireylerin her eyleminin anlam ve gidişatını yönlendiren sihirli bir dokunuşa sahip olduğunu belirtir. Modern dünya, büyüden arınmışlığın seküler bir örneği olarak geleneğin bütüncül akılsallığını dağıtmıştır. Her eylem ala-

nının bürokratik bir özerkliğe kavuştuğu modern dünya, kadir-i mutlak bir tanrının tüm uluhiyeti ile işgal ettiği bir tapınaktan ziyade her toplumsal alanın kendi tanrısallığını ilan ettiği çok tanrılı bir tapınağa benzer. Klasik sosyologların toplumsal unsurları veya değişkenleri tek çatı altında toplamak konusunda gösterdiği haklı tereddüt, iki savaşın ardından bir aciliyete dönüştüğünde sistem kavramının oyuna girişi de resmen başlayacaktır. Modern toplumun *yersiz yurtsuzlaştırıcı* veya yerinden-çıkarıcı tarihsel genetiğini stabil bir düzen içine yerleştirme arayışları sistem olarak örgütlenmiş bir toplum projesini hayata geçirir:

“19. yüzyılın gelişim modellerinde nasıl ki daha iyiye doğru gelişme ve ideallere uygun toplumsal gelişme istekleriyle nesnel gözlemler iç içe girmiş ve istekler gerçeklik gibi sunulmuşsa, 20. yüzyılın normalde değişmeyen “toplumsal sistem” modellerinde de ulusun bütün parçalarının uyumlu bir entegrasyonu idealine ilişkin istek ile nesnel gözlemler birbirine karışmış ve bu zaten böyle denme suretiyle gerçekmiş gibi sunulmuştur. Birincisinde gelecek idealize edilirken, ikincisinde o an, şimdi ve burada var olan ulusal devlet düzeni idealize edilir”
(Elias, 2013: 36).

Parsons, sistem kavramının doğa bilimsel gönderimlerine erken yaşlardan itibaren aşinadır. Bunda lise çağında sosyal bilimlerden ziyade fen bilimleri ile ilgilenmesi veya hekim olan ağabeyine imrenmesi gibi psikanalitik bir faktörün etkisi olabilir. Fakat burada bizim ilgilendiğimiz şey, Parsons’ın yapı kavramını kullanırken bile sistemin doğa bilimsel kullanımlarını zihninin bir köşesinde tutmasıdır. Otobiyografi hükmündeki “On Building Social System Theory” (1970) isimli makalesinde Parsons, sistem konusunda, psiko-kimyanın mekanik sistemlerinden biyolojinin yaşayan sistemlerine doğru bir değişim yaşadığından bahseder. Fizyolog L. J. Henderson ve silesiyle Pareto’nun çalışmaları ile tanışan Parsons bu evrede sistem fikrini ekonomi ve sosyolojiye uyarlanabilen bir mekanizma olarak düşünmeye başlar (Parsons, 1970: 830). Bununla birlikte Henderson’un tercüme ettiği Claude Bernard’ın **Experimental Medicine (Deneyisel Tıp)** isimli kitabı bir mekanizmanın içsel çevresi ve bu çevrenin sürdürülebilirliği tezi ile mekanik ve psiko-kimyasal bir sistem tahayyü-

lünden yaşayan bir sistem arayışına geçmesine vesile olur. Ayrıca Parsons, koloni halinde yaşayan böcekler konusunda uzman olan Alfred Emerson'un fikirlerinden de oldukça etkilenir. Emerson'un çalışmaları doğal dünyanın yaşayan sistemleri ile insan dünyasının sosyal sistemleri arasındaki benzerlikleri görmek açısından ona yeni ufuklar açacaktır. Emersoncu 'gen'in işlevsel karşılığı olarak 'sembol'ü gören Parsons, türlerin ve organizmaların genetik oluşumu ile sosyal sistemin kültürel mirasının benzer yollar takip ettiğini düşünür (Parsons, 1970: 831). Parsons'ın kendi sistem anlayışı adına, doğa bilimsel kullanımlardan elde ettiği en büyük kavramsal kazanç homeostaz durumudur (Turner, 2015: 270). Sistemin bozukluklarının yeni bir denge düzeyine evrilebileceği temayülü Parsons'ın hem sistemine sıkı sıkıya sarılmasını hem de sistemin sınırlarını zorlayan anomi problemini toplumun teminatı olarak görmesini sağlar. Parsons Emerson'un katkılarıyla mekanik bir sistem telakkisinden yaşayan bir sistem telakkisine geçtiğini ima ederken bu geçiş, yaşayan canlıları mekanik bir tekillik içinde ele almasına da kapı aralar. Burada, kesinlikle sosyolojik olarak insanın eylemliliğine böcek muamelesi yapmak amaçlanmaz fakat inşa edilen sistem pratik olarak bir karınca yuvasının işleyişini toplumsal dünyaya yansıtmaktadır.

Parsons'ın sistem düşüncesini geliştirmesinde London School of Economy'de geçirdiği bir yılın önemli bir etkisi vardır. Ekonomi tahsili için geldiği bu okul yalnızca hayat arkadaşı (Helen Bancroft Walker) ile tanışmasına değıldüşüncesi üzerinde büyük etki yapan ünlü sosyal antropolog Borinislav Malinowski gibi bir isimle tanışmasına da vesile olur (Parsons, 1970: 826). Antropolojik işlevseleliliğin kurucu babalarından kabul edilen Malinowski, iki yönlü bir ilham kaynağıdır. Öncelikle, Malinowski toplumların gelişimini tarihsel bir ilerleme olarak değıl organizasyon yeteneğı olarak ele alır. Ona göre toplumsal yaşam, fiziksel çevre ile bu çevreye adapte olacak her yerde benzer özellikler gösteren bir sistemin teşekkülünden ibarettir. Başka bir deyişle Malinowski, toplumlar arasındaki farklılaşmanın fiziksel çevreye adaptasyon durumu ile doğru orantılı olduğunu savunarak her sosyal organizasyonun aslında aynı ihtiyaçların karşılanmasına dayandığını belirtir:

“Bir kültürün tamamlanmışlığı ve kendine yeterliliğı vardır; çünkü temel ihtiyaçlarla amaca göre betimlenmiş tamamlayıcı ihtiyaçlardan

oluşan tüm bir alana yeterlidir. Bu yüzden de, en azından bu anlamda... her kültürün olabilecek kapsamın ancak çok küçük bir parçasını gerçekleştirdiğini ileri sürmek tamamen yanlıştır” (Malinowski, 1992: 69).

Malinowski'nin Parsons'ı etkileyen ikinci yönü ise toplumsal sistemin işlev ve kurum bağıntısına indirgenebileceğini ileri sürmesidir. Malinowski'ye göre her ihtiyaç toplumun bütün üyelerince kabul edilmiş kurumsal bir düzenleme aracılığı ile giderilir. Belirli bir ihtiyacın giderilme şekli olan işlev ise söz konusu kurumun genel toplumsal örgütlenme içinde icra ettiği rolü gösterir (Malinowski, 1992: 75). İnsan davranışlarının işlev temelli rasyonel bir açıklamasını geliştirmeye çalışan Malinowski, Parsons'ın toplumsal sistem anlayışı için mükemmel bir referanstır. İhtiyaç-ışlev-kurum üçgeninde kendini kuran bu antropolojik sistem yorumu, evrensellik vurgusu ile modern topluma uyarlanabilecek daha kompleks bir şablonun arketipini oluşturmuştur.⁶ Parsons, Malinowski'nin kendi düşüncesine katkıları için şunları söyler:

“Malinowski'nin temel probleminin bir tür işlev kuramı aracılığıyla modern Avrupalı için insan davranışlarının her tipini anlaşılabilir kılmak olduğu söylenebilir. Her şeyden öte o, farklı koşullar altında aynı halkları karakterize eden davranış türleri olduğu gerçeğine dayanan yeterli bir kuram inşa etmeye çalışmıştır. Esasında bu veya başka bir halkı, ilkel insan olarak nitelendirmeye çalışmamıştır. Bu durum, Malinowski'nin kullandığı haliyle işlevselciliğin doğuşundaki birincil odaklardan biridir” (Parsons, 1960: 52).

Parsons'ın sistem anlayışını biçimlendiren bir diğer önemli isim Sigmund Freud'dur. Sosyolojinin psikoloji ile arasına koyduğu katı sınırı hatırladığımızda bu

⁶ Parsons sistem anlayışının inşasında Malinowskici düşüncelere büyük bir önem atfederken bir bakıma **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda artık kimsenin okumadığını söylediği Spencer'ı da tekrardan oyuna sokar. Eylemi aktörün iradesinden mahrum bırakarak sadece dış koşullara adaptasyona indirgediği için suçlanan Spencer'ın, toplumsal sistemin işlev-kurum eksenli işleyişinin örtük referanslarından biri haline gelmesi, bilim sahasında fikirlerinin ölümünün ebedi olmadığı kadar dirilişlerin de imkânsız olmadığını göstermektedir.

etkiyi anlamlandırmakta bir an güçlük yaşayabiliriz. Durkheim'ın psikolojiyi sosyolojinin dışında görmesi ya da Freud'un sosyolojiyi uygulamalı psikanaliz sahasının bir parçası olarak nitelemesinin bu iki zıt disiplinin toplumsal bir sistem inşa ederken nasıl uyumlu kılınacağı konusunda soru işaretleri yarattığı bir gerçektir. Buna rağmen Parsons, kendi sistem anlayışının inşasında Freud'u en büyük ilham kaynaklarının başında sayar. Elton Mayo'nun tavsiyesi ile okuma fırsatı bulduğu Freud onun **Toplumsal Eylemin Yapısı**'na eklemekte geç kaldığı ama sonraki çalışmalarında sık sık yer vereceği en önemli referanslardan biridir (Parsons, 1970: 835).

Bir sistem sadece çeşitli unsurları bir araya getirmez ya da kendisine bağlı olarak onların varlığını sürdürmesini sağlamaz. Aynı zamanda parçaların kendilerini sistem içinde ve sisteme göre anlamlandırmalarını zorunlu kılar. Unsurların ortak kodlarca teşhis edilememesi bir sapma ve sistem içi bir iletişimsizlik durumu yaratır. Freud'un çalışmaları anormalin genel sisteme bağlı olarak anlamlandırılacak ve geri dönüştürülecek bir durum olduğu konusunda Parsons'a ilham verir. Parsons için Freud, aktörün iradesine dayanan bir eylem düzeninden aktörler üstü sisteme geçişteki kayıp halkayı oluşturur.

Parsons, Freud'un özellikle son dönem çalışmalarındaki ölüm içgüdü (Thanatos) ve süper ego kavramlarından fazlasıyla etkilenmiştir. Freud'un geç dönem çalışmalarında arzuların doyurulmasını sonsuz bir haz arayışının değil bir bastırma ediminin sonucu olarak değerlendirilmesi Parsons'a sistemin aktörler üzerindeki subliminal anlamını gösteren bir kanıt gibi gelir. Freud'un nevroz tedavisi bağlamında rasyonel düşüncenin ardındaki bilinç-dışı etkileri açığa çıkarıp, üst benlikle "sağlıklı" ilişkileri yeniden tesis etmeye çalışması genel sistem kuramına anomali durumlarının tespit edilip normale çevrilebileceği konusunda bir umut ve iyimserlik aşılır. Parsons için Freud, psişik sapmaların toplumsal bir arka plana sahip olduğunu gösterdiği ve tedavinin toplumsal normatizm ile yeniden bütünleşmekten geçtiğini ispatladığı için takdiri hak eder: "Gerçekten de Freud, Batı geleneğinde kökenleri en azından Hipokrat'a kadar uzanan hekim-hasta ilişkisini icat etmemiştir fakat psikanalitik pratik için öncelikle toplumsal bir çerçeve gerektiğini ve psikanalitik anlayışın bu çerçeveye yakından bağlı olduğunu kabul etmiştir" (Parsons, 1970: 837).

Bu alt kısımda ele alınan konuları özetleyecek olursak, olgunluk dönemindeki toplumsal düzen anlayışı, aktörlerin iradesine bağlanmak yerine onların üstünde ka-

lan bir kesinlikler mecrasına evrilir. Bu sebeple fenomenlerin özerkliğini ve farklı anlam katmanlarını çağrıştıran yapı kavramı yerine her bir toplumsal unsuru neticede işlev ve görünür işlevlerine indirgeyen sistem kavramını kullanmayı tercih eder. Parsons, doğa bilimlerindeki mekanik veya yaşayan bir organizma olarak sistem anlayışını insani sahaya yönelterek, doğal dünyada olduğu gibi, bireyler arasında genel bir türdeşlik yakalamaya çalışır. Böylece Malinowski'nin antropolojik işlevselciliği ile toplumlar arasındaki farklılıkları organizasyon farkına indirgeyen, Freud'un çalışmaları vasıtasıyla da aktörleri sistemin sınırlama ve beklentileriyle kendilerini özdeşleştirmesini sağlayan bir meta kuramın temelleri atılmış olur. Parsons için “bir toplum kendini bir alt-sistem olarak sürdürmek için bütün asli ön gereklilikleri kendinde içeren bir toplumsal sistem türüdür” (Parsons, 1962: 26). Bu totolojik ifadeler Parsons'ın toplumsal hayatı neredeyse bir sisteme özdeş kabul ettiğinin daha doğrusu sistem için var olan bir toplumsallık öngördüğünün kanıtıdır. Yukarıda verilen tanımın devamında Parsons, “bir sistemin yaşanacak bir yer ve akrabalık ilişkileri etrafında örgütlendiğini, işlevleri belirleyip kaynakları ve ödülleri tahsis ettiğini ve söz konusu tahsisatı kontrol eden ve çatışma ile rekabet süreçlerini düzenleyen bütünleştirici yapılar oluşturduğunu” sözlerine ekler. Parsons'ın ellerinde fonksiyonların ifası sayesinde özerk varlığına kavuşan bir sistem, neticede kendi içine kapanmış genel bir kuramla analiz edilebilir.

2. Genel Sistem ve Alt-sistemler

Parsons'ın toplumu bir sistem olarak ele alınması gerektiği konusundaki düşünceleri üzerinde durmuştuk. Bununla birlikte yukarıdaki sistem tanımından da anlaşılacağı üzere Parsons, toplumun makro yapısını yekpare bir bütün olarak düşünmez; toplumsal sistem ortak bir işleyiş mekanizmasında bütünleşen ancak kendi amaç ve işleyişlerini özerk bir şekilde düzenleyen alt sistemlerden oluşur. Parsons, üzerindeki en büyük nüfuz sahiplerinden biri olarak gördüğü Weber ile ters düşme pahasına, toplumsal sistemin alt sistemler arasındaki bir denge durumu olduğu konusunda ısrar eder. Bilindiği üzere Weber, rasyonel bürokrasinin demir kafesi içinde evrensel bir rasyonalizasyon durumuna ulaşamayacağını esefle belirtirken, modern çağda aklın farklı norm ve hesaplamalarla hareket eden üç özerk (bilim, sanat ve

ekonomi-politik) bölgeye ayrıldığını ileri sürer. Yalnızca kendi söylemleri ile koşullanan ve birbirleri arasında herhangi bir geçişlilik barındırmayan bu bölgeleri eksiksiz bir şekilde himaye edecek bir meta kuram geliştirmek Weber'e göre imkansızdır. Parsons Weber'in çizdiği karamsar tabloyu refah toplumunun beklentileri ve Amerikan iyimserliği ile renklendirerek alt-sistemler arasında tam olmasa da yüksek oranlı bir bütünleşme düzeyinin gerçekleşebileceğini göstermeye çalışır (Parsons, 1962: 26).

Genel bir sistem inşa etme arayışı, neticede alt sistemlerin farklı fonksiyonlar icra eden ancak aynı ölçü birimine tabi olan bir türdeşlikle tanımlanmasına yol açar. Weber'de ortak bir hesaplamayı mahiyetleri icabı imkansız kılan aklın özerkliği, Parsons'da sadece bir nitelik farkına dönüşür. Genel bir toplumsal sistemle bütünleşme tüm alanlar için ortak parametreyi oluşturduğundan farklı toplumsal alanların yapısal olarak birbirini dışladıkları söylenemez. Bu durum Parsonsçı genel kuramın ampirik araştırma ile buluşması açısından oldukça önemlidir. Kendi uzamlarında bir anlam ihtiva etmeyen toplumsal fenomenler, genel bir sistemin parçası kılınıp türdeş hale geldiğinde, sistemin bütünleşme mantığına göre tayin edilmiş standartlarca ölçümlerinin önü açılır. Dolayısıyla Parsonsçı soyut sistemlerin, niceliksel araştırma pratiği ve survey tekniği ile kolaylıkla işbirliği yapabilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Benzer şekilde, bütünleşmeyi esas alan bir genel kuramın temel problem olarak anomi ve sapmayı (anomali) görmesi gayet normaldir. Sistemin dışında kalan veya sistem tarafından hesaplanamayan her unsur ise bütünleşme amacı için bir risk taşıdığından ya ortadan kaldırılmalı ya da yeniden tanımlanıp adapte edilmelidir.

Parsons, genel bir toplumsal sistemin üç ana alt sistemden oluştuğunu belirtir. Aktör-nesne ve aktör-aktör ilişkilerini genel sistemle bütünleşme değerine göre düzenleyen sosyal sistemler,⁷ genel sistemin temel normlarını imge, sembol ve inanç sistemleri gibi soyut ifade kalıplarında aktaran kültürel sistemler ve sosyal sistemin düzenlediği etkileşim düzenleri ile kültürel sistemin sağladığı normatif kalıplara uygun şekilde bir benlik yapılandırması sağlayan kişilik sistemleri. Parsons'a göre söz konusu alt sistemler ayrı ve biricik durumlarla mücadele etseler bile aslında hem birbirleriyle hem de sistemin bütünlüğü ile doğrudan ilişkilidir:

⁷ Bundan böyle, alt sistem anlamındaki toplumsal sistem "sosyal sistem" şeklinde ifade edilecektir.

“[Bir alt sisteme özgü] söz konusu kavramlar, genel bir eylem sisteminin birincil alt-sistemleri olarak hem iç içe geçmiş (interpenetration), hem de birbirine bağımlı parçaları şeklinde kabul edilirse anlamlıdır. Bu yüzden, kültürel sistemin belirli parçalarının aynı zamanda kişilik ve sosyal sistemlerinin de parçası haline geldiği söylenebilir. Son tahlilde bu önemli tutum, ele alınan alt sistemin soyutluk derecesine yakinen bağlıdır. Böylece bir toplumsal sistem, örneğin bir toplum, somut bir varlık değil ancak somut gerçekliğin farklı veçheleri ile kendine has bir şekilde ilişkili eylem parçaları arasında bir takım ilişkiler kurma yordamıdır” (Parsons, 1970: 839).

Genel sistem ve alt sistemler arasındaki bağıntıyı belirttikten sonra, Parsonsçı alt-sistemleri ana hatları ile ele alabiliriz.

a.Sosyal Sistem: Aktörün nesne ve diğer aktörler ile ilişkilerini düzenleyen sosyal sistem en kısa tanımıyla sosyalleşme süreçlerini denetleyen yapılanmadır. Bilindiği üzere sosyalleşme problemi özellikle Amerikan sosyolojisi içinde başta George Herbert Mead ve W. I Thomas gibi Chicago ekolü temsilcileri tarafından tartışılmıştır. Parsons, Robert Bales ile birlikte kaleme aldığı **Family, Socialization and Interaction Process** [1955] başta olmak üzere birçok metninde Mead’e atıfta bulunarak, onun toplumsal etkileşim anlayışını yeniden yorumlar. O da Mead gibi toplumsal yaşamı diğerleri ile kurulan karşılıklı ilişkilerin bir çıktısı olarak görür. Ayrıca ailenin sosyalleşme süreçlerini başlatan ve bireye aşılayan ilk kurum olduğunu ileri sürer (Parsons ve Bales, 1955: 35). Bununla birlikte Mead’in son tahlilde sosyalleşmeyi aktörlerin tutum alma ve anlamlandırma yeteneğine tahvil eden anlayışı karşısında, insanlar arasındaki ilişkileri “iç içe geçmiş sistemlerin networkleri” olarak değerlendirir (Parsons ve Bales, 1955: 36). Sosyalleşmeyi bireylerarasılığın kaygan zemininden sistemin soyut ama sarsılmaz evrenine aktaran Parsons, böylece kavramın özne merkezli ve açık uçlu boyutlarını bir nesnelleşmeye tabi tutar. Başka bir deyişle Parsons için, toplumsal ilişkiler, Chicago Okulu’nun öne sürdüğü gibi toplumun farklı noktalarında farklı anlam ve tutumlarla açığa çıkan süreksiz durum-

lar değildir; toplumsal uzamın her noktasına sürekli olarak ideal bir düşünce ve eyleyiş tarzı aşılayan bir (alt) sistemin işlevidir. Bu durumun en önemli sonucu, sosyalleşme süreçlerinin doğru ve yanlış sosyalleşmeler olarak değerlendirilmesine fırsat tanımış olmasıdır. Mead ve diğerlerinin yaklaşımında sosyalleşme grup içi ve gruplar arası ilişkilere bağlı olarak değişen anlam ve görünümeler sunarken, Parsons'ın yorumunda grubun doğasından kaynaklanan farklılıklar tek tipleştirilir. Her sosyal grup, alt sistemin talep ve beklentilerine uyan bir sosyalleşme tarzına göre hareket eder ve etmelidir. Bu bağlamda Parsons'ın Mead'in asli ve tali sosyalleşme ya da anlamlı (significant) ve genelleştirilmiş (generalized) öteki arasında yaptığı ayrımı yeniden tanımladığı söylenebilir. Mead asli sosyalleşmenin ve burada benliğin edindiği ötekileştirme yordamının zorunlu, tali sosyalleşmeye bağlı olarak yaptığımız ötekileştirmenin muhtemel olduğunu belirtirken (Mead, 1972: 152-164; Balcı, 2011: 85) Parsons gerek anlamlı gerekse genelleştirilmiş ötekinin benlik ile genel sistemin tayin ettiği bir mesafede bulunduğunu savunur. Dolayısı ile ikinci sürecin birinci süreç kadar önemli hale gelmesiyle tali sosyalleşme ile asli sosyalleşme arasındaki mahiyet farkı ortadan kalkar. Bu noktada aile kurumu da yeniden işlevselleştirilir. Parsons'a göre aile, Mead ve Cooley'in görüşlerinin aksine, çocuğa grup içi ve grup dışı diye ayırmaksızın toplumsal sistemle bütünleşmiş bir sosyalleşme sürecinin kurallarını öğretir. Böylelikle çocuk daha başlangıçtan itibaren tüm sosyal aktörleri bir araya getiren genel geçer bir mekanizmanın konformist parçası halini alır: “Çocuk yönetimlerini ailesinden (özellikle ve okul ile bütünleşmiş modern aile) edindiği müddetçe rol tanımlarının evrensel ve tekil unsurları arasında ayırım yapmak zorunda kalmaz” (Parsons ve Bales, 1955: 52). Parsons için sosyalleşme toplumsal normların içselleştirilmesine hizmet eder. Bu bağlamda Parsons'ın sosyal sistemine fazlasıyla katkı sağlayan isimlerin başında Sigmund Freud gelir. Parsons Freud'un libido ve benlik gelişimi hakkında ileri sürdüklerini sosyal sistemlerin kontrol mekanizmaları bağlamında yeniden yorumlar. Bilindiği üzere Freud özellikle **Haz İlkesi'nin Ötesi** gibi erken dönem eserlerinde benliğin dış-dünyaya yönelmiş bir arzu tatmini sürecinde yapılandığını ileri sürer (Freud, 2001). Libido, eksikliğini kapatmak üzere dış dünyaya yönelen benliği oral, anal, fallik ve latent şeklinde organik aşamalardan geçirir. Benlik dış dünyayı öncelikle kendi bedeninin bir parçası olarak görürken, büyüdükçe onu soyut bir varlık olarak kabul etmeyi öğrenir. Böylece kendi arzularının

genital tatminini başka nesnelere aktarmayı (katarsis) ve bu nesne aktarımını idealize etmeyi (sublimasyon) başarır. Freud için libidal arzunun bilinç-altına itilmesi nevro-tiğin kişisel hikayesinin psişik bir sonucudur. Psikanalizin görevi ise benliğin arzu tatminindeki yanılsamalarını ortadan kaldırarak onu gerçek arzuya ulaştırmaktır. Parsons Freud'un bireysel yanılsama ve gerçek arzu arasında dinamik bir ilişki öngören tedavi rejimini, sosyal sistemdeki sosyalleştirme sürecinin bir parçası olarak değerlendirebilir: *“Sosyalleşme süreci açısından erotizmin öncelikli anlamı, organik ihtiyaçların çoğu gibi birden fazla haz kaynağı olarak değil ancak genelleştirme araçları olarak özel bir anlama sahip olduğudur”* (Parsons ve Bales, 1955: 63). Libidal arzunun tatminini toplumsal standartların içselleştirilmesi şeklinde yeniden yorumlamak Parsons'a ünlü Oedipus kompleksini de toplumsal sisteme eşitlemek için bir fırsat yaratır. Bilindiği üzere Freud benliği tamamen bilinç-dışı arzuların güdümündeki id, tamamıyla dış-dünyanın benlik üstündeki baskısını temsil eden süper ego ve bu zıt kutup arasında arabulucuk yapan ego'dan müteşekkil bir varlık olarak tanımlar (Freud, 1994). Bu bağlamda Oedipus kompleksi anneye sahip olmak gibi bilinç-dışı bir arzuya (id) sahip çocuğun babanın (süper ego) varlığı karşısında beslediği eş-değerli hınç ve hayranlığın yarattığı bir paradokstur. Freud'un benlik tanımında, id ve süper ego sürekli bir savaş halindeyken, egoya da hem id'in arzularını tatmin etmek hem de süper egoyu onamak düşer. Bununla birlikte Parsons'ın sosyal sistem açıklamasında egonun ikircikli yapısını süper-egonun yani toplumsal sistemin tahakkümü şeklinde revize eder. Ona göre benlik, doğasındaki iki düşman tarafı barıştırma sürecinin bir ürünü değil, üstün varlığın bireysel bir yansımasıdır. Bu bağlamda Parsons, Freud'un çocuğun benden biz duygusuna geçiş sürecini yeniden tanımlar. Fal-lik dönemde babanın oyuna girişi, bir yandan anne-çocuk ilişkisi ile sınırlı kalmayan, yeni ve genişletilmiş bir “biz” durumu ortaya çıkarır (Parsons ve Bales, 1955: 79), öte yandan da benliğin kendisini ben-merkezli ilişkilerin kaynağı olarak değil, hiye-rarşik bir kolektivitenin parçası olarak görmesine olanak tanır. Parsons, benliği tamamen süper egonun tasarrufuna bırakırken, onun sosyolojik kapsama alanını da genişletir. Artık okul ve arkadaş grubu yani tali sosyalleşmenin mecraları da sosyal sistemin düzenlediği ilişkiler ağının asil üyeleridir. Böylece Parsons Oedipus kompleksinin güdümündeki çocukluk çağının süresini uzatarak, çağdaş toplumda çocuklu-ğu ilköğretim çağına özdeş kılar: “Okul-aile-arkadaş grubu modern toplumda tek bir

toplumsal sistem olarak sosyal katılımın gençlik-öncesi anlamının tam dizisini içerir” (Parsons ve Bales, 1955: 114).

Görüldüğü üzere Parsons için toplumsal ilişkilerin merkezinde aktörün ucu açık benliğinin bulunmadığı ortadadır. Aktör sosyal sistemin ilişkilere yüklediği işlevsel değere bağımlıdır. Bu noktada Parsons, sosyal sistemin bireysel etkinlikleri genel-geçer bir eylem sisteminde kutsamak için rol kavramından yararlanır. Ona göre roller, benliğin sistem ile hem temas etmesini hem de sistemin değer ve beklentilerine göre kendi psişesini yeniden yapılandırmasını sağlayan somut durumlardır. Bu bağlamda roller, aktörlerin performansları ile genel sistemin ete kemiğe büründürülmesine vesile olur. Rolün icrası aynı zamanda bağlı bulunulan sistemsel matrisin de kabulü anlamına gelir. Örneğin, bir çocuğun okula başlaması aynı zamanda öğrenci rolünü kabul ettiğinin veya etmek zorunda olduğunun göstergesidir. Bu kabul aynı zamanda, öğretmenin otoritesini, sınav sistemini, okul endeksli bir kariyer planlamasını ve son tahlilde eğitim sisteminin verdiği öğrenci formasyonunu zımnen kabul etmesine neden olur. Aynı zamanda eğitim sisteminin genel sistemde yürüttüğü yeniden üretim işlevi de yine öğrenci rolü dolayımında gerçekleşir. Parsons nöbette uyuyan bir askerin vurulması gerektiğini savunmamakla beraber rollerin genel bir toplumsal sistem için hayatiyetini şu sözleriyle vurgular:

“Somut bir eylem sisteminin parçası olarak bireysel aktör genellikle toplumsal sisteminin en önemli birimi değildir. Toplum sisteminin kavramsal birimi çoğu amaç için roldür... Rol, eylemin aktör nezdindeki total sistemin önemli bir parçasıdır. Aktörün kendi eylem sistemi ile sosyal sistem arasında bir kontak noktası vardır. O halde birey çeşitli eylem birimlerinin parçası olarak son tahlilde içinde yer aldığı ilişkilerin rollerine müdahildir” (Parsons, 1962: 189).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere roller, *cogitonun* hediyesi olarak ruh ve beden ayrımının sosyolojik bir uzantısı şeklinde karşımıza çıkar. Parsons, bir yönüyle aktörün bedeninin diğer yönüyle genel-geçer bir sistemin göstergesi olan rollerin sistem açısından birtakım normatif yükümlülükler taşıdığını hatırlatır. Par-

sons'ın söz konusu yükümlülükleri rol beklentisi diye isimlendirdiğini, aktörün eylemi ile sergilediği eylemin normatif değeri arasındaki bağıntının eylemin yönelimlerine sağlandığını bir önceki kısımda belirtmiştik. Parsons için roller toplumsal aktörlerin, hem kendi ihtiyaçlarını sağlamanın hem de diğer insanlarla hasarsız bir ilişki kurmanın anahtarı olduğundan, aktörün (güdüsel ve bilişsel) yönelimleri son tahlilde değer biçici bir yönelim göstermek zorundadır. Bu bağlamda sosyalleşme sürecinde bireye kazandırılan zorunluluk ve özgürlük duygusu ya da ödül ve ceza gibi yaptırımlar yalnızca ihtiyaç temayüllerinin giderilmesine hizmet etmez ayrıca ihtiyacın ne olduğu konusunda aktöre bir bilinç aşılar. Söz konusu bilince Parsons “kurumsallaşma” diye isimlendirir.

Parsons için kurumsallaşma ve kurumlar, aktörlerin sosyalleşme sürecinde edindikleri karşılıklı bağımlılığı ve icra ettikleri rol kalıplarının çeşitliliğini belirleyen bir üst-düzenlemedir (Parsons, 1951: 39). Parsons kurumların düzenleyiciliğini iki başlık altında toplar: İlişkisel ve düzenleyici kurumlar (Parsons, 1951: 51). İlişkisel kurumlar, özneler arasındaki ilişkilerin sürdürülmesindeki araç ve eylem prosedürlerini aktöre kazandırmaya hizmet eder. Başta aile olmak üzere, din ve eğitim kurumları sistemin normlarının, çeşitli rol beklentilerinin hangi yollarla karşılanacağı gibi pedagojik bir misyonu takip eder. Düzenleyici kurumlar ise eylemlerin gerçekleşmesindeki araç ve prosedürleri kısıtlama kudretine sahip yapılardır. Hukuk, siyaset, ekonomi gibi kurumlar bireysel amaç veya ihtiyaçların hangi prosedürler muvacehesinde giderileceğini düzenleyen iktidar aygıtlardır. Parsons, toplumsal bir sistem içinde bu iki kurumsal fonksiyonun da bulunması gerektiğini düşünür. Bununla birlikte toplumların gelişmişliğinin ilişkisel kurumların ağırlığından düzenleyici kurumların ağırlığına geçişle ölçülebileceği konusundaki tezleri ile modernleşme kuramcılarına ilham verecektir (Parsons, 1983; Nisbet, 1970). Sonuç olarak Parsons'ın sosyal sistem açıklamalarında kurumlar kilit bir pozisyonda bulunur. Kurumlar aktörlere genel sistemin sahip olduğu norm ve amaçların aktarılıp içselleştirilmesini sağlayarak, azami bir denge durumunun teşekkülüne yardımcı olur. Bu noktada aktörler kendi irade ve tercihleri ile toplumsal etkileşimi yönlendirmek yerine kurumların rol beklentilerini icra eden figürler olarak kabul edilir.

b. Kültürel Sistem. Parsons'ın alt sistemler anlayışındaki diğer bir sistem de kültürel sistemlerdir. Kültürel sistem , sosyal sistemin etkileşim düzeni ya da düzen

içi etkileşiminin sonuçları (rol, rol beklentisi, kurumlar) ile aktörün şahsi tercihlerini biçimlendiren kişilik sistemini birbirine bağlar. Parsons için kültür, hem etken hem de edilgen bir mahiyete sahiptir. Kültürün edilgenliği sosyal sistemin etkileşim ve içselleştirmelerini temsil eden bir sembolik düzen üretmesinden kaynaklanır. Etkinliği ise, sistemin işleyişindeki aktif amaç ve değerlerin son tahlilde sembolik sistem tarafından anlamlandırılmasından kaynaklanır (Parsons, 1951: 14). Bu bağlamda kültürel sistem, genel sistemin denge durumunu semboller üzerinden sonraki nesillere aktarmakla görevlidir. Parsons kültürel sistemin üç etkinlik alanı olduğunu belirtir. Bunlar fiziksel dünya ile ilgili fikirler ve inançları içeren bilişsel semboller, estetik duyguları ifade eden anlatımsal semboller ve eylemlerin iyilik ve kötülüğünü ifade eden ahlaki yasalar ve normlardır (Smith, 2005: 46-47). Parsons’a göre bu üç sembolik ifade türü eylemin farklı boyutlarını farklı araçlarla temsil etmekle birlikte aslında son tahlilde müşterek bir fikirler sistemi meydana getirir: “*Fikirler, kavramlar ve maddeler olarak insanların çıkar, değer ve deneyimle kurdukları bağıntı hakkında makul bir yorum üretme sürecinin parçasıdır*” (Parsons, 1964: 20). Başka bir deyişle kültürel sistem toplumsal yaşamın eşitsizliklerini geri plana iterek, aktörleri ortak amaçlar etrafında bir araya getiren bir fikir birliği üretme mekanizmasıdır. Söz konusu fikir birliğini sağlayan en önemli müesseselerin başında ise din kurumu gelir. Parsons’ın kültürel sistem tasavvuru din kurumunun işlevleri göz önüne alınmaksızın anlaşılamaz.

Parsons’ın dinsel düşünceyi kültürel sistemin total ifade biçimi olarak gördüğü söylenebilir. Bu bağlamda o, Durkheim’in kutsal ve profan ayrımından istifade ederek kutsal sembollerin aslında toplumun normatif düzenine gönderme yaptığını belirtir (Parsons, 1964: 206). Kutsal semboller toplumsalın kendi için varoluşunu anlamlı kılacak bir ifadesel donanıma sahiptir. Bu semboller, aktörler arası etkileşimin normatif düzene uygun bir şekilde gerçekleşmesini mümkün kılar. Aktörlere bir yandan kutsalı ihlal etmesini yasaklayan bir bilinç aşılarken, diğer yandansa ahlaki değerlerin sınırladığı bir eylem alanı yaratır. Bununla birlikte dinsel fikirler, üretilen bilgiyi ampirik olarak sınayacak bir anlayıştan yani bilimsel düşünümünden yoksundur. Dolayısıyla eylemi mevcut haliyle genel bir sistemin fonksiyonu olarak ispatlamak yerine gerçek-üstü bir dünyaya hapseder. Dinin eylemin normatif düzeni hakkında yarattığı kültürel göz bağı, evrim sıralamasında modern toplumun ilkellerden neden

daha ileride olduğunu ispatlar. Modern toplumlarda kültürel sistem, sosyal sistem ve kişilik sistemi arasındaki işlevsel bütünleşme varlığını, doğa-üstü fikirlerin bilinçteki tahribatına değil; rasyonel olarak inşa edilmiş genel bir sistemin teorik ve ampirik zorunluluklarının bireysel iradelerce kabulüne borçludur.

Geleneksel ve modern toplumda farklı temeller üzerinde yükselmekle birlikte kültürel sistem, toplumsal ilişkileri ve aktörlerin konumlarını mevcut haliyle kabul edilmesini sağlayacak bir muhafazakarlık barındırır. Söz konusu muhafazakarlık toplumların değişimini, sistemin genel yapısının dışardan bir etki gelene kadar aynıyla sürdürebileceği ve sürdürmesi gerektiği inancına yaslanan teorik bir yargıyla askıya alır. Değişim, böylece ancak ve ancak sistem tamamen sönmüldüğü noktada genel sistemi yeniden ve daha gelişmiş şekilde kuracak bir başlangıç durumuna indirgenir. Yüzyılın ikinci yarısında görüleceğinin aksine Parsons'ın kültürel sistem kuramı kültürün farklı anlam ve ilişkileri barındıran, uyum kadar çatışma da üreten bir yapılanma olduğu gerçeğini geri plana iter.

c. Kişilik Sistemi. Kişilik sistemi Parsons'ın genel sistem telakkisinin son halkası olarak, parçaların mevcut düzenle bütünleşme süreçlerine odaklanır. Başka bir deyişle kişilik sistemi, sosyolojinin kadim problemlerinden biri olarak birey-toplum ilişkisi hakkında bir yeniden tanımlama teşebbüsüdür. Bilindiği üzere sosyoloji, doğuşundan itibaren toplum sözleşmesi geleneğinden devraldığı bireyin toplum içindeki yeri problemi ile uğraşmıştır. Toplumun birey-üstü bir gerçeklik mi yoksa bireylerin toplamının bir sonucu mu olduğu şeklindeki dilemma farklı toplum nazariyelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Parsons, klasik sosyolojinin çağdaş dönemdeki bir temsilcisi olarak, elbette ki, bu kronik probleme yanıtız kalamazdı. O, özellikle Durkheim gibi, toplum ile bireyin iç içe geçtiğini vurgular. Hem toplum hem de birey birbirinden ayrı varlıklar değil, birbiriyle ilişki halindeki oluşumlardır. Fakat söz konusu iç içe geçiş ya da karşılıklılık, tarafların varlıklarını eş anlı bir ilişkisellik içinde kazandığı anlamına gelmez. Parsons toplumun oluşum sürecinde bireyin önem veya katkısının ne olduğu süreci ile ilgilenmez. Benzer şekilde toplumsalın bireysel psişelerde nasıl yankılandığı da onun araştırma alanının dışındadır. Elias'ın tespitiyle Parsons'ın dilemmasında “*önce birbirinden bağımsız olarak varlıklarını sürdüren iki olgu vardır, daha sonra bunlar herhangi bir şekilde iç içe geçerler*” (Elias, 2013:19). Elias'ın düşüncelerini biraz daha genişletirsek, Parsonsçı genel sis-

temde aslında toplum ve bireyin iç içe geçişinden değil, bireyin toplumsal sistemin işlevsel düzenine bağımlı bir aktör olduğundan bahsedilebilir. Parsons aktörün failliğinin genel sistemin bir çıktısı olarak konumlandırma vazifesini ise kişilik sistemine verir.

Parsons kişilik sistemini öncelikli aktörlerin nesne ve diğer aktörler arasındaki ilişki düzeni olarak ele alır. Yani kişilik, aktörün ihtiyaç temayüllerini karşılayacak mekanizmaların içsel bir toplamıdır. Dolayısıyla kişiliğin birinci amacı, aktörün biyolojik hayatı ile toplumsal hayatı arasında optimum bir tatmin sağlamaktır. Bu amaç kişiliğin fiziksel ve psikik boyutlarının herhangi bir ayrıma gitmeksizin genel bir sistemin parçası olarak okunabilmesini mümkün kılar (Parsons, 1962: 115). Kişilik sistemi özellikle sosyal sistemin düzenlediği normların içselleştirilmesinde tamamlayıcı bir konum üstlenir. Sosyal sistemin belirlediği etkileşim düzeni içinde bireyin sergilediği rollere ve bu rollerin taşıdığı kurumsal beklentilere yatkın hale gelmesi kişilik sistemi aracılığı ile gerçekleşir:

“ Kişilik bir durumla etkileşime giren canlı bir organizmanın ilişkisel sistemidir. Onun bütünleştirici yanı ise ampirik bir varlık olarak organizma [aslında]bir kişilik birimidir. Kişilik mekanizması bu birimin işlevsel problemlerine nispetle anlaşılır ve formüle edilir. Aktörün içinde yer aldığı toplumsal ilişkiler sistemi sadece durumsal bir öneme sahip değildir ancak doğrudan kişiliğin tamamlayıcısıdır” (Parsons, 1951: 17).

Parsons sosyal sistem ile kişilik sisteminin birbiri ile ilişkili hatta iç içe geçmiş bir pozisyonda bulunduğunu savunmakla birlikte söz konusu ilişkinin tek yönlü bir aktarım olduğunu iddia etmez. Yani ona göre kişilik sistemi, sosyal sistemin rol yapıları içinde vücut bulsa bile doğrudan bu alana eklemlenmez. Parsons sosyal sistemi makro kosmos, kişilik sistemini ise mikro kosmos şeklinde değerlendirmenin, sistemlerin özerkliğini yadsıdığından dolayı analogik bir hata olduğunu ileri sürer (Parsons, 1951: 18). Bu bağlamda, onun psikoloji ve sosyoloji arasındaki yerleşik iş bölümünü de bir hata olarak gördüğü söylenebilir. Psikoloji bireylerin ve grupların içsel süreçleri ile sosyoloji ise toplumların dışsal gerçekliği ile ilgilenmez. Aslına

bakılırsa her iki disiplin de aynı ön-gereksinim ve yönelimlerle koşullanmış eylemler sistemine tabidir. Örneğin psikolojinin kapsamına giren öğrenme süreçleri aslında toplumsal eylemi gerçekleştiren güdüsel, bilişsel ve değer biçici yönelimlerin içselleştirilmesinden başka bir şey değildir. Ya da eylemin pozitif uyarıcılara pozitif tepki, negatif uyarıcılara negatif tepki verdiğini savunan ‘etki yasası’ gibi psikolojik davranış kuramları aslında toplumsal sistemin genel amaç ve işleyiş mekanizmasına göre analizlerini gerçekleştirir. Bu bağlamda Parsons için bireyin ve toplumun bilimi olarak gösterilen iki disiplin arasındaki farklılaşma inceleme nesnelerinin farklılığından değil, aynı nesne hakkında kullandıkları kavramsal araçlardan gelir.

Parsons’ın kişilik sistemi ile birey problemi arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir şekilde görmek adına David Reisman’ın ünlü kitabı **The Lonely Crowd (Yalnız Kalabalık [1950])** hakkındaki değerlendirmesinden söz etmek istiyoruz. Parsons’ın, Winston White ile kaleme aldığı bu makale hem birey problemine yaklaşımını hem de yüzyılın ikinci yarısındaki toplumsal gelişmelerden beklentilerini görmek açısından oldukça ilgi çekicidir. Bilindiği üzere Reisman’ın kitabı 1950’ler Amerikasını konu almış, tespitleri ile 68’in sistem karşıtı toplum eleştirilerine katkı sağlamış bir klasik kabul edilir. Reisman, burada toplum içinde birey karakterinin üçlü safhalı bir değişim yaşadığını belirtir. Geleneksel yönelimli eylemlerin egemen olduğu birinci aşamada bireyler edilgen bir konumda bulur. Fiziksel şartların zorlukları gibi sosyal çevrelerinin yaptırımlarına da boyun eğmek durumunda kalırlar. Bu anlamda bireyselliklerin iç dünyada yankılanmasından başka seçenek yoktur (Reisman ve diğ., 1989: 9-11). Reisman ikinci aşamayı ise sanayileşme ile başlayıp yirminci yüzyıla kadar uzanan toplumsal evrede geleneğin boşluğunun aile, eğitim ve meslek örgütlemesi gibi kurumlarca doldurulduğu bireyin içsel-yönelimlilik karakterinin oluşturduğunu belirtir. Bu aşamada Püriten ahlakın yarattığı kolektif kişilik aktörlerin toplumsal düzen içindeki konumlarını doğrudan belirler (Reisman ve diğ., 1989: 13-16). Üçüncü aşama kitle iletişiminin yaygınlaştığı, kapitalizmin zaferinin tüketim çitasını her birey için kat be kat yükselttiği refah toplumlarına tekabül eder. Adorno ve Horkheimer’in deyişiyle kapitalizmin “her şeye bulaştırdığı benzerlik” karşısında bireyler, farklılıklarını meta tüketimi ve uzmanların tavsiyesi ile tekrar elde etmeye çalıştıkları dışsal yönelimli bir karakterle sınıma çalışır (Reisman ve diğ., 1989: 19). Parsons, toplum ve birey arasındaki bağıntıyı tarihsel bir süreklilik içinde göste-

ren Reisman'ın analizlerini gidiş yönü itibariyle oldukça verimli bulur (Parsons ve White, 1970: 184). Ona göre, Reisman'ın tespitleri gerçekten de toplumların evrim sürecinde nasıl örgütlendiğini göstermesi açısından kendi sistem kuramı ile örtüşmektedir. Benzer şekilde, Reisman bireyin ve bireyciliğin ait olduğu toplumsal yapı ile bağıntılı bir faillik durumu olduğunu savunurken, kendisinin de takipçisi olduğu Durkheim'ın toplumsal işbölümü tezlerini yeniden işler. Bununla birlikte Parsons, Reisman'ın Amerika örneğinde aile, okul ve mesleki kurumsallaşmanın bireyleri sadece meta tüketimine ve uzman telkinine hazırlayan bir yapılanma ürettiği iddiasına katılmaz. Ona göre genel bir sistemin işleyişini sağlayan bu kurumların önemi insan ilişkilerini idamesine kaynaklık etmesinden gelir:

“Bireyciliğin gelişmesi ve bireysel yetilerin yoğunlaşması toplumun gelişmesine bağlıdır. Dahası böyle bir gelişme bireylerin tamamen kendi çabalarıyla yürütmesi gereken veya yürütebileceği bir noktaya ulaşamaz. Karakter ve toplum arasındaki bağ kopmaz. Reisman’a aranan ürünün bir dişli veya makine değil; karakter olduğu konusunda katılıyoruz. Fakat bu ürünün gelişmiş bir kaynak anlamda, sadece tüketim için tedavüle sokulmadığını eklemeliyiz” (Parsons, 1970: 233).

Parsons, kişilik sistemini bireyi toplumsal sisteme bağlayan bir karakter kazandırma işlevi olarak görürken, bireylerin söz konusu karakteri benimsemeyen ya da benimsemek istemeyen bir iç dünyaya sahip olabileceği ihtimalini kapı dışarı eder. Kişilik sisteminin hem diğer alt sistemlere hem de genel sisteme bağlı olması gibi, bireysellikler de bu bağıntılar kümesinin onanması ve içselleştirilmesi ile kurulan genel tipleştirme mikrosistemi parçası olmaktan başka bir şey değildir. Parsons Reisman'ın kitabının özgül tezlerine karşı takındığı tutum aslına bakılırsa yüzyılın ilk ve ikinci yarısındaki birey tasavvurlarının birbirleriyle çelişen sosyal karakterlere dayandığını açık bir şekilde göstermektedir.

3. Toplumsal Sistem Nasıl Çalışır? : AGIL Modeli

Orta döneminde Parsons toplumsal hayatı, kendi özerk bölgelerinde ve farklı amaçlar güdümünde çalışan alt sistemlerden müteşekkil bir genel sistem olarak nitelendikten sonra geç dönem çalışmalarında alt-sistemsel teşkilatlanmanın nasıl bir bütünlük yarattığı sorusunu ayrıntıları ile inceler. Bu amaç doğrultusunda her sistemin kendinde bir gaye ile koşullandığı ama aynı zamanda sistemin genel gidişatı için kendine has bir işlev gördüğü dört işlev paradigmasını yani AGIL⁸ modelini ortaya atar. AGIL eylemin bir eylem sistemine, eylem sisteminin alt sistemlere ve alt sistemlerin de genel bir sisteme bağlandığı Parsonscı güzergahın son durağı olarak sistem teorisinin bütün gidiş ve geliş yollarının birleştiği bir terminaldir. Mükemmel olmasa da sistemin tüm unsurlarını ve alt türevlerinin yüksek seviyeli bütünleşmesini AGIL'in işleyişi üzerinden okumak mümkündür. Öyle ki Parsons ve sistem teorisi denilince sosyoloji literatürünün bir orta terim olarak bu modeli ileri sürmesi artık sıradan bir şey olarak kabul edilmektedir. Bizzat Parsons AGIL modelinin “*pek çok eksiğine rağmen on beş yıldan fazla bir süre kullandığım ve tüm kuramsal çalışmalarıma birincil referans teşkil eden bir kavram*” olduğunu belirtir (Parsons, 1970: 844).

Parsons, AGIL modelini ilk kez Robert Bales ile birlikte kaleme aldığı *Family, Socialization and Interaction Process* (Aile, Sosyalleşme ve Etkileşim Süreçleri) (1955) kitabında kullanır. Bu metin toplumsal etkileşim ve içselleştirme süreçlerinin aslında bireyler arasında tezahür eden ucu açık bir etkinlik değil, genel sistemin sınırları içinde gerçekleşen tek yönlü bir etkinlik olduğunu kanıtlamayı amaçlar. Bu noktada Parsons, Bales ile birlikte Amerikan ailesi örneğinde endüstriyel ailenin AGIL modeline göre bir açıklamasını yapar (Parsons, 1970: 844-845; Parsons ve Bales, 1966). Parsons'a göre çekirdek aile, modern sanayi toplumunda alt-sistemler arası ilişkilerin yürütülmesi, aktörlere aktarılması ve genel bir düzenle bütünleşme konusunda mükemmel ve kaçınılmaz bir örnek teşkil etmektedir. Parsons 1956 yılın-

⁸ AGIL modeli, uyum (adaptation), hedefe ulaşma (goal attainment), bütünleşme (integration) ve örtük kalıbı sürdürme (latency pattern maintenance) fonksiyonlarının baş harflerinin toplamından ibaret olan bir isimlendirmedir. Sosyoloji literatüründe değişik terkipleri bulunmakla birlikte Parsons'ın kullandığı AGIL şeklinde kabul görmüştür. Bununla birlikte Parsons bu modeli L-I-G-A şeklinde de zaman zaman isimlendirmiştir. AGIL ifadesi, işleyişin sistemden aktöre yönelmesini içerirken, LIGA ifadesi aktörden sisteme yönelen bir işleyiş anlamına gelir.

da Neil Smelser ile birlikte yazdığı **Economics and Society (Ekonomiler ve Toplum)** kitabında, bu kez AGIL modelini farklı bir alana uyarlamaya çalışır. Parsons burada iki farklı varlık sahasına sahip sosyoloji ve ekonomi disiplinlerinin aslında tek bir sistemin girdi ve çıktılarını değerlendirdiklerini ileri sürer. Ekonominin arz, talep, maliyet veya rant gibi kendine has problemlerinin gerçekte toplumsal düzenin fonksiyonu olarak tahakkuk ettiğini savunur. Hatırlanacağı üzere Parsons, **Toplumsal Eylemin Yapısı**'nda Marshall ve Pareto'nun iktisadi etkinliği toplumsal eylemin birer tortu kategorisi olarak ele aldıklarını belirtmiştir. Tortu kategorinin açığa çıkarılması ve genel bir açıklama düzeninin parçası kılınması gerektiğini belirten Parsons, mezkur modelle tam da bunu gerçekleştirir. AGIL modeli bağlamında iktisat disiplininin -sermaye akışı, ücret, meta arzı vs. gibi- kendine has problemlerinin nasıl tanımlanabileceğini ayrıntılı olarak gösterilir (Parsons ve Smelser, 2005: 68-71, 119). Modelin kullanım sürecine yönelik bu örneklerin ardından, farklı toplumsal problemleri (aile, ekonomi veya iktidar) aynı açıklama düzeni içinde vuzuha kavuşturan AGIL'ın temel bileşenlerini ve aralarındaki rol dağılımını ana hatlarıyla açıklamaya geçebiliriz.

A- Adaptation		G-Goal Attainment	
EKONOMİ		SİYASET	
EĞİTİM DİN AİLE		HUKUK	
I-Integration		L-Latency Pattern Maintenance	

Uyum (Adaptation): Parsons'a göre nesne ve özne ile ilişkili eylemlerimizi düzenleyen bir toplumsal sistem öncelikle fiziksel ihtiyaçların tedarikine yönelik bir yapılandırma. Dolayısıyla bir toplumsal sistemin başlangıç noktası doğal koşullara uyum sağlamaktır. Parsons için söz konusu uyum süreci toplumsal dünyanın bir organizma gibi yapılanmasına olanak sağlaması gibi insan organizmasının da toplumsal sistemin dolayımında anlaşılmasına olanak tanır. Bu noktada Parsons için adap-

tasyon süreci aktörün dış koşulların zorlukları kadar karşılaşılan durumlara, bu durumlarda gösterilmesi beklenen rol kalıplarına, söz konusu kalıpları hiyerarşik bir bütün haline getiren kurumsal yapılara ve son tahlilde bu eylem basamaklarının nihai gayesini oluşturan sistemin normlarına uyumlu bir donanım kavuşmasından müteşekkildir. Adaptasyon süreci toplumsal sistemin varlığını idame ettireceği öncelikle maddi kaynaklara erişimi içerir yani uyum süreci, toplum makinesinin yakıtıdır (Smith, 2005: 48; Wallace ve Wolf, 2013: 71). Bu bağlamda uyum sürecinin ilintili olduğu kurumun ekonomi olduğu söylenebilir. Parsons için uyum yeteneği sistemin aktörlere tahsis edeceği maddi kaynakların ve servetin esasını oluşturmaktadır. Bu minvalde Parsons'a göre sınıflar arası farklılaşma ve antagonizma birincil bir problem değildir. Toplumsal tabakalar arasındaki farklılaşma kişilerin veya grupların kendilerini sistemin standartlarına uydurma becerileri ile doğru orantılıdır. Bu bağlamda Parsons, Keynesgil refah toplumundaki daha iyi uyum sağlayan toplumsal hiyerarşide yukarıya taşındığı, uyum kabiliyeti sınırlı olanınsa aşağıya düştüğü meritokratik bir düzeni “müjdeler”.

Amaca ulaşma (Goal Attainment): Amaca ulaşma işlevi, sistemin kaynak ve enerjilerinin kullanımında önceliklerin belirlenmesi sürecidir. Sosyal sistemin kazandırdığı rol kalıpları ve etkileşim düzeni vesilesiyle münferit durumların genel amaçlara göre tanzim edilmesi işlevini gören bu sürecin en önemli aygıtı siyasettir. Parsons burada siyasal kurumları hükümet, devlet veya parlamento gibi siyaset bilimine has kavramlarla sınırlamaz. Ona göre siyaset, daha doğrusu iktidar, kendinden menkul bir değer değildir; ancak ekonomide paranın oynadığı rol gibi genel sistemin girdileri ile çıktıları arasında bir mübadele aracıdır (Parsons, 1963: 236). Parsons Amaca ulaşma bağlamında iktidara sistemin meşru hedeflerini, yine onun meşru gördüğü araçları kullanarak elde etme kapasitesi olarak “tarafsız” bir anlam yüklenir. Bu bağlamda siyasal egemenliği, Schmitvari yasaların üzerindeki bir istisna durumu ya da Marx gibi sınıfsal eşitsizliğin bürokratik göz bağı olarak değerlendirmez. Burada Parsons, Weber'in meşru otorite tanımından istifade ederek, kaynakların tahsisi ve mübadelesi konusunda tarafsız bir yönetim aygıtı kurmaya çalışır; amaca ulaşma sürecini ise siyasal aygıtın kendi rasyonelliği doğrultusunda temel standart ve kapasitesine erişen bir düzenleme olarak tanımlar: *“İktidar, zorunluluklar kolektif amaçların yürütülmesi ile ilintili olarak meşrulaştığından kolektif örgütlenme sistemi içinde*

unsurlara zorunluluk yükleyen performansları koruyacak genelleştirme kapasitesidir” (Parsons, 1963: 237).

Bütünleşme (Integration): Parsonsçı sistem kuramının önemli aşamalarından biri olarak bütünleşme parçaların sistemle “nerdeyse” özdeş hale gelme sürecidir. Bu bağlamda bütünleşme işlevi kültürel sistemlerin uzmanlık sahasına girer. Toplumsal sistemin kendini kodladığı sembolik ifadelerin aktörlere aktarılması kanalıyla farklı kuşakların aynı bütünlüğün parçası olduğu hatırlatılır. Sistemin sorunsuz işleyişini sağlayacak kuralların tayin edilmesi bütünleşme sürecinde gerçekleşir. Amaca ulaşma sürecinin iktidarın meşruiyeti doğrultusunda kaynakların tahdit ve tahsisi ile ilgili olması gibi bütünleşme süreci de söz konusu meşruiyetin formüle edilmesine dayanır. Bu bağlamda öncelikle adli kurumlar ve diğer kamu kurumları aktörler veya birimler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini sağlar (Wallace&Wolf, 2013: 72). Bütünleşme süreci, aktörler veya birimler arasındaki ilişkilerin rasyonel bir zemine oturtulmasını sağlayan Althusserci baskı aygıtları tarafından işletilir (Althusser, 2006: 56). Fakat AGIL modelinin tam bir bütünleşme sağlaması için aktörün bilinçaltına sızması gerekir. Söz konusu durumsa örtük kalıpların sürdürülmesi ile gerçekleşir.

Örtük Kalıpların Sürdürülmesi (Latency Pattern Maintenance): Kısaca ‘örtük kalıplar’ diye isimlendirilen bu sürecin Parsonsçı genel sistem için ikili bir işlevi vardır. Birincisi, aktörlerin sistemin normlarına ve rol beklentilerine uygun bireysel yönelimlere sahip olması bu süreçte gerçekleşir. Kişilik sisteminin çalışmasına şahit olduğumuz bu süreç, kültürel kodların nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Örtük kalıpların temel aktarıcıları aile, okul ve din kurumlarıdır. Althusser’in ‘ideolojik aygıtlar’ olarak tanımladığı bu kurumlar toplumsal koşullar ile aktör arasındaki bağın bilinç-dışı görüntüsünü inşa ederler (Althusser, 2006: 62). Örtük kalıpların ikinci işlevi tam da söz konusu kalıplar aktörün psişesine kazındığı zaman ortaya çıkar. Örtük kalıplar aktörün sergilediği davranışların, genel sistemle yüksek seviyeli bir uyumluluk gösterip göstermediğini denetler. Bu bağlamda aktörün topluma kabul edilişi, kapatılması ve yeniden kazandırılması eylemlerindeki bilinç-dışı ancak kolektif yönelimlerin yoğunluğu ile doğru orantılı olarak gerçekleşir. Kısacası örtük kalıplar, toplumun genel düzeninin aktörün bilinç-dışını yapılandırmasıdır.

Parsons genel sistemin istikrarı için AGIL’ın söz konusu dört işlevinin kusursuz ve birbirine çevrilebilir bir mahiyette bulunması gerektiğini belirtir. Yani her işlevin aynı zamanda diğer işlevlerle bir işbirliği içinde bulunması şarttır. AGIL toplumun kompleks ve değişken doğasını sürekli bir denge içinde tutma teşebbüsüdür. Parsons toplumsal dengenin her toplumsal sistem için geçerli olduğundan hareketle AGIL modeline, modernleşme kuramları bağlamında bir tür evrensel geçerlilik yaratmaya çalışır. Fakat sanayi toplumunun çıktı ve kazanımlarına dayanan bu sistemin geleneksel toplumlara ne ölçüde uyarlanabileceği tartışmalıdır. Parsons’ın tayin ettiği bu dörtlü fonksiyonun, cemaat toplumlarında rasyonel ve özerk alt sistemlerle değil, geleneğin önceden verilmişliği içinde yerine getirildiği söylenebilir. Bununla birlikte modern toplumlar için bile AGIL’ın eşit hacme sahip kutucuklarının da aslında eşitsiz bir kapsama sahip olduğu ortadadır. Her alt birimin kendi amaçlarını gerçekleştirme arayışının diğerlerinin alanını daraltma gibi olumsuz bir sonuç doğuracağı ortadadır. Örneğin, kaynakların üretimden sorumlu olan ekonomideki gelişmelerin zaman zaman bütünleştirme işlevini ifa eden hukuk ile ters düştüğü bilindik bir olgudur. Ya da piyasa sistemin geleneksel geniş ailelerden sanayi tipi çekirdek aileler türettiği iktisat tarihinin sıradan bulgularından biridir. Allison ve Wolf’un dediği gibi;

“Dört işlev, birbirinden çok keskin çizgilerle ayrılamayacağı ve kurumlar mutlaka kutulardan birine sığdırılamayacağı için, bu örnek bir toplumda hangi kurumun gelişebileceğini veya kurumun hangi amaca hizmet edeceğini tahmin etmekte kullanılmamaktadır. Bu örnek, daha çok, çerçeve kurumların sonradan sınıflandırılmasının bir yolu olarak işe yaramaktadır” (Allison&Wolf, 2013: 74).

4. Sistemin Ete Kemiğe Bürünmesi: Hasta Rolü

Parsons’ın çeşitli kavramsal inşaları ve durum tarifleri arasında en çok dikkat çekenlerden biri, hasta-rolü (sick role)’dür. Hasta-rolü kavramı aracılığıyla Parsons, ileri kapitalist toplumlardaki sapma ve normalleşme durumları arasındaki ilişkiyi “sağlıklı” bir şekilde yeniden tesis etmeye amaçlar. Bu noktada Parsons’ın kendi toplum projesinin selefleri olarak ilan ettiği klasik sosyologları takip ettiği söylenebilir.

lir. Bilindiği üzere on dokuzuncu yüzyılın toplum tahayyülünde, toplumsal bir organizma olarak gören analogik yaklaşımlar oldukça yaygındır. Durkheim, Weber, Simmel, Pareto gibi isimler “sosyoloji-öncesi” evrenin bu tip açıklamalarına kimi zaman analitik kimi zaman eleştirel bir değer yüklemişlerdir. Normal ve patolojik olanı açıklamak, devrimler çağının ertesinde yaşayan bu nesil için epistemolojik bir kaçınılmazlık taşır. Geleneksel toplum ilişkilerinin çözüldüğü, kurumların fonksiyonlarını yitirdiği, değişim dalgasının toplumsal yaşamın her noktasını aşındırdığı bu dönemde *olağan*’a geri dönüş arayışları sapma durumuna da özel bir ilgi duymayı kaçınılmaz kılar. Her iyiliğin içinde bir fesadın bulunması ya da kötülüğün evrenin düzeni için zorunlu olması gibi teolojik veya istikrarı sonlandıracak yoğun bir anarşi korkusu gibi real-politik temayüller bu ilgiyi perçinlemiş olabilir. Fakat her şeye rağmen, klasik sosyologlar için toplumsal sapma durumu ahlaki bir mahiyet taşır. Durkheim’ın, döneminde psikolojik, fizyolojik ve münferit bir vaka olarak kabul edilen intihar durumunu birey ile toplum arasındaki itidal bağının koptuğu kolektif ve ahlaki bir hadise olarak gördüğü; Weber’in teodise problemi bağlamında, doğal ya da toplumsal felaketleri bireylerin erdemlerini sınavan zorunlu bir kötülük olarak değerlendirdiği bilinmektedir (Durkheim, 2011; Weber, 1968). Parsons ise bir sistem kuramcısı olarak hastalık problemi aracılığıyla sapma durumunu ahlaki değil; teknokratik bir bağlama taşır.

Parsons’a göre toplumsal hayatın genel bir sistem olarak ele alınabileceği konusundaki fikirlerine bu kısımda sık sık temas ettik. Bu bağlamda Parsons’ın özellikle biyolojik sistem kuramlarına ve Freud’un psikanaliz tekniğine büyük bir ilgi beslediği belirtilmişti. Hasta-rolü kavramı, Parsons’ın söz konusu temayüllerden beslenen sistem kuramı ile erken dönemindeki iradeci eylem kuramını birleştiren somut bir model sunar. Parsons hastalık durumu tanımında, hastalığın teşhisi, tedavisi ve bu noktada aktörlerin sağlık kurumları ile karşılaşma deneyimi üzerinden modern toplumdaki rol kalıpları, kurumsal beklentiler ve sistemin genel işleyişi hakkında bir bakış açısı geliştirmeye çalışır:⁹

⁹ Hasta-rolü kavramı söz konusu genel kuramsal amaçlarının yanı sıra Parsons’ın saha deneyimi hakkında da ipuçları sunar. Genel algının aksine Parsons kırklı yıllarda Massachusetts General Hospital’da bir süre çalışmış, burada psikanaliz eğitimi almanın yanı sıra hasta-hekim ilişkileri bağlamında sağlık personeli ile görüşmeler yapmıştır (Parsons, 1970: 835; Parsons, 1964: 428-429).

“Modern tıbbi pratiklerin analizi, toplumsal yapı hakkında ilginç ve anlamlı bir vaka çalışması değildir; toplumsal yapının analizine uygulanabilecek kuramsal bir paradigma inşa etme yoludur. Üstelik [bu analiz], sosyal sistem içinde denge süreçlerinin gözleminde kullanılabilecek bir pencere açar. Bu özel pencerelerin açılmasıyla toplumun büyük binasının odaların ötesine uzanan genel görünümüne ulaşabiliriz” (Parsons, 1964: 479).

Parsons öncelikle hastalığın hem biyolojik hem de psikolojik bir durum olduğu tespitinde bulunur. Her bireyin normal çalışmasındaki (functioning) bir rahatsızlık durumu olarak hastalık, hem biyolojik bir sistem olarak organizmanın hem de toplumsal denetimin bir problemidir: *“Sosyal sisteme katılım problemi daima diğer şeyler kadar hastalık durumu, etiyoloji (teşhis-bilim) ve başarılı tedavi koşullarıyla potansiyel olarak ilişkilidir.”* (Parsons, 1964: 431). Hastalık, kendisini çevreleyen kurumsal düzenin tamamlayıcı parçası olarak toplumsal yaşama katılmak zorunda olan aktörü eylemlerinin yönelmesi gereken zorunlu hedef ve normlardan alıkoyar. Hasta kendine has bir alt-kültürün değil aslında diğer sağlıklı bireylerden müteşekkil bir kültürel bütünlüğün mensubudur. Hâlbuki hastalık ortaya çıktığında yetişkinlerin işe, yetişme çağındakilerin okula gitmesi ve son tahlilde her tür sosyal ortamın beklentilerinin karşılanması imkansız hale gelir. Parsons kurumsal beklentiler düzeni ile ilintili olarak anlaşılması gereken hastalık durumunun dört boyutu olduğu ileri sürer. Birincisi, hastalık f toplumsal rollerimizin sorumluluklarından bizi muaf tutar (Parsons, 1964: 436); fakat hastalık durumu, hastalara toplumsal zorunlulukları yok sayma hakkı vermez. Bununla ilişkili olarak ikincisi, hastanın kendi iradesi ile kendisini iyileştirmesi beklenemez; sorumluluklarından muaf tutulduğu gibi bakımının da üstlenilmesi gerekir. Üçüncü özelliği Parsons biraz paradoksal gözükken bir ifadeyle, *“hastalık arzu edilmeyen bir durum olarak iyileşmek istemeyi zorunlu kılar”* şeklinde ifade eder. Çünkü hastalık durumu kısmi meşruiyetini, hasta ve diğerleri tarafından mümkün olan en kısa zamanda geçecek olması umudundan alır. Dördüncü olarak, hastalıktan kurtulmayı zorunlu olarak ümit etmek, duruma teknik yeterliliğe sahip bir uzmanın yani hekimin el koymasını gerektirir. Parsons’a göre rahatsız kişinin bir

hasta olarak görülebilmesi için roller hiyerarşisi dahilinde hekimin kendi rolünü icra etmesi gerekir. Başka bir deyişle, rahatsızlık hekim tarafından tescillenmediği sürece hastalık olarak meşruiyetini kazanamaz.

Parsons'ın hastalığın zorunlu olarak hekim rolü ile birlikte tanımlanabileceğini ileri sürmesi bireysel ve somut durumların kolektif ve soyut bir sistemin parçası haline nasıl getirileceği konusunda anlaşılır bir örnek sunmaktadır. Parsons, her toplumda görülen şifa vermenin sihirli dokunuşuna kendi toplumsal sistem telakkisinde rasyonel bir açılım getirir. Hekimin, toplumdaki prestijli konumu bir tür keramet sahibi olmasından değil; roller hiyerarşisi ve kurumsal düzenin bir temsilcisi olmasından kaynaklanır. Parsons, hasta-doktor ilişkisi bağlamında kalıp değişkenleri tatbik etme fırsatı bulur. Hasta ne yapacağını bilmediği, aşırı duygusal bir durumla mücadele ederken doktor duygusal tarafsızlığın temsilcisi olarak toplum sahnesine çıkar. Hasta kendi çıkarı, iyileşme arayışları, ile eylemlerini yönlendirirken doktor tababetin evrensel yöntemleri ile bu problemi çözmeye çalışır. Neticede, Parsons hasta ve doktor arasındaki etkileşimin nasıl kurulduğu ile değil; bu iki rolün temsil ettiği iki ayrı gerçeklik türü ile ilgilenir. Hasta iyileşmesi ve işinin başına geri dönmesi gereken bir nekahet dönemindedir. Doktora duygusal bir yakınlık beslemesi değil; kendini onun temsilcisi olduğu kurumların nesnelliğine teslim ederek iyileşmesi ve muaf tutulduğu sorumluluklarını yeniden taşımalıdır (Turner, 2011: 51).

Parsons'ın hastalık rolü tanımı öncelikle, fark edilebileceği gibi, hastalığı arızi bir durum olarak varsayar. Aktörler, toplumsal sistemin olağan çalışması için kısmi muafiyetinden kurutulup eski sorumluluklarına geri dönmek zorundadır. Dolayısıyla hastalık durumunun akut rahatsızlıkların bir sonucu olarak görüldüğü ortadadır. Parsons, hastalığın hiç geçmediği, bu anlamda hastanın muaf tutulduğu zorunluluklara tam olarak dönemediği kronik rahatsızlıkların varlığına sessiz kalır (Turner, 2011: 58). Şeker koması, sara, migren gibi kronik hastalıkların hiç beklenmedik anlarda bireylerin olağan yaşamlarını sekteye uğrattığı sıradan bir bilgi olabilir, fakat standartlara uymayan ve ön-görülemeyen sosyo-biyolojik durumlara Parsonsçı sistem kendini kapatmıştır. İkinci olarak Parsons hastalık tanımını enfeksiyon bazlı hastalıklar temelinde geliştirir. Veba, kuduz, cüzzam gibi mikrobik hastalıklar karşısında modern tıbbın kazandığı zaferler Parsons'ı hastalığı dışardan gelen ve hariciliği bağışıklık sistemi tarafından ayırt edilen bir virüs olarak algılamaya sevk etmiştir. Top-

lumsal kuram açısından bunun sonucu bir sistemde ortaya çıkan bozukluğun aslında sistem dışı olduğu ve sistemin bilişsel (sağlık personeli) ve normatif aygıtları (çevre ve insan sağlığını düzenleyen yasalar) ile tespit edilebileceğidir. Bununla birlikte hastalığın otoimmün (bağışıklık) kaynaklı olma ihtimali modern tıbbın kabul ettiği bir gerçektir. Yani hastalıklar, organizmanın dışsal bir tetikleyici aracılığıyla bizzat organizma tarafından üretilebilir ya da hastalığın hariciliği bağışıklık sistemi tarafından fark edilmeyebilir. Bunun sonucu ise unsurlar arasında mükemmele yakın bir bütünleşme öngören ve sapmayı dışsal ve geçici bir durum olarak kabul eden genel sisteminin yapısal olarak kendi sapsmalarını ürettiği olasılığını sürgüne göndermesidir. Bu sürgün, hastalığı bir tecrit, Foucaultcu deyişle bir kapatılma olarak gördüğünden aktörler üzerinde hastalığın anlamlandırılma sürecinde gündelik deneyimleri ve sağ-duyu bilgisinin etkisini tamamen göz ardı eder. Dört işlevli toplumsal sisteminin evrenselliğini, sadece batı toplumlarına has tedavi rejimlerini ile tamamlamanın da Parsonsçı kuramın paradokslarından biri olduğunu söylemeliyiz (Parsons, 1964: 441). Hastalığın gerçek anlamına ya da fonksiyonuna doktorun uzmanlığında erişileceği düşüncesi yalnızca fizyolojik sağlığın ötesine geçer. Parsons'a göre her boyutuyla toplum sağlığı yani sosyal, kültürel ve kişilik mekanizmalarının belirlenmiş standartlara göre işlemesi sadece kurumsal düzenin muhafızları olan profesyonellerce temin edilebilir ve sosyologlar uzmanlar hiyerarşisinin zirvesinde bütün birimlerin sağlıklı bir şekilde çalışmasını denetlemelidir.

Bu kısımda çağdaş sosyal teorinin kurucularından biri olan Talcot Parsons'ın sistem kuramcısı yönünü ele almaya çalıştık. Parsons'ın orta ve geç dönemlerinde toplumsal ilişkileri nihai kertede bireylerin iradesine tahvil eden normatif düzenden aktörler üstünde büyük ölçüde bir belirleyiciliğe sahip bir sistem arayışına geçtiğini belirttik. Bununla birlikte söz konusu geçiş Parsonsçı kuram için büyük bir dönüşüm değildir; sadece kuramın ayrıntılı olarak aktörsel keyfiyetlere boşluk bırakmayacak şekilde temellendirilmesidir. Bu bölümde öncelikle Parsons'ın toplumsal etkinliklerin gövdesi olarak yapı kavramı yerine sistem kavramını kullanmasının arka planına odaklandık. Yapının barındırdığı müphemliklerle klasik sosyolojinin tartışmalı toplumsal gündeminin bir parçası olduğunu, sisteminse modernliğin zaferi olarak refah toplumunu kutsamanın neticesinde ortaya çıktığını belirttik. Daha sonra Parsons'ın sistem kuramının ana unsurlarını tartışmaya çalıştık. Toplumsal sistemin üç özerk alt

sistemden oluştuğunu belirterek, bunların kendi alanlarındaki işleyişlerini ve genel sistemdeki fonksiyonlarını tanımlamaya çalıştık. Alt sistem türlerinin ardından söz konusu toplumsal birimlerin genel sistemde yürüttüğü fonksiyonları tartıştığımız Parsons'ın ünlü AGIL modeline yer verdik. Son olarak da hasta rolü kavramı bağlamında soyut sistem kuramını somutlaştırmayı denedik. Hastalık durumunun geçici ve kurumsal düzenin denetiminde giderilmesi gerektiğini düşünen Parsons'ın burada sadece sağlık sosyolojisinin tesisine zemin hazırlamadığını aynı zamanda genel bir toplumsal kuram inşa etmeye çalıştığını vurguladık.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ALFRED SCHUTZ VE FENOMENOLOJİK SOSYO- LOJİSİ

Bildiğimizi nasıl biliriz? Soruyu biraz daha genişletirsek dünya hakkında sahip olduğumuz kanaat veya yargılara nasıl ulaşırız? Bunlar bilincimizin dışında asılı duran ve herkes için geçerli olan prosedürler ile elde edilecek şeyler midir? Descartes'ın ünlü *cogito* formülasyonu böyle olduğunu ileri sürer. İnsanın dış dünyayı nasıl bildiği üzerine yoğunlaşan Kartezyen felsefenin doğuşu öncelikle nasıl bilebilirim ve Kant'la birlikte neyi bilebilirim sorularında temellenmiştir. Bu soruların yürüttüğü felsefi güzergahın nesne problemine odaklanması ise gayet doğaldır. Gerçekten de Hegel'e kadar bütün bir aydınlanma felsefesi bilginin herkes için geçerli bilme koşullarının ürünü olduğunu ve bilen öznenin varlığını bu koşulların taleplerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmekle kazandığını ileri sürmüştür. Kartezyen felsefe, düşünmenin nesnel aşamalarını büyük bir açıklıkla ortaya koymasına rağmen Heidegger'in deyişiyle ben'i (sum) müphem bırakmıştır (Heidegger, 2003: 17). Bu noktada klasik aydınlanma geleneği içinde özne sanki cam bir fanus içinde, dış dünya ile karışmaksızın fikirlerini imal eden katı bir varlık olarak tahayyül edilmiştir. Böylece karşımıza nesne ile arasında (nesne adına) aşılmaz mesafe bulunan, onun üzerinde tüm gücüyle hükümlen olan hoyrat bir fail çıkar ve bu fail, üstün/aşkınsal akli aracılığıyla dünyanın gizemli havasının ardındaki evrensel mekanizmayı açığa çıkarabilir. Klasik Aydınlanma tasavvurunun insan ilişkilerindeki en büyük yansıması toplumsal yaşamın da doğa yasaları gibi düzenliliklerle hareket ettiği şeklindeki önermede karşımıza çıkar.

Öznenin ürettiği dünya içinde kendini nasıl bildiği sorusu, Kartezyen felsefeye yeni bir soluk getirdiği gibi farklı bir toplumsal tahayyüle imkan tanımıştır. Fanusun camları parçalanıp öznenin dünyaya karışması, insanın dış dünyanın bilgisini elde etmekte takip ettiği yordamlara göre farklılaşan bilinç yapılarına sahip olduğu ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Yani insan dünyaya katılırken, onu kendi rasyonel pratiklerinin bir nesnesi haline getirirken aslında aynı zamanda dünya da kendisine katılmakta, kendisini nesneleştirmektedir. Söz konusu epistemolojik sıçrayışın asli sonucu insanı mekânsal değil zamansal bir oluşum olarak ele almaktadır. Bu bağlamda temel problem de öznenin takip etmesi gereken nesnel rotayı çıkarmak değil; iç dün-

yasında yaşadıklarını anlamlandırma süreçlerine yoğunlaşmak halini alır. Sosyolojik açıdan söz konusu epistemolojik değişimin en büyük etkisi, pozitivist felsefenin gündümündeki açıklayıcı toplum bilimlerinin karşına idealist felsefenin humaniter (anlayıcı) toplum bilimlerinin yerleşmesidir. Bununla birlikte açıklayıcı gelenekte olduğu gibi anlayıcı felsefeyi paylaşan sosyal bilimlerin ortak bir metodolojiyi takip ettiklerini söylemek doğru olmaz. Anlayıcı gelenek içinde aynı insan tasavvurunu farklı analitik işletim tarzlarına göre kullanan iki ana akım mevcuttur. Birincisi öznenin bilme pratiklerini belirli bir tarihsel ufkun şekillendirdiğini ileri süren hermenötik yaklaşım, ikincisi ise öznenin bilgisinin gündelik yaşamdaki bireyler arası etkileşimin sağladığı konumlandırmalar olduğunu savunan fenomenolojik yaklaşım. Hermenötik mevcut gerçekliği ideal/idealize bir tarihsel dünya görüşünün yansıması olarak ele alırken fenomenoloji gerçekliğin şimdi ve buradanın yönlendirdiği içsel bilincin bir yansıması olarak görmektedir. Söz konusu iki yaklaşım tarzından hermenötik, felsefe ve sosyal bilim geleneğinde hümaniter anlayışın bayraktarlığını uzun süre kimseye bırakmamıştır. Fenomenoloji ise on dokuzuncu yüzyılın sonunda Edmund Husserl, Franz Brentano gibi isimlerin önderliğinde doğmuş ve ancak yirminci yüzyılda ağırlıklı olarak psikoloji ve felsefe alanlarında gelişim gösterebilmiştir. Dolayısıyla hermenötik ve fenomenolojik yaklaşımın sosyal bilimlere ve özellikle de sosyolojiye etkileri farklı ölçülerde olmuştur. Hermenötik açıklamalar uzun bir süre anlayıcı geleneğin insan ve toplum anlayışına damgasını vurmuştur. Bunda onun açıklayıcı sosyolojiden farklı bir yöntem takip etmekle birlikte neticede makro ölçekli bir toplum tasarısı geliştirmeyi amaçlamasının payı büyüktür. Bir kaos çağı olarak on dokuzuncu yüzyılın toplumsalı genel geçer bir düzene yerleştirme çabası pozitivist sosyolojilerin evrensel açıklamaları gibi hermenötik sosyolojinin uzun erimli ama “özgün” tarihselciliğine de meşru bir konum tanımıştır. Bununla birlikte farklı aktörlerin dış dünya ile kurduğu bağlantının geometrik bir mükemmeliyet arz etmediğini savunan fenomenoloji ise toplum bilimlerine yeni bir soluk getirmek için yirminci yüzyılın toplumsal koşullarını beklemek durumundadır. Olasılıklar arasından bir olasılığı zorunlu kılacak bir toplumsal sistem ortaya çıkana kadar zorunlulukların altındaki müphemlikleri deşifre edecek bir yaklaşım da geçerlilik kazanamamıştır.

Bu bölümde bir doğa bilim eleştirisi olarak doğan fenomenolojik yaklaşımı sosyoloji disiplinine kazandıran en önemli isimlerden biri olan Alfred Schutz’un top-

lumsal eylem teorisi ve bu eylem teorisinin öngördüğü toplumsal yapılanmayı ana hatları ile değerlendirmeye çalışacağız. Alfred Schutz fenomenolojik felsefeyi sosyoloji ile buluşturan ilk isimlerden biridir. Husserl'in doğa bilimsel bilginin kurulum süreçlerine getirdiği eleştirinin sosyal teoriye müdahil olmasında doğrudan köprü vazifesi görmüştür. Bununla birlikte Schutz'un bu çalışmanın merkezinde yer alması fenomenolojik sosyolojinin ilk örneğini göstermesi veya sadece fenomenolojik düşüncüyü sosyolojiye aktaran bir isim olmasından ya da doğrudan fenomenolojik sosyoloji için bir ekol teşkil etmiş olmasından kaynaklanmamaktadır. Schutz'den önce sosyal teoriye fenomenolojik bir açılım getirdiği kabul edilmiş başta Max Weber, Carl Menger, Ludwig Von Mises gibi çok daha popüler bir dizi düşünür zaten mevcuttur. Schutz'un kendisi bile, yaşarken yayımlanmış bir kitabı, verdiği dersler, yayımlanmadan kalmış birçok yazısı ve dönemin önde gelen entelektüelleri ile yaptığı mektuplaşmalar ile kendi gibi düşünen bir aydın ve öğrenci grubunun dışında tanınabileceğine ihtimal vermemiştir (Wagner, 1970: 4). Dolayısıyla Schutz gibi dönemi için saygı değer ancak yalnız hatta sürgün bir ismin kendi niyet ve iradesiyle çağdaş sosyal teoride yükselen özne merkezli eleştirel düşüncelere ilham kaynağı olduğu, elbette ki, iddia edilemez. Tarihin bireylerin iradeleri kadar toplumsal koşullar ve biraz da talih ile harekete ettiğini sıradan bir bilgidir. Schutz'un günümüz sosyolojisi içindeki önemli referanslardan biri haline gelmesinde de bu koşulların, toplumsal talih/talihsizliklerin ve ortaya çıkan yeni problemlerin doğrudan bir etkisi vardır. Görüşlerini sistemleştirememiş olması ya da kendi metodolojisine dayalı bir sosyoloji ekolü üretememesine rağmen Alfred Schutz'u Parsonsçı ekolün sistem kuramının karşısına yerleştirme sebebimiz, onun ele aldığı problemlerin, sosyolojiye yaklaşım tarzının ve kişisel yaşam öyküsünün "uygunsuz bir zamanda" geç modern toplumun problemlerine yönelmesidir. Daha doğrusu amansız muhalifi Parsons ile birlikte çağdaş sosyolojinin temellendiği, yapı-fail geriliminin ilk temsilcisi olmasıdır.

Alfred Schutz, orta sınıf bir (Yahudi) ailesinin çocuğu olarak Viyana'da dünyaya gelir (1899). Bu bilgi ilk etapta sıradan biyografik bir not gibi gözükebilir. Fakat dönemin Viyana'sına biraz daha yakından bakıldığında onun fenomenolojik kadri hakkında birçok ipucu verir. Dönemin Viyana'sı Habsburg Hanedanının sembolik yönetimi altında liberal dünyanın birçok çelişkisini en abartılı haliyle sahneler. Modern Avrupa'nın eşiğinde duran bu şehir, tarihe geç kalmanın verdiği telaşla bur-

juva hayat tarzını abartılı bir taklitle gündelik yaşamına taşır. Para babaları, büyük tüccar ve sanayiciler kadar işsizler, evsizler yani altta kalanlar bir yandan hayatta kalma mücadelesi verirken diğer yandan da şehrin aşırı doz kültüründen boğulmaya çalışır. Bu çelişkilerle dolu ve asabı bozuk şehrin Freud'u yetiştirmesi boşuna değildir. Kültürel bir erotizmle ruhu tutulan Viyana halkının psikolojik travmaları, gerçekten de, Freud'un çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Fakat insan, Freud olmasaydı bile dönemin Viyana'nın sosyo-psikolojik koşullarının başka bir Freud yaratacağı izlenimine kapılmadan edemez. Terry Eagleton çarpıcı romanı **Azizler ve Alimler**'de dönemin Viyana'sını ve Freud etkisini şu sözlerle özetler:

"Viyana kültür denilen erotik bir rüyanın pençesindeydi ve Freud bunun bedenini bastırılması anlamına geldiğini ilan etmişti. Bahtin'in duyulara beslediği sevgi, politik zorbalıkla uyuşmuyordu; Viyana'nın valsleri ve kremalı pastaları ise ölmekte olan bir neslin son lüks istekleriydi. Kendine özgü bir kültürel üsluptan yoksun Viyana, çaresizce geçmişi taklit ettiyse de, psikolojik geçmişini bilinç dışına itmiş ve Freud'dan özgür olmak için geçmişin anımsanması gerekir uyarısını almıştı" (Eagleton,1998: 39).

Toplumsal hayatın aşırı ve tutarsız gidişatı anti-liberal bir kültür eleştirisini de beraberinde getirir. Bu anlamda Viyana modernliğin kazanımları üzerine kurulu en abartılı sahneler ev sahipliği yaptığı kadar modernliğin en nihilist yorumlarına da kaynaklık eder. Birçok sanatçı ve düşünürün çalışmalarına anti-liberal bir temayül yön verecektir. Robert Musil, **Niteliksiz Adam**'ında Avusturya'nın hiyerarşik toplumu ve rasyonel kültürünün gündelik yaşamda nasıl dağıldığını gösterirken, Schoenberg besteleriyle kitleleri burjuvanın konforlu yaşamından öznelliğe, iç dünyaya ve doğanın vahşiliğine davet eder. Gustave Klimt ayartıcı tabloları ile klasik realizme ve burjuva duyarlılığına kafa tutar (Barber, 2004: 8). Viyana'nın entelektüel dünyasına yoğun bir sinizm ve nihilizm eşlik etmektedir. Schutz'un üzerinde derin etki uyandıran Kraul Kraus edebiyat dünyasının ısıltısını, yüzeyselliğini ve popülerliğini yerde vurmaktadır. Öte yandan iki savaş arası dönemde bu anti-liberal kültürel atmosfere semitizm ve anti-semitizm mücadelesi eklenir. Bir yanda Hitler'e ilham ve-

ren Georg von Schoenerer Alman halklarının birleştirilmesini ateşli bir şekilde savunur. Diğer yanda da ünlü Siyonist Theodor Herzl, dünyanın bütün Semitiklerini birleştirecek bir devlet propagandası yapar. Tüm bunlara bir de Nazilerin varlığını eklediğimizde Viyana'nın barındırdığı karmaşık toplumsal hayatın karmaşık dünya görüşlerinin önemli bir kesimini belirtmiş oluruz.

Alfred Schutz bu kaotik ortamda hem liberal değerlerle yetişip dönemin finans piyasalarından önemli görevler almış hem de anti-liberal kültür eleştirilerinin etkisinde akademik yaşamını sürdürmüştür. Buna bir de Yahudiliğini kabul eden ama bunu organize bir kimlik haline getirmeyen bir gündelik pratiği eklemeyi de unutmamak gerekir. Liberal-anti-liberal, Siyonist ve anti-Siyonist, akademisyen ve bankacı gibi farklı ideolojik ve mesleki kutuplar arasında yoğrulmuş yaşamı, Schutz için fenomenolojinin felsefi bir yöntemden ziyade bir yaşam tarzına dönüşmesine vesile olmuştur. Farklı dünya görüşlerinin, yaşam pratiklerinin ve ideolojilerin mensubu öznelerin kendilerini nasıl bildikleri onun için akademik bir uğraş olmanın ötesinde bir varoluş meselesi haline gelmiştir. Nazi rejiminden Amerika'ya kaçıışı; Schutz'ün çoğul kimliklerine en önemli parçası olarak, yabancılığı da eklerken fenomenolojik sosyolojin gelişmesindeki dönüm noktalarından birine de girilmiş olur. Öznelerin dünya hakkındaki fikirlerini imal etme ve içselleştirme süreçlerini sıra dışı bir şekilde gözler önüne seren Nazi örneği, yerlilik ve yabancılık duygusunun gündelik yaşamın gerçekliğini nasıl ürettiği konusunda ona unutamayacağı bir ders verir. Bu ders fenomenolojik sosyolojinin gelişimine de doğrudan zemin hazırlar. 60'lı yıllarda sivil haklar, savaş karşıtlığı, kadın hareketleri gibi toplumsal hareketlerin ardından öznelerin gerçekte nasıl düşündüğü ile ilgilenen Harold Garfinkel, Peter Berger, Dorothy Smith gibi önde gelen sosyologlar Schutz'u temel referanslarından biri olarak görmesi bir tesadüf değildir. Wallace ve Wolf'un yerinde deyişiyle;

“Dünyaya bakışımızın sorgulanmaya başlamasının bu olaylarla aynı zamana tesadüf etmesine şaşırılmamak gerekir. Baskı altındaki gruplarca alışılagelmiş kabullerin ‘parantez içine alınması’ veya iptal edilmesi bu gibi durumlarda anlam kazanır ve artık, bu durumları çözümlemekte kullanılacak kavramsal araçlar-

la bir arada yeni bir bakış açısının ortaya çıkış zamanı gelmiştir.” (Wallace ve Wolf, 2013: 352).

Bu bölümde yaşamıyla fenomenolojinin adeta ete kemiğe bürünmüş hali olan Schutz’un fenomenolojik sosyolojisini ana hatları ile ele alacağız. Öncelikle onun eylemi, öznel bakış açılarının kesişim alanı olarak gören toplumsal eylem kuramı üzerinde duracağız. Burada Schutz’un eylem kuramına şekil veren başlıca ilham kaynaklarını, ona göre eylemin gerçekleşmesindeki başlıca süreçleri ve bu süreçleri analiz eden temel kavramları ele alacağız. Sonrasında ise Schutz’e göre eylemin toplumsal olarak nasıl yapıldığını ele almaya çalışacağız.

A. Aktör Eylemini Nasıl Bilir?: Fenomenolojik Bir Eylem Teorisi

Birey mi önce gelir yoksa toplum mu? Toplum bireylerin toplamından mı oluşur yoksa bireyleri toparlayan aşkınsal bir varlık mıdır? Bu soruya verilecek cevaplar sosyolojik gelenekte sosyologların nasıl bir metodoloji takip edeceğini doğrudan yönlendirir. Elbette ki birey ve toplum dilemmasını birbirinden koparmak ya da taraflardan birini diğerine indirgemek mümkün değildir. Sosyal bilimcilerin yaptığı katı bir tarafgirlikten ziyade bu iki tarafı birbirine bağlayacak bir analiz geliştirmektir. Fakat söz konusu analizin temelindeki öncüller, cevap aranan sorular ve yöntemsel ayrımlar iki taraf arasındaki korelasyonun hangisinden yola çıkılarak kurulacağını belirler. İster toplumun evrensel yasalarını bulup, bireyi bu yasaların bağımlı birer icracısı kılsın, ister bireysel irade ve özgürlüğün kolektif eylemlerin esasını oluşturduğunu ileri sürsün aslında sosyal bilimcilerin genel geçer kuramları başlangıç itibarıyla öznel bir tercihe dayanır. Söz konusu öznel tutum, argümanlarındaki tutarlılık ve kabullerin sistematik formülasyonu ile “herkes” için geçerli hale gelir. Dolayısıyla *Methodenstreit*’ın iki yakasındaki toplumsal kuramlar da aslında bir ben-yönelimlilikten öteki-yönelimliliğe geçiş sürecinden ibarettir. Alfred Schutz’un toplum kuramının temel kabulünü tam da bu geçişlilik oluşturur. Kolektivitelerin ardındaki bireysellikleri açığa çıkarırken, bu bireyselliklerin kolektif bağlarla kurulduğunu göstermek gibi karmaşık bir amaç Schutz’un kuramında farklı bir analiz düzeyinin belirmesine sebebiyet verir: Özneler-arasılık.

Schutz'un toplumsal fenomenleri özneler-arası etkileşimin bir ürünü olarak ele alması her toplumsal fenomenin aslında aktörlerin fiillerinin sonucu olarak anlaşılmasına götürür. Ona göre sosyal bilimin temel problemi fenomenlerin kendine has gerçekliğini tanımlamak değil, aktörlerin birbirlerine karşı takındıkları tutumların anlamını araştırmaktır. Simmelci bir çalışma tarzından yola çıkan Schutz, bütün toplumsal fenomenlerin bireysel davranış biçimlerine kadar takip edilmesi ve bu biçimlerin kendini ortaya koyduğu toplumsal formların ayrıntılı tasvirlerle anlaşılır hale getirilmesi gerektiğini ileri sürer (Schutz, 1967: 3). Bu noktada Schutz, sık sık yapılan bir hata olarak, eylemin (action) davranış (behavior) ile karıştırılmaması gerektiğini savunur. Davranış, aktörün dışsal bir duruma karşı gösterdiği tepkime olarak anlamdan yani özneler-arası bağlamdan azadedir, yani toplumsal anlamdan yoksundur. Eylemse aktörün diğer aktörlerin göstereceği tutumları öngören bir anlam pratiğidir. Weber'in ünlü bisikletli örneğini hatırlarsak, toplumsal dünyaya bisikletlerin çarpışma anında değil bu andan sonra aktörlerin sergilediği tutumlarla gireriz. Bu tutumun öncesinde insan davranışları doğal olgularken, - nezaket gösterileri ya da hakaret salvoları vb. gibi- davranışlar birbirine yöneldiğinde artık toplumsal dünyanın anlam pratikleriyle değerlendirilmeye başlanmış olur; yani münferit davranışlar toplumsal birer eyleme dönüşür. Burada anlamın eylemin dışında kalan ve onu baskı altında tutan bir mahiyet taşımadığı ortadır. Anlam aktörün tutumlarını değerlendirdiği daha doğrusu belirli bir değerle konumlandığı "içsel bilincinin" bir yansımasıdır.

Toplumsal fenomenlerin öznel eylemler olduğu ve bu eylemlerin anlamına ancak ve ancak öznelerin içe bakışçı bir şekilde ulaşılacağı tezi anlayıcı (Verstehen) geleneğin temel postulasını oluşturur. Bu bağlamda eylemin öznel bilinçlerdeki ortak anlamlarını deşifre etmeye çalışan Schutz'un kendisini doğrudan bu gelenek içinde konumlandırmasında elbette ki şaşılacak bir durum yoktur. Fakat anlayıcı geleneğin anlamı ortaya çıkarmak için monolitik bir yol takip ettiğini düşünmek doğru değildir. Dolayısıyla Schutz'un eylem kuramının doğru şekilde kavranması için sadece bu geleneğin mensubu olduğunu bilmek değil aynı zamanda anlayıcılıkla hesaplaşmasını, ona yaptığı katkı ve getirdiği eleştirileri göz önünde bulundurmamak gerekir. Schutz'e göre anlamak sadece öznelerin davranışlarındaki duygu durumlarını anlamak değildir. Çevremizdekilerin kaşlarını çatmasından kızgın olduklarını, gülmele-

rinden mutlu olduklarını çıkarmak bilimsel analize gerek duymadan varılacak sıradan tespitlerdir. Benzer şekilde Alman tarihçi okulun ve özellikle Dilthey'in temsil ettiği, yorumcunun üstün empati yeteneği sayesinde tarihsel olayları yönlendiren içkin manevi yapıları açığa çıkarabileceğini ileri süren dünya-görüşü (Welthanschauung) analizlerine de karşı çıkar. Anlam, tarihteki büyük adamların psişesinden yorumcunun üstün anlama yeteneğine devredilen bir şey değil, aktörün eylemlerine yön veren değer yapılarının açığı çıkmasıdır. Yorumcunun duygusal empatisi olayların hatırlanmasına yardımcı olabilir; ancak eylemi yorumlamanın zorunlu şartı değildir. Weber'in belirttiği gibi "Sezar'ı anlamak için kişinin Sezar olmasına gerek yoktur" (Weber, 2012: 112). Schutz için anlamın yorumlanması için gerekli olan eylemin, failin icrasındaki amaç, sebep ve motivasyonlarının kolektif yönünü ortaya koyan bir analizdir. Bu kabul Schutz'un kuramında Max Weber'i özel bir yere konumlandırmasına neden olmuştur.

Alfred Schutz "Max Weber'i *"çalışmaları çağının pek çok özelliğini barındırmakla birlikte hayretler uyandıran bir dâhinin yegane ürünü"* olarak niteler (Schutz, 1967: 5).¹⁰ Ona göre Weber, Alman sosyolojisine onu bir ideoloji olmaktan korumak için gerekli bilimsel kavramları vermiştir. Bununla birlikte Weber'in çalışmaları, döneminin Scheler, Wiese, Freyer gibi önde gelen sosyologların çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Schutz'e göre Weber'in başarısının sırrı sosyal bilimlerin değer yargısından kaçınması gerektiğini kanıtlaması ve sosyolojinin görevinin metafizik spekülasyonlarla uğraşmak değil; somut bir toplumun bütünlüklü bir tarifini vermeyi amaçlamasında yatar. Weber ideal tip stratejisi ile tikel eylemleri genelleştirilmiş bir anlam yapısı içinde göstermeye çalışır fakat öznel arası uzama kök salan anlam yapılarının içsel bilinçler tarafından nasıl tarif ve tahkim edildiği ile ilgilenmez. Daha çok aktörü harekete geçiren nesnel motivasyonları açıklamayı seçerek öznel eylemleri türdeş bir anlam kalıbı içinde değerlendirir. Bu bağlamda Weber

¹⁰ Schutz Weber ile kişisel olarak tanışmamasına rağmen onun yakın arkadaşlarından Ludwig Von Mises'in hem öğrencisi hem de mesai arkadaşı olarak yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu bağlamda ondaki Weber etkisinin Mises aracılığı ile başladığı söylenebilir. Ayrıca Schutz, Weber ailesiyle yakın ilişkide olan koyu bir Weber okuru Fritz Machlup ile tanışmıştır. Hatta Machlup Marian Weber'e Schutz'un **Sosyal Dünyanın Fenomenolojisi** kitabının uzun bir süredir yanlış anlaşılan anlayıcı sosyolojinin gelişimini hızlandıracağını umut ettiğini düşündüğü bir mektup yazar (Barber, 2004: 26)

anlamalı davranışı ya ortak değerlere yönelmiş (değer-bilinçli) ya da bireysel sonuçları sistematik bir şekilde gerçekleştirmeye yönelmiş (gaye-bilinçli) rasyonelleştirmeler kapsamında analiz etmeyi seçmiştir. Bu iki motivasyon türü, geleneksel toplumdan modern toplumlara geçi sürecinde öznenin dünyasını anlamlandırmakta bir prototip oluşturur Schutz, 1967: 18). Schutz'e göre Weber, anlam probleminin zaman problemi olduğunu göstermekle anlayıcı sosyoloji için büyük bir adım atmıştır fakat zamanı tarihsel zamanla nerdeyse özdeş görmesi aktörlerin içsel zaman telakkilerini yadsımasına neden olur. Eylemlerin tarihsel anlamının sürekliliğini göstermeyi amaçladığından, aktörün eylemlerindeki gelecek ve geçmiş bağıntılı yönelimleri kesintisiz bir zamansallığa indirger; farklı yönelimlerin anlamlandığı eylemleri bir ve aynı kategorilerin ürünü olarak tanımlar (Schutz, 1967: 147). Schutz'e göre Weber, kesintisiz bir zamansallık içinde anlamı homojen kategorilerle yeniden üretirken aslında hem özneyi hem de öznenin eylemlerini yönelttiği ötekinin özgünlüğünü yakalamayı başaramaz. Halbuki her eylem sadece diğer aktörleri etkilemekle değil, bizzat aktörün içsel bilincindeki anlamının oluşumu bağlamında zaten öteki-yönelimlidir. Schutz'e göre "Goethe'nin 'seviyorsam seni, bundan sana ne?' diyen ünlü satırları öteki yönelimlilik duygusunun sadece diğer insanları etkileme teşebbüsünden ibaret olmadığının iyi bir örneğidir.

Eylemin anlamındaki öteki-yönelimlilik, onu Weber'in analizlerini açıklamaya sevk eder. Eylemin öznel analizi bağlamında Schutz, Husserl'in fenomenolojik felsefesinden istifade eder. Husserl, Kartezyen felsefenin akıl ve beden arasındaki keskin ayrımına ve neticede öznenin dış dünyadan yalıtılmış saf bir benliğe sahip olduğu kabulüne karşı çıkarak, öznenin sürekli olarak nesneye yönelmiş bir halde bulunduğunu ileri sürer. Ona göre şeyler hakkındaki bilgilerimiz, bilincin onlarla ilgili yönelimleri eşliğinde onun hakkında sürekli bir tasarı inşa etmeleridir: "*Şeyler, bir fındık kabuğu veya vazonun içinde bir şeyin bulunması gibi, yaşantıların içinde bulunmazlar; onlar bu yaşantılarda kurulurlar. Şeylerin verilmiş olması onların fenomenlerde ortaya konulması, tasarılanmasıdır*" (Husserl, 1997: 42-43). Bu bağlamda Husserl, öznenin Kartezyen aşkınlığı ve nesnenin içkinliğinin karşılıklı bir ilişki içinde bulunduğu üçüncü bir ara uzamda geliştiğini ileri sürer. Schutz'un, yukarıda gördüğümüz üzere, özneler-arasılık diye nitelendirdiği bu uzam, fenomenleri "doğal" olarak bilip, deneyimlememiz için bir a priori çerçevesi oluşturur (Schutz,

1970: 42). Husserl dünya hakkındaki bilgilerimizin, dünya içindeki konumlarımızın ve onunla ilgili deneyimlerimizin oluşturduğu doğal tutumların anlamını paranteze almayı (epoche) amaçlayan bir köken felsefesi (fenomenoloji) geliştirmeye çalışır. Schutz'u Husserlci felsefede en çok etkileyen şey de tam olarak budur: Öznenin doğal gibi gözüken tutumlarını paranteze alarak anlamın öznel bilinçteki kaynaklarını soruşturmak. Schutz'un eylem analizleri özellikle Husserl'in erken dönem çalışmaları bağlamında öznel deneyimlerin eylemin genel-geçer anlamının oluşumundaki bağlarını göstermeyi amaçlar. Bu amaç doğrultusunda Schutz çalışmalarında deneyimin bilinçteki içsel halini ortaya çıkarmayı başaran bir eylem kuramı ve sosyal bilim tesis etmeye çalışır.

Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinin diğer bir ilham kaynağı Henri Bergson ve bilhassa onun süre (duree) kavramıdır. Schutz'un eylem kuramında, Husserl felsefesinin nesneler hakkındaki bilgilerimizin dışsal şeylerin içsel bilinçteki kurulumlarını açıklaması gibi, Bergson felsefesi içsel bilincin dışsal şeyleri nasıl inşa ettiğini açıklamakta kullanılır. Böylece özne ve nesne ilişkileri müttekabil bir ilişki düzenine yerleştirilir. Bilindiği üzere Bergson determinist-mekanistik görüşlere karşı çıkarak dış dünya hakkındaki bilgimizin iradenin fenomenleri sürekli yeniden yaratması ile ortaya çıktığını belirtir. Bergson'a göre bu yeniden yaratım şeylerin zorunlu bir yasa ve durağan bir zaman-mekan algısının ürünü olarak görülmesini imkansız kılar. Aslında özne, nesneyi kendinden bağımsız bir mekansallıkla çevrelenmiş şekilde bulmaz; bu mekânsal sınırlamaları aşarak kendi içsel zaman algısıyla şeyleri bir bütünün birimi olacak şekilde nesneleştirir. Bergson bu öznel zaman algısını 'süre' olarak isimlendirirken, dış dünyanın monadik varlıklarının da yalnızca sürenin şeyler arasında ucu açık bir birliktelik tesis etmesiyle ortak bir anlamın parçası olabileceğini savunur: "*Gerçek süre, şuurun idrak ettiği süre, o halde sadece keyfiyetler arasında sıralanmak ister, çünkü hiçbir zaman kemiyet değildir, ölçülmeye yeltenildiği andan itibaren keyfiyetin yerine bir kemiyet olan mekanı haberimiz olmadan koyuyoruz*" (Bergson, 1990: 100). Bergson'un nesnel zaman ve öznel süre hakkında ileri sürdüğü düşünceler Schutz'un eylem analizi için anlamının öncelikli olarak öznel dünyanın anlamı olduğu ve bu anlamın farklı geçmiş ve gelecek gibi zamansal niceliklere bölünemeyeceği konusunda referans olur. Yani toplumsal aktörlerin bir eyleme yüklediği anlam, olup biten hadiselerin birikimsel bir hasılatı değil, aktörün yaşa-

mındaki tüm hadiselerin tek birinde ve tek bir hadisenin tümünde yankılandığı bir döngüsellik eseridir. Böylece farklı görünen eylemler bir yandan tek bir eyleme, Bergson'un deyişiyle bir yaşam atılımına (*élan vital*) bağlanırken diğer yandan da özneler arası dünyanın değişim dalgalarından etkilenen ama asla tamamen dönüşmeyen bir benlik ortaya çıkar. Schutz'un ifadeleriyle;

“ Dar anlamda iki karşıt durum değil ancak benliğin saplandığı (...) müteakip ve farklı bir durumlar dizisi vardır. Bu sebeple iki temayül veya yönden bahsettiğimizde sadece metaforik bir ibare kullanıyoruzdur: Gerçekte ise ne iki temayül ne de iki yön vardır sadece bir meyveyi dalından koparmak gibi, özgür bir eylemin kendisini ondan ayırana kadar pek çok tereddüt yaşayan ve gelişen tek bir benlik vardır” (Schutz, 1973: 86).

Schutz'un eylem kuramında derin etki uyandıran isimlerden bir diğeri de Ludwig Von Mises'dir. Mises'in Schutz için önemi sadece onu Weber'le tanıştırmış olmasından ya da ilk işini Mises'in sağlamış olmasından yahut da Viyana'daki akademik tanınırlığını Mises'in en iyi öğrencisi olarak bilinmeye borçlu olmasından gelmez (Klitgard, 2003: 45-50). Schutz, Mises, Menger ve Hayek gibi diğer liberal iktisatçıların mensubu olduğu Viyana Ekonomi okulunun insan doğası, eylemin anlamı ve toplumsal gerçeklik konusundaki özne merkezli görüşlerini toplum kuramında aynen benimser. Özellikle Mises'in **prexology** kavramının onun refleksif sosyolojisinin gelişmesindeki yeri yadsınamaz. Mises bu kavramla insanın amaçlı davranışlar sergileyen rasyonel bir varlık olduğunu, daima belirli bir sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde hareket ettiğini, bu anlamda toplum, sınıf veya yasa gibi insan-üstü kavramların aslında insan eylemliliğine dayalı bir tüpeltirme olduğunu ileri sürer (Barber, 2004: 50). Schutz, Mises ve diğerlerinin değer merkezli eylem anlayışından fazlasıyla istifade eder. Bu bağlamda onun eylem analizlerinin metodolojik bireyciliğe yakın durduğu söylenebilir. Okulun kendi çıkarlarını rasyonel bir şekilde bilen ve elde etmeye çalışan bireyin, toplumsal etkinliklerin sürmesindeki marjinal faydayı ürettiği tezi Schutz'un özneler arası ilişkilerinde belirli bir geçerliliğe sahiptir. Fakat o, toplumsal ilişkilerin yalnızca ekonomik çıkarın anlamlılığı ile sürdürülmediğinin

bilincindedir. Dolayısıyla genel geçer bir liberal kuram geliştirmekten ziyade, pratik ilişkilerin kendiliğindenliği içinde üretilen farklı çıkar/anlam yapılarını ortaya çıkarmaya çalışır. Bu durumun, Schutz'un idealist bir liberalizmden ziyade pragmatik bir liberal felsefeden hareket etmesinden kaynaklanır. Schutz'un eylem kuramının arka planını oluşturan isimlere dair bu bilgilerden sonra artık eylem kuramının temel kavramları üzerinden ele almaya geçebiliriz.

1.Tasarım (Project) Olarak Eylem

Schutz'un eylem analizlerinin başlangıcını eylemin, anlamlandırılmış somut etkinlikler olduğu tanımı oluşturur. Schutz eylemin doğrudan verili bir anlamının olmadığı konusunda Parsons ile mutabıktır. Eylemin anlamı kendini fiziksel niteliklerin algılanması gibi göstermez. Nesnelerin rengi, kokusu veya sesleri zihnimizde doğrudan karşılık bulur. Bununla birlikte toplumsal eylemin anlamı kendini bir dolaşım aracılığı ile gösterir. Söz konusu dolaşımı, Schutz tasarım (project) olarak isimlendirir. Schutz'e göre her eylem kendisini zaten bilindik bir eylem tasarısının yansıması olarak gösterir. Fakat beşeri etkinlikler herhangi bir tasarımlama sürecine bağlı kalmadan varlığını sürdürür. Eylemlerimizi yerleştirdiğimiz planlar, etkinliklerin amacı veya işleyişini göstermekten ziyade bizim onu hayal etme/fantezileştirme tarzımızı ele verir (Schutz, 1967: 59). Schutz'e göre tasarı, eylemin hayat kaynağı olarak fiilleri (act) aktör açısından anlamı kılmayı sağlar; aktörün sergilediği ve maruz kaldığı fiillerin belirli bir somutlukla kavranmasına imkan tanır. Fakat tasarı yalnızca dışımızda olup bitenleri bir düzene koymaz veya onları ete kemiğe büründürmez aynı zamanda bizzat benliklerimizi de bu alana müdahil eder. Schutz'e göre bir tasarı sadece eylemlerimizi gerçekleştirmenin ön-şartı değildir; bu şartlar içinde kendimizi hayal etmemizdir. Yerimizden kalkıp dışarı çıkmak istediğimizde sadece dizlerimizi ve bacak kaslarımızı çalıştırıp kapının kolunu çevirmeyiz; aynı zamanda kendimizi de bunları yapan biri olarak hayal ederiz. Hatta bu fiilleri, yaptığımız veya yapacağımız diğer şeylerle bağıntılı olarak icra ederiz. Eylem tasarısı durumların, koşulların ve amaçların nesnel bir tarifinin yanı sıra aktörün diğer şeylere yönlendirdiği niyetliliği ele verir. Çünkü Schutz için eylemin anlamı deneyimde mahfuz değildir; anlam deneyim hakkındaki teemmüli (reflexive) sürecin bir ürünü olarak açığa çıkar:

“Tasarı doğrudan bir deneyim veya kendiliğinden bir etkinlikte değil, sadece teemmüli bir düşüncede verilidir. Elbette ki doğrudan deneyim kendi beklenti halesi ile çevrilidir fakat bunlar boş müteakip beklentilerdir (protention). Bazen bu müteakip beklentilerin gerçekleştiği olur. Örneğin, sergilediğimiz bir filde bazen çok açık ve doğrudan bir takım beklentileri deneyimleyebiliriz. Fakat bu deneyimler aslında zihnimizdeki plan veya tasarıların nüfuzu altındadır. Tasarı andan ana nakledilir ve çok somut bir şekilde her bir anlık deneyimimize sızarak ki bu somutluk türetilmiş bir şeydir ve söz konusu özel ana tasarının aşılmasının (feeding) bir sonucudur” (Schutz, 1967: 61).

Kısacası Schutz için her eylem, kendisini gerçekleştirmeden önce zihnimizde ne yapacağımıza dair bir resim uyandırdığı için zaten bilinçli bir eylemdir. Bununla birlikte ona göre söz konusu bilinçlilik durumu araçsal veya değer yüklü bir rasyonalizasyona tekabül etmez. Yani eylemlerimizin anlamını kazandığı plan, yalnızca kârın maksimizasyonu ya da kurumsal normlarla bütünleşme derecesi gibi nesnel yönelimlerce kurulmamıştır. Schutz için tasarının bilinçli bir etkinlik olması, eylemin amaç, araç ve normlarının -Weber’in belirttiği gibi- aklın özerk alanlarında rasyonel hesaplamalarca yürütülmesinden kaynaklanmaz. Tasarının bilinçliliği aktörün eylemlerini kendi biyografisi ile birleştirecek bir makullük taşımasından gelir. Eylemin anlam rotası, aktörün hariçteki nesneleri elde etmek için hep daha ileri gitmesiyle belirlenmez. Karşılaşılan her durum ve çözülmesi gereken her problem aslında aktörü kendi büyük hikayesine götüren birer kaldırım taşıdır (Schutz, 1973: 150). Eylemlerimiz, kendimiz haline gelirken kat ettiğimiz döngüsel güzergahın bir yansıması olarak varlık zeminine çıkar. Nietzsche’nin ‘aynının ebedi döngüsü’ diye tanımladığı bu süreç, tahmin edileceği üzere, başlangıç ve sonuç, araçlar ve amaçlar arasında keskin bir ayırımın yapılmasını engeller. Schutz’e göre aslında her başlangıcın başka bir başlangıcın sonucu, her amacın başka bir amacın aracı olarak baş gösterdiği fiillerin bütünselliği aktörler tarafından parçalara ayrılır. İşte eylem tasarısı, anlamın temayüz etmesi için etkinliklerin bütünselliğini parçalayan ve bu parçaları son tahlilde aktörün içsel bilincine uygun hale getiren, başka bir deyişle, iki ayrı ufkun kaynaşmasını sağlayan bilişsel enstrümanlardır. Eylem tasarılarımız, karşılaştığımız durum-

ları öncelikle zihnimizdeki katıksız tasarıların bir parçası olarak, ikinci aşamada onları kendi pratik deneyimimizin içinde yeniden kurarak ve son aşamada ise muhakeme edilmiş ve tamamlanmış bir kadere (fait accompli) dönüştürerek öznel bakış açımıza sosyal bir derinlik kazandırır (Schutz, 1967: 64) .

Schutz'un eylemin aktörün öznel bakış açısının bir yansıması olarak anlam kazandığını ileri sürmesi, yanıtlanması gereken iki soruyu da beraberinde getirir. Öncelikle eylem tasarılarının içerdiği bilginin özellikleri nedir? Aktörün teemmüli yorumu son tahlilde toplumsal fenomenlerin 'efradını cami agharına mani' bir açıklamasına ulaştırır mı? Aktör toplumsal ilişkileri kendi biyografik deneyimine tercüme ederken, bu çabaların asli gayesi, gerçekleştirme basamakları ve harekete geçirici saikler konusunda tam bir kavrayış düzeyine ulaşır mı? İkinci olarak eylem, öznel arasılığın bir tezahürü olduğuna göre hangi öznenin bakış açısından anlamlandırılacaktır? Eylemin anlamı, benim takındığım ve maruz kaldığım tutumlar hakkındaki niyetlerimde mi yoksa muhatabımın kendi tutum ve yorum pratiklerinde mi saklıdır? Ya da ben ve muhatabımın arasındaki karşılıklı tutum alışların dışında kalan "tarafsız" bir göz olarak yalnızca sosyal bilimcinin yorum çerçevesi mi öznel-arası eylemin mutlak manasını açığa çıkarabilir?

Öncelikle birinci soru ile başlayalım. Schutz, eylemin anlamının öznel bakış açısına göre açığa çıkarılabileceğini ileri sürerken bu iddiasıyla ne aktörün herkes için geçerli olacak bir aşkın psikolojik yorumun konusu ne de anlamın aktörün yalın içsel psikolojisine bağlı bir rölativizmin konusu olduğunu kast eder. Öznenin bakış açısına göre biçimlenen eylem tasarıları öncelikli olarak aktörün varlığından bağımsız bir dış dünya kabulüne dayanır. Daha doğrusu her toplumsal öznenin varlığını bahşedilmiş bir dünyanın içinde kazandığını düşünür. Schutz'e göre dünyanın bahşedilmişliği aktörün muhtemel bütün tasarılarının, amaç ve tutkularının, harekete geçirici bütün saiklerin tüm ihtimallerini içerir. Niyet ve tercihlerimiz, tasarladıklarımız ve aklımızdan geçirdiğimiz veya geçirmediğimiz her şey birbirleri arasında üstünlük kazanmaksızın burada önceden verilidir: *"Bahşedilmiş bir şey olarak dünya hiçbir olasılığın özgün bir ağırlığının olmadığı, inanıldığı sürece soruşturmadan vareste olduğu ve diğerleri ile çatışmadığı açık olasılıkların genel bir çerçevesidir; tüm inandıklarımız daha sonra fark edilene yani bir karşı kanıt getirilene kadar ampirik veya ön-kabulsel bir kesinliğe sahiptir."* (Schutz, 1973: 82).

Eylemlerimizin anlamı, bu açık olasılıklar arasından bir olasılığa karşı taşıdığımız niyetsellikle açığa çıkar. Başka bir deyişle eşit olasılıklarından biri veya bir kaçının öncelendiği, buna göre bir ilişkilendirme mantığı ve muhakeme biçiminin teşekkül etmesi ile anlam özne tarafından kurulur. Heidegger'in deyişiyle eylemlerimizin anlamı dünya hakkında farklı açılımlara sahip görüşlerden dünyanın varlığını bir bakış açısının imkan ve sınırlarına indirgediğimiz kısacası bir dünya görüşünden görüşün dünyasına geçtiğimiz noktada açığa çıkar (Heidegger, 1977) fakat bu geçiş, Schutz için doğal veya sosyal fenomenlerin mutlak bir öze kavuştuğu veya kavuşabileceği anlamına gelmez. Fenomenlerin özü, Kant'ın gösterdiği gibi, bilinç tarafından kurulmuş bir temsiliyetle kavranır fakat bu temsiliyet, Kant'ın savunduğunun aksine, tam değil kısmî ve geçici bir pozisyonda temellenir. Dolayısıyla eylemin anlamı tek bir hamlede tam olarak erişilebilecek bir şey değil, öznenin her anlamlandırma teşebbüsünde bir yüzünü açan ama diğer veçheleri karanlıkta kalan bir öze sahiptir.¹¹

Schutz için eylemin gerçek anlamına erişim sürecinde Husserlci *noesis* ve *noema* ayrımının ayrıcalıklı bir yeri vardır. Husserl'e göre bilincin sahip olduğu bilginin öncelikli olarak bir şeyin bilgisi olduğunu ve öznenin sahip olduğu bu bilginin daima nesnenin varlığına dair bir temayül bulunması anlamında bir niyetlilik eseri olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Bilincin nesnelere olan ilgisi ile nesneler hakkında inşa ettiği bu resmi Husserl *noesis* kavramı ile tanımlar. *Noesis*, bizim dış dünyanın bazı unsurlarını gördüğümüz, işittiğimiz, dokunduğumuz kısacası duyumsadığımızda yaşadığımız farkındalık durumudur (Husserl, 1982: 223). Örneğin, yerdeki bir ağaç dalını gördüğümüzde dalın dokusu, rengi, şekli gibi fenomenal özelliklerini genelde hemen tanırız. Dalın katı ve yüzeyinin pütürlü olmasından, renginin kahve-rengi tonundan kolaylıkla bu şeyin bir ağacın uzantısı olduğu yargısına ulaşırız fakat bilincimiz sadece karşılaştığımız fenomenlerin bilişsel özelliklerini çıkarmakla ye-

¹¹ Heidegger yorumun bu özelliğini "Lichtung" kelimesi ile karşılar. Açığa çıkarma, temizleme anlamına gelen bu kelime Almanca'da tam olarak ormanda belirli bir bölge ağaçlardan temizlendiğinde ortaya çıkan açıklık anlamına gelir (Inwood, 1993: 238). Yorumun öze ulaşmaktaki imkansızlığını ifade etmeye dayanan bu analogik terim, Parsons'ın tortu kategoriyi karanlıktaki spot lambası metaforuyla tanımlamasına benzer. Bununla birlikte, fark edileceği üzere, Parsons her bir tortu kategorinin bilimsel açıklama tarafından son tahlilde aydınlığa kavuşturulacağına inanırken, Schutz'un sırtını yasladığı fenomenolojik-varoluşçu geleneğin yorumun karanlık noktasını tek zorunlu argüman gördüğü söylenebilir.

tinmez aynı zamanda onları hafızamızın kapsama alanına dahil eder. Karşılaştığımız şeyleri bir kolektivitenin parçası haline getirir. Yerdeki dalın hangi ağacın parçası olduğunu biliriz; böylece dalın anlamı zihnimizdeki ağaç hakkındaki öz tasarımımla bağlantılı hale gelir. Husserl, fenomenlerin özü hakkında yaptığımız bu çıkarımı ise noema olarak isimlendirir (Husserl, 1982: 225). *Noema*, şeylerin herkes için belirli bir nesnellikle anılmasını sağlayacak bir ortaklığa tekabül eder fakat söz konusu ortaklığın şeylerin nesnel anlamının kendisi olduğu düşünülmemelidir. Schutz *noema*nın varlıkların özü ile karıştırılmaması gerektiğini savunur: “*Anlamları vaz etmek ile nesneleri vaz etmeyi birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Noema, fiillerin her mecrasına uygulanacak anlam fikrinin genelleştirilmesinden başka bir şey değildir.*” (Schutz, 1970: 48).

Schutzcu eylem kuramı sosyal dünyanın birbirine zıt gözükken iki veçhesi vardır. Birincisi, Schutz’e göre insan dünyasının kendimizi içinde bulunduğumuz bahşedilmiş varlığı, yalnızca benim değil, herkes için geçerli olan sosyal bir gerçeklik yaratır. Bu sebeple dünya içinde edindiğimiz bilgiler, kişisel konumumdan bağımsız ve anonim bir şekilde bana önceden verilmiştir (Schutz, 1973: 75). Yapmayı istediğimiz veya planladığımız şeyler, yaşadığımız dünyanın ufku ile çevrelendiğinden; öznel bakış açılarımız bile bu ufkun önümüze serdiği ihtimallerden birine dayalı mevcut veya bir zamanlar var olmuş bir eylem tasarısı ile kendini gösterir. Örneğin, bir alışveriş merkezine vakit öldürmek, seri sonu indirimden yararlanmak veya bir arkadaşım ile buluşmak için gidebilirim. Söz konusu pratikler kişisel tercihime göre belirlenmiş farklı eylem planları ile belirli bir anlama kavuşacaktır. Bununla birlikte alışveriş merkezi benim biyografik koşullarımdan bağımsız bir şekilde mevcut olarak bana birtakım sınırlamalar getirir. Eylemlerimin anlamı, kendimi içinde bulduğum ilişkilerin belirlenimleri aracılığıyla su yüzüne çıkar. Veresiye bir ürün alamam, değiştirme kartım olmazsa aldığım ürünü değiştiremem ya da tezgahlardan fiyatın küsuratını almaması talebinde bulunamam. Schutz’e göre eylemin anlamını veren tasarımlarımız her eylemin kontrolümüz altında olduğu varsayımına dayansa bile aslında durum bundan çok daha farklıdır. Genel çıkarlarımızı gerçekleştirmeyi amaçlayan her eylem planı yalnızca bahşedilmiş dünyanın farklı alanlarında kontrolüm altında olan veya olmayan bir nokta ile ilgilidir (Schutz, 1973: 76). Bu noktadaki konumumla ilgili olarak genel çıkarım olarak kabul ettiğim bilgi diğer alanlar ve bizzat dünya-

nın kendisi hakkında yapacağım tercihleri belirler. Ancak her tercih, yapmak zorunda olduğum başka tercihleri de peşi sıra getirecektir. Bu bağlamda Schutz, Dewey'nin tercih kuramından yararlanarak "seçimin, benzerlerin dışında kaldığı bir tercih olmadığını aslında rekabet halindeki tercihlerin dışında kalan birleşik bir tercih olduğunu belirtir." Schutz; Dewey'nin genel çıkara bağlı seçimlerin izole birer tercih değil, bir bağlantılar terkihi olduğu görüşüne katılmakla birlikte bu açıklamanın rekabet eden veya birleşen motivasyonlarla yapılmış tercihlere nasıl karar verildiği konusuna yüz çevirdiğini belirtir:

"Alışkanlıkları ve itkileri çatıştıran nedir? Birinin diğerine mani olduğu karşıt etkenlere sahip temayüllere sebep olan nedir? Hangi tercihlerimiz rekabet halindedir ve hangileri birleşme kararına yatkındır? Başka bir deyişle, ben yalnızca seçmeyi sürdürdüğüm tasarılar arasında bir seçim yaparım. Alternatifler öncesi bir ikilemdeyimdir. Fakat böyle bir ikilemin kökeninde ne yatar?" (Schutz, 1973: 78).

Yukarıda bahsedilen ikilem tasarımların ikinci ve karanlık yönünü ortaya koyar. Schutz'e göre eylemin öznel bakış açılarımızla geliştirdiğimiz bir tasarımın içinde anlamını bulduğu, fakat söz konusu tasarımın son tahlilde özneler-arasılığın bahsedilmiş dünyasında gerçekleştiğinden yukarıda bahsetmiştik. Noemanın hakkında fikir yürüttüğümüz varlıkların özünü tam olarak bilince taşımaması gibi, eylem tasarımları da aktörün öznel deneyimlerinin dört başı mamur bir anlamlandırmasını yapamaz. Çünkü bir tasarı, dünyanın bahsedilmişliği içinde bir noktayı aydınlatırken etrafı farklı öznelerin deneyim ve yorum pratiklerinden oluşan bir karanlıkla çevrilidir. Bu bağlamda Schutz'e göre toplumsal dünya, özneler arasındaki ilişkilere dayansa ve kendini anonim bir geçerlilik aracılığı ile aktörlerin bilincine dayatsa dahi neticede aktörün ilişki kurmadığı, ilişki kursa bile anlamlı bir şekilde deneyimlemediği pek çok unsur yine de geride kalacaktır. Dolayısıyla belirli bir bakış açısından anlamlandırdığımız eylemlerin gerçekliğinin deneyimlerimizin dışında bulunduğu şüphesi aslında bütün yorumlama etkinliklerimize müdahil olur. Schutz'e göre bilinçli tercihlerimizin dünyanın bahsedilmiş tözüne erişemez oluşu gündelik koşuşturmacalarımızda çoğunlukla geri plana itilir fakat tasarımların dayandığı bir amaç ve çıkarın di-

ğerleri ile çelişme ihtimali dünyayı olağanlaştırma teşebbüslerimizi krize sokar. Eylem tasarılarımız karşılaştığımız farklı durumları kendi deneyimlerimize dayalı bir şaşmazlıkla düzenlerken aslında beklentilerimizin beklediğimiz gibi gerçekleşmemesi dehşeti, bütün tasarıların esasını oluşturur:

“Karşılıklı ilişkinin tam bir bütünleşmeye sevk etmesi zorunlu değildir. Çıkarların daima çakışma ve hatta çatışma olasılığı mevcuttur. Sonuç olarak sorgudan azade olan bahşedilmiş dünyadan seçtiğimiz bileşenlerin amacımıza gerçekten uygun olup olmadığı hakkında daima bir şüphe vardır. S’nin p’liğini tanımlarken yaptığımız onun q olmadığını da tanımlamak değil midir? Her ikisi de bir karşı kanıt getirilene kadar sorgulanmayacak olan dünyanın bahşedilmişliğinin genel çerçevesindeki açık olasılıklardır. Fakat biyografik olarak belirlenmiş durumumuz bizi amaçlarımıza uygun şekilde S’nin p’liği veya q’luğundan birini seçmeye zorlar.” (Schutz, 1973: 152).

Eylem, öznel deneyimlerin anonim kesinliği ile şüphe içeren tercihlerinden oluşan bir anlam tasarısı içinde yorumlanabilir. Schutz için bu durum sıradan insanların gündelik deneyimleri kadar bilimsel açıklamalar için de aynen geçerlidir. Bir eylemin anlamı ister benim ister muhatabımın isterse bir gözlemcinin bakış açısına göre kurgulansın daima aktörün motivasyonlarını tanımlamaya yönelik bir teşebbüstür. Bilim adamının temelde yaptığı, bizatihi katılımcısı olduğu ve öznel deneyimler paylaştığı bağışlanmış dünyada gözlemlediği eylemlerin aktöre has yönelimlerine bir nesnellik payesi vermektir. Başka bir deyişle aktörün kendi sağ-duyusal bilgisinin çok katmanlı yapısını türdeşleştirmek, çelişkili değerleri mantıksal bir tutarlılıkla düzeltmek, farklı çıkarlara hizmet eden tasarıları sistematik bir hale getirmektir. Böylece koşullar arasındaki farkları ve motivasyonların çeşitliliği ideal bir nesnellik tarifiince tek düzeleştirilir. Schutz’e göre sosyal gözlemcilerin eylemlerimiz hakkındaki açıklamalarının öznenin kişisel anlamlandırma süreçlerinden mahiyeti gereği bir farkı yoktur. Fark, onların kullandığı yöntemlerin, sıradan insanların gündelik bilgisinden farklı epistemik kabullere dayanmasından kaynaklanır:

“(...) Sosyal bilimlerin tüm problemleri ve kategorileri bilim-öncesi alanda yani sosyal dünyadaki yaşamın göbeğinde vaz edilmiştir. Elbette burada bunlar (problem ve kategoriler) fazlasıyla ilkel bir halde bulunur. Sosyal bilimcilerse sıradan insanın diğerlerini gözlemlerken kullandığından çok daha farklı yöntem ve kavramlar kullanır.”
(Schutz, 1967: 141).

Bilim adamlarının eylem tasarıları ile sıradan insanın eylem tasarılarının kurulum süreçlerinin temel vurgularına ve ayırım noktalarına, sonraki kısımlarda daha ayrıntılı bir şekilde tekrar döneceğiz.

2. Amaçsal ve nedensel saikler

Yukarıda da bahsedildiği üzere, Schutz’e göre eylemlerin anlamı, aktörün içsel bilincinde özneler arası dünyadaki deneyimleri yorumlamasının bir ürünüdür. Dolayısıyla anlam, deneyimlerimizde dokunulmaz bir şekilde durmaz; teemmüli bir sürecin tezahürü olarak kendini bir eylem tasarısı şeklinde açar. Fakat eylem tasarılarımızın nasıl kurulduğu sorusunu cevaplamadan bu açıklamaların boşlukta asılı kaldığı aşıkardır. Özne, eylemi kendi eylem tasarısının bir yansıması olarak değerlendirirken bunu hangi motivasyonla yapar? Karşılaştığı durumları genel geçer bir bilinç yapısı ile mi çözüme ulaştırır yoksa farklı bağlamlara değişik tepkiler gösteren bir bilinçle mi hareket eder? Schutz, bu ve buna benzer sorulara bir çözüm bulmak amacıyla özneleri sevk-i idare eden saiklerin, fenomenolojik bir deyişle, niyetliliklerin analiz edilmesi gerektiğini düşünür.

Schutz’un anlam saikleri arasında yaptığı ayırım, onun eylem kuramının en önemli meselelerinden biridir. Schutz, aktörlerin eylemlerinin karşılaştıkları durumların özgünlüğüne göre farklı yönelimlerle bilince işlendiğini ileri sürer. Söz konusu yönelimlerin eylem tasarılarımızın kurulumundaki etkisine göre *amaçsal* (in-order-to motives) ve *nedensel saikler* (because motive) olarak tasnif edilebileceğini belirtir. Birbirlerinin yerine sıkça kullanılsalar da eylemin gerçek anlamının keşfedilmesi için bu ayırımın doğru şekilde yapılması zorunludur. Schutz’e göre amaçsal saik, “tasarlanmış bir ilişki durumu, öncelikli hedeflere ulaşma niyetidir” (Schutz, 1973:71). Amaçsal saik, aktörün süregelen etkinlikler içindeki bilinç durumuna tekabül eder.

Husserl'in *gelecek-niyetlilik* (retention) kavramından mülhem şekilde anlam saikleri, aktörün fiillerinin şimdiki zamandan gelecek zamana geçiş sürecinde eşit olasılıklar arasından yaptığı özgür tercihlere olanak tanıyan öznel kategorilerdir. Nedensel saik ise “*eylem tamamlandığında, aktörün bizzat bir gözlemci olarak geçmiş eylemlerine geri dönmesi ve yaptıklarını düzenleyen koşulların ne olduğu soruşturmasıdır*” (Schutz, 1973: 71) Nedensel saikler geçmişteki, tamamlanmış eylemlerin yarattığı bilinç durumuna yönelik bir anlamlandırma teşebbüsüdür. Aktör, geçmişte yaptığı tercih ve maruz kaldığı etkenler arasında hangilerine öncelik verdiğinin otomatik bir nedensel açıklamasını geliştirmeye çalışır. Husserl'in *geçmiş-niyetlilik* (protention) dediği nedensel saik, şimdiden geçmişe uzanan bir bilinç durumunun *terminus a quo* (kendi kökeni hakkında) bir soruşturmanın nesnel kategorilerini inşa eder. Schutz'e göre bu iki saik eski bir metafizik problem olarak zorunlu ve keyfi ya da külli ve cüzi irade arasındaki gerilimi hatırlatır (Schutz, 1973: 72).

Schutz'un amaçsal ve nedensel saikler arasında yaptığı ayrım Weber'in eylem analizlerine çok şey borçludur. Weber'in eylemi harekete geçiren öznel motivasyonlar yorumlanmadığı sürece eylemin gerçek anlamının bilinemeyeceği argümanı onun eylem kuramında önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte Schutz, Weber'i eylemin öznel anlamının yorumlamasında amaçsal ve nedensel saikler arasında bir fark görmediği için eleştirir (Schutz, 1967: 87). Weber, eylemin alışkanlık tarzı ve bilinç yapısındaki nesnel tutumlarını göstermeyi hedeflediğinden, eylemin aktör tarafından yorumlanma derecelerini dikkate almaz. Eylemin aktörden bağımsız bir kültürel anlama sahip olduğunu kabul ettiğinden, tüm eylem tasarıları aynı saikin harekete geçirdiği bir tipleştirme ile açıklanmaya çalışılır. Tarihin belirli bir döneminde insanların neden belirli bir davranış türü sergiledikleri homojen bir motivasyon tanımı ile vuzuha kavuşturulur. Örneğin, geleneksel saikli eylemin baskın olduğu anlam bağlamı, aktörün bütün eylem stratejileri geleneğin tasarrufuna bırakır. Ya da gaye bilinçli eylem duyguların veya değerlerin etkisinde karar almak değil, gayr-i şahsi ve araçsal bir tasarı kurmak için aktörü motive eder. Schutz'e göre Weber, eylemin çok sayıdaki saiklerini ideal tip aracılığı ile tekilleştirirken, anlamın bağlamına nesnel bir değer yükler. Bu nesnellik, aktör ile aktörü çevreleyen toplumsal dünyayı aynı ontolojik esasta buluşturur. Böylece aktörün ideal tıpsel türdeşliği, türdeş bir anlamsal bağlamla tamamlanır. Schutz, eylemi genel geçer bir bağlamın sabit anlamı ile yo-

rumlamaya çalışan Weberci eylem kuramının bilinci yalnızca nesnel çıktılar, yani nedensel saikleri açısından ele aldığını düşünür. Bu anlamda Schutz, Weberci açıklayıcı yorumlama pratiğinin tarihselci açıklamaları takip ettiğini savunur. Tarih disiplini, nesnel bir zaman algısına ulaşmak adına aktörü eşit olasılıklar arasında kendi özgür iradesi ile karar verebilen canlı bir varlık olarak kabul etmekten ziyade ipleri kültürel zorunlulukların elinde olduğu bir kuklaya çevirir. Schutz ise eylemin saikleri hakkında bir yorumun, kültürün nesnel değerlerinin bilinçte nasıl kurulduğunu göstermesi gerektiğini düşünür. Deneyim farklı ihtimaller ve çeşitli sayıdaki nedensel zincirlerle bilince işlendiğinden bir eylem analizinin anlamın oluşumuna katılan önermeleri ve değer yargılarını paranteze alması gerekir:

“Weberci bir dizi öze ulaşma teşebbüsü, yalıtma, genelleme, nesnel olasılıklar hakkındaki yargılar, hayali yapıların inşası gibi yollarla daima ampirik kurallara ve düşüncelerimizin ve duygularımızın alışkanlık tarzlarına atıfta bulunur. Bununla birlikte Weber için bu ampirik kural ve alışkanlık tarzları zaten kurulmuştur, dışarda bir yerdedir ve bu noktaya pek çok gözlemlenen olgudan yola çıkarılarak ulaşılmıştır. Halbuki Schutz için ampirik kurallar ve duygu ve düşünceler bizzat bir araştırma konusudur. Zaten kuruldukları ve dışarda bir yerde oldukları varsayımına dayanmazlar, ancak türetilmiş ve oluşturulmuş şeylerdir” (Nasu, 2005: 138).

Weber’in motivasyon analizine yönelttiği eleştiriler doğrultusunda Schutz için eylem saiklerinin mutlak manada koşulların zorunlulukları ve amaç-araç bağıntısının mekanik tanımları paranteze alındıktan sonra ortaya çıkarılabileceği ve deneyimin bilinçte bıraktığı izler üzerinden tanımlanabileceği sonucuna varabiliriz. Schutz’un eylem kuramı amaçsal saikli eylemlerden yana oyunu kullansa bile, eylemin öznel anlamının yalnızca bu iki saik türünün birlikte değerlendirilmesi ile açığa çıkarılabileceğini düşünür. Çünkü şimdi ve buradaki deneyimim önceden ve sonradan koparılmış tekil bir zaman ve uzamda kendini kurmaz; özneler-arası bir ortamda farklı anlam katmanlarından müteşekkil özel bir yapıda toplumsal dünya hakkındaki bilgilerimi inşa eder. Bu bağlamda öznellik ve nesnellikler iç içe geçer. Proust’un

nl madlen örneğinde olduğu gibi, sebebini bilmediğimiz bir anda aldığımız ilk lokma daha önce görülmemiş bir lezzeti damağımıza bırakırken, peşi sıra gelen lokmalar ilk andan çok daha az tesir eder. Lokmalar birbirini takip ederken ilk anın sahibiciliğini başka bir özel/öznel ana erteleriz. Fakat Proust’un yaşadığı özel anı takip edersek aslında bize ilk lokmanın benzersiz lezzetini veren aslında başka bir hatıranın izleridir (Proust, 2000: 51-52). Benzer şekilde Schutz’e göre de amaçsal ve nedensel saikler tesadüfi bir şekilde eylemi yönlendirmez; deneyimlerimiz söz konusu motivasyon türlerini eş zamanlı olarak kullanan öznel bir anlam sisteminin parçasıdır. Amaçsal saikler, öznel hedeflerimiz veya beğenilerimizin açığa çıktığı süregelen etkinliklere benliğimizi dahil ederken, bu etkinliklerin içinde kim olduğumuz, ne yapmak istediğimiz veya aslında nelerden hoşlandığımız nedensel saiklerle yaratılan biyografik temrinlerce, yani kişilik tarafından içselleştirilir. Schutz bu konuda şunları söyler:

“Ne anlamsal ne de nedensel saiklerin (...) aktörlerin sergilediği somut fiiller tarafından rast gele seçilmediğini belirtelim. Aksine onlar, muazzam bir öznel sistem dahilinde örgütlenmiştir. Amaçsal saikler, planlarımızın öznel sistemleriyle bütünleşir: yaşam planı, iş ve aylaklık planları, geleceğe dönük planlar, günlük takvim, zorunlu saatler vesaire... Nedensel saiklerse, kişilik başlığı altında Amerikan literatüründe (W. James, G. H. Mead, Znaniecki, Allport, Parsons tarafından) tartışılan sistemleri tasnif eder. Bir yandan geçmişteki temel tutumları ile ilgili olarak benliğin çoklu deneyimleri, ilke, ölçüt, alışkanlık biçimlerinde tortulaşır. Diğer yandansa zevk ve duygu gibi şeyler, kişisel hale gelen bu sistemleri inşa edecek unsurlardır” (Schutz, 1976: 12).

3. Sağ-duyu

Alfred Schutz’un onu Husserl’in öznenin bilgiyi inşa etme yollarını aşkınsal bir indirgeme ile ele alan fenomenolojisinden, özneler arası evrenin homojen, anonim ve içkin gerçekliğini ele almaya geçişi sağ-duyu soruştırmaları ile gerçekleşmiştir. Schutz, fenomenolojik felsefenin özneye özneler-arasılıktan bağımsız, özel bir

bilme yetisi yükleme amacını paylaşmaz. Onun yerine öznenin toplumsal dünyayı nasıl olağanlaştırdığı, bu olağan bilginin içinde kendi deneyimlerini nasıl doğal bir şekilde anlamlandırdığı ile ilgilenir. Söz konusu epistemolojik farklılaşma Husserl'in takipçileri, örneğin yakın dostu Aron Gurwitsch- tarafından fenomenolojinin evrensel misyonuna bir "ihanet" olarak nitelense bile, Schutz'u sosyolojik kuram ve araştırma pratiğine bağlayan tam da bu ihanettir. Schutz, aktörlerinin nihai amacının içinde yaşadıkları dünyayı doğallaştırmak olduğunu ileri sürer. Bu doğallaştırma özneler arasında ortak bir anlam alanının doğmasına sebep olurken aynı zamanda aktörlerin dış koşulların farklı türdeki tazyikleri karşısında çeşitli ancak bütünlüklü bir biyografi içinde kendilerini bulmalarına yardımcı olur. Bu konuda Schutz, kendi fenomenolojik projesinin amacını Gurwitsch'e şu sözlerle açıklar:

"Senin de çok iyi bildiğin gibi bu çalışmamın ve aynı zamanda tüm çalışmalarımın amacı doğal Welthanschung'un fenomenolojik analizidir. (...) Eğer böyle bir fenomenolojik analiz yürütülecekse, bulduğumuz bulduğumuz haliyle teşhir ve tarif edilmesi gerekir. Böylece sağ-duyu dünyasının fenomenolojik analizi sarıhlik kazanmış olur"
(Grathoff, 1989: 177).

Hepimiz bizden önce ve sonra da varlığını sürdürecektir olan bir toplumsal evrenin içine doğarız. Bu evrenin biyografilerimize kıyasla ezeli ve ebedi görüntüsü öncelikli olarak şimdi ve buradalığa köksalmış bizler için varlığı çözülemeyecek bir gizem taşır. Şeyleri, durumları ve ilişkileri hayatın akışı içinde belirli bir sabitlikle sahiplenmek için bu gizemi sorgulamadan kabul etmekten başka şansımız yoktur. Her bir fenomenin diğerine bağlandığı, her bir anının peşi sıra diğer bir anı getirdiği bu imgeler, sesler ve anılar cümbüşünü bütünlüklü bir şekilde kavramak için bütün her şeyin müşterek bir istikametinin parçası olduğunu düşünürüz. Örneğin, sabah erkenden uyanmak, kahvaltı yapmak, okula gitmek için durağa yürümek gibi her bir ayrı eylemi ucu ucuna ekleyip tüm bu etkinlikleri derse yetiştirme amacına hizmet eden müteselsil bir anlar toplamı olarak anlamlandırırız. Şeylerin anlamı hakkında ürettiğimiz tasarımlar onların aslında göründüklerinden farklı olabileceği dehşetini görüş alanımızdan çıkarır. Böylelikle gündelik yaşamlarımız pratik olarak her şeyin olması

gerektiği gibi görüldüğü “tasdiklenmiş bir dünya” (okey world) içinde biçimlenir. Schutz’e göre dünyanın tasdiklenmiş ve olağanlaştırılmış bir şekilde kabul edilişi, sıradan insanlar olarak bizlerin öncelikli olarak toplumsal dünyayı doğal bir tutumun yansıması olarak algıladığımız anlamına gelir. Aktörlerin kuşatıldıkları dünya içindeki takındıkları doğal tutum, deneyim ve anlam ya da pratik ve teori arasındaki gerilimi oyun dışı bırakır. Nesneler total bir anlamın parçası olarak, geçmiş, şimdi ve geleceğin bilinmezliğinden paçayı sıyrır (Schutz, 1967: 79). Doğal tutumlarımızın kabuğu çatlayıp, barındırdıkları müphemlik dışarı sızana kadar deneyimlerimizin gerçekte ne anlama geldiğini soruşturmayız. Wittgenstein’in ünlü deyişindeki gibi, felsefe (veya diğer spekülatif bilimler) ancak gündelik deneyimlerimizin anlamı tatile çıktığı anda başlar (Wittgenstein, 2007: 37). Schutz sıradan insanın dünyanın bahşedilmişliğini zaten kabul edip, zaman içindeki farklı deneyimlerini tek bir doğrunun noktaları olarak yorumlamasını şu sözlerle ifade eder:

“Doğal insanın geçmiş tüm deneyimleri, dış dünya ona kurulu bir şekilde sunuldukça düzenlenmiş bir bilgi veya beklenti farkındalığı olarak hazırdır. Genelde özel bir problem türünü çözmeye zorlanmadıkça bu kurulu düzenin nasıl biçimlendiğini sorgulamaz. Burada ele aldığımız düzenin belirgin örüntüleri zaten karşılaşılmış yaşam deneyimlerinin sentetik anlam oluşumlarıdır” (Schutz, 1967: 91).

Schutz’e göre dünyanın kurulu düzeni içinde deneyimlediklerimizin anlamı sağ-duyu bilgisine dayanır. Sağ-duyu, gündelik pratikler içinde kendi ihtiyaç ve çıkarlarımızı kolaylıkla gerçekleştirmemizi sağlayan kültürel refleksler toplamıdır. Okula veya iş gitmek için akbilin, marketten bir şeyler almak için paranın zorunlu oluşunu pratik bir a priori kabul etmemiz sağ-duyu sayesinde. Sağ-duyu bilgisi, gündelik pratiklerin en basit ve olması gereken halde icra etmemizi salık veren herkesin sesidir. Schutz’e göre diğerlerinin beklentilerini kabul edip, onları içselleştirmemize dayanan sağ-duyu bilgisi şeylerin gerçek amacı veya yaptıklarımızın mutlak doğruluğu hakkında bir şey ileri sürmez. Bundan öte eylemlere bulaştırdığı benzerlik sayesinde bu soruların rafa kalkmasını sağlar. Çünkü onun temel amacı öznel bir hakikat yolculuğuna çıkarmak değil; öznelin toplumsal dünyanın güvenli bölge-

sinde hareket etmesini sağlamaktır. Bu anlamda sağ-duyu bilgisi eylemlerimizin hakikate uygun ve kesin bir şekilde anlamlandırılması, zihnimizin mistik gerçekliklerden temizlenmesi değil; Clifford Geertz'in ileri sürdüğü gibi zihnin önyargılarla dolmasıdır (Geertz, 2007: 98). Bu önyargılar herkesin kabul ettiği düşünceler olduğu için şeyler üstüne bir "kesinlik", bir "mantıklılık" halesi kondurur. Sağ-duyusal bilgilerimiz sanki durumlar içinde kalıtımsallaşmış gerçekliğin asli yönleriymiş, işler öyle yürürmüş gibi ifade edilir (Geertz, 2007: 99). Şeylerin anlamı sağ-duyusal genetiğin etkisinde şaşmaz bir kodifikasyonla düzenlenirken, aktörlere de gündelik etkinliklerinde karşılaştıkları durumlarla sadece baş etmelerini sağlayacak, Schutz'un deyimiyle, bir tarif defteri (cook book) verilir.

Schutz'un sağ-duyusal bilgiyi yemek yapmanın analogik çağrışımlarıyla tanımlaması oldukça anlamlıdır. Bilindiği üzere yemek tarifleri, elimizdeki gıda malzemeleri nasıl ve hangi oranlarda, hangi sırayla kullanacağımızı belirten formülasyonlardır. Fakat tarifler, en usta aşçılarca dikte edilse bile, yaptığımız yemeğin lezzetli olacağının garantisini vermezler. Sadece yaklaşık ölçüler (kulak memesi kıvamı) ve kullandığımız malzemenin simyası (taze, turfanda, dondurulmuş) ile baş edip; arzu ettiğimiz lezzete ulaşmak için bir fırsat verirler. Ortaya çıkan sonuç tarifi doğru şekilde uygularsak yapmayı amaçladığımız şeye benzese de yemeğin tadının tam istenildiği gibi olmama ihtimali daima mevcuttur. Bu bağlamda Schutz'e göre sağ-duyu bilgisi, baş etmek zorunda olduğumuz anlık durumların içinde çıkmamızı sağlar, kesin sonuçlarla değil yaklaşık sonuçlarla ilgilenir ve ortalama kabullerle deneyimlerimizin anlamlandırılmasını sağlar (kötü değil ve yenebilir bir yemek):

"Normalde yönetmek zorunda olduğumuz anlık durumların taleplerini karşılamamıza göre davranmak ve düşünmek zorundayızdır. Aslında kesinlikle ilgilenmeyiz. Bir yandan amaçlarımızı gerçekleştirecek bir şans yakalamaktan memnunuzdur. (...) Genetik yaşam hakkındaki bilgilerimizin toplamı, hipotezleri, savları ve tahminlerini dışlamayız ama hepsi yaklaşık ve kurgusal bir karaktere haizdir. Gündelik yaşam bilgisinin ideali matematiksel anlamda ne kesinlik, ne de olasılık taşır; sadece benzerlik barındırır" (Schutz, 1996: 14).

Gündelik yaşamın ister mutlak veya olasılıklı, ister benzerlik yüklü anlamlarına odaklanılsın, Schutz'e göre sosyal bilimlerin başlıca analiz nesnesi insanların doğal tutumlarıdır. Bununla birlikte doğal olanın soruşturulması sosyal bilim pratiğinde öncelikle toplumsal fenomenlerin evrensel yasalarını bulmayı amaçlayan matematiksel-doğa bilimsel bir kesinlik algısıyla başlar. Toplumsal fenomenlerin şeyler gibi ele alındığı, homojen bir yapı içine yerleştirildiği ve sarsılmaz bir neden-sonuç ilişkisine yerleştirildiği bu bilim modeli bilinç ile nesne arasında mutlak bir geçişlilik öngören özel bir doğal tutum bilgisi inşa etmiştir. Bununla birlikte Schutz doğal tutum ile, toplumsal fenomenlerin doğa bilimsel nesnelerin özelliklerini taşıdığı mutlak açıklamaları değil, bilinç ile nesnesi arasındaki mesafenin öznenin tipleştirmeleri sayesinde kapandığı, dünyanın bahsedilmişliğinin kurduğu ortaklık sayesinde nesnelerin anlamının herkes için geçerli ve kabul edilmiş bilgilerin (sağ-duyusu) bir yansıması haline geldiği bir durumu kast eder (Vaitkus, 2005: 105). Bununla birlikte Schutz bilimsel bilginin de aslında bilim-öncesi evreye yani gündelik hayatın sağ-duyu bilgisine bağlı olduğunu ileri sürer (Schutz, 1967: 141). Buna göre sosyal bilimcilerin eylemlerin anlamını açıklamak için kullandığı nesnel tasarılar aslında aktörlerin kişisel deneyimlerini anlamlandırmak için kullandığı referans çerçevesinin bir ürünüdür. Başka bir deyişle, bilimsel kuramlar da aktörlerin öznel bakış açısına göre deneyimlerini anlamlandırırken kullandıkları yordamı takip eder. Eylemler, öncelikle sebep-sonuç, hedef-vasıta arasındaki bağıntıyı gösteren bir tasarımın içinde değerlendirilir. Sonra amaç ve neden saikleri ile bilfiil kendini gerçekleştirir ve nihai kerte de sağ-duyunun şeyler ve durumlar hakkındaki basitlik, benzerlik ve kısmi bir genel geçerlik yüklü tariflerine uygun hale getirir: *“Bilim adamının inşa ettiği düşünce nesneleri gündelik yaşamını akranları arasında geçiren insanın sağ-duyusal düşünceleri tarafından inşa edilmiş düşünce nesneleri ile ilgilidir ve onlar üzerinde temellenmiştir”* (Schutz, 1973: 6).

Schutz, bilimsel kuramların gündelik yaşam pratiklerine dayalı olduğunu savunmakla birlikte, öznel bakış açısına dayalı bir epistemik strateji takip ettiğini asla savunmaz. Bilim adamları gündelik pratiklerine kitap yazmak, ders vermek veya bilimsel tartışmalar yapmak gibi faaliyetlerin eklemlendiği doğallaşmış hayatlar sürer fakat öte yandan bilimsel kimliklerinin kavram dağarcığı, inşa ettiği bilgi nesneleri ve fenomenler hakkında yaptıkları tipleştirmeler öznel bakış açısından yalıtılmış

bir soyutluk barındırır. Bu özerkleşmenin sebebi bilim adamının öznel bakış açısının sıradan insaninkilerden farklı bilişsel basamakları takip ediyor olmasıdır. Yukarıda sağ-duyu bilgisinin yer yer tutarsız, kesinlikle ilgilenmeyen ve olguların gerçekten ne oldukları ile değil; herkesçe bilindik görünümünü doğallaştıran bir tutum sergilediğini belirtilmişti. Schutz'e göre bilimsel bilginin sıradan bilgilerimizden farkı öncelikle bilim adamının tanımladığı ve tipleştirdiği unsurların mantıksal bir tutarlılıkla biçimlendirilmiş olmasıdır. Sosyal bilimciler, öznelerinin anlamlandırma süreçlerinin karanlık noktalarını kendi bakış açılarından tamamen aydınlattıklarını düşündükleri, homolojik açıklamalar geliştirir. Bilginin unsurları aynı ölçüm ve tasnif mantığının bir ürünü haline geldiğinde unsurları birleştirecek bir tutarlılık da sağlanmış olur. Schutz'e göre bilimsel açıklamaların sağ-duyusal tariflerden ikinci farklılığı, ait oldukları öznel bakış açısını nesnel bir değerlendirmenin tezahürüne çevirmelerinden ileri gelir. Bilim adamları mantıksal bir tutarlılık sağlamak adına, ele aldıkları unsurları türdeş bir bağlamın yansıması olarak ele alırlar, fakat bu türdeşlik aslında bilim adamının öznel yönelimlerine dayalıdır. Yani bilim adamının fenomenleri açıklayacağı merkezi değeri seçmesi aslında Weber'in deyişiyle heuristik/sezgisel bir temayül taşır. Onların açıklamalarındaki tutarlı ve sistematik görünümün altında bu kaynağı meçhul sezgisellik vardır. Schutz'e göre bilimsel açıklamaların sağ-duyu bilgisinden üçüncü farklılığıysa yeterlilik problemidir. Her zaman yanlışlanabilme veya geçerliliğini kaybetme riski taşıyan sağ-duyu bilgisinin aksine açıkladıklarını homojenize edip tutarlı hale getirdikleri ve öznel bakış açılarının tüm farklarını ortadan kaldırdıkları için kendi söylem evrenlerinde yeterliymiş gibi gözükmüşler (Schutz, 1973: 43-44; Nasu, 2005: 125). Bilimsel bir araştırma programı, yanlışlanmayı ne kadar olası görürse görsün kendi söylem alanının olgular hakkında *par excellence* bir inanca sahip olduğu ortadadır.¹² Schutz için bu inanç son tahlilde bilim adamlarını kuramlarına kaynaklık eden özneler arası dünyadan koparıp, açıklamalarını şeyeleştiri-

¹² Thomas Kuhn'un çığır açıcı bilim felsefesi çalışmaları, olguların mahiyeti hakkındaki değişmelerin ancak ve ancak onları bir araya getirdiğimiz olağan çerçevelerin krize girmesi ile tartışılır hale geldiğini göstermiştir. Kuhn'un çalışmalarının bağlamının varoluşçu ve fenomenolojik felsefenin benlik-bilgi-nesne arasında kurduğu yeni epistemolojik bağlantılar olduğunu hatırlarsak, Schutz'ün bilim anlayışının nasıl bir etki alanına ulaştığı konusunda bir fikir sahibi olabiliriz.

rirken aktörlerin iradesini de bilimsel yordamların kuklası olmaya indirger. Ona göre bilim adamları tüm hadiselerin önceden tahmin edildiği bir anlam evreni yaratmakta ve aslında sosyal dünya hakkında varsaydıkları düzenin kendi tipleştirmelerinin bir tezahürü olduğunu unutmaktadır:

“Sosyal bilimci ve yarattığı kukla arasındaki ilişki bir ölçüde teoloji ve metafiziğin eski bir problemini, Tanrı ve mahlukat arasındaki ilişkiyi yansıtır. Bilim insanlarının lütfu ile bu kukla var olur ve eyler. Bilim insanlarının hikmetinin tayin ettiği başka bir amaçla hareket edemez. Ayrıca bu hikmet, amacı tayin edilmese bile edilebileceği bir amaç öngörür. Kuklaya lütfedilen belirlenmiş bir bilinç ile onun özgürce davrandığı ve rasyonel tercih ve kararlar aldığı önceden oluşturulmuş bir çevre arasında bütüncül bir uyum önceden kurulmuştur. Bu uyum, hem kukla hem de onun indirgendiği çevre nedeniyle, sadece bilim adamlarının bir yaratusıdır. Ona rehberlik eden ilkelere sahip çıkarak bilim adamları aslında kendilerinin yarattığı mükemmel armoniyi keşfederek sonuca ulaşırlar.” (Schutz, 1973: 47).

Bu kısımda çalışmamızın odaklandığı ikinci isim olan Alfred Schutz’un eylem kuramını düşünürü etkileyen ilham kaynakları, ele alınan başlıca problemler ve Schutzcü eylem kuramının başlıca kavramları üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Schutz sadece Husserl sonrası fenomenolojik felsefenin önemli isimlerinden biri değil, fenomenolojiyi epistemolojinin sınırlarından kurtarıp sosyal dünya ile buluşmasını sağlayan en önemli isimlerin başında gelir. Onun sosyoloji ve fenomenoloji arasında kurduğu geçişlilikler sadece kuramsal bir deneme olmanın ötesinde adeta biyografik bir kaderin tecellisidir. Viyana’nın hem ultra modern hem de anti-modern atmosferi içinde özümsemiş bir yabancılık duygusu ile yetişen, Nazi’lerin iktidarı ile kültürel değerlerin tersine dönüşünü ve Amerika’ya iltica ile ev sahibi ve yabancı karşılaşmasının toplumsal dünyayı anlamlandırmakta takip ettiği farklı bilişsel ve normatif stratejileri doğrudan tecrübe eden Schutz, kişisel deneyimlerini anlayıcı sosyolojinin kuramsal dağarcığı ile birleştirmiştir. Schutz’un bu özgün konumu, özellikle Amerika’da farklı analiz pratiklerine sahip bir toplumbilimci kuşağının yeşermesine olanak tanımıştır.

Schutz'un eylem kuramını irdelerken ilk olarak ele aldığımız kavram, tasarı kavramı oldu. Schutz'e göre eylemlerin aktörün öznel deneyimlerinin parçası olarak anlamını kazandığını, daha doğrusu aktörün öznel-arası dünyanın ucu açık etkinlikleri içinde deneyimlerini belirli bir anlam eşliğinde yorumladığını vurguladık. Bu bağlamda toplumsal eylemlerin, aktörlerin varoluş süreçlerinin bir parçası olarak gerçekleşmiş veya gerçekleşecek öznel tasarılarının bir parçası olarak yorumlanabileceğini belirttik. Schutz'e göre bireylerin muhataplarına karşı aldıkları özel tutumlar, eylemlerinin bağlandığı niyetlilik ve ön kabuller açığa çıkarılmadığı sürece imettikleri anlamları gerçekten kavramanın mümkün olmadığını ifade ettik. Bu kısımda ikinci olarak Schutz'e göre deneyimler hakkındaki teemmüli bir sürecin tezahürü olarak anlamın, hangi öznel temayüllerce inşa edildiğini tartışarak; onun amaçsal ve nedensel saik/motivasyon ayırımına yer verdik. Schutz aktörlerin eylemlerini anlamlandırırken tasarılarının gerçekleşmiş veya henüz gerçekleşmemiş oluşundan etkilediğini belirtir. Ona göre amaçsal saikler aktörün süregelen etkinlikleri hakkındaki öznel değerlerini yansıtırken, nedensel saiklerin aktörün geçmişteki başarılarının ya da hezimetlerinin oluşturduğu bir öznellik sunumu olduğunu kaydettik. Schutz'e göre söz konusu iki saikin eş zamanlı olarak hareket ettiği ve öznel bakış açılarının amaçsal ve nedensel saiklerin birbirine çevrildiği bir zeminde yükseldiğini kaydettik. Bu kısımda üçüncü olaraksa sağ-duyu kavramını ele aldık. Schutz için sağ-duyu, aktörlerin dünyayı olağanlaştırmalarını sağlayan bir ön-yargılar bütünü olarak herkesin sesine kulak vermemizi sağlasa da bu bilgiler değişimin veya şeylerin neden öyle olmak zorunda olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. Sağ-duyunun, şeyleri aktörün planlarının sıradan bir parçası olarak tanımlarken planların gerçekleşmediği anda onların içinden taşan dehşeti dindirmekte yetersiz kaldığını belirttik. Bu yetersizlik, Schutz'u doğrudan eylemin içinde yer aldığı toplumsal dünya problemini ele almaya sevk eder. Schutz özellikle geç dönem çalışmalarında toplumsal gerçekliğin fenomenolojik olarak nasıl yapılaştığı ile ilgilenmiştir. Gelecek kısımda Schutz'un toplumsal dünya analizleri ve gerçekliğin yapılaşma tarzları hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

B. Toplumsalın Öznel Örgütlenişi: Yaşam Dünyasından Sosyal Dünyaya

Bu kısımda Schutz'ün toplum kuramında eylemin örgütlenme sürecini ele almayı amaçlıyoruz. Schutz, toplumsal eylemin ortak bir anlamlandırma ve kurumsallaşma sürecinin sonucunda ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte toplumsalın aktörün etkinliklerinden bağımsız ve kendine has bir mahiyette bulunduğunu kesinlikle savunmaz. Ona göre; toplumsalın herkes için geçerli bir aşkınsallık barındırması aslında öznelere onları çevreleyen dünyanın kendisi hakkında yaptığı bir tipleştirmenin neticesidir. Başka bir deyişle, insan, içinde bulunduğu dünyanın kendisi hakkında yaptığı yorumla dünyayı nesnel bir şekle sokar. Nesnellikler, aktörlerin müdahil oldukları etkinlikler içinde ötekilere karşı duydukları ortak yönelimlerin sonucudur fakat bu ortaklığın kaynağı şeylerin herkesin bilince hep aynı şekilde iz bırakması değil; öznelere kendilerini kurma yani praksis sürecinde dünyanın bahsedilmişliği ile çevrelenmiş olmalarıdır. Daha doğrudan bir ifadeyle, hepimiz doğmadan önce var olan ve öldükten sonra da var olacak olan bir dünyaya ilk adımlarımızı atarız. Benliğimiz dünya içinde yine bu dünyaya açılarak ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken, bütün etkinliklerini son tahlilde dünyanın cesametini ön-görerek sevk-i idare eder. Ne içinde ne de tam olarak dışında olduğumuz bu yekpare bütünün parçalı akışı içinde kendimiz ve şeyler hakkında “genel-geçer” bir fikre erişmeye çalışırız. Öznel bilinç parçalı ve bütün, göreceli ve kesin arasında gerçekliği deneyimler/kurarken kendini aslında daima total bir dünya tasavvuru içinde bulur. İşte bu total dünya tasavvuru Schutz'ün kuramı eylemin öznel anlamdaki örgütlenmesini açığa çıkarmaya sevk etmiştir.

Schutz'un toplumsal eylemin örgütlenişi hakkındaki görüşlerinde Husserl'in imzasına rastlamak pek şaşırtıcı değildir. Fakat bu etkinin son tahlilde Schutz'ün kuramının temel kabul ve arayışlarınca biçimlendiğini belirtmek gerekir. Schutz'un toplumsal örgütleniş bağlamında işlediği Husserlci düşünceler, Kartezyen Meditasyonlar'da katı bir bilimin imkanlarını soruşturan Husserl değildir. Schutz'un düşüncelerini bir sıçrama tahtası olarak kullandığı Husserl, bir krizin düşünürüdür. Husserl, 1936 yılında yani Nazilerin iktidarından üç yıl sonra bir konuşma yapar. Aslında daha büyük bir projenin gerçekleşmiş ilk ve son halkası olarak bu konuşma, yaşamı-

nın son baharındaki düşünürü genel okuyucu kitlesine tanıtmakla kalmayacak aynı zamanda Batı felsefesinin temellerini sorgulayan, Martin Heidegger'den Eugene Fink'e, Maurice Merlau-Ponty'den Jean Paul Sartre'a uzanan bir kuşağa ilham verecektir. Hatta bizzat Husserl bir dostuna, "bu küçük hacimli çalışmanın en önemli eseri olduğunu ve kırk yılı aşkın kariyerinin en zengin sonuçlarını barındırdığını" söyleyecektir (akt. Dermont Moran, 2012: 3). **Kriz**, kariyeri boyunca bilinç, hafıza, muhayyile gibi mantıksal-bilişsel problemleri ele alan Husserlci fenomenolojide bir dönüm noktasını temsil eder. Öznenin inşa ettiği dış-dünya bilgisinin üzerinde yükseldiği a priori'lere yönelik bu ilgi, bireylerin diğerleri ile karşılıklı ilişki içinde bulunduğu, kendi deneyimlerini ona göre anlamlandırdıkları tinsel bir evrenin varlığını kabul etmekle sonuçlanır. Husserl, bu tinsel evreni **yaşam-dünyası** (life-world/lebenswelt) olarak isimlendirir. Modern felsefe, insanın dünya ile ilişkisi ya natüralist bir tümevarımcı ya da tarihselci bir tündengelimcilikle kavrama yanlısında bulunmuştur (Husserl, 1994: 63). Son tahlilde öznenin bağımsız bir aşırı nesnellik veya nesneyi yok sayan aşırı bir öznellikte sonuçlanan söz konusu felsefi tutumlar özne ve nesnenin karşılıklı bağlılığını göstermekte başarısız olmuştur. Bu başarısızlığı modern bilimlerin krizi olarak değerlendiren Husserl'in yaşam-dünyası analizleri fiziksel-tinsel veya pratik-kuramsal bir bütünlük içinde bilginin temellerini soruşturacak yeni bir epistemoloji kurmayı amaçlar. Bununla birlikte yaşam-dünyası analizleri rasyonel aklın marjlarında dolaşmayı değil, Avrupa ruhunun tarihsel misyonunu gelecek nesillere doğru şekilde aktarmayı hedefler. En büyük korkusu fenomenolojinin yaşam felsefesi ve varoluşçuluk gibi felsefi irrasyonelizm diye adlandırdığı akımlarla anılması olan Husserl, 30'lu yılların ortasından itibaren Batılı bilimsel kültürün yaşadığı gelişmelerden bilhassa Nazileşme sürecinden kaygılıdır (Moran, 2012: 5). Kriz'in son bölümünde hümanist değerlerin içine düştüğü tehlike ve kurtuluş çaresini şu sözleriyle formüle eder:

"Bugün o kadar çok sözü edilen, kendini sayısız çöküntü belirtileriyle gösteren "Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu kriz karanlık bir kader değildir, tersine felsefi olarak meydana çıkarılabilen Avrupa tarihi teleolojisinin onun arka-planında yer almasıyla anlaşılır ve çözülür hale gelmektedir... Günümüzdeki krizin yaptığı kötülüğü kavrayabil-

mek için Avrupa kavramı sonsuz akıl hedeflerinin tarihsel teleolojisi olarak ortaya konulmalıdır; Avrupa dünyasının akıl idelelerinden, yani felsefenin tininden nasıl doğduğu gösterilmelidir. Kriz o zaman akılcılığın “görünüşteki başarısızlığı” olarak anlam kazanabilir” (Husserl, 1994: 93-94).

Husserl’in Avrupa’nın tarihsel mirasını yeni çağa hazırlayacak özel bir misyon yüklediği yaşam-dünyası tasavvurunun Schutz’un anlayışını biçimlendirdiğini söylemek pek mümkün değildir. Schutz kavramın imkanlarından bütünüyle yararlanmasına rağmen, onu fenomenolojinin uzmanlık sahasının tamamen dışında yorumlamaya çalışarak Husserlci yorumla nerdeyse taban tabana ters düşer. Ona göre Husserlci fenomenoloji yaşam-dünyasının yapısının bilimsel bilginin özerkliği tarafından açığa çıkarılabileceğini düşündüğünden, tam da karşı çıktığı şeye yani Kartezyen felsefenin yalıtılmış benlik tasarısına yeniden saplanır. Husserl’in üçüncü bir yol olarak ileri sürdüğü fenomenolojik yöntem, yaşam-dünyasını diğerlerini yalnızca kendi benliğinde tasavvur eden tekil bir bilincin üretimi olarak tedavüle sokma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu sebeple Schutz, fenomenolojik felsefenin insan, bilinç ve dünya hakkındaki temel önermelerini kabul etmekle beraber Husserlci yorumun sıkı bir takipçisi olmamıştır. Schutz bu konuda şunları söyler:

“ Açıkça itiraf etmeliyim ki belirli alanlarda imha olduğundan korktuğum için kendimi aşkınsal fenomenolojinin bir müdafisi olarak görmüyorum. Örneğin; Husserlci fenomenoloji ne aşkınsal solipsizm, ne de dünyanın aşkınsal bir ego tarafından teşekkül edildiği savının çökmesinden kurtulamaz: bilincin deneyiminin dünyasını inşa etmekle işe koyulur tanrılaşmış benliğe uygun bir dünya yaratmakla sonlanır” (Schutz, 1996: 179).

Schutz’e göre yaşam dünyası spekülative bir soruşturmanın değil, öznenin sıradan ilişkilerinin bütüncül bir tezahürüdür. Bu bağlamda Schutz, yaşam-dünyasını tüm bilgileri paranteze aldıktan sonra kalan benzersiz ve kurucu bilgi olarak kabul etmez. Çünkü bilgilerimizin kaynağı şüphe etmek değil, dünyayı bahsedilmiş bir gerçeklik olarak kabul etmektir. Bu kabul ise meşruiyetini öznenin diğerleri ile karşı-

lıklı ilişki içinde var-olmasını sağlayan pratik bilgilerden alır. Aktörün eylemlerinin anlamı özel bir felsefi soruşturmaya gerek duymaksızın, sosyal gerçekliğin gündelik ilişkilerinde zaten verilidir. Bu bağlamda Schutz'e göre bir yaşam-dünyası analizi, sosyal dünyanın gündelik ilişkileri içinde öznel anlamın nasıl üretildiğinin, öznel-arası ilişkilerin nasıl kurulduğunun ve toplumsal dünyanın nasıl idame ettirildiğinin izlerini sürmelidir. Fenomenolojinin kavramsal dağarcığından yararlanarak ama bu- raya saplanmaksızın Schutz, yalnızca öznel anlamın toplumsal olarak kurulum süreç-lerine yoğunlaşmıştır. Kimi yorumcular, Schutz'un yaşam-dünyası analizinin feno- menolojik yöntemin sınırlarını ihlal ettiğini ileri sürmüşlerdir fakat Schutz'un "sap- kın" yaşam dünyası yorumu sosyolojik bir araştırma pratiğinin üretilmesinde ilham verici olmuştur. Deneyimin öznel anlamını açığa çıkarmaya, gündelik hayatın kendi- ne has örgütlenme tarzlarını tarif etmeye çalışan nitel araştırmaların Schutz'un ya- şam-dünyası yorumuna çok şey borçlu olduğu söylenmelidir. Schutz'un yakın bir öğrencisi ve düşüncelerinin aktarıcısı olan Maurice Natanson'a göre;

"Edmund Husserl ve onun saygı duyduğu bütün fenomenologların, yani kralın adamlarının kullandığı tüm fenomenolojik yöntemler Chi- cago şehrinin nüfusunu belirlemekte yetersiz kalır. Bu konuda hiçbir demografik figür, aşkınsal öznelliğin indirgenmiş alanında bir kore- lasyona sahip değildir. Fenomenologların telefon ajandasında bizi yönlendirecekleri sarı sayfalar yoktur. Genel Sosyoloji kategorisi al- tında anılmayı hak eden bir fenomenolog tarafından yapılmış somut çalışmalara örnek isterseniz, Alfred Schutz'u okuyun." (Natanson, 1998: 6).

Şimdi de Schutz'un yaşam dünyasının sosyal dünya olarak tanımlayan yoru- mundaki temel kavramlarını ana hatları ile inceleyelim.

1. Sen (Thou)-Biz-Onlar ilişkisi

İnsan diğer canlılardan farklı olarak biyolojik bir eksiklikle dünyaya gelir. Kendisini savunacak keskin dişleri, soğuktan koruyacak bir kürkü olmayan insan yavrusu, hayatta kalabilmek için diğer türdeşleri ile bir ilişki yürütmek zorundadır.

Bu ilişki insani habitatı genetik bir zorunluluğun eseri olmaktan çıkararak kültürün sembolik alanına dahil eder. Kendini tamamlamak için dışarıya karşı duyduğu ilgi benliğin kendini içinde konumlandığı bir yaşam-dünyası yaratmakla sonuçlanır. Böylece henüz doğumuyla birlikte insan öteki ile birlikte bulunduğu, ötekiler üzerinden kendinin farkına vardığı bir özneler-arası alanda kendi varlığını kazanır. Schutz için insanın öteki ile birlikteliği yaşam-dünyasının a priori olarak sosyal dünya olduğu anlamına gelir. Kendimiz ve diğerleri hakkındaki yorumlarımız, sürdürdüğümüz etkinliklerimiz, anlamlandırdığımız deneyimlerimiz burada hayat bulur. Sosyolojik açıdan bu durumun temel sonucu, toplumsal gerçekliğin sonradan üretilmiş bir durum değil, doğal bir durum olduğudur. Bu noktada Schutz, Husserlci fenomenolojinin bilinci inşa ettiği bilgilerin bir niyetliliğin etkisinde kurulmuş “bir şey”in bilgisi olduğu savını yeniden yorumlayarak insanın niyetliliğinin nesne’ye değil kendi türdeşlerine karşı beslediği içsel bir temayül (sevgi-nefret/ilgi-kayıtsızlık) olduğunu ve doğal şeylerin bilgisinin aslında sosyal şeyler olarak gündelik tutumlarımızca üretildiğini savunur:

“Öteki-yönelimlilik sosyal alanda varlık kazanır yalnızca aşkınsal bir ego değil olağan başkasında konumlanır. (...) Öteki-yönelimlilik sıradan anlamıyla dışsal bir etkiye sahip değildir. Herhangi bir iletişim edimi ve ifadesel eylem olmaksızın var olabilir. Hiçbir kullanımdan, işaretten ve bunların yorumlanmasından ibaret değildir. Öteki yönelimlilik ben'im ve sen'in az çok tutumsal edimlerini ve aynı zamanda – sevgi ve nefret gibi- tüm duygusal etkinliklerini içerir” (Schutz, 1968: 147).

Schutz için öteki-yönelimlilik öncelikle bir sen-yönelimliliktir. Yani benlik kendini açığa çıkarmak, deneyiminin farkına varmak için kendisine cevap verme ihtimali olan başka bir benlik bulmak, kendini onunla kurduğu ilişki içinde tanımak zorundadır. Benliği tekillikten kurtaran bu ilişki eğer muhatapta (fellow-men) da bir karşılık buluyorsa, yalın bir sen ilişkisinden (thou relation) biz ilişkisine (we-relation) geçilmiş demektir. Biz ilişkisi, insanın doğal dünyadan kültürel dünyaya geçişini başlatır. Weber'in bisikletli örneğini hatırlarsak, bisikletlilerin çarpışma anı-

nın taraflarda yarattığı karşılıklı tepki eyleminin sosyal anlamını soruşturmakta bir dönüm noktası teşkil eder fakat anlamın burada soruşturulmasına imkan veren unsur, tepkinin söze aktarılmış olması değil iki benlik arasında bir birlikteliğin kurulmuş olmasıdır. Birlikteliğin kendini sözle ya da başka birtakım işaretlerle göstermesi son tahlilde birlikteliğin türüne bağlıdır. Simmel'in (Simmel, 1949) topluluklaşma (vergesellschaftung, sociability) güdüsü diye tanımladığı biz-ilişkisi, birlikteliklerin bilinç-öncesi bir saik olarak aktörün benliğine kazındığını ima eder. Schutz'e göre biz ilişkisi *"bir kadından doğduğu müddetçe insanın bütün kategorilerine temelini teşkil eder"* (Schutz, 1970: 82); *"onun dünya hakkındaki tüm deneyimleri biz-ilişkisi ile yoğurulmuştur"* (Schutz, 1976: 25).

Biz ilişkisinin iki temel özelliği vardır: Yüz-yüzelik ve eş-zamanlılık (akranlık). İlişkim içinde muhatabımın varlığını doğrudan deneyimlediğimden mevcut ya da muhtemel her etkinliğimi onun bakış açısını gözeterek sürdürürüm. Biz-ilişkisi muhatabıma yakınlığımdan dolayı onu tanıdığım, eski bilgilerimi sürekli düzelttiğim ve yeni bilgiler topladığım bir süreçtir. Söz konusu süreç içinde muhatabımı hangi noktada hangi tepkiyi gösterdiğini bildiğim genel-geçer bir surete/kişiliğe büründürürüm. Bir yandan kendi amaç ve arzularımı nasıl gerçekleştireceğimi tasarlarken, diğer yandansa bu tasarılar için onu ikna etmeye, gerekçeler ileri sürmeye hatta yalana başvururum. Muhatabıma yönelttiğim bu tutumlar sadece onu kendi hareket alanımdan uzaklaştırmaya veya etkisiz hale getirmeye yaramaz, aynı zamanda kendi eylemimi de anlamlandırırım. Schutz'e göre biz-ilişkisi, toplum sahnesi üstünde kendimiz ve muhataplarımız hakkında bir tecrübe edinmemize imkan tanır (Schutz, 1976: 30). Mead'ın sosyal (me) ve ferdi ben (I) kavramsallaştırmasından yararlanarak söylersek, biz-ilişkisinin mücessem alanında bir yandan muhataplarımızın muhtelif durumlarda nasıl tepki vereceğini tanıyıp, ön-görebildiğimiz bir bilgi stokuna sahip oluruz; benliğinin dışa dönük yüzü hakkında birtakım tipleştirmeler yaparız. Örneğin, çabuk sinirlenen bir arkadaşımızın asabi, annemizin küçük şeylerden üzülebildiği için alıngan ya da eşimizin evdeki titizliğinin müşkülpesent karakterinden geldiğini düşünürüz. Fakat biz-ilişkisinin doğrudanlığı muhatabımızı sadece belirli bir duruma tepki veren kurgular olarak ele almamıza imkan vermez. Biz-ilişkisinin sürekli beraberliği içinde, muhataplarımız kendilerini sadece dışavurumlardan ibaret değildir. Göründükleri gibi olmaktan çok oldukları gibi görünebilirler. Fakat burada, be-

nim tarafımdan anlamlandırılmaları konusunda muhatabım yine de bir sorun yaşar. Biz-ilişkisinin yakınlığı ve doğrudanlığı içinde muhatabım görüldüğünden daha fazlası olduğu mesajını bana verse de, son tahlilde, eylemlerinin anlamı nezdimde yalnızca bir tipleştirme yani zahirine indirgeme vasıtasıyla değerlendirilir. Schutz’e göre bu paradoks; “bir yandan benim tarafımdan fark edilen akranımı, gerçek bir bilinç yaşamına sahip bir birey olarak tanımamı” sağlar, diğer yandansa “onun bilinç yaşamını doğrudan değil yalnızca yorumlama filim aracılığı ile kavradığım” için “akranımın bilinci, son kertede tipleştirilmiş ve homojen bir şekilde bana görünmeyi sürdürür” (Schutz, 1976: 47).

Biz-ilişkisi, muhataplarımızı doğrudan deneyimlememize imkan tanır fakat kendileri ile aynı toplumsal zaman ve mekanı paylaştığımız akranlarımız sadece yüz yüze ilişkide bulunduğum, tutumlarını duygusal bir yoğunlukla değerlendirdiğim insanlardan oluşmaz. Biz-ilişkisi ben ve muhatabım arasında sürekli biriken ve zaman içinde farklı noktalara yayılan bir ortaklık meydana getirir. Bununla birlikte ismini, hayat hikayesini ve hem içe dönük hem de dışa dönük karakterini bildiğim “anamlı ötekiler” dışında, toplumsal dünyada bir de anonim bir anlama sahip olan “genelleştirilmiş ötekiler” mevcuttur. Schutz, benliğin yakın temasının dışındaki ötekilerle kurduğu bu ilişkiyi “onlar-ilişkisi” (they-relations) olarak adlandırır. Onlar ilişkisi, biz-ilişkisinin ikircikli dokusunun aksine sadece ötekiler hakkında yaptığımız tipleştirmelerdir. Kendi tasarılarımızı gerçekleştirme yolunda diğerlerini konumlandırma tarzımız onlar-ilişkisinin esasını oluşturur. Bu bağlamda Schutz onlar ilişkisinde diğerlerinin kendi deneyimleri hakkındaki öznel yorumlarının benlik tarafından umursanmadığını ileri sürer (Schutz, 1976: 45). Akranlarımızla ortak bir deneyimi paylaşmadığımız için onların kendi eylemlerini hangi kıstas ve saiklerle değerlendirdikleri veya kendilerini nasıl hissettikleri görüş alanımızdan çıkar. Gündelik hayatımız içinde karşılaştığımız yabancıların çoğunlukla yalnızca tasarılarımızı gerçekleştirmek bağlamında fonksiyonel bir anlamı vardır. Örneğin, bindiğimiz otobüsün şoförü bizim için yalnızca yolculuğun aksamadan sürmesini sağlayacak araçsal bir değere sahiptir. Mesleğinin zorlukları yahut ailevi ilişkilerindeki fırtınalarla ilgilenmeyiz. Schutz’e göre onlar-ilişkisi içinde akranlarımızı nesnel bir anlam bağlamında değerlendirmemizi sağlayan da bu araçsal ilgimiz ve kayıtsızlığımızdır. Onlar-ilişkisi biz-ilişkisinden farklı olarak öncelikle öznel-arasındaki mesafenin korun-

masını ön-görür. Bu durumun sonucu ise onlar-ilişkisi içinde ötekilerin hedeflerimizin vasıtası veya engeli olarak anlamlandırıldığı birer ideal tipe dönüşmesidir. Schutz aramızdaki sosyal mesafeyi muhafaza ettiğimiz, birer ideal tip olarak kavradığımız ötekinin bizdeki yerinin değişebileceğinin bilincindedir fakat söz konusu değişim, onlar-ilişkisinin önceden-belirlenmişliği ve kişisel çıkarlarımız sabit kaldığı müddetçe asgari düzeyde kalmaya mahkumdur (Schutz, 1976: 55).

Schutz, sosyal dünyanın yalnızca biz ve onlar ilişkisinden müteşekkil bir eş-zamanlılık düzeyinde meydana gelmediğinin gayet farkındadır. Sosyal dünya, aynı zamanı paylaştığımız akranlarımız kadar yerini aldıklarımız ve yerimizi alacakların bir toplamıdır. Schutz toplumsal dünyanın farklı zaman katmanlarının iç içe geçtiğini ileri sürerek; bu zamansallıkların birbirinden yalnızca türsel olarak ayrıştırılabileceğini savunur. Yani geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayrım öznelerin içsel zamanı, Bergson'un tabiriyle, *süre* tarafından bütünleştirilir. Atalarımızdan miras aldığımız yaşam dünyasını kendi deneyimimiz içinde yeniden üretiriz aynı şekilde öznel deneyimlerimizle doldurduğumuz bu dünyayı seleflerimize teslim ederiz. Periyotlar arasında, elbette ki tam bir özdeşleşme yoktur fakat tam bir kopuş da söz konusu değildir; dönemler birbirine kesin hatlarla değil kesintili çizgilerle bağlanmıştır. Schutz'e göre;

“Sosyal dünyanın tüm düzeyleri birçok şekilde birbirine geçmiştir ve ayrıştıkları zaman yalnızca bir kategori olarak belirli bir anlama sahiptir. Çevreleyen dünyanın daima akranlarımızın dünyası haline gelmesi gibi akranlarımızın dünyası da çevreleyen dünya haline gelir. Seleflerimin çağı içinde şimdinin dünyası haleflerimin dünyasına doğru değişirken, seleflerimin dünyası şimdi dünya haline gelir”
(Schutz, 2013: 245).

Biz-ilişkisinin onlar-ilişisine dönüşmesi, özneler-arasında nesnel bir anlam düzeyinin ortaya çıkmasını sağlar. Bu düzey, benim ve akranlarım kadar seleflerimin ve haleflerimin dünyası için de geçerlidir. Özneler arası deneyimin ötekileri kuşatan bir bağlama yerleşmesi kurumlar aracılığı ile olur. Schutz, sosyolojinin doğuş çağından beri en önemli problemlerinden biri olan kurumsal düzen ve toplumun örgütleniş

yapısının aktörlerin deneyiminden bağımsız normlara ve işleyiş mantığına sahip olmadığını ileri sürer. Kurumlar onlar-ilişkisi içinde faillerin ve eylemlerinin tipleştirilme sürecinin nesnel bir çıktısıdır (Berger, 2008: 82). Bu bağlamda Schutz'e göre toplumsal örgütlenme, ne işlevselcilerin ileri sürdüğü gibi özerk fizyolojik yasalara, ne de tinbilimlerinin (Geisteswissenschaft) savunduğu gibi öznenen bağımsız ideal bir gerçekliğe sahiptir. Schutz devlet, aile veya hukuk gibi toplumsal formasyonların bütün boyutlarını açığa çıkaran bir formülasyona ulaşılabilceğine inanmaz. Anlayıcı sosyolojinin görevi de toplumsal formasyonları her boyutuyla vuzuha kavuşturan ideal açıklamalar inşa etmek değil, ideal tipler aracılığı ile toplumsal örgütlerin nesnel anlamlarının temelindeki öznel yorumları su yüzüne çıkarmaktır. Örneğin rasyo-nel ekonomi, Weber'in tipleştirmesini takip edersek, varlığını Püriten müminin tanrı-sının şanını yüceltmek amacıyla mesleğiyle kurduğu disiplinel ilişkide kazanır. Mes-leki disiplin, kontrol ve ön-görebilmek adına işlemlerin hesaplanması ve standartlaş-tırılmasını getirmiştir. Böylece bireylerin öznel deneyimlerini anlamlandırma şekli bir örgütlenme tarzına evrilir. Schutz sosyal örgütlenmelerin, öznel deneyimler teme-linde anlaşılması gerektiği konusunda şunları söyler:

“Anlayıcı sosyolojinin her şeyden önce ilk görevi ideal tipleri biçimlendiren kendi yöntemlerinin yardımıyla, anlamın nes-nel içeriklerini öznel çağrışımlarına doğru çözümlemektir. Dahası aynı zamanda sosyal örgütlenmelerin öznel anlamlar-ın söz konusu çağrışımları üstünde ve dahilinde kendilerini nasıl teşekkül ettirdiklerini göstermek zorundadır” (Schutz, 1996: 207).

Schutz, toplumsal örgütlenme biçimlerinin aktörlerin kendi deneyimlerini an-lamlandırma süreçlerinin bir yansıması olduğunu ileri sürerek, sosyal statik'in konu-su olan kurumlara dinamik bir boyut kazandırır. Kurumların herkes için geçerlilikleri gücünü aktörlerin gündelik ilişkilerindeki tasarımlarından alır. Schutz'un toplumsal örgütlenme anlayışı öznelere kurumlara nasıl anlamlandırdıkları konusunda ufuk açıcı olmasına rağmen, toplumsal formasyonların kazandığı özerkliği doğrudan ele almakta yetersiz kalır. Onun yaklaşımı kurumlara aktörsel deneyimlere bağladığından

son tahlilde eylem öncesinde öznelerin içsel bilincine nasıl etki ettiği sorusunu teğet geçer. Halbuki toplumsal örgütlenmeler özneler arası etkileşimden görünüşte yalıtılmış bir mantıkla aktörlerin dünyasına bahşedilmiştir. Öznelerin nerede, nasıl ve neye göre yaşayacağını cevabı toplumsal dünyada saklı olsa da, kurumlar Habermas'ın deyişiyle yaşam-dünyasını kendi soyut ve gayr-ı şahsi düzenleri doğrultusunda sürekli kolonize etmektedir. Yukarıda verdiğimiz Weberci tespiti devam ettirirsek, başlangıçta Püriten kişinin dini değerlerinin güdümünde yürütülen ekonomik etkinlikler, kurumsallaştığı andan itibaren bu değerlerin motivasyonuna ihtiyaç duymazlar. Dahası, ekonominin özerk alanında koyulan normlar ve çizilen sınırlar, aktörün hedeflerine ulaşmak için dikkate almak zorunda olduğu bir referans haline gelir. Toplumsal formasyonların öznel anlamı daima onların maddi/bedensel gerçekliğine çarparak yeniden üretilir. Bu bağlamda kurumlar biz-ilişkisi ve onlar-ilişkisi içinde bir kara delik oluşturup, öznel tipleştirmelerimizi kendi nesnellik tasavvurlarına çekerler. Herkesin kafasında bir devlet algısının olduğu doğrudur fakat bu devlet algısının, aktörün toplumsal konumunun gerekliliklerine göre yeniden kurulduğu ve aktörün çoğu zaman gündelik etkinlikleri içinde farkında olmadan bu tasavvuru sürekli onadığı da doğrudur.

2. Çoklu gerçeklikler (multiple realities)

Schutz'e göre toplumsal dünyanın aktörlerin kendi tasarılarını gerçekleştirme mecrası olarak öznel deneyimlerinin içinde anlamını kazandığını fakat bu anlamın bahşedilmiş bir şekilde eylemlerimize önceden verili bulunduğunu bu bölümde sık sık dile getirdik. İlişkilerimizin paradoksal yapısı bir yandan etkinliklerimizin gerçek anlamını keşfeden bir teemmül sürecine, diğer yandan da bizimle aynı kaygıyı paylaşan muhataplarımızı anonim bir tipleştirmeye ev sahipliği yapar. Schutz'e göre dünyanın bahşedilmişliği tek bir katmandan meydana gelmez. Toplumsal dünya, her birinin kendine has bir gerçeklik yapısı arz eden farklı alt-dünyalardan (sub-world) müteşekkildir. Schutz, kavramın mucidi William James'e atıfla, gerçekliğin aslında bizzat duygusal ve aktif yaşamla kurulan bir ilişki ve son tahlilde öznel bir durum olduğunu ileri sürer. O kadar ki öznel gerçeklik ifadesindeki "gerçeklik kelimesi bir eklenti" (Schutz, 1973: 207), bir kakafonidir. Alt-dünyalar, öznel deneyimlerin belirli

bir noktada sabitlenmesini sağlayarak dış-dünyanın öznenen bağımsız gözüktüğü birtakım adetler, ritüeller ve pratikler barındırırlar. Söz konusu pratiklerin ifası, onları bir yandan kendilerine has görünüşleri içinde ifa ettiğimiz diğer yandansa kendi öznel anlamlarımızı ürettiğimiz özel bir dikkat, Bergson'un deyişiyle *attention à la vie*, gerektirir. Bu özel dikkat sayesinde aktörler kendilerini çevreleyen alt-dünyaları gördükleri haliyle kabul ettikleri bir itiyada kavuşur. Gündelik yaşamlarımızda neden sabah dokuz akşam beş aralıklarında işe gittiğimiz ya da stadyumda neden rakip takımın tribünlerinde oturmamamız gerektiğini veya otobüse neden ön kapıdan binip arka kapıdan inmemiz gerektiğini sorgulamayız. Schutz'e göre bu farklı ortamları bir yandan deneyimlerimiz için birer sahne olarak kabul eder öte yandansa onları eylemlerimizin aracı olarak telakki ederiz. Diğerleri arasında amaçlarımızı gerçekleştirmenin tek yolu sahneye hakim olmak ve oyunun gidişatını kendi lehimize çevirmekten geçer (Schutz, 1973: 209). Schutz'un alt-dünyaların her birinin ayrı birer sahne olduğuna dair tespitleri, Erving Goffman'ın dramaturjik sosyolojisini hatırlatır. Gerçekten de Goffman'ın gündelik yaşamı, aktörlerin farklı ortamlarda, çeşitli rol kalıplarını yeniden yorumladıkları birer performans olarak kabul etmesi, Schutz'un çoklu gerçeklik analizlerinin çıkış noktasını oluşturur. Goffman'a göre gündelik hayatlarında, aktörler bir yandan yer aldıkları ortamın formel (sahne önü) veya informal beklentilerine (sahne arkası) uygun gözüken davranışlar sergilerken aslında rolleriyle tam olarak özdeşleşmezler. Goffman'a göre performans ile rol arasında daima bir mesafe vardır. Bu mesafe benlik ile benliğin temsili arasında kah samimiyetin kah kinizmin öne çıktığı ikircikli bir durum yaratır (Goffman, 2014: 29-30). Goffman'ın yorum icra edilen rollere inanılmasının veya inanılmamasının aktörün öznel dünyasına nasıl etki ettiği veya bilincin farklı alt evrenlerdeki performansları neye göre ya da hangi noktada birleştirdiği sorusu ile ilgilenmez. Bununla birlikte Schutz, kendine has alt-dünyalardan oluşan toplumsal dünyanın her gerçeklik pratiğini birbirine bağlayan bir gerçeklik barındırdığını ileri sürer: Olağan-üstü gerçeklik (paramount reality). Schutz'e göre, paradoksal bir şekilde, sıradan işlerimizin dünyasında (world of working) üretilen olağan-üstü gerçeklik alt-evrenlerin marjinalliklerini kendi kubbesi altına alır. Alt-evrenlere ayak uydurmak için gösterdiğimiz özel dikkat, bizi bir tür trans haline sokar. Öncesinin ve sonrasının o an için hatırlanmadığı bu ortamda kendimizi mevcut durumun gidişatına kaptırmış olarak buluruz. Örneğin, taraftarı olduk-

ları takımın final maçını seyreden binlerce insan, ertesi günkü toplantı, sınav ya da başka bir önemli durumu hatırlamaksızın kendilerini oyunun seyrine kaptırır. Bu süreçte taraftar olmanın haricindeki diğer gerçeklikler askıya alınır. Neticede bir taraftar, taraftarlık alt-dünyasında iş adamı, baba veya öğrenci değil öncelikle taraftır. Schutz'e göre yalnızca sıradan işlerimizin dünyasında, alt-dünyaların baskıladığı veya unutturduğu kişiye geriye döneriz. Özel etkinliklerin gündelik yaşamın olağan gidişatına oturması ve böylece toplumsal dünyayı doğal bir tutumun eseri olarak deneyimlememiz sıradan işlerimizin aşkınsallığı ile mümkündür:

“Bir bütün olarak sıradan işlerin dünyası, gerçekliğin çoğu alt-evrenine karşı olağan-üstü bir gerçeklik olarak varlığını sürdürür. Bu dünya bedenim dahil fiziksel şeylerin dünyasıdır; hareket alanımın ve bedensel işlemlerimin dünyasıdır. (Sorunlarımın) üstesinden gelmeyi gerektiren bir dirayet verir; benden önce vazifelerde yerini alır, planlarımı gerçekleştirilmeme müsaade eder, amaçlarıma ulaşma teşebbüsümün başarılı olması veya fiyasko ile sonuçlanmasına neden olur” (Schutz, 1973: 227).

Schutz, gündelik hayata bağlı olan alt-evrenlerin üç farklı bilgi kategorisinde toplanabileceğini ileri sürer: Fantezi, rüya, bilim. Ona göre fantezi, rüya ve bilimsel bilgi aktörün farklı içsel zamanlar aracılığıyla nesneleri ve özneler-arası ilişkileri tipleştirdikleri gerçeklik türleridir. Bu bağlamda söz konusu alt-evrenler, aktörün sıradan işlerin dünyasındaki standart zamandan ve doğal tutumlardan farklı bir anlamlandırma sürecini içerir. Fakat Schutz'e göre söz konusu durumlar, nihai kertede sıradan işlerin dünyasına yani özneler arasındaki ortak anlamla irtibatlanmak mecburiyetindedir. Çünkü alt-dünyaların yarattığı istiğrak hali aslında gündelik deneyimlerin temsillerine dayalıdır; aktör yalnızca bu özneler-arası temsiliyeti belirli bir süre için egosantrik bir bakış açısı ile yorumlar. Gündelik yaşamdaki her durumu ve her karşılaşmayı olduğundan farklı bir görünüme sokan bu egosantirizm, aktörlerin bir süre için yel değirmenlerini korkunç birer dev sanmasına daha doğrusu öyle görmesine neden olur. Gündelik eylemlerin kabuğu çatladığında ortaya çıkan dehşet, özneleri alt-evrenlerin emniyetli dünyasına sevk eder. Bu bağlamda toplumsal dünyanın

çoklu gerçekliği, aktörlerin deneyimlerini Don Kişotvari bir yordamla anlamlandır-
malarına zemin hazırlar. Schutz’e göre “*Cervantes’in romanı, James’in ileri sürdüğü
çoklu gerçekliğin pek çok sorununu sistematik bir şekilde ele alır ve Don Kişot’un
maceralarının çeşitli aşamaları temel problemimizin yani gerçekliği nasıl deneyim-
lediğimizin farklı türevlerini titiz bir şekilde ayrıntılarıyla inceler*” (Schutz, 1976:
136).

Schutz’un çoklu gerçeklik analizlerinde yer verdiği ilk alt-dünya, fantezi ev-
renidir. Fantezi, benliğin dış-dünyaya duyduğu varoluşsal yönelimlerin askıya alan
bir gerçeklik kurgusudur. Bu bağlamda, fantezi içinde özne nesneleri gerçekte ne
olduğu veya diğerleri tarafından nasıl kabul edildiği ile ilgilenmez. Nesnelerin kuru-
lum süreçleri ya da ilişkilerin dayattığı zorunluluklardan kendini kurtarır. Çünkü fan-
tezinin dünyası, gündelik yaşamda bir şeye sahip olmak için yaptığımız hesapların
dünyası değildir; öznelerin kendilerini bir şey olmaya zorlamaksızın zaten oldukları
haliyle göründükleri daha doğrusu kendilerini gördükleri halleriyle oldukları özel bir
gerçeklik türüdür: “*Fantezinin dünyasında yaşamakla artık dış dünyaya hakim olma-
ya ihtiyaç duymayız veya nesnelerin zorlukları ile karşılaşmayız; gündelik yaşamda
tavırlarımızı güdümlleyen pragmatik saiklerden arınırız ve ayrıca nesneler arası bir
uzam ve özneler-arası bir standart zamandan kurtuluruz*” (Schutz, 1973: 234). Alon-
so Quijano okuduğu şövalye kitaplarının etkisi ile kendini Mançalı Don Kişot’a dö-
nüştürür. Bu metamorfuzun gerçekleşme koşulları, gerekçeleri veya sonuçları onun
için bir önem taşımaz: Don Quijano kendini Don Kişot olarak kabul ettiği, öyle his-
settiği andan itibaren artık gezgin bir şövalyedir. Bu bağlamda Don Kişot asla günde-
lik dünyanın bağımsız varlığı ile karşılaşmaz, saldırdığı şeylerin gerçekte “birer yel
değirmeni olduğunu ve asla birer dev olmadığını kabul etmez” (Schutz, 1976: 236).
Fakat Schutz için bu durum kesinlikle fantezinin gündelik yaşamdan koptuğu anla-
mına gelmez; burada toplumsal dünya kendini farklı bir nedensellik zinciri takip
eden bir sağ-duyu ile yeniden üretir. Örneğin, yel değirmenlerinin fırlattığı Don Ki-
şot, bir şövalyenin devlere yenilmeyeceği “gerçeğini” bilir fakat kendini yerde bul-
duğu da bir gerçektir. Kendi yorum çerçevesi içinde karşısındaki canavarın aslında
bir dev değil, hayalet olduğu sonucuna ulaşarak deneyimini yeniden olağan bir hale
sokar: “*Don Kişot’un eylemleri bütün fantastik motiflerine rağmen gerçekliğin içinde*

icra edilebilir ve yorumun en uç taslakları ile uyuşmak için büyüçülere ihtiyaç duymaz” (Schutz, 1976: 142).

Schutz’un çoklu gerçeklik analizlerinde ikinci alt-dünya rüyalar alemidir. Rüya da, tıpkı fantezi de olduğu gibi, dışarıya-yönelimlilikten mahrumdur; hiç kimse başkasıyla rüya göremez. Fakat fanteziden farklı olarak rüyalar, deneyimlerimizi bilinçli bir anlamlandırmaya değil, istem-dışı bir sürece bağlar. Schutz’e göre rüyalar, her ne kadar bilinç-dışının bir yansıması olarak gerçeklik kazansa da onların diğerlerine kesinlikle yer vermediğini söylemek doğru değildir. Rüyalarda da gündelik pratiklerimizde olduğu gibi, çeşitli durumlarla karşılaşır, kendimizi farklı objelere veya kişilere tavır almış olarak buluruz. Kendimizle baş başa olduğumuz bu gerçeklik türünde bile ötekiler bir şekilde varlığını kanıtlar fakat burada ötekiler öznellikleri ile bulunmaz. Rüyalarda gördüğümüz imgeler ve kişiler sıradan işlerin dünyasındaki ortak zamana dayalıdır fakat onlara yüklediğimiz değerler egosantrik bir çarpıtmaya/sansüre maruz kalır. Schutz için bu durum rüya evrenin amaç ve tasarımıdan yoksun olduğuna bir kanıt teşkil eder (Schutz, 1973: 242). Psikanalitik çalışmaların ileri süreceği gibi rüyalar, gündelik pratiklerimiz içinde yarım veya doyurulmamış kalan arzularımızın doyurulma mecrasıdır. Dolayısıyla alt-evrenlere mahsus özel dikkat, rüyaların dünyasında temelde geçmişteki eylemlere yoğunlaşmıştır. Fakat rüyalar, standart bir zamana göre değil doğrudan, aktörün içsel zamanına/süreye bağlı kaldığından geçmişi toplumsal dünyanın muayyen formları ile yansıtmaz. Geçmiş eşit olasılıkların bir resm-i geçidi olarak dışsal gerçekliğe zamanlar-arası bir derinlik kazandırır (Schutz, 1973: 243). Özetle Schutz’e göre;

“Rüyalarda gördüğüm alter ego, ortak ve canlı bir şimdinin değil ancak boş bir kurmacada, yarım bir biz-ilişkisinde. Rüyalarda gördüğüm öteki daima tipleşmiştir ve bu durum onunla mahrem benliğim arasında çok yakın bir ilişki olsa bile aynen geçerlidir. Yalnızca benim inayetim aracılığıyla bir alter ego olabilir. Rüya görürken tüm evreni yansıtan bu monadın aslında pencereleri yoktur” (Schutz, 1973: 244).

Schutz'e göre kendine has bir tipleştirme tarzına, bir zaman algısına ve ötekiler hakkındaki bir değer yargısına sahip olduğumuz bir diğer alt-dünya ise bilimsel alandır. Bilimsel gerçekliğin rüya ve fantezi dünyaları ile yan yana gelişi ilk etapta şaşırtıcı gelebilir. Bununla birlikte Schutz, bilimsel evrenin toplumsal dünyanın gündelik pratikleri içinde aktörün eylem tasarılarına, tipleştirmelerine ve anlam kategorilerine kökten bağlı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bilim adamlarının kuramları, temelde sıradan insanların kendi deneyimlerini anlamlandırırken gösterdiği özelliklerle sergiler. Yani bilimsel bilginin tüm prosedürleri sıradan işlerin dünyasının önceden verilmişliğine dayalı birer performanstır. Schutz, bilimsel bilginin anlamının bir bilim adamları cemaatinin içinde eylemin ortak bir referans çerçevesi aracılığı ile inşa edildiğini ve söz konusu referans çerçevesinin de aslında aktörlerin nedensel ve amaçsal saiklerinden meydana geldiğini ileri sürer (Schutz, 1973: 246). Bilimsel evreni bir alt-dünya haline getiren şey ise, bilim adamları cemaatinin fenomenlerin kompleks yapısını eş değerli kılan tutumlarıdır. Bir bilim, varlıkların görünüşteki farklılıklarını ortak standart ve bu standarda dayalı ilişkiler ağı içinde homojenleştirir. Örneğin fizik bilimi, varlıkların hareketlerini termodinamik yasasıyla açıklarken onların hareketini nicel farklılıklar (vektör) olarak kurar; bir uçağın, atın ya da kaplumbağanın hareketi birbirinden kat sayısal olarak farklılaştığı türdeş bir nesnelleştirmeye tabidir. Bu noktada bilimsel bilgi fantezi gibi diğerlerinin varlığına kayıtsız kalındığı ya da rüya gibi diğerlerinin yalnızca benliğin libidal arzularına bağlandığı, dışarıya karşı takınılan bir tür kayıtsızlıkla inşa edilir. Schutz'e göre kuramsal düşünce kapsamında sıradan insanlar bilim adamının total kişiliğinin parçalanamayan Ben'i (I) değil ancak ideal tipleştirilmiş bir ben'dir (me): "Tek kelimeyle kuramsal benlik yalnızdır; sosyal bir çevresi yoktur ve toplumsal ilişkilerden uzaktır" (Schutz, 1973: 253). Bilim insanları, bilimsel dünyada Don Kişot'un ve rüya görenlerin sahip olduğu özel dikkatle olayları yorumlar fakat bu trans-yorum tek bir kişiye ait değildir; evrenin bütün mensuplarına aittir ve sistematik bir şekilde yeni gelenlere aktarılabilir. Aynı zamanda bu alt-dünyada olmayanlar tarafından makbul ve muteber bir bilgi olarak meşruiyet kazanmıştır. Schutz'e göre bilimsel bilginin meşruiyeti hakikati bütün çıplaklığı ile ortaya çıkarmasından değil; gündelik hayatın daima dünyanın gidişatını olağanlaştıracak bir nedensel açıklamaya ihtiyaç duymasından gelir. Bu anlamda olağanı açıklayacak bir olağan-üstü gerçeklik toplumsal dünyanın bahşe-

dilmişliğı içinde sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Schutz bilimsel bilginin evrensel bir ilerlemenin değil, toplumsal gerçekliğin holistik döngüsünün bir ürünü olduğunu şu çarpıcı sözlerle belirtir:

“Nedensellik zincirine büyücüleri dahil ettiğimizde, dünyaya kötü bir cin veya Tanrı tarafından hükmedilip edilmediği hakkındaki Kartezyen şüpheyi gideremeyiz. Olup bitenlerin mantıklı bir şekilde olup bittiğine eminsek, o zaman büyücülerin müdahaleleri ile gerçekleştiğinden de emin olabiliriz. Hegelci olmayan bir diyalektikten bahsetmeye meyletmemize benzer şekilde, Öklitçi olmayan bir geometriden bahsetmeye de meyilliyizdir” (Schutz, 1976: 141).

3. Bilinçli Vatandaş (well-informed citizen)

Max Weber **Protestan Ahlakı**’nda maddi kültürün demir kafesi içinde yaşayan modern insanın, Nietzscheci anlamda son insanın ya “ruh yoksun uzmanlık insanları” ya da “yürek yoksunu zevk insanları” olmaya sevk edildiğini çarpıcı bir şekilde dile getirir. Ona göre bu iki tür insan dünyaya karşı aldıkları tavır açısından farklılaşmalarına rağmen; her ikisi de “*kendi kendilerine daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık düzeyine tırmandıklarını hayal ederler*” (Weber, 1999: 156). Modern kültür her şeyi kendi merkezinde birleştiren evrensel aklın krallığını düşlerken her alanın farklı değer birimlerine ve bilme pratiklerine sahip olduğu, Weber’in deyişiyle özerk akıl, uzmanlık alanlarının feodal düzeni ile yaşamak zorunda kalmıştır. Bir uzmanın yararlı olarak gördüğü bir durumu, bir diğeri -kendi yöntemleri bağlamında- zararlı kabul etmekte, başka bir uzmansa diğer ikisinin kabullerini beyhude sözler olarak değerlendirebilmektedir. Bu durum yalnızca ortak bir hadise hakkında farklı branşların epistemik perspektifleri açısından söz konusu değildir; aynı branşın mensupları arasında da temayüz etmektedir. Modern toplumda uzmanların dünyası homolojik bir şekilde kendi içine kapanırken uzman olmayanların yani sıradan insanların dünyası da alabildiğine genişlemiştir. Konvansiyonel bilgiler metaların, enformasyonun ve ilişkilerin hızlı dolaşımı nedeniyle çok kısa sürede işe yaramaz hatta zararlı olarak damgalanabildikleri akışkan bir kültürel atmosferle iç içe geçmiştir. Modern toplum kendisini tarihsel ilerlemenin son uğrağı olarak kabul ederken, mo-

dern insanının “ne yapacağının” ve “nasıl yaşayacağının” hayati bilgisine sahip olmadığı bir parçalanmanın içinde yaşıyor olması, çağdaşları gibi, Schutz’u da bir çözüm yolu aramaya sevk etmiştir: Bilinçli-vatandaş.

Schutz’e göre bilinçli vatandaş uzmanların belirli bir alandaki sistematik bilgisi ile sokaktaki insanın temellendirilmemiş ancak herkes için geçerli kabul ettiği sağ-duyu bilgisi arasında bir ara konumda bulunur. Gerek uzmanlar gerekse de sokaktaki insan eylemlerini aslında kişisel çıkarlarının sevk ettiği bir tasarı içinde anlamlandırır. Fakat bu çıkarlar toplumsal dünyada hep aynı değerde ve aynı erişim kanalları ile koşullanmamıştır. Schutz’e göre dünyanın bahsedilmişliği nedeniyle etkinliklerimizin doğallıkla yürütüleceğine duyduğumuz inanç, çıkarlarımız söz konusu olduğunda farklı bölgelere ayrılır. Bir durum içinde yapmamız gerekenler, başka bir durumdaki ile ayrılmak bir yana ters de düşebilir. Fakat her durumda çıkarlarımızın ne olduğuna karar vermemiz ve belirli bir tercihte bulunmamız gerekir. Söz konusu tercihte kullandığımız referanslar son tahlilde hem rollerimizin içeriğini, hem de bu roller aracılığıyla kazanmak istediklerimizi yeniden tanımlar. Schutz’e göre;

“Aynı durumda bir baba, vatandaş, kilise mensubu veya profesyonel olarak sahip olduğum çıkarlar sadece farklı değil aynı zamanda birbiriyle uyumsuzdur da. O halde bu bambaşka çıkarlara farklı arayışları başlattığım durum tanımına göre karar vermek zorundayımdır. Bu tercih, içinde yaşadığım dünya açısından problemi değerlendirmemi veya hedeflerimi kurmamı sağlar” (Schutz, 1976: 125).

Yaptığımız tercihleri anlamlandıran referans çerçevesi uzman ve sokaktaki adam için birbirinden farklıdır. Uzmanın bilgisi yalnızca belirli bir saha için geçerlidir. Bu sahanın içerdiği bilgiler açık ve sistematik bir mahiyete sahiptir. Fakat bu açıklık ve sistematiklik sadece uzmanlar için geçerlidir (Schutz, 1976: 122). Görüşlerinin sıradan birer tahmin veya öngörü olmadığı uzmanlık sahası, bilginin tescillendiği ve meşruiyet kazandığı feodal bir güce sahiptir. Bu sahanın dışında kalan çok daha ciddi problemlerin var olduğu su götürmez bir gerçektir; fakat uzman kendi fantastik evrenindeyken bu gerçeği çoğunlukla askıya alır. Kendi emniyetli alanında meslektaşları arasındaki özel dil aracılığıyla ve problemlerin, yöntemlerin ve sonuç-

ların önceden belirlendiği profesyonel dünyasında mevcut bilgisini sorgulamadan sürdürebilir. Bunun sonucunda sahasında edindiği problem ve çözüm mantığını tek geçerli referans çerçevesi olarak kabul eder ve sıradan insanın buraya giriş izninin olmadığına zımnen inanır. Sokaktaki adamın bilgisiyse özel bir bilgi dağarcığının ve önceden belirlenmiş sorunların bulunmadığı gündelik pratiklerde hayat bulur. O, uzman gibi tescillenmiş ve katı sınırlarla çizilmiş bir eylem sahasında hareket etmediğinden, bilgisinin açık ve sistematik bir mahiyet arz ettiğini iddia edemez. Onun bilgisi ortalama durumlarda ortalama araçlarla ortalama sonuçlara erişmeye imkan tanıyan kabullerin bilgisidir. Schutz’e göre uzmanın kendi sahasında kendisini özel hissetmesi ve diğerlerinden ayırıştırmasının aksine, sokaktaki adam kendini diğerleri ile aynı konumda görerek yaşar: Herkes gibi olmak. Sıradan bilgileri meşruiyetini, onun yerinde olan herkesin aynı şeyi yapacağı inancından alır:

“Sokaktaki adam, oraya ulaşmadan önce köprüünün karşısına geçmez ve gerek duyduğu zaman kullandığı köprü ise ona önceden bağışlanmış olup onu taşıyabilecek güçtedir. Bu durum görüşlerinin biçimlenmesinde neden bilginin değil duygularının tasarrufu altında bulunduğu, istatistiklerin sık sık gösterdiği gibi gazetelerin karikatür sayfalarını dış haberlere, radyodaki bilgi yarışmalarını haber yorumlarına neden tercih ettiğinin sebeplerinden biridir” (Schutz, 1976: 130).

Schutz uzmanların temellendirilmiş, tutarlı bir şekilde birbirine bağlanmış ancak kendi içine kapalı bilgileri ile sokaktaki adamın kaynağı müphem, tutarlı bir argümantasyondan mahrum fakat hayatın bütün katmanlarına yayılan bilgisi arasındaki gerilimin toplumsal dünyanın öncelikle bir biz-ilişkisi olma hüviyeti ile çeliştiğini ileri sürer. Yüz yüze ilişkilerin giderek azaldığı ve dolayısıyla da muhataplarımızı çoğunlukla tanımadığımız modern dünyada eylemlerimizi anlamlandıran tipleştirme giderek anonimleşmiştir. Herkesin birbirine karşı belirli bir mesafe kontrolünü gözetmektedir. Deneyimlerimiz ya ötekine karşı kayıtsızlaştığımız, öznelerarası olma vasfını kaybetmiş kişisel çıkarlarımızın güdümünde bir anlam kazanmakta ya da özellikle kontrolü kaybetme tehlikesinin baş gösterdiği kriz anlarında uzmanların tartışma kabul etmeyen, hiyerarşik ve önceden belirlenmiş soru-cevap skalasına

göre kodlanmış fonksiyonel bir değere indirgenmektedir. Schutz, toplumsal dünyanın diyalektiğini tekdüzeleştiren bu iki ideal tip karşısında bilinçli vatandaş kavramını geliştirir. Ona göre bilinçli vatandaş, mevcut çıkarlarını elde etmeye çalıştığı için sokaktaki adama, bu çıkarları makul bir temellendirme ile formüle ettiği için de uzmanlara benzer. Bununla birlikte bilinçli vatandaş iki ideal tipten ayıran şey, çıkarlarının gerçekleşip gerçekleşmemesine bakmaksızın, kendi tasarıları ve deneyimleri arasında teemmüli bir ilişki kurmuş olmasıdır. Dolayısıyla bilinçli vatandaş kişisel çıkarlarının peşinde koşup, başı sıkıştığı zaman uzmanın kutsal bilgisine sığınmaz. Kişisel çıkarlarından ötekilerin dünyasına, ötekilerin dünyasından da tekrar kişisel çıkarlarına uzanan dinamik bir yorum dairesinde hareket eder. Bu bağlamda Schutz'e göre bilinçli vatandaş, *"kendini mükemmelen tanıdığı için kimin tam manasıyla uzman olduğuna karar verebilecek ve muhalif uzman görüşlerini dinledikten sonra kendi aklını toparlayacak yetkinliktedir"* (Schutz, 1976: 123). Schutz'e göre bilinçli vatandaş, eylem alanının sonsuz olasılıklardan oluştuğunu bildiği için hiçbir hazır cevaba a priori bir inanç beslemez. Her kişisel tercihin farklı bir referans çerçevesine yaslandığını bildiğinden sadık kalacağı değerler hakkında mümkün olduğunca çok bilgi toplamaya çalışır (Schutz, 1976: 131).

Schutz bireyler arası mesafenin giderek artması nedeniyle ötekiler hakkındaki tiplendirmelerimizin anonim ve temelsiz bir türetmeye dayandığı gündelik hayatımızın, seçilmiş kişilere giriş izni verildiği, sorunların ve yöntemlerin önceden belirlendiği uzmanlığın rasyonel-bürokratik alanına giderek daha fazla bağlandığını ileri sürer. Bu durum kurumların kitleleri yönlendirdiği muhtemel irrasyonel hedeflere karşı özneleri korumasız bırakır. Schutz'un bu tiplemesi; özellikle gündelik hayatın olağan-dünyasını dönüştüren ideolojilere ve sıradan işlerin dünyasına -aldıkları kararlarla- olağan-üstü bir hal kazandıran profesyonel politikacıların söylemlerine karşı bir entelektüel hazırlığı amaçlar. Faşist ideallerin, demokratik iradeye sızmasına ve kamuoyunun kendiliğinden totaliter bir görüşle bezenmesine yakından tanıklık etmiş biri olarak bilinçli vatandaş, rasyonel-bürokratik toplumun yaşam-dünyalarımızı soğurması karşısında bir emniyet sibobu olarak görür. Bilinçli vatandaş, Weber'in karizmatik lideri gibi, demir kafesin soğuk dünyasına karşı insanlara yol gösterecek bir kutup yıldızıdır:

“Bugünlerde anlaşıldığı haliyle kamuoyu demek olan uzman görüşü, daha bilgili bir görüşe sahip olmak pahasına giderek toplumsal olarak kabul edilir hale gelmiştir ve bununla birlikte kendisini topluluğun daha bilgili mensuplarına tek geçer akçe olarak dayatmaktadır. Sokaktaki adamın bilgisiz görüşlerinin ağır bastığı siyasal bir kurum olarak demokrasinin yanlış yorumlanma tehlikesi de giderek artmaktadır. Demokratik bir toplumda bilinçli vatandaşın vazifesi ve imtiyazı sokaktaki adamın görüşlerinden oluşan kamuoyunun görüşlerine hakim olmaktır.” (Schutz, 1976: 134).

Bilinçli-vatandaş, modern toplumda bilginin dağılım kanallarını göstermek açısından oldukça ufuk açıcıdır. Modern toplumda çoğunlukla uzmanların araçsal rasyonalizmine terk edilmiş bir kamusal alan ile kişisel çıkar hesaplarının yönlendirdiği özel alan ayrımı, bu iki alandaki bilgi türü arasında bir geçişsizlik yaratmıştır. Uzmanların dilinden sıradan insanların anlamaması uzmanlık bilgisinin tek postulatını oluştururken uzmanlar da sıradan insanın öznel deneyimlerini nasıl anlamlandırdığı ile pek ilgilenmemektedir. Bilginin üretiminin ve dolaşımının tarihte görülmedik seviyelere çıktığı demokratik toplumlarda bir yarı cehalet durumu imal edilmektedir. Yukarıdaki alıntıda Schutz’un belirttiği gibi, kamunun vicdanı kolaylıkla uzman görüşlerinin güdümüne girebilmekte, benzer şekilde toplumdaki en kritik kararlar kitlelerin duygusal tepkilerine göre alınabilmektedir. Schutz’un bürokratik rasyonalizm ile duygusal çıkar arayışları arasında bir çözüm yolu olarak önerdiği bilinçli-vatandaş tipi iki alanın ürettiği tehlikelere düşmeyecek bir demokratik insan modeli kurmaya çalışır. Bu ideal tipi Habermas’ın iletişimsel akıl projesini doğrudan etkilemiştir. Modern demokratik toplumda bilinçli vatandaş, sistemin rasyonalizminin öznel arası ilişkilere dayanan yaşam-dünyasını kolonize ettiği ve yaşam-dünyasının öznel bilgilerinin sistemin kıstaslarına tercüme edilemediği bir iletişimsizlik durumunun çözümü ve yeni bir siyasal dil üretiminin kaynağı olarak görülebilir (Hanke, 2014: 102). Bununla birlikte Habermas’ın ileri sürdüğü gibi onun bilinçli vatandaş tiplemesi son tahlilde toplumsal bilginin yaşam-dünyasının doğallaştırıcı tutumuna bağlı kaldığından sistemin ürettiği özerk bilgi ağını görmekte yetersiz kalır (Habermas, 2002: 858-859). Sistemin sağ-duyu bilgisine nasıl sızdığı veya sağ-duyu bilgisinin

kurumsal norm ve yaptırımlarla uzlaşarak kendini nasıl yeniden ürettiği sorusu, bilinçli vatandaşın üstün konumuna duyulan tam itimatla ihmal edilmiştir. Sıradan insanın sağ-duyusal bilgileri kurumların kapsama alanında oluşurken, kurumsal norm ve yaptırımlar da aslında sağ-duyusal bilgilerin bir tür soyutlamasıdır. Dolayısıyla iki alan iç içe geçmiş ancak antagonist bir ilişki içindedir. Schutz'un genelde bir yaşam-dünyası olarak toplumsal dünya ve özelde bilinçli vatandaş kavramı bu durumu çift yönlü bir şekilde ele almakta başarısız kalır.



BEŞİNCİ BÖLÜM: “SAĞIRLAR DİYALOĞU”: YAPI-FAİL AYRIMININ SÖYLEMSEL İNŞASI

Barika-i hakikatin müsadem-i efkardan doğduğu bilimsel bilginin mottosu gibidir. Bilimsel etkinlikler, dış dünya hakkındaki bilgilerin mutlak bir tanımın değil, koşulların kısıtlamasıyla yapılmış birer çıkarımın ürünü olduğu ilkesi ile kendini dogmatizmden uzak tutmaya çalışır. Başka bir deyişle hakikatin mutlak bilgisine asla erişilemeyeceği fakat rasyonel aklın ilerlemeci doğası sayesinde ona her geçen gün biraz daha yaklaşılabileceği bilimsel bir cemaatin temel aksiyomunu oluşturur. Bu sebeple bilim adamları arasında sürekli bir bilgi alışverişinin, karşılıklı iş birliğinin ve hoşgörünün olması gerektiği bilimin moral politikasını belirler. Fakat olan ve olması gereken arasındaki uçurum bu iyi niyetleri çoğu zaman boşa çıkarır. Bilim adamları cemaatinin araştırmalarını üzerine inşa ettikleri temel epistemik kabuller, dışsal gerçekliğin formüle edilme süreçlerini belirleyen bir episteme öncesi algının, pratik bir topluluk *Gestaltı* tarafından yapılandırılmıştır. Paradigmanın iç alanı ne kadar açık, kesin ve sistematik bir düzene sahipse dışarı da o kadar müphem, yabancı ve dağınıktır; en azından bu cemaatin mensuplarına, araştırma evrenlerini paradigmanın homolojik bakış açısı üzerine kurdukları için, öyle görülür. Bununla birlikte dışarıdan gelenin egzotik cazibesi ve dehşetini sıradan insanlar kadar bilim adamları da yaşar. Bilim adamları, kimi zaman, farklı ön-kabullere yaslanan açıklama tarzlarını anlamak bir yana, çalışma alanlarında onların kendi araştırma programlarınınkinden farklı işletim tarzlarının da olabileceği ihtimaline pratikte kendilerini sıkı sıkıya kapatırlar. Kendi kuramsal ve pratik savlarının dışındaki ilkelere yaslandığı için ötekilerin bilimine, en iyi ihtimal başka bir alanın bilgisi en kötü ihtimalle ise sahte-bilim yaftası ile yaklaşırlar. Bu minvalde doğa bilimleri veya sosyal bilim tarihinde bilim adamları arasındaki mütevazı diyaloglar kadar ve belki de daha fazla hoyrat tartışmaların yer alması bir tesadüf değildir. Tarih disiplininde Tarihselci Okul ile pozitivist okulun tartışmaları, iktisatta Carl Menger ve Gustave Schmoller’in tartışması ve elbette ki sosyolojide Tarde ve Durkheim arasındaki polemik insan bilimleri ve toplum bilimlerinde öne çıkan yöntem kavgalarından sadece birkaçıdır.

Bu bölümde çağdaş sosyolojinin etkinlik güzergahını tayin eden bir tartışmayı, Parsons-Schutz yazışmalarını ele alacağız. İki sosyoloğun felsefi kabulleri, analiz

biçimleri, cevabını aradıkları sorular arasındaki farkın birbirlerinin kuramsal angajmanlarını yorumlanma ve birbirlerini konumlandırmakta nasıl işlediğini Foucaultcu bir söylem analizi ile göstermeyi deneyeceğiz. İki sosyoloğun birbirleri hakkında edindikleri öznel kanıların sosyolojik bilginin üretiminde birincil bir rol üstlendiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda toplumsal teorinin kurumsal formasyonunun arka planı, sosyolojik epistemenin istinat ettiği söylemsel referansları ve bu söylemin öznesi olarak sosyoloğun analiz kalıplarının çağdaş kurumlarını bu yazışmaların yarı-kamusal bağlamı aracılığı ile açığa çıkarmayı hedefliyoruz.

1939 yılında başlayan Parsons ve Schutz arasındaki yazışmalar 1941'in bahar ayları ile birlikte son bulur. Benzer bir entelektüel atmosferde yetişmiş, ortak problemler doğrultusunda analizlerini geliştirmiş ve hemen hemen aynı toplumbilimsel anlayışla hareket eden bu iki sosyoloğun diyaloglarının ortak bir noktada buluşma ihtimali ilk elden oldukça yüksek görülebilir. Parsons'ın lisans öğretimini Heidelberg'de, Schutz'un ise Viyana'da tamamlamış olması birtakım ortak arkadaşlara sahip olmaktan çok daha büyük bir değer ifade eder. Gerek Parsons gerekse de Schutz Alman sosyoloji geleneğinin kavramsal dağarcığı üzerine kendi düşüncelerini inşa etmişlerdir. Pozitivizm ve davranışçılık karşıtı temelinde çalışmalarını yürütmeleri, idealist bir metodolojik çerçeve içinde hareket ettiklerinin ispatı olarak görülebilir. Ayrıca her iki sosyoloğun çalışmalarında da Max Weber'in merkezi bir konumda bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Schutz ve Parsons arasındaki ortaklıklar sadece müşterek referanslara atıfta bulunmakla sınırlı değildir. Bununla birlikte gerek Parsons gerek Schutz ekonomik etkinliklerin toplumsal ilişkiler içindeki anlamını yorumlamaya çalışmışlardır. Paralel anlayışlardan hareket ettiklerinin en büyük kanıtı ise; iki sosyoloğun da -Weber'den mülhem bir şekilde- toplumsal fenomenlerin sosyal eylemlerin ihtiva ettiği anlam yapılarını ifşa etmekle tanımlanabileceğini kabul etmeleridir. Fakat iki varlığın birbirine benzer nitelikler taşıması, onları aynı etiket altında yanyana getirmek için bir zorunluluk oluşturmaz. Referanslarındaki ortaklıklar iki sosyoloğun birbirini anlamasına zemin hazırlamış olabilir ancak anlamak, doğrudan anlaşmaya sevk etmez. Karşılıklı bir anlaşmanın olmadığı noktada ise yanlış veya yetersiz şekilde anlaşılmanın, en azından bu türden suçlamalarının yolu açılır. Gerçekten birbirlerine ilk gönderdikleri mektuplardan itibaren Parsons ve Schutz arasında yatıştırılmaz bir gerilim ortaya çıkmış gibidir: "*Parsons ve Schutz yazışma-*

larını okuyan herkes birbirlerinin çalışmalarını takdir eden ve saldırganca yaklaşmayan sürekli bir iyi niyet gösterisinin altında bir yaralanmışlık ve elem görebilir” (Barber, 2004: 95). Saygın akademik uslubun ve mümkün olduğunca ölçülü ifadelerin altında muhatabının toplum tasavvurunu muhal gören bir öznel konumlandırma vardır. Sosyal bilimlerin temel problemleri hakkında benzer yaklaşımlar sergileyen bu iki adamın, birbirlerini gerçekten anlamaya çalışmak yerine sürekli bir mevzi savasına girmesi ve ortak noktada buluşmayı reddetmeleri kuramsal tarihin en ilginç anlarını, Lewis Coser’in deyiimiyle “*bir sağırlar diyalogunu*” (1979: 680) meydana getirmiştir.

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların çağdaş sosyal teori içindeki konumuna yönelik çeşitli görüşler mevcuttur. Anthony Giddens’a göre bu metinlerin yapı ve fail gerilimini göstermekte ne özel bir ilgiyi hak eden ne de aydınlatıcı bir boyutu vardır. Parsons ve Schutz’un toplumsal hayata dair açıklamaları ilham kaynakları olan Weber’in eylem kuramından temelden kopmuş açıklamalardır (Giddens, 1979: 684). Lewis Coser ise bu iki adam ortak bir noktada buluşmayı başarsalardı Amerikan sosyolojisinin mevcut halinden çok daha farklı bir şekil alabileceğini ileri sürer (1979: 680). Christian Etzrodt ise akim kalan bu yazışmaların ihtiva ettiği problemlerin hala canlı ve çözümlenmemiş olduğunu belirterek günümüz sosyologlarının kendi duruşunu bu tartışma içinde geliştirmek zorunda olduğunu ileri sürer (2013: 29). Söz konusu yorum farklarına rağmen Parsons ve Schutz yazışmalarında tartışılan temel problemlerin, tarafların birbirleri hakkında geliştirdikleri öznel algı ve yaptıkları suçlamaların yapı-fail geriliminde kurucu bir referans teşkil ettiğine inanıyoruz. Bize göre bu metinler, Parsons ve Schutz’un nezdinde sistem merkezli ve aktör merkezli açıklamaların başlıca kabulleri, sorunsalları ve araştırma programlarının kesişim kanalları için tarihsel bir arketip teşkil etmektedir. Bununla birlikte söz konusu yazışmaların anlamı metin odaklı bir okuma ile kavranamaz; yazarların ileri sürdüğü argümanların ve yaptıkları yorumların kurumsal formasyonları, bu süreçte dayandıkları bilgi-iktidar düzenleri açığa çıkarılmadan hangi tarafın galip hangi tarafın mağlup olduğuna karar vermek mümkün değildir. Parsons ve Schutz yazışmalarının içerdiği ve boşlukta bıraktıklarının söylem evrenini soruşturarak, yapı ve aktör merkezli teorilerin sentetik tarihinin soy-kütüksel bir analizini gerçekleştirmek, şimdiye kadar tartıştığımız konuları toparlamak adına büyük bir önem arz etmektedir

fakat daha önce burada takip edeceğimiz Foucaultcu söylem analizi tekniğinin başlıca problemlerini ve işleyiş biçimini ana hatları ile değerlendirelim.

A. Foucaultcu Söylem ve Söylem Analizi

Geç modern toplumda artık tarihin güzergahının kesin bir şekilde çizildiği evrensel bir yürüyüş yolunu takip etmediğine yahut kriz anlarının mutlak bir yasanın buyruğunda gerçekleşmediğine inanıyor olabiliriz. Bununla birlikte olanların nasıl olduğunu açıklamaya sıra geldiğinde, tevarüs aldığımız veri yığınlarından anlamlı bir düzen yaratmaya çalıştığımızda inşa ettiğimiz yorum dairesinin genel-geçer bir mahiyet taşıdığı, belirli bir gayenin geçmişten zamanın her noktasına farklı oranlarda da olsa tesir ettiği savı ile hareket ederiz. Bu sebeple olsa gerek, çoğu bilimsel çalışma ele aldığı konunun “insanlık tarihi kadar eski” olduğu veya insanlık tarihi boyunca tartışıldığını ileri sürmeden edemez. Mezkur iddianın altında, tanımlanmaya çalışılan her fenomenin bütün toplumlarda aynı kategorilerle çözümlenmeye çalışıldığı, tikel olguları bir araya getiren aşkın bir teleolojinin kendini süreç içinde açığa çıkardığı şeklinde örtük ve vulgar bir idealizm yatar. Bu durum aslına bakılırsa toplumların evrensel tarihin yörüngesinde değil, kendilerine has bir zaman-mekan algısı ve anlam dünyası eşliğinde yaşadığını savunan hümaniter açıklamalar için de aynen geçerlidir. Toplumların farklılığını vurgulayan tarihselci yaklaşımlar, bu farklılığın neye göre veya hangi kriterlerce çözümlendiği sorusunu ya yadsır ya da ezberlenmiş bir teleolojiyle geçiştirir. Böylelikle tarih disiplini inşa edilen tarihsel yapının sürekliliğine, olayların gerçekleşme süreçlerinin sağlam bir ispatına ve anlatı ile gerçek arasındaki mesafenin kapanmasına hizmet eder. Bununla birlikte olayların hangi referans çerçevesi içinde birbirine tutturulduğu, fenomenlerin açıklanmasında neden eldeki kavram değil de başka bir kavramın kullanılmadığı genellikle soruşturulmaz. Aynı şekilde sonuçların gerçekleşmeden önce bir zorunluluk değil, diğer ihtimallerle aynı imkana sahip bir ihtimal olduğu unutulur.

Konvansiyonel tarihsel açıklamaların söz konusu handikapları yirminci yüzyılın başında özellikle bilim tarihi alanında farklı bir tarihsel araştırma metodolojisinin yükselişini motive eder. Gaston Bachelard ve George Canguilhem gibi isimlerin başını çektiği bu düşünce tarihçilerinin amacı, egemen tarihin kökenindeki süreksiz-

likleri bulup çıkarmak, bilginin nesnelliğini ilan eden temel kabulleri olumsal ve tartışmalı bir başlangıca sahip olduğunu göstererek paranteze almak ve böylelikle mevcut bilgi-iktidar düzeninin epistemik sınırlarını daha geniş bir açıdan teşhir etmektir. Bu tarihçiler *“bir bilimin kendisini hazırlayan hem de vaktinden önce kendisine dayanan bir bilimsellik öncesi düzeyin üstünde ve karşısında nasıl yer aldığını, onun hala kendisini engelleyen engelleri ve sınırları nasıl aşabildiğini”* soruşturmuşlardır (Foucault, 1999: 243). Çağdaş kuramın en etkili isimlerinden biri olarak Michel Foucault, seleflerinin çalışma mantığının kapsamını genişleterek modern toplumun çeşitli problemlerine uyarlamış ve özgün bir araştırma yönteminin temellerini atmıştır: Eleştirel söylem analizi. Foucault’nun çalışmaları tıp, delilik, cinsellik ve suç gibi klasik sistemin marjlarını soruşturmaya açan zengin bir külliyattan oluşur. Modern toplumdaki bilgi pratiklerinin tarihsel olarak nesneleşme ve kurumsallaşma sürecini ele alan (yapısalcı) tarih çalışmaları Siegfried Jäger, Paul van Dyk gibi isimler tarafından güncel verilere uygulanmıştır. Haber metinlerinden reklam filmlerine kadar pek çok yazılı ve görsel materyale uygulanan eleştirel söylem analizi mevcut gerçekliğin ardındaki iktidar yapılarını, aktörlerin öznel konumlarının inşa süreçlerini, dilin betimleyici olduğu kadar değer yüklü ve infaz edici kullanımlarını deşifre etmeye odaklanır (Jäger, 2001: 33).

Foucault’nun çalışmalarında söylemin açık ve tam bir tanımına rastlamak pek mümkün değildir. Yazarın söylemin akışkanlığını bir tanımın sınırlayıcı ve kristalize edici bölgesinden uzak tutmak adına böyle bir yol tercih ettiği çıkarımı yapılabilir. Bununla birlikte Foucault’nun söylemi olduğu şey değil, olmadığı şey üzerinden tasvir etmeye çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre söylem, olayların doğrusal bir güzergah takip ederek bir süreklilik mantığınca bir araya geldiği ve son tahlilde dış dünyanın varlığı ile bilinç arasında herhangi bir mesafenin kalmadığı homojen bir zemin değildir. Foucault için söylem süreklilikler kadar süreksizlikleri de kapsar. Fenomenlerin etiyolojisi hakkındaki her açıklama aslında fenomeni yeniden inşa eder. Söylem, kesinliklerin yanı sıra müphemliklerin, açığa çıkarma stratejileri kadar yadsıma ve örtbas etme stratejilerinin sahnesidir. Fenomenleri “herkes için” geçerli bir anlamla kurumsallaştırırken aynı zamanda öznel bilme arzusunu da harekete geçirir. Söylem alt/üst, doğru/yanlış veya öznel/nesnel gibi kategorilerden biri üzerine inşa edilen bir bilgi türü değildir; kategorilerin içinin nasıl doldurulaca-

ğına karar veren bir üst mantıktır. Foucault'ya göre *gizli bir elin*, bir *grand etre* veya *Geist*'ın bilinçli tercihi olarak zamandaki yolculuğuna başlamamasına, kaynağının ve akıbetinin daima bir müphemlik barındırmasına rağmen söylemin dahilindeki önermelerin keyfi bir değer taşıdığı kesinlikle savunulamaz. Doğru ve yanlış, şeyleri anlamlı bir düzen içinde konumlandırma arzusunun bir ürünü olarak söylemin içinde önceden belirlenmiş olarak yer alır. Söz konusu belirlenmelerin kaynağı hakkında yaptığımız her soruşturma aynı zamanda bir “dışlama sisteminin” doğuşuna katkı yapar (Foucault, 1995: 13). Başka bir deyişle söylemin sınırlarının dışında nelerin bulunduğunu keşfetme çabası söylemin kapatma aygıtları tarafından savuşturulur. Bilindiği üzere sağlık tanımına uymayanın kliniğe, akıllı tanımına uymayanın akıl hastanesine, masumiyet tanımına uymayanın hapishaneye kapatılma süreçlerinin tarihini yapmak Foucault'nun devasa külliyyatının en nadide eserlerini meydana getirmiştir. Bununla birlikte Foucaultcu söylem analizinin temel amacı kapatma/serbest bırakma pratiklerinin modern zamanlara has bir dökümünü çıkarmak değil; birer sonuç olan bu pratiklerin söylem içinde nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymaktır. Foucault'nun söylemin temsiliyetinde disiplinin denetim ve karar mekanizmalarına verdiği önem, bilgi ve eylem pratiklerini disipliner kurumsallığa özdeşlediği algısı yaratmıştır. Gerçekten de Foucault'nun olgunluk dönemi çalışmalarına bakıldığında, modern toplumsal bilginin kurumsallaşma pratiklerine, tıp, biyoloji ve ekonomi gibi disiplinlerin içindeki tartışmaların toplumsal formasyonları belirleme süreçlerine yaptığı vurgu bu algıyı güçlendirmiştir. Bununla birlikte Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, *Cinselliğin Tarihi* gibi eserlerinde ve yaptığı söyleşilerde söylemin, disipliner bilgi aracılığıyla temsil edilmeyen karanlık tarafı ile yüzleşecek bir kavram inşa eder: Dispozitif. Foucault'ya göre dispozitif, disiplin tarafından ölçüleri, kategorileri ve kuralları belirlenmemiş ortak bilgi havuzunun dışındaki pratiklerdir. Başka bir deyişle dispozitifler, disiplin tarafından kurulan epistemik alana giriş yapmamış veya henüz giriş yapmamış etkinliklerdir. Foucault'ya göre dispozitifler, söylemsel ilişkilerin kurulmasını sağlayan ama aynı zamanda bu ilişkilerin yansıması olarak kendini gösteren aygıtlardır. Bir röportajında Foucault dispozitif kavramını şöyle açıklar:

“Bu kavramla ilk olarak işaret etmeye çalıştığım şey, onun baştan sona söylemlerin, kurumların, mimari formların, bilimsel

önergelerin, felsefi, ahlaki, insansever (philanthropic) öncüllerin, kısacası söylenenler kadar söylenmeyenlerin heterojen birlikteliğinden oluştuğudur. Bunlar, aygıtın (dispozitif --M. E. Balcı) bileşenleridir. Bizzat aygıt bu bileşenler arasında kurulabilen ilişkiler sisteminin kendisidir” (Gordon, 1980: 194).

Söylem/ler özne ve nesne arasındaki boşluğu doldurarak hayat bulur. Bu bağlamda öznedeki bir nesnelleştirme pratiği meydana getirirken aynı şekilde nesneleştirme süreçlerine öznel bir anlam yükler. Söylem sadece şeylerin nasıl bilindiği ile değil, şeyleri ve aktörleri kendine çeken bir gerçeklik tekeli kurmakla ilgilidir. Söz konusu gerçeklik bir yandan disiplinler aracılığı ile nesnelerin dünyasını kendi kurallarına göre üretirken, insanlar arası ilişkilerin de bu alanda yeniden üretilmesini sağlar. Disiplinlerin özerk rasyonelliği, aktörlerin eylemliliği ve söylemsel gerçeklikler bir bütün olarak kendini dispozitifler dolayımında gösterir. Sigfried Jäger’a göre “çeşitli yollarla birbirine tutturulan ve iç içe geçen total bir sanat eserinin topluluğun bütün kuşatıcı dispozitiflerini şekillendirmesi olarak” (Wodak ve Meyer, 2001: 33) tanımlanabilen dispozitifler eleştirel söylem analizinin başlangıç noktasını oluşturur. Bir analistin araştırmasında seçtiği her problem, dispozitifin tabakalaşmış söylemsel gerçekliğince üretilmiştir. Jäger’a göre eleştirel bir söylem analizi dispozitiflerin barındırdığı farklı söylemleri açığa çıkarmayı hedefleyen beş basamaktan oluşur.

- Söylemin arka planının ana hatlarıyla özetlenmesi
- Söylemi örnekleyen materyallerin (söylem parçalarının) seçimi
- Materyallerin toplanması
- Söylem parçalarının genel analizi: Metnin yüzeysel özellikleri (başlık, sayfa sayısı, yayın yeri), ana temalar ve alt temalar
- Söylemin detaylı analizi: temel referanslar, metaforlar, retorikler, argümanlar (Wodak ve Meyer, 2001: 54-56; Arkonaç, 2014: 184).

Parsons ve Schutz’un birbirleri hakkındaki bilimsel yazıları ve özel yazışmalarını bir söylem analizine tabi tutacağımız bu bölümde, Jäger’in söylem analizi yöntemindeki basamaklardan istifade ederek kendi analiz tarzımızı oluşturacağız. Öncelikle toplumsal eylem söyleminin birer dispozitifi olarak gördüğümüz yazışmaların

oluşum süreçlerini, metinlerin başlıca özelliklerini ve yazarların ortak tanıışlarını ana hatları ile özetleyeceğiz. Bununla birlikte Schutz ve Parsons arasındaki özel yazışmalara ağırlık vererek bu mektupların söylemsel referansları ve temel temalarını değerlendiren bir içerik analizini yapacağız. Daha sonra ise yazarların retoriksel ifadelerini, birbirlerini konumlandırma stratejilerini ve etiketleme biçimlerini değerlendireceğiz. Son olaraksa yirminci yüzyılın ilk ve ikinci yarısında farklı şekilde kurumsallaşan sosyolojik söylemin bu metinlere yüklediği ve yeniden yüklediği disiplinler değerin arka planını tartışacağız.

B. Yazışmaların Arka Planı

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların başlangıcına, muhtemelen ikisinin de ortak ağında yer alan isimler vesilesiyle olmuştur. Schutz'un Parsons'ın fikirlerini tanımasına aracı olan isimlerin başında Friedrich Von Hayek gelir. 1937 yılında London School of Economics bünyesinde çıkan *Economica* dergisinde¹³ bir grup İngiliz bilim adamı Schutz'un **Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi** 'ndeki görüşlerinin bir özetini yayımlar. Bunun ardından Schutz'e Parsons'ın **Toplumsal Eylemin Yapısı'nın** bir değerlendirmesini yapması ricasında bulunur. Schutz, derginin editörü ve LSE'in etkin ismi olan kadim dostu Hayek ile olan görüşmeleri neticesinde 1938 yılı için kitabın beş bin kelimelik bir değerlendirmesini yapma kararı alır (Grathoff, 1978: 96). Hayek, Schutz'un Viyana'daki yaşantısında onun yakın çevresinde yer alan biridir ve ikilinin ilişkisi Schutz'un Londra'ya iltica yıllarında da devam etmiştir. Parsons'ın ise, Hayek'in göreve başladığı yıllarda Heidelberg'te bulunmasına rağmen, ortak tanıdıklar aracılığı ile Hayek'le gıyaben tanıştığı varsayımında bulunulabilir. Parsons'ın Schutz'un fikirlerini tanımasına vesile olan kişi Heidelberg yıllarında beraber çalıştığı ünlü Weber uzmanı Friedrich Von Schelting'dir. Parsons **Toplumsal Eylem**'i yazdığı yıllarda Schelting ile Schutz'un kitabı hakkında uzun bir sohbet gerçekleştirir (Grathoff, 1978: 108). Schutz'un Weber yorumu Par-

¹³ 1921-2010 yılları arasında çıkan dergi, Schutz'un bahsettiği yıllarda kapitalizmin krizinin ekonomik, sosyal ve siyasal bağlamını tartışan ve Avrupa'da ve Amerika'da bu konuda yayınlanmış eserleri İngiliz okuyucusuna tanıtan bir politika izlemiştir. Derginin 1937 yılındaki sayılarında Schutz'un kitabından bahseden bir yazı kaleme alınmamıştır. Şubat 1938 tarihli 17. sayısında ise Parsons'ın kitabına ekonomi ile ilgili kaynakça bölümünde yer verilmiştir bkz. *Economica*, 1938: 117.

sons'ın Weber hakkında okuduğu ama onun temel sorunsallarını paylaşmayan ikincil kaynaklar arasındadır. İki tarafın yazışma sürecinde anılması gereken bir diğer isim ise Eric Voegelin'dir. Viyana üniversitesinde eğitim alan bir siyaset bilimci olan Voegelin, Schutz'un yakın arkadaşlarından biridir. Ayrıca Amerika'ya iltica ettiği yıllarda Parsons'la da sık sık görüş alışverişinde bulunmuştur. Gerek Parsons, gerekse de Schutz yazışmalar hakkındaki izlenimlerini Voegelin'le paylaşmışlardır. Voegelin, iki tarafın tanışmasına vesile olan bir isim olmamakla beraber tartışma süresince farklı entelektüel iklimlerin etkisinden doğan yanlış anlamaları gidermeye çalışmış ve bir arabulucu olarak hareket etmiştir.¹⁴ Ortak tanıdık ağlarından görüleceği üzere, Parsons ve Schutz aynı sosyal uzamı paylaşmasalar da benzer entelektüel iklimlerin etkisinde çalışmalarını yürütmektedir. Bu bağlamda şahsen tanışmalarından önce yolları zaten kesişmiş ve birbirleri hakkında bir ilk izlenim edinmişlerdir. İlk karşılaşmaları ise 1940 yılında Boston'da gerçekleşir. Parsons, Schumpeter ile birlikte düzenlediği “rasyonalite seminerlerine” Schutz'u davet edip, **Toplumsal Dünya'nın Fenomenolojisi** ile ilgili bir sunum yapmasını teklif eder. Schutz'un burada verdiği “Toplumsal Dünyada Rasyonalite Problemi” isimli ders,¹⁵ ikili arasındaki gerilimin fitilini ateşler (Schutz, 1996: 6-24; Coser, 1979: 680). Bu toplantıda yazarlar, Schutz'u *Economica*'da yayınlayacağı değerlendirme yazısının temel konuları, daha doğru bir deyişle “tartışma programı” üzerinde uzlaşır. Kaleme alınan on beş bin kelimelik bu “kağıt canavarı” derginin kelime limitini aştığından yayımlanamaz (Grathof, 1978: 97). Bu sebeple Schutz değerlendirmesini, Parsons'ın 30 Ekim 1940 tarihli mektubuna cevaben doğrudan ona yollar.

Sekiz mektuptan oluşan Parsons ve Schutz arasındaki yazışmalara ek olarak Parsons'ın 1974 yılında bu mektuplar hakkındaki düşüncelerini kaleme aldığı bir değerlendirme makalesi yer almaktadır.¹⁶ İlk mektup Parsons tarafından gönderilmiş,

¹⁴ Parsons, Schutz ile tartışmasındaki terminoloji kaynaklı yanlış anlamalar için daha iyi anlaştığı Voegelin'den yardım istemiş, aralarındaki gerilimin kişisel bir husumete dönüşmemesi için arabulucu olmasını talep etmiştir (Lequire ve Silver, 2013: 48-49). Yayımlanmış mektuplarında birkaç kere bu konuya değinip Voegelin'in düşüncelerini sormuş fakat hayal kırıklığına uğradığını belirtmekten geri kalmamıştır (Wagner ve Weiss, 2011: 85)

¹⁵ Bu metnin daha kısa bir versiyonu için bkz. Schutz, 1943: 130-149.

¹⁶ Biz burada Richard Grathoff'un 1978 yılındaki derlemesini esas aldık. Schutz'un yakın arkadaşı ve öğrencisi Maurice Natanson'un önsözünü yazdığı bu derleme ikili arasındaki yazışmaların sosyal bilim kamusuna duyurulduğu ilk mecradır. Parsons ve Schutz'un eşi ile doğrudan

son mektubu ise Schutz kaleme almıştır. Schutz'un 15 Kasım 1940 tarihli mektubu ve bu mektupla gönderdiği değerlendirme yazısına Parsons üç uzun mektupla karşılık vermiştir. Zaman zaman hoyratlaşan bir üslupla kaleme alınan bu metinlerin ardından Schutz Parsons'dan mektuplarında yaptığı karşı eleştirilere cevap vermek için zaman ister. Daha sonra 17 Mart 1941 tarihinde öncelikle kendisinin yetiştiği ortam ve Amerikan ortamındaki farkları, sonrasında Parsons ile ortak geçmişlerini hatırlatan, aralarındaki “yanlış anlamanın” terminolojik ifadeler ve problem tercihlerinden kaynaklanmış olabileceğini belirten mektubu göndermiştir. Parsons'ın kişisel ilişkilerinin bozulmaması talebini dile getirdiği, bununla birlikte Schutz'un toplumsal eylem anlayışını yetersiz bulduğu görece kısa mektubunun ardından Schutz, 21 Nisan 1941 tarihinde benzer temennileri paylaştığını belirtir. Aralarındaki ilişki bir diyalogdan tartışmaya dönüştüğü için üzgün gözüken Schutz, Parsons'ın son mektubundaki eleştirileri değerlendiren bir cevap yazacağını belirtmişse de bu cevap hiç gönderilmemiştir.

Schutz'un ilk mektubu ve ekindeki değerlendirme yazısı, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nin üç noktada tartışılabilirliğini (kuram-olgu ortaklığı, toplumsal eylem analizi ve iradeci eylem teorisi) belirtip, Parsons ile toplumsal olgunun eylemlerin anlamı ile ilgili olduğu ve klasik sosyologların eylemin ortak bir anlam çerçevesini üretmeye çalıştığı konusunda mutabık olduğunu ileri sürer (Grathof, 1978: 10). Bununla birlikte Parsons'ı öznel bakış açısı ve aktörün eylemi anlamlandırma süreçlerini dikkate almayan bir eylem kuramı geliştirdiği için eleştirmekten geri kalmaz. Ona göre Parsons'ın çabası, bilimsel diye adlandırdığı nesnel bir eylem çerçevesi inşa etmekle naif bir hataya düşmüştür (Grathof, 1978: 28). Schutz mektuplarında tek amacının Amerika'daki en yetkin isimlerden biri olarak gördüğü Parsons ile toplumsal eylem kuramının sorunlarına dair bir fikir alışverişinde bulunmak, alanın önemli problemleri bağlamında bir tartışmanın başlangıcını yapmak olduğunu (Grathof, 1978: 105) ifade etse de satır aralarında kendi fenomenolojik yönteminin gerekliliğini savunan pedagojik bir söylem geliştirdiği görülmektedir. Bu durum Parsons'ın üslubundaki

temas kurarak yayınlanmış olması kitabı bir kat daha değerli kılmaktadır. Parsons bu derlemeye “Retrospect” başlıklı -yazışmalar hakkındaki güncel görüşlerini belirten- bir makale ile katkı sağlamıştır. Mektuplar ve Parsons'ın söz konusu makalesi daha sonra aynı *Collected Papers*'in beşinci sayısında yayımlanmıştır (Schutz, 2011: 5-74)

sert tonu kısmen açıklayabilir fakat Schutz'un pedagojik tutumunun ikili arasındaki tartışmayı akim bırakan tek sebep olduğunu savunmak mümkün değildir. Parsons, Schutz'un değerlendirme yazısına binaen kaleme aldığı üç mektupta öncelikle onu kendi projesini yeterince anlamamakla ve yanlış yorumlamakla eleştirmiştir (Grathof, 1978: 76). Schutz'un öznel bakış açısı meselesine yaptığı vurgunun kendi amacını oluşturan genel geçer bir kuram inşası ile çeliştiğini ileri sürmüştür (Grathof: 91) ve üstelik fenomenolojik bir kuramın ampirik gerçeklerle örtüşmediğini ve bilim dışı bir yaklaşım olduğunu savunmuştur (Grathof, 1978: 66 ve 88). Parsons bu tartışmada Schutz'un çalışmalarının toplumsal eylemin bilimsel açıklama sahasına değil eylemin felsefi problemlerini tartışan metodoloji sahasına mensup olduğu kanısındadır (Grathof, 1978: 65). Parsons, 1974 tarihli makalesinde, yazışmalardaki konumunu ve Schutz'un onun duruşundan farkını okuyucuya tekrar hatırlatmıştır. Sosyal teoride Schutz'den ilham alan güncel çalışmaların “gündelik yaşam ve bilim adamlarının davranışları arasında keskin bir ayrım öngörmekle hata yaptıklarını” vurgulayarak otuz yıl önceki bu tartışmada durduğu ve hala durmakta olduğu pozisyonu sosyoloji kamusu ile paylaşmıştır (Grathof, 1974: 124).

Parsons ve Schutz arasındaki özel mektuplaşmaların içeriği ve yazım üslubuna baktığımızda, bu metinlerin sadece kamusal yahut mahrem bir söylemin meyvesi olmadığını söylememiz gerekir. İki bilim adamının kendi toplum kuramları hakkında yaptığı bir tartışma görüntüsü veren mektupların kamusal bir boyutunun olduğu tartışma götürmez fakat işin ilginç tarafı bu tartışmada kullanılan üslubun örtülü kişiselliğidir. Öncelikle Parsons ve onun mektuplarının akabinde Schutz, bu tartışmanın sadece bilimsel bir problemi tartışmaktan öteye geçtiğini sezmiş gibidir. Akademik üslubun ağır başlı ifadeleri arasında tarafların birbirlerine karşı kişisel bir tutum aldıkları okunmaktadır. Parsons'ın üslubundaki hoyratlığı ve tartışmasız üstünlüğünü vurgulayan ifadeleri karşısında Schutz'un Parsonscı açıklamanın eksikliğine yaptığı vurgu ve son iki mektubundaki kırılganlığı ifade eden kelimeler bunu ele vermektedir. Bizce, tartışmayı şahsileştirdiklerinin en büyük kanıtı ise birbirlerine sürekli, mektuplarındaki düşünceleri kişisel bir kusur olarak algılamama ricasında bulunmalarıdır. Her metinde yazılanları “şahsi algılamama”nın altının sıklıkla çizilmesi aslında iki tarafın da kuramsal çalışmalarını bir izzet-i nefis meselesi olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Bu tespit, yazarların daha sonra üçüncü şahıslarla yazışmalarındaki

tutumları ile doğrulanabilir (Wagner, 2011: 85; Lequier ve Silber, 2013: 36). Schutz'un yayımlanmamış değerlendirmesi ile başlayan yazışmaların, özel ve kamusal kimliklerin iç içe geçtiği bir sosyoloji söylemini açığa çıkarmıştır. Bu bağlamda söz konusu metinlerin, Foucaultcu terminolojiden yararlanarak belirtirsek, hem bir disiplinin buyurgan bilgi düzenince hem de dispozitiflerin söylemin dışına taşan öznel anlamlarınca inşa edildiği söylenebilir.

C. Yazışmaların İçerik Analizi

Bu kısımda Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların başlıca tartışma problemlerini, Schutz'un değerlendirme yazısı ve Parsons'ın Retro yazısını dahil ederek ele almaya çalışacağız. İkili arasındaki her problemin bir envanterini çıkarmak yerine, söylemsel farkın kendini belli ettiği tartışma noktalarına odaklanacağız. Öncelikle Parsons ve Schutz'un ortak noktası gibi gözüken eylem analizi konusunu ele alacağız. Tarafların birbirlerini anlamasını imkansız kılan etmenin yöntemsel ayrımlardan veya uygulama farkından değil; temsilcisi oldukları bilim geleneklerinin temel ilke ve işleyiş tarzlarındaki farklılıklardan kaynaklandığına inanıyoruz. Bu bağlamda eylem anlayışı noktasında kendini dışa vuran genel bilimsel program ve ampirizm problemine, eylem analizi farkından sonra yer vereceğiz. Özelden genele giden bir analitik güzergah üzerinde hareket etmek suretiyle bu metinlerin gizli kalan söylemsel kurulumlarını daha açık bir şekilde ortaya koyabileceğimizi düşünüyoruz.

Eylem analizi problemi. Bu çalışmada hem Parsons hem de Schutz için toplumsal fenomenlerin sosyolojik analizinin aslında toplumsal eylemlerin anlamlandırılması problemi olduğunu sık sık dile getirdik. Bu ortak nokta Weber'den ciddi şekilde etkilenmiş iki düşünürün aynı paradigma içinde hareket ettiğine dair yüzeysel bir izlenim edinmek için yeterli görülebilir. Bununla birlikte tarafların toplumsal eylemi problematize etme biçimlerinin taban tabana farklı olduğu, yazışmalarda ilk görüşte elde edebileceğimiz temel yargılardan biridir. Üçüncü ve dördüncü bölümde detayları ile ele aldığımız gibi, Parsons toplumsal eylemin bütün durumlara uyarlanabilecek aktörler üstü bir referans çerçevesi ile açıklanabileceğine inanırken Schutz'e göreyse eylem aktörün içsel zaman algısının öznel deneyimini anlamlandırma sürecinin ürünüdür. Açıklama tarzlarındaki söz konusu farklılaşma, tarafların temel tez ve karşı tezlerini geliştirirken başvurduğu asli argümanlardan biridir.

Schutz, yayınlanmamış değerlendirmesinde doğrudan *Toplumsal Eylemin Yapısı* 'nda bilim adamlarının vazıh bir şekilde ortaya koyabileceği eylemin normatif düzeni söylemini hedef alır. *Toplumsal Eylemin Yapısı* 'nda somut ve birim fiil arasında yapılan ayrıma katılmakla beraber analitik bir eylem şablonunda hareket eden toplum bilimlerinin bireyin ve toplulukların eylemlerini anlamlandırmaktan çok kendi problem sahalarına gömüldüğünü dile getirir: “(...) Sosyal fenomenlerle uğraşan bir çok disiplin (ekonomi gibi aralarındaki en gelişmiş olanları da dahil) bireysel ve kolektif fiillere müdahil olmaksızın kendi vazifelerini icra eder ve etmektedir” (Grathoff, 1978: 25). Schutz'e göre Parsons'ın iradeci eylem kuramını bekleyen tehlike, pozitivistin düştüğü gibi eylemlerin aktörün öznel anlamlandırma süreçlerini yadsımasıdır. Eylemleri normatif bir düzenin yaptırımı olarak görmek Schutz'e göre normların aktörün bilincine sızmasındaki gizemi açıklamaya yetmez. Schutz, Parsonsla yaptığı tek görüşmede de normların Parsonsçı kuramdaki metafizik kökenine dair herhangi bir tatmin edici yanıt alamadığını da ekleyerek şunları söyler: “Bütün anlama çabası ve Parsonsla yaptığı özel konuşmalara rağmen bu satırların yazarı için eylemin normatif değeri fazlasıyla esrarengiz olmayı sürdürüyor. (...) Norm aktörün zihninde “Ol!” emri ile ortaya çıkmış gibi görünüyor” (Grathoff, 1978: 30). Schutz'e göre Parsons'ın öznellikten anladığı, aktörlerin kendilerini aşan normatif bir düzenin varlığını olduğu haliyle kabul etmeleri ve onun kategorik buyruklarını yerine getirmeleridir. Parsons ne bütün eylemlerimizin kaynağı olan öznel deneyimlerimizi içe-bakışçı bir şekilde yorumlayacak kategoriler geliştirmekle (amaç ve neden saikli açıklamalar gibi) ne de aktörün deneyimindeki farklı anlam katmanlarını açığa çıkarmakla ilgilenir. Onun ilgilendiği aktörler arasındaki farkı ortadan kaldıracak genel geçer bir açıklama düzeni içinde toplumsal eylemleri homojen ve nesnel bir açıklamanın parçası kılmaktır. Schutz, itham edici cümlelerle bu durumu şöyle dile getirir:

“Profesör Parsons kesinlikle öznel açıdan aktörün zihninde gerçekten ne olup bittiğini sormuyor. Analizi yalnızca aktörün zihninde olup bitenleri açıklayacak ve öngörecektir kuramsal bir şemanın nasıl inşa edileceği ile ilgileniyor. Bu yüzden Parsons gerçek öznel kategorileri açığa çıkarmakla değil yalnızca öznel

bakış açısını yorumlayacak nesnel kategoriler aramakla uğraşır.” (Grathoff, 1978: 36)

Schutz, Parsons’ın eylem kuramının öznel bakış açısını yadsıyan tutumunu yazışmalarda, muhatabının sert ve kışkırtıcı mektupları ardından nisbeten daha sert bir eda ile eleştirecektir. Öyle ki *Toplumsal Eylemin Yapısı*’nın, pozitivist ve idealist gelenek arasında üçüncü bir yol olarak iradeci eylem kuramının temsilcisi olduğunu iddia etmesine sözü getirir. Ona göre Parsons’ın iradeci eylem kuramı pozitivism ve idealizmle aynı mantığı izleyerek aktörü ve onun etkinliklerini, bizzat aktörün kullandığı değerlendirme kategorilerinden dışlayarak ele almaktadır. Schutz için bu durumun iradeci kuramı, seleflerinden ayırmadığı aşıkardır: “*Tezime göre bütün eylem bilimleri bütünüyle, aktörün bizzat kendisini ve fiillerini düşünmeksizin başka bir deyişle eylem kategorilerinin kendilerini atarak bir aktörün fiilleri tarafından oluşturulmuş nesnelerle uğraşır. Bu doğruysa, ki öyle olduğunu sanıyorum, hiçbir eylem kuramının -pozitivist ve iradeci- birbirinden farkı yoktur*” (Grathoff, 1978: 100). Bu satırlar gerçek ve sahte bilim tartışmalarının Nazi tecrübesinden sonra ayyuka çıktığı, pozitivismin diğer totaliter düşünce sistemleri ile birlikte günah keçisi ilan edildiği bir dönemde Schutz’un Parsonsçı eylem kuramını pozitivism ile birlikte anması bir tür dışlama stratejisi olarak yorumlanabilir. Karşı çıktığı bir toplum felsefesinde Parsonsçı eylem analizini konumlandırmak ikili arasındaki kuramsal kılıçların zaten çekildiğini gösterir. Bununla birlikte pozitivism yaftasını ilk dile getiren Parsons’dır (Grathoff, 1978: 64).

Parsons, pozitivism yakıştırmasıyla Schutz’un somut ve analitik eylem arasındaki ayrımı yanlış anladığını savunur. Schutz’un onun eylem kuramına yönelik olarak aktörün toplumsal durumlarda sergilediği davranışların mutlak açıklamasına erişme iddiasını kökten bir yanlış anlama olarak değerlendirir. Ayrıca Schutz’un “*normların olgusal zorunluluğunu da yanlış anladığını*” savunur (Grathoff, s.69). Parsons, Schutz gibi, eylemleri anlamlandıran şeyin aktörün değer yönelimleri olduğunu kabul ettiğini fakat bu değerlerin nesnelliğinin bizzat eyleyenin kendisi tarafından değil sosyal gözlemciler tarafından kurulabileceğini iddia eder: “*Aktörün değil ama gözlemcinin bakış açısından değer tutumları somut bir anlamı olmamasına rağmen bir fenomen olarak kabul edilebilir*” (Grathoff, 69). Parsons, Schutz’un aksi-

ne, bilim adamlarının açıklamalarında kullandığı eylem şablonunun keyfi değil, tüm anlamlandırma süreçlerinin dayandığı yapısal kategorileri içeren bir teşebbüs olduğunu savunur. Başka bir deyişle Parsons, eylemin bazı unsurlarını bir araya getiren kuramsal bir çerçeve geliştirmekten ziyade bu açıklamaların dayandığı her olasılığı kuşatacak bir kuramsal evren inşa etmeyi amaçlamaktadır. Parsons için eylemin anlamı gündelik karşılaşmalardan edinilen heuristik bir bilgiden ziyade, belirli bir referans çerçevesinin seçtiklerinden üretilir: “Herşeyden öte, aktörün kendi hakkında bildikleri ontolojik gerçekliğin bir şekilde doğrudan bir yansıması değildir ancak kavramsal bir şema ile aracılık edilir ve gözlemcinin diğerleri hakkında bildiklerinin olgu olarak seçilmesi ve seçici bir şekilde örgütlenmesinin sonucudur” (Grathoff, 1978: 84). Halbuki aktörün saf deneyimsel anlamını ortaya çıkarmak “bilimsel olarak” mümkün değildir:

“Bence siz aslında aktörün ontolojik gerçekliğinden bahsettiğinizde, somut gerçek bir aktörün gerçekten deneyimlediklerini kast ediyorsunuz. Analiziniz hakkında veya böyle bir gerçekliğin kesinlikli bir tarifine yaklaşması mümkün görülen diğer analizler hakkında şüphelenmek için meşru sebeplerim olduğunu düşünüyorum. Korkarım, fenomenolojik analiz konusunda şüphelerim olduğunu itiraf etmeliyim” (Grathoff, 1978: 88).

Parsons’ın, aktörün öznel deneyimlerinin büyük ölçüde açıklanabileceğinden şüphesi yoktur. Ona göre Schutz’un savunduğu türden amaçlar güden yaklaşımlar bilimsel söylemin dışında hareket etmektedir. Bu ibarelerin birkaç sayfa gerisinde Parsons’ın fenomenolojiyi psikanalizle anması oldukça çarpıcıdır: “Bence, aktörün deneyimleri hakkındaki her tür fenomenolojik düşünce bu açıdan psikanalitik süreçlerle aynı genellik seviyesinde bulunur; fenomenolojinin kesinlikle öznel olanın tam ve ön-yargısız bir resmini sunduğunu düşünmüyorum” (Grathof, 1978: 84). Söz konusu dönemde psikanalizin sahte bir bilim olarak kötü bir sicile sahip olduğu detayını hatırlarsak bu ifadelerin bir kat daha çarpıcı bir anlama sahip olduğunu görebiliriz. Kısacası, Parsons fenomenolojik felsefeye dayalı bir eylem kuramının bilimsel olmayacağı imasında bulunmaktadır.

Bilimsel bilginin mahiyeti. Parsons ve Schutz'un eylem analizi konusunda farklılaşmalarının bilimsel teoriye yükledikleri anlamdan kaynaklandığı dikkatli bir bakıştan kaçmayacaktır. Gerçekten de Parsons, Schutz'un yayınlanmamış değerlendirmesine verdiği ilk cevaptan itibaren onun filozof kimliği nedeniyle bilimsel düşüncenin doğasına uygun hareket etmediğini ve aralarındaki temel anlaşmazlığın buradan kaynaklandığını ima eder: “*Beni yanlış anlamanızın birincil sebebinin kavramsal sistemin mantığını tamamen yanlış düşünmeniz olduğu kanısındayım*” (Grathoff, 1978: 73). 1974 yılında kaleme aldığı metinde bu duruma tekrar vurgu yapan Parsons, kendi bilim anlayışının Kantçı felsefenin etkisinde biçimlendiği notunu düşer. Buna göre bilimsel teoriler, fenomenlerin kendinde varlığını epistemolojik olarak inşa ettikleri kavramsal düzenekler aracılığı ile bir temsil düzenine eklemeler. Parsons, bilimsel açıklamaların fenomenlerin hakikatini bütün çıplaklığı ile gözler önüne serebileceğine inanmaz fakat hakikate en yakın bilginin bilim adamlarının tarafsız analizleri ile elde edilebileceği şeklindeki klasik bilim felsefesine istinat eder. Bu ilke ışığında, Parsons toplumsal eylemlerin ait olduğu kültürel dünyanın aktörlerin doğrudan deneyimlerine değil bilim adamlarının kavramsal şablonları dolayımında bilinebileceği kanısındadır. Bilim felsefelerindeki epistemolojik kabullerin bilimsel açıklamalara yükledikleri gaye ve sorunsallaştırma usullerine de etki edecektir:

“Eylemin rasyonel anlamı, özellikle aktörün zihnindeki rasyonel anlam, zihnimde Kant’ın deyimiyle duyu verilerinin eşdeğerlerinin bir kombinasyonuna karşılık gelen zihnimdeki kültürel varlığı gerektirir. Öte yandan bence Schutz, aktörün öznel durumunu, deneyimin herhangi bir kavramsal şemada örgütlenmeye gerek duymaksızın Husserl’in fenomenolojik indirgemesi aracılığı ile doğrudan deneyime erişilebilir olduğunu düşünmektedir.”
(Grathoff, 1978: 116)

Parsons Schutz'un bilim anlayışı konusunda otuz yıl sonra yaptığı serinkanlı tespitte gerçekten haklıdır. Schutz'e göre bilimsel etkinliğin nihai amacı deneyimlerimizi cendereye alan soyut kavramsal inşalar yaratmak değil doğrudan aktörün de-

neyimleri hakkındaki öznel düşüncelerini açığa çıkarmaktır: “Eğer gerçekten ve samimiyetle aktörün zihninde olup bitenler öğrenmek isteniyorsa (...) aktörün tüm düşünce akışı süreçlerine, kişiliğinin tüm tarihine, tüm öznel planlarına ve yakınlık durumları ile ilgili tüm beklentilerine müdahil olunmalıdır” (Grathoff, 1978: 40). Schutz, Parsons’ın eylem kuramının ise aktörün öznel deneyimini anlaşılır kılacak bir araştırma mantığından ziyade, sosyal bilimcilerin tortulaşmış akıl yürütmesini kabul ettiğini ileri sürer. Schutz’e göre Parsons’ın yorumunda öznellik toplumsal kuramın zorunlu olmayan bir şartı olarak mevcut olup, aktörün öznel bakış açısı kuramın eylemin failini kapı dışarı ettiği bir nesnelleştirme süreci içinde kavranır (Grathoff, 1978: 43). Neticede Parsons sosyal bilimcilerin naif kuramsal beklentile-riyle hareket eder:

“Bilimsel gözlemci nesnel veya öznel referans çerçevesi içinde sosyal dünyayı ele almaya karar verir. Bu kararla başından itibaren belirlenen çerçeve, sosyal dünyanın çalışılabilir hale gelen kısımlarını sınırlar. Sosyal bilimlerin metodolojisinin temel ilkesi şudur: İlgilendiğim sorun için yeterli bir referans çerçevesi seç, sınır ve imkanlarını düşün, kavramlarını birbiri ile uyumlu ve tutarlı kıl, bu şemayı bir kere kabul ettiğinde ona yapış!!!”
(Grathoff, 1978: 49)

Parsons, Schutz’un değerlendirmesindeki öznellik eleştirisini kabul etmiş gözüktür. Bu bağlamda aktörlerin öznel durumları klasik mekanikte vektörlerin veya Quantum mekaniğinde atomun parçacıklı veya dalgalı olmasının sağladığı işlevlerden farklı bir misyona sahip değildir. Öznellikler eylem sisteminin sınırları, bileşenler arasında tayin ettiği ilişki düzeni, ihtiyaç ve kaynak dengesi gözetilerek oluşturulmuş, son tahlilde, sisteme gönderme yapan referanslardır (Grathoff, 1978: 89). Parsons’sa Schutz’un aktörün kendi deneyimleri hakkındaki doğrudan düşüncelerini teemmülf düşünme sürecini bilimsel açıklamalara alternatif bir süreç olarak değerlendirmiş gözükmektedir. Bu noktada Parsons’ın Schutz’un aktörün doğrudan deneyimlerini vurgulayan sağ-duyu analizlerini yanlış anladığını söyleyebiliriz. Schutz bilimsel bilginin nesnelliği ile sağ-duyusal bilginin öznelliği arasında sürekli bir ter-

cüme faaliyetini salık verir. Halbuki Parsons Schutz'un eylemin en doğru şekilde teemmülf düşüncelerle anlamlandırılabilceğı savını bilimsel yaklaşımlara bir alternatif üretme çabası olarak görür ve bu iddia onun ait olduğı bilim geleneğı için katlanılmazdır: “Öz-düşünce tarafından elde edilen bilginin ontolojik gerçekliğı diğerlerinin eylemleri hakkındaki gözlemlerden edilen bilgiden daha yakın olduğına inanmak için herhangi bir sebep göremiyorum” (Grathoff, 1978: 90). Kanaatimizce Parsons'ın yazışmalarda Schutz'u bilimsel alanın dışında, felsefi ve metodolojik söylemin mensubu olarak konumlandırmasının ardındaki temel sebeplerden biri budur.

Ampirizm problemi. Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların en gerilimli tartışma noktalarından biri de eylem kuramlarını ampirik verilere uyarlama problemidir. Parsons, Schutz'un *Toplumsal Eylemin Yapısı* hakkındaki görüşlerine getirdiğı karşı eleştirilerde Schutzcu yorumun ampirizm konusundaki eksikliğini hem kitabında tartışılan konuları yeterince anlamadığının hem de bu yorumların bilimsel söylemin dışında yer aldığının bir kanıtı olarak gösterir: “Kitabımın en önemli yanı, sadece soyut genellemeler aracılığıyla kuram ve metodoloji ile ilgili düşünceleri tartışmak değil, ampirik fenomenlerin ve bunlar hakkındaki genellemelerin yorumundaki özgün ve mutlak problemleri ile ilgili olmasıdır” (Grathoff, 1978: 67). Parsons'a göre Schutz'un fenomenleri genel geçer bir açıklama içinde tanımlamayı kabul etmeyen (yanlış) bilim anlayışının, tabiatıyla, ampirizm konusunda bazı çıkmazlara sapması kaçınılmazdır. Ampirik veriler, kuramın olgular arasında kurduğı sürekli bağıntıların birer göstergesidir (Grathoff, 1978: 72). Bu bağlamda onun *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda ispatlamaya çalıştığı da klasik sosyologların kavramsal şemalarının ampirik problemlerin çözümlenmesinde ortak bir araştırma programının doğuşuna imkan tanıdığıdır. Pareto, Durkheim ve Weber gibi isimlerin eylem teorileri, iradeci eylem kuramının temellendirdiğı şekilde bir anlamlandırma sistemine mündemiçtir. Parsons Schutz'u farklı bir bilimsel eylem kuramı ileri sürüyor ve klasik sosyologların bu eylem kuramının mensubu olduğunu savunuyorsa bu tezlerini ampirik örnekler temelinde kanıtlamaya davet eder:

“ Durkheim, Marshall, Pareto ve Weber'in çalışmalarının sizin kullandığınız anlamda saik sistemleri olarak yorumlanabileceğini ileri sürüyorsunuz. Bununla birlikte bunun nasıl doğru ol-

duğuna yönelik tek bir örnek vermiyorsunuz ve her şeyden öte onları yorumlama biçiminiz benimkinden herhangi bir farklılık arz etmiyor. Bu benim için ampirik problemleri yadsıdığınızın çarpıcı bir örneğidir” (Grathoff, 1978: 84).

Schutz, Parsons’ın eleştirilerine verdiği yanıtta, kuramının ampirik problemleri yadsıdığı iddiasını tamamen reddeder. Ona göre Parsons’ın bu tür bir iddiada bulunmasının sebebi, farklı bir metodolojik gelenekten geliyor olmasıdır. Parsons’ın mensubu olduğu, ölçülebilir olanın gerçek kabul eden Anglosakson geleneği, Schutz’un ampirik olanın spekülatif bir tartışma zemininde tanımlandığı Alman geleneğinden farklı bir ampirik kabul öngörmektedir. Bu gelenek için ampirik veriler kuramsal açıklamaların simetrik bir karşılığı olarak kuramın geçerliliğini kanıtlamazlar. Ampirik bilgiler kuramın dışsal gerçekliği beslediği özel duyarlılığın etkisindeki kavramsal formasyonlardır. Ampirik olan teorinin geçerliliğini kanıtlamaktan çok teori tarafından kurulmuş bir gerçeklik türüdür. Schutz, kendi ampirizm tanımının Parsons’ınkinden farklı olduğu için ampirik yoksunluk suçlamasıyla damgalandığını ileri sürer ve kitabı ile ilgili suçlamaları kabul etmez: “*On iki yıllık titiz bir araştırmanın sonucu olan bu kitap, sizinle ampirik kullanım için kuramsal bir çerçeve geliştirmek amacını paylaşıyor da, elbette ki, sizinkinden farklı bir bakış açısından hareket eden bir toplumsal eylem kuramıyla bütünleşiyor*” (Grathoff, 1978: 96). Schutz araştırmalarının ampirik geçişliliğini sürekli dikkate alan bir çalışma prensibine sahip olduğunu belirtir. Gündelik ilişkilerin öznel anlamlandırma süreçlerini yorumlamayı amaçlayan analizlerinin yakın çevresinin bilimsel çalışmalarında yaptığı katkılardan bahsederek, Parsons’ın ampirik örnek talebini karşılamaya ve onun, kendisi hakkındaki bir bilim adamı değil de filozof olduğuna yönelik pejoratif iddiasını çürütmeye çalışır:

*“Ulaştığım sonuçları sosyal bilimlerin en somut problemlerine uyarlayarak sürekli onları kontrol etmeye çalışıyorum ve düşünme biçimimin gündelik bilimsel çalışmalarında bazı arkadaşlarıma yardımcı olduğunu gördüğüm için memnunum. Bundan hali hazırda ve hiçbir zaman **ontolojik bir dogmatist** olmadığımı*

göstermek için bahsediyorum ve sanırım kitabımın hiçbir okuyucusu da böyle bir sonuca ulaşmamıştır.” (Grathoff, 1978: 103)

Yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere Schutz’un karşı cevabının, somut bir ampirik örnek vermediği ortadadır. Buradaki ifadelerden hareketle, Schutz’un ampirizm tanımının kuramın ampirik olanı inşa etme sürecindeki bilim öncesi daha doğrusu sağ-duyu bilgisi hakkında bir farkındalık yaratmaya işaret ettiği söylenmelidir. Schutz, olguları nedensel bir açıklama çerçevesinde değerlendirmek, kontrol etmek ve yönlendirmekten ziyade öznenin verileri bilimsel açıklamalara nasıl ve neye göre dahil ettiği ile ilgilenen bir ampirizm anlayışına sahiptir. Fakat burada ilginç olan Parsons’ın da bütün ampirizm vurgusuna rağmen **Toplumsal Eylemin Yapısı**’nda kendi eylem kuramının olgulara nasıl uyarlanacağına dair tek bir örnek vermemesidir. Bunun yerine Parsons, klasik sosyologların çözümlemeye çalıştığı temel ampirik problemlerin kavramsal şablonuna göndermede bulunmakta ve onların uğraştıkları devlet, iş bölümü, ücret gibi çeşitli ampirik problemleri iradeci eylem kuramının ortak araştırma programının bir ürünü olarak yeniden temellük etmektedir. Tarafların ampirik problemleri soruşturdukları yazılar, mektuplaşmalarından çok daha sonra ortaya çıkacaktır. Parsons’ın ampirik problemlere yönelik ilgisi, 1950’li yıllarda bütünleştirici sistemler kuramına dayalı işlevselci araştırmalarla meyvesini verirken, Schutz’un bilimsel etkinliklerin yaslandığı sağ-duyusal deneyimleri soruşturan çalışmalarını altmışlardan sonra bilinirlik kazanacaktır. Ampirizm problemi hakkında yaşadıkları anlaşmazlık aslına bakılırsa farklı araştırma geleneklerinin dışsal fenomenler hakkında yaptığı çözümlemelerin bir neticesidir. Sosyal bilimsel araştırma geleneği içinde Parsons, yüzyılın ilk yarısındaki toplumsal verilerin genel trendlerini ve yapısal ilişkilerini analiz eden survey tipi nicel araştırmaların kuramsal yatkinliklerini temsil etmektedir. Schutz ise yüzyılın ikinci yarısındaki toplumsal fenomenleri öznel deneyimlerin bir parçası olarak anlamlandıran, aktörsel bilincin sosyal ilişkilere yüklediği alt anlamları ortaya çıkarmayı amaçlayan içe-bakışçı nitel araştırmaların epistemik kabullerini formüle etmektedir. Bu noktada Parsons ve Schutz arasındaki ampirizm tartışmasının bir bakıma nitel ve nicel yaklaşımlar arasındaki yöntem savaşlarının temel sebebini aydınlattığı söylenebilir.

D. Retorik analizi

Parsons ve Schutz'un yazışmalarında analiz edilmesi gereken başka bir nokta da yazarların birbirlerini konumlandırma pratikleri, kullandıkları repertuvarlar ve düşüncelerini ifade ederken tercih ettikleri retorik kalıplarıdır. Burada analizini yapmaya çalıştığımız söylem parçaları ikincil bir dile tercüme edilip aktarıldığı için ana dilin kendine has vurgularının ve kelime oyunlarının tam olarak yansıtılamayacağına farkındayız. Bununla birlikte gerek Schutz'un ana dilinin Almanca oluşu, gerekse Parsons'ın kullandığı bilim dilinin soyut ve kuru bir anlatıma sahip olması metinlerin retoriksel derinliğinin ikinci plana atılmasına olanak tanımıştır. Bu durum yazarların birbirleri hakkındaki yargılarının dolambaçlı bir yol takip etmesine mani olduğu gibi aralarındaki gerilimin de aleni şekilde fark edilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla burada ifadelerin genel bir dökümünü yapmak yerine analizimizin amaç ve kapsamını doğrudan karşılayan söylem parçalarına ağırlık vermenin yazışmaların temel karakteristiğiyle çelişmeyeceğini düşünüyoruz.

Konumlar ve etiketler. Parsons ve Schutz'un yazışmaları öncesindeki, sırasındaki ve sonrasındaki birbirlerini konumlandırma süreçlerini ortaya koymak söylem analizimizin gidişatı açısından oldukça önemlidir. Tartışma boyunca Parsons'ın Schutz'u konumlandırma tarzında herhangi bir değişikliğin olmadığını öncelikle belirtelim. Hatta 1974 tarihli yazısında bile Parsons, Schutz'un eylem anlayışına karşı mesafesini korumayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Schutz'un Parsons'dan beklentilerinin yazışma sürecinde yavaş yavaş değiştiği ve son olarak tam bir hayal kırıklığı ile sonlandığını ileri sürmek abartı olmayacaktır. Yazarların tercih ettiği üslup ve kelime tercihlerinde söz konusu konumlandırma farkının doğrudan etki ettiğini düşünüyoruz.

Schutz'un Parsons hakkındaki izlenimleri başlangıçta fazlasıyla olumludur. Yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Parsons ve **Toplumsal Eylemin Yapısı** kitabından LSE'deki tanıdıkları vasıtasıyla haberdar olan Schutz, Parsons'ın kitabına büyük bir önem atfeder. **Economica**'nın yazı teklifini hemen kabul ederken, Hayek ile kitabın hangi noktalardan ele alınabileceği konusunda fikir alışverişinde bulunur. "1939 yılının yaz aylarını mütemadiyen bu kitabla uğraşmaya ayırarak (...) üç defa yeniden kaleme aldığı" 5 bin yerine 25 bin kelimedenden oluşan devasa bir yazı ortaya çıkar

(Garthoff, 1978: 97). Aynı zamanda ana dilinin İngilizce olmamasının anlatım kaynaklı yanlış anlamalara sebebiyet verdiğini öngörerek, İngiliz dostlarından dil ve anlatım açısından yazısını tetkik etmelerini ister. Schutz'un yazısı konusunda bu kadar titizlenmesi akademik etiğin bir yansıması olmakla birlikte aslında Parsons'ın kitabına verdiği kıymetin bir göstergesidir. Bizzat Schutz'un belirttiği gibi onun için Parsons'ın kitabı iki sebeple önemlidir. Birinci sebep, kitabın Anglosakson dünyaya kıtanın metodolojik geleneğinin yetkin bir tanıtımını yapmasıdır. Kitabında Amerikan kamuoyuna bir fikre sahip olmadığı Weberci sosyolojinin “*mükemmel bir tanıtımı*”nı sunmaktadır (Grathoff, 1978: 97). Görünen o ki Schutz, Parsons'ın çalışmasını Amerikan ve Avrupa sosyoloji geleneklerinin ortak hareket etmesi için büyük bir adım olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte Parsons'ın çalışması, kendi sosyolojik anlayışının gelişimi açısından da oldukça kıymetlidir. Schutz, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nı *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi*'nde eksik bıraktığı konuların bir tamamlayıcısı olarak görür. Ona göre *Toplumsal Eylemin Yapısı*, Schutz'un kitabında boş bıraktığı öznel bakış açısından anlamlandırılan eylemin nasıl örgütleneceği sorusunu cevaplamaktadır: “*Özel yaşamımın müsaade ettiği bir titizlikle kitabınızla meşgul oldum ve hemen sisteminizin değer ve önemini ve aynı zamanda kitabınızın tam da benimkinin bittiği yerden başladığını fark ettim*” (Grathoff, 1978: 97). Nazi baskısı nedeniyle ailesinin ve dostlarının sıkıntılı olduğu bir dönemde bile Schutz'un *Toplumsal Eylemin Yapısı* ile yoğun bir şekilde meşgul oluşu Parsons'ın toplum kuramına ne kadar büyük bir değer verdiğini gösterir.

Parson'ın ifadelerinden onun da Schutz'un kitabına önem verdiği anlaşılmaktadır. Parsons, 1932 yılında yayımlanan **Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi**'ne 1937 yılında bir “göz gezdirir”. Ona göre kitap, metodolojik ve felsefi problemleri işleyiş tarzı açısından ilgi çekici ancak toplumsal eylemin kuram ve ampirizm bütünlüğünü öngören bilimsel bir açıklamasını sağlamadığı için sosyolojik açıdan beyhude bir çalışma gibi görünür: “*Birkaç yıl önce elime geçtiğinde onu kısa kısa okudum ve ona oldukça ilgi duymakla birlikte kitabımın gelişim safhasında çalıştığım problemler için birincil bir öneme sahip olarak görmedim*” (Grathoff, 1978: 108). Burada daha önce de vurguladığımız gibi, Parsons Schutz'un eylem kuramını bilimsel alanın değil, metodoloji sahasının bir ürünü olarak konumlandırmaktadır. Parsons'ın asıl ilgilendiği felsefi bir spekülasyon yapmak değil, toplumsal fenomenlerin sosyolojik

analizini gerçekleştirmektir. Kısacası Parsons'ın bakış açısına göre kendisi bir "bilim adamı/sosyolog", Schutz ise bir "filozof/metodolog" dur. Bu bağlamda Parsons'a göre Schutz ile arasındaki anlaşmazlık farklı felsefî geleneklerin yarattığı terminolojik birer farklılıktan değil ayrı sahaların temsilcisi olmalarından kaynaklanmaktadır:

“İlgi alanınız hakkındaki kısmî cehaletimin farklılıklarımız için yeterli bir açıklama olduğunu sanmıyorum. Belirli ampirik problemler üzerinde analizinizin sürdürülebileceğini kesin kanıtlarla bana gösterirseniz, ikimiz arasında inşa edebileceğimiz mükemmel bir köprünün varlığını kabul etmeye çok yatkınım”
(Grathoff, 1978: 108).

Parsons'ın kullandığı köprü metaforu, iki düşünürün ayrı dünyaların sakinleri olduğu yargısının bir kanıtı olarak yorumlanabilir. Fakat burada asıl ilginç olan ve Parsons'ın üstünlüğünü gösteren, aralarındaki mesafenin öncelikle Schutz'un teşebbüsleri ile kapatılması gerektiği imasıdır. Parsons yarı kapalı ifadelerle muhatabını bilim sahasında kendini kanıtlamaya davet etmektedir. Parsons'ın üç uzun mektubunun ardından Schutz'un onun hakkındaki izlenimlerinin değişmeye başladığı ortadadır. Schutz, Parsons'ın karşı cevaplarının aslında böyle bir niyeti olmamasına rağmen onu “düşmanca bir konuma” yerleştirdiğini belirtir (Grathoff, 1978: 95). Parsons'ın asıl tartışılması gerekenleri küçük gördüğünü ifade eden Schutz, onun dışlayıcı tavrına karşı kendini savunma ihtiyacı duyar. Öncelikle Amerika'ya yeni gelmiş olmasının bilim sahasında yeni olduğu anlamına gelmeyeceğini ileri sürer (Grathoff, 1978: 96). En az Parsons kadar bilimsel alanın gereklerinin farkında olduğunu ima eden savunmasında ikinci noktayı Parsons'ın yaptığı metodoloji ve bilim ayrımı oluşturur. Burada Schutz'un Amerikan bilim ortamında metodolojinin küçümseyici bir anlamda kullanıldığının farkında olduğu anlaşılmaktadır (Grathoff, 1978: 101). Schutz'un metodoloji kelimesini kullanmak yerine *Wissenschaftslehre* ifadesini kullanması ilgi çekicidir. Söz konusu kelime tercihi, metodolojinin pejoratif anlamına karşı bir tedbir olduğu kadar ampirik fenomenlerin ve spekülatif tartışmanın aynı zeminde bulunduğu yorumlayıcı inancının da bir göstergesidir. Kelimenin bu anlamıyla Schutz, Parsons'ın kitabını da sosyal bilimlerin *Wissenschaftslehre*'sinin bir ürünü olarak görür:

“Kitabınızın en büyük katkılarından birinin ampirik fenomenlerin yorumlanması ve genellemesi hakkında özgün ve zaruri problemlerinden yola çıkan sosyal bilimlerin Wissenschaftslehre’sini inşa etmeyi içerdiğini ilk kabul edenim. Bununla birlikte her iki çalışmanın -size ve bana ait çalışmaların- odak noktasının sosyal dünyanın temel bilimleri için kuramsal bir sistemin ana hatlarını çizmek olduğuna inanıyordum ve hala bu konumdayım” (Grathoff, 1978: 102).

Schutz, Parsons’ın uzun mektuplarından sonra yazdığı cevapta başlangıçtaki olumlu izlenimlerinin değiştiğinin sinyallerini verir fakat aralarındaki anlaşmazlığın terminolojik farklardan kaynaklanmış olabileceği konusunda hala iyimserdir: *“Amaçlarımız arasında gerçekten böyle bir farkın varolduğunu sanmıyorum ve buradaki farkın düşüncelerden değil, terminolojiden kaynaklandığını hissediyorum”* (Garthoff, 1978: 101). Bununla birlikte Parsons’ın eylem kuramında birtakım eksiklikler bulunduğunu söylemekten çekinmez. Bilimsel olarak geçerli bir eylem kuramı oluşturulacaksa aktörlerin öznel bakış açısını dikkate alan bir analiz yolunun takip edilmesi gerektiğini savunan Schutz, Parsons’ı *“yeterince radikal olmamakla”* ve *“kesin gözle baktığı bir dizi fenomenin açıklanmaya ihtiyaç duyması”*yla eleştirir (Garthoff, 1978: 104). Ona göre temellerini klasik sosyologların çalışmalarında bulan iradeci eylem teorisi mevcut haliyle sadece ustaların çalışmaları ile değil, Parsons’ın başlangıçta vaz ettiği araştırma programı ile de çelişmektedir (Grathoff, 1978: 104). Bu ifadelerin gösterdiği gibi Schutz’un Amerika’da bu konuları tartışabileceği en saygın bilim adamlarından biri olarak gördüğü Parsons hakkındaki izlenimleri yazışmalar sürecinde ciddi şekilde değişikliğe uğramıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Schutz Parsons ile bilimsel bir görüş alışverişinde bulunmaktan vazgeçmiş ve kişisel ilişkilerinin bozulmaması tek beklentisi haline gelmiştir. Bu bağlamda Parsons’a yazdığı metnin, onun onayından geçmediği müddetçe yayımlanmayacağını garantisini verir.

Parsons ve Schutz’un birbirlerini konumlandırmasının barışçıl bir sonla bittiği düşünülebilir. Parsons, öznel bakış açısını analize dahil etmenin sosyolojik bir eylem kuramının amaç ve kapsamını aştığını ve bu noktada onu yanlış anlamadığını dile

getirerek başlangıçtaki konumuna sadık kalırken kişisel ilişkilerine bir zarar gelmeyeceğinin ve müsait bir zamanda Schutz'un kitabını okuyacağını garantisini verir (Grathoff, 1978: 109) Schutz, bu durumdan oldukça memnundur. Tartışmanın “diyalogun zavallı bir kopyası (Ersatz)” olduğunu düşünen Schutz için dostluklarını sürdürmek bir tartışmayı kazanmaktan çok daha kıymetlidir (Grathoff, 1978: 110). Schutz'un, kitabında ve değerlendirme yazısında ele aldığı problemlerin, her ne kadar Parsons onlara bilim sahasında bir yer bahsetmese de, sosyal bilimlerin mutlaka çözmesi gereken konular arasında olduğunu söylemeden edemez. Schutz, önceki metinlerinde genelde terminoloji kaynaklı düşündüğü Parsons'la anlaşmazlığının artık yapısal bir farktan kaynaklandığını kabul etmiş gözükmektedir. İkilinin görüş alışverişi, Schutz'un 21 Nisan 1941 tarihli mektubu ile son bulur. Bununla birlikte ikilinin birbirlerini yerleştirdiği nihaî konum ortak dostları Eric Voegelin'e yazdıkları mektuplarda çok daha net bir şekilde görülmektedir. Parsons Ağustos 1941 tarihli mektubunda Schutz ile yaşadığı gerginliğin aslında kültürel bakiyelerinden kaynaklandığını, kendisinin bilimsel muhatabının ise felsefi bir temayülle hareket ettiğini tekrar eder. Tespitini daha da ileri götürerek Schutz'un felsefi düşünme biçimini bilimsel ilerlemeyi gölgeleyen “skolastik bir düşünce” ve Schutz'un da -Schutz'un deyimiyle- “ontolojik bir dogmacı” olduğunu ima eder:

“Ben bir filozof olmak istemiyorum, bilimsel çalışmalarımın altında yatan felsefi problemlerden de uzak duruyorum. Bununla birlikte Schutz'un da öncelikle felsefi zorlukları çözüme kavuşturana kadar benim anladığım anlamda bir bilim adamı olmak istediğini sanmıyorum. 17. yüzyıldaki fizikçiler Schutz gibi adamlar olsaydı, kuvvetle muhtemel Newtoncu sistem gelişemeyecakti” (Lequire, 2013: 36).

Parsons, bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Schutz'u bilimsel ethosun karşıtı bir düşünür, bir tür skolastizmin tutucu mensubu olarak nitelendirmektedir. Voegelin'in Parsons'a yazdığı gibi, Schutz'un “Batılı yaklaşımı” anlaması için zamana ihtiyacı vardır. Belki de bu sebeple Parsons, Schutz'e bu “olgunlaşma sürecini tanımak adına” onunla diyalog kurmayı sonsuza kadar ertelemiştir.

Schutz'un Parsons hakkındaki nihai değerlendirmesinin de Parsons'inkinden farkı yoktur. Voegelin'e yazdığı 30 Haziran 1945 tarihli mektupta yaşadığı hayal kırıklığını ve neticede ayrı dünyaların insanı olduklarını şöyle dile getirir: "*Parsons'la yaptığım talihsiz yazışmalardan sonra, onun söylediği hiçbir şey beni şaşırtmıyor. O, savaşın gelişi ile birlikte sosyolojik etkinliği vatanperver hizmetlerde bulunan misyoner bir çaba olarak görüyor*" (Wagner, 2011: 85). Bu ifadelerden Parsons'ın Schutz'u felsefî jargonu yüzünden bilim sahasının dışında konumlandırmasına benzer şekilde Schutz'un da Parsons'ı siyasal söylemin bilimsel bir ideologu olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Neticede her iki düşünür, farklı güzergahlarda çalışmalarına devam ederken diğerinin üzerine "kocaman bir çarpı atmıştır".¹⁷

Retoriksel Yapı. Bilimsel yazı dilinin birtakım zımnî kuralları vardır. Yargı belirten cümleler kişisel kanaatlerin değil, kesin kanıtlamaların bir ürünü olduğu gösterilmeli, iddialar samimi veya sahte bir mütevazılıkla aktarılmalı, ulaşılan sonuçların yalnızlanabilirliğini ima eden cümlelere sık sık metinlerde yer verilmelidir. Bir şeyi kesinlikli bir şekilde tanımlamaktan çok (X,Y'dir), belirli dolayımında tanımlanabileceğini düşünmek (X'in Y olduğu söylenebilir) bilimsel retorik'in temel kalıplarından biridir. İfadelerin ayrıştırıcı sıfat ve zarflardan uzak tutulması, yargıların gayr-ı şahsi bir üslupla aktarılması gerekir. Böyle bir retorik, metin yazarının metodolojik tercihlerini sakladığı gibi, mensubu olduğu bilimsel cemaatin çıkarlarını da örtbas etmeye hizmet edebilir. Parsons ve Schutz'un yazışmalarında bilimsel retorik'in uzun, soyut ve gayr-ı şahsi ifadelerinin onlarca örneğine tesadüf etmekle birlikte yazarların zaman zaman bilimsel anlatım etiğinin dışına çıktıkları görülmektedir. Bu durumun sebeplerinden biri yazarların düşüncelerini mahrem veya şahsileştirici bir yazı mecrası olan mektup formatında ifade etmeleridir. Ayrıca tarafların kişisel bir geçmişten ve teşrik-i mesaiden yoksun oluşları, ifadelerindeki niyeti değerlendirmekte bir sıkıntı yaratmaktadır. Bizce yazarların metinlerindeki retoriksel çarpışmanın birincil nedeni, söylem evreninin aykırı cemaatlerine mensup olmalarından kaynaklanmaktadır. Parsons'ın soyut, genelleyici ve sınırlı edebî üslubu karşısında Schutz'un somut,

¹⁷ Schutz, Parsons'ın kendine karşı tutumunu Beethoven ile bir toprak beyinin anektoduna atıfla karikatürize eder. Bir toprak beyi, yaptığı bestelere dahi müzisyenin bir göz atmasını ve beğenmediği kısımlara küçük birer çentik atmasını ister. Beethoven ise notaların yazıldığı sayfaların üzerine kocaman bir çarpı işareti koyarak geri yollar (Grathoff, 1978: 106)

akışkan ve edebi anlatımı konumlandıkları bilimsel geleneklerin birer yansımasıdır. Bununla birlikte yargıların tasvirindeki kelime tercihleri sadece akademik statülerinin değil, diğerlerinin sosyolojik söylemdeki konumu hakkındaki kanaatlerinin de bir göstergesidir. Kullandıkları sıfat ve zarfların keskinliği, tarafların birbirlerinin kavramsal dünyalarına yöneltmiş gizli birer saldırı hükmündedir.

Parsons ve Schutz'un bilimsel üsluplarına bakıldığında Parsons'ın daima pozisyonunu koruyan ve muhatabının konumu hakkında ciddi şüphelerinin olduğunu belirten sert ve taviz vermez bir retorik kullandığı Schutz'un ise daha yapıcı, ilişki ve işbirliğine açık ancak yer yer pedagojik bir üslupla kanaatlerini aktardığı söylenebilir. Parsons, yazışmalarda akademik çalışmalarının olgun ve gücünün zirvesinde olduğunu ima eden bir üslupla hareket edip Schutz'un çalışmalarındaki eksik noktaları vurgulayarak ondan kendisini geliştirmesini talep eder gibidir. Bu talep onunla eşit statüde olmadıkları ihtimaline aralarına buyur eder. Parsons'ın Schutz'u başka bir sahanın mensubu olarak değerlendirmesi kendi kuramını sosyolojik söylemin tek temsilcisi olarak görmesinden kaynaklanıyor olabilir. Hem akademik ortam hem de kullanılan dil konusunda ev sahibi avantajına sahip olan Parsons, Schutz'den daha üstün bir konumda bulunduğunu kullandığı kelimelerde, zarf ve sıfat tercihlerinde hissettirir. Parsons'ın Schutz'un tutumu ile ilgili sık başvurduğu ifadelerin başında “yanlış anlama”, “yanlış yorumlama” ve “yeterince anlamama” kelime kalıpları gelir: “*En ciddi yanlış anlamalarınızdan biri...*” (Grathoff, 1978: 69), “*yaptığınız her değerlendirme (...) kendi argümanlarımın yeterince anlaşılabilmesine dayanıyor*”(s. 91). Bununla birlikte Parsons'ın sıfat ve zarf kullanımları da Schutz'un konumunun vahametini vurgulayan cinstendir: “*Bence yöntemlerimin kesinlikle yetersiz bir tarifi yapıyorsunuz*” (s. 73), “*bu büyük sorunun beni kökten yanlış anlamanızdan kaynaklandığına inanıyorum*” (s. 74), “*(...) beni sürekli suçladığınız en büyük yanlış ve en savunulamaz konum...*”, “*Söylediklerinizin çoğu (...) birer eleştiri olarak ezici bir şekilde ya yanlış ya da uygunsuz*” (s. 78). Parsons'ın vurguları, soyut retorik kalıplarının kesin yargılar belirten cümleleriyle taçlanır. Her mektupta muhatabının yanlışlığını kendisinin ise doğruluğunu vurgulayan ifadelere yer verilmiştir. Bu ifadelerin en ilgi çekici örneklerinde biri, Schutz'un önerilerinin kendi araştırma programı için nasıl bir öneme sahip olduğunu kestiremeyen Parsons'ın söz konusu durumu zaman zaman umarsamaz bir dille muhatabına aktarmasında görülebilir: “*Çalışmanızda*

sürekli olarak kulağa mükemmel gelen konulara temas ediyorsunuz fakat ne olmuş yani (what of it) diye sormaktan kendimi alıkoyamıyorum” (s. 67). Parsons, kullandığı üslubun sert ve rahatsız edici bir tonunun bulunduğunu itiraf etmekten çekinmez. Ona göre bunun sebebi, Schutz’un çalışmalarını küçümsemek değil, kendi konumunun temel problemlerini ve ayrı sahalara mensup olduklarını yalın bir şekilde göstermek istemesidir:

“Bir tür yanlış anlaşılmaya dahil olmanın ikimiz için de zorunlu olmadığını ümit ediyorum. El yazmanızdaki pek çok şey hakkındaki eleştirel görüşlerimin sert bir dille ifade edildiğinin farkındayım fakat bu ifadelerle (çalışmanızı) küçümseme niyetini taşımadığımı; sadece konumumu mümkün olduğunca açık bir şekilde göstermeyi amaçladığımı söylemeliyim” (Grathoff, 1978: 106).

Parsons’ın sert ve taviz vermez üslubu karşısında Schutz’un üslubunun oldukça mütevazı, diyaloga açık ve kelime seçimlerinde oldukça dikkatli olduğu gözlemlenmiştir. Bu durumun birkaç sebebi olabilir. Ülkeye yeni gelmiş ve akademinin yazınsal söylemine dair soru işaretlerine sahip olduğu için Schutz, ifadelerinde daha temkinli ve dolaylı bir yol tercih etmiş olabilir. İkinci olarak Schutz’un gündelik ilişkilerindeki açık ve yardımsever tutumu, Parsons ile barışçıl bir diyalog kurulabileceğine dair bir iyi niyeti beslemiş olabileceğini ima etmektedir. Fakat bizce en önemlisi Schutz’un Parsons’a entelektüel açıdan oldukça kıymet vermesi ve Amerika’daki sürgün yıllarında yalnızlığını paylaşacağı bir dost bulma isteğidir. Bununla birlikte, yukarıda belirttiğimiz gibi, tartışma süresince Schutz’un Parsons’ı konumlandırmakta yaşadığı değişim doğrudan ifade yapılarına da yansır. Değerlendirme makalesinde Parsons’ın kitabının olumlu ve olumsuz yönlerini açık bir şekilde gösteren Schutz’un görüşlerinde verilen karşı cevaplar sonrası bir değişiklik olmadığını öncelikle belirttim. İlk değerlendirme yazısı ve diğer iki mektubunda da Schutz Parsons’ı öznel bakış açısı problemini ele almamakla eleştirir. Ayrıca Parsons’ın kendisini savunma biçiminden oldukça rahatsızdır. Parsons’ın kendisini yanlış anladığını iddia eder fakat bu yanlış anlamaya kasıtlı bir tercihin değil, kötü bir talihsizliğin sebep olduğunu

düşünmek ister: “*Açık konuşursak, yazdığım değerlendirmenin ruhunu tamamen talihsiz bir şekilde yanlış anladığınızı düşünüyorum*” (s.95). Schutz, Parsons’ın ifadelere kendi çalışmasının küçük görüldüğü ve istemediği halde düşmanca bir tutum almaya sürüklendiği sonucuna varır (s.96). Schutz, Parsons’la arasındaki gerginliğin yapısal problemlerden değil terminolojik bir farklılaşmadan kaynaklandığını ümit eder: “*Amaçlarımız arasında gerçekten böyle bir farkın varolduğunu sanmıyorum ve buradaki farkın düşüncelerden değil, terminolojiden kaynaklandığını hissediyorum*” (s.101). Gerçekten de Schutz’un Alman sosyal bilim geleneğine dayanan yazım alışkanlığı ve kelime tercihleri Parsons tarafından zaman zaman yanlış anlaşılmıştır. Bu durumun ilginç örneklerinden birini Parsons’ın Voegelin’e yazdığı bir mektupta ‘naif’ (naive) kelimesinin anlamını sormasında rastlıyoruz. Parsons, Anglosakson akademik üslubunda ‘budalalık’ kelimesine yakın bir anlamda kullanılan ‘naif’ kelimesinin Schutz’un ifadelerinde hakaretamiz bir anlamda kullanılmadığını hisseder (Wagner, 2013: 45) fakat kelimeye ne tür bir anlam yüklendiğini tam olarak kestiremez. Voegelin’in naif kelimesinin fenomenolojik gelenekte aktörlerin doğal tutumlarına karşılık geldiğini belirtmesi (Wagner, 2013: 39) ile en azından terminoloji temelli yanlış anlaşılmalardan biri ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte Schutz’un toplumsal eylemin analizi hakkında yaşadıkları anlaşmazlığın sadece lafız farkından kaynaklanmadığını düşünmeye başladığını gösteren birtakım ibareler mevcuttur. Sondan bir önceki mektubunda Bethoveen ile toprak beyinin arasındaki anektodu aktarması, Parsons’ın uzlaşma kabul etmez bir tutuma sahip olduğu sonucuna vardığı şeklinde yorumlanabilir (Garthoff, 1978: 106). Aynı şekilde son mektubunda tartışmanın diyalogun yerini alamayacağı şeklindeki ifadesi (“*tartışma, diyalogun zavallı bir kopyasıdır*”) (Grathoff, 1978: 110) bir yönüyle yazışmayı sonlandırıp yüz yüze görüşme ricası anlamı taşır. Bununla birlikte yazarların bu tarihten sonra ne yüz yüze ne de mektup kanalıyla görüşmemeleri oldukça ironiktir.

E. Söylemin Kurumsal İnşası

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmalar, ilk etapta disiplin içi entelektüel bir tartışmanın meyvesi olarak görünebilir. Bu metinlerde toplumsal fenomenleri ayrı söylemsel gerçeklikler olarak kuramsallaştıran iki farklı anlayış mevcuttur. Gerek

Schutz gerekse de Parsons, kendi söylem alanları içinde geliştirdikleri dışlama stratejileri refakatinde birbirlerinin temel iddia ve açıklamalarını karşılamaktadır. Söz konusu anlayışların doğruluğuna veya yanlışlığına, yalnızca kendi söylemlerindeki disiplinler yapılaşma karar verdiğinden bu iki yorumdan hangisinin sosyolojik söylemin temsiliyetini üstleneceği boşlukta kalmaktadır. Söz konusu boşluğu dolduracak olansa diğer söylemlerin sosyolojik söyleme verdiği doğrudan veya dolaylı destektir. Dolayısıyla Parsons ve Schutz'un sosyoloji kamusunda yükseliş ve düşüşleri ya da ortodoksal veya majinal değerlerini belirleyen şey sosyolojik söylemle iç içe geçen diğer söylem alanlarındaki değişikliklerdir. Bununla vulgar bir alt yapı-üst yapı açıklamasını tedavüle sokmak gibi bir niyetimiz yok. Bir söylemin kendi doğruluk önermelerine, tarif ve tahkim ölçütlerine sahip bir özerk alanda meydana geldiğinin ve dışarısı ile alanın koruyucu mantığının imkanları çerçevesinde ilişkilerini yürüttüğünün farkındayız. Bununla birlikte, bir söylemin disiplinler temsiliyeti el değiştirdiğinde, bu değişikliğin peşi sıra diğer disiplinler tutumları da sorgulanabilir hale getirir. Parsons ve Schutz'un sosyolojik görüşlerine eşlik eden toplum tahayyülleri ve analitik yatkınlıkları sosyolojik söylemin yeniden üretim sürecinde onları farklı pozisyonlara yerleştirmiştir. Görüşlerinin yaslandığı arka planın güncel dünyaya tercümesi disiplin içindeki hegemonik veya sapkın bir etiketle tanımlanmalarına yol açmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyolojik söylemde Amerika'nın siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan bir süper güç haline gelişinin büyük bir etkiye sahip olduğu bilindik bir gerçektir. Amerikan sosyolojisi, modern toplumsal ilişkilerin klasik sistemin temel kabul ve ilkeleri çerçevesinde kurumsallaşmasının bayraktarlığını yaparken, Batılı toplumların Amerikan modeli ile yapılanmasını sağlamak ve Batı dışı toplumların geri kalmışlığını bu modele göre ölçmek onun başlıca sosyolojik misyonunu oluşturacaktır. Parsons'ın yüzyılın ikinci yarısında hegemonik bir değer kazanması tam olarak bu misyona adanmışlıkla ilgilidir. Onun toplum kuramı sadece Amerikan modelinin kurumsal bütünleşme arayışlarına hizmet etmemiştir; onun kuramsal yatkınlıkları da bu proje ve Amerika'nın "tarihsel misyonuna" duyulan inancı ile oluşmuştur. Bu bağlamda yapısal-işlevselcilik sadece sosyolojik bir açıklama tarzı değildir aynı zamanda Amerikan toplum projesi hedeflerinin bilimsel tarafsızlık ilkesi ile gizlendiği bürokratik bir duruştur. Harvard çevresinin savaş sonrası dönemde bürokrasinin üst kademelerinde yer alması yapısal-işlevselciliğin bürokratik yatkınlı-

ğını ortaya koyan örneklerden biridir. Schutz'unsa Alman kültürel ikliminin mensubu olması, Amerikan akademisinin bürokratik sosyoloji içinde kabul edilmesini zorlaştıracaktır. Bu durumun sebeplerinden biri, Schutz'un her ne kadar Nazi baskısından kaçıp gelse de meslektaşları tarafından bir Alman olarak değerlendirilmesidir. Amerika'nın savaş sürecinde Nazi karşıtı duruşu aynı zamanda Germenik kültüre karşı bir rahatsızlığın da tohumlarını atmıştır. Dolayısıyla Viyana doğumlu bir *kultur-mensch* olarak Schutz, milliyetçi ve kalkıncı bir felsefenin etkisindeki Amerika için bir olağan şüphelidir. Aynı zamanda Schutz'un geldiği kültürel iklimde edindiği ilerleme antipatisi Amerika'nın tarihsel misyonuna büyük bir inanç besleyen akademik çevre ile aralarında kapanması zor uçurumlar açacaktır. Parsons'ın Voegelin'e yazdığı mektupta Schutz'u, felsefe batağına saplandığı için ilerlemeye karşı çıkan bir gerici olarak değerlendirmesi (Wagner, 2013: 36) dönemin sosyolojik söylemindeki genel algıyı yansıtmaktadır. Belki de bu algının tetiklediği bir dışlama stratejisi olarak Schutz, uzun süre akademi dışı işlerle geçinmek zorunda kalmıştır.

Amerikan-Alman geriliminin yarattığı politik atmosferin tek başına ele alınamayacağı ortadadır. Parsons ve Schutz'un mensubu olduğu sosyolojik söylemler arasındaki kapanmaz fark yüzyılın ilk ve ikinci yarısındaki toplumsal ajanda ile doğrudan ilişkilidir. Sosyologların disiplin içindeki yükseliş ve düşüşleri, güncel toplum projelerinin başarı ve başarısızlıklarının yarattığı sosyolog imgesi dikkate alınmadan anlaşılamaz. Parsons'ın temsil ettiği sosyolog kimliği, öncelikle bir vatanperver ve ulusal çıkarları bilimin değerden arınmışlık ilkesi ile birlikte daima zihninde tutan bir karaktere sahiptir. Schutz'un Parsonsçı sosyolojiyi ulusal çıkarların hizmetindeki misyoner bir çaba olarak değerlendirmesi yalnızca kişisel bir eleştiri değildir. Keynesgil devletin merkeze yerleştiği bu dönemin sosyologları için işlevselcilik bürokratik hassasiyetlerin içselleştirildiği analitik bir yatkınlıktır. Dönemin sosyologlarının bürokratik sadakatının ilginç göstergelerinden birini Alvin Gouldner ulus çapında yaptığı Amerikan sosyologlarının dinsel yönelimleri araştırmasında görmekteyiz. Gouldner işlevselcilik yanlısı sosyologların işlevselcilik karşıtlarına göre çok daha dindar olduklarını tespit etmiştir (Gouldner, 2015: 346). Gouldner'a göre işlevselci sosyologların dindarlık oranlarının yüksek oluşu sadece dinî hassasiyetlerinin değil, kültürel ortamlarının ve klasik sistemin varlığına besledikleri inancın bir sonucu olarak okunmalıdır. Söz konusu durum Amerikan sosyolojisinin kuruluş dönemlerinden

itibaren kilise ve diğer dinî-sivil oluşumlarla yakın bir işbirliği içinde olduğu gerçeği ile görecelileştirilebilir. Bununla birlikte gerek dinî gerek seküler bir kültürel ortamdan beslensin sistem-merkezli yaklaşımların kendine has bir tür muhafazakarlık barındırdığı söylenebilir. Parsonsçı yapısal-işlevselci açıklamaların savaş sonrası dönemde ileri kapitalist ülkelerde gördüğü hüsn-ü kabul bu durumun en büyük kanıtlarından biridir. Sonuçta Parsons'ın disiplin içindeki hegemonik gücü, sadece analizlerinin yetkinliği ve kuram-araştırma bütünlüğüne dayanan sosyolojik bir episteme geliştirmiş olmasından doğmaz. Bu epistemik inşa; Fordist-Keynesgil toplumsal söylemin millet, vatandaşlık, bürokrasi, refah ve düzen gibi politik göstergeleri merkezi bir referans olarak benimsemesinin sonucudur. Dolayısıyla Schutz'un referanslarının farklı bir toplum tahayyülüne işaret etmesinde, sosyoloğun sosyolojik bir sürgüne gönderilmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur.

Yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik sistemin üzerine kurulduğu her ilkenin toplumsal hayatta karşılaştığı yeni krizler, sosyolojik söylemin disiplinel temsiliyetinde de bir meşruiyet krizini tetiklemiştir. Bu dönemde Schutz'un adeta küllerinden yeniden doğması sadece dönemin sistem karşıtı hareketlerinde öğrencilerinin üstlendiği entelektüel rol ile açıklanamaz. Schutz'un sosyolojik söylemde yeniden alımlanmasının birincil sebebi, özellikle 50'li yılların muhafazakar refah toplumu politikalarına gösterilen yeni sosyalist reaksiyonların doğduğu kültürel ortamdır. Baby-boomer'ların başta Vietnam protestosu olmak üzere yerleşik siyasetin milliyetçi söylemlerine karşı beslediği hoşnutsuzluk, Schutz'un Nasyonel Sosyalizm karşıtı fikirlerine teveccüh etmek için gerekli siyasal yatkınlığı meydana getirmiştir. Bununla birlikte Schutz'un sosyal gerçekliği aktörün öznelararası ilişkiler içinde kendi deneyimini anlamlandırma süreci olarak kabul etmesi bu yılların bireysel özgürlük ve otantik deneyim arayışlarına uyumlu bir sosyolojik kullanıma kavuşmasına sebep olmuştur. Etnometodoloji ve yeni feminist kuram gibi aktör merkezli yaklaşımlar, öznenin teemmül süreçlerini raporlamayı amaçlayan fenomenolojik ilgileri ile Schutzcü yorumu yükselen bir değer haline getirmiştir. Bununla birlikte yeni sosyolog kuşağının sistemle bütünleşmeyi hedefleyen nicel analizleri karşısında takındıkları kuramsal muhalefet, araştırma düzlemini gündelik yaşam ve mikro ilişkiler alanına kaydırırken Schutz'un Parsons'la tartışmalarında savunduğu farklı bir ampirizm tanımını ilk kez bir "sosyal bilimsel program" olarak su yüzüne çıkacaktır. Sonuçta

Parsonscı yapısal işlevselciliğin ana akım sosyoloji konumundan klasik sisteminin bütün yanlışlarının üzerine yüklendiği bir günah keçisine dönüşmesi de, Schutz'un yaşadığı yıllardaki sosyolojik sürgünden iade-i itibarla geri dönüşü de özerk bir söylem olarak sosyolojinin diğer toplumsal söylemlerle iç içe geçmiş bir ilişki içinde yeniden üretilmesinin sonucudur. Bu yeniden üretim süreci bir yandan tedavüle soktuğu yeni iktidar ilişkileri dolayımında söylemin heterojen dokusunu tektipleştirir ve disipline ederken, diğer yandan toplumsal hayatın her zaman eşit olasılıklı bir mahiyette olduğunu gözler önüne serer. Belki de apayrı metodoloji ve açıklama tarzlarına sahip olan Parsons ve Schutz'u birbiri ile karşılaşmaya sevk eden de toplumsalın bu paradoksudur.

SONUÇ

Toplumsal hayatta bize vazgeçilmez, başka bir şekilde gerçekleşmesi düşünülemez gibi gelen birçok durum aslında farklı şekillerde meydana gelebilecek bir olumsallık barındırır. Olguların dışsal ve zorlayıcı görüntüsünün altında her zaman bir içkinlik ve keyfiyet parıldar. Bu paradoks, yaptığımız kuramsallaştırmaların neticede aynı varlığa dayanmalarına rağmen çok farklı tasarımlara ulaşmasının temel sebebidir. Bir disiplin olarak sosyoloji yazını, bu tasarımlardan hangisinin merkeze yerleştirilip hangisinin dışarda bırakılacağını ve hangi isim ve ekollerin zirveye çıkarılıp hangilerinin tekrar gündeme geleceğini kendi kapalı ve homolojik tarihi içinde önceden belirlemiş gözüktür. Buna rağmen toplumun olasılıklar evreni aynı açıklayıcı değere sahip farklı yaklaşımları bir arada tutmayı ya da türetmeyi başarmıştır. “Sapkın” yaklaşımlar disiplinin iktidar ve himayesinden bir süre için mahrum da kalsalar, disiplinin kuşatıldığı söylemlerden birinde yaşanan kriz bir domino etkisiyle hem diğer söylemleri hem de bizzat disiplinin kendi hiyerarşik yapısını sarsarak yeni yapılanmalara imkan tanır. Çağdaş sosyolojiye yön veren yapı-fail, sistem-yaşam dünyası veya makro-mikro ayrımları gibi bir dizi ayırım aslında toplumsalın eşit olasılıklar evreninden bir olasılığı tercih etmiş gerçeklik tiplerinden başka bir şey değildir.

Bu çalışmada aynı dönemlerde yaşamış fakat çalışmaları farklı dönemleri ve toplum tasavvurlarını etkilemiş Parsons ve Schutz’un yazışmaları örneğinde çağdaş sosyolojik söylemin kuruluş anına odaklandık. Bir söylemin, elbette ki, tek bir anın etkisinde kurulmadığının veya bir söylemin kendi kapsamına giren ve girmeyen çok sayıda ve çeşitte olayın birikimi ile meydana geldiğinin farkındayız. Bu çalışmada Parsons ve Schutz’un çağdaş sosyal teoride dualistik gerilimlerin bir arketipi olarak kabul edilmeleri gerektiğini, klasik olanı çağdaş olanla buluşturan birer neo-klasik olarak çalışmalarında sosyolojik kamplaşmanın sözcülüğünü üstlendiğini ileri sürdük. Tezimizi güçlendirmek adına öncelikle çağdaş sosyolojinin sosyal-tarihsel bağlamını ele aldık. Yirminci yüzyılın ilk ve ikinci yarısında yaşanan gelişmelerin Parsons ve Schutz’un çalışmalarına yüklenen sosyolojik değere doğrudan etki ettiğini gösterdikten sonra kadrajımızı biraz daha daraltarak ikilinin sosyoloji kamusuna ka-

bul edildikleri ve dünyaya tanıtıldıkları Amerikan sosyolojisindeki yerine odaklandık. Amerikan sosyolojisinin tarihsel dönemeçlerini ana hatları ile aktararak, sosyolojinin Amerika'daki macerasında Parsons ve Schutz'un alımlanma biçimlerinin küresel bir etki yarattığını göstermeye çalıştık. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise ikilinin toplumsal eylem ve örgütlenme gibi ortak problemler karşısında geliştirdikleri farklı analiz biçimlerini beslendikleri kaynakları, türettikleri önemli kavramları ve önerdikleri toplum projelerini içerecek şekilde tartışmaya çalıştık. Beşinci bölümde ise, çağdaş sosyal teorideki ikiliklerin adeta bir ideal tipi olan yazışmalarına odaklandık. Parsons ve Schutz'un şahsında yapının fail, sistemin aktör, makronun mikro hakkındaki (ve tersi) kuramsal kaygılarını ve anlaşmazlıklarını temsil eden bu yazışmaların günümüz sosyolojisindeki kamplaşmaların sözcülüğünü üstlendiğine inanıyoruz. Söz konusu kamplaşmanın, tüm ara bulucu teşebbüslere rağmen sosyal teoride sürekli olarak yeniden üretilmesi üzerine düşünülmesi gereken bir durumdur. Aktörün deneyimini aktarmasının toplumsal yapılardan bağımsızlaşmakla mümkün olduğunu ileri süren özne merkezli yaklaşımlar ile aktörü toplum makinasının zorunlu bir çıktısı gören yapı merkezli açıklamalar arasında ne tam bir uzlaş, ne de ayrışma söz konusudur. Negatif bir ilişki içinde yan yana gelen makro ve mikro yaklaşımlar çoğunlukla ötekini kendi kapalı evreninde kuramsallaştırır. Ezilenlerin yarı mitolojik birer kahramana/anti-kahramana büründüğü ya da her şeye rağmen sistemin birlik ve bütünlüğünün selamlandığı bu gerilim hattının aynı toplumsal problemlerin ürünü olduğu bilimsel kavgalar arasında es geçilir.

Çalışmamızın bu noktasında, öncelikle Parsons ve Schutz'un yanıtsız bıraktığı üç probleme odaklanacağız: İktidar, aktör, yeniden üretim. İlgili üç sorunun aynı zamanda makro ve mikro merkezli açıklamalarda da çoğunlukla ya göz ardı edildiğini ya da kendi kuramsal retorikleri arasında hızlıca geçildiğini düşünüyoruz. Bu durumun sebebi yalnızca iktidar, aktör ve yeniden üretim problemlerine çalışmalarının kapsamında yer vermemeleri değildir. Aksine (ataerkil) iktidardan bahsetmeyen bir "kadın" çalışması, bireyin demokratik iradesini vurgulamayan bir siyasetbilim araştırması ya da gelir ve gider ayrımlarının toplumdaki eşitsizliği yeniden ürettiğini ileri sürmeyen bir Marxist veya Marxist olmayan bir çalışma bulmak, neredeyse mümkün değildir fakat iktidar, aktör ve yeniden üretim sorunları referans aldıkları söylemin

hayat kaynağı değil, söylemin dışında kalan ve çözülmesi gereken birer sosyodise olarak kabul edilmiştir. Burada ezilen kadınlara bilinç, toplumlara demokrasi, mağdurlara eşitlik götürmek gibi uzun erimli hedefler, yapı ve aktör merkezli analizlerin çoğunlukla kendi emniyetli alanlarında kurulmuş kavramlardır. Parsons ve Schutz'un bu üç sorunu ele alışları veya bu konuda bıraktıkları boşlukların üzerinde yeniden düşünmenin çağdaş sosyal teorinin sorgulanması açısından faydalı olacağına inanıyoruz.

A.Yanıtsız sorular: İktidar, Aktör, Yeniden Üretim

İktidar problemi. Parsons'ın iktidar problemi hakkındaki görüşleri özellikle altmışlı yıllarla birlikte en sık dile getirilen eleştirilerden biri olmuştur (Mills, 2007: 73; Gouldner, 2015: 387-396; Cohen, Hazelring ve Pope, 1975). Parsons'ın iktidar hakkındaki görüşlerinin temelinde Weber okumalarının yeri inkar edilemez. Parsons Weber'in iktidar (**Macht**) ve otorite (**herrschaft**) hakkında yaptığı ayırmadan hareket ederek, iktidar kuramını otorite problemi üzerinde temellendirmiştir. Weber'in iktidardan çok az söz edip, asıl değerlendirmelerini otorite ve onun toplumsal meşruiyeti konusunda dile getirmesinin Parsonsçı yoruma kolaylık sağladığı söylenebilir. Bununla birlikte Parsons iktidarı Weber'in ünlü “meşru şiddet tekeli” formülasyonundaki şiddet kavramını paranteze alarak meşruiyet üzerine yoğunlaşmıştır (Gouldner, 2015: 389). Ona göre iktidar, aktörler üstü normatif bir düzenin kendi amaç ve işlevlerini gerçekleştirme kapasitesidir. Bu kapasite bireylerde Kantçı bir vicdanın tezahürü olarak herkesçe *a priori* olarak kabul edilmiştir. Parsons, modern siyaset felsefesinde iktidarın harici ve zorunlu bir kötülük olduğu yönündeki Hobbescu teze karşı çıkar. Ona göre iktidar dışardan değil, içerden gelir. Yani iktidarın kaynağı bir zorba korkusundan çok bireylerin ahlaki olgunluklarının sağladığı iradi bir feragat duygusudur. Bu bağlamda Parsons iktidarın dürüst ve adil insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir güç olduğunu kabul eden naif bir iyimserliğe sahiptir fakat gücün insanlar arasında belirli bir imtiyaz sağladığını ve bu imtiyazın güven kadar hile ve riyayı da ilişkilere dahil ettiğini atlar. Anthony Giddens'in belirttiği gibi, “istikarlı bütün toplumsal eylemler (belki topyekün savaş hariç) en azından geçici bir tür ‘güvene’ dayanır- ama güvenin ihlal ve reddedilmesinin birçok türünü mümkün kılan

şey de budur” (Giddens, 2001: 216). Parsons bireyler arasındaki güvenin koşullu değil zorunlu bir durum olduğundan hareket ettiğinden bütün dikkatini bir şekilde kendini var etmiş bir ahlak düzeninin rasyonel olarak kurumsallaşmasına hasreder. Mevcut sistemin hangi grup veya grupları dışarda bıraktığı, sistemin hedef ve beklentilerinin aktörlerin kapasiteleri ile ne kadar uyumlu olduğu ya da avantajlı ve dezavantajlı kesimler arasındaki ilişkilerin nasıl düzenleneceği sorusu askıya alınır. Gücün etik zorunluluklar karşısında sahipleri için bir muafiyet alanı yarattığı çoğunlukla gözden kaçırılır. Bireyler arasındaki maddi eşitsizliği, moral politik bir eşitlik durumu ile kapatmaya çalışan Parsonsçı iktidar kuramı, çalışanın daima emeğinin karşılığını alacağı meritokratik bir toplum tahayyülünden beslenir. Bu tahayyülün arkasında ise zenginlik kaynaklarını, ödüllendirme ve cezalandırma süreçlerini ve kurumsal yatkinlikleri daima yukarıdakilerden yana kullanan muhazakar bir toplumsal yapı anlayışı bulunur. Parsons’ın bütünleşmeci teorisi, döneminde başta Amerika olmak üzere ileri kapitalist toplumların sınıflar arasındaki ekonomik eşitsizliğini eğitim, siyaset ve hukuk kurumlarını devreye sokarak yeniden üretmeye hizmet edecektir. Bununla birlikte Parsonsçı sistem teorisinin handikaplarının dönemin koşullarından kaynaklandığını düşünmek ciddi bir hatadır. Toplumu tüm unsurlarının tedrici bir uyum içinde olduğu bir sistem, örneklemine toplumsal gerçekliği doğrudan temsil eden bir veritabanı olarak gören makro analizler Parsonsçı kuramın hatalarına her zaman için düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Araştırmanın değişkenlerinin ve korelasyonlarının toplumsal gerçekliğin içinde nasıl inşa edildiğini paranteze alan büyük ölçekli araştırmalar, son tahlilde ele aldıkları fenomenlerin meşru iktidarın örtük ve aleni hataları veya ihmalleri ile kurulduğunu kaçırmaktadır. Parsonsçı iktidar illüzyonu onun toplum anlayışı kadar örneklemine temsiliyetine yüksek güven duyan ve eriştikleri sonuçların yüksek kesinliğine inanan günümüz “negatif işlevselcileri” için de sadece anomalilerin genel yapı ile bütünleşmesine hizmet etmektedir.

Schutz’un sosyolojisinde de iktidar probleminin doğrudan ele alınmadığını söyleyebiliriz. Bu durumun temel sebebi ağırlıklı olarak toplumsal geçekliğin aktörün içsel bilincindeki yorumlanma süreçlerine ve doğal tutumlarına odaklanmasıdır. Toplumsal dünyanın maddi koşulları ve örgütlenme biçimlerinin aktör tarafından nasıl alımlandığını çözümlemek, fenomenolojik sosyolojinin kendi kavramsallaştır-

masıyla belirtirsek, bizzat iktidarın kendisini paranteze almasına neden olmuştur. Bu noktada tıpkı Parsons ve yapısal-işlevselcilik kadar aleni bir şekilde olmasa da Schutz ve fenomenolojik sosyolojinin de zımni bir muhafazakar düşünme üslubuna sahip olduğunu belirtmek abartı sayılmaz. Bu çalışmada sık sık vurguladığımız gibi Schutz, fenomenolojik bir sosyolojinin aktörün gündelik yaşamındaki doğal tutumları teemmüli bir analizini yapmaya odaklanması gerektiğini savunmuştur. Doğal tutum, aktör için dünyayı olduğu haliyle benimsemeyi telkin eden pratik bir metafiziğe dayanır. Sosyal dünyadaki her karşılaşmada aktörlerin kişisel çıkarları ve ötekini konumlandırma biçimleri sağ-duyu bilgisinin basit ve ön-yargılı tarifleri zemininde anlam kazanır. Başka bir deyişle sağ-duyu, Bourdieu'nun ifadesiyle doxa, aktörlerin sessiz bir onaylama duygusu ile yaşamlarını idame ettirmeleridir. Sağ-duyunun ufku içinde sorunların ve çözümlerin dünyanın bahsedilmişliği sayesinde belirli bir açıklığa kavuşması aslında kurulu düzenin dost/düşman ayrımını dolaylı olarak benimsetir. Toplumsal gerçekliğin tarihsel bir yaratı olduğu, mevcut halinin farklı süreçlerin ve kırılmaların birikimi ile oluştuğu ve en önemlisi kesinlik yanılsamasının ardında bir geçicilik taşıdığı unutulur. Aktörlerin toplumsal düzenle azami düzeyde bütünleşmesi de aslında sağ-duyunun unutkanlığı sayesinde gerçekleşir: *“Doxa düzeyindeki bir iştirak, bir toplumsal düzenin elde edebileceği en mutlak iştirak biçimidir, zira başka türlü yapabilme imkanı olduğunun tesisinin dahi üstünde konumlanır”* (Bourdieu, 2015: 224; Bourdieu, 2015). Sağ-duyu veya doxa'nın içerdiği sessiz onaylama duygusu görüşlerin farklı şekilde temellendirildiği muarızları (hetero-doksa) ile karşılaştığındaysa kendini muhafaza etmek adına içe kapanır yani ortodokslaşır. Sağ-duyunun özümsemiş kabul veya ön-yargılar belirli bir toplumsal mantıkla temellendirilir, olgular bir sebeplilik ilişkisi içinde birbirine eklemlenir ve iktidarın görünmez eli, bu sefer kendi monoloğu içinde gerçekliği kurgular:

“Egemenler genellikle sessizdir; onların ne felsefeleri vardır, ne de söylemleri: ‘Neden böyle, olduğunuz gibisiniz?’ demek suretiyle rahatsız edildiklerinden bunları edinmeye başlarlar. Böyle bir durumda o ana dek ‘sorgulanmadan kabul edilen’ biçiminde söylem-üstü olarak ifade edilen şeyleri açıkça tutucu bir söylem

veya ortodoksi biçiminde teşekkül ettirmek zorunda kalırlar”

(Bourdieu, 2015: 224-225).

Schutz’un aktörün otantik deneyimini açığa çıkarmayı amaçlayan fenomenolojik analizleri günümüz sosyolojisinde aktör-merkezli araştırmaların önemli ilham kaynaklarından biridir. Bu bağlamda geç modern toplumun farklı öznelerinin deneyimlerini açığa çıkartan çoğu nitel çalışma, bir bakıma Schutzcu sosyolojinin iktidar konusunda düştüğü hatalara yeniden düşme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Aktörün deneyimlerini, sınıf, millet ya da toplumsal köken gibi kolektif durumlarla bağlantılı şekilde ele almayan, aktörün eylemliliğinin toplumsal dünyanın maddi sınırları ile belirlendiğini fark etmeyen günümüzdeki bir çok çalışma, kör bir özcülükle hareket etmektedir. Öznenin doğal tutumlarını paranteze almaktan özneyi çevreleyen dünyayı paranteze alan birçok çalışma, aktörü bir monad haline sokarken aynı şekilde toplumsal gerçekliği de tektipleştirmektedir. Aktör-merkezli söylemlerde her durum ve her koşulda kendi olarak kalan bir özne hülyasına öznelerin hiçbir zaman kendisi olmasına izin vermeyen bir toplumsal-dünya paranoyası eşlik eder. Halbuki bu paranoya çoğunlukla iktidarın aktörler arasında yaptığı rol paylaşımını sağlamlaştırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Ne kadar çok toplumsal kategori varsa o kadar farklı aktör profilinin olduğunu, aktörün öznel bilinç süreçlerinin aynı zamanda maddi koşulların yansıması olduğunu ihmal eden çoğu aktör-merkezli çalışma, yaşam-dünyası içindeki otantik toplumsal deneyimleri açığa çıkarmaktan ziyade geç modern toplumda dolaylı olarak mikro bir pozitivizmi mitleştirir.

Aktör problemi. Parsons ve Schutz’un toplum kuramlarında boş bırakılan sorulardan biri de aktör kavramıdır. Parsons’ın toplumsal eylemin eyleyicilerine, tüm iradeciliğine rağmen aktif bir rol tanımadığı ona en çok yöneltilen eleştirilerden biridir. Schutz’un gerçekliğin anlamını son tahlilde aktörün teemmüli süreçlerinin bir yansıması olarak ele alması, tabiatıyla, aktör problemini askıya aldığı şeklinde değil, merkezi bir yer verdiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu çelişkili durumu bir netliğe kavuşturmak için bir şeyi saklamanın en iyi yolunun onu herkesin görebileceği bir yere koymaktan geçtiğini söyleyen Scherlock Holmescu ilkeyi hatırlamak faydalı olabilir. Toplumsal etkinlikleri bütünüyle öznenin tasarısı ve iradesine bırakan yaklaşımlar, tıpkı özneyi makro yapıların durum beklentilerini, norm ve eylem planlarını tama-

men içselleştiren bağımlı bir fail olarak gören yaklaşımlar gibi aktör problemini göz ardı etmektedir.

Parsons, aktörü irade sahibi ve herkesin eylediği bir ahlak ilkesine göre yaşayan bir varlık olarak telakki ederken bir bakıma Kantçı vazife ahlakının sosyolojik bir karşılığını yaratmaya çalışır. İnsanın istediği her şeyi yapabilme özgürlüğünün toplumsal beklentilerin özerkliğine tahvil olduğu genel bir eylem durumu içinde Parsons bütün dikkatini aktör üstü bir mekanizma olarak toplumsal sistemin norm, amaç ve araçlarının içselleştirilmesi sürecine verir. Böylece Parsonscı sistemde aktörlerin özgünlüğü ve yaratıcılığı, düzenin beklentilerini ifa etmenin bir fonksiyonu haline gelir. Garfinkel’in kısıktıcı kavramından yararlanarak söylersek Parsonscılığın ve makro analizlerin öznesi, “toplumun istikrarlı özelliklerini sosyoloğun toplumundaki ortak kültürün sunduğu yerleşik ve meşru eylem alternatiflerine uygun biçimde hareket ederek üreten” kültürel bir aptaldır (Garfinkel, 2015: 95). Parsons’ın naif aktör kuramı çatışmanın yerini tam bir uzlaşa ve dayanışmanın aldığı, toplumsal değerlerin aktörler tarafından bütünüyle içselleştirildiği bir kişilik motivasyonu ile sistemin (asimptotik) yapısı arasında sürekli bir bağıntı ön-görmüştür (Giddens, 2001: 244). Örneğin, Parsons’ın yetişkinlerden farklı norm ve davranış kalıpları ile hareket eden gençlik kültürünü gene sistemle bütünleşecek geçici bir akran grubu olarak görmesi (Parsons, 1964; Parsons, 1962) makro açıklamaların yapının telkin ettiğine muhalif özne tipleri konusundaki gönülsüzlüklerinin bir yansımasıdır.

Schutz’un toplumsal eylemi öznenin teemmüli süreçlerinin bir yansıması olarak ele alması, ilk etapta fenomenolojik yaklaşımın aktör problemine özel bir önem verdiği şeklinde yorumlanabilir. Schutz, gündelik pratikleri içinde aktörlerin genel geçer anlamlandırma kategorilerine başvurmadağını, her toplumsal durumun ait olunan grubunun içsel kabullerine göre değişik repertuvarlarla deneyimlenebileceğini ileri sürmekle aktör merkezli yaklaşımlara kayda değer bir derinlik kazandırmıştır. Bununla birlikte Schutz’un öznenin deneyimlerini içe-bakışçı bir yöntemle açığa çıkarma çabası, aktörün düşüncelerinin düşünülmemiş temellerini, başka bir deyişle, toplumsal bilinç-dışını sorgulamakta yetersiz kalır. Bu kültürel bilinç-dışı, aktörün deneyimini anlamlandırmasına olanak tanıyan tarihsel olarak kazanılmış maddi yat-kınlıklardır. Schutz ve aktör merkezli analizler gerçekliği öznelliğin müşterek bir

dışavurumu olarak değerlendirdikleri için, öznelliğin içinde yer aldığı nesnel yapılarla ilişkisini göstermekte başarısızlığa uğrarlar: “Fenomenolojik ya da etnik-yöntembilimsel bir çözümleme, öznel yapılar ile nesnel yapılar arasındaki dolaysız ayarlanma ilişkisinin tarihsel temellerini ve anlamını bilmemeye götürür” (Bourdieu, 2014: 59). Bu durumun niyetlenilmemiş sonucu ise teemmüli anlamın aktörün kendi üzerine kapandığı bir tür istiğrak haline gelmesi ve ben ile öteki arasındaki ilişkilerin maddi temellerinden soyutlanıp kişisel bir keyfiyete bürünmesidir. Ötekini tüm dışa açıklığına rağmen benliğin bir uzantısı olarak gören aktör merkezli çalışmalar (etno-metodoloji, network kuramı, bakış-açısı kuramı vb.) bir yandan maddi koşulların bedene işleme biçimlerini paranteze aldıklarından deneyimin toplumsal anlamını bir tür katarsise dönüştürme riski taşır; diğer yandan da aktörün söylemini farklı ölçüm sistemleri ile kayda düşen bir tür neo-pozitivist temayül barındırır (Hindess, 1973).

Yeniden Üretim. Parsons ve Schutz’un sosyolojilerinde yanıtlanmadan bırakılan yeniden üretim problemi toplumsal değişim süreçleri ve her iki sosyoloğun kendi toplum kuramlarında tarihsel olana verdikleri değerle doğru orantılıdır. Birbirine taban tabana zıt kabullere sahip ikilinin tarihsel değişim konusunda neredeyse aynı tavrı takınması oldukça ilgici çekicidir. Üstelik ikisinin de başlıca referans kaynağını oluşturan Weber’in tarihselci analizlerine karşı besledikleri hoşnutsuzluk, aralarında sosyolojik açıklamaların ne olmaması gerektiği konusunda zımni bir fikir birliği yaratmış gibidir. Parsons toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini bütünleştirici bir sistemin tarih üstü işleyişi aracılığı ile tanımlarken, Schutz tarihselliği aktörün içsel zaman bilincinin bir unsuru olarak kabul eder. Bu kabuller doğrultusunda Parsons, toplumsal değişimi zamanın aşındırıcı kuvvetinden münezzeh olan genel toplumsal sistemin işleyişindeki tali bir farklılaşma olarak yorumlar. Schutz tarihsel gerçekliği muhataplar arasında salt eş zamanlı bir ilişki öngören bir süre algısına indirger. Neticede mevcut rollerin, yaşam tarzlarının ve toplumsal avantajların ve eşitsizliklerin bir bütünlük içinde nesilden nesile nasıl aktarıldığı yani ölenlerin yerine gelenlerin bu boşluğu neye göre doldurduğu sorusu genel bir sistem ya da öznel bilinç metafiziği ile geçiştirilir.

Parsons’ın toplumsal değişim ve yeniden üretim konusuna Schutz’e göre daha fazla eğildiği söylenmelidir. Parsons işlevselci antropolojik kabullere dayanan bir evrensellikten hareket eder. Ona göre her tarihsel dönem toplumu alt sistemlerden

müteşekkil bütünleştirici bir sistemdeki denge durumuna ev sahipliği yapar. Söz konusu denge durumunun bozulmasının toplumsal değişimi ortaya çıkardığını ileri süren Parsons, toplumsal değişimi içsel (endogenous) ve dışsal (exogenous) olarak ikiye ayırır. Ona gören dışsal değişim sistemin dışında meydana gelen, içsel değişimse sosyal sistemin sınırları dahilinde rol ve değerlerin özgün bağlamında gerçekleşen bir farklılaşmadır. Parsons, toplumsal sistemin bütünüyle dönüşebileceği bir tarihsel kriz durumuna ihtimal vermediğinden değişimin içsel değişiklikler bağlamında analiz edilebileceğine inanır: “Sosyal sistemlerin yapısı kapsamındaki değişim kuramı, sistemin genel geçer değişim süreçlerini değil alt-sistemler içinde değişimi tetikleyen birtakım alt-süreçlerin bir kuramı olmalıdır” (Parsons, 1964: 486). Parsons’ın değişim telakkisinin tarihi eşit olasılıklarının mücadelesinde olumsal bir yapı olarak düşünmediği, ona başlangıcı ve akibeti önceden belirlenmiş bir zamansal üstünlük bahsettiği söylenebilir. Onun iyimser ve tek yönlü evrimciliği, evrensel toplumu Batı tarihindeki içsel değişimlere bağlayan, dışsal değişimleri Batı-dışı toplumların kapitalist modele erişim süreci olarak açıklayan modernleşme kuramcılarına ilham vermiştir (Nisbet, 1970: 175). Ayrıca Parsons, genel sistemin bütünleştirici mekanizmaları sayesinde toplumsal ilişkilerin nesil farkından kaynaklanan herhangi bir çatışma yaşanmaksızın icra edileceği konusunda ümitlidir. Ona göre sistemin talepleri ve sağladığı imkanlar çerçevesinde eylemlerini sergileyen aktörler için ideal rol durumları, çocukların bütünüyle anne babalarının yerini almalarına imkan tanımaktadır. C. Wright Mills’e göre;

“Toplumdaki çatışmaların çelişkileri sihirli bir biçimde yok ediveren, toplumda hayranlık yaratacak nitelikte bir uyumluluk durumu yaratıveren ‘sistemik’ ve ‘genel’ teori için, bu nedenle toplumsal değişim ve tarih diye bir sorunla ilgilenmeye gerek kalmamaktadır. ‘Grand Teori’cilerin normatif olarak kurdukları bu toplumsal yapı anlatımında terörize edilmiş kitlelerin, heyecana kapılmış grupların, kalabalıkların ve hareketlerin yeri olmayacağı açıktır” (Mills, 2007: 77).

Parsons ve yapı-merkezli kuramlar yeniden üretim problemini ideal bir toplumsal sistemin zamana hükmetmesi aracılığı ile çözüme kavuşturacağına inanırken,

Schutz ve aktör merkezli kuramlar toplumsal değişim ve yeniden üretim meselesini aktörün olgunlaşma hikayesinin bir parçası olarak okumaya meyillidir. Schutz, toplumsal gerçekliği öznelerin anlık içsel anlamlandırma süreçlerinin bir yansıması olarak kabul ettiğinden bilincin tarihsel olarak inşa edildiği ihtimalini paranteze alır. Aktörlerin gündelik karşılaşmalarındaki tipleştirme mantığını açığa çıkarmaya çalışan Schutz ve fenomenolojik çalışmalar, öznel anlamlandırma süreçlerine yaşam dünyasının *a priori* birer yansıması olarak muamele ettiklerinden yorumun öznel boyutu ile anlamın kültürel üretimi arasındaki gerilimi çözümsüz bırakırlar (Hall, 1981: 137). Kadınların erkek egemen dünyadaki kişisel tutumlarını aktarmaya veya bir göçmenin yaşam mücadelesi içinde kazandığı kimliği dışa vurmaya odaklanan günümüz aktör merkezli yaklaşımları; bir yandan seçtikleri aktörlere kendinden menkul bir değer atfetmekte, diğer yandan da aktörlerin öznel yorumlarının temellendiği tarihsel bağlama kayıtsız kalmaktadırlar. Tarihsellik antipatisi ve güncele beslenen yoğun ilgi tevarüs edilen toplumsal koşullardaki süreklilik ve kırılmaları ortaya çıkarmayı güçleştirirken aynı zamanda yüceltilen aktörün kendi içinde yaşadığı çeşitlenmeye karşı paradigmatik bir duyarsızlık yaratır. Toplumsal uzamdaki her deneyimin farklı bir kimlik inşasına kapı aralayabileceğine naif bir iyimserlik beslenirken bu kimlikleri türeten yapısal bir sosyal mantığın varlığı örtbas edilir. Örneğin bir aktör olarak kadının ortak bir sosyo-biyolojik anlamlandırma tarzının değil siyah-beyaz, genç-yaşlı gibi farklı ve bağlantısal kimlik formasyonlarınca üretildiği veya göçmenliğin sadece dışardan gelme durumunun değil ev sahibi kültür içindeki farklı konumlanmaların bir tezahürü olarak ortaya çıktığının aktör merkezli yaklaşımlarla sistematik olarak unutulması tesadüf değil, aktör-merkezli araştırma programlarının toplumsal zaman anlayışının bir yan etksidir (Zaret, 2016: 245).

B. Gerilimi Fırsata Çevirmek Mümkün mü?

Çağdaş sosyal teorinin yalnızca yapı merkezli ve fail merkezli yaklaşımların kampaşmasına sahne olduğunu düşünmek yanlıştır. Çağdaş sosyal teoride yapı-fail, sistem-yaşam dünyası veya makro-mikro ayrımları arasındaki gerilimde arabulucu olmayı hatta bu düaliteleri aşmayı amaçlayan çok önemli isimler ortaya çıkmıştır. Peter Berger, Anthony Giddens, Jurgen Habermas ve Pierre Bourdieu gibi çağdaş

sosyal teorinin farklı entelektüel geleneklerinden beslenen sosyologlar söz konusu düalizmlerin bir kamplaşmadan ziyade karşılıklı bir ilişki içinde olduğunu yetkin bir şekilde göstermişlerdir. Ait olunan toplumsal kökenin öznel kimliğin inşasındaki yerini kanıtladıkları gibi aktörlerin toplumsal sistemin yapılandırılmasında aktif bir rol üstlendiklerini de göstermişlerdir. Bununla birlikte söz konusu isimlerin kamplar arasında öngördüğü ilişkiselliğin, yaygın bir hata olarak, bir orta yol kabul edilmesi-ne rağmen aslında onların ikiliğin bir tarafına daha yakın durduğu ihmal edilmektedir. Berger fenomenolojik sosyolojinin bir temsilcisi olarak yapı-fail ayrımına yaklaşırken, toplumsalın diyalektik gerçekliğini son tahlilde yapının kutsal kubbesine bağlar (Berger & Luckman: 2008). Benzer şekilde Giddens yapılaşma kuramında modern toplumun makro yapılarının her ne kadar kendilerine has kural ve işleyiş mekanizmalarına sahip olsa da aktörlerin gündelik karşılaşmaları ve özgür yaratımlarına geri dönen bir mahiyete sahip olduğunu savunur (Giddens, 1994). Habermas modern toplumda sistemin rasyonalizminin yaşam dünyalarını kolonize edip özerkleştirdiğini, söz konusu özerkliğin bir meşruiyet krizi yarattığını ve bu krizden aktörlerin özneler arası deneyimlerini imkan tanıyan ideal bir konuşma durumunun politik inşası ile çıkılabileceğine inanır (Habermas, 2010). Bourdieu ise yapı-fail düalizmini aşmaya çalıştığı kıymetli araştırmalarında, sistemsel beklentilerin aktörlerin bedenlerine gündelik ilişkilerinde pratik yatkınlıklar olarak kazındığını, bu bağlamda aktörün öznel deneyimlerinin aslında sosyal kökenlerin ve kültürel bir bilinç-dışının yeniden üretimi olduğunu savunur (Bourdieu, 2010; Bourdieu & Passeron, 2015). Söz konusu “ara bulucu” yaklaşımlar aslında yapı ve fail arasındaki ilişkide ya aktör merkezli ya da yapı merkezli kuramsal önceliklerle hareket etmektedir. Bir tarafın diğerinin sınırlarına indirgendiği ve böylece kendi bakış açısını kaybedip, diğerinin rengine boyandığı bu analiz tarzları sistem lehine aktörün ya da aktör lehine sistemin zaferi ile sonuçlanan bir epistemik dışlama stratejisi ile hareket etmektedir. Kuramsal bir tercihin bedelinin diğer açıklama olasılıklarının liberal ve hoşgörülü bir şekilde ortadan kaldırılması suretiyle ödenmesiyle nasıl baş edebiliriz? Parsons ve Schutz’unkine benzer yeni sağırlar diyaloglarının yaşanmaması adına neler yapılabilir?

Parsons ve Schutz arasındaki metodolojik gerginliği taraflardan birini tercih etmek veya bu gerginliği yadsıma kanalıyla yatıştırmak yerine, düalist gerilimleri

sürdürmek gerektiğine inanıyoruz. Yani bize göre yapılması gereken şey, yapı-aktör veya makro-mikro çalışmalar arasında birinin üstünlüğü ya da arabulucu bir üçüncü yol önermek yerine birbirine taban tabana zıt yaklaşımları fenomenin kapsamlı bir açıklamasına ulaşmak adına tenakuz noktalarıyla birlikte karşı karşıya getirmektir. Söz konusu gerilim analizinin bambaşka bir metodoloji veya araştırma pratiği ile sağlanacağına inanmıyoruz. Güncelin kırılma ve yeni diye etiketlediği her durum aslında geçmişte yaptığımız tercihlerin ardında kaybolmuş öteki olasılıklardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla burada önereceğimiz yeni ilişkiselliğin de aslında kuramsal kazanım ve kayıpların günümüz problemleri ışığında yeniden yorumlanması-na dayanması gayet doğaldır.

Sosyolojik ayrımlar arasındaki gerilimi anlamlandırmakta Weber'in nesnel olasılık ve olgu-karşıtlığı yorumunu yeniden hatırlamak faydalı olacaktır. Weber, toplumsal fenomenlerin kültürel anlamını oluşumlarındaki etkilerden birini tüm tarihsel bağlama teşmil ederek, hangi faktörlerin tarihsel sonuçların meydana gelişini kolaylaştırdığını, hangilerinin zorlaştırdığını analiz etmeye çalışır. Her araştırmacı ister tarihsel, ister istatistiki verilerden müteşşekkil bir araştırma evreni içinde hareket etsin analizlerini bütün gerçekliği temsil ettiğine inandığı kuramsal tercihler üzerine kurar. Bu tercihlerin yönlendirdiği tikel nedensellikler aracılığıyla olayların genel bağlamı hakkında “kesin” bir bilgiye ulaşmayı amaçlar: “(...) Her araştırma “karşılaştırma”, kültürel anlamlara atıfta bulunmak suretiyle hâlihazırda bir seçim yapılmış olduğunu ve bu seçimin de nedensel failliğe yönelik atfın hedef ve yönünü açık bir biçimde belirlerken, veriler içindeki hem genel hem de yanısıra tikel öğelerden oluşmuş zengin bir sonsuzluğu dışarda tuttuğunu varsayar” (Weber, 2012: 160). Araştırmacının tikel nedenselliklerine duyduğu aşırı güven çoğu zaman açıklamalarının “zengin bir sonsuzluğu” dışarda bıraktığını unutturur. Bu noktada Weber yapılan analizlerin spekülasyondan öte bir mana ifade etmesi için birincil diye tanımlanmış etkenlerin ya da hayati denilen kararların yokluğunda soruşturulan fenomenin olası gidişatının açığa çıkarılması gerektiğine inanır (Rickert: 2003: 94; Reis, 2009: 712-713). Weber, Knies'in tarih metodolojisi üzerine yaptığı değerlendirmede olgu karşıtlığını her tarihinin, geliştirdiği açıklamanın gücünü sınaması için başvurmak zorunda olduğu bir prosedür olarak değerlendirir. Ona göre; Maraton savaşlarında

Yunanların yenilmesi ya da Bismarck'ın farklı bir karar alma ihtimali gibi çeşitli durumların genel tarihsel süreçlerde yaratacağı değişiklik tartışılmaksızın mevcut açıklamaların geçerliliğine güvenilemez: *“Tek bir tarihsel olgunun bir tarihsel koşullar bileşiminde mevcut olmadığı ya da değişmiş olduğu düşünülürse, bu durum, tarihsel olayların gidişatını, tarihsel açıdan önemli belirli bakımlardan farklı olabilecek bir biçimde koşullandıracaktır, diyen bir yargı, söz konusu olguların tarihsel anlam/önemini'nin belirlenmesi açısından hatırı sayılır bir değere sahip görünmektedir”* (Weber, 2012: 199). Bu bağlamda Weber'in Batı-dışı dinlerin ekonomik ahlakı konusunda yaptığı çalışmaların önemi daha iyi anlaşılabilir. Weber söz konusu çalışmalarda Çin, Hint ve Yahudi dinlerinin ekonomik hayata etkisinin üst-anlatısal bir tarihini yapmakla ilgilenmekten ziyade kapitalist zihniyetin birincil bir unsur olarak bulunmadığı toplumlarda aktörün ekonomik etkinliklerini yapılandıran muhtemel yapıları açığa çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla söz konusu metinler **Protestan Ahlakı**'nın tezlerini olgu-karşıtlığının analitik imkanları ile temellendirmeye hizmet eder.

Weber'in tarihsel olguların mevcudiyeti ile namevcudiyetini birleştiren metodolojik kabulleri, çağdaş sosyal teorinin karşıt kutupları arasındaki gerilimi sağlıklı bir şekilde sürdürmek için kullanılabilir. Yapı merkezli ve aktör merkezli açıklamaların karşıtlığı toplumsal sorunların farklı katmanlarını ve bu katmanların karşılıklı ilişkilerini göstermekte eş zamanlı olarak kullanılabilir. Yapı ve fail arasındaki karşılıklı gerilimi sürdürmek adına üç aşamalı bir ideal tipleştirme yordamı takip edilebilir. Öncelikle toplumsal fenomenin sadece yapı veya sistem tarafından nasıl düzenlendiği, hangi norm ve standartların yüklendiği ve sistemin geneli için nasıl bir işlevsel anlama sahip olduğu ideal-tipleştirilebilir. İkinci olarak aktörlerin aynı toplumsal fenomenleri kendi yaşam-dünyasal referansları içinde nasıl deneyimlediği ve anlamlandırdığı bir ideal tip olarak inşa edilebilir. Söz konusu iki aşamanın zaten Parsons ve Schutz karşıt analizlerinden yola çıktığı ortadadır. Üçüncü aşama ise fenomenin iki karşıt analizi arasındaki gerilim hattı içinde toplumsal uzamı yeniden okumaktır. Bu bağlamda iki analitik ayrım öneriyoruz: kurumsal-sağ-duyu ve sağ-duyusal kurumsallık.

Kurumsal-sağ-duyu, toplumsal sistemin herkes için geçerli düzenlemelerinin aktörün yaşam-dünyası tarafından nasıl içselleştirildiği ile ilgilidir. Bu bağlamda

öncelikle şunu belirtelim ki bu kavramla sadece sistemin aktörleri yerleştirdiği kategorilerin (sınıf, statü, sosyo-ekonomik köken) kültürel bedenlere kazınma süreçlerini kast etmiyoruz. Bourdieu'nun altını çizdiği gibi yapının aktör tarafından yapılandırılması toplumsal gerçekliğin önemli bir boyutudur. Farklı sosyal kökenlerden gelen aktörler, gündelik ilişkileri içinde sadece toplumsal ayrımları yeniden üretmezler aynı zamanda kendi deneyimlerinin zorunlu koşulu olarak sistemin yaptırımlarını kendi yaşam-dünyalarına uyarlarlar. Bu noktada, kesinlikle, aktörler arasındaki mahrem ilişkilerin kamunun araçsal aklı tarafından sömürüldüğü ileri sürülebilir. Aktör merkezli yaklaşımlar olanın her zaman olması gerektiği gibi olduğunu telkin eden sağ-duyu sayesinde sömürünün tarihsel sürecini ve işgalcinin gerçek kimliğini kamufle edebilir. Gündelik deneyiminde aktörler için önemli olan “bahşedilmiş dünyanın” şeyler hakkındaki tarifleri ve dost-düşman ilişkilerini sürdürmektir. Bu bağlamda aktörler bazı noktalardan sistemle ayrı düşseler bile başka noktalardaki tasnif ve ölçütleri kabul ederler. Anthony Giddens, geç modern toplumda insan-insan ve insan-nesne arasındaki ilişkilerin çok olasılıklı yapısı karşısında güven duygusunun itimat (safety) ve emniyet (security) olarak ikiye ayrıldığını, birinci tür güvenin insanların öznel ilişkilerine, ikinci tür güveninse sistemin varlığına yöneldiğini ileri sürerken haklıdır. Bununla birlikte aktörlerin birbirlerine duyduğu itimadın geç modern toplumda sırtını kurumsal bir güven duygusuna yasladığı ve aynı şekilde kurumsal kimliğin aktörlerin mahrem dünyalarına hitap eden bir itimat talep ettiği unutulmamalıdır. Gündelik karşılaşmalarımızda muhataplarımıza karşı beslediğimiz güven ve olumlu duyguların onların bürokratik bir hiyerarşideki yükselişleriyle doğru orantılı olması ya da meşrubat reklamlarının arzulanan aile sıcaklığı veya kişisel karizma vaatleri sağ-duyumuzun kurumsal temelleri dikkate alınmaksızın anlaşılamaz.

Sağ-duyunun kurumsal olarak yapılandırılmasına verilebilecek en kritik örneklerden biri sağlık/hastalık durumları hakkındaki yargılarımızdır. Üçüncü bölümde Parsons'ın hastalık rolü bağlamında bu biyo-kültürel durumun genel sistemin işleyişi bağlamında nasıl değerlendirildiğine temas etmiştik. Bununla birlikte sağlık/hastalık durumunun yalnızca uzmanların insiyatifine bırakılan bir alan olmadığı gündelik pratiklerimizin hemen her zaman kanıtladığı bir olgudur. Hastalık yalnızca kurumsal yapının temsilcisi olan hekimlerin bilimsel teşhis ve tedavilerinin yüklediği tıbbi bir

anlama sahip değildir; aynı zamanda, somut bir grubun mensubu olarak çevresi ile kurduğu iletişimin de bir yansımasıdır. Hastalığın semptomlarının okunması, ciddiye derecesine karar verilmesi ve çözüm teknikleri hekim-hasta ilişkisi kadar hastanın gündelik ilişkileri doğrultusunda bir sonuca bağlanmaktadır. Dolayısı ile sağlık/hastalık durumu kurumsal yapı ve sağ-duyusal tutumların eş zamanlı olarak karşılaştıkları bir mücadele alanıdır. Rasyonel aklın en büyük temsilcisi olan tıbbi söylem, her ne kadar, uzun bir süre biyo-kültürel gerçekliği yalnızca kendi kategori ve standartları ile sterilize etmeye çalışmışsa da bu hegemonyanın geç modern toplumun akışkan yapısı içinde bozulduğu inkar edilemez. Tıbbın kendi korunaklı alanında, aktörlerin uyguladığı geleneksel şifa tekniklerini koca karı ilaçları olarak nitelendirirken günümüzde bu ilaçların hastalıklar üzerindeki etkisini soruşturması bu durumun en çarpıcı göstergelerinden biridir. Yaklaşık otuz yıl önce geliştirdiği bitki bazlı kanser tedavisi nedeniyle ülkemiz tıp kamuoyunun yoğun ve şiddetli eleştirisine uğrayan Dr. Ziya Özel'e, nam-ı diğer Zakkumcu Ziya'ya, günümüzde iade-i itibarda bulunulması ilgi çekicidir.¹⁸ Günümüzdeyse aktörlerin sağlık ve hastalık konusundaki gündelik dağarcığına yarı bilimsel bir jargonla seslenerek şifa dağıtan birçok profesyonel, toplum düşmanı olarak lanse edilen Dr. Özel'in aksine, yazılı ve görsel medyada saygın pozisyonlar işgal etmektedir. Sağ-duyusal bilginin yeniden kurumsallaşması yalnızca medyatik temsille sınırlı değildir. Sağlık Bakanlığı'nın bir zamanlar tıpta yerinin olmadığını düşündüğü akupunktur ve refleksoloji gibi alternatif tedavi tekniklerini tescilleyip denetlemek adına bünyesinde Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Daire Başkanlığı'nı kurması,¹⁹ üniversitelerde tıbbi ve aromatik bitkiler departmanlarının kurulması veya daha önce geleneksel ve hafif gizemli bir meslek gibi telakki edilen aktarlığın 2000 sonrası hızla çoğalıp farklı federasyon-

¹⁸ Özel ve Zakkum tartışmasının kamuoyunda değişen algısı için bkz. "Zakkuma Bakandan Yasak", *Milliyet Gazetesi*, 19.02.1988, s. 14, "Zakkumcu Ziya'ya ABD Sahip Çıktı", *Hürriyet Gazetesi*, 04.09.2013, <http://www.hurriyet.com.tr/zakkumcu-ziyaya-abd-li-sahip-cikti-38494581>, "Ziya Özel'in Kanser İlacı İnternette Kapış Kapış", 23.09.2013, <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/gundem/79541.aspx>. Özel olayının bilim sosyolojisi açısından bir değerlendirmesi için bkz. Şenses, 2010.

¹⁹ Bkz. <http://www.shgm.saglik.gov.tr/TR,9840/geleneksel-ve-tamamlayici-tip-uygulamalari-daire-baskanligi.html>

lar altında örgütlenmesi²⁰ sağ-duyusal bilginin yeniden üretiminin rasyonel örgütlenme mantığınca yürütülmesinin ilgi çekici örneklerinden bir kaçıdır.

Genel sistem gündelik ilişkilerimizin imkan ve bilgi dağarcığı çerçevesinde bir yeniden yapılanmaya giderken, bu yapılanmanın bizzat aktörün bakış açısına kurumsal bir derinlik kazandırdığını unutmamak gerekir. Sağ-duyunun kategorileri, ölçütleri ve ön yargıları kurumların gündelik hayatı düzenleyen yaptırımları ile kendini yeniden üretir. Sistemin normları ve standartları aynı zamanda öznel beklentilerin ve tercihlerin oluşumunda belirleyici bir kriterdir. Kurumsallığın sağ-duyu ve sağ-duyunun kurumsallıkla iç içe geçmesi nedeniyle uzman ve sıradan insan arasında salt hiyerarşik bir ilişki olduğunu düşünmek hatalıdır. Uzman, belirli bir sahanın yetki ve sorumluluk sahibi temsilcisi olarak hareket ederken sağ-duyusal kabullerinden ne diğer sahalarda ne de kendi sahasında kurtulamaması gibi, sıradan insan da giriş yaptığı özerk alanın dil oyununa bigane değildir. Herhangi bir uzmanlık sahasıyla zaman içinde kurduğumuz pratik yakınlığın bu alanın kendi kuralları, jargonu ve amaçlarının anlaşılmasında kafamızda bir ışık yaktığına daima şahit olmuşuzdur. Özellikle çevresel koşulların görülmedik oranda bozulduğu, kanser gibi gizli bir düşmanın her taşın altından çıktığı, bağışıklık sisteminin çaresiz kaldığı bir dizi yeni hastalık tehlikesinin huzurumuzu kaçırdığı günümüz toplumlarında sağlıklı olma arzusu bir fetiş haline gelirken aynı zamanda sıradan insanlar da bir tür yarı-hekim haline gelmiştir. Hastalık hastası Argan'ın en sonunda bilge bir hekime dönüşmesi kadar olmasa da, sağlık/hastalık durumunun medya, devlet ve piyasa gibi kurumların rasyonel mantığı içinde taşıdığı söylemsel değer aktörün kendi deneyimini yeni terimler ve problemler eşliğinde okumasına yol açmıştır. Geç modern toplumda uzmanlığın matematiksel-doğa bilimsel kesinliği tansiyon durumundan kan ve kolesterol değerlerine, sağlıklı uyku saatlerinden vücudun altın oranlarına varıncaya dek sağ-duyunun müphem ve çelişkili evrenine yerleşmiştir. Bu bağlamda yapı ve fail arasındaki gerilimin derinlikli bir analizini gerçekleştirmek için ilk adım failin öznel dene-

²⁰ Profesyonel bir meslek olma yolunda 2000 sonrasında ciddi gelişmeler kaydeden aktarlığın, ülkemizde tek bir kurumsal organizasyonda birleştiğini söylemek zordur. Bununla birlikte aromatik ve tıbbi bitki piyasasının gelişmesi ile doğru orantılı olarak farklı isiler altında kurumsallaştığı söylenebilir. Bu örgütlenmeler arasında en geniş kapsamlı örgütlenmenin TÜBAF (Türkiye Aktarlar ve Baharatçılar Federasyonu) ve AKDER (Türkiye Aktarlar Baharatçılar Bitkisel Doğal Ürünler Üreticileri ve Satıcıları Derneği)'dir. Ayrıca konvansiyonel ve sosyal medyada bitki uzmanlarının kendi markaları ile çıkardıkları ürünler de yaklaşık 850 milyon euroluk bu pastadan ciddi bir pay almaktadır.

yimlerinin yapıyı nasıl alımladığını ortaya çıkarmaktır. İkinci adımsa sağ-duyunun yapının yeniden üretim sürecindeki aktif rolünü soruşturmadır. Bu adım modernleşme, gelenek ve değişim gibi problemlerin netameli bir terminolojiyle karşılandığı toplumlar için bilhassa önemlidir.

Sağ-duyusal kurumsallık. İki yüzyıldır Türk toplumunun bir değişim süreci içinde olduğu, toplumumuzun cemaat-cemiyet, geleneksel-modern gibi ikilimlerin arasında “kendine has tarihselliği” ile yürüdüğü ülkemiz sosyal bilim kamusunun başlıca kabullerinden biridir. Bu bağlamda sosyal bilimsel gündemimizin değişmez maddelerinden biri, araştırma yöntemi veya kullandığı referans çerçevesi zaman zaman değişse de modernite/modernleşme sorunsalı olmuştur. Modernliği öncelikle bir kurumsal dönüşüm süreci olarak gören sosyolojimizin toplumu yapı-merkezli bir bakış açısından anlamlandırması kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda takip ettikleri sosyoloji ekolleri değişmesine rağmen Türk sosyolojisinin makro sosyolojik temayüllerle hareket ettiğini söylemek, elbette ki, büyük bir iddia değildir. Yapı merkezli sosyolojilerin seksen sonrası dönemde topladığı eleştiriler Türk sosyoloji kamusunda anti-pozitivist ve anti-Kemalist bir söylemi güçlendirmiştir. Kemalist, tepeden inme-ci modernleşme projenin emir eri olarak sosyolojinin Türk toplumunun kendine has yapısını, Batılı toplumlardan farklılık arz eden dayanışma ağlarını analiz etmekteki başarısızlığı sık sık vurgulanmıştır. Bu bağlamda çağdaş sosyal teorinin klasik toplumsal sisteme yönelttiği eleştiriler ve analitik açılım özellikle 1990 sonrası toplum tartışmalarında kamusal alan, özgürlük, laiklik, bireysel hak ve özgürlükler gibi yeni problemleri gündeme getirmiştir. Böylece kurumsal düzeyde tamamlanmış bir modernleşme seviyesine erişilmeden bir de sosyolojik söyleme aktör problemi dahil olmuştur. Yapının ve failin karşılıklı olarak birbirlerini üreten formasyonlar olduğunu hatırladığımızda bunda şaşırtıcı bir şey yoktur fakat uzun süre yapı ve aktör arasındaki tek yönlü bir bütünleşme öngören bir sosyoloji anlayışının çağdaş sosyal teorinin ikircikli ve gerilimli evrenini kabullenmesi pek kolay değildir. Mezkur zorluk yapısal-işlevselci bir işletim tarzı ile modernleşme seviyemizin niceliksel değerini ortaya çıkarmaya çalışan makro sosyolojiler kadar, genelde Kemalizm veya gelenek karşıtlığından öteye geçmeyen aktör merkezli sosyolojiler için de geçerli olduğu sık sık ihmal edilir. Türk sosyolojisinin yapı ve fail gerilimini kendi ajandasına uyarla-

manın ilk örneklerinden biri olarak Şerif Mardin'in merkez-çevre yorumunun yüksek bir temsil değeri taşıdığı söylenebilir.

Mardin, Türk modernleşme tarihi için bir deneme olarak nitelediği bu çalışmayı yapısal işlevselci sosyolog Edward Shils'in 1961 tarihli "Center and Pheriphery" isimli makalesinin kavram dağarcığından yararlanarak kaleme almıştır. Shils'in Paretocu esinler taşıyan elitlerin toplumsal çevrimi hakkında yaptığı tespitler Mardin için sadece ilham verici olmamış, aynı zamanda ona modernleşme tarihimizin sosyolojik serencamını içine yerleştireceği bir şablon sağlamıştır. Shils'in modelinde toplumsal değişim bir grup elitin kendi merkezi değerlerini kurumların temeline yerleştirme mücadelesidir (Shils, 1975: 4). Modern toplumsal kurumlar kadar geleneksel yapıların da esasını oluşturan elit mücadelesi yalnızca ortak bir siyasal tahayyül ve algılama kapasitesi ortaya çıkarmakla kalmaz aynı zamanda kamusal nesneler ve özel kişilikler arasında da bir denge kurar (Shils, 1975: 7). Bu denge, geleneğin içinde iç-çatışmalarını gizleyip kendini kalıcı bir barış şeklinde kitlelere kabul ettirirken siyasal sistem de dar bir grubun kurumsal değerlerinin kökenindeki bir imtiyazlar mücadelesi olmanın ötesine geçmiştir. Shils'e göre piyasanın sürekli genişleyen kolları arasında kitleler bu değerleri temellük etmeye başlar. Böylece aslında elit değerlerin genelleştirilmiş bir konsesüse dayanan kurumsal işleyişi kitlelerin reaksiyonlarına daha duyarlı hale gelir. Neticede, Shils'in deyişiyle, "merkezin zirvesi artık o kadar yüksek değildir; çevre ise o kadar uzak değildir" (Shils, 1975: 16). Kurumsal sistemin dayandığı kamusal uzlaşma yine aynı değerlere dayanan bireysellik ve özel yaşam tarafından sürekli tehdit edilir. Mardin, Shils'in piyasa sistemi, kamusal/özel ayrımı, vatandaşlık tartışmaları gibi motivasyonlarla hareket eden bu muhafazakar liberal toplum tahayyülünü Türk modernleşmesinin 1960'lı yıllara kadar gelen serencamına uyarlamaya çalışmıştır. Gerçekten de Shilsci modelin toplumsal değişimin zorunlu şartı olarak varsaydığı birtakım enstrümanlar, analitik bir indirgemeye, Türk modernleşmesi içinde de bulunabilir. Dar bir grubun tasarrufundaki siyaset, dış koşulların zoruyla da olsa bu grubun kültürel değerlerinde ve dolayısıyla onunla ilişkili kurumsal yapıda baş gösteren değişiklikler ve elit kültürün dönüşüm sürecinin halkın kültürel değerlerine sırtını dönmesi ile ortaya çıkan kopukluk bu modelin geçerliliğini doğrulayan tarihsel göstergelerdir (Mardin, 1990: 47). Mardin, çalışmasında mer-

kezin farklı kültürel değerler temelinde gerçekleştirmeye çalıştığı kurumsal bütünleşme politikalarının çevrede görece homojen bir karşı siyasal kültür yaratmakla sonuçlandığını ileri sürer. Ona göre temel sorun aslında kurumların imkanları sayesinde farklı toplumsal ilişkilere yelken açan bireylerin cemaatlerini modern kurumsal yapılarla bütünleştirip bütünleştiremeyeceğidir. Mardin’e göre “böyle bir bütünleşme gerçekleştiğinde, bütünleşmenin ortaya koyduğu ve yaşayabilirliği en fazla olan ‘modern’ yapıların, modernleştirme ilkeleri gözönünde tutularak ne olduğu kestirilebilecek ürünler değil de, şu ya da bu biçimde, ‘geleneksel’ kültürün yanlarını içeren kurumlar olacağı” kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda Mardin’in, Habermasın deyisiyle, aktörlerin yaşam dünyasını sistemin barışçıl yollarla kolonize etmemiş olmasını modern toplumların eriştiği evrensel düzeyin gerisinde kalmak, daha doğrudan ifade edersek bir az gelişmişlik olarak değerlendirdiği çıkarımında bulunabiliriz.

Mardin’in merkez-çevre analizlerinin arka planında yatan ideal bir kurumsallaşma kabülü aslında Tük sosyal bilim camiasının kuramsal sağ-duyusunu²¹ oluşturmuştur. Bu sağ-duyu kah tampon kurumlar aracılığı ile mevcut ilişkilerin ideal toplumsal yapıya hangi ölçüde entegre oldukları ölçülmeye çalışmış, kah modern toplumu hayati birtakım standartların toplamı olarak görmek suretiyle söz konusu standartların toplumsal yapımızdaki izlerini aramıştır. İdeal bir sistem anlayışının henüz gerçekleşmemiş iz-düşümlerini farklı bir tarihsellikte aramanın temel açmazı, sistemin kurumsal ideolojisi ile yaşam dünyasının gündelik sağ-duyusu arasındaki muhtemel ve mevcut ilişkileri fark edememektir. Modernite ethosunu sonunda kurumların özerk alanlarını elde ettiği bütünleştirici bir sistem tahayyülü temelinde değerlendiren Türk sosyoloji anlayışının modern toplumun yapı ve fail arasındaki gelişmelerinin örtük ve ön-görülemez bir ilişkiler ağına yaslandığını kabul etmesine rağmen bu kabule uygun analitik araçları geliştirememiştir. Öte yandan evrensel tarihe yetişme sevdasının, bu evrenselliğin kendi toplumsal zamanımız tarafından nasıl alımlandığını göstermek konusunda somut bir açılım sağlamadığı ortadadır. Henüz

²¹ Kurumsal sağ-duyu’nun Bourdieucu “alladoxia” kavramını çağrıştırdığı söylenebilir. Bununla birlikte alladoxia, aktörün eylemin pratik yatkınları (habitus) içinde özerkleşmiş bir alan mantığının aktörlerce içselleştirilmesidir. Bir başka deyişle yapının soyut yaptırımlarının alanın mensuplarının kuramsal yatkınlıklarını belirlemesidir (Bourdieu, 1999: 350-354; Bourdieu, 2015: 115-120). Kurumsal sağ-duyu ise alanın özerkleşmediği ve kuramsal faaliyetin doğrudan habitusa mündemiç bulunduğu bir bağlama gönderme yapmaktadır.

gerçekleşmemişlik, geçicilik veya yarım kalmışlık gibi zamansal gönderimlerle Türk sosyolojisi aktörlerin eylemlerini anlamlandıran somut sağ-duyusal mantığı ve bu mantığın kurumsallaşma süreçlerini paranteze alırken öte yandan da toplumsal praksis içinde üretilen kendine has kuramsal sağ-duyusal yatkınlıkları paranteze almaktadır.²² Bu noktadan bakıldığında bir disiplin olarak sosyolojinin ve özellikle de Türk sosyal teori çalışmalarının en büyük sorunu, yaşanan toplumsal zamanın cari göndermelerini ve bu zamanın şekillendirdiği kolektif Gestalt'ı ihmal eden çifte bir fenomenolojik körlüktür.

Mardin'in merkez-çevre analizinin içerdiği boşluklar, bu körlüğü anlamamızda kuramsal bir örnek sağlayabilir. Mardin, Shils'den alıntılardığı "her toplumun bir merkezi vardır" ifadesiyle sözlerine başlarken, ideal bir kurumsal sistemin merkezi değerlerini benimsemiş bir grubu kast eder. Bu grubun ilgili değerleri nasıl benimsediği sorusu ise yanıtsız bırakılmıştır. Bununla birlikte Mardin, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Said Nursi hakkındaki kitaplarında elit grubun söz konusu değerleri içselleştirme süreçlerini oldukça yetkin analizlerle ele alır. Zaten söz konusu kitapları modernleşme tarihimiz açısından bir klasik haline getiren de bu boyutudur. Bununla birlikte Mardin'in genellikle merkezin kendi içinde yaşadığı zihniyet değişimine odaklanması ve çevrenin dönüşümünü bu değişimin bağımlı bir sonucu olarak görmesi dikkatlerden kaçmayacaktır. Mardin, Cumhuriyetin kurumsal başarısına bireyler arasındaki ilişkileri yeniden üretecek bir kültürel matrisin eksikliğinin eşlik ettiğini tespitinde bulunurken kesinlikle haklıdır. Bununla birlikte toplumsal ilişkileri her yönüyle bütünleştirici bir rasyonel sistemin yönlendirmesi gerektiğine inanan bir bakış açısı, aktörsel anlam haritalarının sistemsel değer ve beklentileri hem meşrulaştırma hem de pratik olarak tedavüle sokma araçlarını görmekte zorlanacaktır. Halbuki Türk modernleşmesine yön veren temel etmenlerden biri merkezin çevreyi dö-

²² Bu tutumun güncel örneklerinden birine sosyoloji kamusuna yayınevinin yaptığı çevirilerle önemli katkılar sağlayan Levent Ünsaldı'nın "*çakal tipolojisi*"dir (Ünsaldı, 2013: 42-43; Ünsaldı, 2015: 13-36). Ünsaldı'ya göre ülkemizde alanların özerk mantığının kurulamadığından kurumsal işleyiş rasyonel olarak tanımlanmış uzmanlıklar yerine kişisel hırs ve kurnazlıklarının çatışma alanında yürütülmektedir. Bu durumun yarattığı handikapları göstermekte yetkin düşünceler ileri süren Ünsaldı, farklı bir terminoloji veya referans çerçevesi kullanmasına rağmen modernleşmeci yaklaşımların temelde idealite ile realitenin arasındaki mesafeye odaklanan teleolojizminden hareket etmektedir. Geç modern toplumun çoktan seçmeli evreninde sürekli yeniden üretilen bir gelenekselliğe ve aktörsel kurnazlıklarla işletilen bir kurumsal yapıya haiz *sui generis* bir sosyal gerçekliğin nasıl analiz edileceği ise hayıflanma, sitem ve öfkeli tepkimelerle geçirilmektedir.

nüştürme başarısı/hezimetini ise, bir diğeri de çevrenin merkeze direnme veya eklem-
lenme sürecidir. Çevrenin kurumsal alanın içinde veya karşısında geliştirdiği diren-
me veya eklemleme stratejileri sistem-yaşam-dünyası geriliminin sağladığı sağ-
duyusal kavrayışın bir tezahürüdür. Aynı zamanda bu gerilim merkezin yeterli alt-
yapıya sahip olmasa bile kendisini çevrede hem ideolojik hem de idari olarak “bir
şekilde” yeniden üretebilmesinin gizli anahtarıdır. Örneğin, genel ve yerel seçim
sonuçlarına kabaca bir göz atıldığında her dönemde taşra merkezlerinde elit değerle-
rin temsilcisi olan CHP’nin, düşük oranlarda olsa bile, belirli bir potansiyele sahip
olması ya da Anadolunun muhafazakar kabul edilen irili ufaklı kasabalarında kuşak-
lar boyunca CHP’ye oy vermiş ailelerin varlığı yalnızca buradaki CHP seçmenin
ideolojik ve bürokratik aidiyetleri ile açıklanamaz. Yaşam-dünyasal ilişkilerin ka-
zandırdığı yatkınlık ve öncelikler farklı kurumsal imajların ortaya çıkmasına sebep
olabilir ve olmaktadır. Üç kuşaktır aynı partiye oy vermek, kişisel sempati veya anti-
pati ile sandığa gitmek gibi eylemler sistemin bireylerin siyasal değer-yönelimlerini
oluşturmakla kalmaz. Aynı zamanda kurumsal-bürokratik mekanizmaların açık ve
örtülü bir şekilde bu yönelimler doğrultusunda hareket etmesini sağlar. Başka bir
deyişle yaşam-dünyasının pratik mantığı, elbette ki, sadece kurumsal meşruiyetin
kaynağı değildir; kurumsal normlar ve prosedürlerin icrası yaşam-dünyasının doğru-
dan etkilerini taşır. Bu durum kurumsal alanların net bir şekilde çizilmediği modern-
leşme sürecindeki toplumlarda hemen herkesin bildiği bir sırdır. Rasyonel-bürokratik
aygıtın kendi alanını toplumdaki patronaj ilişkilerine eklenerek veya buradaki
eşitsizliği tersine çevirerek oluşturması sistem-yaşam dünyası geriliminin üzerine
düşünölmeye değer kısa devrelerinden biridir. Liberal ve sosyal demokrat kuramların
herkese eşit uzaklıkta olması gerektiğini savunduğu kurumsal yapıların belli bir grup
veya sınıfa daha yakın durduğu başta Marxizm olmak üzere birçok çağdaş düşünür
tarafından dile getirilmiştir. Bununla birlikte modernleşen toplumlardaki ve özellikle
Türkiye’deki durum sistemin kendi norm ve bürokratik işleyişinin imtiyazlı bir sos-
yal tabaka oluşturması değildir; aktörler arasındaki imtiyazlı durumunun sistemin
genel norm ve bürokratik işleyişi belirlemesidir. Kurumların özerkliği dolaylı olarak
himaye ilişkilerinin gözetiminde üretilirken, genel işleyiş de bu ilişkilerin kapsama
alanında hayat bulan “paralel yapılarca” yürütölme tehlikesi taşımaktadır. Pratik
mantığın fark ettiğı ancak kuramsal sağ-duyunun bir tür sapma veya geçici bir duru-

mu olarak ele alınan sağ-duyusal kurumsallıkların soruşturulması Türk ve dünya sosyolojisi açısından elzendir.

Sosyal teorinin kuramsal gerilimlerinin sosyolojik tarih öncesini sorgulamaya çalıştığımız bu çalışmanın hizmet ettiği tek bir amaç varsa o da toplumsal dünyanın ideal-ampirik, yapı-fail veya modernist-modernleşmeci gibi analitik tarafgirliklerin, istemeden de olsa, toplumsal praksis içinde nasıl i içe geçtiklerini göstermektir. Parsons ve Schutz gibi iki neo-klasik ismin sosyolojik analiz hakkında yaptıkları (metodolojik) tartışma, bizce yalnızca kendi içine kapanmış bir sosyal teori yazınını baş aşağı evirmemekte aynı zamanda yaşadığımız toplumsal dünya hakkında disiplinler aldatmacalara kapılmaksızın gerçekten düşünebilmenin bazı kavramsal araçlarını sunmaktadır. Ayrı sosyal teorik deneyimlerin tarihsel bir kesişimini kendine problem nesnesi seçen bu çalışmanın bir ilk olmasından doğan acemiliklerin hoş görülmesi ve yetkin eleştiriler sayesinde Türk sosyal bilim camiasındaki sosyal teori tartışmalarına küçük bir katkı sağlaması en büyük temennimizdir.



KAYNAKÇA

- Abbot, Andrew&J. T. Sparrow: Hot War, Cold War: The Structures of Sociological Action:1940-1955, **Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s.281-313
- Adorno, T. ve M. Horkheimer: **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995
- Adorno, Theodor: **Kültür Endüstrisi& Kültür Yönetimi**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009
- Althusser, Louis: **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006
- Alver, Köksal: Amerikan sosyolojisinin Türk sosyolojisine etkileri (Başlangıç dönemi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), 2000
- Arkonaç, Sibel A: **Psikolojide Söz ve Anlam Analizi**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015
- Aron, Raymond: **Sanayi Toplumu**, çev. Agah Oktay Güner, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1975
- Balcı, Mehmet Emin: Tarde'ı Neden Tardettik?: Türk Sosyolojisine Dair Soy-Kütüksel Bir Deneme, **Sosyoloji Dergisi**, 3. dizi, 29. sayı, 2014/2, s.293-325
- Balibar, Etien: Irkçılık ve Milliyetçilik, **İrk Ulus Sınıf** (Immanuel Wallerstein ile birlikte), çev. Nazlı Öktem, İstanbul, Metis Yayınları, 1995
- Barber, Michael: **The Participating Citizen**, Albany, State University of Press, 2004
- Berkes, Niyazi: **Unutulan Yıllar**, der. Ruşen Sezer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014

- Barthes, Roland: **Çağdaş Söylenceler**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1998
- Bauman, Zygmunt: **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003
- Bell, Daniel: **İdeolojinin Sonu: Ellilerdeki Siyasi Fikirlerin Tükenişine Dair**, çev. Volkan Hacıoğlu, Bursa, Sentez Yayınları, 2013
- Bell, Daniel: **The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting**, Daniel Bell. New York: Basic Books, 1973
- Benjamin, Walter: **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011
- Berger, Peter L: The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz And Robert Musil, **Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz**, ed. Maurice Natanson, Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 213-233
- Berger, Peter L: Whatever Happened To Sociology?, **First Thing**, October 2002, (Çevirimiçi)
<http://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>
- Bergson, Henri: Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, 1990
- Bernasconi, Robert: **İrk Kavramını Kim İcat Etti?**, çev. Kolektif der. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2000
- Blumer, Herbert: **Symbolic Interactionism: Perspective and Method**, California, University of California Press, 1969
- Bourdieu, Pierre ve J. Passeron: **Yeniden-Üretim**, çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer ve Özlem Akkaya, Ankara, Heretik Yayınları, 2015

- Bourdieu, Pierre : **Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, çev. Derya Fırat, Günce Berkut, Ankara, Ayrım Yayınları, 2015
- Bourdieu, Pierre: **Devlet Üzerine& College de France Dersleri**, çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015
- Bourdieu, Pierre: **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010
- Bourdieu, Pierre: **Viva Le Crise: Sosyal Bilimlerde Heterodoksi İçin, Ocak ve Zanaat**, der. Güney Çeğin vd., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.33-52
- Butler, Judith: **Cinsiyet Belası**, çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2008
- Calhoun, Craig & J. Antwerpen: **Orthodoxy Heterodoxy and Hierarchy: “Mainstream” Sociology and Its Challengers, Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 367-410
- Calhoun, Craig: **Sociology in America: An Introduction, Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 1-38
- Camic, Charles: **On Edge: Sociology during the Great Depression and The New Deal, Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 225-280
- Cohen J. vd: **De-Parsonizing weber: A Critique Of Parsons’s Interpretation of Weber’s Sociology, American Sociological Review**, Vol. 40, No. 2 (Apr., 1975), pp. 229-241
- Coser, Lewis A: **A Dialogue of the Deaf, Contemporary Sociology**, Vol. 8, No. 5 (Sep., 1979), pp. 680-682
- Coser, Lewis A: **Amerikan Eğilimleri**, çev. Alaeddin Şenel, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, İstanbul, Verso Yayınları, 1990, s.299-335

- Coser, Lewis A: **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları**, Çev. Himmet Hülür, İbrahim Mazman ve Serhat Toker, Deki Basım Yayım, 2010
- Coşkun, İsmail: "Amerika'da Sosyolojinin Teşekkülü", **Modern Devletin Doğuşu**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997
- Dawe, Alan: Toplumsal Eylem Kuramları, çev. Füsün Akatlı-Arda "Uykur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, der. Mete Tuncay, İstanbul, Verso Yayınları, 1990, s.432-469
- Debord, Guy: **Gösteri Toplumu**, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010
- Deleuze G. ve F. Guattari: **Felsefe Nedir?**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992
- Deleuze Gilles: **Kant Üzerine Dersler**, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2008
- Dickson, David: **Alternatif Teknoloji**, çev. Nezih Erdoğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992
- Donovan, Josephine: **Feminist Teori**: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk ve Gevrek Fevziye Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997
- Durkheim, Emile: **Ahlak Eğitimi**, çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Say Yayınları, 2010
- Durkheim, Emile: **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005
- Durkheim, Emile: **İntihar**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınları, 2011
- Durkheim, Emile: **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2004

- Durkheim, Emile: The Realm of Sociology as a Science, trns. Everett K. Wilson, **Social Forces**, Vol. 59, No. 4, Special Issue (Jun., 1981), pp. 1054-1070
- Eagleton, Terry: **Azizler ve Alimler**, çev. Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998
- Ehrenburg, İlya: **Otomobilli Yaşam**, çev. Şems Yeğin, İstanbul, Oda Yayınları, 1984
- Elias, Norbert: **Uygarlık Süreci**, çev. Ender Ateşman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013
- Eliot, T. S: **Kültür Üzerine Düşünceler**, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981
- Etzrodt, Christian: The Methodological Implications of the Schutz-Parsons Debate, **Open Journal of Philosophy** 3 (1):29-38 (2013)
- Erkilet, Alev: **Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme Kuramları**, İstanbul, Hece Yayınları, 2007
- Fanon, Frantz: **Veryüzünün Lanetlileri**, çev. Bayram Doktor, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1985
- Fanon,Frantz: **Siyah Deri Beyaz Maske**, çev. Mustafa Haksöz, İstanbul, Sosyalist Yayınlar, 1998
- Foucault, Michel: Aydınlanma Nedir?, **Özne ve İktidar**, der. Ferda Keskin, çev. Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 162-172
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayınları, 1999
- Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi I**, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Alfa Yayınları, 1993
- Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınları, 2006
- Foucault, Michel: The Confession of The Flesh, **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings** (1972-1977), ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo

- Marshall, John Mephram, Kate Soper, New York, Pantheon Books, 1980, pp. 192-228
- Foucault, Michel: Yazar Nedir ?, **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006,s. 224-259
- Freud, Sigmund: **Haz İlkesinin Ötesinde**, çev. Ali Nihat Babaoğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 2001
- Freud, Sigmund: **Uygarlığın Huzursuzluğu**, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 1999
- Garfinkel, Harold: The Curious Seriousness of Professional Sociology, **In: Réseaux**, Hors Série 8, n°1, 1990. Les formes de la conversation volume 1. pp. 69-78
- Geertz, Clifford: **Yerel Bilgi**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, Dost Yayınları, 2007
- Geertz, Clifford: **Kültürlerin Yorumlanması**, çev. Hakan Gür, Ankara, Dost Yayınları, 2010
- Gerhardt, Uta: **Talcott Parsons: An Intellectual Biography**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002
- Giddens, Anthony: **Modernliğin Sonuçları**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994
- Giddens, Anthony: Schutz and Parsons: Problems of Meaning and Subjectivity, **Contemporary Sociology**, Vol. 8, No. 5 (Sep., 1979), pp. 682-685
- Giddens, Anthony: Talcott Parsons'ın Yazılarında İktidar, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2001
- Gideonse, H.D vd: Recent Important Foreign Books on Economics, **Economica**, New Series, Vol. 5, No. 17 (Feb., 1938), pp. 117-118
- Goffman, Erving: The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address, **American Sociological Review**, Vol. 48, No. 1 (Feb., 1983), pp. 1-17

- Goodchild, Philip: **Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005
- Gouldner, Alvin: **Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi**, çev. Mesut Şenol, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015
- Grathoff, Richard: **Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch) 1939-1959**, trans. J. Claude Evans, Indiana, Indiana University Press, 1989
- Grathoff, Richard: **The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons**, Bloomington and London, Indiana University Press, 1978
- Gross, Neil: Pragmatism, Phenomenology and Twentieth-Century American Sociology, **Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 183-224
- Gurwitsch, Aron: Problems of the Life-World, **Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz**, ed. Maurice Natanson, Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 35-61
- Habermas, Jürgen: **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010
- Habermas, Jürgen: **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001
- Hall, John R: Max Weber's Methodological Strategy and Comparative Lifeworld Phenomenology, **Human Studies**, Vol. 4, No. 2 (Apr. - Jun., 1981), pp. 131-143
- Hall, Stuart ve M. Jacques: **Yeni Zamanlar**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, AyrıntıYayınları, 1995
- Hanke, Michael H: The Well-Informed Citizen as A Theory of Public Space, **The Schutzian Research: A Yearbook of**

- Lifeworldly Phenomenology and Qualitative Social Science**, ed. Michael Barber, Zeta Books ,Vol. 6/2014, pp. 93-104
- Harvey, David: **Post Modernliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayınları, 2003
- Hebdige, Dick: **Gençlik ve Altkültürleri**, çev. Esen Tarım, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998
- Heidegger, Martin: “The Age of World Picture,” **The Question Concerning Technology and Other Essays**, translated by William Lovitt, New York; Harper and Row, 1977:115-54.
- Heidegger, Martin: **Metafizik Nedir?** , çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2003
- Hindess, Barry: **The Use of Official Statistics in Sociology: A Critique of Positivism and Ethnomethodology**, London, The Macmillan Press, 2013
- Hobsbawn, Eric: **Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı**, İstanbul, Everest Yayınları, t.y
- Husserl, Edmund: **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe**, çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sezer, İstanbul, Afa Yayınları, 1994
- Husserl, Edmund: **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, çev. Harun Tepe, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997
- Husserl, Edmund: **General Introduction To A Pure Phenomenology**, trans. F. Kersten, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1983
- Husserl, Edmund: **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995
- Inwood, Michael. **A Heidegger Dictionary**, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1999
- Jäger, Siegfried: **Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects Of A Critical Discourse And**

- Jameson, Fredric: Dispositive Analysis, **Methods of Critical Discourse Analysis**, ed. Ruth Wodak and Michael Meyer, London, Sage Publications, 2001, pp.32-62
- Jeannierre, Abel: **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev. Nuri Plümer ve Abdulkadir Gölcü, Muğla, Nirengi Kitap, 2008
- Jenks, Chris: Modernite Nedir?, **Modernite versus Postmodernite**, der. ve çev. Mehmet İstanbul, Say Yayınları, 2011, ss. 111-124
- Kant, Immanuel: **Alt-Kültürler**, çev. Nihal Demirkol, İstanbul, Ayrintı Yayınları, 2007
- Kant, Immanuel: Aydınlanma Nedir?, **Felsefe Yazıları**, der. ve çev. Nejat Bozkurt, 1983 (Çevirim içi)
http://www.allmendeberlin.de/Aydinlanma_Nedir_Kant.pdf
- Kant, Immanuel: **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008
- Kaya, Tülay: Chicago Okulu: Chicago'ya Özgü Bir Perspektif, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, Cilt: 3 Sayı:22, 2011,s.367-383
- Kellner, Douglas: Frankfurt Okulunu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelemenin Eleştirisi, **Frankfurt Okulu**, der. Emre Bağce, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013, s.134-166
- Kıray, Mübeccel: **Örgütlemeyen Kent: İzmir**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998
- Kumar, Krishan: **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Kabalcı Yayınları, 1995
- Kurrild-Klitgaard, Peter: The Viennese Connection: Alfred Schutz And The Austrian School, **The Quarterly Journal of Aust-**

- rian Economics**, vol. 6, no. 2 (summer 2003): 35–67
- Lash Scot ve Johnn Urry: **The End Of Organized Capitalism**, Polity Press, 1987
- Lequire, Peter& B. D. Silver: Talcott Parsons and Eric Voegelin, “Correspondence, 1940-1944”, **European Journal of Sociology**, Volume 54, Issue 02, August 2013, pp. e1 - e64
- Levi Strauss, Claude: **Yapısal Antropoloji**, çev. Adnan Kahiloğulları, İstanbul, İmge Yayınları, 2012
- Locke, John: **Two Treatises Of Government: And A Letter Concerning Toleration**, Yale University Press, 2001
- Loomba, Ania: **Kolonyalizm Postkolonyalizm**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000
- Luckmann, Thomas: On the Boundaries of the Social World, **Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz**, ed. Maurice Natanson, Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 73-100
- Lyotard, Jean François: **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları, 2000
- Malinowski, Borinislav: **Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1992
- Mandel, Ernest: **Geç Kapitalizm**, çev. Bülent Arslan, İstanbul, Versus Yayınları, 2013
- Marcuse, Herbert: **Karşı Devrim ve Başkaldırı**, çev. Gürol Koca, Volkan Ersoy, İstanbul, Ara Yayınları, 1991
- Martindale, Don: Şehir Kuramı, çev. Fırat Oruç, **Şehir ve Cemiyet: Weber, Tönnies, Simmel**, der. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayınları, s. 35-100

- Marx, Karl: **Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i**, çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yazılama Yayınevi, 2009
- McAdam, Doug: From Relevance to Irrelevance: The Curious Impact of the Sixties on Public Sociology, **Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 411-426
- Mead, Georg Herbert: **Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist**, Chicago, The University of Chicago Press, 1972
- Mills, C. Wright: **Toplumbilimsel Düşün**, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Der Yayınları, 2007
- Moran, Dermont: **Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology**, Cambridge University Press, 2012
- Münch, Richard: Talcott Parsons and the Theory of Action I: The Structure of the Kantian Core, **American Journal of Sociology**, Vol. 86, No. 4 (Jan., 1981), pp. 709-739
- Nasu, Hisashi: Between the Everyday Life-World and the World of Social Scientific Theory Towards an "Adequate" Social Theory, **Explorations of The Life-World**, ed. Martin Endres and Georges Psathas, Netherland, Springer, 2005, pp. 123-142
- Natanson, Maurice: Alfred Schutz: Philosopher and Social Scientist, **Human Studies**, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1998), pp. 1-12
- Newton, Isaac: **Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica**, The third edition with variant readings, ed. Alexandre Koyre & I. Bernard Cohen, Princeton, Harvard University Press, 1972

- Nicolaus, Martin: Remarks at ASA Convention (Fat Cat Sociology), **The American Sociologist**, Vol. 4, No. 2 (May, 1969), pp. 154-156
- Nisbet, Robert: **Developmentalism: Critical Analysis, Theretical Sociology, Perspectives and Developments**, eds. Edward Tiryakian, John C. McKinney, Merolith Cooperation, pp. 167-204
- Offe, Clause: **Amerika Üzerine Düşünceler**, çev. Osman Toklu, Ankara, Dost Yayınları, 2013
- Omi, Michael & H.Winant: **Racial Formation in The United States: From The 1960s To The 1990s**, New York : Routledge, 1994
- Paoletti, Giovanni: Representation and Belief: Durkheim's Rationalism and the Kantian Tradition, **Durkheim and Representations**, der. W. S. Pieckering, Routledge, New York, 2000, pp. 118-135
- Park, Robert E. ve E.Burgess: **Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler**, çev. Pınar Karababa Kayalığıl, Ankara, Heretik Yayınları, 2015
- Parsons,Talcott and N. Smelser: **Economy And Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory**, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956
- Parsons, Talcott and R. Bales: **Family, Socialization and Interaction Process**, NewYork, The Free Press, 1966
- Parsons, Talcott ve W. White: The Link Between Charecter and Society, **Social Structure and Personality**, London, Free Press, 1970, pp. 183-236
- Parsons, Talcott: "Science Legislation and the Social Sciences," **Political Science Quarterly**, vol. 62, 1947, pp. 241-249.
- Parsons, Talcott: **Action Theory and Human Condition**, New York, Free Press, 1978

- Parsons, Talcott: Malinowski and the Theory of Social Systems, **Man and Culture: An Evaluation of The Work of Bronislaw Malinowski**, ed. RAYMOND FIRTH, London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1960, s.53-70
- Parsons, Talcott: **On Building Social System Theory: A Personal History**, *Daedalus*, Vol. 99, No. 4, The Making of Modern Science: Biographical Studies (Fall, 1970), pp. 826-881
- Parsons, Talcott: Psychonanalysis and The Social Structure, **Essays in Sociological Theory**, Illinois, The Free Press, 1954, pp. 336-347
- Parsons, Talcott: **Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives**, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966
- Parsons, Talcott: The Role of Ideas in Social Action, **Essays in Sociological Theory**, Illinois, The Free Press, 1954, pp. 19-33
- Parsons, Talcott: The Theoretical Development of the Sociology of Religion, **Essays in Sociological Theory**, Illinois, The Free Press, 1954, pp.197-211
- Parsons, Talcott: **Toplumsal Eylemin Yapısı**, çev. Adem Bölükbaşı, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015
- Pountain, Dick ve D. Robins: **Cool Bir Tavrın Anatomisi**, çev. Aslı Ağca, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002
- Proust, Marcel: **Swanların Tarafı**, çev. Rosa Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000
- Psathas, George: Alfred Schutz's Influence on American Sociologists and Sociology, **Human Studies**, Vol. 27, No. 1 (2004), pp. 1-35

- Rehorick, David Allan: Schutz and Parsons: Debate or Dialogue?, **Human Studies**, December 1980, Volume 3, Issue 1, pp 347-355
- Reisman, David vd., The Lonely Crowd: A study of the changing American character, New Haven & London, Yale University Press, 1989
- Richter, Rudolf: **Sosyolojik Paradigmalar**, çev. Necmeddin Doğan, İstanbul, Küre Yayınları, 2013
- Richter, Rudolf: **Sosyolojik Paradigmalar**, çev. Necmeddin Doğan, İstanbul, Küre Yayınları, 2012
- Said, Edward: **Şarkiyatçılık**, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2013
- Sartre, Jean Paul: **Özgür Olmak - Antisemit'in Portresi**, çev. Emin Türk Eliçin, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998
- Sartre, Jeffrey C: Parsons' "Structure" in American Sociology, **Sociological Theory**, Vol. 6, No. 1 (Spring, 1988), pp. 96-102
- Sassure Ferdinand De: **Dilbilim Dersleri**, çev. Berke Vardar, İstanbul, Birey-Toplum Yayınları, 1985
- Scarff, Lawrence A: **Max Weber in America**, New Jersey, Princeton University Press, 2011
- Schutz, Alfred Some Structures of The Life-World, **Collected Papers III: Studies in The Phenomenological Philosophy**, ed. I. Schutz, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 116-132
- Schutz, Alfred The Well-Informed Citizen: An Essay On The Social Distribution of Knowledge, **Collected Papers II: Studies in Social Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 120-134
- Schutz, Alfred Schutz: Husserl's Importance for The Social Science, **Collected Papers I: The Problem of Social Reality**,

- trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp.140-149
- Schutz, Alfred: Choosing Among Projects of Action, **Collected Papers I: The Problem of Social Reality**, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 67-96
- Schutz, Alfred: Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action, **Collected Papers I: The Problem of Social Reality**, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 3-47
- Schutz, Alfred: Concept and Theory Formation in the Social Science, **Collected Papers I: The Problem of Social Reality**, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 48-66
- Schutz, Alfred: Don Quixote And The Problem Of Reality, **Collected Papers II: Studies in Social Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp.135-159
- Schutz, Alfred: Husserl's Crisis of Western Sciences, **Collected Papers IV**, ed. Helmut Wagner and George Psathas, y.y., Springer-Science+ Business Media, 1996, pp. 177-186
- Schutz, Alfred: Life Forms and Meaning Structures, **Collected Papers VI: Literary Reality and Relationships**, ed. Michael Barber, New York, Springer Science+Business Media, 2013, pp.11-197
- Schutz, Alfred: **On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings**, ed. Helmut Wagner, Chicago, University of Chicago Press, 1973
- Schutz, Alfred: On The Concept of Horizon, **Collected Papers IV**, ed. Helmut Wagner and George Psathas, y.y.,

- Springer-Science+ Business Media, 1996, pp. 196-200
- Schutz, Alfred: On the Multiple Realities, **Collected Papers I: The Problem of Social Reality**, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 207-259
- Schutz, Alfred: Phenomenology and The Foundations of The Social Sciences (Ideas, Volume III By Edmund Husserl) , **Collected Papers III: Studies in The Phenomenological Philosophy**, ed. I. Schutz, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 40-50
- Schutz, Alfred: Scheler's Theory of Intersubjectivity and The General Thesis of The Alter Ego, **Collected Papers I: The Problem of Social Reality**, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 150-179
- Schutz, Alfred: Social Science and The Social World, **Collected Papers IV**, ed. Helmut Wagner and George Psathas, y.y., Springer-Science+ Business Media, 1996, pp. 140-146
- Schutz, Alfred: **The Phenomenology of The Social World**, trans. George Walsh and Frederick Lehnert, New York, Northwestern University Press, 1967
- Schutz, Alfred: The Social World And The Theory Of Social Action, **Collected Papers II: Studies in Social Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 3-19
- Schutz, Alfred: The Stranger, **Collected Papers II: Studies in Social Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 91-105
- Schutz, Alfred: The World of Contemporaries as a Structure of Typifications, **Collected Papers II: Studies in So-**

- cial Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 37-55
- Schutz, Alfred: Thou and I, **Collected Papers IV**, ed. Helmut Wagner and George Psathas, y.y., Springer-Science+ Business Media, 1996, pp. 201-202
- Schutz, Alfred: In Search of The Middle Ground, **Collected Papers IV**, ed. Helmut Wagner and George Psathas, y.y., Springer-Science+ Business Media, 1996, pp. 147-151
- Schutz, Alfred: The Problem Of Rationality In The Social World, **Collected Papers II: Studies in Social Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 64-88
- Schutz, Alfred: The Dimensions Of The Social World, **Collected Papers II: Studies in Social Theory**, ed. Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 20-36
- Schutz, Alfred: Type And Eidos In Husserl's Late Philosophy, **Collected Papers III: Studies in The Phenomenological Philosophy**, ed. I. Schutz, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 92-115
- Schutz, Alfred: The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl, **Collected Papers III: Studies in The Phenomenological Philosophy**, ed. I. Schutz, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 40-50
- Seidman, Steven: Sosyolojik Teorinin Sonu, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler**, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 70-104
- Sennett, Richard: **Karakter Aşınması**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011
- Sennett, Richard: **Yabancı: Sürgün Üzerine İki Deneme**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2014

- Sennett, Richard: **Yeni Kapitalizm Kùltürü**, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015
- Simmel George: The Sociology of Sociability, trans. Everett Hughes, **American Journal of Sociology**, Vol. 55, No. 3 (Nov., 1949), pp. 254-261
- Smith, Philip: **Kùltürel Kuram**, çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu, İstanbul, Babil Yayınları, 2007
- Snow, Charles P: **İki Kùltür**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, TUBİ-TAK Yayınları, 1993
- Soule George, **Büyük İktisatçılardan Ekonominin Abc'si**, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Formül Matbaası, 1978
- Spivak, Gyatri C. Can Subaltern Speak?, [http://abahlali.org/files/Can the subaltern speak.pdf](http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf)
- Spivak, Gyatri C.: French Feminism in an International Frame, Yale French Studies No. 62, **Feminist Readings: French Texts/American Contexts** (1981), pp. 154-184
- Steinbeck, John: **Gazap Üzümleri**, çev. Gülen Aktaş, İstanbul, Oda Yayınları, 1994
- Steinmetz, George: American Sociology before and after World War II: The (Temporary) Settling of a Disciplinary Field, **Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s.314-366
- Swingewood, Alan: **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları , 1998
- Şenses, Mihriban: **Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar: Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2010
- Talcott Parsons vd: **Toward a General Theory of Action**, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1962

- Talcott Parsons: On the Concept of Political Power, **Roceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 107, No. 3 (Jun. 19, 1963), pp. 232-262
- Tekiner, Deniz: German Idealist Foundations of Durkheim's Sociology and Teleology of Knowledge, **The Theory & Science**, 2002(Çevrimiçi)<http://theoryandscience.icaap.org/content/vol003.001/tekiner.html>
- Thompson, E. P.: **İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, Birikim Yayınları, 2006
- Tiryakian, Edward: **A Existential Phenomenology and the Sociological Tradition**, American Sociological Review, Vol. 30, No. 5 (Oct., 1965), pp. 674-688
- Toffler, Alvin: **Üçüncü Dalga**, çev. Selim Yeniçeri, İstanbul, Koridor Yayıncılık, 2012
- Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004
- Touraine, Alain: **The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History**, New York, Random House, t.y
- Turner, Bryan S.: Toplumsal Sistem Üzerine, **Klasik Sosyoloji**, çev. İdil Çetin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 263-259
- Turner, Bryan S.: **Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi**, çev. Ümit Tatlıcan, Bursa, Sentez Yayınları, 2011
- Turner, Stephen: A Life in the First Half-Century of Sociology: Charles Elwood and the Division of Sociology, **Sociology in America**, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 115-154
- Ünsaldı, Levent: “Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji”, **Sosyoloji Divanı**, Sayı:6, 2015, Yıl:2 Sayı:4 (Temmuz-Aralık 2014), s. 13-36

- Ünsaldı, Levent: Takdim, Bilimin Toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin, Ankara, Heretik Yayınları, 2013
- Vaitkus, Steven: The “Naturalness” of Alfred Schutz’s Natural Attitude of the Life-World, **Explorations of The Life-World**, ed. Martin Endres and Georges Psathas, Netherland, Springer, 2005, pp.97-122
- Valone, James J: Parsons' Contributions To Sociological Theory: Reflections On The Schutz-Parsons Correspondence, **Human Studies**, December 1980, Volume 3, Issue 1, pp 375-386
- Varul, Matthias Zick: Talcott Parsons, The Sick Role and Chronic Illness, *Body & Society*, vol. 16(2), pp. 72–94
- Wagner, Gerhard and G. Weiss: **A Friendship That Lasted a Lifetime: The Correspondence Between Alfred Schütz And Eric Voegelin**, trans. William Petropulos, Columbia, University of Missouri Press, 2011
- Wagner, Helmut R: Theory of Action and Sociology of the Life-World, **Contemporary Sociology**, Vol. 8, No. 5 (Sep., 1979), pp. 685-687
- Wallace, Ruth A. ve A. Wolf: **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2013
- Wallerstein, Immanuel: **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2003
- Wallerstein, Immanuel: **The Culture of Sociology in Disarray: The Impact of 1968 on U.S. Sociologists**, *Sociology in America*, der. Craig Calhoun, Chicago and London, 2007, s. 427-437
- Weber, Max: **Ekonomi ve Toplum**, çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yayınları, 2012

- Weber, Max: **Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı**, çev. Milay Köktürk, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2011
- Weber, Max: **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Küre Yayınları, 2012
- Williams, Raymond: **Keywords: A Vocabulary of Culture and Society**, New York, Oxford University Press, 1983,
- Wirth, Louis. **The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.** by Talcott Parsons, **American Sociological Review**, Vol. 4, No. 3 (Jun., 1939), pp. 399-404
- Wittgenstein, Ludwig. **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2007
- Wolff, Kurt H: **Fenomenoloji ve Sosyoloji**, çev. Harun Rızatepe, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, İstanbul, Verso Yayınları, 1990, s.509-571
- Woolf, Virginia: **Kendine Ait Bir Oda**, çev. Suğra Öncü, İstanbul, Alfa Yayınları, 1992
- Yoldaş, Yunus: **İşlevsel Yapısal Sistem Kuramı**, İstanbul, Alfa Aktüel Yayınları, 2007
- Zaret, David: **Modern Sosyal Teoride Tarih Tutulması**, çev. Mehmet Emin Balcı, **Özne Felsefe Dergisi**, Sayı :23, 2016, s. 229-256

ÖZGEÇMİŞ

Lisans eğitimini, 2005-2009 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde tamamladı. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilimdalı'nda "Peter Berger'in Din ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme" adlı tezle yaptı. 2011 yılından beri İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.



