



**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK
LİSANS
TEZİ**

**YORUMLAYICI SOSYOLOJİ
PERSPEKTİFİNDEN “KİŞİLERARASI
İLETİŞİM”İN “ÖZNELERARASI”
TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

MAHMUT NEDİM ÇAĞLAR

GAZETECİLİK BİLİM DALI

ŞUBAT 2015



**YORUMLAYICI SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN “KİŞİLERARASI
İLETİŞİM”İN “ÖZNELERARASI” TEMELLERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME**

Mahmut Nedim ÇAĞLAR

**YÜKSEK LİSANS
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ŞUBAT 2015

Mahmut Nedim ÇAĞLAR tarafından hazırlanan “Yorumlayıcı Sosyoloji Perspektifinden ‘Kişilerarası İletişim’in ‘Öznelerarası’ Temelleri Üzerine Bir İnceleme” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Gazi Üniversitesi GAZETECİLİK Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Cem YAŞIN

Gazetecilik, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Başkan: Prof. Dr. Himmet HÜLÜR

Gazetecilik, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Üye: Prof. Dr. Muharrem ÇETİN

Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Tez Savunma Tarihi: 02/02/2015

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Hikmet KAVRUK

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

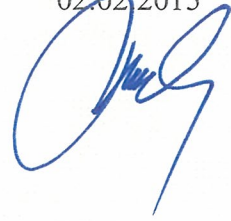
Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Mahmut Nedim ÇAĞLAR

02.02.2015



YORUMLAYICI SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN “KİŞİLERARASI İLETİŞİM”İN
“ÖZNELERARASI” TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(Yüksek Lisans Tezi)

Mahmut Nedim ÇAĞLAR

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Şubat 2015

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, kişilerarası iletişimi mümkün kılan “toplumsal” fenomenlerin “öznelerarası” temellerini “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla “yorumlayıcı sosyoloji” kuramları perspektifinden incelemektir. Yorumlayıcı sosyolojinin incelediği “anlam(a)”, “yorumlama”, “eylem”, “etkileşim” ve “benlik” gibi “öznelerarası” bir temelde gerçekleşen toplumsal fenomenler, gündelik yaşamdaki kişilerarası iletişimle “alışveriş”, “çatışma” ve “uzlaşma” gibi toplumsal ilişkileri oluşturur. Bu fenomenler de, gündelik yaşamdaki “kişi-kişi” ölçeğine odaklanan “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarının “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla incelenebilir. Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, “kişilerarası iletişim” kavramının kapsamı hakkında belirlemeler yapıldı. Bu belirlemeler ışığında, “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarının incelediği toplumsal fenomenlerle “kişilerarası iletişim” kavramı arasında ilişki kuruldu. Bu ilişkinin temelini oluşturan “yorumlayıcı anlama” kavramının tarihsel arka planı tartışıldı. Birinci bölümde, “öznelerarasılık” kavramıyla ilgisinde “yorumlayıcı anlama” ve “toplumsal eylem” kavramları arasındaki ilişki kuruldu. İkinci bölümde ise, gündelik yaşamdaki “kişi-kişi” ölçeğindeki ilişkilere odaklanan, fenomenolojik sosyoloji, sembolik etkileşim, toplumsal etkileşim, toplumsal alışveriş, dramaturjik etkileşim ve etnometodoloji gibi yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının konusu olan toplumsal fenomenlerin “öznelerarası” temelleri, kişilerarası iletişimle ilgisinde incelendi. Sonuç olarak, “kişi-kişi” arasındaki iletişimin gündelik yaşamı nasıl inşa ettiğinin bir değerlendirmesi yapıldı.

BilimKodu : 1165.2.045

AnahtarKelimeler : Kişilerarası iletişim, öznelerarasılık, yorumlayıcı anlama, yorumlayıcı sosyoloji, hermeneutik.

SayfaAdedi : 163

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Cem YAŞIN

A STUDY ON "INTERSUBJECTIVE" BASICS OF "INTERPERSONAL COMMUNICATION" IN INTERPRETIVE SOCIOLOGY PERSPECTIVE

(M. Sc. Thesis)

Mahmut Nedim ÇAĞLAR

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES

February 2015

ABSTRACT

The aim of our study, to study "intersubjective" basics of "social" phenomenas that enables interpersonal communication with "interpretive understanding" approach and from the perspective of "interpretive sociology" theories. Social phenomenas comprising on a intersubjective base which is being examined by interpretive sociology such as "mean(ing)", "interpretation", "action", "interaction" and "self", provide the establishment of social relations with interpersonal communication, "shopping", "conflict" and "reconciliation" in everyday life. These phenomenas also, can be examined with "interpretive understanding" approach of "interpretive sociology" theories which focus on the "person-person" scale in everyday life. Our study consists of introduction and two parts. In the introduction, determinations about the scope of the "interpersonal communication" concept was made. In light of this determination, relationship between social phenomenas which is being examined by "interpretive sociology" and "interpersonal communication" concept was established. Historical background of the concept of "interpretive understanding" which constitutes the basis of this relationship has been discussed. In the first chapter, relationship was established between the concepts of "intersubjective" and "interpretive understanding" and "social action". In the second part, relevance of interpersonal communication interpretive sociology theories and "intersubjective" basics of social phenomenas focusing relationships which scaled in "person-person" scale in everyday life such as the phenomenological sociology, symbolic interaction, social interaction, social shopping, dramaturgical interaction and ethnomethodology which are the subject of social phenomena of in the interest were examined. After all, an evaluation was made about how "person-person" communication builds up everyday life in "intersubjective" basis.

Science Code : 1165.2.045
 Key Words : interpersonal communication, intersubjectivity, interpretive understanding, interpretative sociology, hermeneutics.
 Page Number : 163
 Supervisor : Prof. Dr. Cem YAŞIN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın oluşmasında eğitimimde emeği geçen tüm hocalarıma, özellikle, hocam Prof. Dr. Murat Sadullah ÇEBİ'ye çalışmamın konusunu belirlerken sağladığı katkılar ve çalışma sürecinde gösterdiği sabır için teşekkür ederim. Ayrıca, tez teslim tarihime günler kala desteğini esirgemeyen ve bu kısa süre içinde sonlanmış çalışmamın danışmanlığını üstlenen hocam Prof. Dr. Cem YAŞİN'e teşekkür ederim. Bununla beraber, çalışma sürem boyunca kütüphane desteği sağlayan arkadaşım Öğr. Gör. M.Emir İLHAN'a; katkılarından dolayı arkadaşım Mustafa PARLAK'a; bilhassa, eğitim sebebiyle gittiği yurtdışında vefat eden Gazi Üniversitesi Gazetecilik Doktora programı öğrencisi, arkadaşım merhume Nalan DİRİK'e yabancı dil desteğini esirgemediği için; aileme ve katkıları olan tüm arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1.GİRİŞ.....	1
2.YORUMLAYICI ANLAMA VE ÖZNELERARASILIK.....	11
2.1. “Kişilerarası İletişim” Açısından Toplumsal Fenomenlerin Belirlenmesi.....	11
2.2. Doğa Bilimleri ve İnsan Bilimleri Ayrımı	28
2.3.Hermeneutikte “Yorumlayıcı Anlama” ve “Öznelerarasılık”	34
2.3.1. Dilthey: yaşama-ifade-anlama ilişkisi ve öznelerarasılık	34
2.3.2. Heidegger’de iletişim: konuşma-anlama ilişkisi ve öznelerarasılık	41
2.3.3. Gadamer’de diyalog: ben-dil-anlama ilişkisi ve öznelerarasılık	45
2.4.Yorumlayıcı Sosyolojide “Yorumlayıcı Anlama” ve “Öznelerarasılık”	51
2.4.1.Toplumsal eylem ve yorumlayıcı anlama	52
2.4.2.Fenomenolojide “öznelerarasılık sorunu” ve “yaşam–dünyası”.....	63
3. YORUMLAYICI SOSYOLOJİ VE KİŞİLERARASI İLETİŞİM	73
3.1. “Gündelik Yaşam Dünyası”nın Öznelerarasılığı ve Kişilerarası İletişim	73
3.2. Toplumsal Etkileşim: Alışveriş, Çatışma ve Uzlaşma	81
3.3. Toplumsal Alışveriş: Kişilerarasında Değer, Yarar ve Ödül Alışverişi.....	95
3.4. Sembolik Etkileşim ve Benlik Oluşumu	105
3.5. Dramaturjik Etkileşim ve Benlik Sunumu	119
3.6. Etnometodoloji ve Karşılıklı Konuşma.....	129
3.7. Toplumsal İnşa ve Kişilerarası İletişimin Rolü.....	148

4.SONUÇ	153
KAYNAKLAR	159
ÖZGEÇMİŞ	163

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
akt	Aktaran
bknz	Bakınız
çev	Çeviren
der	Derleyen
vb	Ve benzeri

1.GİRİŞ

Bu çalışmada “kişilerarası iletişim” kavramı üzerine kuramsal düzeyde bir inceleme yapılacaktır. Bu inceleme, “kişilerarası iletişim” kavramının “toplumsallık” kavramıyla olan ilişkisinin kurulabileceği kuramsal bir perspektife dayandırılacaktır. Bu kuramsal perspektif ise, *yorumlayıcı sosyoloji* geleneğidir. Bu geleneğin perspektifi doğrultusunda yapılacak çalışmanın konusu, “kişilerarası iletişim” kavramının kapsamına giren, onun “toplumsallık” ile olan ilişkisinin kurulmasını sağlayacak “eylem”, “etkileşim”, “anlama”, “yorumlama”, “benlik”, “alışveriş”, “çatışma”, “uzlaşma” gibi kavramların incelenmesidir. Bu kavramsal incelemeyle “kişilerarası iletişimin *öznelerarası* bir temelde gerçekleştiği” yönündeki temel sav savunulacaktır.

Çalışmanın konusu açısından “gündelik yaşam” kavramı da, çalışmanın kuramsal çerçevesi için önemlidir. Kuramsal dayanaklar bakımından “gündelik yaşam”, yorumlayıcı sosyoloji perspektifinin odaklandığı bir zemini oluşturmaktadır. Bu zemin *toplumsal* olarak *öznelerarası* bir temelde kişilerarası iletişimle inşa olmaktadır. Bu bakımdan “*gündelik yaşam nedir?*” gibi bir sorunun ilk başta cevaplandırılması kişilerarası iletişimin *öznelerarası* temelinin anlaşılması bakımından önemlidir. Böyle bir temel, bu çalışma açısından, salt “özne” merkezli bir bilgi ve bilim kuramına kaynaklık eden kuramsal perspektifin dışarıda bırakılmasını gerektirir. Yani, nesnesinden ayrı, ona aşkın, onun dışında olan bir “özne” anlayışı, sosyal bilimler için ve dolayısıyla iletişim bilimleri için bazı sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunlar temel olarak iletişim kuramları açısından *tek taraflı etki* anlayışında odaklaşır. Ki bu da, zaten *kitle iletişim* kuramlarının eleştirilen temel yönünü oluşturmaktadır. Oysa bu çalışma, *kitle iletişimi* yerine *kişi-kişi iletişimine* odaklandığı için *tek taraflı etki* anlayışını terk etmek durumundadır. *Özne* ile *nesne* (diğer özne) arasında bir bağ kurmak bakımından kitle iletişim kuramları, *etkileyen* ile *etkilenen* tarafı *özne-özne ayrılığına* indirgemesi nedeniyle pozitivist deneyci bilim paradigmasının *özne-nesne ayrılığına* dayanmaktadır. Böyle bir paradigmanın *kişi-kişi iletişimine* bakışı da, yine tarafların birbirinden ayrılığını, kopukluğunu varsayarak, sadece kişi-kişi arasındaki *ilişkinin* (dolayısıyla *iletişmenin*) dışarıdan başka bir “özne” tarafından gözlenebilirliğine indirgemiş olur. Oysa kişi-kişi arasında bir *iletişme* söz konusu olduğunda durum hiç de öyle değildir: gündelik yaşamda hiçbir *özne* ile *nesne* (yani *öteki özne*) arasında bir *ayrılık*, *aşkınlık* ya da *dışarılık* yoktur. Bunu sağlayan, “kişilerarası

iletişim” için mümkün zemini oluşturan “gündelik yaşam”, bilimsel yaşamdan oldukça farklıdır. Kaldı ki, bu *bilimsel yaşam*, ancak doğa bilimleri için söz konusudur; sosyal bilimler için söz konusu olan *bilimsel yaşam*, doğa bilimlerindekiinden de oldukça farklıdır. Bu çalışmanın perspektifinden sosyal bilimler için kişi-kişi iletişiminin mümkün olduğu bir *gündelik yaşam* başvuru kaynağıdır. Bu kaynak, kişilerarası iletişimin anlaşılmasını mümkün kılan gündelik yaşamanın içindeki özne-özne arasında kurulan bağdır. Bu da, salt bilgisel/bilimsel faaliyet dışında bir *iletişimselliği* zorunlu kılar; bu da, iletişen kişilerin *öznelerarasılığı*dır.¹ Kişilerarası iletişimin öznelerarası temellerine yönelecek böyle bir inceleme, doğal olarak *gündelik yaşam* üzerine odaklanmak durumundadır.

Modern zamanlardaki *gündelik yaşam*, temel olarak takvim gününün etrafında şekillenen, *ev, iş, eğitim, alışveriş* ve *eğlence* gibi *toplumsal* etkinliklerin ya da pratiklerin belli zaman parçalarının saatle ölçölmesiyle bölünerek süren bir akıştır. Böyle bir akışın kapsamlı bir analizinin yapılması böyle bir çalışmanın amacı olmamakla birlikte, şöyle kuşbakışı bir değerlendirme yapıldığında, *kişilerarası iletişimin* doğası ve oluşumu hakkında çok önemli ipuçları elde edilir. Kişilerin sabah yataktan kalkmasıyla başlayan, işe gitmek, çalışmak, içten çıkmak, alışverişe gitmek, eğlenmek, eve dönmek, sonra yeniden yatıp yarınki rutine hazırlanmak sürecinin neredeyse her aşamanın içinde binlerce kez başka kişilerle iletişmesi gerekmektedir. Bu bazen zorunlu bir iletişim olduğu gibi bazen isteyerek kurulan bir iletişimdir. Bir anlamda, *gündelik yaşamın akışında kalabilmek adına kişi iletişmeye tutukludur*. Evde aile üyeleriyle; mahallede esnaf ya da komşularla; caddelerde yabancı kişilerle ya da satıcılarla, belki de dilencilerle; toplu taşıma araçlarında şoförle, yaşlılarla, gençlerle, çocuklarla; işe meslektaşlarla, müşterilerle ya da rakiplerle, patronlarla ya da işçilerle; alışverişte kasiyerle, tezgahlarla; eğlence mekanlarında garsonlarla, hizmet sektöründeki çeşitli hizmetlilerle, eğlenmek isteyen tanıdık ya da yabancı kişilerle; eğitim ortamlarında hocalarla, öğrencilerle, yöneticilerle vb. gibi uzun bir listeyi oluşturacak bu kişilerin birbirleriyle etkileşim kurdukları *gün*, sonunda biter ve yeni bir güne başlamak için uyku zamanı gelir. Kişi, ancak gündelik yaşam içinden uykuda olduğu zaman kurtulabilir; bu nerdeyse kişinin iletişimden kurtulduğu bir zaman dilimidir. Aslında bu kurtulma *mutlak* anlamda bir kurtulma da değildir; zira rüyalarda her ne kadar bilindik anlamda başkalarıyla bir etkileşim yaşanmıyorsa da, gündelik yaşamın içinde

¹ Habermas da, benzer şekilde, *toplumbilim kuramında*, bu *iletişimselliği* de içine alan bir sosyal bilim paradigması oluşturmayı dener. (Bknz. *İletişimsel Eylem Kuramı, Bilgi ve İnsansal İlgiler*). Ancak onun kuramı salt yorumlayıcı olmaması bakımından çalışmanın dışında bırakılacaktır.

etkileşimlerden kaynaklanan bin bir imge, hayal, fantezi, tasarı tarafından etkilenen kişiyi, geçmişin imgeleri ile geleceğin tasarıları bakımından başkalarıyla *hayali* bir iletişime sokar. Tabiatıyla bu başkaları için gerçek olmayan, anlatıldığında hayali olarak kabul edilen “etkileşim” hikâyesidir. Bunun gerçek bir iletişim hikâyesi olabilmesi için, tarafların *aynı rüya içinde* yer alıyor olması gerekirdi. Bu nokta, hem ironik hem de çok ilginçtir: bir kişinin rüyası başka kişiler için *hayalidir*. Bu şu anlama gelir: bu kişiler aynı “gerçeklik” zemininde bulunmuyorlar. Yani, bir kişinin gördüğü rüya, o *kişinin öznelliğinin içsel bir parçasıdır ve başka kişiye kapalı bir alandır*; rüyanın sonradan dile gelmesi dahi bunu başka kişiler için daha fazla *anlaşılır* yapmaz. Dolayısıyla anlatılan bir rüya üzerine *yorum* da hiçbir zaman *uzlaşımı* garanti etmez. Bu uzlaşım ancak, *ortak* bir zemin olan, öznelarası bir temelde gerçekleşen toplumsal fenomenlerle inşa edilen *gündelik yaşamın* tüm ortamlarında (evde, işyerinde, okulda, çarşıda, sosyal mekânlarda vb.) kişilerin birbirleriyle iletişimlerini mümkün kılar.

Sabah yataktan kalkma eylemiyle başlayan gündelik yaşam deneyimi, her kişi için beklentilerini gerçekleştirmek, amacına ulaşmak niyetiyle yaptığı tüm eylemleri *toplumsal* yapar. Çünkü gündelik yaşamın içinde olan kişiler, *aynı* beklentiler ve *ortak* hedefler tarafından motive edilen eylemleriyle *karşı-karşıya* gelirler. Bu da, toplumsallığı mümkün kılan *etkileşim* demektir. Kişilerinin birbirlerine yönelik birbirlerini etkileyen bu eylemleri, birbirleriyle kurdukları iletişimle mümkün olur. Bu iletişim, aynı beklenti, ortak hedef gibi motivasyonları paylaştıkları gündelik yaşamın öznelarasılığında mümkündür. Bu öznelarasılığın sağladığı temel, gündelik yaşam içindeki kişilerin paylaştıkları, değiş-tokuşunu yaptıkları *anımlar* ve *benlikler* tarafından harekete geçirilen iletişim arzusuyla mümkündür.

Bununla beraber, kişilerarası iletişim süreci sanıldığı gibi, her yönüyle kontrol edilebilen bir mekanik süreç değildir. Başka bir deyişle, *bir kişi sadece ileti göndermek için ileti göndermez*; ya da farkında olmadan, elinde olmadan, karşısında bir alıcının olduğunu varsaymadan da ileti gönderebilir. Bu nokta çok önemlidir: kişiler, çoğu zaman gündelik yaşam içinde kazdıkları yaşam pratiklerinin ya da hareket ettikleri ilkelerin yönetiminde bir *iletişme sürecine* farkında olmadan dâhil olurlar. Bu tamamen gündelik yaşamın akışına bağlı olarak gelişen, çoğu zaman içselleşmiş, farkında olunmayan; ama yararlığı kanıtlanmış pratiklerin sürmesini sağlayan bir iletişimdir. Şu bir gerçektir ki “kitle

psikolojisi” gibi bir kavram ne kadar gerçekse, iletişim söz konusu olduğunda “kişi psikolojisi” de bir gerçektir; bu da, kişilerarası iletişimi belirleyen çeşitleri etkilerin yumağını oluşturur. Buradaki “psikoloji” teriminden kasıt, kişinin başka kişilerle iletişmesini etkileyen her türlü *işsel anlam*dır.² Bu anlamlar da, hiçbir zaman açıkta duran, gözlenebilen değişkenler değildirler. Ancak bunlar iletişme ile ortaya çıktığında, bir iletişim sürecinde ihlal edildiğinde, değiştirilmeye çalışıldığında bir sorun olarak kabul edilirler. Örneğin, her gün *selamlaşma* ile iletişen iki kişiden birisi bir gün diğer kişiye selam vermediğinde çoğu zaman ortada diğer kişi tarafından bir “sorun olduğu” yorumu yapılacaktır; böylece o da bir *tutum* değişikliği yapabilecektir. Ancak bu iki kişi arasındaki *selamlaşmama* olarak gerçekleşen bir *iletişim krizi* sadece dışarıdan yapılan gözlemcilikle açıklanamayacak kadar karmaşık bir süreçtir. Öncelikle, o iki kişi arasındaki bağı bilmenin ya da o bağa şahit olmanın gerekli olduğu bir perspektifi kabul etmek, bu krizi *anlamak* bakımından önemli olacaktır. İşte, böyle bir perspektiften “iletişim” kavramını, bir “ileti gönderme ya da alma makinesi” olarak değil de, daha çok *kişi-kişi iletişimin* doğası ve süreci perspektifinden ele almak *yorumlayıcı* bir yaklaşımdır. Tıpkı, kişilerin gündelik yaşamın akışına dâhil olabilmek ya da kalabilmek için sürekli yorum yapmaları gerektiği gibi.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden sonra, bu çalışmanın *amacı*, *önemi*, *kuramsal çerçevesi* ve *kapsamı* belirlenebilir.

Amaç

Bu çalışmanın en temel amacı, *öznelerarası* bir temelde kurulan *gündelik yaşam* içinde gerçekleşen *eylem*, *etkileşim*, *anlam(a)*, *yorumlama*, *benlik*, *alışveriş*, *çatışma*, *uzlaşma* gibi toplumsal fenomenlerin “öznelerarası” bir temeldeki kişilerarası iletişimle nasıl mümkün olduğunu; kişilerin böyle bir temeldeki iletişme sürecinde toplumu nasıl inşa ettiklerini yorumlayıcı sosyoloji perspektifinden ortaya koymaktır.

Önem

Bu çalışmanın önemi, kişi-kişi arasındaki iletişimin *doğasını*, *oluşumunu* ve *sürecini* bir bütün olarak toplumsal fenomenlerle bağlantısında “yorumlayıcı” yaklaşımla ele almasında yatmaktadır. Böylece, “iletişim” kavramı üzerine yapılacak araştırmalar için,

² Weber bunu “özel anlam” terimiyle ifade eder.

kişi-kişi arasındaki iletişime sürecini oluşturan toplumsal fenomenlerin temelini oluşturan “öznelerarasılık” üzerine odaklanan bu çalışmayla birlikte kavramsal ilişkilerin sorgulanması için yeni olanaklar söz konusu olabilecektir. Kişilerarası iletişimin öznelerarası temellerinin incelenmesi için *yorumlayıcı sosyoloji* perspektifinin tercih edilmesiyle oluşacak bu yeni yaklaşım olanakları, kuramsal düzeyde *sosyal bilimler* ile *iletişim bilimleri* arasındaki ilişkinin güçlendirilmesi yolunda yapılacak yeni çalışmalara da katkı sunacak olması bakımında da önemlidir.

Kuramsal Çerçeve

En az iki ya da daha çok kişi arasında gerçekleştiği varsayılan bir olgu olarak *kişilerarası iletişim*, sadece bir “ileti alışverişi” değildir. Aynı zamanda *anlam*ların ve *benlik*lerin alışverişidir; *çatışması*dır ya da *uzlaşması*dır. Bu anlamda, kişilerarası iletişimin sadece ileti alış-verişi olmadığını, “toplumsallık” bağlamında mümkün olan *eylem*, *etkileşim*, *benlik*, *anlam* gibi toplumsal fenomenlerin *öznelerarasılı* bir temelde gerçekleşerek gündelik yaşamın inşa edilmesini sağlayan; bu nedenle de insanın varoluşunun temel unsuru olduğunu ortaya koymak bu çalışmanın ana temasını oluşturur. Bu ana temadan hareketle bu çalışmanın kuramsal çerçevesi çizilebilir.

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi, “öznelerarası” bir fenomen olan *kişilerarası iletişimin* salt bir öznenin “eylemi” ile mümkün olmadığını göstermek için, öznenin “karşılıklı” bir etkileşimini mümkün kılan öznelerarası temellerin “yorumlayıcı anlama” yaklaşımından hareketle incelemesi amacı tarafından belirlenir. Böyle bir yaklaşımı benimseyen yorumlayıcı sosyoloji kuramları, kişilerarası iletişimin öznelerarası temellerini, “toplumsallık” kavramı bağlamında incelediği, “eylem”, “etkileşim”, “benlik”, “anlam(a)” gibi toplumsal fenomenlerde arar.

Öncelikle, eylemin “toplumsal” niteliği, “benlik” ve “anlama” fenomenleriyle olan ilişkisinin “karşılıklılık” ilkesine göre oluşması, bu fenomeni “etkileşim” kavramıyla ilişkilendirir. Böylece, etkileşimin “toplumsal” niteliğinin “anlam” ve “benlik” paylaşımıyla mümkün olduğunu savunan yorumlayıcı sosyoloji perspektifinden “kişilerarası iletişim” kavramı ile “öznelerarasılık” kavramı arasındaki ilişkiyi incelemek mümkün olur.

Böyle bir kavramsal bağ kurmak için, Weber’ in *eylem* ve *anlama* ilişkisi üzerine düşüncesi ile Mead’ in *benliğin oluşumu* ve *anlamalı sembollerin iletilerek toplumsal eylemin gerçekleşmesi* fikiri yeterince imkânlar sunar. Weber’ in eylem-anlam(a) arasındaki ilişkiyi çözümlerken kullandığı yöntemi “*verstehen*” kavramıyla nitelediği “yorumlayıcı anlama” yaklaşımı bu çalışmanın kurumsal perspektifinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Böylece, bu çalışmada toplumsal fenomenleri mümkün kılan kişilerarası iletişimin öznelerarası temellerini, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımını benimseyen yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının perspektifi tercih edilecektir.

Bu perspektiften hareketle şu ileri sürülebilir: bir “eylemin”, *toplumsal* bir fenomen olması için, bir öznenin eyleminin muhatabına bir “amaçla” yönelmesi ve onu etkilemesi ve sonuç olarak bir “karşılık” beklemesiyle mümkündür. Yani, “toplumsal eylem” in oluşması için, bir *amaç* doğrultusunda *öznelerin* “karşılıklı” olarak “etkileşim” içinde olmaları gerekir. Bu da, iletişim öznelerinin (faillerinin) toplumdaki sosyal bir varlık olarak muhataplarıyla etkileşimlerinin, “toplumsal etkileşim” olmasını sağlayan temelin “öznelerarasılık” kavramı olduğunu gösterir.

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi açısından bakıldığında, kısaca, “etkileşim” kavramını ele alan sosyoloji kuramları iki tür kavramlaştırma yapar: Mead’ in “sembolik etkileşim” kavramı ile Simmel’ in “toplumsal etkileşim” kavramıdır. Mead’e göre, *topluluk* içindeki “üyeler” (özneler, bireyler), *anlamalı semboller* ile iletişim kurarak “etkileşim” içine girer ve “sosyal benlik” lerini oluştururlar; bu, toplumun “sembolik etkileşim” ile kurulduğu savıdır. Simmel ise, bireyin bilincinin toplum içinde geliştiğini, bireyin toplum içindeki diğer bireylerle *amaçlı ve rasyonel ilişkiler* kurarak bir “birliktelik” ya da “çatışma” etkileşimlerine girerek toplumsallaştığını, dahası toplumun oluşturğunu ileri sürer. Bu çalışma açısından her iki yaklaşımın özünde “toplum”, *kişilerarası iletişim* edimiyle gerçekleşen *etkileşimlerle* oluşur. Her iki yaklaşımda da “anlam” ve “eylem”, bir “kişilerarası iletişim” edimi içerisinde gerçekleşen bir etkileşimin temellerini oluşturur.

Böylece özneler, rasyonel bir “amaç” doğrultusunda, etkileşime girerek *ileti alış-verişi* yanında bir de *benliklerinin* (anlamlarının, değerlerinin, yargılarının, yararlarının vb.) alış-verişlerini gerçekleştirirler. Buradan hareketle, söz konusu “alış-veriş” kavramı “toplumsal etkileşim” bağlamında “anlamların alış-verişi” yanında “benliklerin sunumu”

olarak gerçekleşen bir “toplumsal alışveriş” fenomeni olarak değerlendirilebilecektir. Bir “toplumsal alışveriş” fenomeni üzerine yapılacak bir inceleme söz konusu olduğunda, toplumda “öznelerarasılı” olarak etkileşime katılan öznelerin (faillerin), “gündelik yaşam” içindeki iletişimeleri önem kazanır.

Ancak, böyle bir inceleme için, “kişilerarası iletişim” kavramının bir başka kavramsal ilişki bakımından ele alınması gerekir. Bu da, Weber’den farklı olarak, “anlam” ile “eylem” arasındaki ilişkiyi “gündelik yaşam” bağlamına oturtarak inceleyen Schutz’ un *fenomenolojik sosyoloji* kuramına başvuruyu gerekli kılar. Çünkü Schutz, “toplumsallık” görüşünü, “öznelerarası yaşam-dünyası” kavramıyla *gündelik yaşam*daki etkileşimlerin yorumlanması üzerine kurar. Schutz’un sunduğu bu perspektif, *kişilerarası iletişim*in “öznelerarası” temelini incelemesi için imkânlar sunar. Fenomenolojik sosyoloji kuramının “gündelik yaşam” kavramı üzerine geliştirdiği bu çerçeve, başta “gündelik yaşam pratikleri” üzerine yorumlayıcı yaklaşımla yoğunlaşan *etnometodoloji* ve gerçekliğin “toplumsal” olarak “gündelik yaşam” içinde kurulduğu görüşünü savunan *toplumsal inşa* kuramı da kişilerarası iletişimin “gündelik yaşam” içindeki öznelerarası temelleri bakımından önemlidir. Tüm bu değerlendirmeler bu çalışmanın kapsamının belirlenmesi için bir imkân sunar.

Kapsam

Temel olarak bu çalışmanın kapsamı, kuramsal olarak yorumlayıcı sosyoloji geleneğinin kavramsal çalışmaları tarafından belirlenir. Bununla beraber, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının oluşmasında etkili olan felsefi hermeneutiğin “yorumlayıcı anlama” yaklaşımının gelişmesinde etkili olan kavramsal kaynaklara da kişilerarası iletişimle ilgisinde başvurulacaktır. Bu doğrultuda, “öznelerarasılık” kavramı temelinde kurulan *gündelik yaşam* içinde gerçekleşen bir “kişilerarası iletişim” edimiyle ilgisinde ele alınan “eylem”, “etkileşim”, “anlama”, “yorumlama”, “benlik”, “alışveriş”, “çatışma”, “uzlaşma” gibi kavramları inceleyen *toplumsal etkileşim*, *sembolik etkileşim*, *dramaturjik etkileşim*, *toplumsal alışveriş*, *fenomenolojik sosyoloji*, *etnometodoloji* ve *toplumsal inşa* kuramlarına başvurulacaktır.

Yukarıda ifade edilen, *konu*, *amaç*, *önem*, *kapsam*, *kuramsal çerçeve* doğrultusunda yapılan bu *tez* çalışması iki bölümden oluşmaktadır. Bu tez çalışmasının *birinci*

bölümünde, ilk olarak “kişilerarası iletişim” kavramı açısından yukarıda anılan toplumsal fenomenler üzerine bir inceleme yapılacaktır. Bu incelemeyle kurulan kavramsal ilişkilerden hareketle “yorumlayıcı anlama” kavramının tarihsel gelişimindeki hermeneutik geleneğin katkıları ele alınacaktır. Bu kapsamda ikinci olarak, hermeneutik geleneğin temsilcileri olan Dilthey, Heidegger ve Gadamer’in “yorumlayıcı anlama” kavramına getirdikleri yeni bakış açılarıyla “öznelerarasılık” kavramı arasında bir bağ kurulacak, bu bağın “kişilerarası iletişim” için sağladığı temel belirlenmiş olacaktır. Üçüncü olarak, Heidegger ve Gadamer’in felsefi görüşlerindeki, “öznelerarasılık” kavramının iletişimle ilgisinde *ben, dil, anlama, konuşma, diyalog* kavramları üzerine bir inceleme yapılacaktır. Onların felsefi görüşlerindeki Husserl’in etkisinin önemi sebebiyle, Husserl’in “öznelerarasılık sorunu” üzerine bir inceleme yapılacaktır. Bu incelemelerden sonra, “yorumlayıcı anlama” ve “toplumsal eylem” arasındaki kurulacak bağ bakımından Weber’in “toplumsal eylem” görüşü ve Husserl’in ortaya attığı soruna bir çözüm önerisi getiren fenomenolojik sosyolojinin kurucusu Alfred Schutz’un Weber’e getirdiği eleştiri ve “toplumsallık” bağlamında yeniden revize ettiği “öznelerarasılık” kavramı temelinde geliştirdiği “yaşam-dünyası” kavramı üzerine inceleme yapılacaktır.

Çalışmanın *ikinci bölümünde* yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının perspektifinden “kişilerarası iletişim” kavramının öznelerarası temelleri incelenecektir. İlk olarak, Schutz’un “gündelik yaşam dünyası” içinde *yüz yüze* etkileşime dayalı *ilişkilerin* öznelerarası bir temeldeki *kişilerarası iletişime* nasıl dayandığı incelenecektir. Bu anlamda, Schutz’un “gündelik yaşam” kavramını nasıl iletişim temeline kurduğunu, iletişimle oluşan toplumsal gerçekliğin ve toplumsal bilginin inşasının kişilerin yaşamlarını nasıl belirlediğini, kişilere gündelik yaşam içinde kullanılan reçete düzeyindeki ilkelerle toplumsal inşanın nasıl iletişim temelli kurulduğu üzerine odaklanılacaktır.

İkinci olarak Georg Simmel’in “toplumsal etkileşim” biçimleri olarak ele aldığı *alışveriş, çatışma* ve *uzlaşma* gibi toplumsal fenomenler üzerinde yapılacak incelemeyle, bu fenomenlerin kişilerarası iletişimin öznelerarasılığında mümkün olduğuna vurgu yapılacaktır. Burada Simmel’in etkileşim temelli sosyoloji görüşünden hareketle, kişilerin toplumsal yaşamındaki alışveriş, çatışma ve uzlaşma gibi ilişkilerinin öznelerarası bir temelde nasıl gerçekleştiği, bunun “kişilerarası iletişim” kavramı bakımından nasıl bir zemin hazırladığı tartışılacaktır. Aynı zamanda Simmel’in etkileşim odaklı sosyolojiler üzerine etkisi bağlamında onun birey-toplum etkileşimi üzerinde durulacaktır.

Üçüncü olarak Simmel'in "alışveriş" ve "değer" fikri çerçevesinde, *toplumsal alışveriş* kuramı perspektifinden, "kişilerarası iletişim" kavramının öznelerarası temelleri olarak *değer*, *yarar* ve *ödül* gibi kavramları incelenecektir. Ancak, toplumsal alışveriş kuramcılarının birisi olan George Homas'ın davranışçı psikolojiye dayanan alışveriş kuramının "iletişim" kavramına uzak olması nedeniyle "yorumlayıcı anlama" yaklaşımını benimseyen yorumlayıcı sosyoloji kuramı açısından eleştirel bir incelemesi yapılarak, bu kuramın Simmelci bir etkileşim sosyolojisi perspektifinden nasıl revize edilebileceği tartışılacaktır. Bu tartışma, diğer alışveriş kuramcıları olan Peter Blau'un ve Richard Emerson'un görüşlerine başvurularak yapılacaktır. Bu doğrultuda, özellikle Blau'un alışveriş kuramının, birey-toplum etkileşimine dayanan Simmelci bir sosyoloji perspektifinden okuması yapılacaktır.

Dördüncü olarak, "sembolik etkileşim" kuramının "benlik oluşumu" bağlamında, başta George Herbert Mead, Charles Horton Cooley'in görüşlerine başvurularak, onların "sembolik etkileşim" sürecinde "benlik" ve "anlam" oluşumunun "öznelerarasılık" kavramıyla ilgisi, etkileşim odaklı *toplumsallaşma* düşüncesinin "kişilerarası iletişim" kavramıyla ilişkisi incelenecektir.

Beşinci olarak, sembolik etkileşim kuramcısı olarak kabul edilen Erving Goffman'ın "dramaturjik etkileşim" kuramındaki "benlik sunumu" incelemesine odaklanılacaktır. Öncelikle Mead'ın "benlik oluşumu" düşüncesinden hareketle "kişisel benlik" ile "sosyal benlik" arasındaki çatışmanın Simmelci etkileşim sosyoloji açısından bir değerlendirmesi yapılacak, sonra bu açıdan Goffman'ın etkileşim modeline göre onun "toplum" ve "toplumsallaşma" düşüncesi temelindeki "benlik sunumu" modeli incelenecektir. Böylece, onun "dramaturjik etkileşim" modeli üzerine, kişilerarası iletişimin öznelerarası temelleri bakımından bir inceleme yapılmış olacaktır.

Altıncı olarak, Schutz'un "gündelik yaşam sosyoloji" kuramından etkilenecek *etnometodoloji* kuramını geliştiren Garfinkel ve diğer önemli etnometodologların görüşlerine başvurularak karşılıklı "konuşma analizi" çalışmaları üzerine bir inceleme yapılacak. Böylece, gündelik yaşamın içindeki kişilerarası konuşmalar üzerine odaklanarak kişilerarası iletişim ediminin "öznelerarası" temelleri, etnometodolojinin "refleksivite",

“bağlama-gönderimlilik” ve “dokümanter yorum metodu” gibi kavramlarıyla ilgisinde incelenecektir.

Ve son olarak, fenomenolojik sosyoloji kuramından etkilenen, toplumsal gerçeğin sürekli inşa edildiğini savunan *toplumsal inşacılık* kuramının perspektifinden, kişilerin gündelik yaşamın toplumsal gerçeğini nasıl inşa ettiğini, bu inşa sürecinde iletişimin rolünün ne olduğu üzerine inceleme yapılacaktır.

Böylece sonuç olarak, gündelik yaşamın toplumsal gerçeğinin kurucu unsuru olarak *kişilerarası iletişim*in öznelerarası temellerini inceleyerek, “iletişim” kavramını, hem insan varlığının idamesini hem de toplumun inşasını mümkün kılan bir fenomen olarak ele alan bir çalışma yapılmış olacaktır.

2. YORUMLAYICI ANLAMA VE ÖZNELERARASILIK

2.1. “Kişilerarası İletişim” Açısından Toplumsal Fenomenlerin Belirlenmesi

İletişim, en temelde, kişilerarası iletişimdir. Ancak, iletişim bu kadar basit tanımlanamayacak kadar kapsamlı bir fenomendir; “iletişim nedir?” sorusuna verilen cevaplar kadar kapsamlı bir fenomen. Bu kapsam, bu cevapları veren araştırmacıların, farklı disiplinlerdeki inceledikleri konular tarafından oluşturulduğu kadar, onların kuramsal bakış açılarının çeşitliliği tarafından da oluşturulur. Çünkü iletişim, insanın tüm varoluşunu oluşturan, varlığının idâmesini sağlayan, içinde bulunduğu maddi ve manevi gerçekliği üretmesini ve sürdürmesini sağlayan bir fenomendir. “İletişim olmaksızın ne insan ne de topluluklar varlık ve yaşamlarını sürdürebilirler” (Erdoğan, 2008: 29). Bu sebeple de, iletişim, insan varlığının toplumsal yanını inceleyen bilimlerin ortak bir konusudur. Bu da, “iletişim” kavramını, sosyal, psikik, felsefi, iktisadi, siyasi ve dilsel konuları inceleyen bilimlerin konusu yapar. Bu da demek oluyor ki, “iletişim”, sosyoloji, psikoloji, sosyal-psikoloji, felsefe, iktisat, siyaset bilimi, dil bilimi vb. gibi temel insan bilimleri disiplinlerinin *ortak* nesnesidir. Fiske’nin (2003: 15) dediği gibi, “iletişim” için yapılacak bir araştırma disipliner bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bu anlamda “iletişim” kavramı, insanın toplumsal varoluşuyla ilgili bir *konu* olarak *sosyal bilim* disiplinleri tarafından incelenebilir.

Temel olarak *en az iki kişi arasındaki* “ileti alışverişi” olarak yapılacak bir “iletişim” tanımında, *ileti, kaynak, kanal, araç, alıcı, kod* vb. gibi unsurlardan söz edilir. Bu unsurlarla oluşan “iletişim”, iletişen taraflar arasında gerçekleşen, amacının “ileti alıp-vermek” olan bir edim olarak kabul edilir. Bu tanımlamaya göre, “ileti alışverişi” genel olarak bir “etki” ile sonuçlanır. Buradan hareketle Fiske (2003: 17) iletişimi, “iletiler aracılığıyla toplumsal etkileşim” olarak tanımlar; diğer iletişim tanımlarının da bu tanımlı kendilerine göre yorumladıklarını söyler. Bu yorumlar iki okul olarak sınıflandırılabilir: İlki olan *süreç okulu*, iletişimi “*iletilerin aktarılması*” olarak görür: “Gönderici ve alıcıların nasıl kodlama yaptığı ve koda ettiği, aktarıcılarının iletişim kanallarını ve araçlarını nasıl kullandığı” ile ilgilenerek, iletişimi, “bir kişinin diğerinin davranışını ya da zihinsel durumunu etkileme süreci olarak görür.” İkinci olan *göstergibilim okulu*, iletişimi “*anlamların üretimi ve değişimi*” olarak görür: “Anlamların üretilmesinde iletilerin, ya da

metinlerin, insanlarla nasıl etkileştiği ile ilgilenir” (Fiske, 2003: 16). Bu bakımdan, süreç okulu, iletişimi “iletilerin aktarılması” sürecinde yer alan ya da oluşan toplumsal fenomenleri incelemek için sosyal bilimlerden, özellikle sosyoloji ve psikolojiden yararlanır. Bu okul, iletişimi, bir “toplumsal etkileşim” olarak görerek, “bir kişinin kendisini diğerleri ile ilişkilendirme ya da diğerlerinin davranışlarını, zihinsel durumu veya duygusal tepkilerini etkileme süreci” olarak tanımlar. Bu bakımdan, “toplumsal etkileşim” kavramı bağlamında, süreç okulunun kavramsal perspektifi bu çalışma açısından tercih edilebilir olarak görünüyor. Ancak, süreç okulunda yer alan iletişim kuramlarının “iletişim” tanımlarıyla bu çalışmanın odaklanacağı “toplumsal etkileşim” arasında bazı uyumsuzluklar söz konusu. Bu nedenle süreç okulundaki iletişim kuramlarının hangi sosyal bilim paradigmasını benimsediği ve buna bağlı olarak hangi sosyoloji perspektifinin yardımı çağırılacağını bu çalışma açısından belirlemek gerekiyor.

1940’larla birlikte *kitle iletişimi*, “transmission model” denilen, “enformasyon teorisi” ya da “iletişimin matematiksel teorisi” anlamına gelen, bir iletiyi “taşıma, iletme, gönderme” olarak kabul edilen hâkim bir modele göre tanımlana gelir. “Shannon ve Weaver Modeli” olarak bilenen bu model, iletişimi “bir beynin (veya bir mekanizmanın) bir beyni (mekanizmayı) etkilemesi” olarak kabul eder. Böylece, iletişim, “insanlar arasındaki mesaj alışverişi” olarak tanımlanmış olur. Buna ek olarak, başka bir iletişim kuramcısı Lasswell’in “kim kime hangi kanaldan hangi etkiyle ne der” formülüyle, “ileti alışverişi” fikri bir “etki ile sonuçlanır” anlayışına dönüşür (Erdoğan, 2008: 40). Bu anlamda, Erdoğan’a göre, Shannon-Weaver’in modeli ile Lasswell’in formülüyle oluşan bu iletişim kuramı yaklaşımı birleştirilip “pozitivist-deneyci” okulun paradigması oluşturulur. Dikkat edilirse, Fiske’nin “süreç” okulu dediği yaklaşım, Erdoğan’a göre “pozitivist-deneyci” okuldur. Bu nedenle, Fiske’nin ileri sürdüğü “iletilerin aktarılması” ile oluşan “toplumsal etkileşim” kavramı, süreç okulunun “pozitivist” paradigması bağlamından kopartılarak bu çalışmanın konusu yapılabilir. Çünkü bu çalışmanın temel perspektifini “yorumlayıcı sosyoloji” kuramları oluşturuyor. Bu da, pozitivist paradigmayı benimseyen klasik sosyoloji kuramlarının “nedensel açıklama” yaklaşımı yerine, insan (tin, kültür, hermeneutik) bilimlerin paradigmasından etkilenen ve onunla benzer metodolojik perspektifi paylaşan sosyal bilimlerin “yorumlayıcı anlama” yaklaşımını tercih etmek anlamına geliyor. Bu yaklaşımı tercih eden sosyoloji geleneği ise “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarıdır.

Genellikle kabul edildiği üzere, sosyal bilimlerin tarihsel gelişiminde başat eğilim pozitivisttir; bu bilim felsefesindeki başat geleneğin pozitivist olmasıyla ilgilidir. Bilim felsefesinin pozitivist geleneği ise, gözlenebilir olgular ve onların arasındaki ilişkiler dışında hiçbir şeyin bilgisine sahip olunamayacağı inancını taşırlar. Çoğunlukla bu görüşten etkilenen Comte, doğa bilimlerine benzer biçimde bir “sosyoloji” anlayışı geliştirir ve sosyolojisini pozitivist paradigmaya dayanarak kurar. Böylece, başta Comte olmak üzere pozitivist sosyoloji geleneği, sosyolojiyi “gözleme” dayalı “kesin” bilgi veren bir bilim olarak görürler. Comte, kısaca, sosyolojisinin metodolojisini, kurulan hipotezlerin gözlemlerle doğrulanmasına dayandırarak, gözlenen bu olgular arasında kurulan ilişkilerden de “fizik” biliminin yasalarına benzer yasalar elde etmek olarak belirler. Comte’tan etkilenen Mill, Spencer gibi sosyologlar da, benzer bir görüşü benimseyerek, toplumsal olguları, fizik biliminin yasalarına benzer yasalarla *açıklamak* isterler (Keat ve Urry, 2001: 114-121). Bu paradigmanın “olgucu” perspektifine karşı olarak, Alman Tarih Okulu’nun en önemli temsilcisi Wilhelm Dilthey, Comtecu sosyal bilim anlayışını eleştirerek, “tarihselci” bir perspektifle, toplumsal ve tarihsel fenomenleri “anlamak” isteyen bir “tin (insan) bilimi” paradigması geliştirir.

Dilthey’e göre, doğa bilimleri, doğal olgular arasındaki ilişkileri nicelik yönünden inceleyerek, bu olgular arasındaki “değişmez” ilişkileri saptar. Böylece bu olgular arasındaki *nedensellik* ortaya koyar; bir başka deyişle, bu nedensel ilişkiyi *açıklar* (*erklaeren*). Bu bakımdan doğa bilimlerinin yöntemi *açıklayıcıdır*. Tin bilimleri ise, özneler arasındaki değerleri, normları, ideleri ve bunların *anlam*larını içeren tinsel gerçekliği araştırdığı için *anlama* (*verstehen*) yöntemini kullanır. Bu durumda tinsel bilimler, *anlayıcıdır* (Özlem, 2008: 40). Böylece, Dilthey, sosyal bilimler için, Comtecu pozitivist paradigmanın “açıklayıcı” paradigmasından farklı olarak “anlayıcı” bir paradigma geliştirir.

Başta Dilthey ve Rickert olmak üzere, Alman Tarih Okulu temsilcilerinden ve Yeni-Kantçı düşünürlerden etkilenerek “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarının temel perspektifinin gelişmesine katkı sunan Weber, *anlama* (*verstehen*) yaklaşımı ile *açıklama* (*erklaeren*) yaklaşımını birleştirmeyi dener. Weber’in “yorumlayıcı anlama” yaklaşımı “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarını etkilemekle birlikte, onun yaklaşımındaki “pozitivist” unsurlar da eleştirilir.

Weber'in "anlama" ile "açıklama" arasındaki sentez denemesi onun sosyoloji görüşünde yerini bulur: Weber sosyolojiyi şöyle tanımlar: "Sosyal eylemin gerek yerine getirilmesinin gerek etkilerinin nedensel açıklamasını vermek amacıyla, sosyal eylemin yorumlayıcı anlaşılmasına yönelen bir bilimdir. Eylem sosyaldir zira eylemde bulunan birey (veya bireyler) ona öznel bir anlam yakıştırır ve başkalarının davranışını dikkate alır" (akt. Keat ve Urry, 2001: 231). Weber'in bu tanımlamasındaki, ilk yaklaşım olan "nedensel açıklama" pozitivist paradigmayı, ikincisi ise, öznel anlamların "yorumlayıcı anlaşılması" olarak yorumlayıcı paradigmayı ifade eder.

Buradan hareketle bu çalışmanın birinci bölümünde Weber'in "yorumlayıcı anlama" ve "toplumsal eylem" arasında kurduğu bağı, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının perspektifi üzerindeki etkisi bağlamında incelenecek. Bu bağlamda da, Weber'in "yorumlayıcı anlama" yaklaşımındaki "anamlı eylem" kavramını eleştiren, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının perspektifine önemli katkıları olan fenomenolojik sosyolojinin kurucusu Alfred Schutz'un "anlama" yaklaşımı önem kazanacaktır. Schutz'un "verstehen" yani "anlama" yaklaşımı, temel olarak, "günlük yaşantılarımızda bir diğerimizi yorumlayıcı tarzda anlama" düşüncesine dayanır (Keat ve Urry, 2001: 276). Böylece Schutz, "yorumlayıcı sosyoloji" kuramlarını "gündelik yaşam" zeminine çeker. Bu "gündelik yaşam" kavramı da bu çalışmanın ikinci bölümünün merkezi temasını oluşturacaktır.

Özetle, bu çalışmada tercih edilen *perspektif*, "gündelik yaşam" içinde, kişilerin iletişimleriyle oluşan toplumsal etkileşimleri "yorumlayıcı anlama" yaklaşımıyla inceleyen *yorumlayıcı sosyoloji* kuramlarına dayanacaktır.

Böylece bu çalışma için *yorumlayıcı sosyoloji perspektifi* tercih edilerek, Fiske'nin, "iletişim" tanımında yapmış olduğu, "iletilerin aktarılması" ile oluşan "toplumsal etkileşim" kavramını bir araştırma olarak kabul eden *süreç okulunun* "pozitivist" yaklaşımı dışarıda bırakılmış olur. Bu noktada ise, "toplumsal etkileşim" kavramının yorumlayıcı sosyoloji perspektifinden belirlenmesi gerekir.

Bu belirleme hedefinde, temel olarak, *en az iki kişi arasındaki ileti alışverişi* olarak yapılan bir "iletişim" tanımında, "toplumsal etkileşim" sürecine katılan *taraflar* önem kazanıyor: "en az iki kişi" demek, "iletişim" ediminin, "kişilerarası" bir fenomen olması demektir. Bu sebeple de, "kaynak/alıcı" terimiyle, iletişimin tarafları olarak "kişi" terimine atıf yapıldığı

anlaşıyor. Böylece, *grup, örgüt, siyasal, kitle, kültürlerarası, uluslararası* vb. gibi çeşitli nitelemeler alan “iletişim” kavramı araştırmaları dışarıda bırakılmış olur. Bu belirleme önemlidir; çünkü Fiske’nin, “iletiler aracılığıyla toplumsal etkileşim” tanımındaki, etkileşimin tarafları olarak “kişiler”, “toplumsal etkileşim” incelemesi yapan bir “yorumlayıcı sosyoloji” yaklaşımının perspektifiyle “kişilerarası iletişim” kavramı arasında bir bağ kurulmasını sağlayacaktır. Bu bağın kurulması bakımından Niklas Luhmann’ın “sosyal sistem” teorisi ilham verebilir. Luhmann’ a göre,

bir sistem tanım gereği karşılıklı ilişkili parçaların bir bileşimidir. Onların parçaları karşılıklı ilişkiler nedensel etkileşimler aracılığıyla değil, anlamlar sayesinde sağlanır, yani sosyal sistemin farklı parçaları arasındaki bağlantılar iletişim süreçleriyle sağlanmak zorundadır; bu bağlantıların iletişim süreçleri olarak var olması gerekir. ...hem bir sosyal bir sistemin parçaları arasında ‘mevcut’ bağlantılar vardır, hem de bu ‘mevcut’ bağlantıların bir kısmının kaynağında onun ‘geçmiş’ ve ‘gelecek’ le ilişkileri bulunur. İnsanlar bir belleğe ve öngörme gücüne sahip oldukları için, sistemin farklı parçaları arasındaki bağlantıların doğasını kavramak amacıyla *fenomenolojik* bir yaklaşıma başvurmak, yani onlarla ilgili toplumun üyelerinin gözüyle bakmak gerekir. Bu yüzden, bir sistemin parçaları arasındaki karşılıklı bağlantılar üyelerin ‘zihninde’, onlar arasında gördükleri anlamlı bağlantılardadır. Sistemin varlığının *sistemli bir biçimde* üretilmesi ve sürdürülmesi farklı bireylerin zihinlerinde aynı bağlantıların bulunmasını, bireylerin şeyleri aynı biçimde anlamalarını gerektirir. Toplumsal yapılar bireylerin anlamlarını önceden yapılandırır, yani bu yapılar mevcut yorumları ve bu yorumlara tepkileri önceden biçimlendirerek, eylem durumlarının kompleksliğini azaltırlar (Cuff, Sharrock ve Francis, 2013: 122).

Özetle, Luhmann için, “sosyal sistem”, bir “iletişim” sürecidir ve bu süreç içinde olan her şeydir; “iletişim içinde olmayan her şey sosyal sistem dışında” yer alır (Cuff, Sharrock, Francis, 2013: 123). Burada dikkat çeken nokta, “sistem” ve “iletişim” kavramlarıdır. Luhmann, “iletişim” süreçlerini bir “sistem parçası” olarak görür. Ve bu “sistem” içindeki bireyler “iletişim” ile belirlenir: “Toplumsal yapılar bireylerin anlamlarını önceden yapılandırır, yani bu yapılar mevcut yorumları ve bu yorumlara tepkileri önceden biçimlendirerek, eylem durumlarının kompleksliğini azaltırlar.” Böylece, bireylerin eylemleri, anlamaları ve yorumları “sistem” tarafından belirlenmiş olur. Yani, her ne kadar “sistemin farklı parçaları arasındaki bağlantıların doğasını kavramak amacıyla *fenomenolojik* bir yaklaşıma başvurmak, yani onlarla ilgili toplumun üyelerinin gözüyle bakmak gerekir” diye söylese de, Luhmann için, “birey” yerine “toplum” önemlidir; bu da, onun görüşünün *makro* bir perspektif olduğunu gösterir. Bu çalışmada ise, “birey” öncelikli bir perspektifi tercih eden bir yaklaşımla “toplumsal etkileşim” kavramına

odaklanma hedefleniyor. Bu nedenle, kişi-kişi iletişiminin, ancak, “toplumsal etkileşim” fenomenini mikro-ölçekli bir yaklaşımla “gündelik yaşam” bağlamında ele alan *yorumlayıcı sosyoloji* kuramlarının perspektifinden incelenebileceği ileri sürülebilir.

Bu noktada “toplumsal etkileşim” kavramının *kişi-kişi iletişimi*, yani “kişilerarası iletişim” kavramı açasından belirlenmesi gerekir. Bu durumda, “kişilerarası iletişim” için de bazı kavramsal belirlemeler yapılması gerekir.

İlk olarak, kişi-kişi arasındaki bir “etkileşim”, kişilerin *öznellikleri arasında* gündelik yaşam içinde oluşan toplumsal fenomenler temelinde kurulan bir “kişilerarası iletişim” edimidir. Gündelik yaşam, bu etkileşimler çerçevesinde gerçekteşirken, kişilerarasındaki “ilişkiler”, iletişimdeki alış-verişi yapılan *şeylerin* paylaşımıyla mümkün olur. Bu durumda, “alış-verişi yapılan *şeyler* nedir?” sorusu önem kazanıyor.

Kişilerarası iletişim bağlamında “toplumsal etkileşim” kavramını belirlemek için, “etkileşim” sürecinde alış-verişi yapılan *şeyler* olarak, “anlam” ve “benlik” fenomenleri ileri sürülebilir. Bir “kişilerarası iletişim” ediminde, bir kişi diğer bir kişiye sadece bir “ileti” göndermez. Çünkü iletişim, “gönderen, mesaj ve alıcıdan oluşan bir şey...değildir. ...[İletişim, sadece] mesaj gönderme değildir, mesaj alma da” (Erdoğan, 2008: 16). Bunu örneklendirirsek;

İki arkadaş karşılaşıp sarıldıklarında, iletişim olur. Fakat iletişim sarılma hareketi, sarılarak mesaj alışverişi veya birinin mesaj göndermesi ve diğerinin de mesajı alıp ona geri-besleme yapması gibi mekaniksel süreç değildir. Sarılma eyleminin kendisi görüldüğü şekliyle ilişkinin, eylemin veya iletişimin doğasını açıklamaya yeterli değildir. Bu oluşun bir başlangıç ve gelişme tarihi vardır. Bu oluşun o iki kişi arasında ve toplumda anlamlandırma biçimleri vardır. Bu tarih ve koşul iki kişinin yakınlığının doğasını anlatır. Bu koşul ve tarihe göre sıralama eylemi, ilişkisi ve iletişimi asıl anlamını kazandırır (Erdoğan, 2008: 26).

Yukarıdaki iki arkadaşın “sarılma” örneğinde olduğu gibi, “sarılma” etkileşimini, bir “kişilerarası iletişim” yapan unsurlar olarak, “geçmiş”, “araç” ve “yer-zaman” gibi kavramlar ileri sürülebilir. Bu kavramlar çerçevesindeki bir “toplumsal etkileşim” olarak gerçekteşen bu “kişilerarası iletişim” örneği, *tanişıklık* (geçmiş), *yüz yüzelik*

(eşzamanlılık/eşmekanlılık) içinde *sözsüz*³ (araç ile) gerçekleşir. Burada bir “sarılma” olarak etkileşim, birbirlerini tanıyan iki arkadaşın aynı zamanda ve mekânda görüştüklerinde (karşılaştıklarında), uzun süredir görüşmedikleri için birbirlerini özlediklerini *ifade ederek birbirlerini etkiledikleri bir eylem*⁴ olarak tanımlanabilir. Bu etkileşimi “toplumsal” yapan unsur ile “iletişim” yapan unsur birbirlerine ilişkilidir. Bu kişilerin “sarılma” etkileşimindeki *toplumsal* unsur “benlik” olarak belirlenebilir; *iletişim* unsuru ise “anlam” olarak belirlenebilir. Bu durumda, bu iki kişi, “sarılma” eylemleriyle, kurdukları “toplumsal etkileşim”, onların geçmişte *benlikleri* arasındaki bir tanışıklığa dayanır; bu *tanışıklık* da onların *özellikleri arasında* bir “anlam” oluşturur ve bu anlamı da *iletişim*le birbirlerine *ifade* ederler.

Bu iki arkadaşın “sarılma” etkileşimini dışarıdan gözlemleyen bir başka kişi, onların “tanışık” olduğunu ve birbirine özlemlerini “ifade” ettiğini düşünebilir. Bu gözleyen üçüncü kişi ise, bu iletişimdeki *iletişimi* “yorumlayarak” anlar; bu “anlama” edimi de, bu “kişilerarası iletişim” ediminin “özelliklerarası” bir temelde gerçekleştiğini gösterir. Buradan hareketle de, bu üç kişinin, aynı *gündelik yaşam* içindeki *ortak* toplumsal bilgilere sahip oldukları ileri sürülebilir. İşte bu *ortak toplumsal bilgi*, bu iletişimden *özelliklerarası* temelini oluşturur.

Bu belirlemeler ışığında ileri sürülen temel sav: “kişilerarası iletişim” edimi “özelliklerarası” bir temelde gerçekleşir. Bu da, kişilerin, “toplumsal etkileşim” aracıyla “benlik” ve “anlam” alışverişi yapmasıyla mümkündür. İşte bu savı temellendirmek için başvurulacak perspektif *yorumlayıcı sosyoloji* kuramlarıdır.

Bu durumda, yorumlayıcı sosyoloji kurumlarının sunacağı perspektifle incelenecek kişilerarası iletişimi mümkün kılan toplumsal fenomenlerin *özelliklerarasılığı* iki arkadaşın “sarılma” örneğinden hareketle belirlenebilir. İki arkadaşın “sarılma” iletişmesini mümkün kılan, “eylem, “etkileşim”, “benlik”, “anlam”, “ifade”, “yorumlama”, “gündelik yaşam”, ve “özelliklerarasılık” kavramları, bu çalışmanın yorumlayıcı sosyoloji perspektifiyle incelenebilecek toplumsal fenomenlerdir.

³ Sözsüz bir iletişim örneği seçilmesindeki amaç, iletişimin “sadece sözel iletilere dayalı anlamları iletmek” olmadığını savunan kuramsal perspektife vurgu yapmaktır.

⁴ Weber’in sosyolojisinin önemli kavramı olan “toplumsal eylem”, bir başkasına yönelik, onu etkileyen eylemdir. (Bknz: 2.3.1. “Toplumsal eylem ve yorumlayıcı anlama” adlı bölüm.)

Bu kavramlar arasındaki ilişki yorumlayıcı sosyoloji perspektifinden şöyle kurulabilir: bir “ifade” bir “anlam” içerir; bu anlamı “anlama” ise, bir “yorumlama” yapmayı gerektirir; bu yorumlama da, aynı “gündelik yaşam” içinde olmayı gerektirir; bu da, kişileri “öznelerarası” bir temelde oluşan “gündelik yaşam” içinde birleştirerek “etkileşim” kurmalarını sağlar; bu da onların “benlik” oluşumları ve benlik sunumlarıyla mümkündür. Bunların hepsi, “toplumsal etkileşim” temelinde kurulan bir “kişilerarası iletişim” edimini mümkün kılar. Örnekteki iki kişinin birbirine sarılmaları ve üçüncü kişinin gözlemi sırasında oluşan “kişilerarası iletişim” edimi bu kavramsal ilişkilerin perspektifiyle incelenebilir. İşte, “kişilerarası iletişim” kavramı, makro ölçekli toplumsal/kültürel sistemlere ya da yapılara odaklanan ana akım pozitivist paradigmaya sahip *klasik sosyoloji* kuramları yerine, mikro ölçekli, bireylerarası toplumsal etkileşimlerle oluşan fenomenlere odaklanan yorumlayıcı sosyoloji perspektifinden mikro düzeyde bir incelemenin konusu yapılabilir.

Özetlenirse, kişilerin, birbirleriyle “yüz yüze” kurduğu bir “iletişim” ediminde yer alan toplumsal fenomenler şunlardır: *eylem, anlam(a), yorumlama, etkileşim, benlik ve gündelik yaşam*. Bu toplumsal fenomenler, “kişilerarası iletişim” ediminde şu biçimlerle oluşur: *sözel olmayan iletişim, karşılıklı konuşma, alışveriş, çatışma, uzlaşma*. Bu toplumsal fenomenler “öznelerarası” temelde gerçekleşir. Bir “kişilerarası iletişim” ediminde, *öznelerarası* bir temelde gerçekleşen bu toplumsal fenomenler *yorumlayıcı sosyoloji* perspektifinin *yorumlayıcı anlama* yaklaşımı ile incelenebilir. Şimdi kısaca bu “toplumsal fenomen” olarak belirlenen kavramların yorumlayıcı sosyoloji kuramlarındaki yerinin belirlenmesi gerekir.

Öncelikle, “toplumsal etkileşim” kavramını inceleyen yorumlayıcı sosyoloji kuramcıları arasında, “sembolik etkileşim” kuramının kurucusu olarak kabul edilen George Herbert Mead ile “toplumsal etkileşim” kavramını sosyolojisinin merkezi teması yapan Georg Simmel vardır. Mead, “anlamli sembol” ile gerçekleşen “sembolik etkileşim” kavramını, kişilerin “benlik” oluşumlarına dayandırır. Simmel de, “toplumsal etkileşim” biçimlerini ve tiplerini inceleyerek, toplumun etkileşimlere dayalı olarak kurulduğunu savunur. Bu Mead’in ve Simmel’in “etkileşim” görüşleri birbirleriyle uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcıdır. Mead’in “sembolik etkileşim” görüşünün özü kısaca şöyle özetlenir:

insan düşüncesi, deneyimleri ve eylemleri özünde toplumsaldır (yani, diğer insanları gerektirir) ve her toplumsal etkileşimin temeli sembolik etkileşim, anlamların semboller, özellikle dil aracılığıyla paylaşılmasıdır. Hiçbir nesne, ister bir sandalye ister bir ev, sevgili veya tutku olsun, iletişim içindeki insanların ona yüklediği anlam dışında hiçbir anlama sahip değildir. Paylaşılan anlamlar olmadan, semboller olmadan ne bir insan etkileşimi ne de bir insan toplumu var olacaktır (Slattery, 2007: 336).

Böylece Mead, “anlam” fenomeninin “toplumsal” olduğunu, “sembolik etkileşim” ile “öznelerarası” temeldeki iletişimle oluşturulduğunu savunur. Mead’ın “sembolik etkileşim” kuramını “yorumlayıcı” yapan nitelik, kişileri, “sadece anlam aktarma yeteneğine” değil, aynı zamanda “başkalarının sözlerini ve eylemlerini yorumlama yeteneğine” sahip bireyler olarak görmesine dayanır (Slattery, 2007: 334). Mead’ın kuramında, “kişilerarası iletişim” edimini mümkün kılan “benlik oluşum” fikri önemlidir:

Toplumsal hayat ve iletişim, sadece sembollerin anlamları toplumun üyeleri tarafından Mead’ın ‘rol alma’ adını verdiği şey ve özel bir sembolün –bir hareket, sözcük veya görünüşün- yorumu sayesinde büyük ölçüde paylaşıldığı sürece mümkündür. Bireyler ‘rol alma’ süreci aracılığıyla bir benlik anlayışı ve diğerlerinin algılarına ilişkin bir anlayış, hem ‘ferdi ben’ hem de ‘sosyal ben’ olma yeteneği, bilinçli olma ve bir benlik algısına sahip olma yeteneği geliştirirler. Benlik algısı doğuştan olmayıp, çocukluk dönemindeki bireysel ve kolektif oyunlarla ve hayat boyu sürdürülen “iç konuşmalar” sayesinde öğrenilir (Slattery, 2007: 336).

Böylece, “anlam” temelindeki *sembolik etkileşime* dayalı olarak oluşan “benlik”, kişilerin birbirleriyle iletişimi sırasında anlamlarla birlikte paylaşılan bir *toplumsal* fenomendir. Bu da, kişilerin “öznelerarası” bir temelde yaşamlarını sürdürmelerini sağlar. Başka bir deyişle,

Bilinçli düşünce insanların diğerlerinin bakış açılarını görebilmelerini ve böylece diğerleriyle onların kendileri hakkındaki düşünceleri temelinde işbirliği yapmalarını mümkün kılar. Bu yüzden, bireyin içinde yer aldığı toplum veya topluluk kendi üyelerinin davranışları üzerinde kontrol kurarken, bireyler de diğerlerinin beklentilerini- algılanmış beklentileri- anlamaya ve yorumlamaya çalışırlar (Slattery, 2007: 336).

Böylece Mead, “öznelerarası” temelde gördüğü *gündelik yaşam* içinde gerçekleşen sembolik etkileşimde kişilerin *benlik* oluşumlarıyla *anlam* oluşumu arasında kurar. Bu kapsamda Mead’ın fikirlerinden etkilenen öğrencilerden en önemlisi C.H. Cooley de, “ayna benlik” fikriyle *benlik oluşumuna* farklı bir bakış açısı getirir (Slattery, 2007: 338).

Cooley'in "ayna benlik" kavramı ve Mead'in "sosyal ben" kavramı, modern sembolik etkileşimci benlik kavrayışının gelişiminde önemlidir. Mead'in diğer bir öğrencisi Herbert Blumer'in *benlik* tanımı ise şöyledir: benlik, bir kişinin, kendi eylemine dönük olmasını sağlar; kişinin başkasına yönelik tüm eylemleri kendisine yönelik bir "eylem" olur. Blumer'e göre "benlik", "insanların dış uyarıcıya yönelik basitçe tepki vermelerinden çok, eyleme geçmelerini" sağlar. "Bu sürecin iki farklı adımı vardır. Birincisi, eyleyen, kendisine yönelik eylem gerçekleştirdiği şeyleri kendisine belirtir; o, kendisi açısından anlamı olan şeyleri ifade etmek zorundadır. [İkincisi ise] kişinin kendisiyle bu etkileşimi, psikolojik öğelerin birbirini karşılıklı etkilemesinden başka bir şeydir; o, kendisiyle iletişim kurmanın bir süreci[dir]" (akt. Ritzer, 2013a: 373). Dikkat edilirse, Blumer için de, "benlik" ile "anlam" birbirlerine bağlı bir şekilde *etkileşim sürecinde* oluşurlar. Bu da, "kişilerarası iletişim" ediminin temellerini oluşturan toplumsal fenomenler bakımından önemlidir.

Başta Mead, Cooley ve Blumer olmak üzere sembolik etkileşimci kuramcılarının fikirlerinden etkilenen Erving Goffman, "dramaturjik etkileşim" kuramıyla onların fikirlerini farklı bir şekilde geliştirir. Kişilerin benlik-imgelerini nasıl sunduklarını "yorumlayıcı anlama" yaklaşımıyla ele alan Goffman, *öznelerarasılık* temelde kurulan *gündelik yaşam* içindeki etkileşimlerdeki başkalarına yönelik eylemleri inceler.

Goffman bu incelemesinde, "tümüyle insani olan benliklerimiz ile toplumsallaşmış benliklerimiz arasındaki çok önemli uyumsuzluk" dediği gerilime odaklanır. Bu gerilim, insanların bizden ne yapmamızı bekledikleri ile spontane olarak ne yapabileceğimiz arasında ortaya çıkar. Gündelik yaşamda bizden beklenen şeyi yapma isteği ile karşılaşırız; üstelik kararsız kalmamız beklenir. İnsanlar da, sabit bir benlik imgesi sürdürmek için karşılaştığı kişilere (izleyicilere) yönelik performans sergilerler. Goffman, bu "performans" ile ilginin bir sonucu olarak "dramaturji" ile "toplumsal yaşantı" arasında bir benzerlik kurarak toplumsal etkileşimi sahnede sergilenen drama performansı gibi inceler. Bir sembolik etkileşimci, insanların kendi benlik-imgelerini nasıl oluşturduklarını incelerken, Goffman, toplumun insanları nasıl kendilerinin belirli bir imgesini sunmaya zorladığı ile ilgilenir (Ritzer, 2013a: 375).

Sembolik etkileşimcileri etkileyerek gelişimlerine katkısı olan Simmel de, “toplumsal etkileşim” temelli sosyolojisinde etkileşim biçimleri ve tiplerine odaklanır. Özellikle “alışveriş”, “çatışma” ve dolayısıyla “uzlaşma” biçimleri üzerine fikirleri bu çalışmanın perspektifi için, onun etkileşimin öznelerarası temellerine vurgu yapması bakımından önemlidir.

Simmel’in “etkileşim” temelindeki “toplumlaşma” fikri ikili bir kategoriye içerir: “Birey toplumlaşma içinde kapsanır ve aynı zamanda kendini onun karşısında bulur. Hem toplumlaşma organizması içindeki bir bağdır hem de özerk bir organik bütündür, hem toplum için hem de kendisi için var olur” (Simmel, 2009a: 42). Bir başka deyişle, insanın varoluşunun bir yanı *toplumlaşma* tarafından belirlenirken, toplumun bir ürünüken; diğer yanı ise, bireysel özerkliği tarafından belirlenir. Simmel burada, “birey” ile “toplum” arasındaki ilişkiyi betimler: bir “birey” etkileşime dayalı ilişkilerle bir “toplum” üyesi olur; ancak aynı zamanda o “birey”, kendi iç dünyasına da sahiptir. Böylece, bireyler, bu iki uç arasında hareket ederler (Simmel, 2009a: 39). Simmel’in bu görüşleri, özellikle Mead’in “genelleşmiş öteki” kavramıyla benzerdir. Aynı zamanda, Simmel bu görüşleriyle Goffman için de etkili olmuş bir etkileşim kuramcısıdır. Özetle, bir toplumsal fenomen olarak “etkileşim”, *öznelerarası* temeldeki “anlam” ve “benlik” oluşumu, dolayısıyla sunumu ile bir “kişilerarası iletişim” ediminin gerçekleşmesi için bir zemin oluşturur. Sembolik etkileşimci kuramların bu katkılarına ek olarak toplumsal fenomenler olarak “anlama” ve “yorumlama” da “benlik” ile bağlantısında belirlenmesi gerekir.

Kişiler varoluşlarını sürdürebilmek, eylemleriyle hedeflerine ulaşmak için bir “anlama” edimine sahiplerdir. Bu “anlama” edimiyle, hedeflerine ulaşmak için “toplumsallık” bağlamındaki eylemlerini gerçekleştirirler. Bu “anlama” fenomeni yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının “yorumlayıcı” yaklaşımını belirleme açısından önemlidir. Burada “anlama”, *toplumsal* bir fenomen olarak ele alınması bakımından hermeneutik⁵ geleneğin önemli temsilcisi Dilthey’a kadar götürülebilir. Çünkü ilk olarak Dilthey, kendi tin bilimlerinin araştırma konusu olan tarihsellik içinde oluşan “nesnel tin” bilgisine ulaşmak için bir “hermeneutik anlama” yöntemi olan *Verstehen* kavramını kullanır. Burada *anlama* olarak *Verstehen* kavramı, Dilthey’in tarihsel bilgisinin nesnelliğini oluşturan “özne-nesne

⁵ ‘Hermeneutik’ sözcüğü yerine Türkçede ‘yorumbilgisi’ terimi de tercih edilir.

özdeşliği” fikrine dayanır. Dilthey’in bu fikri, pozitivist bilim paradigmasının olguculuğuna karşı olan *tarihselci* perspektifin savunduğu, özellikle Vico’nun, “tarihsel dünyayı tanıyan/anlayan ile onu yapanın özdeş oldukları” önermesine dayanır (Dellaloğlu, 1998: 59). Bu görüş, Dilthey’in “doğa bilimi” ile “tin bilimi” ayrımındaki merkezi unsurdur. Dilthey bu ayrımı, “özne-nesne özdeşliği” fikri çerçevesinde kurduğu “yaşama-anlama-ifade” ilişkisi temelinde yapar. Onun *yaşama-anlama-ifade* arasında kurduğu ilişki ise, “anlama” fenomeninin “toplumsal” olarak görülmesini sağlayacak “öznelerarasılık” kavramı bakımından önemlidir.

Ancak, Dilthey’in, “anlama” kavramını tarihsel bilgiyi “nesnel” olarak elde amacıyla kullanması, hermeneutik geleneğin diğer önemli temsilcisi Hans-Georg Gadamer tarafından eleştirilir. Gadamer’e göre, Dilthey “anlama” kavramıyla tarihsel bilginin nesnellğine ulaşamaz; çünkü, “nesnel olarak ‘geçerli’ bilgi, tarihin kendisine tarih üstü bir noktadan bakmayı gerekli kılar ki böyle bir yer olanaklı değildir. ...[İnsan] ancak kendi sınırlı, tarihsel zaman ufkundan bakar ve anlar” (Taşçier, 2013: 68). Gadamer’in bu eleştirileri Dilthey’in bir “metot” olarak epistemolojik bir perspektifle ele aldığı “anlama” kavramını, hermeneutik gelenekteki *tarihsellik* zemininden *fenomenolojik* zemine doğru kaydırır. Gadamer bu eleştirilerinde, Edmund Husserl’in fenomenolojisi ve onun etkisiyle hermeneutiği varoluşçu çizgiye çeken Martin Heidegger’in “anlama” kavramı üzerine görüşlerinden yararlanır. Böylece, Dilthey’in, psikolojik, empatiye dayalı “anlama” kavramının öznelerarasılığı, Heidegger’le birlikte, Husserl’in bir “bilinç” sorunu olarak ortaya attığı “öznelerarasılık” kavramıyla ilgisinde varoluşçu terimlerle ifade edilmeye başlar.

Dilthey’in hermeneutiği açısından, doğa bilimlerinden farklı olarak tin (insan) bilimleri bilgisinin tarihselliğinde mümkün olan “nesnellik” anlayışı, Husserl’in fenomenolojisinde *bilincin nesnellğine* dönüşür. Gadamer’e göre, Husserl, “kişinin kendi dünyasında mevcut tüm varlıkların niyete bağlı bilinç ekseninde ‘yaşam dünyası’ içerisinde bulunduğu” fikrine dayanarak, kendi tin bilimlerine epistemolojik bir temel sağlamak isteyen Dilthey’in “psişik yaşamın yapısalılığı” kavramı yerine “bilincin yönelimselliği” kavramını ortaya atar (Taşçier, 2013: 68). Böylece Gadamer’e göre, Husserl, insan bilimlerinin salt metodolojik problematiğini aşarak, nesnellği, “yaşam dünyası” içinde deneyimin temelini oluşturan, kişinin kendisinin bilincine dayanan “anlam” temeline çeker (Taşçier, 2013: 78).

Husserl'in "bilinç" temelinde oluşturduğu bu "yaşam dünyası" kavramı üzerine sorgulamalar yapan Heidegger'e göre "anlama", Dilthey'in sandığı gibi insanın geçmişiyle kurduğu "duygudaşlık" ile değil, "tarih hakkında konuşabilmemizi sağlayan, kendimizin tarihsel bir varlık olmasıdır, yani geçmişi canlandırma yeteneğinin önkoşulu Dasein'in tarihselliği" ile mümkündür (Taşçier, 2013: 68). Böylece Heidegger'in "anlama" kavramı üzerine yaptığı analiz,

dünyanın insan öznesine bağlı olduğu biçime değil, insan öznesinin dünyaya bağlı olduğu biçime dayanmaktadır. Bu bağlılık, 'anlama' süreci içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreç o kadar önemlidir ki kişinin onun içerisinde ve onun aracılığıyla insan varlığı olarak bulunduğu sürece denk düşer. Anlamanın bu şekilde ele alınması varlığın ontolojik bir incelemesine götürmektedir bizi (Taşçier, 2013: 68).

Husserl'le birlikte "bilinç" sorunuyla eş kabul edilen insanın "varoluş" sorunu, Heidegger'le birlikte bir "anlama" soruna dönüşür. Heidegger, Husserl gibi, tarihsel varoluşu Dilthey'in yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savunarak, "eldeki bugünü" kavramak için, "anlama" fenomenini, "insanın Dasein'inin (varoluşunun) dünyadaki-varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel bir başarısı" olarak görür (Taşçier, 2013: 78). İşte Gadamer, buradan hareketle, kendi "anlama" kavramını oluşturur. Gadamer felsefi hermeneutiğindeki "anlama" kavramını oluştururken Heidegger'den yararlanır. Heidegger de, hocası Husserl'in fenomenolojisini kullanarak, "kişinin dünyada gündelik olarak bulunuşuyla ilgili fenomenolojik bir çalışma" olan "Varlık ve Zaman" eserinde, "Dasein hermeneutiği" adını verdiği, insanın varlığının açıklanması çabasında "anlamak" ve "yorumlamak" kavramlarını insan varlığını oluşturan temel unsurlar olarak ele alır. Buradan hareketle Gadamer, kendi felsefi hermeneutiğini "dil" kavramı üzerine kurar. O, "*anlaşılabilen varlık dildir*" temel savıyla, insanî niteliğin bizzat dilsel olduğunu savunarak, insanın "dil aracılığıyla Varlık" olduğunu ileri sürer (Taşçier, 2013: 64). Böylece Gadamer, "anlama" kavramını "dil" kavramı ile ilişkilendirir. Birbirinden farklı olmakla birlikte aslında,

Her üç filozof da anlama sorunu bağlamında dil üzerinde durmaktadırlar. Ama Dilthey sorunu epistemolojik bağlamda ve düzlemde ele alırken, Heidegger bütün bir Varlık alanını anlama zeminine taşımıştır. Heidegger'in felsefi düşünceye kattığı önemli kavramlardan biri ön anlamadır. Bu kavramın Gadamer'deki karşılığı önyargı kavramı olmuştur. Gadamer, önyargı kavramına duyulan önyargının, belirtildiği gibi,

Aydınlanmadüşüncesinden kaynaklandığını belirtir. Oysa biz önyargılarla veönyargılar içerisinde yaşarız. Aslında kavramın kökeni Dilthey'a kadar uzanır. Çünkü o da bizim çocukluktan itibaren bazı "kalıp"lar, yani bizimkendimizi içerisinde bulduğumuz yaşam ifadeleriyle büyüdüğümüzü söyler (Becermen, 2004: 64).

Gadamer'in "ön-anlama" kavramı bağlamında geliştirdiği "ön-yargı" kavramı, "yorumlayıcı anlama" yaklaşımı için yeni bir bakış açısı getirir.

Bu bakımdan, bu çalışmanın birinci bölümünde Dilthey, Gadamer ve Heidegger'in, "öznelerarasılık" kavramı çerçevesinde inceledikleri *dil*, *anlama* ve *yorumlama* kavramları incelenecek. Bu inceleme, "öznelerarasılık" kavramı bağlamında fenomenolojik sosyoloji yaklaşımının *yorumlayıcı sosyoloji* perspektifine kazandırdığı katkılar bakımından önemli olacaktır.

Hermeneutik geleneğin ortaya koyduğu bu "anlama" fikri, sosyal bilimler ve sosyoloji için, "toplumsal" bağlamdaki "eylem" kavramıyla ilişkisinde önemli olacaktır. İnsan eylemlerini inceleyen bir sosyal bilim olarak sosyoloji, dahası "yorumlayıcı sosyoloji" için "anlama-eylem" ilişkisi önemlidir. Bu, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının perspektifinin temelini oluşturur. Başlangıç olarak, Max Weber'in *Verstehen* kavramı, yani "insan eylemlerini yoruma dayalı anlama" fikri önemlidir. "Dilthey tarafından benimsendiği ve sonradan Weber tarafından değişikliğe uğratıldığı haliyle" *Verstehen*, yani "yorumlayıcı anlama", "insan etkinliğini araştırmanın bir aracı ve bu sıfatla, başkalarının tecrübelerini 'yeniden yaşama' veya 'yeniden icra etme'ye dayalı" bir *yöntem* olarak kabul edilir. "Dilthey ve Weber, farklı biçimlerde de olsa, 'anlama yöntemi'nin 'nesnel' ve bu yüzden öznelerarasılık düzleminde" insan bilimleri araştırmalarına bir imkân sunduğu ileri sürülür (Giddens, 2003: 32). Bu anlamda Weber, Dilthey ve tarihselci bilim anlayışında etkilenecek "toplumsal eylem" kavramı ile "yorumlayıcı anlama" yaklaşımı arasında bir bağ kurar. Bu bağ, "öznelerarasılık" kavramı açısından önemlidir.

Dilthey'in "yorumlayıcı anlama" perspektifini eleştiren Heidegger ve Gadamer, "anlama" ve "dil" kavramlarını, insan varoluşunun temeli olarak görerek, Dilthey'in tarihselci epistemolojisi yerine Husserl'in bilinç fenomenolojisinin etkisinden hareketle, sosyal bilimlerde etkili olan "varoluşçu fenomenoloji" perspektifine katkı sunacaklardır. Bu bağlamda, "yorumlayıcı sosyoloji" kuramları içinde değerlendirilen olan "varoluşçu fenomenoloji" (Giddens, 2003: 2) perspektifinden yararlanarak sosyolojisini geliştiren

Alfred Schutz, hermeneutik geleneğin “varoluşçu” düşünürleri olan Heidegger ve Gadamer’in düşüncelerini sosyal bilimlere mâl eder. Husserl ve varoluşçu filozoflardan etkilenen Schutz, Weber’in “yorumlayıcı anlama” yaklaşımlarını eleştirir.

Schutz, Weber’i eleştirisi bağlamında, “anlama-eylem” ilişkisini kendi fenomenolojik “yorumlayıcı” perspektifiyle ele alarak, fenomenolojik perspektifin öznelerarasılık temelini vurgular. Schutz’un, anlama-eylem arasında gördüğü ilişki, öznelerarasılı bir temele dayanan etkileşimler dünyası olarak kurduğu “yaşama-dünyası” kavramı için önemlidir. Onun bu ilişkisi, “yorumlayıcı sosyoloji” perspektifindeki “toplumsal eylem” kavramının “öznelerarası” temelleri bakımından da önemlidir. Böylece Weber’in Dilthey’a dayanan “yorumlayıcı anlama” kavramının öznelerarasılığı, Schutz’un eleştirisi ve katkılarıyla “toplumsal gündelik yaşam” içindeki etkileşimlere dayalı olarak gelişen *toplumsal bilgiye* dayalı bir “öznelerarasılık” kavramına dönüşür.

Özetlenirse, “anlama” fenomeni, hermeneutik geleneğin ele aldığı biçimiyle, Weber’i ve Schutz’u etkiler. İkisi de, “yorumlayıcı anlama” ve “toplumsal eylem” kavramları arasında ilişkiyi “öznelerarasılık” temelinde kurarlar. Weber, Diltheyci *tarihsellik* temelinde belirlediği “öznelerarasılık” kavramını, Schutz, Husserl ve varoluşçu hermeneutik geleneğin fenomenolojik temelde oluşturduğu “öznelerarasılık” kavramını tercih edecektir. Weber, “yorumlayıcı sosyoloji” kuramları açısından “anamlı eylem” kavramının “yorumlama” yöntemiyle anlaşılmasına katkı sağlarken, Schutz, Weber’in “anamlı eylem” kavramını eleştirerek (Giddens, 2003: 43), Husserlci fenomenolojinin “bilinç” kavramı bağlamında geliştirdiği “öznelerarası” temelde gerçekleşen “anamlı eylem” fikrini yorumlayıcı sosyoloji için yeni bir perspektif olarak ileri sürecektir. Schutz’un bu yeni perspektifi şöyle özetlenebilir:

[yorumlayıcı] sosyolojik yöntemin amacı, eylemin öznel temellerini aydınlatmak için, ‘tipik’ davranış ‘biçimler’i hakkında teorik modeller inşa etmektir. “[Yorumlayıcı] sosyoloji dahil her sosyal bilim” der Schutz, “kendi temel amacını, toplumsal dünya içinde yaşayanların bu dünya hakkında düşündüklerini olabildiğince kapsamlı bir biçimde açıklamak olarak ortaya koyar.” Sosyal bilimlerde oluşturulan kavramlar “uygunluk” ilkesine dayanır. Schutz, bu kavramları “ikinci derece” inşalar olarak adlandırılır; zira onlar aktörlerin anlamlı bir toplumsal dünya inşa ederken kullandıkları kavramlarla mutlaka ilişkili olmak zorundadırlar. Schutz uygunluk postülasını şöyle açıklar: sosyal bilimlerin kavramları “yaşantı-dünyası” içinde birey aktörce icra edilen

insanî eylem, hem aktörün kendisi hem de başkaları için, gündelik hayatın sağduyuya dayalı yorumunda nasıl anlaşılabilir kılınacak şekilde tipisel bir inşayla ifade ediliyorsa, öyle inşa edilmelidir (Giddens, 2003: 47-8).

Böylece Schutz, fenomenolojik geleneğin “yaşantı-dünyası” kavramını, “toplumsal gündelik yaşam dünyası” olarak “*toplumsallık*”⁶ bağlamındaki “öznelerarasılık” kavramıyla ilgisinde yeniden tanımlar. Bu çalışma açısından, Schutz’un “yaşam-dünyası” kavramının “kişilerarası iletişim” edimi için temel teşkil eden perspektifini Natason çok iyi özetler:

Biz yüz yüze iletişimde [(“yüz yüzelik”, “karşılıklılık”, “birliktelik” gibi belirlenimlerle, aynı zaman ve aynı mekanda var olan kişilerin iletişiminde)] bir “canlı şimdi”de, başkalarıyla aynı zaman ve mekanı paylaşıyoruz: “Bu eşzamanlılık, öznelerarasılığın özündedir çünkü onun anlamı şudur; kendi bilinç akışım içinde yaşamamla aynı zamanda öteki benim öznelliğini kavrarım... . Ve ötekinin bu eşzamanlı kavranışının yanı sıra onun karşılıklı olarak beni kavraması, dünyada bizim birlikte olmamızı mümkün kılar” (akt. Ritzer, 2013b: 443).

Buradaki “birliktelik” kavramı, Schutz’un “gündelik yaşam dünyası” kavramının ana temasıdır. Buna göre, onun fenomenolojik sosyolojisi, gündelik yaşamın içindeki “ilişkiler” üzerine odaklanır.⁷ Schutz, bu “ilişkiler” bağlamında, “insanların birbirlerinin bilinçlerini kavramalarını sağlayan araç olarak ve içinde insanların birbirleriyle ilişki kurdukları tarzlar olarak etkileşimle ilgilenir (Ritzer, 2013b: 443). Bu önemli bir belirlemedir: o, “sıradan insanın dünyası, yani gündelik dünyanın” incelenmesine odaklanır (Giddens, 2003: 52). Schutz’un bu perspektifi bir başka yorumlayıcı sosyoloji kuramı olan *etnometodolojiyi* etkiler.

Kurucusu Harold Garfinkel’ e göre etnometodolojinin temel önermesi şöyledir: üyelerin düzenli gündelik ilişki ortamlarını kendileri sayesinde ürettikleri ile onların bu ortamları “açıklanabilir” kılma prosedürleri aslında aynı şeylerdir. “Toplumsal pratikler” der Garfinkel, “organizasyonuna şekil kazandırdığı rutin gündelik etkinlikler sayesinde sürdürülür ve bu rutin etkinlikler içinde olaylar ortaya çıkarlar” (akt. Giddens, 2003: 55). Bu nedenle etnometodoloji de yorumlayıcı sosyoloji geleneğinin bir parçası olarak görülür. Bu yaklaşım,

⁶Schutz, “toplumsallık” ve “öznelerarasılık” kavramlarını çoğu zaman aynı anlamda kullanır (Ritzer, 2013a, 2013b).

⁷Schutz, verilen “sarılma” etkileşimine dayalı örnekteki gibi, bir “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temellerini incelenmesi için yeterince kavramsal imkânlar sunar.

fenomenolojinin toplumların sadece üyeleri tarafından algılandıkları sürece varoldukları kabulünden hareket eder. Bu yüzden toplumun nasıl işlediğini anlamanın en iyi yolu, onu içerden, öznel olarak, yani katılımcıların bakış açısından araştırmaktır. Garfinkel'in temel amacı Alfred Schutz'un ve fenomenolojinin fikirlerini uygulamak ve bir gündelik hayatın sosyolojisi geliştirmektir (Slattey, 2007: 227).

Böylece Garfinkel, etnometolojinin ana temasını gündelik yaşam içindeki “pratik etkinlikler” olarak belirler (Coulon, 2010: 27). Bu nedenle, “etnometodoloji” terimi insanların etraflarındaki dünyayı anlamak için kullandıkları “metotlar” anlamına gelir. Bu bakımdan etnometodoloji, “gündelik hayatın, insanların gündelik işlerini sürdürmekte kullandıkları rutinler ve kuralların, dostlar ve aile, iş arkadaşları veya müşteriler, yabancılar veya tanıdıklar olarak diğer insanlarla alışverişleri ve ilişkilerinde kullandıkları normlar ve değerlerin araştırılmasıdır (Slattey, 2007: 223). Garfinkel'e göre, sokaktaki birey ile sosyologun aynı “gündelik yaşam” içindeki pratiklere sahiptir; “aktörler tarafından yaşandığı haliyle toplumsal hayat, bu yüzden, ‘bilimsel tutum’ tarafından belirlenmiş rasyonalite standartlarına uygun biçimde gerçekleştirilen mekanik faaliyetler olarak değil, aksine, bu standartlarla bağlantılı olamayan hayranlık uyandıran bir dizi faaliyet olarak görülmelidir” (Giddens, 2003: 53). Etnometodolojik görüşe göre “doğal tutum” gündelik yaşam içinde aktörler tarafından bir fenomen olarak inşa edilir. Bu anlamda Garfinkel'in sosyolojik yaklaşımına göre etnometodolojinin ödevi şöyle özetlenebilir:

geleneksel sosyolojinin, toplumsal düzenin sokaktan insanların görüşleri ve açıklamalarının ötesinde ve üzerinde kendine ait bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu ve sosyologların hayata ilişkin yorumlarının toplumun sıradan üyelerinkinden daha doğru ve bilimsel olduğu kabullerini çürütmeye çalışır. Sıradan insanlar sadece toplumun talimatlarına uygun ‘kültürel aptallar’ olmayıp, kendi yorumları, eylemleri ve açıklamalarıyla gerçekte onu “yaratır”lar. Bu yüzden, Garfinkel'e göre, sosyologların toplumu anlama metotları özünde sıradan insanlarınkinden farklı (ve kesinlikle üstün) değildir. Bu yüzden, sokaktaki insan bir anlamda sosyologdur. Böylece sosyologun rolü sadece insanların içinde yaşadıkları “dünya”yı her gün nasıl yarattıkları ve yeniden-yarattıklarını betimlemek ve açıklamaktır. ...Gündelik hayat gerçekliği ve doğruluğu sorgulamayan ortak bir kabuller ve anlayışlar ağı üzerine kurulur. Bu kabulleri açığa çıkarmanın tek yolu, Garfinkel'e göre, bir sosyolojik yöntem olarak provakasyona başvurmak, gündelik hayatın normlarını metotlu ve bilinçli olarak bozacak ihlâl deneyleri yapmaktır. Yani, normal dışı davranmak ve gündelik hayatın temel ‘sorgulanmayan’ kabullerini anında gerçek halleriyle yüzeye çıkarmaktır, çünkü onlar kendilerini meydan okunduğu zamanlarda açığa vururlar – örneğin, kişinin cenaze

töreninde kahkahalar atması ve bir ‘parti’nin propagandasını yapması, kart oyunlarında hile yapmak, öğrencilerin otobüsteki hamile bir kadını oturduğu yerden kalkmaya zorlamaları [gibi] (Slattery, 2007: 225-7).

Buradan hareketle Garfinkel, “kamusal tarzda” yorumlanmış dilsel formlar olarak, “eylem” pratiklerini incelemeye odaklanır (Giddens, 2003: 54-5). Garfinkel, “dilsel bir iletişim birimi –genellikle varsayılanın aksine—sembol, sözcük veya cümle topluluğu değil, tam tersine konuşma yapılırken sembol, sözcük veya cümlelerin üretilmesidir yahut oluşturulmasıdır” (Giddens, 2003: 57) düşüncesiyle, etnometodolojiyi “konuşma analizi” araştırmalarına yoğunlaştırır. Garfinkel, Sacks, Schegloff ve başka etnometodologlar tarafından yapılan *karşılıklı konuşma analizi* çalışmalarıyla, sözler “aracılığıyla aktarılan anlamlar, bizzat konuşma esnasında, bu ‘konuşma’nın *bizzat yapıldığı yerde* oluşturulur; konuşmanın unsurları, konuşmanın bizzat kendisinin ve dolayısıyla onu oluşturan sözlerin anlamının yorumlandığı veya tanımlandığı kısımlardır” görüşünü temellendirmeye çalışır (Giddens, 2003: 58). Bu bakımdan, etnometodoloji kuramında *karşılıklı konuşma analizi* kişilerarası iletişimin “öznelerarası” temellerine ışık tutar.

Tüm bu toplumsal fenomenlerin belirlenmesi, “kişilerarası iletişim” kavramının öznelerarası temellerinin “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla açığa çıkarılması bakımından önemlidir. Bu bakımdan, öncelikle “yorumlayıcı anlama” yaklaşımı ile “özneler” arasında insan bilimleri (dolayısıyla sosyal bilimler) açısından nasıl bir kurulduğunu incelemek gerekir. Bunun için “yorumlayıcı anlama” yaklaşımının oluşmasında önemli bir katkısı olan hermeneutik geleneğin kavramsal çerçevesine başvurmak gerekir.

2.2. Doğa Bilimleri ve İnsan Bilimleri Ayrımı

Hermeneutik gelenek açısından çok önemli bir adım Dilthey’in doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yaptığı ayrımdır. Bu ayrım, hermeneutik geleneğinin “anlama” kavramını etkilemiş olmakla birlikte, hermeneutik bilimlerdeki araştırmanın “özne-nesne birliği” fikrine dayanır. Bu birlik ise, Dilthey’in tin bilimlerindeki “tarihsellik” düşüncesinin özünü oluşturan “toplumsallık” kavramıdır. Bu açıdan onun bilimler ayrımı, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımı için önemli olduğu kadar, bu yaklaşımın “toplumsallık” perspektifini oluşturan “öznelerarasılık” kavramı için de önemlidir. Bu bakımdan, onun doğa bilimleri ve insan (tin) bilimleri arasında yaptığı ayrımı incelemek yararlı olacaktır.

İnsan bilimlerinin metodolojik paradigmasının oluşturulması için en önemli adımı, hermeneutik geleneğin temsilcilerinden Dilthey, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında ayırım yaparak atar. Bu ayırım, hermeneutik geleneğin “anlama” kavramını etkilemiş olmakla birlikte, “özne-nesne özdeşliği” fikrini insan bilimlerinin perspektifine kazandırır. Bu özdeşlik ya da birlik, Dilthey’in tin bilimlerindeki “tarihsellik” düşüncesinin özünü oluşturan “toplumsallık” kavramı olarak görülebilir. Bu açıdan onun bilimler ayrımı, “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarının “yorumlayıcı anlama” yaklaşımı için önemli olduğu kadar, bu yaklaşımın “toplumsallık” perspektifini oluşturan “öznelerarasılık” kavramının da sosyal bilimlere kazandırılması açısından da önemlidir.

Dilthey’a göre, başlangıçta tamamlanmış ya da olmuş-bitmiş, türdeş nesneler ve süreçler arasındaki nedensellik ilişkilerine bir *açıklama* getirmek amacıyla olan doğa bilimlerinden farklı olarak tin bilimleri, bireysel farklılıklara sahip insanların yaşamlarındaki *nesnelleştirmelerin* (yani *ifadelerin*) kendi tarihselliklerinde anlaşılmasına odaklanır. Bu iki bilimi ayıran en önemli nokta ise, tin bilimlerinin “tinsel” nesnelerinin, doğa bilimlerinin “fiziksel” nesneleri gibi türdeş olmamasıdır; tin bilimlerinin nesneleri “bireyselliğin bilgisi” ile oluştukları için, “içsel” bir niteliğe sahiptirler. Bu “içsel” nitelik, “tinsel” nesneler olan insanların bir özelliğidir. Bunlar da, ancak *yaşam* içindeki ifadelerinin anlaşılması bakımından bir bilim konusu olabilirler. İnsanların “içsel” yapılarını kavrayacak olan bir tin biliminin yöntemi olan “anlama”, temel olarak, insanların birbirlerini “anlamak” için “yaşam” içinde kullandıkları bir yöntem olan “transpozisyon” ile kendi içsel yapılarındaki deneyimlere dönerek elde ettikleri bilgileri, başkalarının içsel (tinel) yaşamını kavramak için kullanır. Yani, kişi, başkalarını, kendi deneyim bilgilerini onlara *yansıtarak* onları anlar. Dilthey bu noktada önemli bir tespit yapar: doğa bilimleri araştırmacıları “nesnellik” adına, kendi duygularını ve arzularını araştırma sürecinde dışarıda bırakırken, tin bilimlerinde bu duygular ve arzular başkalarını “anlamak” için önemli bir rol oynar (Özlem, 1998a: 94-6).

İşte Dilthey, iki bilim arasındaki ayrımı, bir hermeneutik yöntem olan “anlama” temelinde yapar. Onun bu çığır açıcı fikri, geleneksel felsefenin “özne-nesne” ayrılığına dayalı epistemolojik perspektifinden ilham alan empirisist (deneyci) doğa bilimlerinden farklı olarak, insanın bir “deneyim” ile nesnelleşen bilgisine yönelmeye vurgu yapar. Bu vurguyla, Dilthey, “özne-nesne” ayrılığı yerine “özne-nesne” birliğini getirerek,

epistemolojik olarak önemli bir katkı sunar. Dilthey'in bu fikri, pozitivist bilim paradigması olan olguculuğa karşı olan *tarihselcilik* tarafından savunulan ve Vico'nun, "tarihsel dünyayı tanıyan/anlayan ile onu yapanın özdeş oldukları" fikrine dayanır (Dellaloğlu, 1998: 59).

Dilthey'in kendi tin bilimleri felsefesinde, "deneyim" vurgusuyla savunduğu "özne-nesne" özdeşliği, sosyal bilimler, dahası, çalışmamızın perspektifini oluşturan yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının temel temasının arka planını oluşturur. Bu bağlamda, Dilthey'in "deneyim" kavramını kısaca incelemek gerekir.

İnsanî tüm etkinlikler Dilthey'a göre, düşünme, hissetme ve arzulama ile oluşur. İnsanın bu doğal yönleri, onun yaşam içindeki nesnelleştirmelerinin, "bilgi", "değer ve "eylem" olarak oluşmasını sağlar. İnsan bu üç edimi aynı anda yaparak, *yaşantıyı* oluşturur (Özlem, 1998a: 100). Dilthey'a göre, insanın bu "*yaşantı*" içinde karşılaştığı her "tinsel nesne" ile olan ilişkisi bu üç edimin harmoni içinde birlikte olmasıyla oluşur. "*Yaşam bu üç tarzdan biri olan düşünme tarzı altında, sadece bu tarz altında kavranamaz; öznenin nesnesiyle kurduğu bağ düşünme, hissetme ve arzulamanın bütünselliğinden çıkarılmış bir bağdır*" (Özlem, 1998a: 101). İşte, öznenin nesnesiyle kurduğu bu *bağ*, "yaşantı" kavramı temelinde oluşur.

Bu "yaşantı" kavramı, Dilthey'in doğa bilimlerine karşı çıkışının merkezi olan "deneyim" fikrinin tam da kendisidir. Yani, ona göre, "yaşantı" veya "yaşam deneyimi" anlamlarına gelen *Erlebniskavramı*, insanın bu üç edimi tarafından oluşturulan bir "deneyim" demektir. Onun doğa bilimlerine karşı çıkışı da, sosyal bilimlerde pozitivist paradigmayı savunanlardır. Çünkü onlar, doğa bilimlerinin epistemolojisinde "deneyim" kavramını, yalnızca duyum-tasarım olarak belirlenmiştir; bu da tin bilimleri için geçerli değildir (Özlem, 1998a: 101). Burada Dilthey'in doğa bilimleri eleştirisinin temel hedefi, doğa bilimleri paradigmasını benimseyen pozitivist sosyal bilimlerin perspektifidir. Bunun da en somut kişisi, pozitivist sosyal bilim kurma, dahası fizik bilimleri gibi bir "sosyoloji" bilimi kurma hedefindeki Comte'dur. Comte'la birlikte başlayan sosyal bilimlerin doğa bilimlerini model ve örnek almaları bilim kuramının tarihi bakımından önemlidir:

19.yüzyılın sonlarına doğru tin bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) yerini...toplum bilimleri (*Gesellschaftswissenschaften*) almıştı. [T]oplum bilimleri...kendilerini

bağımsız bilimler olarak nasıl gördüklerini açıklamak için doğa bilimlerini model ve örnek almayı yeterli görüyorlardı. Onlar da tıpkı doğa bilimleri gibi, dayandıkları zeminin tartışılmaz geçerliliğini savunuyorlardı. ...çünkü bu bilimlerin sergilediği başarılar apaçık ortadaydı ve elde edilen sonuçlar giderek artan bir biçimde ve gözle görünür bir halde yaşamın tüm alanlarına girmişti (Ströker, 2005: 9-10).

Bu tarihsel koşullardaki Dilthey'in Comte eleştirisini ve bu bağlamdaki tartışmalara temas ederek incelemek, Dilthey'in "doğa dünyası" ve "insan dünyası" ayrımındaki metodolojik perspektifi anlamak bakımından önemlidir.

Bilginin kaynağını duyu verilerinde bulan; deney, gözlem ve araştırmaya dayalı "empirik" ("deneyci") doğa bilimi anlayışıyla bir tutulan "olguculuk" (Özlem, 2008: 15), doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeden etkilenerek, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra, toplum için de "empirik" olarak "toplum bilim" (sosyoloji) kurma denemesine girişimini başlatır. Bu "toplum bilim", nasıl mekanik (fizik) doğa bilimleri için bir temel oluşturuyorsa, aynı şekilde ekonomi, hukuk, siyasal bilimler vb. bilimler için *temel bilim* olacaktır. Comte' un tüm çabası, böyle bir *temel bilim* kurmaktır. Comte'un bu "temel bilimi", doğa bilimlerinin empirik yöntemleriyle yola çıkıp, öbür toplumsal disiplinler için de temellendirecek ve bu *genel* ve *ansiklopedik* bir niteliğe sahip olacaktır (Özlem, 2008: 35-7). Bu "olgucu" bilim görüşüne göre, insan bilgisinin kaynağı "veri"dir; veri ise, algılanabilir/gözlemlenebilir olan şey olan *olgulardan* elde edilir. Bu bilim görüşü, "tüm bilgilerin deneyden çıktığı, bilginin algı yoluyla verilmiş malzemenin (verinin) insan *anlığı* (zihni) tarafından işlenmesi sonucu oluştuğu" (Özlem, 2008: 17) inancına dayanır. Comte'un başlattığı bu akım, "pozitivist" olarak nitelenen, toplumsal olguları doğa bilimsel olgular gibi görerek, doğa bilimlerinde kullanılan "nedensel açıklama" modelini tercih ederler.

Bu pozitivist paradigmanın "nedensel açıklama" modeli, toplumu inceleyen bilimler için yetersiz olduğu yönündeki eleştiriler aynı yüzyıl içinde, Yeni-Kantçılar ve Alman Tarih Okulu temsilcileri tarafından ortaya konur. Bu eleştirmenler, "toplumsal gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerle ele alınmasının sakıncalar doğuracağını belirterek, bu gerçeklik alanını doğa bilimsel yöntemlerden farklı yöntemlerle ele alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir" (Özlem, 2008: 15). Bu eleştirileri yapanlar "tarihselcilik" paradigmasıyla anılır. Bu paradigmaya göre "toplumsal" bilginin/bilimin, salt bilgi kuramsal bir boyutu

yoktur, o aynı zamanda *tinsel-tarihsel-kültürel* boyuta da sahiptir; bu boyut için toplum bilimlerinde bir “anlama” yöntemi gerekir. Buradan hareketle, “olgucu tutumun toplumu inceleyen bilimler arasında yetersiz kaldığı savı, daha 19. yüzyılın ortalarından beri işlenen bir savdır ve olguculuk-tarihselcilik tartışması da, büyük oranda bu sav dolayında yoğunlaşır” (Özlem, 2008: 15-16).

Comte sosyolojisine eleştiriler yönelten tarihselcilik paradigmasını savunanlara göre, gerçeklik “doğal” ve “tinsel” olmak bakımından ikiye ayrılır (Özlem, 2008: 39). Bu paradigmanın en önemli temsilcisi, kendi “tin bilimleri” için doğa bilimlerinin yöntemi olan “açıklama” modelinden farklı bir yöntem arayan Dilthey, “doğa” ve “tinsel” gerçeklik ayrımından hareketle, bu gerçeklikleri araştırarak bilimler arasında da ayrım yapar:

Bir doğa bilimi, doğal olguları inceler ve bu olgular, arasındaki ilişkileri azlık-çokluk (nicelik) yönünden *açıklar* (erklaeren), bu olgular arasındaki “değişmez” ilişkileri saptamaya çalışır ve saptadığı bu ilişkilere *yasa* adını verir. Doğa bilimlerinin yöntemleri *açıklayıcıdır*. Açıklama ise *nedenselliği* gerektirir. Nedensel ve nicel bir açıklama peşindeki doğa bilimleri için en uygun açıklama biçimi ise matematiksel açıklamadır (Özlem, 2008: 40).

Dilthey’in doğa bilimlerini bu “olgucu” paradigmasının karşısına koyduğu tin bilimlerinin yöntemi farklıdır:

Dilthey’e göre, “tin bilimleri” ancak öznel (sübjektif) olarak *anlama* (verstehen) konusu olabilen değerleri, normları, ideleri ve bunların *anlamlarını*, kısacası tinsel gerçekliği ele almak durumundadırlar. Tinsel gerçekliği oluşturan ideler, normlar, değerler, her şeyden önce *yaşanırlar* (erleben). Bunlar tarihsel birikim olarak, “insan yaşamı”nı yönlendiren, hattâ biçimleyen şeylerdir. Bu yüzden de, bunlar bir algılamının değil, *yaşantı*laradaya bir *anlamanın* konusu olabilirler (Özlem, 2008: 40).

Görüldüğü gibi, Dilthey, Comte’un belirttiği anlamda, toplumsal olguların, doğa olguları gibi incelenemeyeceğini, doğal olgular gibi açıklanamayacağını; çünkü bunların insanın *yaşantısı* ile üretilen ve bu sebeple *değişen* olgular olduğunu, yani doğa bilimlerinin olguları gibi sabit olmadığını savunmuştur. Bu nedenle de, toplumsal olgular üzerine *nedensel açıklama* yapılamayacağını, bunun yerine insanların yaşantıları temeline yönelen “anlama” yönteminin benimsenmesi gerektiğini ileri sürer.

Dilthey’in “yaşam/yaşantı” kavramı, çalışmamızın kuramsal yöntemi olan “yorumlama” modeli için merkezi bir kavramdır. Çünkü yorumlayıcı sosyoloji kuramları, “gündelik

yaşam” üzerinde odaklanırlar. Bu nedenle, Dilthey bu konuda yol göstericidir. Onun doğa ve tin bilimleri arasındaki yaptığı ayırmada, “yaşama” ve “anlama” terimlerine verdiği bu role göre, onun tin bilimlerinin inceleme nesnesi olan “yaşam” alanı ancak “anlama” yöntemi ile araştırılabilir. Çünkü onun “yaşam” terimi ile kastettiği, tinsel (toplumsal) fenomenler alanı, bizzat “kişilerarası iletişim” edimini mümkün kılan bir zemine gönderme yapar: Dilthey’in “yaşam” terimi, (“doğal yaşam (natürliches Leben)” değil, doğal yaşamdan türeyen ama ondan farklılaşan,) “tinsel yaşam” terimidir. Bu “tinsel yaşam (geistiges Leben)”, “öznelerarasılık”zemininde gerçekleşen *tarihtir* (Özlem, 2008: 41). Bu da, “anlama” modelini ortaya koyar:

Tarih ise, doğa bilimlerinin empirik yöntemleriyle bir gözlem konusu, bir açıklama nesnesi haline getirilemez; onu *anlamak* gerekir. Bu bakımdan Dilthey, bir bilim olarak “sosyoloji” ye karşı değilse de, Comte’un “sosyoloji”sine karşı olduğu belirtir. Doğa bilimsel yöntemlerle tinsel gerçekliğe yönelmek yanlıştır. Doğa bilimleri *olgu* üzerinde kurulur, tin bilimlerinin yönlendiği şey ise *anlam*dır (Özlem, 2008: 41).

Dilthey’in kendi tin bilimlerinin amacı olarak önerdiği “anlama” modelini seçmesi, insanın toplum içindeki tüm etkinliklerinin “değerler” içerdiğini ve bunların bir *tarihsellik* içinde oluştuğunu, dolayısıyla empirik bir olgu olmayan bunlar hesaba katılmadan, insan eylemlerinin anlaşılmayacağı gibi toplum da anlaşılamaz düşüncesinde temellenir (Özlem, 2008: 41).

Özetlenirse, “anlama”, “tinin kendi nesneleştirmeleri üstüne bükülme tarzı içinde, zaten tin tarafından sürekli icra edilen bir harekettir. Dolayısıyla bilen özne (anlayan), aynı zamanda, kültürel dünyayı oluşturan/yaratan bir sürecin parçasıdır. Yani özne tinsel nesneleşmeleri anladığı kadar, bunların yaratılmasına ön-bilimsel olarak katılır” (Dellaloğlu, 1998: 59).

Dilthey böylece, “deneyim” fikrini, tin bilimleri için merkezi kabul ederek, “özne-nesne” ayrılığını ortadan kaldırmış, bunun yerine “özne-nesne” birliğini ortaya koymuştur. Dilthey’in ifadesiyle, “tarihsel bilgiyi mümkün kılan, tarihte özne ve nesnenin özdeşliğidir” (akt. Habermas, 2003: 178). Aslında onun terminolojisine gidersek, bu “özdeşlik” terimi “ben-özdeşliği” terimi ile ifade edilir. Bu ise, işte onun “toplumsallık” fikrinin özünü oluşturur. Bunu Dilthey’in kendi cümleleriyle şöyle açığa kavuşturabilir:

Tin bilimlerinde bilginin gerçek ilkesi adım adım deneyimden çıkarılır. Anlama ‘Ben’ in ‘Sen’de yeniden keşfidir: ...benim tinimin seninkiyle özdeşliği bir toplumdaki her öznde, her kültür sisteminde ve sonuç olarak ‘tin’in ve dünya tarihinin totalitesinde, tin bilimlerinde meydana getirilen farkı etkilerin ortaklığını mümkün kılar. *Bilen özne* burada nesnesiyle birlikte bilen bir öznedir ve bu nesne nesneleşmelerin bütün düzeylerinde aynıdır (akt. Özlem, 1998a: 71).

“Ben-özdeşliği” fikri, Dilthey’in meşhur deyişiyle, anlama, “Ben’in Sen’de keşfidir: zihnin Ben ve Sen’deki, bir cemaatin her öznesindeki, bir kültürün her sistemindeki ve nihayet, zihin ve evrensel tarihin totalitesi içindeki bu özdeşleşmesi, insan incelemelerindeki farklı süreçler arasında başarılı işbirliğini mümkün kılar” (Dilthey’dan akt. Ormitson ve Schrift, 2002: 21). Dilthey’in “bilen öznenin nesnesiyle birlikte oluşu” fikri onun “öznelerarasılık” kavramını oluşturur. Bu da Dilthey’in “toplumsallık” fikrinin özünü oluşturan “yaşama-ifade-anlama” ilişkisinde temellenir. Bu ilişki, bu çalışmanın “yorumlayıcı sosyoloji” perspektifi için merkezi olan, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla “öznelerarasılık” kavramı arasındaki ilişki bakımından önemlidir.

2.3. Hermeneutikte “Yorumlayıcı Anlama”, İletişim” ve “Öznelerarasılık”

2.3.1. Dilthey: yaşama-ifade-anlama ilişkisi ve öznelerarsılık

Dilthey’in, *açıklamaya* dayalı doğa bilimlerinden farklı olarak *anlamaya* dayalı tin bilimi görüşünü savunduğu felsefesinde, “anlama”, “yaşama” ve “ifade” kavramları arasında kurduğu ilişkiyle hermeneutik geleneğin yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının perspektifine önemli katkılar yapmasını sağlar.

Dilthey’in tin bilimleri felsefesinin merkezî kavramı olan “yaşama” (Misch, 2003: 35), onun tin bilimlerindeki “nesnel tin” teorisini temellendirdiği, “ifade” ve “anlama” kavramları ile ilişkisinde, “doğa bilimleri” epistemolojisinin özne-nesne ayrılığı paradigmasını yıkmaya çalıştığı, bunun yerine “özne-özne” paradigmasını koyarak, sadece karşısındaki nesneyi “bilen” özne yerine, “anlayan” özneperspektifini geliştirmeye çalıştığı ana temayı oluşturur. Dilthey’in yaşama-anlama-ifade arasında kurduğu ilişki, hermeneutik gelenekteki “öznelerarasılık” düşüncesine ve dolayısıyla sosyal bilimlerin *yorumlayıcı* geleneği için “öznelerarasılık” kavramı bakımından ilham verici olmuştur. Bu bakımdan, Dilthey’in yaşama-anlama-ifade arasında kurduğu ilişkiyi incelemek de, “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarının perspektifindeki “öznelerarasılık” kavramına yapılacak vurgu

açısından yol gösterici olacaktır. Bu da, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımının, “öznelerarası” temelleri bakımından “kişilerarası iletişim” kavramıyla ilişkisinin kurulması için ipucu verecektir.

Dilthey’a göre, “anlama” fenomeni, “yaşama” kavramı ile bağlantısında, “pratik yaşamanın ilgileri/çıkarları/beklentileri içinde ortaya çıkar” ve bu nedenle “kişiler birbirlerini anlamak zorundadırlar.” Yani, yaşama içinde, “biri diğerinin ne istediğini bilmelidir”, ki bu, ona göre, anlamamanın oluşması için gereklidir; örneğin, mimikler böyledir, onlar hiçbir dolayımaya ihtiyaç duymadan anlaşılır. Dilthey’a göre, “elamanter anlama”⁸ bu zorunluluk temelinde oluşur. Yani, “anlama”, bir yaşam pratiğinin doğasına uygun bir yapıdadır; o, “yaşam” temeli içinde gerçekleşir. Bu nedenle Dilthey, “anlama” kavramını “nesnel tin” teorisi içine yerleştirir. O, “nesnel tin” alanını, hepimizin “içine batmış olduğu” ve içinde her insanın birbirini anladığı bir “ortaklaşalıklar ortamı” olarak tanımlar. Bu “ortam” ya da “ortak zemin”, onun tin bilimlerinin problematiğini oluşturan *anlamanın* yöneldiği tekil nesnelerinin (yani insanların ve insan ürünlerinin) bulunduğu, tekil yaşama dışlaştırmalarının/nesnelleştirmelerinin vuku bulduğu ortak zemindir (Bollnow, 2003: 98). Anlamanın yöneldiği bu “ortak zemin” ise “ifade” ile oluşur. Yani Dilthey’da, “anlama”, bir “ifade”ye yönelik anlamadır. İnsan, yaşama içindeki tüm ürünleri (Dilthey’in deyimiyle “dışlaştırmaları”) ifade ile oluşur. Bu da, “anlama” konusu olan “ifade”lerin “yaşama” içinde açığa çıkması demektir; yaşama içindeki diğer insanlar da bu ifadeleri anlar. Bu nedenle, “ortak zemin” içinde yaşayan tekil insanların (kişilerin) ifadeleri zorunlu olarak bir “anlama” konusu olur.

Dilthey burada Heidegger ve Gadamer gibi diğer hermeneutik temsilcilerini de etkileyen önemli bir adım atar: insanın deneyimlerini başkalarının “anlama” faaliyetinin nesnesi haline getirmek demek olan *ifade*, “kendini tanıma” için de kurucu bir unsurdur: “eğer deneyimin bir ifade yolu bulma eğilimi olmasaydı, kendini-tanıma engellenmiş olacaktı. Düşündüğüm ve hissettiğim şeyleri bilmem için önce ne söylediğimi ve yaptığımı bilmem gerekiyor. Duygu ve düşüncelerim yaptığım ve söylediğim şeylerle kendini açığa vurur”

⁸ Dilthey, “anlama” kavramını *elamanter* ve *yüksek* anlama olarak ikiye ayırır: “elamanter anlamada tekil bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki bağlamı anlamak söz konusu iken, yüksek anlamada bu gibi tekil ifadelerin oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamak söz konusudur” (Bollnow, 2003: 95). Bollnow’un “elamanter anlama” terimini bundan sonra “anlama” olarak anılacak.

şeklinde düşünen Dilthey’a göre, kendi düşüncemiz hakkındaki bilgimiz (ya da farkındalığımız) dahi düşüncelerimizin *ifade* (Ausdruck, Expression) edilmesine bağlıdır. Bu “anlama” ile “ifade” arasındaki yakın bağ, tinsel yaşamın temel özelliği olarak, bir şeyin kendisini ifade etme ya da “nesnelleştirme” yolunu bulmasını sağlar. İnsan düşüncesindekileri ifade etmediği sürece, ya da bunları sözcüklere/sembollere dökmediği sürece ne düşündüğünü bilemez ve dolayısıyla kendi düşüncelerinin ve duygularının farkında olamaz (Özlem, 1998: 76-7). Böylece, kişi *ifade* ile kendi deneyimlerini nesnelleştirmiş, yani “anlama” faaliyetinin konusu yapılmış olur.

Ancak, Dilthey için, insanın yaşam içinde meydana getirdiği ifadeler salt *özel* bir içkinlik içinde değildi; o, aynı zamanda, başkalarının ifadelerini de anlaşılmasına açılan imkânâ dikkat çeker. Böylece, insanın “ifade” yetisi, “diğer düşünceleri bilmemizin de aracıdır. Kendi kendimizi anlamada içebakış (Introspektion) kullanabiliriz. Ancak başkalarının düşüncelerinin anlaşılabilmesi için, bu düşüncelerin fiziksel ifade yolları bulmaları gerekir. Algılayabildiğim bazı fiziksel ifadeler tarafından ortaya konmadığı sürece, bir başkasının tinsel yaşamını kendim için anlaşılabilir kılamam” (Özlem, 1998: 77). Görüldüğü gibi, Dilthey için “ifade”, hem insanın *kendi* özel deneyimini bilmesi⁹ için hem de diğer öznel deneyimlerini de bilmesi, dahası anlaması için bir imkândır. Bu bilme/anlama, kişinin kendinin deneyimlerine dayalı ifadelerinden hareketle, başkalarının ifadelerini zihninde canlandırmasına dayanır. Bunu Özlem şöyle izah eder:

Başkasının iç dünyasındaki bir şey ifade yoluyla dışa vurulur, dışsallaştırılır (Ausserung). Dilthey’in işaret ettiği gibi, böyle bir durumda benim içimde ne oluyorsa, anladığım diğer insanda da aynı şekilde oluyor. Bu kişide yaşanmış bir deneyim ifade yoluyla dışsallaşır. ...Diğer kişinin ifadesinin rehberliğinde, söz konusu deneyimi ben kendi bilincim içinde yeniden yaşarım (Nacherleben). Başkalarını anlayabilme imkânım onların ortaya koydukları ifadeleri kendimde hissedip (Nachfühlung) bilincimde yeniden yaşamakta geçer. Bir başkasının ifadelerinden hareketle onun yaşantı deneyimini bilincimde yeniden yaşamam, anlamamın özünü oluşturur (1998: 77).

Bu ise Dilthey’in cümlesiyle: “Yeniden üretmek, yeniden yaşamaktır” (akt. Özlem, 1998: 77). Dilthey, bu “yeniden yaşama” kavramını şöyle betimler: “Başka insanların anlaşılması onların içinde bulundukları tinsel, tarihsel durumun benim tarafımdan ‘yeniden

⁹ Bu nokta çok önemlidir, Mead de, insanın kendi davranışlarının farkındalığını, yani bilinçli davranış yetisini zihnin bir yeteneği olarak ele alır; bu da, insanın, karşıdaki bireylerin davranışlarına göre kendi davranışını kontrol etmesini, yani etkileşim içindeki insanların davranışlarını “yorumlayarak” kontrol etmesini sağlar. Bu sembolik etkileşim için çok önemli merkezi bir temayı oluşturur.

kendimde hissedilmesi' ne, 'yeniden yaşanma'sına bağlıdır. Yeniden yaşama, başkalarının anlaşılmasını olanaklı kılan süreçtir." Dilthey buna, "kendimin transpozisyonu" der. Bu, diğer bir kişiyi, temelde benimle aynı olan bir içsel yaşantıya sahip biri gibi algılamam anlamına gelir. Dolayısıyla bu, "anlama benim sen'de yeniden keşfimidir" demektir (akt. Özlem, 1998: 78).

Böyle bir "anlama" biçimi de, "tüm bildirilişimin ve insanlararası deneyim paylaşımının temelini oluşturur" (Özlem, 1998: 77). İşte bu nokta, "anlama" yetisinin, insanın başkalarıyla iletişimlerini oluşturan "ifade" edimine dayanmasıyla, Dilthey, iletişimin, daha doğrusu kişilerarası iletişimin temellerine gönderme yapmış oluyor. Bu temel ise, tam da "öznelerarasılık" kavramı olarak belirlediğimiz tema hakkında bir ipucu veriyor. Tabii ki, bu tema, bu çalışma için "anlama"nın "toplumsallık" bağlamında nasıl oluştuğu ya da "anlama"yı "toplumsal" yapanın ne olduğu sorusu bakımından önemlidir.

Bu soruya verilecek cevap bağlamında, Dilthey'in "anlama" kavramını, "özne-özne" bağlamında "karşılıklılığa" dayalı epistemolojik bir belirleme olarak alması önem kazanıyor. Tek tek öznelerin yaşama-ifadeleri (yaşam dışlaştırmaları) ile oluşan "nesnel tin" ortamını oluşturan bu "bilgisellik" bizim için "toplumsal" ile "anlama" arasında bir ilişki kurulmasını sağlayacaktır.

Dilthey'in "anlama" fenomenin, onun "nesnel tin" kavramı bağlamında "toplumsal" bir temelde gerçekleştiğini, kendi ifadesine başvurularak görülebilir: "Ben nesnel tin'den, içinde bireyler arasında oluşan birlikteliğin kendini duyusal dünyada nesnelleştirdiği değişik formları anlıyorum. ...O aynı zamanda diğer bireylerin ve onların dışlaştırmalarının anlaşılacağı ortamdır da. Çünkü içinde tinin nesneleştiği her şey, bir ben-sen birlikteliğini kendine taşır" (akt. Bollnow, 2003: 98-9). Görüldüğü gibi, "anlama", Dilthey'a göre, bu "ortak zemin" içerisinde, yani "nesnel tin" ortamındaki "birliktelik" içinde gerçekleşir. İşte, "nesnel tin"i oluşturan yaşama-ifadelerinin sağladığı bu "birliktelik" kavramı, "anlama" fenomenini "toplumsal" bağlamda "öznelerarasılık" temele yerleştiriyor. Yine Dilthey'in kendi ifadesiyle bunu daha da açabilir:

Her tekil dışlaştırma bu nesnel tin içinde bir birlikteliği temsil eder. Her söz, her tümce, her jest veya her nezaket deyimi, her sanat eseri ve tarihsel eylem, her birinde dışa vurulanda bir ben-sen birlikteliği bulunduğundan, yani anlayacak olana bir birliktelik ile

bağlı bulunduklarından ötürü anlaşılabilirler. Birey daima bir birliktelik sferi içinde yaşar, düşünür ve eyler. Ve ancak böyle bir sferde yaşadığı için anlar. Anlaşılmış olan her şey, böyle bir birliktelikten çıkan bir aşinalığın, bir tanışıklığın damgasını taşır. Biz bu birliktelik içinde tutukluyuzdur; ancak onun içinde kendi evimizdeyizdir. Bu birlikteliği kendimiz dokumuşuzdur ve bu yüzden onunla ilgili her şeyin imlem ve anlamını anlarız (akt. Bollnow, 2003: 99).

Dilthey, “Birey daima bir birliktelik sferi içinde yaşar, düşünür ve eyler. Ve ancak böyle bir sferde yaşadığı için anlar” düşüncesiyle, “anlama” ediminin, bir “ortaklaşalıklar ortamı” olan “nesnel tin” içindeki ifadelerle yönelik olarak *öznelerarası* temelde gerçekleştiğine işaret etmiş olur. Bu “öznelerarasılı” temel, Dilthey açısından şöyle açığa kavuşturulabilir: “nesnel tin” kavramı, *iki kişi arasındaki* anlama sürecinde artık onların birlikte yer aldıkları ortamın önceliğine vurgu yapar. Artık bireyler ancak bu ortam *içinde* birbirleriyle karşılaşabilirler (Bollnow, 2003: 100). Bu durumda, *anlamanın* kaynağı “nesnel tin” ortamında olduğu gibi, yine onun “içinde” gerçekleşir. Yani, bu ortam içinde “karşılaşılan” her şey yine bu ortamdan hareketle anlaşılabilir. Buradaki ipucu, Dilthey’in “anlama” fenomenini, yorumlayıcı sosyoloji kuramları için önemini bir kez daha ortaya koyar: bu çalışmada ileri sürüldüğü şekliyle “anlama”¹⁰ toplumsal bir fenomendir; toplumsallık içinde oluşur ve yine toplumsallık içinde yaşayanların anlamalarını belirler. Zaten Bollnow’ a (2003: 101) göre de, Dilthey anlamanın kaynağına toplumu koymuştur: “Birey, kendinin ayırımına bile ancak bu ortam içinde varabilir. O yalnızca anlamanın gerçekleşme ortamı olarak kalmaz, hatta bizzat yaşamının kökensel ortamı, bizzat yaşama olur. Ve yaşama, genelinde bu ortaklaşalık ortamında gerçekleştiği içindir ki, anlama diye bir şey vardır.” Bu nedenle de, “anlama”, tekil insandan değil, ortaklaşalığı içindeki insan yaşamından hareket eder. İşte burada, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temeli perspektifinin kökleri ortaya çıkar.

Habermas’a göre, Dilthey “ortaklaşalık” kavramını özel bir anlamda ele alır: Ortaklaşalık, birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuran bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade eder (Habermas, 2003: 160). Bu da Dilthey için, “Karşılıklı anlamayı, yani anlaşmayı, bize, bireyler arasında oluşan *ortaklaşalık* garanti eder. ...Bu ortaklaşalık, akıl, duygusal yaşam sempatisi, gereklilik bilinci (haklar ve ödevler) arasındaki karşılıklı bağıntı içinde kendini gösterir” (akt. Habermas, 2003: 162).

¹⁰ Dolayısıyla “anlam” da toplumsal bir fenomendir. Sembolik etkileşimcilerin kuramının en önemli kavramı “anlamli semboller” bu açıdan örnek verilebilir.

Dil zemininde yapılan bu ortaklaşalığın özelliği, *bireyleşmiş tekilerin onun içinde iletişim kurlmalarıdır*. Bireyleşmiş tekiler bu öznelerarasılık zemininde oluşan genellik içinde birbirleriyle özdeşleşmek ve türdeş özneler olarak birbirlerini karşılıklı tanımak suretiyle anlaşılır. Yaşam tarihi, bir bireyin birikimsel deneyimlerinin zamansal bir bağlam olarak, sadece dikey olarak oluşturmaz, her an çeşitli öznelerin ortak iletişiminin öznelerarası zemininde yatay olarak da kurulur (Habermas, 2003: 162-3).

Habermas'ın ortaya koyduğu bu yorum, Dilthey'in, "kişilerarası iletişim" edimini mümkün kılan diğer önemli bir fenomen olarak belirlenen "benlik" kavramının da "öznelerarası" temeline oturduğunu belirgin bir şekilde ortaya koyar. Bu biraz daha açılırsa, "benlik" kavramı açısından "öznelerarası" temel için önemli bir ipucu sağlayan tema, Dilthey'in (sonradan Heidegger'in "anlama" kavramını ontolojik bir zeminde tanımlamasına ilham verecek olan), Habermas'ın kullanımıyla "ben-özdeşliği" kavramıdır. Ki bu, *dilin öznelerarasılığı* temelinde gerçekleşen bir "benlik" oluşumdur; bu da bir "kişilerarası iletişim" edimini mümkün kılan toplumsal bir fenomendir. Bunun, sonraki bölümlerde, yorumlayıcı sosyoloji kuramı olan sembolik etkileşimciler için benzer şekilde ortaya konulduğunu görülecektir. Şimdi, Dilthey'in düşüncesini ifade etmek için Habermas'ın kullandığı "ben-özdeşliği" kavramı "etkileşim" kavramıyla olan ilişkisi bağlamında "kişilerarası iletişim" ediminin temelleri bakımından önemlidir.

Dilthey'in "anlama" kavramının, öznelerin *yaşam* içindeki her türlü etkinliğinin *ifade* olarak açığa çıkması, hem kendilerinin yaptıklarını hem de diğerlerinin yaptıklarını anlamaları için *ifadenin* zorunlu olduğu düşüncesine bağlı olması, öznelerin kendilerini birbirlerinin "içlerinde yaşayarak" karşılırlarına almasını sağlar. "Kendimi bile, ancak, diğerini anladığım tarzda, yani o diğerini onun nesnelleştirmeleri içinde nasıl anlıyorsam", bu ancak, "ifade" temelinde gerçekleşir; bu da, demektir ki, *özne (ben)* bir *ortaklaşalık sferinde* anlar. Bu Habermas'a göre, bireyin (kişinin) ve diğer bireylerin (kişilerin) yaşam dışlaştırmaları (yaşantı-ifadeleri), birbirlerini (bizi) "öznelerarası" bir temele bağlayan ortam olan *dilile* mümkündür. Bu açıdan, bireylerin yaşamı (yaşam tarihi), "öznelerarasılık" temelinde gerçekleşen "yaşam" süreçleri olarak kavranılmış olur (Habermas, 2003: 161). Bu yaşam süreçlerinin kavranmasının öznelerarası temelini oluşturan "dil" ise, "anlama" ediminin yöneldiği "ifade" ve "yaşam" içinde oluşan *anlamanın* da öznelerarasılı bir zeminde oluşan bir fenomen olmasını gerektirecektir. Bu nokta biraz açılırsa, hermeneutik gelenek açısından önemli olan "yorumlama" kavramı belirlenmiş olacak.

Dilthey'a göre, "yaşama", bir bireyin bilincinin "öznel" halde kişinin psişik yapısı içinde değil, tersine diğer öznelere açık, onların da bilincinde olduğu ifadelere yönelik niyetssel olarak içerilen bir "anlam" aracılığıyla anlaşılır (Dellaloğlu, 1998: 57). Yani, "anlam", bireyin "niyetssel" olarak yöneldiği ifadeler içindedir. Dilthey'da "anlam" (Bedeutung), "anlama" (Verstehen) tarafından kavranmaya çalışılan "yaşantı" sürecinde oluşan ifadelerin içindedir (Özlem, 1998a: 80). Yani, bir "ifade" içindeki "anlam", "ifade içinde açığa çıkan" ve "ifade anlaşıldığında" "anlaşılmış" olan şeydir (Dellaloğlu, 1998: 59). Dilthey, *Verstehen* olarak bilinen bu *hermeneutik anlamayı* "imlemin empatik olarak anlaşılması" olarak adlandırır. Habermas'ın (2003: 159) "tekil yaşam bağları" dediği, bir "özne" için, kişilerin ya da nesnelerin ifade ettiği imlemdir. *Verstehen*'nin yöneldiği "anlam" yalnızca bir *bağlam* içinde oluşur. Bu "anlam bağlamı" bireylerin "ben-özdeşliği" tarafından oluşturulan "yaşam birliği" tarafından oluşur. Bir bağlamı olan "imlem" asla "kişiye özel şeyler değildir; onlar mutlaka öznelerarası geçerliğe sahiptirler." Bu da, bir "yaşantı-ifadesi" tarafından nesneleştirilen bir "anlam", "özneler için geçerli olan bir dil sistemi içindeki yerine borçlu olduğu kadar, bir biyografik bağlam içinde aldığı yere de borçludur." Bu nedenle, bir "yaşam deneyimi, diğer yaşama deneyimleriyle iletişim içinde kendini gösterir" (Habermas, 2003: 160). Bir "yaşam" içinde deneyimler ile oluşan bir *iletişim imkânını* garanti eden "anlam", Dilthey'in "eşduyum" olarak terimleştirdiği, "birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuram bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade eder" (Dellaloğlu, 1998: 60).

Dilin öznelerarasılık zemininde oluşan bu "eşduyum", kişilerin iletişim kurmalarını sağlar. Birer "özne" olarak bu kişiler, iletişim içinde karşılıklı olarak aralarına mesafe koyarak birbirlerini tanırlar; "ben-özdeşliği" kavramıyla ifade edilen, kendi yaşam-ifadeleri aracılığıyla birbirlerine karşı kendi Ben'lerini ortaya koyarlar (Dellaloğlu, 1998: 61). Böylece, belirli bir "anlam bağlamı" tarafından sağlanan *dilsel simgelerin karşılıklı olarak paylaşıldığı öznelerarası geçerlilik*, "eşduyum" içinde, bireylerin benliklerini karşılıklı olarak oluşturduğu ve karşılıklı iletişimi, dahası karşılıklı konuşmayı mümkün kılan temeli sağlar. "Bireyler arasındaki karşılıklı etkileşim ve birbirini anlama formu, simgelerin öznelerarası bağlayıcı kullanımı aracılığıyla, anlamaya/anlaşmaya aracılık eder ve bu simgeler en son başvuru yerine, yani *günlük dile* atıfta bulunurlar. Dil, öznelerarasılık zemindir" (Habermas, 2003: 162).

Habermas'ın, Dilthey'in düşüncesinde odaklandığı, “ben-özdeşliği” kavramı ile “günlük dil iletişimi” kavramlarını birbirlerini tamamlarlar. Yani, “ben”, kendisiyle ancak başkası olarak iletişim kurar. Bu kendilik/benlik bilincini oluşturan, başkasıyla “anlaşmanın” öznelerarası zeminidir. Bu nedenle, “kendimi bile başkasını anladığım tarzda anlarım” demek, “benim ve diğerinin yaşam dışlaştırmaları, bizi öznelerarası birbirimize bağlayan aynı ortam, yani dil içinde ifadesini bulur” demeye gelir. Çünkü “dil”, eşduyumunu mümkün kılan, “insanın içsellığının kendi tam, yaratıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifadesini bulduğu” biricik ortamdır (Dellaloğlu, 1998: 61)¹¹.

Dilthey' göre anlama, “bir zihnin içinde ötekinin zihinsel nesnelleştirmelerinin farkına vardığı süreç” (Ormitson ve Schrift, 2002: 21) olduğu içindir ki, “anlama” için öznelerarası bir temel oluşturan “dil”, gerçekleşen “kişilerarası iletişim” edimiyle oluşan “ben-özdeşliği”¹² fenomeninin de “toplumsal” olduğunu ortaya koyar. Bu, yorumlayıcı sosyoloji kuramları için, özellikle “etkileşim” kavramıyla bağlantısında önemlidir.

Dilthey, *yaşam* içindeki öznelerin tüm etkinlerinin diğer öznelere *ifade* ile açılması, “anlama” fenomenini öznelerarası bir temelde gerçekleşen “toplumsal” bir fenomen olarak görülmesine ilham verir. Dahası, “anlama” fenomeninin Dilthey'a göre, “Ben'in Sen'de yeninden keşfi” (akt. Özlem, 1998a: 71) olarak olarak veciz bir şekilde tarif edilmesi, yorumlayıcı sosyoloji perspektifi için önemli bir hareket noktasını oluşturmaktadır.

2.3.2. Heidegger'de iletişim: konuşma-anlama ve öznelerarasılık

Dilthey'in “epistemolojik” perspektiften hareketle inşa ettiği “anlama” kavramını, hermeneutik geleneğin diğer önemli temsilcisi Heidegger, “dil” ve “yorumlama” kavramlarıyla ilişkisinde “ontolojik” temelde ele alır. O, insanın bir “varlık” olma hali olarak kabul ettiği “anlama” yetisini, “iletişim” kavramı bağlamında, insanın “dil” ve “yorumlama” yetisi olarak kabul eder. Bu da, insanın “konuşma” yetisiyle gerçekleşir. Böylece, insanlar “konuşma” ile *birarada-varlık* olabilirler. Bu da, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” bir temelidir. Bu bakımdan, Heidegger'in fenomenolojik

¹¹ Dellaloğlu, Habermas'ın, “eşduyum” kavramını, Dilthey'in düşüncesini yorumlarken, “öznelerarasılık” ve “iletişim” kavramlarıyla birlikte kullanması, onun “iletişimsel eylem kuramı” için önemli olduğunu ileri sürer.

¹² Bu terim çalışmanın genelinde “benlik” terimiyle karşılanmıştır.

hermeneutiğinin ele aldığı konuşma-anlama arasında kurduğu bağla iletişimi “öznelerarası” bir temelde ele alması, yorumlayıcı sosyoloji kuramı olan *fenomenolojik sosyoloji* kuramının “kişilerarası iletişim” kavramı bağlamında, bu çalışmanın temel perspektifini oluşturan “anlama” ve “öznelerarasılık” kavramlarına katkı yapar.

Öncelikle, Heidegger’in “anlama” ile “yorumlama” arasında kurduğu bağ, “dil” temelinde kurulan “iletişim” fenomeninin “öznelerarası” temelleri bakımından önemlidir. Dilthey’in epistemolojik zeminde ele aldığı “anlama” kavramını, Heidegger ontolojik zemine çeker (Becermen, 2004: 49). Anlama, Heidegger için, “Dasein”¹³ in varlığının temel tarzıdır (Heidegger, 2002a: 307). Bu anlamda, Heidegger’in hermeneutik analizi bir Varlık sorununa dönüşerek çok farklı bir temele kayar (Ormitson ve Schrift, 2002: 21). Buradan hareketle, Heidegger’in, “anlam” ile “varlık” kavramlarını neredeyse eşitlediğini ya da birbirine denk tuttuğunu söylenebilir. Gadamer, Heidegger’in “Varolmak anlamak demektir” sözüne dikkat çeker: “anlama” bir salt “düşünme” faaliyeti değil, insanın kendi varoluşunun temel hareketliliğidir (Becermen, 2004: 50). Ona göre, “anlaşılan şey anlam değil, varlıklar veya varlıktır.” Yani, “anlam”, bir varlığın anlaşılabilirliğini sağlayan, o şeyi “Varlık” olarak idame ettiren şeydir. Heidegger’in kendi ifadesiyle, “anladığımız açıklıkta dile getirilebilen şeye anlam deriz” (Heidegger, 2002a: 316). Bu durumda, “anlam” ile “varlık” arasında kurulan bu bağ, onun “anlama” ve “insan” (“Dasein”) arasında kurduğu bağın da kilit noktasını oluşturur. İnsanın “varlık olma” potansiyeli Heidegger’e göre, varlıksal olarak “anlamada ikamet eder” (Heidegger, 2002a: 308). Bir başka şekilde söylenirse, “anlama” insanın “kendi varlık potansiyelidir” (Heidegger, 2002a: 318). İnsanın varlık potansiyelini oluşturan anlama, bir “varlık” olabilmesi için, “yorumlama” faaliyetinin olması gerekir. Çünkü “anlama”, insanın “yorumlama” yetisiyle Varlık” olmasını sağlar. Ona göre, “anlama” ile “yorum” arasındaki ilişki şöyle kurulabilir: “Her yorum anlamada temellenir. Aslında yorumda ifade edilen ve genelde anlamada ifade edilebilir bir şey olarak önceden tasarlanan anlamdır” (Heidegger, 2002a). Bu şu demektir: anlama, “yorum imkânını”, anlaşılan şey içinde bulur. Bir “anlama” edimi, “yorumlanması gereken şeyi önceden zaten anlamıştır (Heidegger, 2002a: 319). Bunu Heidegger şöyle izah eder:

¹³ Heidegger'in ontolojisinindeki “Dasein”, dünyaya fırlatılmış varlık olarak "insan"a karşılık gelir (Becermen, 2004: 49).

Yorumda anlama, anlama yolunda anladığı şeyi kendine maleder/içselleştirir. Yorumda anlama farklı şey değil, tersine kendisi olur. Yorum ontolojik olarak anlamaya dayanır, anlama yorumu değil. Yorum anlaşılan şeyin kabulü değil, tersine, anlamaya sunulan imkânların geliştirilmesidir (Heidegger, 2002a: 313).

Kısaca “yorum” bir çeşit “ön-anlama” ile mümkündür. Gadamer'e göre de, Heidegger'in varoluş felsefesinin hermeneutiğe en önemli katkısı “ön-anlama” kavramıdır (Becermen, 2004: 49). Bir anlama imkânı olarak “yorum” (Auslegung) da, anlamanın yansıttığı imkânların gerçekleşmesini sağlar. Yani, “yorum”, Dasein'in anlamasına konu olmuş bulunan şeyin dile getirilmesidir; yorum, önceden anlaşılmış bulunan şeyi açar. “Önceden anlaşılmış bulunan şeyin sergilenmesi olarak yorum bizim dünyaya katılımlarımızın totalitesi içinde gerçekleşir: yani, anlamanın dile getirilmesi olarak yorum, birşeyi bir şey **olarak** görmeyi gerektirir” (Ormitson ve Schrift, 2002: 22). Bir şey bir şey olarak anlaşıldığında dile getirilen “anlam”, anlamanın yorumlayıcı ifşasında dile getirilmiş olur. Anlam, nesnelere/şeylere yüklenen¹⁴ bir özellik değil, Dasein'in varlığı ile ilgili bir durumdur; yalnızca Dasein anlama sahiptir: “anlam, epistemolojik bir kategori değildir; anlam, anlama olarak Varlığının bir şey olma-yapısını dile getiren Dasein olarak doğan Dasein'in ontolojik yapısının bir parçasıdır” (Ormitson ve Schrift, 2002: 23). Dasein, bu anlamı bir “yorum” formunda ifade eder; bu “yorum”, kendisi daha önceden varolan yapılar tarafından oluşturulmuş bir ön-anlamada temellenir. Heidegger'e göre, “bir şeyin bir şey olarak yorumu” olarak “anlama”, önanlama, ön-görme ve ön-kavrama ile mümkündür. “Yorum asla önceden mevcut birşeyin önvarsayımsız kavranışı değildir. Dünyanın her anlaşılmasında onun içindeki varlık da anlaşılır ve bunun tersi de doğrudur. Ayrıca her yorum, bir ön-yapı içerisinde işlemektedir. Anlamaya katkıda bulunacak her yorum yorumlanması gereken şeyi önceden zaten anlamış olmalıdır” (Becermen, 2004: 51). Bu anlamda şu örnek verilebilir:

Kafka'nın bir kısa hikâyesini yorumlamaktır. Sizin peşinen-sahip olduğunuzu diliniz, edebiyata iştirakiniz olabilir. Ön-görüşünüz, edebiyat türü ile ilgili anlayışınız, siyasi ideolojiniz olabilir. Ön-anlayış, Kafka'nın diğer eserlerine aşinalığını, bir yazar olarak Kafka ile ilgili genel düşünceniz olabilir. Her bir peşinen sahip bulunduğunuz-yapı, hikâyeyi yorumlama tarzınızda bir rolü yerine getirir (Ormitson ve Schrift, 2002: 23).

¹⁴ Bu Husserl'in fenomenolojisinin “anlam” kavramından gelir. Fenomenolojik sosyolojinin kurucu Schutz de buna benzer olarak, bir eylemin anlamını, kişilerin kurduğu ilişkilere yükler; yani “anlam” ilişkilere bağlıdır.

Heidegger'in bu "anlama" temelli "anlam" fikri, onun "dil" ile ilgili düşüncelerini ortaya koyar. Ona göre, ortak anlaşılabilir, paylaşılmış amaçlar ve hedefler ve ilgiler dünyasında yaşayan insanlar, bir "dilsel"¹⁵ ortamın katılımcılarıdır (Guignon, 2002: 368). Heidegger'in bu düşüncesi, onun "yorum/yorumlama" kavramının ana temasını belirler. Bu açıdan Heidegger, "yorumu", yapıp-etme bilginin eylemi içinde gerçekleştiğini söyler. Bir yorum ediminde kullanılan dilsel ifadeler, Dasein'ın Varlık'ını, anlamlı ifadeler olarak kendi kendini-kavrayışının "ifadelerinin" parçasıdır. İfade, "dikkatle müzakereye anlamını verir." İnsanî ilgiler ve amaçlar çerçevesi **içine** seslenir (Guignon, 2002: 374).

"Kendimizi, içinde bulunduğumuz kontekstleri tespit etmemizi ve değerlendirmemizi sağlayacak dilliliğe ortak hâkimiyetimiz dolayısıyla, dünya içindeki failer olarak bizim için zaten/önceden anlaşılabilir. Kendimizi, içinde bulunduğumuz, tarihsel olarak oluşan kontekstlere göre, mensubu bulunduğumuz yorumcular cemaatinin ortak anlayışında sosyal ustalığımız vasıtasıyla kavrarız" (Guignon, 2002: 398). Böylece Heidegger, "anlama" kavramını varoluşsal bir temelde ele alarak, "anlama" edimlerini "dil" ile gerçekleşen bir toplumsallık içinde değerlendirir. Dil, Heidegger'e göre, emrimize amâde bir araç değil, içinde ikamet ettiğimiz bir *ortam*dır. Bu yüzden ki Heidegger, "bizim biz olmamız için, biz insanlar dilin özüne bağlı ve dilin özü içinde kalırız ve asla onun dışına çıkmayız ve asla başka yerden bakamayız." Çünkü insanın, içine atıldığı dilden, dilin yumağından hiçbir çıkış yolu yoktur (Guignon, 2002: 408).

Heidegger'e göre, dilin aslî varlığı, "söyleme" ile ifşa olur; çünkü, insan, Söylenen'i yalnızca ona dahil olduğu için işitir. Yani, Söyleme işitmeyi bahşeder ve bu yüzden konuşma, başka bir söyleyişle dilin konuşması yalnızca onun içinde bulunanlar için konuşmadır. Konuşulan her söz zaten bir cevaptır: bir karşı-söyleme, bir karşı karşıya kalma, bir Söyleme' yi dinlemedir (Heidegger, 2002b: 50-3). Kişi, ötekinin söylemini açıkça işittiği durumda ilk önce söyleneni anlar; ve kişi öteki kişiyle, söylemin ait olduğu varlıkla zaten önceden birliktedir (Heidegger, 2002a: 329). O, dilin, "bir başkasıyla bir araya geliş ve uzlaşmaya" aracılık eden konuşma/diyalog olarak gerçekleşen "dil", iletişim içinde olan kişileri (Ben-Sen) bir "biz" yaptığını savunur (Wright, 2002: 85).

¹⁵ Çevirmen "lingüistik" sözcüğünü kullanmış, burada "dilsel" sözcüğü tercih edildi.

Heidegger'in "dil" kavramı "konuşma" kavramı ile iç içedir. Onun için, "konuşma", insanın varlığının aslî unsudur. Ona göre, insan "dilsel" bir varlıktır. Daha etkili bir şekilde ifade edilmek istenirse, kendi deyişiyle: "insana doğasını armağan eden şey konuşmadır" (Heidegger, 2002b: 61). Ama onun sözettiği "konuşma", dilin konuşmasıdır; çünkü "insan yalnızca dile cevap verdiği için konuşur" (Heidegger, 2002b: 63). "Konuşma insani duyguların sesli ifadesi ve iletişimidir. Bu duygular düşüncelerle birlikte gerçekleşir. İlk konuşma, dile getirmedir. İkincileyin, insani bir aktivite sayılır. Son olarak, insani ifade daima reel olanla reel olmayanın takdimi ve yeniden takdimidir" (Heidegger, 2002b: 57). Heidegger, Humboldt'un "konuşan bir varlık olduğu için insan insandır" sözüne atıf yaparak (2002b: 55), **"Beşerî varlık kendisini konuşan varlık olarak gösterir"** (Heidegger, 2002a: 330) şeklinde düşüncesini ifade eder.

Böylece, Heidegger, "iletişim" fenomenini ontolojik anlamıyla ele alır. Ona göre "iletişim", "bir-başkası-ile-birlikte-varlığın anlamayla/anlayışla" oluşturulan bir zemindir. Bu ise, birlikte olanların birbirleriyle armoni içinde olmalarını paylaşan ve birlikte-varlığın anlaşılmasını sağlar. Sonuç olarak, Heidegger' e göre iletişim, "hiçbir şekilde tecrübelerin, sözün gelişi kanaat ve dileklerin bir öznenin içinden diğer bir öznenin içine nakledilmesi türünde bir şey değildir", "birlikte-varlık" ya da "bir arada-varlık" olmak demektir (Heidegger, 2002a: 328).

Böylece Heidegger, "anlama" kavramını, insanın varlığı ile bir tutarak, insanların "öznelerarası" zemindeki birlikteliğinin ya da biraradalığının, "konuşma" ile gerçekleştiğini ve bunun da "iletişim" ile mümkün olduğunu savunur.

2.3.3. Gadamer'de diyalog: ben-dil-anlama ilişkisi ve öznelerarasılık

Gadamer felsefi hermeneutiğinde ben-dil-anlama ilişkisi üzerine odaklanarak, "diyalog" dediği "konuşma" ile gerçekleşen, tarafların "ufuklarının kaynaştığı" yaşam deneyiminin "öznelerarası" temelini ortaya koyar. Bu temel, "yorumlama" yaklaşımları bakımından önemli bir model sunar. Bu da, "kişilerarası iletişim" edimin "yorumlama" aracılığıyla, gündelik yaşamın "öznelerarasılı" bir temelde nasıl kurulduğuna ışık tutarak bu çalışmanın perspektifini oluşturan yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının kavramsal kapsamına da katkı sağlar.

Gadamer, dil-anlama ilişkisini, “ben” üzerine olan bilginin temelinde kurarak, ben-bilgisinin (benliğin) “dil” temelli, diyaloga (konuşmaya) dayalı “öznelararasılık” ile mümkün olduğunu savunur. Onun bu çabası, nihai olarak bir “yaşam deneyimi” içinde “dil” ile oluşan insani yorumların çeşitliliğinin anlamaya dayalı insan bilimleri tarafından araştırılacak bir konu olduğunun ortaya konulmasının yolunu açar.

Gadamer, insan bilimlerindeki “hakikat” sorununu, ben’in (kendi’nin) bilgisi¹⁶ sorunuyla, başka deyişle, “ben” oluşumu sorunuyla bağlantısında ele alır. İnsan bilimlerinin ana konusunun “ben-bilgisi” olduğunu, ben’in varlığıyla, ben’le ilgili bilginin doğasının birbirinden ayrılamaz olduğunu gören Gadamer, “bildiğimiz şey nihaî belirlemede, kendimizizdir. İnsan bilimlerinde bilgi daima, kendi/ben-bilgisi hakkında bir şeydir” savını ileri sürer (Wachterhauser, 2002: 130).

Bu açıdan, öncelikle Gadamer’e göre, “ben-bilgisi” ya da “benlik”in nasıl oluştuğu önemlidir. Wachterhauser’ a (2002) göre, Gadamer’in “ben” ontolojisinin temel iki özelliği vardır: “ben” özsel değildir ve “ben” zamansaldır. Bu iki özellik, Gadamer’in “ben” kavrayışının “öznelararası” olduğunu/oluşturduğunu ve bunun da “tarihsel” olarak gerçekleştiğini, bu nedenle bir “yorumlama” fenomeni olduğunu gösterir; Şimdi kısaca bu nokta biraz daha açılarak “ben-dil-anlama” ilişkisi incelenebilir.

Wachterhauser’ a göre, Gadamer’de, “dil içinde ve dil vasıtasıyla benin-belirlenmesi” onun “anlama” ile oluşan “ben-bilgisi” kavrayışını ortaya koyar. Bu yorumdan hareketle, Gadamer’in temel savı, *ben*, “dilsel¹⁷ düşünme-taşınma” yoluyla *kendi kendini*, konuştuğu “dil” içinde ve “dil yoluyla belirler; “ben-bilgisi” yani “kendi kendinin-bilgisi”, dilin aracılık ettiği bilgidir (Wachterhauser, 2002: 139). Peki “dil” ile “ben-bilgisi” arasında nasıl bir ilişki nasıl oluşur ve bu ilişkide “anlama” kavramının yeri nedir?

Gadamer’in “ben” ontolojisinin ilk özelliği olan “özsel” olmaması, ben’in dille kurulmasıdır. Yani, deneyimlerden/başkalarından, dahası “ben”in dışındaki her şeyden “izole edilmiş, özsel gerçeklik” olarak bir “Ben” ya da “Sen” yoktur; bunun yerine, ‘Sen’ denilebilecek veya bir ‘sen’ karşısında “Ben”e atıfta bulunulabilecek bir “ortak anlayış”

¹⁶ Wachterhauser’ a göre Gadamer, dilin ben-bilgisindeki rolü üzerinde düşüncelerinde Hegel’den etkilenmiştir (2002: 135).

¹⁷ Çevirmen “lingüistik” sözcüğünü kullanır. Bundan sonraki kullanımlarda “dilsel” sözcüğü tercih edilecek.

zeminine oturan, dilin aracılık ettiği bir “Ben” ve “Sen” bilgisi vardır. Bu da, “ben ontolojisinin ikinci özelliği olan, benin, belli bir *yaşama deneyimi* içinde, belli bir tarihsel kontekst ile oluşan bir “varlık” olmaya dair bir bilinç olmasıdır. Kısaca, Gadamer için “ben”, dilin aracılık ettiği, “özel” olmayan bir kendilik-bilinci olarak “yaşam” deneyiminin tarihselliğinde (zamansallığında)¹⁸ varolma tarzıdır (Wachterhauser, 2002: 139). Bu da, anlayan özneler için bir “gerçeklik” olan “yaşam”ın, “dil’in arkasında” değil, “dil’in içinde” oluştuğunu gösterir (Özlem, 1998b: 134). Görüldüğü gibi, Gadamer için “dil”, “ben”i bir yaşam deneyimi içinde ulaşılabilir hale getirir (Wachterhauser, 2002: 148). Ancak, tarihsel bir yaşam deneyimi içinde, dille oluşan benlik/kendilik bilgisinin, “anlama” ile nasıl bir ilişkisi vardır?

Bir yaşam deneyimi içinde “dil” ile oluşan “ben” hakkında tek doğru “yorum” ya da “hakikat” yoktur; çünkü her “ben”, bir “toplumsal” üründür. İşte “anlama” bağlantısı burada devreye girer: ben’in özel olmayışı, diğer ben’lerden yalıtılmış olmayışı “dil” ile sağlanır; bu da bir iletişim edimindeki kişilerarasındaki “anlama” fenomenini mümkün kılar; bu da, onun “ben” fikrini dilsel olarak “toplumsal” bir temele oturtur. Bu açıdan, dolayısıyla, Gadamer’in “dil” anlayışı “Ben-Sen ilişkisi” fikrine dayanır (Wright, 2002: 76). Wright’ın (2002: 78) aktarmasıyla, Gadamer bu düşüncesini Hölderlin’in “Biz muhabbetiz/diyaloguz/konuşmayız” sözüne atıfta bulunur. Bu anlamda, dil, “yalnızca konuşmada/diyalogda, insanlar arasındaki anlama” ediminde gerçek varlığına kavuşur. Ve o, dili insanın varlıkbilgisel bir unsuru haline getirir. Böylece, kişilerarası iletişimin temellerini ontolojik olarak belirlemiş olur: diyaloga dayalı oluşan bir Ben-Sen ilişkisi, öznelerarası temelde kurulmuş insanın dilsel varlığı ile mümkündür.

Hakikat ve Yöntem’ de Gadamer, alınıp-verilen karşılıklı konuşmaya/diyaloga uygun bir Ben-Sen ilişkisi üzerine odaklanırken, Hegel’in efendi-köle diyalektiği düşüncesinden esinlenir: ötekini, yani “Sen”i nesne haline getiren “Ben”, insanın doğasını anlamakla ilgili bir fenomendir (Wright, 2002: 80-1). Kişinin, “ötekini kendisine ilgi gösterme yeteneğini geliştirmek için onu kendi ilgisi içinde tutması” yoluyla, Ben-Sen arasındaki karşılıklı konuşmayı olanaklı kılar. Gadamer’e göre bu ilişkide, “Sen”i bir kişi olarak kabul

¹⁸ Bu “zamansallık”, Dilthey, Heidegger ve Gadamer tarafından oluşturulan hermeneutik geleneği için önemlidir; insan bilimleri için “yorumlayıcı anlama” kavramını belirler: tarihsel olan bir şey “yorumlanır”; ya da “yorumlama”, tarihsel olan fenomenler için yapılır.

etmekle yetinmem yalnızca, aynı zamanda Sen'in söylediğin şeyi de dinlerim. Ben Sen'e ve Sen'in iddia ettiğin şeyin doğruluğuna açıktır. Doğru/hakikat, bu konuşma/diyalog sırasında doğan şeydir" (Wright, 2002: 83). Bu anlamda, Gadamer için "hakikat" "Ben" ya da "Sen" tarafından ileri sürülen bir şey değil, "konuşmanın/diyalogun alış-verişinden doğan" bir şeydir. Gadamer'e göre, "hakikat" temelindeki bu "anlama" edimi, bir "dil"edimidir. Ona göre, "Anlaşılabilen varlık, dildir." Buradan hareketle, Gadamer'in hermeneutik perspektifinden "anlama", "yalnızca karşılıklı konuşma içinde ve karşılıklı konuşma olarak gerçekleşir." "Konuşma" ise bir "dil" olarak, "Ben'le Sen'i bir biz olarak Ben'de birleştiren bir ortamdır (Mittle)" (Wright, 2002: 84).

Bu durumda, gündelik yaşam içindeki bir "diyalog" ya da "konuşma" bir kişinin ben-bilgisinin (benliğinin/kendiliğinin) oluşmasını sağladığına göre, bir "konuşma" içindeki kişilerin paylaşılan ortak "anımlar" çerçevesinde diyalog kurduğu ve muhtemel "yorum" imkânlarının kişilerin öznel doğalarına açık olduğunu gösterir. Zaten, kişilerin arasındaki bir diyalogun mantığı da, o diyalogun kontekstinden doğan anlama imkânlarına işaret eder.¹⁹ Gadamer de, Dilthey gibi, "karşılıklı konuşmayı", bir bağlam zemininde öznel birbiriyle paylaştığı "yaşam" deneyimi içinde, kişilerin birbirleri arasındaki bir bağlama göre, birbirleri hakkında "yorumlar" geliştirerek birbirlerini "anlama" edimi olarak tanımlar. Yani, "gündelik konuşmanın diyalektiği" içinde "ben", bir dilsel yorumla "kendi kendisi" hakkında "kim" olduğuna dair bir "yorum" edinmekle oluşur. Ve insanın "bütün hayatı" bu "dilsel yorumlar" çerçevesiyle bütünleşir (Wachterhauser, 2002: 136-8). Bu kişinin kendi kendisini, ancak yaşam deneyimindeki belirli dilsel yorumlarla bilebileceği anlamına gelir (Wachterhauser, 2002: 147).

Gadamer'e göre, dilsellik temelinde oluşan bu "yorumlar" çok önemlidir; insan için tüm "hayat" bu yorumlar merkezinde var olur. İşte Gadamer de *dili*, toplumsal yaşamda dile katılan insanlar arasında gelişen çok çeşitli "dilsel yorumlar" arasında gerçekleşen oyunlarla yeni anlamların oluştuğu "diyalektik" bir süreç olarak tanımlar. Bu süreci Gadamer, hem "oyun" hem de "diyalog" olarak tanımlar. Ona göre "diyalog" daima, kişiler arasında önceden paylaşılan bir ön-anlamayı içeren, onların doğal "anlama" imkânlarını harekete geçiren belli bir "konu" ile başlar; kişiler bu diyalogdan doğan anlamlarla, kendi bireysel bilinçlerini aşan, kendi-kendini devam ettiren dinamik sürece

¹⁹ Bu nokta etnometodolojide yapılan, daha sonra incelenecek "konuşma analizi" çalışmalarının ana temasını oluşturmaktadır.

kendilerini bırakırlar: işte bu bir oyundur (Wachterhauser, 2002: 136). Gadamer burada, Wittgenstein'in "dil oyunları" kavramı çerçevesinde "dile dönüş" hamlesini kendi hermeneutiğinin merkezi unsurlarından biri haline getirerek "anlama" kavramıyla şöyle ilişkilendirir: "anlama" her durumda *dil* ile *dilde* olanaklıdır. Dil, kesinlikle, "ikincil" bir unsur değildir, aksine gerçekliği kuran bir varoluşun aslî unsurudur. Dil, gündelik yaşam pratiğinin merkezindedir: bütün meşguliyetlerimizde bir "yorumlama" oyunu oynamamızı sağlayan dil, bütün gerçekliği belirler; gerçeklik dilin içinde oluşur. Bu nedenle, yaşamdaki herkes bu oyunun içinde ve merkezindedir (Dellaloğlu, 1998: 70).

Özetle Gadamer'e göre, bir diyalogda ya da karşılıklı konuşmada, "iletile-anlaşılan anlam" alışverişinde dil, ortak olan anlama yol açan merkezdir. Yani Gadamer'e göre, Ben ile Sen, birbirleriyle "anlam" alışverişini yaptıkları dil ile "biz" olurlar. Gadamer'in, bir iletişim içinde oluşan "biz" vurgusu bu çalışmanın temel perspektifine atıfta bulunmaktadır: dil-anlam, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda, gerçekliğini/oluşumunu, toplumsal etkileşim içinde kazanan ve yorumlamaya dayalı olarak gelişen toplumsal bir fenomendir. Bunu Misgeld, Gadamer açısından şöyle betimler:

Dilin, "yalnızca bir iletişim aracı" değil, aynı zamanda "kendi gerçekliğini iletişim sürecinde kazanan" bir şey olduğu kabul edilirse, bir nesne, bir konu hakkında söylenen şeyin yeterlilik standartları karşı karşıya kalacağımız iletişim durumları değiştikçe değişir. Bir iletişim durumundan diğerine geçiş, bir şeyi yeterli ölçüde dile getirmenin gereklerinden biri olabileceği için, bu iletişim durumları en azından bir dil oyununun bir başka dil oyununa tercümeyle açık olmasını icap ettirir (2002: 90).

Gadamer için, bir iletişim sürecindeki karşılıklı konuşmaya dayalı "diyalog", "dil oyunları" bağlamında "öznelerarsılı" temelde gerçekleşen "yorumlamak" demek olan "tercüme" olarak gerçekleşir. Bu diyalogun taraflar arasında paylaşılan bağlam temelinde gerçekleştiğine bir vurgudur. Misgeld, dikkatle sürdürülen bir diyalogdaki yorumlama tecrübesini Gadamer'den şöyle aktarır:

Konuşmada/diyalogda anlamaya varmak, her iki partnerin de buna hazır olmalarını, onlara yabancı ve karşıt olan şeyin tam değerinin farkına varmaya çalışmalarını gerektirir. Eğer bu, partnerlerden herbiri aynı zamanda kendi argümanlarını savunuyor, karşı-argümanları hesaba katıyorken gerçekleşiyor ise, birbirlerinin konumunun keyfi değil, kendiliğinden karşılıklı tercümeleri dahilinde bir ortak dile ve bir ortak ifadeye/önermeye ulaşmaları mümkündür" (akt. Misgeld, 2002: 85).

Misgeld'e (2002: 85) göre, tarihsel metinlerin yorumunda olduğu gibi bir diyalog durumunda da kişilerin argümanlarının uygunluk, yeterlilik ve ikna edicilik kriterlerine ilişkin yorumları "konuşma" sürecinde geliştirilir. Bu da, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" dediği şeydir. İşte, içinde tarafların argümanlarının karşılıklı olarak yorumlandığı bir konuşma/diyalog, Gadamer'in "katılarak anlama" diye adlandırdığı etkileşimin en iyi örneğidir. Böylece bir diyalogda, tarafların "hakikat" iddialarının karşılıklı olarak sorgulanması, kişilerarası oluşan bir "yorumlama" edimidir.

İşte burada, Gadamer'in insan bilimleri için önerdiği ve yorumlayıcı sosyoloji kuramlarına da bir perspektif sunan düşüncesi açığa çıkar: karşılıklı yorumlanarak sorgulanan argümanlarla gelişen bir diyalog olarak "konuşma", "gözlemciler" için değil, yalnızca katılımcılar için bir bağlamı olabilecek bir edimdir. Bu Misgeld'e (2002: 90) göre, Gadamer, bu anlamda etnometodolojik görüşü paylaşır. Aynı şekilde de, Habermas da, Gadamer'in hermeneutiğini, "gündelik dil" içinde ele alınabilecek bir iletişim teorisi olarak Wittgenstein'den daha fazla önemser. Bu açıdan, Habermas, Gadamer'le aynı görüşü paylaşarak dilsel iletişim bakımından süren bir diyalogda/konuşmada söylenen şeylerin bir bağlamdan diğerine kendi yorumlarını/tercümelerini de içinde taşıdıklarını ileri sürer.

Böyle bir vurgu, hermeneutik açısından önemli bir belirlemedir: yorumlama, "yaşam" içinde iletişime dayalı oluşan dil oyunları ile oluşan anlamları kavrama uğraşıdır. Bu, "yorumlar" aynı zamanda "ben-bilgisi" oluşmasında etkin tarihsel/zamansal varlığımız ile ilgilidir. Yani, "kim olduğumuz, koparılamaz toplumumuzdan miras aldığımız hakkımızdaki yorumlara bağlıdır" (Wachterhauser, 2002: 132-3). Bu nedenle, dil, "geleneğin ya da tarihin taşıyıcısıdır." Bu gelenek/tarih, ben'i etkilemesi de, ben'in dile katılımıyla gerçekleşir (Wachterhauser, 2002: 133). Gadamer'e göre *dil*, "hem kendi kendimi nasıl anlamam gerektiğini belirleyerek kimliğimi tanımlar" hem de "bana kendimle ilgili bir 'mümkün' doğru dilsel yorumlardan daha fazlasını" sunarak "kim" olabileceğim konusunda yeni imkânlar açar: "tarih bize ait değildir, biz tarihe aidiz. Kendimizi, kendi kendimizi-inceleme süreciyle anlamadan çok daha önce, kendimizi apaçık bir tarzda, içinde yaşadığımız aile, toplum ve devletle anlarız" (akt. Wachterhauser, 2002: 134-5). Yani, "ben" in varlığı, yaşantıların tarihsel koşullarına öylesine bağlıdır ki, Gadamer'e göre, "Ben' olarak ben, hiçbir zaman doğrudan doğruya kavranılamaz; 'Ben-düşünüyorum' un her kavranışı, kendini ben-kimliğinin yapısıyla örmüş bulunan bir tarihin

aracılık ettiği ‘biz-düşünüyoruz’ demektir.” Ona göre, “kim olduğumuz” “içinde doğduğumuzun tarihsel şartlardan miras aldığımız kendi kendini-anlama veya kendi kendini-yorumlama tarafından belirlenmiş durumdadır” (Wachterhauser, 2002: 140-1).

İnsani yaşam deneyiminin özündeki dilselliği evrensel bir fenomen olarak gören Gadamer, hermeneutiğinin görevini de, “*yaşama ilişkin insan deneyiminin dilsellik içinde gösterilebilir olan değişim ve dönüşümlerine ilişkin evrenselliğin ortaya konulması*” olarak belirler (Özlem, 1998b: 119-0). Gadamer’e göre, insani dilselliğin evrenselliğini, “anlama” fenomeni ortaya koyar; her şey dünyadaki herşey insani dilselliğin içinde yer alır (Özlem, 1998b: 125). Yaşam deneyimi içindeki dilselliğin içinden geçen her “anlam” öznelerarası olarak paylaşılan bir “anlam” olarak bizim bilmemize açılır (Özlem, 1998b: 126). Gadamer’e göre *dil*, “anlamayı olanaklı kılan evrensel araçtır. Bu yüzden bütün dilsel sorunlar gerçekte anlam sorunlarıdır” (akt. Dellaloğlu, 1998: 69). Bu da onun “dil” fikrini öznelerarası bir temele koyduğunu ifade etmiş olur. Böylece, Gadamer’in hermeneutiğinde “ufukların kaynaşması” düşüncesi, *Ben* (yorumcu) ile arasındaki *Sen* (yazarından/söyleyeninden kopmuş söz/yazı) bir “biz” fenomenini oluşturan “anlam” alışverişiyle “öznelerarası” temelde gerçekleşen bir “kişilerarası iletişim” kavramı için önemli hale gelir.

2.4.Yorumlayıcı Sosyolojide “Yorumlayıcı Anlama” ve “Öznelerarasılık”

Hermeneutik gelenek tarafından kavramlaştırılan “yorumlayıcı anlama” anlamına gelen *verstehen*, pozitivist paradigmaya karşı çıkan sosyal bilimlerin kuramsal gelişimlerine önemli katkılar yaptı. Bu katkılar, çoğunlukla Max Weber’in Dilthey’den etkilenerek, sosyal bilimler için geliştirmeye çalıştığı “yorumlayıcı anlama” kavramı, başkasına yönelen birey eylemlerinin “özel anlam” ile oluşan bir “toplumsal eylem” olduğu yönündeki ana temaya sahip sosyolojisinin çok önemli metodolojik yaklaşımıdır.

Weber’in, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla bağlantısında geliştirdiği “anamlı eylem” fikri, onun “toplumsal eylem” kavramı çerçevesinde fenomenolojik sosyoloji geleneğinin en önemli temsilcisi Schutz’u etkiler. Ancak Schutz, Weber’in “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla kurduğu “anamlı eylem” kavramının “toplumsal eylem” bakımından bazı yetersizlikleri olduğunu ileri sürer. Schutz, bu “anamlı eylem” konusundaki yetersizlikleri,

Husserl'in felsefi fenomenolojisinin bazı kavramlarını kendi "toplumsal gündelik yaşam dünyası" kavramına uyarlayarak gidermeye çalışır. Bu bağlamda Weber'in bireysel eylemlerdeki "anlam" ve "güdü" kavramlarını revize ederek, kendi "toplumsal eylem" kavramını oluşturur. Bunu da, onun fenomenolojiden aldığı "öznelerarasılık" kavramı temelinde gerçekleştirir. Weber' in "yorumlayıcı anlama" yaklaşımının yetersiz kaldığı bazı yönlerini, Husserl'in fenomenolojisine dayanarak revize etmeye çalışan Schutz, kendi "gündelik yaşam sosyolojisi" içinde öznelerarası bir temelde gerçekleşen bir "toplumsal eylem" görüşünü geliştirir. Giddens'in (2001a: 38) yorumuyla, Schutz, bu çabalarıyla Husserl'i Weber' e bağlar.

Weber'i eleştirse de, büyük ölçüde ondan ve Husserl'den etkilenen Schutz, "öznelerarasılık" kavramını temel aldığı "gündelik yaşam sosyolojisi" kapsamındaki çalışmalarıyla, Harold Garfinkel' in, gündelik yaşamdaki bireylerin "anlam" temelindeki eylem, etkileşim ve iletişimlerini üzerine odaklanan "etnometodoloji" kuramının gelişimine katkılar sunar.

Özetle, bu gelişim çizgisindeki "yorumlayıcı anlama" yaklaşımı, hermeneutik gelenekten miras alarak Weber'in sosyolojiye kazandırdığı *Verstehen* kavramı, Schutz'un çalışmalarıyla, "gündelik yaşam" içinde oluşan/gelişen eylem, etkileşim ve benlik gibi toplumsal fenomenlerin incelemesine bir zemin hazırlar. Bu zemin, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarına, "gündelik yaşam" içinde "öznelerarası" bir temelde oluşan/gerçekleşen eylem, etkileşim ve benlik gibi toplumsal fenomenlerin "kişilerarası iletişim" ediminin temelleri olarak incelenmesi için bir perspektif sağlar.

2.4.1. Toplumsal eylem ve yorumlayıcı anlama

Weber, sosyolojisindeki "yorumlayıcı anlama" yaklaşımını geliştirirken Dilthey'in tin bilimlerinin merkezi kavramı olan, "hermeneutik anlama" olarak da kabul edilen "*Verstehen*" kavramından etkilenir. Weber'in önemli bir metodolojik kavramı olan *Verstehen*, sadece "sezgi, duygudaş katılım veya empati" anlamına gelmez; daha çok, *verstehen* onun için, sosyolojik araştırmasının rasyonel prosedürüdür (Ritzer, 2013b: 227). Bu nedenle, Weber, Dilthey'in kendi "tin bilimleri" için tercih ettiği "anlama" yöntemini,

kendi “kültür bilimleri”²⁰ için yeterli görmez. Bu Weber için, başka yöntem arayışları demektir; bu nedenle onun sosyolojisi, sadece hermeneutik geleneğin “anlama” yaklaşımından etkiler taşımaz, dahası pozitivist doğa bilimleri temelli sosyal bilim metodolojisinin “nedensellik” fikrinden de etkilenir. Bu iki yaklaşım arasında bir “sentez” yapmaya çalışan Weber, “toplumsal eylem” araştırması için, yorumlamaya dayalı olarak “anlama” ve buradan hareketle nedensel olarak “açıklama” olarak belirtilebilecek bir yaklaşım geliştirmeye çalışır. Bu onun için, döneminin pozitivist paradigmaya yakın sosyal bilimler ile hermeneutik gelenekteki insan bilimleri arasındaki “metodolojik” tartışmalara bir çözüm denemesi olacaktır.

Zaten, Özlem’e (2001: 119) göre de, Weber’in en önemli sorunu budur: doğa bilimlerinin *açıklamacı* yöntemleriyle sosyal bilimlerin *anlamacı* yöntemleri arasında bir birleşim yapabilmektir. Bu nedenle, Weber, sosyolojiyi *anlamacı* ve *nedensel olarak açıklayıcı* bir bilim olarak kurmak ister. Buradan hareketle Weber’e göre sosyoloji, “toplumsal eylemleri *yorumlayarak anlamak* (*deutend verstehen*) ve bu eylemleri kendi süreç ve etkileri içerisinde *nedensel olarak açıklamak* (*kausal erkläeren*) isteyen bir bilimdir (Özlem, 2001: 122). Weber’in kendi deyişiyle sosyoloji, “*toplumsal eylemin yorumlayıcı anlaşılmasıyla*, dolayısıyla eylemin süreci ve sonuçlarının *nedensel* açıklanışıyla ilgilenen bir bilimdir” (akt. Ritzer, 2013b: 235).

Böylece sosyolojinin araştırma nesnesinin “toplumsal eylem” (*soziale Handeln*) olduğunu düşünen Weber, araştırma yöntemi olarak hem “yorumlayıcı anlama” hem de “nedensel açıklayıcı” yöntemikullanmak ister. Weber’in metodolojik tercihindeki “yorumlayıcı anlama” ile “toplumsal eylem” kavramı arasında kurduğu ilişki yorumlayıcı sosyoloji kuramlarını önemli ölçüde etkilemiştir.

Weber, sosyolojisinde *anlamanın* merkezi önemine vurgu yapar: anlam her toplumsal eylemin temelini oluşturur (Kane, 2008: 195). *Toplumsal eylem*, Weber’e göre “anamlı”

²⁰ Bu terim, Özlem’e (2001: 14) göre, “*Kültür bilimi* terimi “sosyal bilimler”, “tarih bilimleri”, “tin bilimleri”, “insan bilimleri”, “idiografik bilimler, “hermeneutik bilimler” vb. gibi çok değişik adlarla anılan ve *doğa bilimi*’inden ayrılan bilimler grubunun tümü için bizzat Weber’ın kullandığı yaygın bir terimdir. Türkiye’de *kültür bilimi* teriminden çok *sosyal bilim(ler)* terimi yaygındır. Ancak *sosyal bilim(ler)* teriminin *kültür bilim(leri)* terimine göre kısmî bir kapsayıcılığı [nedeniyle]” kullanılabilir. Ancak bundan sonra, çalışmanın akışı içerisinde Weber’in “kültür bilimleri” terimi “sosyal bilimler” terimiyle karşılanacak.

bir eylemdir. Ona göre, toplumsal eylemi, “eylemde bulunan kişi veya kişilerin, öznel bir anlama göre *başkalarının* durumu ile bir ilgi içerisine girdikleri sürece, bu ilgi temelinde, bu öznel anlama göre yönlendirilmiş bir eylem olarak tanımlamak gerekir” (akt. Özlem, 2001: 124). Burada Weber’in “öznel anlam” ile “başkası” vurgusu önemlidir.

Weber, sosyoloji tanımında, *öznel anlamı* toplumsal eylem ve yapının temeli olarak kabul eder: “anlamın ve onun yapısının temelini insanın dünyayı anlamlı bir evren olarak anlama ve bu toplumsal evren içinde bir konum alma gereği oluşturur” (akt. Kane, 2008: 196). Çünkü ona göre, “öznel anlam” kişinin dünyayı anlama biçimi ve bu dünyadaki deneyimlerine atfettiği anlamdır; kişinin deneyimlerinin kişisel yorumlarını ve eylemi hakkındaki tutumlarını öznel anlamı oluşturan, kolektif olarak yapılanmış, kişi için “dünyaya ilişkin imgeler” olarak yapılanmış sembol sistemleridir (Kane, 2008: 196). Bu nedenle, kişi eylemlerini, bu sembol sistemlerinden oluşmuş “öznel anlam” temelinde gerçekleştirebilir; bu da, onun eylemini bir başkası için “anamlı” olmasının sağlayarak onu etkiler; bu da Weber için “toplumsal eylem” demektir.

İşte bu nedenle, Weber, eylemin insanî bir durum oluşturması için öznel anlama bağlı olarak gerçekleşmesi gerektiğini savunur. Bir eylemin başlatıcısı, yönlendiricisi ve sürdürücüsü olarak eylemi etkileyen neden *öznel anlamdır (subjektiver Sinn)*. Weber, “öznel anlam” tarifini, eylemin arkasındaki nedenler açısından yapar: bir insanın eylemine, *duygu, amaç/çıkar ve değer* gibi nedenler yön verir; sosyoloji de, bu nedenler tarafından oluşturulan, yalnızca bireyin içsel²¹ yapısı tarafından bilinen öznel anlamları ortaya çıkarmak ve açıklamakla görevlidir (Özlem, 2001: 122-3). Öznel anlama dayalı eylemin açığa çıkarılması ve nedenlerinin açıklanması, Weber’in metodolojisinin omurgasını oluşturur: önce, “öznel anlam” anlaşılabilecek, sonra da bu anlamın arkasındaki nedenler de açıklanacaktır. Tabii ki burada, Weber’in “anlama” yönteminin icrası için kavramsal bir araca ihtiyacı vardır. Bu araç ona göre “motif” kavramıdır. Ancak, “motif” Dilthey’in ortaya koyduğu kavramdır. Ona göre “motif”, tin bilimlerinin nesneleri olan, insanın toplumsal yaşamındaki düşünce, istek ve inançlarından oluşan yaşamın içindeki insan yaratısı “tinsel öğeler” olarak insan eylemini belirler. Dilthey burada, “motif” terimini “neden” teriminden dikkatle ayırır. Çünkü ona göre, insanın doğal varlığının *dıştan* belirlenmesi demek olan “neden” doğa bilimlerinin konusu olan bir içeriğe sahiptir; oysa

²¹ Weber’in burada Dilthey’den etkilendiği açıktır.

“motif”, insanın kendi eylemlerini *içten* belirleyen, tin bilimlerinde “anlam” olarak kabul edilen bir içeriğe sahiptir (Özlem, 2001: 32). Dilthey’in bu ayrımı, Weber üzerinde bir etkisi olmakla birlikte, ona göre “motif”, eylemin öznesini etkileyen, başkasının bu eylemi “anamlı” görmesini sağlayan bir “neden” olarak *anlam bağlamı*dır. Ve bu “anlam bağlamı” Weber için, kültürel nitelikler tarafından oluşan, bireysel bilinçteki “öznel anlam”ın tasarılarıyla oluşan eylemleri başkaları için anlamlı kılan ögedir (Özlem, 2001: 170). İşte bu “anlam bağlamı” tarafından oluşan eylemin motifi ile eylem arasındaki nedensellik bağına ortaya koymak sosyolojinin temel hedefidir. Bu da, sosyolojinin araştırmak istediği *toplumsal eylem*i “anamlı” bir eylem yapan özelliktir. Weber’e göre, “insanlar, kendilerini ne kadar özgür ve bağımsız hissederlerse etsinler, birer kişiliğe ve bu kişiliğe belli oranlarda süreklilik kazandıran motiflere göre eylemde bulunurlar. İnsan eylemlerini sosyoloji için ‘anlaşılmaya elverişli’ kılan en önemli yönlerden birisi budur” (Özlem, 2001: 242).

Bir insan eylemi, eylemi yönlendiren etkenlerin “karşılıklı” oluşundan hareketle ancak *anamlı* görünebilir. Weber’e göre, “anlam bağlamı” (*Sinnzusammenhang*) bir eylemi başkaları için *anlaşılmaya elverişli eylem* (*verstehbare Handeln*) yapar; *anamlı eylem* (*sinnliche Handeln*) yapar. Bu “anlam bağlamı”, bir eylemin, *başkalarına yönelik eylem* olmasını sağlar. İşte bu da, Weber’e göre “toplumsal eylem” demektir. Toplumsal eylemin temel özelliği olan “başkalarına yönelik eylem olması”, bir eylemi “anlaşılır” yapar. Örneğin, bir kişinin yüz ifadesindeki öfkeyi, sevinci, üzüntüyü *anında anlarız* (*verstehbare Handeln*). Bunu gerçekleştiren anlam bağlamı, eylem ile eylemi motive eden “öznel anlam” arasındaki ilişkiyi kuran unsurdur (Özlem, 2001: 124).

Weber’in “öznel anlam” kavramı, Giddens’a (2001b: 248) göre, onun metodolojik bireyciliğiyle ilgilidir: “anlam” bireylerin öznel bilinçlerinde oluşur; öznel anlam” motivasyonu ile oluşan “eylem”, ancak başkalarını etkiliyorsa “toplumsal eylem” olur. Bu nedenle “eylem” ile “toplumsal eylem” farklıdır. Bu da, başkalarına yönelik yapılan eylem olan *toplumsal eylem*i yorumlayıcı sosyolojinin ana ilgisi yapar. Weber’in meşhur örneğinde olduğu gibi, “birbirlerini görmeyen iki bisikletçi çarpıştıkları zaman, bu toplumsal eylem sayılmazdı, çünkü birinin davranışı diğerrinin öznel yöneliminde hiçbir rol oynamıyordu. Ama çarpıştıktan sonra kazanın sorumlusunun kim olduğu hakkında kavga etmeye başlarsa, işte o zaman toplumsal eylem oluyordu” (Giddens, 2001b: 248).

Giddens'in burada "etki" kavramına yaptığı vurgu, "yorumlayıcı sosyoloji" geleneği için önemlidir. Ancak, Weber'in "yorumlayıcı sosyoloji" kuramları açısından farklı olan, onun metodolojisindeki *anlamacı* tutumun yanında *nedensel olarak açıklayıcı* tutumu da önemser. Burada onun ikinci tutumu, "anlam bağlamı" için kurucu unsur olan motiflerin kültürel niteliğinin de araştırılmasını sosyolojinin ana görevi saymasını sağlar. Tabii ki, burada anlam bağlamları Weber'e kültürel nitelikler tarafından belirlenir. Ona göre, sosyoloji, burada "toplumsal eylem" motivasyonunu sağlayan kültürel olarak oluşan *kültürel anlam*, eylemin nedeni olarak açıklamayı amaçlar. Bu nedenle, Weber için, "Sosyolojinin amacı, kültürel anlamları anlamaktır" (akt. Özlem, 2001: 121). "Örneğin, el sıkışma olgusu, bir toplumsal eylem olarak, bu konudaki örf, adet veya geleneği bildiğimiz, yani bu eylemi motive eden kültürel anlamın farkında olduğumuz sürece bizim için anlaşılabilir bir eylemdir" (Özlem, 2001: 125). İşte bu, Weber'in "nomolojik bilme" dediği, "toplumsal anlama" (*soziales Verstehen*) yardımıyla yaşam deneyimlerinden çıkarılan ve kaynağını "öznelerarası bir ortak doğa" içinde bulan bir bilme tarzıyla, bireyin toplumsal eylemini etkileyerek ona yön veren kültürel anlamın ortaya çıkarılmasıyla sağlanacaktır (Özlem, 2001: 125). Bu bilme tarzı, Dilthey tarafından ortaya konan, "insanı ve kültürü yine insanda ve kültürde kalarak bilme" fikrine benzerdir.

Dilthey'in tin bilimlerinin, yaşam içinde nesnelleşen *ifadelere* yönelik bir anlamaya odaklanması gibi, Weber'in sosyolojisinde, "bireyin eylemlerine yön veren psişik etkenler" yerine "bir gelenek, bir değer, bir amaç altında *başkalarına* yönelmiş olan eylem" olan toplumsal eyleme odaklanır (Özlem, 2001: 126). Her ikisinin odaklandığı konu, kültürel/toplumsal yaşam içinde açığa çıkan "motifler" temelinde "anamlı" olan, başkalarının anlamasına açık olmasıyla onları etkileyen "toplumsal" nitelikteki *ifadeler* ya da *eylemler*dir. Bu kapsamda, Dilthey nasıl "nesnel tin" ortamını oluşturan bireye ve bireyin ifadelerine yönelik bir "anlama" yaklaşımını benimsemişse, Weber de, "toplumsal uzay" içindeki "atomik gözlem birimi" olarak *tek kişinin eyleminden*, yani *bireysel eylemden* hareket etmeyi benimsemiştir (Özlem, 2001: 121).

Weber'in "yorumlayıcı anlama" yaklaşımını benimsediği sosyolojisinde, bireysel olan, tek bir kişinin eylemine yön veren "özel anlama" odaklanarak, bu anlam ile toplumsal eylem arasındaki ilişkinin anlaşılmasını sağlayacak araç olan *ideal tip kavramları* önemlidir (Özlem, 2001: 131). Belirli eylem tiplerinden hareket ederek, eylemin özel anlamlarını,

sonuç olarak insanların yaşamlarına verdikleri “anlamı” kavramak için kullanılan bu ideal tipler, Weber’in anlama yönteminin temel aracıdır (Aron, 2004: 413). Aron’a (2004: 427) göre, Weber, sosyolojisindeki bireyleri/grupları anlama çabasında, anlamının “genel” olmasını amaçlar. Weber’in bu “genellik” düşüncesi onun metodolojisinin “nedensel açıklama” tutumuyla ilgilidir. Ancak Weber’in bu “nedensellik” tutumu doğa bilimlerinden farklıdır. Bunu Ritzer şöyle ifade eder:

Weber’in nedensellik üzerine düşüncesi hakkında hatırlanması gereken ciddi bir şey, onun, toplumsal yaşamın özel bir anlayışına (*verstehen*) sahip olabilmemiz nedeniyle toplum bilimlerinin nedensel bilgisinin, doğa bilimlerinin nedensel bilgisinden farklı olduğu inancıdır. Weber’in ifade ettiği gibi: “ ‘ Anlamlı’ bir şekilde yorumlanabilen insan davranışı (‘eylem’), ‘değerlendirmeler’ ve anlamlara başvurarak belirlenebilir. Bu neden, *nedensel* açıklama ölçütümüz, bu tür bir ‘oluşum’un ‘tarihsel’ açıklanışında eşsiz bir doygunluğa ulaşır”. Dolayısıyla toplum bilimcinin nedensel bilgisi, doğa bilimcinin nedensel bilgisinden farklıdır (Ritzer, 2013b: 228).

O, insan eylemlerinin genellenebilir niteliğini, insan eylemlerinin “rasyonelliği” ile ilgili olduğunu düşünür. Weber’in iddiasına göre, insan eylemleri, doğal olaylar gibi “öngörülebilir” niteliğe sahiptirler. Örneğin, tanıgımız bir kişinin eylemleri hakkındaki “hesaplanabilirlik” durumu, bir doğa olayı olan hava tahminlerinden daha fazla kestirilebilir niteliktedir. Bu açıdan, Weber için, eylemlerin genellemezliğini savunmak safsatadır. Böylece, bireyler toplumsal yaşamda, kendi eylemlerine başkalarının nasıl tepki vereceğini hesaplayabilir. Ancak bunu Weber, doğal dünyadaki olayları için pozitivizmindeki gibi bir “kestirilebilir” olan “nesnel” olgular olarak anlamaz; çünkü birey eylemlerinin, doğal yanının dışında bir de “öznel” yanı vardır. Bu da, eyleyen kişinin eyleminin kişi için taşıdığı anlam, “yorumlama” ile kavranarak açıklanabilir (Giddens, 2001a: 46-7). Böylece, Weber, birey eylemlerinin rasyonelitesine dayanarak, onların bir “genellik” olarak, ama bireysel yanlarının da “yorumlama” ile anlaşıldıktan sonra, nedensel olarak açıklanabileceğini öne sürmektedir. Bu anlamda, Weber’in “rasyonelite” düşüncesi sosyolojisi için çok önemlidir. Onun “toplumsal eylem” kavramı, başkasına yönelik bir eylemin “anlamlı” olması ile eylemin “rasyonel” olması arasında önemli bir bağ vardır.

Weber, “rasyonel” terimini, bir amaca sistemli bir şekilde ulaşmak için, gerekli ve uygun araçların hesaplanarak seçilmesi ve kullanılması anlamında kullanır (Cuff, Sharrock ve Francis, 2013: 64). Weber için “rasyonelite” ikiye ayrılır:

Eylemcinin belli bir amaca ulaşmak için belli bir aracı seçmenin getirebileceği tüm sonuçları rasyonel olarak değerlendirdiği “amaçlı rasyonalite” (*Zweckrationalität*) ve bir bireyin ağır basan bir amacın peşine bilinçli bir biçimde kendini yalnızca ona adayarak, maliyeti hesaba katmadan düşündüğü “değer rasyonalitesi” (Giddens, 2001a: 47).

Toplumsal eylemin anlaşılmasını “rasyonellik” temeline oturtan Weber, insanların eylemlerini bir “amaç” ve “değer”e bağlı olarak rasyonalize ettikleri için, bu eylemler bir “dünya görüşü” açısından anlaşılmaya açıktır. Bu nedenle de o, “anlamacı sosyoloji” için anlaşılabilir toplumsal eylemleri “*bir rasyonel amaca yönelik eylemler ve rasyonelleştirilmiş değerlere göre yönelik eylemler*” olmak üzere ikiye ayırır (Özlem, 2001: 166). Weber, bu iki eylem türünün, seçme özgürlüğü olan bireyin, araçlar-amaçlar ilişkisinin uygunluğuna göre, yani “rasyonalite” ölçüsüne göre, sosyal bilimciler için “anlaşılabilir” nitelikte olduğunu savunur (Giddens, 2001a: 47). Peki, bir bireyin rasyonaliteye dayalı, başkalarına yönelik bir eylemi olarak “toplumsal eylem” araç-amaç ilişkisi açısından nasıl anlaşılabilir olur? Bu sorunun cevabı Weber’i hermeneutik geleneğin önemli temsilcisi Dilthey’ a bağlayan “anlama” fikrinin özünü oluşturur.

Weber’de *anlamanın* iki temel kaynağını *rasyonel anlama* ve *kendinde hissederek yaşanmışlık* (*empati, özdeşleyim, duygudaşlık*) olarak görür (Özlem, 2001: 162). İnsan eylemlerini bir “toplumsal eylem” olarak ele alan Weber’in “anlamacı sosyoloji” modeli, merkezi kavramlardan biri olan *rasyonel anlamayla*, “*yaşama deneyimimize* (Lebenserfahrung) ve *yaşantılarımıza* (Erlebnisse) dayanarak insanların belirli eylemlerine baktığımızda, bir araç-amaç bağıntısı içerisindeki bu eylemleri çeşitli apaçıklık derecelerinde anlayabiliriz. Özellikle, insanların *rasyonel bir amaçla* hareket ettiklerinde, eylemlerinin ne gibi sonuçlar doğuracağını bir apaçıklıkla anlayabiliriz (Özlem, 2001: 164-5). Çünkü Weber’ e göre, anlama, “yaşanmış olandan çıkarılmış bir toplumsal kavrayış” demektir (Özlem, 2001: 106). Burada önemli hale gelen Weber’in “anlama” fikrini Özlem şöyle özetler:

Bizler, *başkaları* ile bir arada olduğumuzu bize durmadan tekrarlayan bir bilinç sürecinin etkisi altındayızdır. Bu nedenle bir toplumsal olguyu, bir insan eylemini, böyle bir bilinç süreci içinde yaşama deneyimimizle anlamış oluruz. Bu bilinç, psikolojik değil, toplumsal bir bilinçtir. Böyle bir bilince ve yaşam deneyimine sahip olduğumuz içindir ki, insanların ne tür bir *anlam bağlamı* (Sinnzusammenhang) altında eylemde bulunduklarını anlayabiliyoruz. İnsanın *dünyünü* ve *bugününü* anlaşılabilir hale getiren de bu toplumsal birliktelik bilinci ve yaşam deneyimidir. ...O halde anlama,

kaynağını, *yaşanmışlığa* dayalı olarak, bireylerin psişik hallerinde değil, “öznelerarası (İntersübjektif) bir ortak doğa” da bulmaktadır. Başka bir gezegenden gelen canlıların bizi anlaması olanaksızdır; çünkü onlar bizim gerçekleştirdiğimiz bu *ortak doğanın* içinden gelmemektedirler (2001: 107-8).

Görüldüğü gibi, Weber’in “anlama” kavramı, yaşantılara/yaşanmışlığa dayalı olarak “öznelerarası ortak bir doğa” içinde mümkündür; benzer şekilde Dilthey da, anlamayı yaşam içinde gerçekleşen bir edim olarak alıyordu. Burada Weber’in, Dilthey’in, “yaşam” içinde oluşan tüm insanî ifadelerin “öznelerarası” temelinde gerçekleşen bir “anlama” faaliyeti fikrinden etkilendiği açıktır. Ancak, Weber, Dilthey’den farklı olarak, hem anlamayı “rasyonel” olarak niteler hem de anlamayı ikiye ayırarak sınıflandırır. Şimdi kısaca Weber’in bu sınıflandırmasına değinilebilir.

Ona göre *anlama*, *anında anlama* (edimsel anlama, aktüelles Verstehen) ve *açıklayıcı anlama* (erklaerliches Verstehen) olmak üzere iki türden oluşur. *Anında anlama* ise üç türden oluşur: (1) bir *düşüncenin* anında rasyonel olarak anlaşılması: rasyonel anında anlama; (2) duyguların irrasyonel olarak anında anlaşılması: irrasyonel/duygusal anlama; (3) eylemin rasyonel olarak anında anlaşılması (Özlem, 2001: 166-7). Weber *anında anlama* için şu örnekleri verir:

Örneğin biz, işittiğimiz veya okuduğumuz $2 \times 2 = 4$ ifadesini anında anlarız (düşüncenin anında rasyonel anlaşılması). Öbür yandan, bir yüz ifadesindeki öfkeyi, irrasyonel bir hareketin manifestosu olarak herhangi bir sözlü tepkiyi de anlarız (duyguların irrasyonel olarak anında anlaşılması). Yine bir dülgerin bir kapıyı onarmak için kapı tokmağı ile uğraşmasını veya birinin bir hayvana silah doğrultmasını anında anlarız (eylemin rasyonel olarak anında anlaşılması) (akt. Özlem, 2001: 167-8).

Weber’e göre, bir düşünce, bir duygu ya da bir eylem, hem zihnin *genel formları* hem de öznelerarası ortak bir doğa vasıtasıyla bir *nomolojik bilme* olanağı sunan *toplumsal deneyimle* anında anlaşılır (Özlem, 2001: 168). “Günlük yaşantımızda başkalarının eylemlerinin öznel anlamı, çoğu zaman anında anlaşılabilir. İnsan eyleminin, herkeste varolan *bilinç* ve *düşünme* sayesinde oluşan bir anlaşırılılığı vardır. Bazen insan bazı eylemlerle bazı hedefler arasındaki ilişkiyi, birinin eylemi arasındaki farkı *derhal* anlayabilir” (Weber’den akt. Özlem, 2001: 168). Weber’in “anında anlama” kavramı, “öznelerarası” temelde, yaşanmışlığa dayanan, Dilthey ve hermeneutik geleneğin “anlama” kavramıyla benzerdir; aynı içerimleri vardır. Ancak, onun *açıklayıcı anlama*, dediği,

toplumsal bir eylemin/olgunun “nedenlerini anlamak” fikri, bunların motiflere dayalı olarak genelliklerini “açıklamak için anlamak” olarak farklılaşmaktadır. İşte, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının mikro ölçekli yaklaşımları için bir temel teşkil eden *anında anlamadan* farklı olarak *açıklayıcı anlama*, “*anlamayı* kültür bilimleri için bir yönteme dönüştüren” bir kavramdır (Özlem, 2001: 169). Weber burada, toplumsal eylemin makro ölçekli belirleyicilerine odaklanarak, kendisinden etkilenen yorumlayıcı sosyoloji modellerinden ayrılır. Çünkü onun “açıklayıcı anlama” dediği, daha önceden söz ettiğimiz, kültürel unsurlar tarafından oluşturulmuş motiflerin ortaya koyduğu “anlam bağlamı”nın rasyonel olarak anlaşılmasıdır. Bir eylemin “nedensel” anlaşılması demek olan “açıklayıcı anlama” tarifini Weber şöyle yapar:

...hangi bağlam içerisinde hareket ettiğini anlarız. Bu demektir ki, bize anlaşılabilir bir anlam bağlamı kazandırılmıştır (motifleri rasyonel anlama). Öyle ki biz, dülgerin durumunu veya bir avcının havyana silah doğrultmasını *yalnızca* anında anlamış olmakla kalmaz, hatta daha çok bunları motiflerine dayanarak anlamış oluruz. Dülgerin, bir ücret karşılığında mı yoksa kendi özel gereksinimi için mi veya örneğin “bir ruhsal bunalım içinde olduğu” için mi eylediğini bildiğimiz sürece; eylemi motiflerine dayanarak anlamış oluruz. Tüm bunlar, eylemin olgusal akışının bir *açıklaması* olarak gördüğümüz anlaşılmaya elverişli anlam bağlamlarıdır. Öyleyse “açıklama”, eylemin anlamalarıyla ilgilenen bir bilim için çok şey ifade etmektedir. Öyle ki, tüm anında anlaşılabilir olan eylemler, taşıdıkları öznel anlama göre, bir anlam bağlamının kapsamı içerisinde dirler (“açıklama”nın nedensel anlamı) (akt. Özlem, 2001: 169).

Kısaca, açıklayıcı anlama, bir olguyu, bir süreci, bir eylemi motiflerine dayanarak rasyonel olarak anlamak, bir *nedensel anlamadır*. Weber’e göre, açıklayıcı ya da nedensel anlama, eylemin motiflerindeki (rasyonel ya da irrasyonel motiflerdeki) araç-amaç ilişkisinin rasyonelliğinin bir *bilimsel söylem* tarafından araştırılması, eylemin nedenlerinin anlaşılmasıdır. İşte Weber’in “anlamacı sosyoloji” modeli, rasyonel olarak kurulmuş motifleri rasyonel olarak anlayarak açıklamak için bir araç olan “ideal tip” kavramını kullanır (Özlem, 2001: 170). Weber’e göre ideal tipin “işlevi, benzerlikleri veya farklılıkları saptamak, onları *en tartışmasız biçimde anlaşılabilir kavramlarla* betimlemek ve onları nedensel olarak anlamak ve açıklamak amacıyla ampirik gerçeklik ile karşılaştırma yapmaktır.” İdeal tipler, tarihsel gerçekliğin dilimlerinin araştırılmasında kullanılan keşifsel araçlardır (Ritzer, 2013b: 229). Bu durumda, Weber’n *verstehen* kavramı, birey eyleyenlerin öznel yanlarına yönelik bir mikro-ölçekli odaklanma yerine, daha çok kültür gibi makro-ölçekli çözümle girişimlerinin bir aracı olur. Weber, mikro-ölçekli sosyolojik süreçlerle ilgilense de, daha çok toplumsal dünyanın büyük-ölçekli

düzeyleri (Ritzer, 2013b: 227) bakımından, “eyleyenler, etkileşim ve aslında tüm insanlık tarihini anlamak için hermeneutik araçları kullanmayı amaçladı” (Ritzer, 2013b: 234).

Hatırlanacağı gibi Weber, “toplumsal eylem” fikrini, başkalarına yönelik, onları etkileyen ama “öznel anlam” temelinde oluşan bir eylem olarak savunmuştu: “Toplumsal eylem *başkaları* gözetilerek yapılan eylemdir” (Özlem, 2001: 197). Bir toplumsal eylemde “başkalarını gözetmek” eylemin motivasyonları ve bunları oluşturan *anlamlar* ile ilgilidir. Bu ise, Weber’in “toplumsal ilişkiler” fikrini oluşturan “toplumsal eylem” tarifi için bir eylem tipolojisi geliştirebilir.

Weber, daha önce de temas edildiği gibi, *anlaşılmaya elverişli eylem* kavramıyla genel bir “eylem” içeriği sunuyordu. Oysa başkaları gözetilerek yapılan bir eylem, hem onu “anlaşılmaya elverişli” yapar hem de “toplumsal” yapar. İşte Weber’in eylem tipolojisi, toplumsal eylemin anlaşılmaya elverişli eylem olarak sınıflandırılmasına dayanır. Bu doğrultuda toplumsal eylemi dört tipe ayırır: amaçsal-akılcı (zweckrational) eylem, değersel-akılcı (wertrational) eylem, duygusal (affektüel besonders emotional) eylem ve geleneksel (traditional) eylem (Özlem, 2001: 188-9). Weber’e göre, sosyoloji, “insanların bu eylem tipleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri *toplumsal ilişkiler* ve bu ilişkiler bazında ortaya çıkan *toplumsal oluşumları*” araştırır (Özlem, 2001: 195). Bu araştırmada, *başkalarına* yönelen, bu dört tipten oluşan “toplumsal eylem” merkezi bir temadır. Burada “başkaları” şöyle tanımlanabilir:

bir birey, bilinen bir kişi veya belirsiz ve tanımayan pek çok kişi olabilir. Örneğin, “para” bir mübadele aracıdır eylem sahibi, mübadele sırasında, çok sayıda ve kendisi tarafından tanınmayan kişilerin veya çok sayıdaki *diğerlerinin*, kendi açılarından gelecekte de bir mübadele sırasında parayı böyle bir mübadele aracı olarak kabullenecekleri konusundaki bir *beklentiye* göre eylemde bulunmaktadır (Özlem, 2001: 196).

Özlem’e göre *beklenti* kavramının, *toplumsal ilişki* kavramının belirlenmesi bakımından önemi büyüktür. Weber *beklentinin* genellikle tüm insan eylemlerinin anlaşılması bakımından önemini şöyle belirtmektedir: “Her eylem biçimi...belirlenen sözcük anlamı içinde bir “toplumsal” eylem değildir. ...Bir eylem, bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren bir durumla ilgili *beklentileri* doğrultusunda yönelmişse, bu bir toplumsal eylem değildir. İçsel haller, ancak başkalarının durumuna yönlendiği zaman bir toplumsal eyleme

dönülebilir” (Özlem, 2001: 196). Bu “beklenti” bağlamında iki tip rasyonel eylem Weber için önemlidir:

Birincisi, *araç-amaç rasyonelliği*dir veya “çevredeki nesnelerin veya başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler tarafından belirlenen” eylemdir; bu beklentiler, eyleyenin kendisinin rasyonel olarak peşinden gittiği ve hesapladığı amaçların elde edilmesinin ‘koşulları’ veya ‘araçları’dır. İkincisi, *değer rasyonelliği* veya “başarı beklentisinden bağımsız olarak, bazı etik, estetik, dinsel veya başka davranış biçimlerinin kendi içinde değerli olduğuna yönelik bilinçli bir inanç tarafından belirlenen eylemdir (Ritzer, 2013b: 236).

Bu “beklenti” temelinde oluşan “toplumsal eylem”, Weber’in “toplumsal ilişki” ya da “toplumsal etkileşim” fikrinin kurucu unsurudur. Ve bu “beklenti” Weber için “öznel anlam” için temel oluşturur. Aron, Weber’in bir eylemi “toplumsal eylem” yapan “öznel anlam” fikrini “toplumsal ilişki” bağlamında şöyle ifade eder:

Toplumsal davranış (etkinlik) bir insan davranışdır (Verhalten), başka bir deyişle eyleme ya da eylemden kaçınmaya yönelmiş içsel ya da dışsal bir tutumdur. İnsan hareketine belirli bir anlam verdiğinde bu davranış bir etkinliktir. Etkinlik, aktörün ona verdiği anlam başka insanların davranışları ile ilgili ise toplumsaldır.

Toplumsal davranış (etkinlik), toplumsal ilişki biçiminde örgütlenir (soziale Beziehung). Toplumsal ilişki, herkesin davranışının anlamı başkasının tutumu ile ilgili olduğunda ortaya çıkar; öyle ki davranışlar karşılıklı olarak birbirine yöneliktir. Profesör ve öğrencileri toplumsal bir ilişki içindedirler. Tutumları karşılıklı olarak birbirlerine yöneliktir (Aron, 2004: 435).

Başkasına yönelik bir eylem, kişilerin tutumlarının “karşılıklı” oluşuyla “toplumsal eylem” olmaktadır. Bu “karşılıklı” tutumlar da, her kişinin eylemine bir “öznel anlam” vermesiyle oluşur. Giddens’in dediği gibi, Weber sosyolojisi, “bireyselci” tutumu benimseyerek, bireylerin eylemlerindeki “öznel anlam” temelindeki *güdülerin* oluşturduğu beklentilere odaklanarak, “eylemi özne anlamı açısından yorumlama” amacındadır (Ritzer, 2013b: 234-5). Ancak, onun bir “eylemi anlamak” demek, bireysel eylemlerle, kültürel olarak oluşmuş motifler arasındaki nedensel bağlantıları ideal tip kavramları aracılığıyla kavramak demektir (Özlem, 2001: 166). Bu nedenle de onun sosyolojisi, sadece birey eylemini anlamak değil, aynı zamanda “eylemin örüntüleri ve düzenlilikleri” üzerinde odaklanarak (Ritzer, 2013b: 234) kültürel anlam düzeyini kavramak ister.

Özetle, Weber’e göre sosyoloji, “toplumsal eylemin²² bilimidir; toplumsal eylemi yorumlayarak anlamak ve oluşumunu toplumsal olarak açıklamak ister. Burada üç önemli terim vardır: Anlamak (*verstehen*), yani anlamları kavramak, yorumlamak (*deuten*), yani öznel anlamları kavramlar halinde düzenlemek, açıklamak (*erklaren*) yani eylemlerin düzenliliğini ortaya koymak” (Aron, 2004: 435).

Weber’in bireysel düzeyde, “yaşanmışlık” içindeki deneyimleriyle oluşan “toplumsal eylem”in, “öznelerarası ortak bir doğa” temelinde bir *nomolojik bilme* konusu olan sosyolojisi, bazı eleştirilere maruz kalsa da, “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Weber’in, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımını benimseyen *anlamacı sosyolojisinin* “toplumsal eylem” araştırmasında kullandığı “yorumlayıcı anlama” (*verstehen*) yaklaşımı özellikle sembolik etkileşim kuramını etkilemiştir. Ayrıca “toplumsal eylem” incelemesindeki “anlam” ve “güdü” üzerine fikirleri, Schutz’un eleştirisine konu olsa da, yine de bir ölçüde fenomenolojik sosyoloji kuramını etkileyerek, gündelik yaşam sosyoloji yaklaşımlarını, özellikle etnometodolojinin gelişiminde önemli rol oynamıştır (Ritzer, 2013b: 222). Bu nedenle, Giddens’in (2001a: 49) “ ‘Öznelerarası olarak anlamlı eylem’ açıklaması yeterince doyurucu olmasa da, somut bir eylem halinin başkaları açısından sahip olabileceği ‘nesnel sonuçları’nın önemini, en azından sosyolojik analiz açıdan, daima göz önünde bulundurmuştur” şeklinde belirttiği gibi, Weber’ in sosyolojik yaklaşımının, “anlamlı eylem” için sunduğu “öznelerarası” temel önemlidir.

Sonuç olarak, Weber, “toplumsal eylem” incelemesinde kullandığı “yorumlayıcı anlama” yaklaşımını pozitivist metodolojideki “nedensellik” yaklaşımı ile birlikte kullansa da, gündelik yaşam içindeki bireysel eylemlerin “öznel anlam” temelinde bu yaklaşımla anlaşılabilmesi fikriyle, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının “yorumlayıcı anlama” yaklaşımı için “öznelerarası” bir perspektif sunar.

2.4.2.Fenomenolojide “öznelerarasılık sorunu” ve “yaşam–dünyası”

Fenomenolojik sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Alfred Schutz, Weber’in, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımının yöneldiği “toplumsal eylem” fikrinin odak noktasını

²² Aron burada “davranış” terimini kullanır; çalışmanın genel bağlamı bakımından “eylem” terimi tercih edildi.

oluşturan “anlamalı eylem” kavramını bazı yetersizliklerden dolayı eleştirir. Ona göre Weber’in “anlamalı eylem” fikri “bazı noktalarda doğru olsa bile, doğal tutum üzerine bir incelemeyle, ‘sağduyu dünyası’ veya ‘gündelik dünya’ üzerinde bir incelemeyle tamamlanmalı ve geliştirilmelidir” (Giddens, 2003: 43). Schutz, bu eleştirisinden hareketle, kendi sosyolojisinde bir toplumsal eylemi “anlamalı” yapan temelleri oluşturan “yaşam-dünyası” kavramını oluşturur. O, bu temelleri, Husserl’in fenomenolojisinden aldığı kavramlar üzerine kurar. Bu da Schutz’un “öznelerarasılı” temeldeki “toplumsallık” fikrinin ilk adımıdır.

Schutz’a göre, Weber’in “anlamalı eylem” bağlamındaki “toplumsal eylem” kavramı iki soruyu cevapsız bırakır: birinci olarak, “Weber’in tanımladığı anlamda, aktörün eylem halinde yaptığı şeye ‘bir anlam atfetme’si ne demektir? İkincileyin, toplumsal eylem esnasında aktör, kendilerine has öznel tecrübeleri olan öteki aktörleri ayrı kişiler olarak nasıl tecrübe eder/deneyimler?” (Giddens, 2003: 44). Bu iki soru da, Schutz’un, Husserl’in fenomenolojisinden aldığı etkilerin izlerini göstermektedir. Bu soruları Schutz açısından cevaplandırmak için, onun bir eylem bağlamında “anlam” kavramını nasıl ele aldığı önemlidir. Bunun için de, öncelikle onun “anlam” kavramının oluşumunda Husserl’in fenomenolojisinin etkilerine temas etmek yararlı olacaktır. Bu kapsamda, Husserl’in fenomenolojisinde ortaya çıkan, “anlam” ile ilgisinde bir “bilinç” problemi olarak “öznelerarasılık sorunu” önem kazanmaktadır. Schutz, bu soruna bir çözüm önerisi olarak “toplumsallık” fikri temelinde oluşturduğu “öznelerarası yaşam-dünyası” kavramını yeniden-inşa eder.

Fenomenolojik sosyolojinin temel savına göre, “toplumsal dünya” ya da “toplumsal yaşam dünyası”, içindeki bireylerin eylemleri tarafından oluşturulur ya da inşa edilir. Ancak Husserl’e göre “eyleyenler her zaman dünyaya düzen vermenin etkin ve oldukça karmaşık sürecine girerler...[ama] insanlar dünyayı biçimlendirdiklerinin farkında değillerdir.” Gündelik yaşam dünyalarının kendileri tarafından inşa edildiğinin farkında olmayan bireylerden farklı olarak, fenomenologlar bu inşa edilen toplumsal dünyayı anlamaya çalışırlar (Ritzer, 2013b:433). Bireylerin eylemleriyle inşa ettikleri gündelik yaşam dünyasını anlamaya çalışan fenomenologlar öncelikle “bilinç” kavramına odaklanır.

Husserl'e göre "bilinç", bir şey veya bir mekân değildir; bilinç, bireyin zihninde değil, eylemiyle yöneldiği nesne arasında oluşan bir süreçtir; yani bir nesnenin bilincidir. Yani, Husserl "bilinç" kavramını, bir *amaçlılık* fikri temelinde oluşturur. Bir amaçlılık içinde oluşan bireyin eyleminin yöneldiği "şey" ile arasında kurduğu bağla "anlam" oluşur. Husserl'e göre "anlam", bireyin eylemi ile eyleminin yöneldiği "şey" arasında oluşan bilinçlilikle oluşur; bu da, anlamın nesnelerin doğasında değil de, eylem sürecinin bilinçliliğinde olması demektir (Ritzer, 2013b:433). Başka bir deyişle, bilinç, "niyetsel" yani "yönelimsel"dir (intentional). Bir şey "gerçek" olsa da olmasa da, "bilinç ona yönelmedikçe hiçbir anlama sahip değildir. ...Niyetsellik/yönelimsellik (intentionality), bizatihi dikkatin yöneldiği objeden büyük ölçüde bağımsız bir 'düşünceleşme edimi' (ideation act) gerektirir" (Giddens, 2003: 39-0).

Husserl'in "bilinç" kavramıyla "anlam" kavramı arasında kurduğu bu bağ, fenomenologlar için toplumsal yaşam dünyası açısından bir sorunu aşmalarını gerektirir. Bu sorun, Husserl'in fenomenolojiyi toplumsal yaşamın "kesin bilimi" yapmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Husserl'in bilimsel fenomenolojisi, "bilincin özsel yapısı olan aşkın benliği anlamak için toplumsal dünyada eyleyenler tarafından kurgulanan çeşitli katmanları iyice kavrama"yı amaçlar (Ritzer, 2013b:433). Bu amaç, eyleyenlerin bilinçli yaşam deneyimlerinin kesin olarak geçerli olacak yapılarına yönelmeyi gerektirmektedir. Yani, toplumsal yaşamdaki bireylerin eylemleriyle inşa ettikleri olaylar, durumlar, etkinlikler, etkileşimler vb. gibi toplumsal fenomenler, *deneyimlendiği* biçimiyle araştırılmalıdır; bireylerin bilinçlerinin tüm "öznel" içerikleri dışarıda bırakılmalıdır. Çünkü Husserl, eyleyenlerin öznel bilinçlerinin içeriği olan "doğal tutum"ları "yanlılık" ya da "çarpıtma" içereceği için bilimsel araştırmaya engel olarak görür ve bunların "paranteze alma"yla araştırma dışı bırakılmasını savunur (Ritzer, 2013b:434-6). Böylece doğal tutumu "paranteze alma", fenomenoloğa eyleyenleri yöneten bilincin "saf" içeriklerini ya da anlamlarını verecektir. Dolayısıyla, Giddens'ın ifade ettiği gibi, bireylerin doğal tutumlarını oluşturan;

tüm somut tikelleri 'paranteze aldığımız' taktirde bilincin özüne nüfuz edebileceğimiz düşünülür...bu yüzden, 'dünya-içinde-yaşanılan' ve 'doğal tutum' –yani, fizik dünya hakkında, diğer insanlar hakkında ve kendimiz hakkında oluşturduğumuz gündelik önkabuller- ilk dönem Husserl tarafından daha çok özneliği saf haliyle göz önüne sermek için kaldırılıp atılması gereken fazlalıklar olarak görülür (Giddens, 2003: 40).

Husserl'in bu konudaki yönelimini Schutz de şöyle ifade eder:

Fenomenolog, dış dünyanın varlığını yadsımaz ancak kendi çözümleyici amacı için onun varlığına inancı ertelemeye karar verir – yani, dış dünyanın varlığıyla doğrudan veya dolaylı ilişkisi olan tüm yargılardan isteyerek ve sistematik olarak uzak durma[yı seçer]. ...Husserl, gerçeklik de olsa sırf görüntü de olsa, kabul ettiği dünyanın içinde yaşayan insanın doğal tutumunun ötesine geçmek [için]...bilincin saf alanını ortaya çıkarmaya yönelik bu prosedürü, “dünyayı paranteze almak” veya “fenomenolojik indirgemeyi uygulamak” olarak adlandırdı (akt. Ritzer, 2013b:436).

İşte burada, “fenomenolojik indirgemeyi uygulamak”, Husserl'in bilincin “saf” ya da “özel” yapısı dediği, “aşkın benlik” kavramı önem kazanır. Ancak Husserl'in bilincin “saf” ve “özel” içeriklerine ulaşma çabası, onun “öznelerarasılık sorunu” olarak çözmeye çalıştığı bir problemi ortaya çıkarır.

Bu noktada, “öznelerarasılık sorunu”, Husserl'in *Cartesian Meditation* adlı kitabında incelediği “bilinç” kavramı bağlamında ortaya çıkan, Batı felsefesinde Descartes'tan itibaren önemini hiç kaybetmeyen “dış gerçekliği” ya da “kendi deneyimlerimin dışındaki dünyayı” bilme sorunu olarak bilinir. Descartes'ın, insanın kendi varlığından emin olabilmek için, duyu verilerine dayanmadan, kesin, kendisinden şüphe duyulmayacak bir “hakikat” arayışı için dış gerçeklikten şüphe etmesiyle başlayan, “dış gerçekliği bilme” sorunu Husserl' de bir “bilinç” sorununa dönüşür. Husserl, Descartes'ın bu “şüphe metodu”nun “dış gerçekliği bilme” sorununu çözmediğini, çünkü “dış dünyayı askıya alsak” bile, dünyaya ilişkin bilinç deneyimimizin değişmeyeceği ileri sürerek bilincin “yönelimselliği” fikrini ileri sürer:

dış gerçekliği askıya alma talep edilse bile, biz hala nesnelerin anlamlı dünyasını deneyimlemeye devam ederiz. Bu gerçeğin Husserl için iki anlamı vardır: ilk olarak, dünya bizim için, asla bilinç deneyimimizin dünyasından başka bir şey olamaz. Deneyimlerimizin dışında bir dünya varsa da bunu asla bilemeyiz. Eğer varsa, öyle olduğunu asla bilemeyiz. İkinci olarak, bilinç, mutlaka “yönelimsel” demektir. Bu da, bilincin doğasının, bir şeyin ya da ötekinin bilinci olmasıdır. Biri, bir şeyin bilinci olmaksızın bilinçli olmaz (Crossley, 1996: 2).

Yani, Husserl'e göre, dünya, bilinç deneyimlerimizin dünyasından daha çok bizim dışımızdaki bir şeyin ya da ötekinin bir bilinci olmak durumundaydı. Bir şeyin ya da birisinin bilinci demek, Husserl'e göre, bilincin gerçek doğasıydı; bir şeyin ya da birisinin

bilinci olmaksızın “bilinçli” olmak mümkün değildir. Bu da bilincin doğasının “yönelimsel” olduğu anlamına gelir.

Husserl’e göre, bilincin içerikleri, onun yönelimselliğiyle oluşan “anamlılık” kaynağıdır; bu *anamlılık* eylemlere bağlı olarak oluşturulur. Yani, “anlam”, bilincin nesnelere yönelmesiyle oluşur. İşte bu sav, Husserl’in “öznelerarasılık” olarak ortaya attığı sorun: ötekinin bilincinin varlığı sorunu ve dolayısıyla ötekiyle ilişki kurma sorunudur (Crossley, 1996: 3). Husserl’in ortaya attığı sorun şöyle özetlenebilir. Eğer, bilinç yönelimselliğinde, “gerçek” hakkında bir “anlam” elde ediyorsa, bir insan için öteki insanlar sadece bilinç içeriklerinden ibarettir; öteki gerçekte bilinçtedir ve bilinç dışında bir “anlamı” yoktur. Kısaca, Husserl, “bilinçli özneli bilince indirgemek” ile solipsizme (tekbencilik) düşmekle suçlanır (Crossley, 1996: 3). Bu durumda Husserl, solipsizmden kaçmak için *etik*, *epistemolojik* ve *sosyo-ontolojik* argümanlar geliştirerek solipsizmden kurtulmak için “öznelerarası” temelleri arar. İşte bu onun “öznelerarasılık sorunu” olarak kabul ettiği problemidir.

Husserl’in “öznelerarası” temel arayışındaki argümanları şunlardır: (1) Etik seviyede: “Ötekiyle etik bir ilişkiye girdiğimizde, ama kesinlikle “öteki” hakkındaki düşüncelerimize indirgemen, onların varlıklarını, hakları ve kendileri hakkındaki isteklerini tanırız. Eğer, “öteki” sahip olduğum bir düşünceden başka bir şey değilse, onlara karşı bir zorunluluğa sahip olamam” argümanı ile bir öznelerarası temel sağlar. (2) Epistemolojik düzlemde dünyanın nesnellini bilebilmem için ötekinin perspektifi gereklidir. Birbirinden farklı ve bağımsız öznel perspektifler arasındaki karşılıklı doğrulanmış bir “nesnellik” öznelerarası bir temel sağlar. (3) Sosyo-ontolojik seviyede ise, gündelik yaşamda öteki bilincini güdüler, ihtiyaçlar, beklentiler ve anlamlar (sözcükler) vb. gibi durumlarla öznenin bilincine sunar. Yani, ötekilerin bilincini, dünyayı bilen ve deneyimleyen, aynı zamanda bizi dünyanın bir parçası olarak bilen ve deneyimleyen “özne” olarak deneyimleriz. Bu şekilde kendi kendimizi “öteki” tarafından deneyimlenmiş olarak deneyimleriz. Bu demektir ki, biz dünyayı, ötekiler tarafından deneyimlenmiş bir dünya olarak, yani bir öznelerarası bir dünya olarak deneyimleriz. Husserl’in argümanlarının geldiği bu noktada, “başkasının bilincini nasıl deneyimleyebiliriz?” sorusuna yanıt olarak, kültür ve toplum gibi, kolektif insan fenomenlerinin “aşkın bireysel bilinç” içindeki öznelerarası paylaşılan *anlamlar* aracılığıyla insan için “dünyalararası” bir olanak sunmakta olduğunu düşünür

(Crossley, 1996:3-4). İşte bu, Schutz'un kuramının hareket noktasıdır. Ona göre, eyleyenler tarafından inşa edilen “toplumsal gündelik dünya” ya da “gündelik yaşam dünyası”, bireylerin aşkın bilinçlerinin yönelimleriyle oluşturdukları “anlam” temelinde inşa edilir.

Schutz de, Husserl'in *öznelerarasılık* sorununu, “gündelik yaşam dünyası” fikri çerçevesinde revize ettiği kendi “aşkın benlik” fikriyle çözüme kavuşturmayı deneyerek, kendi “öznelerarasılık” temelini kurmaya çalışacaktır.

Ilja Srubar, Husserl'in aşkın benliğin bir dünyası olarak oluşturduğu “yaşam-dünyası” kavramını, kişilerarası ilişkilerin dünyasına doğru genişleterek fenomenolojik sosyolojinin temelini attığını ileri sürer (Ritzer, 2013b:436). İşte Schutz da, Husserl'den aldığı “yaşam-dünyası” kavramını, onun “aşkın benlik” kavramıyla ilgisinde “toplumsallık” bağlamında yeniden kurarak, kendi “öznelerarasılık” kavramıyla ilişkisinde “yaşam-dünyası” fikrini oluşturur. Böylece “gündelik yaşam dünyası” sosyolojisinin temellerini atmış olur.

Schutz, kendi “yaşam-dünyası”²³ kavramının temelini oluşturan *aşkın benliği*, “tüm etkinlikleri ile beraber ve tüm fikirleri ve deneyimleri ile beraber kendi bütünlüğü içinde düşünce akışı, bilinçli yaşamımızın evreni” şeklinde tanımlar (akt. Ritzer, 2013b:433). Bu onun, “öznelerarası” temelde kurulan “ilişkiler” ile oluşan “yaşam-dünyası” kavramının hareket noktasıdır. Schutz bu anlamda, Husserl'in fenomenolojisinin ortaya attığı *öznelerarasılık* sorununa “toplumsallık” bağlamında oluşturduğu “gündelik yaşam dünyası” fikri temelinde bir çözüm denemesi sunar. Böylece Husserl, “aşkın benliği, kendisinin öncelikli odak noktası olarak belirlediği halde Schutz, fenomenolojiyi, dışarıya doğru, öznelerarası toplumsal dünyaya yöneltti[r]” (Ritzer, 2013b: 444). Zaten Wagner de, Schutz'un karşı karşıya kaldığı görevi şöyle ifade eder:

Fenomenolojik yöntem tanımı gereği tek başına bilincin keşfedilişine hizmet eder. O, sadece, Husserl'in öznelerarasılık sorunu dediği şeye bir çözüm sunarsa insan deneyiminin toplumsal alanına erişim sağlayabilir. Öznelerarasılığın geçerli bir kuramı ise fenomenolojinin sağlayabileceği anlama sosyolojisine dolaylı da olsa en güçlü

²³ Schutz, bu dünyayla ilgili kendi anlayışını iletmek için “ortak-duyu dünyası”, “gündelik yaşam dünyası”, “gündelik çalışma dünyası”, “dünyasal gerçeklik”, “ortak-duyu dünyasının devasa gerçekliği” ve benzerini içeren birçok terimler de kullanır (Natanson'dan akt. Ritzer, 2013b: 441).

destek olacaktır. ...Schutz'un, tüm sorunu, benlik ile başka arasında bulunabilecek fenomenolojik-psikolojik bir köprüydü (akt. Ritzer, 2013b: 436)

Bu anlamda Schutz, “öznelerarasılık sorunu” için bilinen, bireyin bilincinin bilinmesiyle ilgili probleme bir çözüm önerisi olarak “toplumsal gerçeklik” alanına odaklanmayı tercih etti. “Husserl, özellikle bilincin evrensel yapısı üzerinde odaklanırken Schutz, bilinçle ilgilenmeyi bıraktı ve öznelerarasılık, yaşam-dünyası ve etkileşime dayalı *ilişkilere*²⁴ yöneldi. Bu nedenle bilinç Schutz'un merkezi bir ilgisi değil, onun öznelerarasılık bilimi için bir kalkış noktasını oluşturur” (Ritzer, 2013b: 449). Schutz, “öznelerarasılık sorunu” üzerine çözüm denemesinde, Husserl'in aksine, fenomenolojik sosyoloji kuramında, “bireysel bilinç”in göz ardı edebileceğine inandı; çünkü ona göre, “zihin” bilimsel bir araştırmaya kapalıdır; ve bu nedenle, “öznelerarasılık” üzerine odaklanma tercih edilmelidir (Ritzer, 2013b: 449). O, Husserl'in yaptığı gibi, “bireysel öznellik” üzerinde odaklanmak yerine, “toplumsallık” bağlamında temellendirdiği “öznelerarasılık” temelini tercih ederek sosyolojisinin temel ilgisini “bireyin içinde meydana gelen anlama ve anlamın kuruluşu süreçleri, öteki insanların davranışlarının yorumlanmasının süreçleri ve öz-yorumlamanın süreçleri” içinde yer aldığını savundu (Ritzer, 2013b: 450). Bu “yorumlama” faaliyeti de, Schutz'a göre, ancak ve ancak “toplumsallık” bağlamında “öznelerarasılı” bir temelde inşa edilen *toplumsal gündelik yaşam dünyası* içinde oluşan *bilgi* birikimine göre olur.

Schutz' un “toplumsallık” fikrinin merkezi kavramı olan, Husserl'den alarak türettiği “yaşam-dünyası” (*Lebenswelt*) kavramı, içinde kesin-gözüyle-bakılanın²⁵ (*günlük* olanın meydana geldiği *dünyadır* (Ritzer, 2013b: 441). Schutz, “yaşama-dünyası” kavramını, Husserl'in “bilinç” sorunu çevresinde ortaya attığı, “öznelerarasılık sorunu” için önerdiği çözümün zemini olarak oluşturur.

Schutz'un fenomenolojik sosyolojisi, her hangi bir bilimin ona kesin gözüyle bakmadığına ve onu keşfetmediğine inandığı için yaşam-dünyası” bağlamında “öznelerarasılık” üzerine odaklanarak, “Başka güdüler, çıkarlar ve anlamları nasıl biliriz? Başka benlikleri nasıl

²⁴ Schutz, ilişkileri “biz” ve “onlar” olarak ikiye ayırır; sosyolojinin “onlar ilişkileri” üzerine odaklanması gerektiğini savunur; ancak “onlar ilişkileri” de “biz ilişkileri” temelinde kurulduğunu da belirtir. Bu çalışmada “yorumlayıcı sosyoloji” perspektifinden “biz ilişkileri”ne odaklanılacaktır.

²⁵ Bu aynı zamanda Husserl'in “kesin bilim olarak felsefe” fikri ile ilgilidir (Ritzer, 2013b: 441).

biliriz? Bakış açılarının karşılıklılığı nasıl mümkündür? Karşılıklı anlama ve iletişim nasıl mümkündür?” türünden sorulara yanıt arar (Ritzer, 2013b: 443). İşte, Schutz’un bu soruları temel olarak Weber’in “anamlı eylem” kavramını eleştirdiği noktalarda sorduğu sorularla ilgilidir. Hatırlanırsa, Schutz’un ilk sorusu olan, bireyin, “eylem halinde yaptığı şeye ‘bir anlam atfetme’si ne demektir?’” şeklindeydi.

Schutz, Weber’in “anamlı eylem” çözümlemesinde, sürmekte olan eylemi “doğrudan gözlem” yoluyla gözlemleyerek “nesnel anlama” temelinde bir yorum bağlamına yerleştirdiğini ve bunun yanlış olduğunu ileri sürer. Çünkü eylem hâlihazırda devam etmektedir ve bitmemiş bir eylemdir. Örneğin, bir kişiyi odun keserken gözlediğimizde, onun eylemini “odun kesme” olarak niteleyebilmek için önceden yorumlanmış olması gerekir; bu da, eylemin bitmiş olmasını gerektirir. Çünkü eylem “yaşanılan” bir şeydir; bunun için yaşanmakta olan bir eyleme “anlam” yüklemek yanlış bir kurgudur. Ancak, deneyimlere, yani olmuş bitmiş eylemlere dönüp bakarak “anlam” atfedebiliriz. Bu yüzden deneyimlerin anlamlı olduğunu söylemek yanıltıcıdır: “sadece önceden yaşanmış olan anlamlıdır, yaşanmakta olan değil” (Giddens, 2003: 44-5). Giddens’a göre, işte bu noktada Schutz, Weber’i, eylemin amacı ile “çünkü” güdüsünü ayırmamakla eleştirir. Amaçlar veya Schutz’un terminolojisiyle “için” güdülerini kendi başına anlamlı değildir. Schutz bunu açıklarken “şemsiye açma” eylemini örnek gösterir:

Şemsiye açma tasarısı/düşüncesi şemsiye açma eyleminin nedeni değildir; aksine o, sadece zihinde oluşturulan bir beklentidir. Eylem, aksine, bir tasarıyı/düşünceyi ‘hayata geçirir’ veya bunda ‘başarısız kalır’. Bundan farklı olarak, yağmurun yağacağını hissetme herhangi bir tasarı biçimi değildir. Bu hissin, ‘Yağmurdan korunmazsam elbiselerim ıslanacak; bu hiç de hoş bir şey değil; o halde, bunu önlemem gerek’ şeklindeki bir çıkarımla hiçbir bağlantısı yoktur. bu bağlantı veya ilişki, kendisi vasıtasıyla tüm geçmiş tecrübelerimin kompleks bütününe yöneldiğim [fenomenolojik anlamında – A.G.] niyetsel edimimle kurulur (Giddens, 2003: 45).

Schutz’a göre, bu nedenle Weber’in eylemin “anlamı” ile “güdüsü” arasındaki ayrımı yetersizdir. Ona göre, Weber, eylem konusundaki bilinç kavrayışında yetersizlikleri nedeniyle “anlam tiplerini [öznel anlam ve nesnel anlam] birbirinden ayırmayı başaramadı ve anlamları güdülerden ayırmayı başaramadı” (Ritzer, 2013b:450). Buradan hareketle Schutz, *anlamları* ve *güdülerini* iki alt tipe ayırır.

Schutz'a göre *anlamlar*, eyleyenlerin toplumsal dünyanın hangi yönlerinin kendileri için önemli olduğunu nasıl belirledikleri ile ilgilidir; ve iki tip anlam vardır: (1) *öznel anlam* bağlamı, gündelik yaşam dünyasının öznel gerçeklik olarak oluşmasını sağlayan öznel zihinsel kurguların bileşenlerinden oluşur. (2) *nesnel anlam* bağlamı, kültürel olarak varolan ve bireylerin paylaştığı anlamlardır (Ritzer, 2013b:450-1).

Schutz'a göre *güdüler*, eyleyenlerin yaptıkları şeyi yapma nedenlerini içerir. Güdüler de ikiye ayrılır: (1) *için güdüler*, "bir eyleyenin belirli eylemlere girişmesinin gerekçeleridir; eylemlere, gelecekte bazı amaçlar veya oluşlar gerçekleştirmek için girişilir. Onlar, sadece eylem meydana gelirken varolur. Onlar, öznel ve eyleyen tarafından eylem tamamlandıktan ve amaca ulaşıldıktan (veya ulaşılmadıktan) sonra sadece geriye dönük bir şekilde kavranabilir." (2) *çünkü (nedeniyle) güdüler*, geriye dönük bir şekilde geçmiş etmenlere (kişisel geçmiş) göz atısla araştırılabilir. *Nedeniyle güdüler*, "nesneldir"; onlar, bilimsel yöntemler kullanılarak geriye dönük olarak araştırılabilir. Eylemler hâlihazırda meydana gelmiş oldukları için onların gerekçeleri hem eyleyen hem de toplum bilimci için erişilebilirdir (Ritzer, 2013b:451).

Giddens'a göre, Schutz'un "için" ve "çünkü" güdüler arasında yaptığı ayrım Weber'in doğrudan anlama ve açıklayıcı anlama ayrımını yeniden ele alma girişimidir (Giddens, 2003: 50). Böylece Schutz, eylem ve anlam arasındaki bağı "bilinç" kavramı bağlamında kurarak, *eylemi*, "eyleyenin başta planladığı davranış" olarak tanımlar. Natanson'a göre: "Her durumda eylemin son derece önemli özelliği, onun amaçlı ve tasarımsal karakteridir. Eylemin kaynağı, eyleyenin *bilincindedir*." Bu anlamda Schutz, eylem ve anlam arasındaki ilişkiyi bilincin yönelimselliğine vurgu yapar: Toplumsal eylem, "ötekilerin tutumlarını ve eylemlerini içeren eylemdir ve kendi içinde onlara yönelir" (Ritzer, 2013b:451). İşte Schutz'un ikinci sorusu ("toplumsal eylem esnasında aktör, kendilerine has öznel tecrübeleri olan öteki aktörleri ayrı kişiler olarak nasıl tecrübe eder/deneyimler?") eylem-anlam arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Weber'in bu ilişkiyi kuramadığını düşünen Schutz'a göre, bu ilişki "bilinç" ile kurulur. Bu nedenle,

başkalarının davranışlarını anlama, fenomenolojik açıdan, bir *tipleştirme* süreci olarak incelenebilir; aktör, bu tipleştirme sürecinde, başkaları tarafından yapılan şeylerin anlamlarını kavramak için öğrenilmiş yorumlama şemalarına başvurur. Temel toplumsal ilişki ötekiyle dolaysız yaşanan ilişki, yani 'Biz-ilişkisi'dir. Aktörlerin

gündelik toplumsal yaşantılarında kullandıkları toplumsal formlara ait diğer tüm anlayışların kaynağı bu ilişkidir. Yüz yüze bir karşılaşmada, aktör – öteki kişiyi tipleştirme ve o kişinin kendi eylemlerine muhtemel tepkisini hesaplayabilme ve onunla iletişimi sürdürebilme temelinde—‘eldeki bilgi’ stokunu veya ‘sağduyu anlayışları’nı devreye sokar. Bir aktörün ‘bilgi stoku’ ‘bir başka uyarıya kadar uygun’olduğunu düşünülerek sorgulanmadan benimsenir; bilgi stoku, ‘şartlara göre değişen, bir belirsizlik durumunda yardımcı araç olarak devreye sokulan “apaçıklıklar” bütünüdür.’ Bilgi stokları yapı itibarıyla pragmatiktir. Gündelik toplumsal etkileşim esnasında, aktör böylece, başkalarına karşı tepki geliştirme konusunda birçok reçeteye sahiptir; ancak o, -bir gözlemci tarafından talep edilmedikçe—genellikle bunları bilinçli olarak formüle edilmiş ‘teoriler’ şeklinde açmaz (Giddens, 2003: 46-7).

Böylece Schutz, toplumsal etkileşimin, *karşılıklılık* güdülerini üzerine kurulduğuna savunarak (Ritzer, 2013: 451) Husserl’in, “başkasının bilincinin deneyimi” ile ilgili problemi olan “öznelerarasılık sorunu” için bir önerisi olarak öznelerarası bir temeli olan “yaşam-dünyası” fikrini sunar. Onun “yaşam dünyası”, “gündelik”²⁶ bir dünyadır; yani içinde kişilerin ilişkilerde (bir “iletişim” edimi ile) bulunduğu bir “gündelik dünya”dır. İşte, kişilerarasındaki gündelik ilişkiler çerçevesinde gerçekleşen toplumsal etkileşimlerinin gerçekleştiği “yaşama-dünyası” kavramı, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temelini ortaya koyar.

²⁶ “Gündelik” kavramı, bir sonraki bölümde de görüleceği gibi, fenomenolojik sosyoloji ile temas halinde olan etnometodolojinin de ana temasını oluşturur; o da, tüm araştırmalarını bu kavram üzerine kurar.

3. YORUMLAYICI SOSYOLOJİ VE KİŞİLERARASI İLETİŞİM

3.1. “Gündelik Yaşam Dünyası”nın Öznelerarasılığı ve Kişilerarası İletişim

Toplumsal yaşamın inşasını ve sürdürülmesini sağlayan *kişilerarası iletişim*in “gündelik yaşam” kavramı bağlamında ele alınması bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. “Gündelik yaşam” bağlamı, yorumlayıcı sosyoloji geleneğinin en önemli kuramlarından biri olarak görülen, 1960’ lı ve 70’li yıllarda, “günlük yaşam sosyolojisi” başlığı altında anılan (Ritzer, 2013a: 64) “fenomenolojik sosyoloji” kuramı “kişilerarası iletişim” ediminin öznelerarası temelleri bakımından yapılacak bir inceleme için çok önemli katkılar sunar.

Gündelik yaşam dünyası, Schutz’un fenomenolojik sosyolojisinden türetilmiş bir terim olarak, onun “yaşam-dünyası” (*Life-world, Lebenswelt*) terimiyle eşanlamlıdır. Bu terim, Schutz’un tasarımıyla, bir önceki bölümde incelediğimiz gibi, eylem-anlam(a) arasındaki ilişkiyi, “bilinç” temelinde “öznelerarasılı” bir şekilde kurulduğu “gündelik” bir “yaşam” alanı içinde görür. Bu “bilinç” deneyimi, “karşılıklılık” temelindeki bir “iletişim” edimiyle kurulan *ilişkileri*, “öznelerarası” bir temele yerleştirmesi bakımından Schutz’un birincil ilgilerinden birisini oluşturur.

Schutz, kişilerin “iletişim” temelli rutin ilişkilerini kurdukları “yaşam-dünyası” kavramını Husserl’den alarak, onu “gündelik” bağlamda, bireysel bilincin aktif olduğu “öznelerarası” bir ortam olarak tasarlar. Schutz’un bu tasarısı bilim ve sosyal bilim görüşüyle yakından ilgilidir. Tabii ki, bilimlerden söz edilen yerde gerçekliklerden de söz edilir; bu anlamda Schutz’un gerçeklik, dahası toplumsal gerçeklik fikri de “yaşama-dünyası” kavramı için merkezidir. Öncelikle, Schutz’un “yaşam-dünyası” kavramının “öznelerarası” kavramıyla çok sıkı bir bağı vardır. Dahası, *yaşam-dünyası* gündelik dil iletişiminin olduğu “öznelerarası” bir zemindir. Buradan hareketle, Schutz’un “gündelik yaşam” bağlamında geliştirdiği fenomenolojik sosyoloji perspektifi, “toplumsallık” temelinde gerçekleşen “kişilerarası iletişim” ediminin temellerine ışık tutar.

Schutz’a göre *yaşam-dünyası*, “öznel” bir dünya değil, herkesin sahip olduğu “öznelerarası” bir dünyadır. İçinde bulunan “herkesin” sahibi olduğu bu dünyaya niteliğini

veren, yani onu “öznelerarası” yapan, temel olarak içinde yaşayan (onun içine doğan) bireylerin (kişilerin) arasındaki iletişimin mümkün olmasıdır. Daha açık bir tabirle, “kişilerarası iletişim”, “yaşam-dünyası” içinde yaşayanlar için o “dünyayı” var eder. Çünkü Schutz’a göre *yaşam-dünyası*, “onun içinde *başka* insanlar arasında insanlar olarak yaşadığımız, ortak etki ve çalışma²⁷ yoluyla onlara bağlandığımız, başkalarını anladığımız ve başkaları tarafından anlaşıldığımız için” varolur (akt. Ritzer, 2013b: 443). Yani, Schutz’a göre, içinde birbirimizle *konuştüğümüz* ve birbirimizi *dinlediğimiz* “canlı şimdi”nin içinde varolan bir “gündelik dünya” (yani “yaşam-dünyası”) bu “birliktelik” ya da “karşılıklılık” (yani “eşzamanlılık” ve “eşmekanlılık”) nitelikleriyle “öznelerarası” bir dünyadır. Dikkat edilirse, bu *yaşam-dünyasını* “öznelerarası” yapan nitelikler, gündelik yaşamdaki “kişilerarası iletişim” faaliyetidir. *Biz yüz yüze iletişimde* [(“yüz yüzelik”, “karşılıklılık”, “birliktelik” gibi belirlenimlerle, aynı zaman ve aynı mekânda var olan kişilerin iletişiminde)] bir “canlı şimdi”de, başkalarıyla aynı zaman ve mekânı paylaşıyoruz: “Bu eşzamanlılık, öznelerarasılığın özündedir çünkü onun anlamı şudur; *kendi bilinç akışım içinde yaşamamla aynı zamanda öteki benim özelliğini kavrarım*. ...Ve ötekinin bu eşzamanlı kavranışının yanı sıra onun karşılıklı olarak beni kavraması, dünyada *bizim* birlikte olmamızı mümkün kılar” (Natason’dan aktaran Ritzer, 2013b: 443). Schutz’un, Husserl’den aldığı “öznelerarasılık sorunu” için sunmuş olduğu çözüm önerisi, “*kendi bilinç akışım içinde yaşamamla aynı zamanda öteki benim özelliğini kavrarım*” düşüncesiyle, “toplumsal gerçeklik” zeminine verdiği önemde temellenir. Bu, onun “öznelerarasılık” fikrinin özünü oluşturur. Buradan hareketle, Schutz’un fenomenolojik sosyolojisinin, araştırma alanları/gerçeklikleri ile ilgili tasarısını anlayabiliriz: o, temel olarak, insanların birbirlerinin bilinçlerini kavramalarını sağlayan araç olarak ve içinde insanların birbirleriyle ilişki kurdukları tarzlar olarak etkileşimle ilgilenir (Ritzer, 2013b: 443). Schutz, yaşam-dünyasında bu etkileşimler kapsamında kurulan kişilerarası iletişime dayalı *ilişkileri*, tanımladığı “toplumsal gerçeklik” alanlarına göre inceler.

Schutz, toplumsal gerçekliğin dört ayrı alanını belirlemiştir. Bu dört alan: doğrudan deneyimlenebilen toplumsal gerçekliğin alanı, *umwelt*; dolaylı olarak deneyimlenebilen gerçekliğin alanı, *mitwelt*; ardılların alanı, *folgewart*; öncellerin alanı, *vorwelt*. Eyleyenlerin yarattıkları toplumsal gündelik yaşam dünyasının yorumlama tarzlarına dayanan anlamacı

²⁷ “Çalışma”, sonradan da göreceğimiz gibi Schutz’un “toplumsal eylem” fikri bağlamında oluşturduğu ve çözümlediği bir kavramdır.

bir sosyoloji geliştirmek amacında olan Schutz’a göre,  ncelleleri (*vorwelt*) ve ardılları (*folgewelt*), anlamak zor ya da olanaksızdır. O, bu nedenle  ağdaşların (*mitwelt*) ve dolaysız yüzyüze temas içinde olanların (*umwelt*) yorumlarını anlamanın mümkün olduğunu savunur. Bu nedenle de, bu alanlardan özellikle *umwelt* ve *mitwelt*  zerine odaklanmıştır (Ritzer, 2013b: 445). Çalışmamızın perspektifinden de, “kişilerarası iletişim” için temel olan *umwelt* (yüzyüze temas içinde olduklarımızın) alanı Schutz’un tanımlamasıyla, “ortaklık kuranlar” veya birbiriyle yüz yüze ilişki içinde bulunanlar önemlidir. Bu nedenle *umwelt* fikri, “arkadaşlar arasındaki koyu sohbetle bir vagonda yabancıların bir arada bulunmasına eşit ölçüde uygulanabilir” (Schutz’ ten aktaran Ritzer, 2013b: 445). Yani, bir ortamdaki “yakın” ilişkiler ile “yabancı” ilişkiler için geçerli bir alandır; buradaki temel ölçü, “yüz yüze” olmaktır. Ritzer’in ifadesiyle, “*Umwelt*’ in parçası sayılmak için yüzyüze temasta olmak yeterlidir. *Umwelt* hakkında bir kapsam belirleyen Schutz:

Her ortak, ötekinin yaşamına katılır, canlı bir şimdi içinde ötekinin düşüncelerini sanki onlar adım adım kurulmuş gibi kavrayabilir. Onlar, bu nedenle, birbirlerinin gelecekle ilgili beklentilerini paylaşabilirler. Kısaca, ortaklık kuranlar, birbirinin yaşam y s ne karşılıklı olarak dâhil olurlar; onlar birlikte yaşanırlar; onların yaşadıkları ilişkiyi, tamamen bir biz-ilişkisi olarak adlandırabiliriz (akt. Ritzer, 2013b: 446).

Schutz’un ifadesine *Umwelt* içinde gerçekleşen biz ilişkileri, eyleyenlerin birbirlerini (yaşam y k lerini) tanıma derecesine göre oluşan yakınlıklarıyla belirlenir. Ancak saf biz ilişkisi, “ortakların birbirinin farkında oldukları ve kısa süreli de olsa birbirlerinin yaşamlarına duygudaş olarak katıldıkları” yüz yüze ilişkidir (Schutz’ tan akt. Ritzer, 2013b: 446).

Bu bağlamda, yüz yüze etkileşimde, *biz ilişkileri*, etkileşime katılanların bilinçlerini (benliklerini) de kuşatır. *Biz ilişkileri*, içinde “ tekinin ‘kişiliğinin’ deneyimlendiği evrensel biçim olan ‘sen’ yönelimi” (Schutz ve Luckmann’dan akt. Ritzer, 2013b: 446) oluşumunu sağlar. Ritzer’in yorumuyla, bu ilişkiler, “son derece kişiseldir ve dolaysızdır” (2013b: 446). *Biz ilişkileri* içinde gerçekleşen yüz yüze etkileşimin bu dolaysızlığı, kişinin “ znel” deneyimiyle ötekinin bilinci deneyimlenir: yüz yüze etkileşim sırasında, ötekinin tipleştirmeleri sınanır, gözden geçirilir ve üzerinde değişiklik yapılır; yani bireyler, yüz yüze etkileşim kurdukları öteki bireyleri, onların sergiledikleri eylemlerine göre kendi

eylemlerine yön ve şekil verirler. Bu demektir ki, kişiler eylemlerine, yüz yüze etkileşimde bulundukları kimselere göre ayar verirler (Ritzer, 2013b: 446). Bu Schutz' un "toplumsal eylem" kavrayışını ifade eden "ötekilerin tutumlarını ve eylemlerini içeren eylemdir ve kendi içinde onlara yönelir" görüşüdür (Schutz'tan akt. Ritzer, 2013b: 451) düşüncesidir. "İnsanlar, ötekiler hakkındaki kavrayışlarına da ayar verirler. Onlar, verili bir ilişkiye, öteki eyleyenlerin ne düşündükleri hakkında belirli varsayımlara girerler. Genel olarak, insanlar, başkalarının düşünmelerinin, kendilerinininkilerle aynı düzene sahip olduklarını varsayarlar" (Ritzer, 2013b: 446). Etkileşim sürecindeki kişiler, ötekilerin yüz ifadeleri, konuşmaları, hareketleri ve eylemlerinin kendi kanılarıyla uyuşmadığı durumlarda, onlar hakkındaki görüşlerini gözden geçirirler ve eylemlerini bu yönde yeniden ayarlarlar²⁸ (Ritzer, 2013b: 447). Kişilerin tüm bu eylem ayarlarının gerçekleştirdikleri yüz yüze etkileşimde daha önceden incelendiği gibi, karşısındaki kişinin eylemini "anlama" problemiyle karşı karşıya kalınır. Schutz, Weber'in "anamlı eylem" kavramını yetersizlikleri bakımından eleştirerek kendi "toplumsal eylem" bağlamındaki "anlama" görüşünü "tipleştirme" ya da "tarifler" kavramlarıyla ortaya koyar. Schutz bu kavramlarla, sosyolojisinin konusunu "insanların gündelik yaşam dünyasını oluşturma ve yaratma tarzları"nın araştırılması olarak belirler.

Schutz bu kavramları, toplumbilim kuramı paradigması içinde geliştirir ve bu da, onun sosyolojisini "yorumlayıcı" yapar. Ona göre sosyoloji, yalnızca toplumsal dünyayı betimlemez; aynı zamanda bu dünya hakkında kavramsal/kuramsal modeller kurgular. Amaç, bu modellere göre de, sadece toplumsal dünyayı betimlemek değildir, aynı zamanda bu dünyanın kesin kavramsal ve kuramsal modellerini ortaya koymaktır (Ritzer, 2013b: 437). Schutz bu kapsamda, kendi yorumlayıcı sosyolojisinin metodolojik temelini şöyle anlatır:

Bir kasabanın haritasını çıkararak kendisini, yerlilerden enformasyon toplamakla sınırlandıran bir haritacı bulsaydık kesinlikle şaşırmanız gerekirdi. Ne var ki, toplum bilimciler sıklıkla bu ilginç yöntemi seçerler. Onlar, bilimsel çalışmanın, günlük yaşamda insanlara özgü yönelim ve yorumun naif tutumlarından farklı olarak [kuramsal] yorumlama ve anlama düzeyinde yapıldığını unuturlar (Schutz'tan akt. Ritzer, 2013b: 437).

²⁸ Burada sembolik etkileşim ve Goffman'ın dramturjik etkileşim kuramı için çok açık benzerlikler söz konusudur.

Schutz'un bilim, dahası toplumbilim anlayışı, onun "gerçeklik" kavrayışıyla çok ilgilidir. Ona göre, sanat, din, kaçıklık ve rüyalar dünyasını içeren farklı gerçeklikler yanında, onun *devasa gerçeklik* olarak, "gündelik yaşamın öznelarası dünyası" olan "yaşam-dünyası" vardır. Kişilerin gerçeklik deneyimlerinin "modeli" ve "anlamı" bu "gerçeklik" alanına göre oluşturulur. Schutz, yaşam-dünyası içinde inşa edilen "anlam" modellerine göre de, "yaşam-dünyası" ile "toplumbilim dünyası" arasında bir ayrım yapar. Ona göre, "yaşam-dünyası" gündelik yaşamın dünyevi sorunlarıyla pragmatik olarak uğraşıldığı "ortakduyu" eyleyenler tarafından yönetilirken, "toplumbilim dünyası" ise gündelik dünyadaki eyleyenlerin ürettiği "bilgi stoğu" ile çalışan toplumbilimciler tarafından yönetilir. Toplumbilim dünyası içinde yer alanların, kendi yaşamöyküsel farklılıklarını paranteze alarak, yaşam-dünyası içinde üretilen "anlamları", "toplumbilim dünyası" alanında yorumlamaları gerekir (Ritzer, 2013b: 437). İşte bu ayrım onun "yorumlayıcı" yöntemin köklerini oluşturur.

Schutz'a göre yaşam-dünyası içinde yaşayanlar, amaçlar ve araçlar çerçevesinde *rasyonel* olarak eylemde bulunurlar.²⁹ Ona göre, rasyonellik kuramsal bir kurgu olmalıdır: "Bu nedenle, toplum bilimcinin görevi, büyük ölçüde, tamamen-rasyonel-olmayan gündelik yaşam dünyasıyla ilgili rasyonel kuramsal modeller kurgulamaktır" (Schutz'tan akt. Ritzer, 2013b: 438). Schutz, bu tür modeller kurgulanmasını, toplumbilimcinin "yaşam-dünyası" içindeki "eylemleri" tam olarak kavrayabilmesi için gerekli görür; çünkü gündelik toplumsal dünya içindeki "eylemler", onun içinde eyleyenler için *anlamlıdır*; toplum bilimci, gündelik-yaşamın öznel-anlam yapılarını ancak böyle bir "rasyonel" model kurgulayarak anlayabilir.

Schutz, "nesnel bilginin bir sistemi aracılığıyla öznel anlam yapılarını kavramak nasıl mümkündür?" sorusuna şöyle yanıt verir: "tipik insan etkileşiminden oluşan toplumsal dünyanın bir kesiminin bir modelini kurgulamak ve tipik etkileşim biçimini, eyleyenlerin kişisel tipleri için sahip olabileceği anlama göre çözümlemek mümkündür" (akt. Ritzer, 2013b: 438). Bu yanıt, onun "yorumlama" anlayışını ortaya koyar: hem gündelik yaşam

²⁹ Burada Schutz, "rasyonelliği", Weber'in araç-amaç rasyonelliğini kullanmasıyla aynı biçimde kullanmaktadır (Ritzer, 2013b: 438).

dünyası içinde hem de bilimde gerçekliği yorumlama ve gerçekliğin bizimle ilgili olan parçasını kavramak için kurgulara (ideal tiplere)³⁰ bağlı kaldığımız gerçeğine dayanır.

Yaşam-dünyasında yaşayanların kullandığı kurgular “birinci-dereceden” kurgulardır; toplum bilimci de bu birinci-dereceden kurgulara dayalı olarak ikinci-dereceden kurgular geliştirir. Ve bu kurgulara dayalı olarak, yaşam-dünyası içindeki “toplumsal eyleme” dayalı etkileşimleri *yorumlayarak* anlar. İkinci-dereceden kurgular geliştirerek, yaşam-dünyasının bilimsel modeli oluşturulur ve böylece toplumbilim dünyası “tüm insanlıklarıyla birlikte insanların değil kuklalarıyla, tiplerle doludur; onlar, sanki meydana gelen eylemleri ve tipleri gerçekleştirebilirlermiş gibi kurgulayabilirler” (Schutz’tan akt. Ritzer, 2013b: 439). Schutz, toplumbilimcinin kuklalarının (ikinci-dereceden kurgularının) doğasını şöyle açıklar:

Bilim insanı tarafından kuklalara sadece görünüşte doğru olan bilinç yüklenir; bu bilinç, kuklanın el altındaki bilgi stoğu aracılığıyla kukladan kaynaklanan eylemlerin öznel olarak anlaşılabilir hale getirilebileceği bir biçimde kurgulanır; bu yapılırken bu eylemlerin, toplumsal dünya içindeki gerçek eyleyenler tarafından ortaya konulmuş olma şartı sağlanmalıdır. ...O, eyleminin, yaratıcısı olan toplum bilimcinin önceden belirlediği sınırları aşmaması anlamında özgür değildir. Bu nedenle onun, toplum bilimcinin ona yüklediğinden başka çıkar çatışmaları ve güdülere yoktur. O, hata yapmaz, eğer hata yaparsa bu onun tipik yazgısı değildir. O, toplum bilimcinin onun seçmesini bekleyecek şekilde onun önüne koyduğu alternatifler dışında seçim yapamaz...toplumsal bir ilişki içine yerleştirilen minyatür insan, tüm varlığıyla orada bulunur. O, kendisinin tipik işlevinin başlatıcısından başka bir şey değildir çünkü ona yüklenen yapay bilinç, bu tür işlevleri öznel olarak anlamlı hale getirmek için gerekli olan öğeleri içerir (akt. Ritzer, 2013b: 438).

Schutz’un “yorumlama” modelinin, onun “tipleştirme” kavramıyla ilgili olduğu hatırlanırsa, gerek *yaşam-dünyası* içinde gerekse *toplumbilim dünyası* içindeki tüm “anlama” faaliyetleri “tiplere” göre yapılır; “tipleştirmeler, bireyi, eşsiz özellikleri göz ardı eder ve sadece genel ve türdeş özellikleri üzerine odaklanır” (Ritzer, 2013b: 440). Schutz, yaşam-dünyası içinde yaşayanların öz-tipleştirmeler yaptığını ve böylece *biz ilişkilerini* geliştirdiğini savunur: “İnsan belirli bir dereceye kadar toplumsal dünya içinde kendi durumunu ve hemcinsleriyle ve kültürel nesnelerle çeşitli ilişkileri tipleştirir” (akt. Ritzer, 2013b: 440). Schutz, dili “*mükemmel* tipleştirme medyumu” olarak adlandırır. Dil ile yapılan bu tipleştirmelerle toplumsal gündelik dünya *anlamlı* kılınır; dille yapılan bu tipleştirme aynı zamanda bunun, toplumsallaşma süreciyle oluştuğunu, toplumsal olarak

³⁰ Schutz da Weber gibi “ideal tip” kurgusuna başvurur; büyük ölçüde ondan esinlenir.

onaylandığı, ilişkilerin “anlamları” olarak depolandığı anlamına gelir (Ritzer, 2013b: 440). Schutz aynı zamanda, yaşam-dünyasının gündelik rutinlerinde kullanılan *tipleştirmeler* gibi bir “anlama tekniği” olarak hizmet eden *tarifler* tanımlaması vardır: kişiler bunları, gündelik yaşamda her gün karşılaştıkları pek çok rutin durumla başa çıkmak için kullanırlar. Bu nedenle birisine “nasılsınız?” tarifiyle selam verildiği zaman “iyiyim ya siz?” tarifiyle yanıt verir. Böylece Schutz’a göre *gündelik yaşamda*, sabah kalkmaktan yatağa gitmeğe kadar gündelik etkinliklerimiz bu tür tariflerle yürütülür³¹ (Ritzer, 2013b: 441).

Yaşam-dünyasında, kişiler, tipleştirmeler ve tariflerle yürüttükleri gündelik etkinlikler içerisinde, belli bir tasarıma ya da duruma bağlı bir niyetlilikle “eylem” ile meşgul olurlar; Schutz bunu “çalışma dünyası” olarak tanımlar:

Yaşam-dünyasının çekirdek bölgesi, çalışma dünyasıdır. ...Özel olarak, “gerçekten erişimimiz içindeki” nesneler, hayvanlar ve kişilere yönelen etkinliklerin sahasıdır. Tipik olarak onun içindeki işlemler, “eylemin sınanmış tarifleri”ni izler: o, “benim rutin etkinliklerimin dünyasıdır.”... Bu tür bir çalışma, elle tutulur nesneler üzerinde, onları biçimlendirmek ve elle tutulur amaçlara yönelik kullanmak için zahmetli fiziksel eylemde bulunmaktır (Ritzer, 2013b: 442).

Bir “çalışma” olarak yürütülen tüm eylemler, kişilerin yaşam-dünyasının içindeki gündelik etkinliklerinin işleyişi, benliklerinin “tümel benlik³²” olarak gerçekleşmesiyle sürdürülür. Yani, kişi, kendini, bu “tümel benlik” çerçevesinde *kendini* ya da *kendi benliğini* tecrübe eder (Ritzer, 2013b: 442). Buna göre Schutz’un kuramında, eyleyenler toplumsal gerçekliği yaratırlar ancak bu yaratım, toplumsal olarak belirlenmiş eylem kalıpları içinde meydana gelir ve onlar tarafından kısıtlanır (Ritzer, 2013b: 432). Bu, Schutz’un “benlik” kavramının “toplumsallık” fikri ile ilişkili olduğunu gösterir: “toplumsal eylem” (ki, bu “çalışma dünyası” olarak adlandırılır), tipleştirmelere/tariflere dayalı olarak oluşturulan bir “ideal tip” temelinde oluşturulan bir *genel benlik* ile karşı karşıya olan kişi, kendi benliğini bu genel benliğe göre tecrübe eder. Bu duruma göre eylemlerine (ve tabii ki, etkileşim şekillerine) yön ve biçim verir. Ritzer’in yorumuna göre, “her birimizin kendi

³¹ “İnsanlar bu dünya içinde “doğal tutumlar” la hareket ederler; yani, dünyaya kesin gözüyle bakarlar ve sorunlu bir durum ortaya çıkana kadar onun tipleştirmelerinde ve tariflerinden kuşku duymazlar” (Ritzer, 2013b: 441).

³² Daha sonra incelenecek olan G.H.Mead’in “genelleşmiş öteki” dediği, “sosyal benlik” kavramı ile benzer bir içeriğe sahiptir.

yaşam dünyamıza sahip olduğumuzdur; ancak bunların, tümünde birçok ortak öge vardır. Bu nedenle başkaları, bizim yaşam-dünyamıza aittir ve biz, birçok başkasının yaşam-dünyasına aidiz.”³³ Bu şekliyle, *ben-başkası etkileşimi*yle gerçekleşen *benlik* tecrübesinin yaşam-dünyasında gerçekleşmesi ancak ve ancak “iletişim” ile mümkündür. Bu Schutz’a göre, “iletişimin ortak öznelerarası dünyası”nın bir eyleme “toplumsallık” biçimi vermesiyle gerçekleşir (Ritzer, 2013b: 442). Bu demektir ki, “biz ilişkileri” içinde yaşanan etkileşimler, *yüz yüze* olan kişilerin “benlikleri” dolayımında “öznelerarası” olarak gerçekleşen bir *iletişim*dir. Bu, kişilerarasındaki iletişimi “öznelerarası” bir temele oturtan Schutz’un toplumsal olarak inşa edilen *bilgi* görüşüdür.

Kişilerarasındaki iletişimle gerçekleşen bu *yüz yüze* toplumsal etkileşimleri inceleyen Schutz’a göre, bir arada yaşayanların etkileşmesine aracılık eden, yani *yaşam-dünyasında* yaşayan kişilerin iletişimlerini mümkün kılan *bilgi stoğunun* yapısı çok önemlidir. Ona göre, toplumsal olan herhangi bir şey *öznelerarasıdır*; bu nedenle de, toplumsal olan “bilgi stoğu”³⁴ da *öznelerarasıdır*. Ona göre, bu bilgi üç anlamda *öznelerarasıdır* (yani toplumsaldır): Birinci anlamda, toplumda yaşayan *öteki* (başka) insanların var olduğunu ve dünyadaki nesnelerin herkes tarafından bilindiğini/bilinebileceğini varsaymamıza dayanan “*bakış açılarının karşılıklılığı*” demektir. Bakış açılarının karşılıklılığına karşın aynı nesnenin farklı insanlar için farklı anlamları olduğu açıktır. Toplumsal dünyada iki “idealleştirme yoluyla bu zorluğun üstesinden gelir. *Bakış açılarının birbiriyle değiştirilmesi* gibi bir idealleştirmeye, eğer *kişi* başkalarının yerinde olsaydı şeyleri onların gördüğü gibi gördüğü varsayıldı. İkinci olarak farklılıkların gözardı edebileceği ve pratik bir temelde ilerlenmesine olanak sağlayacak şekilde nesnelerin tanımları sanki özdeşmişçesine onların yeterince benzer şekilde tanımladığı varsayılır. Schutz, bu iki idealleştirmeyi, “karşılıklı bakış açılarının genel tezi” olarak adlandırır. Bilginin *öznelerarası* olduğu ikinci anlam bağlamı ise, *bilginin toplumsal kökeni*: bireyler, kendi bilgilerinin çok küçük bir parçasını yaratırlar; onun çoğu, paylaşılan bilgi stokları içinde varolur ve anne-babalar, öğretmenler ve arkadaşlarla toplumsal etkileşim yoluyla edinilir. Üçüncü olarak da, *bilginin toplumsal dağılımı* nedeniyle bilgi *öznelerarasıdır*; yani, insanların sahip oldukları bilgi, onların toplumsal yapı içindeki konumlarına göre değişir.

³³ Bunu Simmel de benzer bir biçimde ortaya koyar.

³⁴ Schutz’a göre, alışkanlığa dayalı eyleme yol açan ortak bilgilerin paylaşıldığı toplumsal bilgi stoğunu *tipileştirmelerin ve tariflerin bilgisi* oluşturur (Ritzer, 2013b: 443).

Kişiler, ortakduyuya dayalı düşüncelerinde gerçek bilgi stoğunun bireylerin toplumsal konumlarına göre bireyden bireye değiştiği gerçeğini dikkate alır (Ritzer, 2013b: 444).

Böylece Schutz, yaşam-dünyasının “öznelerarası” temellerini toplumsal olarak inşa edilen *bilginin öznelerarasılığı* zeminine yerleştirerek, etkileşim içindeki kişilerin iletişime dayalı ilişkiler kurabilmelerini sağlayan *ortak anlam* kaynağını *gündelik yaşam* içinde üretilen *toplumsal bilgi stoğuna* bağlamış olur. Bu da, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temelleri bakımından önemlidir.

3.2.Toplumsal Etkileşim: Alışveriş, Çatışma ve Uzlaşma

Sosyolojide “toplumsal etkileşim” kavramını ana teması yapan sosyologlardan en önemlisi Georg Simmel’dir. Tom Bottomore ve David Frisby tarafından yapılan incelemelere göre, Simmel eserlerinde, mikro-ölçekte, “bireyin toplumsal yaşamının psikolojik bileşenleri” ile makro-ölçekte, “kişilerarası ilişkilerin sosyolojik bileşenleri” üzerine odaklanır (Ritzer, 2013b: 267). Simmel’ in bu makro ve mikro ölçekteki eğilimi, onun sosyolojisinin bel kemiğini oluşturan “birey” ve “toplum” arasındaki karşılıklı ilişki “toplum” düşüncesinin temelini oluşturur. Böylece, onun sosyolojisinin hem makro hem de mikro ölçekli perspektifle incelediği “toplum” kavramını, kişilerarası ilişkilerdeki “toplumsal etkileşim” fenomeni üzerine kurduğunu göstermektedir. Bu nedenle de, Simmel “yorumlayıcı sosyoloji” kuramlarının gündelik yaşamdaki kişilerarası ilişkilerle inşa edilen “toplum” perspektifine katkılar sunmaktadır. Özellikle, Simmel’in “toplumsal “etkileşim” üzerine çalışmalarındaki “alışveriş”³⁵, “çatışma” ve “uzlaşma” kavramları, “kişilerarası iletişim” edimi kapsamında ele alınabilecek toplumsal ilişkiler olarak görülebilecek içeriğe sahiptir. Onun “alışveriş”, “çatışma” ve “uzlaşma” incelemelerinin, gündelik yaşamda, “öznelerarasılı” temelde paylaşılan “bilgi”, “değer” ve dolayısıyla “anlam” ortaklığına dayanan bir “etkileşim” biçimi olarak çözümlemesi, yorumlayıcı sosyologları etkiler. Bu nedenle Simmel’in bu etkisi bu çalışmanın perspektifi için önemlidir.

Bireyler arasındaki “etkileşim” toplumu oluşturan bir fenomendir; belli amaçlar ya da nedenler doğrultusunda birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde “toplum” vardır; ya da

³⁵ Simmel’in “alışveriş” üzerine fikirleri, mikro-yönelimli alışveriş kuramının gelişimine büyük ölçüde katkı yaptı (Ritzer, 2013b: 281). Bu açıdan, “alışveriş kuramları” üzerine incelemede bu etkiye temas edilecektir.

başka deyişle, bireyler arasında, amaçlar ve nedenler istikametinde bir “birlik” ya da “toplum” oluşur (Simmel, 2009b: 47). Simmel, bireylerin başka bireylerle birlikte yaşamaları, onlarla birlikte ya da onlara karşı hareket etmeleri sonucu, birbirlerini etkilenmeleri ile oluşan “etkileşim” temelinde kurulan bir “toplum” fikrini savunur. Toplum, yalıtılmış bireylerden oluşan bir “toplum” değildir; etkileşimlerin bağlantılarıyla oluşan bireylerin adıdır (Ritzer, 2013b: 279). Simmel etkileşime dayalı toplum görüşünü kısaca şöyle özetler:

Bir insan topluluğu (*collection*), bu insanların her biri nesnel olarak belirlenen ya da onları öznel olarak teşvik eden bir yaşam içeriğine sahip oldukları için gelmez toplum haline. Ancak bu içeriklerin hayatıyeti karşılıklı etki biçimine bürününce; ancak bir birey bir başkası üzerinde dolaylı ya da dolaysız bir etki yarattığında toplum haline gelir; salt bir mekânda toplanmaktan ya da zaman içinde birbirini izlemekten olan şey ancak o zaman topluma dönüşür (Simmel, 2009b: 48).

Bireylerin birbirleri üzerinde bıraktıkları “etki” motivasyonu olan her şeyi (çıkar, sâik, amaç, temayül, ruhsal durum, hareket vb.) “toplumlaşmanın içeriği” ya da “malzemesi” olarak tanımlayan Simmel’ e göre;

Hayatı dolduran bu malzeme, onun itici gücü olan bu motivasyonlar kendi içlerinde toplumsal değildirler. Ne açlık, ne aşk, ne iş ne dindarlık, ne teknoloji ne de zekânın işlev ve sonuçları tam manasıyla toplumsaldır. Bunlar ancak yalıtılmış bireylerin bir araya gelmelerinden ibaret olan şeyi birbirleriyle birlikte ve birbiri için var olmanın özgül biçimlerine, genel etkileşim kavramı başlığı altında toplanan biçimlere dönüştükleri takdirde toplumlaşma etkenleri olurlar. Toplumlaşma, bireylerin bir arada birlik oluşturdukları ve içerisinde çıkarlarını gerçekleştirdikleri biçimidir. Ve bireyler bu tür birlikleri çıkarları üzerine oluştururlar (Simmel, 2009b: 48).

Görüldüğü gibi, ona göre her türlü “toplumsal” fenomen, bireylerin çıkar/amaç/güdü motivasyonları ile bunlara ulaşmak için bireylerin birbirleriyle kurdukları etkileşim biçimleri ya da tarzları tarafından oluşur (Simmel, 2009b: 48). Bu durumda, Simmel büyük ölçüde, toplumu etkileşimle eşit tutar; ona göre, “toplum”, “spesifik etkileşimlerin toplamının sentezi ve onların genel ifadesidir” (akt. Ritzer, 2013b: 274). Onun bu sosyolojik bakış açısından “toplumsal dünya” etkileşimlerden oluşur. Ancak o, toplumsal etkileşimin içeriğinden çok etkileşimin “biçimleri” ve “tipleri” üzerine yoğunlaşır. Buradan hareketle, Simmel’in “çıkar/amaç/güdü” motivasyonu ile kurulan kişilerarası “ilişkiler” (“birliktelikler”) fikri, onun “etkileşim biçimi” olarak çözümlediği “alışveriş”, “çatışma” ve “uzlaşma” kavramları açısından incelenebilir.

Simmel, meşhur olan “*Metropol ve Zihinsel Yaşam*” adlı denemesinde, modern kentte meydana gelen etkileşim biçimlerini çözümler: modern metropol, “nesnel kültür” için bir *gelişme* iken “bireysel kültür” için bir gerileyiş sebebidir. Simmel, bunun sebebinin “para ekonomisi” olduğunu ileri sürer. Para ekonomisinin hâkimiyet sahnesi olan modern kent yaşamında, yaygın kullanımı ile “para”, insan ilişkilerinin doğasını biçimlendirir (Ritzer, 2013b: 280). Bu anlamda, yaşamın içindeki *toplumsal etkileşimler* (ilişkiler) “hesaplanabilirlik” ve “rasyonellik” merkezinde biçimlenerek gerçekleşir. Bu açıdan, onun “para” ve “etkileşim” arasındaki ilişki hakkında düşünceleri “alışveriş” kavramı bakımından önemlidir. Simmel’ in bir *etkileşim biçimi* olarak incelediği “alışveriş”³⁶ ilişkileri onun etkileşim sosyolojisini anlamak açısından kilit bir noktaya işaret eder.

Simmel, toplumsal yaşamdaki bireylerarası (kişilerarası) ilişkilerin (etkileşimlerin) çoğunu bir “alışveriş ilişkisi” olarak kabul eder. O, alışverişi, etkileşimin “en saf ve en gelişmiş türü” olarak görür (Ritzer, 2013b: 281). Simmel bunu şöyle ifade eder: “İnsanlar arasındaki ilişkilerin çoğu alışveriş kategorisi altında ele alınabilir. Alışveriş bütün insani etkileşimler arasında, töz ve içerik kazanmaya çalışan insan hayatını şekillendiren en saf ve en gelişkin etkileşimdir” (Simmel, 2009c: 65).

Weber ve Mead gibi Amerikan sosyolojisinde etkili olan sosyologlar gibi Simmel de, toplumsal yaşamda bireylerin tek taraflı/yönlü bir eylem yaptıkları düşünülse de, her kişinin eyleminin *başkaları* üzerinde bir etki yaptığını, ya da başkalarından gelen etkilerin eyleyen kişinin eylemini biçimlendirdiğini savunur:

İlk bakışta salt tek yanlı bir süreçten ibaretmiş gibi görünen birçok eylem aslında karşılıklı etkiler içerir. Bir dinleyici kitlesi karşısındaki konuşmacı, bir sınıfın karşısındaki öğretmen, hitap ettiği için bir şeyler yazan gazeteci – hepsi de bu tür durumlardaki tek etki kaynağı gibi görünürler, hâlbuki her biri aslında pasifmiş, etkisizmiş gibi görünen gruplardan kaynaklanan talep ve talimatlara cevaben eylemde bulunmaktadır (Simmel, 2009c: 65).

³⁶ Simmel’in “alışveriş” kavramı üzerine düşünceleri, genel olarak *Bireysellik ve Kültür*” adlı derleme kitapta yer alan “Mübadele” adlı denemesinde yer alır. Bu denemede, çeviren “mübadele” terimini kullanır. Bu çalışmada, çeviri metinde geçen “mübadele” terimi yerine “alışveriş” terimi kullanılacak.

Simmel'in kişilerin eylemlerindeki bu “karşılıklı etki” (ya da “karşılıklılık”³⁷) kavramının sınırları önemlidir; o, bir hipnozda bile bir “karşılıklılık” olduğunu söyler. Bu açıdan, onun “alışveriş” kavramını bir *etkileşim biçimi* olarak incelemesinin nedenleri anlaşılabilir: O, her türlü etkileşime bir “alışveriş” olarak bakmanın uygun olacağını savunur. Bu anlamda, ona göre, insan ilişkilerinde etkileşimler genel olarak “alışveriş” olarak görülmeye uygun fenomenler sunduğu için “her konuşma, her sevgi (olumlu karşılık görmediğinde bile) her oyun, her birbirine göz gezdirme edimi” (Simmel, 2009c: 65) gibi fenomenleri bir “alışveriş” olarak kabul etmek mümkündür.

Simmel “alışveriş” kavramını, gündelik yaşamda gerçekleşen tüm olayların “kâr-zarar hesabına göre belirlendiği”, daima “bir nesnenin yerine başka birinin ikame edilişi” (Simmel, 2009c: 66) fikrine dayanır. Simmel bu durumu anlatabilecek ilginç bir örnek verir: Bir halk geleneğinde, “armağan verme” bir “karşılıklılık” tarafından motive edilir; bir “insanın bir hediye ancak karşılığında bir hediye verebiliyorsa kabul edebileceği fikri” hâkimdir. Ancak armağan veren aldığı mukabilinde bir “karşı armağan” vermiyorsa onun “vay haline!” (Simmel, 2009c: 82). Simmel burada, armağanlaşmanın dahi bir “karşılıklılık” motivasyonuna göre gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Ona göre, ticaret yapan insanlar arasındaki alışveriş ilişkileri, nesnel olarak kabul edilmiş normatif bir düzen içinde “kâr-zarar” güdüsü tarafından yönlendirilir. Bu durumda “herkes malını elinden geldiğince pahalıya satıp, elinden geldiğince ucuza mal alır. Alışveriş münhasıran iki kişi arasındaki öznel alışverişten ibarettir” (Simmel, 2009c: 82). Bu “*öznel alışveriş*”, nesnel olarak (herkes tarafından kabul edilen) normatif düzende bir *ilke* ile gerçekleşir; bu ilke, Simmel’e göre *değer*dir. İşte, Simmel’in bu “değer” görüşü, onun sosyolojisindeki “etkileşim” düşüncesinin “öznelerarasılık” perspektifini ortaya koymaktadır.

Simmel’e göre, öznelerin (kişilerin) alışverişlerinin nesneleri arasında bir “değer eşdeğerliği” olmadığı sürece alışveriş gerçekleşmez ve “iki birey hiçbir surette kendi aralarında bir anlaşmaya varamaz.” Bu nedenle de, “bütün ülkelerde, hem de ortaçağın neredeyse sonuna kadar, ticari işlemlerin alenen yapıldığını, öncelikle de geleneksel malların mübadele edilmesinde başvurulmuş ölçü birimlerinin kesin bir biçimde belirlendiğini ve herkesin bütün işlemlerde bunları kullanmaya mecbur olduğunu

³⁷ Schutz’daki “karşılıklılık” kavramı önemlidir, onun yüz yüze etkileşim, birliktelik ya da biz ilişkisi dediği kavramlarla ilgilidir.

görüyoruz.” Bu da, “nesnel olarak konmuş sabit fiyatın, öznel arasındaki pazarlıktan doğduğunu açıkça gösterir” (Simmel, 2009c: 83). Simmel’in, burada “değer” fenomenin, öznelarası olarak oluştuğunu açık bir biçimde ileri sürer.

Simmel için “değer” toplumsal etkileşim biçimi olarak “alışveriş” ilişkisinin bir ürünüdür. “Değer ve alışveriş, bir ve aynı alanda, pratik hayatımızın temelini oluşturur. Bu da ikisi arasındaki derin bağlantıya işaret eder; bu bağlantı öyle derindir ki değer alışveriş tarafından belirlendiği gibi alışveriş de değer tarafından belirlenir” (Simmel, 2009c: 68). Simmel’in “değer” fikri, “ekonomik değer” bağlamında geliştirilmiş olup, ancak kişilerarası iletişimde alınıp-verilen her tür “şey” için de ileri sürülebilir niteliktedir. Zaten o da, kişilerin sahip oldukları nesnelerin/şeylerin değerlerinin, bir değişime (alışverişe) girdiğinde oluştuğu yönündeki fikri de bu anlamda çok önemlidir:

Bir nesneyi kendine yeterli özellikleri açısından ne kadar yakından incelersek inceleyelim ekonomik değerini bulamayız. Çünkü bu ekonomik değer, münhasıran, her biri birbirini belirleyen ve her biri ötekine ondan aldığı önemi iade eden çeşitli nesneler arasındaki bu özellikler temelinde ortaya çıkan *karşılıklı ilişkiden* ibarettir (Simmel, 2009: 86).

Simmel’in bu “karşılıklı ilişki” temelinde incelediği “ekonomik değer” fikrinin merkezi unsuru “fedakârlık” kavramıdır. Ona göre tüm etkileşim biçimleri, “fedakârlık” üzerine kurulması gerektirdiği halde, bu gereklilik “alışveriş ilişkileri” için çok daha fazladır (Ritzer, 2013b: 281).

Bütün alışveriş türleri arasında bir fedakârlık çeşnisini en çok barındıran ekonomik değerlerin alışverişidir. Sevgiyi sevgiye mübadele ettiğimizde, başka türlü ne yapacağımızı bilemeyeceğimiz bir iç enerjiyi dışarıya salıvermiş oluruz. Onu vermekle gerçek bir faydadan fedakârlık etmiş olmayız (bağ kurmanın dışsal sonuçlarını sayılmazsa). Konuşurken entelektüel meselelerde fikir iletince bu fikirler azalmış olmaz. Başkalarının kişilik tablosunu çizerken, biz de kendi kişiliğimizin tablosunu sergileyince, bu alışveriş kendimize sahip oluşumuzu hiçbir surette azaltmaz. Bütün bu alışverişlerde değer artışı kazanç-kayıp hesabı üzerinde gerçekleşmez. Ya her tarafın katkısı bulunmaya izin verilmiş olması bile başlı başına bir kazançtır – bu durumda biz de bir şeyler sunmuş olmamıza rağmen, ötekinin bile cevap vermesini hak edilmemiş bir hediye diye algılarız. Oysa, ekonomik mübadele –ister emek nesnelerinin, ister nesnelere yatırılan işgücünün mübadelesi – her zaman, son tahlilde faydacı bir kazanç hasıl olabilecek olsa bile, başka türlü kullanılması da mümkün olan bir maldan fedakârlık etmeyi beraberinde getirir (Simmel, 2009c: 77).

O, ekonomik alandaki fedakârlığı, “her türlü değerın koşulu” olarak kabul ettiğı gibi, bu “sadece belli yerleşik değerler karşılığında ödenen bedel değil, değerin yerleşmesini sağlayan tek şeydir de” (Simmel, 2009c: 70). Simmel’in tespiti burada çok ilginçtir: kişileri etkileşime sokan, onların sahip oldukları nesneler/şeyler için yapılan “fedakârlık”, onların “değer” ölçüsünü verir: “İki nesne sahibi arasındaki, onları “ekonomik” ilişkiye, yani karşılıklı fedakârlığa sokan etkileşim, aynı zamanda bu nesnelerin her birini değer kategorisine yükseltir” (Simmel, 2009c: 76). Peki, bu “fedakârlık” nasıl bir eylemin/amacın aracıdır?

Kişilerin, sahip olmak istedikleri nesnelere/şeylere ulaşım güçlüğü/kolaylığı ile onlara olan ihtiyaçlarının çokluğu/azlığı arasında bir ilişki vardır. Kişilerin tatminleri için çok arzuladıkları bir nesneye/şeye ulaşımaları ne kadar güçse, o nesne/şey o oranda *değerlidir*; ve kişiler bu nesne/şeyi elde etmek için karşılığında verdikleri ya da vazgeçtikleri her şey onların yaptığı yüksek bir *fedakârlık* olur. Simmel bu noktayı *kıtlık* kavramı ile izah eder. Bir alışveriş ilişkisinde, nesnelerin/şeylerin değerini oluşturan fedakârlık ediminin büyüklüğü, o nesnenin/şeyin kıtlığı (az bulunurluğu) ile ilgilidir (Simmel, 2009c: 86). Simmel için, bir değer uğruna bir değerden vazgeçme olarak tanımlanabilecek fedakârlığın ölçüsü:

Bir öznenin bir başka değer uğruna vazgeçtiğı değer, o anki fiili koşullar altında öznenin kendisi için, hiçbir zaman uğruna bırakıldığı değerden daha büyük olamaz. Nitekim açlıktan ölmek üzere olan biri bir dilim ekmek karşılığında bir mücevher veriyorsa, bunu o koşullar altında ekmek onun için mücevherden daha değerli olduğu için yapıyordur (Simmel, 2009c: 72).

Bu Simmel’in “değer” fikrinin özünü oluşturur: “değer”, bir nesne/şey ile başka bir nesne/şey arasında tercih yaptıracak “fedakârlık” ile belirlenir. Ancak, bir nesnenin/şeyin “ekonomik değer” ölçüsü, onun içinde bulunmaz, “bir nesneye ancak ona karşılık olarak verilen bir başka nesnenin harcanması yoluyla gelir” (Simmel, 2009c: 74).

Tüm bu görüşlerden hareketle Simmel, toplumsal etkileşimlere, ihtiyaçlarımızın motivasyonu ile girdiğimizi ileri sürer: “Bu eylemlerin kendileri de alışveriş şemasına göre yerine getirilir. En bayağı ihtiyacımızın giderilmesine kadar, bir değer elde etmek için her zaman bir başka değer sunmak gerekir” (Simmel, 2009c: 69). Bu da, birey için öznel olarak fedakârlık üzerinde kurulan “alışveriş” ilişkisini kişilerarası alışverişe dönüştüren,

her iki tarafın da varlığını/bilgisini zorunlu kılan her türlü “alışveriş” ediminin “temel önkabulü ve deyim yerindeyse, özüdür” (Simmel, 2009c: 67).

Simmel’ e göre, her alışveriş ilişkisindeki *değer* “öznelerarası” olarak belirlenir (Simmel, 2009: 83). Ona göre, bir etkileşim biçimi olarak “alışveriş”, kişilerarasındaki, “her alışverişin bir değere, onun da tekrar bir alışverişe götürdüğü bitimsiz bir süreç meydana gelir” (Simmel, 2009c: 69). Böylece, bir döngü şeklinde oluşan bu toplumsal etkileşim biçimi olan “alışveriş”, “bireysel şeyi ve onun birey için taşıdığı anlamı tikelliğinden koparıp, soyutluk alanına değil, etkileşimin canlılığı içine taşır, yani ekonomik değer alanına” (Simmel, 2009c: 86). İşte burada, bir “kişi” için bir *anlamı* olan bir “şey”, bir “alışveriş” amacıyla etkileşim ortamına sokulduğu anda, onun oluşan “değer” yapısı, ilişkilerin *öznelerarasılığında* geçerlidir. Burada, bu çalışmanın perspektifi için önemli olan noktaya ortaya çıkar. Simmel’in toplumsal etkileşim biçimi olarak “alışveriş” fikrinin gündelik yaşamda değiş-tokuşu yapılan duygu, düşünce, bilgi, nesne vb. gibi öznelerarasında kabul gören bir “değer” ölçüsüne göre oluşan insanî ürünlerin paylaşımında “kişilerarası iletişim” ediminin rolüdür. Bu rol, “kişilerarası iletişim” kavramının sadece bir “ileti” alışveriş süreci olmadığı, bu süreç içindeki iletiyi şekillendiren, ”değer” temelinde oluşan “anlam” paylaşımlarının “öznelerarası” olarak oluştuğu savıyla ifade edilebilir. Bu öznelerarası temel, Simmel’ in “alışveriş” incelemesindeki merkezi tema olan “değer” ve dolayısıyla “anlam” ile ilgili olan bir başka etkileşim biçimi olan “çatışma” incelemesi de, kişilerarası iletişim için önemli bir fenomendir.

Simmel, bir etkileşim biçimi olarak “çatışma” kavramı üzerine yaptığı incelemesinin merkezi temasını, toplumda yaşayan bireylerin eğilimlerinin “aynılık” (“benzerlik”) ve “farklılık” (“ayrılık”) (Simmel, 2009d: 88) kavramları çerçevesinde geliştirir. Bu merkezi tema da, bir gruptaki kişilerarasındaki etkileşim sürecinde oluşan “çatışma”, yine bir etkileşim biçimi olan “alışveriş” kavramı ile ilgidir. Simmel’e göre *alışveriş*, bir kişinin “önceden sahip olmadığı bir şeye artık sahip olması ve bunun karşılığında önceden sahip olduğu bir şeyi kaybetmiş olması” (Simmel, 2009c: 67) temelinde gerçekleşen bir etkileşim biçimidir. Onun “alışveriş” için bu ölçüsü, etkileşim içinde olan kişilerin birbirleriyle alışverişlerinde kişiliklerinin (benliklerinin) *aynılığı* ya da *farklılığı* temelinde bir “çatışma” durumunun gerçekleşmesine neden olur. Yani, Simmel’e göre, bu, “kişi”

karşısındaki kişiye, onun verdiği nispette (değerde, pahada)³⁸ karşı tarafın beklentisini doyuracak olan nesneyi/şeyi vermezse, bu durumda bu “alışveriş” etkileşimi, kişilerarasındaki bir “gerginlik”³⁹ olarak bir “çatışma” etkileşimine dönüşür; bu gerginlik, çatışma etkileşimi ile çözülür (Simmel, 2009d: 87).

Burada Simmel’ in toplum görüşü burada anılabilir: ona göre toplum, “çatışma” yaratan *birlik* ve *ihtilaf* gibi iki etkileşim kategorisinin ürünüdür (Simmel, 2009d: 89-90). Onun, “çatışmanın (*Kampf*) çıkar gruplarına, birleşmelere, örgütlenmelere neden olduğu” yönündeki düşüncesi, bizzat “toplumsallaşma” fikrinin ana unsurunu oluşturur: “İnsanlar arasındaki her türlü etkileşim bir toplumsallaşma ise, çatışma – ne de olsa mevcut en canlı etkileşim biçimlerinden biridir ve üstelik, birey tarafından tek başına sürdürülmesi imkansızdır—kesinlikle bir toplumsallaşma olarak görülmelidir” (Simmel, 2009d: 87). Böylece Simmel, toplumsallaşmanın lokomotif olan çatışmayı, aralarındaki ihtilafları çözüme kavuşturmak isteyen tarafların “birliğe ulaşma yolu” olarak görür.⁴⁰ Simmel, grubu birleştirici/bütünleştirici bir kuvvet olarak gördüğü “çatışma” çözümlemesini, “ihtilaf” kavramıyla betimler. Gruptaki bireyler, ihtilaf ile birliklerini devam ettirirler. Örneğin, bazı evlilikler, içerdikleri çatışma miktarından dolayı “daha az” evlilik değildirler (Simmel, 2009d: 90) ve genel olarak çatışmalara rağmen sürerler. Bu anlamda “birliktelikler” devamlarını çatışmaya borçludur. Çünkü Simmel’e göre, kişilerarasındaki benzer ya da farklı eğilimler, onların ihtilafı için bir neden olarak görülebilir. Ona göre, aynı (benzer) eğilimleri olanlar arasındaki çatışma daha şiddetlidir. “Birçok ortak özelliği olan insanlar birbirlerine, tam manasıyla yabancı olanların yaptığından daha beter ya da “daha yanlış” yaparlar. Birbirine benzer kişilerin arasındaki çatışma, onların “aralarında farklı olan çok az şey olduğu için” bu kadar şiddetlidir. “Derin bir uyum içinde olan insanların bazen birbirlerinden kopmalarına yol açan aile çatışmaları bu baptandır.” Uyum içerisinde birbirine yakın olan kişilerin birbirlerinden farklı eğilimlere sahip “her türlü karşılıklı farkı en baştan dikkate almış olan yabancılar arasındaki” çatışmadan farklı olarak, “özellik, eğilim ve kanaat benzerliği o kadar fazladır ki, çok ufak bir noktadaki görüş ayrılığı, bu benzerlik arasındaki keskin karşıtlık yüzünden, kesinlikle dayanılmaz bir şey olarak hissettirebilir kendini, kopuş da bunun sonu olabilir” (Simmel, 2009d: 105).

³⁸ Bu konuda Simmel’ in “armağan” örneği hatırlanabilir.

³⁹ Bu, daha sonra incelenecek Peter Blau’nun, alışveriş ilişkilerinde taraflar arasındaki “eşitsizlik” durumuyla ilgili düşüncesi açısından okunabilir.

⁴⁰ Simmel (2009d), toplumsalfenomenleri çatışmanın sosyolojik olarak olumlu karakteri açısından ele alabileceğini savunur.

Simmel, kişilerarasında ihtilafları ortaya çıkaran ve çatışmaların şiddetinin yüksek olmasını, birbirine benzer olanlar arasındaki bir “anlam” temelinde sağlanan “özdeşlik” duygusunu geliştiren ve onları birbirine yakınlaştıran, paylaştıkları “benlik” duyguları olduğunu kabul eder:

Ne herhangi bir özellik ne de daha geniş çıkarlar paylaştığımız yabancıyla nesnel olarak karşı karşıya geliriz; kişiliklerimizi yedeğe alırız; bu yüzden de belli farkındalık bütününe ilgilendirmez. Öte yandan, bizden çok farklı olan kişiyle, ancak, belli bir temas içindeki ya da tikel çıkarların örtüşmesi içindeki belli noktalarda karşı karşıya geliriz, dolayısıyla çatışma sadece bu noktalara yayılmakla sınırlı kalır. Gelgelelim, *kişiliklerimizin bütününde* birbirimizle ne kadar ortak yönümüz varsa, birbirimizle kurduğumuz her bir ilişkide bütünlüğümüz de işin içine o kadar kolay karışacaktır. Normalde kendilerini gayet iyi kontrol edebilen insanların kendilerine en yakın olanlarla kurdukları ilişkiler içinde bütünüyle orantısız bir şiddet gösterebilmeleri de bu yüzdendir. Adeta kendimizi özdeş hissettiğimiz bir başkasıyla kurulan ilişkinin bütün mutluluğu ve derinliği, tek bir temasın, tek bir sözün, tek bir müşterek faaliyetin ya da acının bile yalıtılmış olmayıp her zaman kendini bütünüyle veren ve kucaklanan bütün ruhu kuşatıyor olmasından gelir. Bu yüzdendir ki bu denli mahrem bir ilişki içinde olan kişilerarasında bir kavga çıkarsa, çoğunlukla böylesine ihtirasla her yana yayılır ve o ölümcül “Sen [o] değilmiştin!” (“Du –überhaupt”) şeması çıkar ortaya (Simmel, 2009d: 105).

Simmel, burada, “aynılık” düşüncesiyle, birbiri hakkında “mahrem” bilgileri içeren “benlik” alışverişinin kişileri birbirine bağladığına vurgu yapar. Bu vurgu, birbirine “benzer”, aralarında derin uyum olan kişilerin ilişkilerinin tarihinde, birbirlerine benliklerinin mahrem yanlarını açarak, “bağlanma” sürecinde birbirlerine verdikleri değerli ödülleri vermeme, ya da onların beklentilerini karşılamama gibi bir gerekçe temeline oturur. Bu da, kişilerarasındaki “değer” alışverişinin kesilmesi demektir, bu çatışmayı oluşturan bir “gerginlik” sebebidir. Bu “bağlanma”, bir “değer” ölçüsüne göre oluşan “anlam” paylaşımıdır; bu ise, kişilerarasındaki “derin uyum”un oluşmasıyla gerçekleşir; ki bu da, öznelerarasında oluşan bir “anlam” alışverişinin olduğu bir “kişilerarası iletişim” edimiyle mümkündür; yani, aynı *anlam* zeminini paylaşan birbirlerine “benzer” kişiler, şimdiye değin birbirleri arasında “derin uyumu” sağlayan alıp-vermiş oldukları değerleri/ödülleri, artık bir alışveriş konusu yapmıyorlarsa, aralarında çatışma meydana gelir.

Simmel’ in, kişilerarası ilişkilerdeki çatışma üzerine düşüncesinde, “bir ihtilaf, çatışma ile yeniden birlik oluşmasını sağlar” mealindeki savı önemlidir. Bu, kişilerarasındaki

ihtilafları çözüme kavuşturarak bir “birlik” oluşumunu sağlayabilecek olan bir fenomen olarak “çatışma” fikriyle Simmel, “samimi insanlar arasındaki çatışma, ele aldığımız durumlar ışığında bakıldığında, o kadar samimi olmayanlar arasındakilerden daha trajik sonuçlara yol açabilse de, tam da temelleri en sağlam olan ilişkilerdir” (Simmel, 2009d: 107) düşüncesiyle, çatışmayı, “her türlü öznel ya da kişisel etkeni dışlayarak düşmanlığı nicel olarak azaltabilir, karşılıklı saygıyı yaratabilir, her türlü kişisel meselede anlayışlı olmayı sağlayabilir ve her iki tarafın da tarihsel zorunluluklarla hareket ettiğinin anlaşılmasının nedeni olabilir” (Simmel, 2009d: 103) şeklindeki çıkarımını ortaya koyar. Dikkat edilirse, “samimi insanlar” arasındaki bir çatışmanın bir “uzlaşım” ile sonuçlanması, “anlayışlı olma” ve “karşılıklı saygı” gibi durumları açığa çıkarır; ve bu da “her iki tarafın tarihi zorunluluklar” temelinde gerçekleşir. İşte burada, Simmel’in, aslında, bir çatışmaya sebep olan bir ihtilafın, taraflar için bir yıkıma dönüşecek kadar zor olsa da, sonunda bir uzlaşım dönüşerek, birliği (bu, büyük ölçekte “toplumsal birlik”tir) sağlaması için öne sürdüğü “anlaşmak” ya da “anlaşılmak” koşulları önemlidir. Bu koşullar, ancak, kişilerin birbirleriyle paylaştıkları kişisel yaşamlarıyla ilgili “bilgi” ya da “anlam” içerikleridir. Bu içerikler de, onların birbirleriyle “yakın” olmasını sağlayacak bir “benlik” duygusu geliştirmelerine ve nedenle de kendilerinin “özdeş” ya da “aynı” eğilimleriyle birbirleri için “uyumlu” oldukları fikirlerini oluşturmalarını sağlar.

Ancak Simmel’e göre, birbirine yakın kişiler aslında o kadar “yakın” değildirler. Her kişilerarası ilişki tam da *şeffaf* bir biçimde gerçekleşmez. Bu da, çatışmayı, ihtilaflar çözülsün de, içsel (potansiyel) olarak sürmesine, aniden alevlenerek canlanmasına sebep olur. Bu kişilerin *şeffaf* olmayışı, Simmel’in bir etkileşim biçimi olarak incelediği “çatışma” fenomenini, onun toplumsal geometri fikrindeki “uzak” ve “yakın” kavramlarına bağlar. Bu kavramlar da bir ölçüde, onun bir etkileşim tipi olarak incelediği “yabancı” kavramıyla ilgilidir. Simmel’in bu kavramlar arasında kurduğu ilişki “çatışma” fenomeni, öznelerarasında paylaşılan, kişilerin kendileri (benlikleri) hakkındaki *bilgiye* ve *anlama* sahip olmalarında “kişilerarası iletişim” ediminin rolü için bir temel sunar.

Hatırlanırsa, Simmel’e göre, samimi ve derin kök salmış ilişkiler kuran kişilerarasındaki benzerlik ne kadar fazlaysa, tarafların “düşmanlık bilinci de o kadar derinden ve şiddetli biçimde” (Simmel, 2009d: 104) ortaya çıkarak çatışmalar çok şiddetli olurdu. Aksine, bu kişilerarasındaki ilişkiler, kök salmamış ilişkilerse “çok daha uyumlu ve çatışmasız”

(Simmel, 2009d: 108) bir şekilde sürebilir. İşte bu noktada, kişilerin birbirlerinin benliklerinin derinliklerine kök salarak kurdukları “samimi” ilişkiler arasındaki “şiddetli” çatışma kişilerin birbirlerine “yakın” olmalarından, kök salmamış ilişkilerin nispeten uyumlu ya da çatışmasız olması da kişilerin birbirlerine “uzak” olmalarından kaynaklanmaktadır. Her iki ilişki türü de, kişilerin aralarındaki *paylaştıkları* bilginin “kapsamı” tarafından biçimlenmektedir. Bu da, Simmel’in sosyolojik düşüncesindeki önemli bir kavram olan “güven” fenomeni demektir. Onun için “güven” fenomeni, birbirine uzak ya da yakın kişiler arasında “gizlilik” fenomeni açısından kurulan bir fenomendir. Simmel’e göre, “güven, bir insan hakkındaki bilgi ile bilgisizlik arasındaki orta düzeydir” (akt. Ritzer, 2013b: 290). Bu durumda Simmel’e göre, “güven” duygusu, kişiler arasındaki ilişkilerin “uzaklık/yakınlık” durumunu, kişilerin birbirleri hakkındaki bilgilerinin “gizlilik” derecesine göre belirler. Bu da, Simmel’in “çatışma” fikrini bir “kişilerarası iletişim” ediminin öznelarası bir temeli olarak gösterilebilmesi için bir ipucu verir.

Simmel’in “etkileşim biçimleri” üzerine görüşlerinde, “gizlilik” kavramı çok önemli bir yer tutar. O, *gizlilik* kavramını “içinde bir kişinin bir şeyi saklamak isterken diğer kişinin, saklanan şeyi açığa çıkarmayı amaçladığı” bir durum olarak tanımlar. “Simmel, insanların, başka insanlarla etkileşmek için onlar hakkında bazı şeyler bilmeleri gerektiği gerçeğiyle başlar. Örneğin, kiminle ilgilendiğimizi bilmemiz gerekir (bir arkadaş, bir akraba, bir esnaf)” (Ritzer, 2013b: 288). Kişiler, etkileşimde olduğu başkaları hakkında çok şey bilmek istemelerine karşın tam olarak her şeyi bilemezler; ancak onların sergilediği⁴¹ göstergesel unsurlara dayalı olarak onlar hakkında bir zihinsel bir resim oluştururlar. Simmel için bu bilgiler etkileşimin biçimini belirleyen unsurlardır. Bu nedenle, etkileşim ile başkaları hakkındaki zihinsel resim arasındaki ilişki ona göre diyalektiktir: “Böylece ilişkilerimiz, karşılıklı bilgiye ve fiili ilişkilere dayanan bir bilgiye dayalı olarak gelişir” (Ritzer, 2013b: 288). Simmel’e göre, kişiler başkalarıyla çok sınırlı bir zeminde etkileşime girerler; etkileşimdeki kişilerin bütün kişilikleri, ilgiler açısından konu dışıdır: Örneğin, üniversitede öğrenci, hocanın sınıfta söylediğiyle ve yaptığıyla ilgilenir ve hocanın yaşamını ve kişiliğinin tüm yönleri onun ilgisi dışında kalır (Ritzer, 2013b: 289).

⁴¹ Bu da Goffman’ın “Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu” adlı yapıtındaki merkezi temayı oluşturur. Simmel’in etkileri onun “dramaturjik etkileşim” düşüncesini biçimlendirir.

Yaşam içindeki etkileşim süreçlerinde, başkaları hakkındaki tam bir bilgiye ulaşamaması, onların kendileri hakkındaki bilgileri gizleme, örtme ya da yalan söyleme kapasiteleriyle de mümkün olur. Bir etkileşimdeki kişilerin bizimle “yakınlık/uzaklık” durumuna göre *gizleme* olabileceği gibi *açığa vurma* da olabilir. Simmel’e göre, insanlar başkalarına, her şeyi açığa vurmak isteseler bile böyle davranmazlar, ancak içsel yaşantılardan bazı “parçalar” sunarlar (Ritzer, 2013b: 288). Etkileşim sırasında hangi parçaların açığa vurulacağını⁴² hangilerinin gizleneceğini seçilir; yani tüm etkileşim sürecinde kişi kendisinin (benliğinin) sadece bir kısmını açığa vurur. Kendi hakkındaki bilgilerin hangi kısımlarını açığa vurmayı seçtiği, onları nasıl gösterdiği etkileşim açısından önemlidir. Burada Simmel, bir başka etkileşim biçimi olarak gördüğü “yalan” fenomenini ortaya koyar. Simmel için “yalan”, onun *toplumsal geometri*, yani uzaklık/yakınlık ile ilgili fikirlerinin özünü oluşturur. Örneğin, Simmel’e göre, kişi kendisinden uzak olanların (yani kişiye yabancı olanların) yalanlarını daha kolay kabul eder ve onlarla uzlaşabilir. Bunun tersine, “Eğer bize çok yakın olan kişiler yalan söylerse, yaşam çekilmez olur”. Bir eşin veya çocuğun yalanının, bizim üzerimizde, sadece, televizyon ekranından bildiğimiz bir hükümet yetkilisinin yalanından çok daha fazla sarsıcı etkisi vardır (Ritzer, 2013b: 289). Görüldüğü gibi, Simmel için, günlük etkileşim, genel olarak, tarafların birbiri hakkındaki bilgilerle, sadece birinin ya da ötekinin bildikleri “gerçekler” temelinde gerçekleşir. Bu ona göre, toplumsal ilişkilerdeki “uzaklık” fenomenine yol açan *ötekinin* varlığını ortaya koyar.

Simmel, toplumsal ilişkilerin, “hem etkileşenlerin bildiği öğeleri *hem de* bir tarafın ya da ötekinin bilmediği öğeleri gerektirdiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle en mahrem ilişkiler bile hem yakınlığı hem de uzaklığın, hem karşılıklı bilgiyi hem de karşılıklı saklamayı” gerektirdiğini düşünür. Bu anlamda, gizlilik toplumsal etkileşimin sürmesini sağlayan tamamlayıcı bir fenomen iken, “sır”, kendisinden gizlenen kişi tarafından bilinirse etkileşim akamete uğrar ve ilişki bozulur (Ritzer, 2013b: 289). Simmel’e göre, “etkileşim” genel olarak, “gizlilik” ve “*açığa vurma*” tarafından şekillendiği için, “sır” ona göre, etkileşim açısından önemlidir: “işlevselliği açısından, özellikle birtakım insanlar tarafından paylaşılyorsa, sırrı bilenler arasında güçlü bir ‘biz düşüncesi’ oluşturur” (Ritzer, 2013b: 291). Bu da, kişiler arasında paylaşılan/paylaşılmayan “bilgi” temelinde kurulan etkileşim için kişilerarası iletişim ediminin öznelarası bir temeline ışık tutar.

⁴²Goffman için bu “sunmak” ya da “sergilemek” olur.

Simmel'in bu fikirlerinden, "gizlilik" kavramının etkileşimi belirleyici bir rol oynadığı sonucu çıkarılabilir. Gizlilik, sadece bir etkileşim biçimi olmakla kalmaz, bir topluluk (grup) içinde tek bir kişinin taşıdığı sırdan farklı olarak *sır toplumu* içinde sır, tüm üyeler tarafından paylaşılır ve onlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirler⁴³ (Ritzer, 2013b: 289). Buradan da anlaşılabileceği gibi, Simmel, toplumsal etkileşim biçimlerinin "karşılıklı bilgi" ve "gizlilik" bakış açısından inceler. Bu "karşılıklı bilgi" ve "gizlilik" bakış açısından "güven" de, Simmel'e göre, çok önemli bir toplumsal etkileşim biçimidir. Simmel'e göre, modern toplumlarda etkileşimin gerçekleşmesini sağlayan, tarafların karşılıklı bir "güven" duygusuna sahip olmaları gerekir. Etkileşimin kurulabilmesi için tarafların birbirleri hakkında "güven" duymaları gerekir: "öğrenciler, hocaları hakkında çok şey bilmezler (ve tersi de doğrudur) ancak, hocalarının tartışmakla yükümlü oldukları konuyu belirlenen zamanda işleyeceğine ve konu hakkında konuşacağına dair güvenlerinin olması gerekir" (Ritzer, 2013b: 290). Simmel için "güven" burada, modern toplumdaki uzaklık/yakınlık fenomeni ile ilgilidir. Bu fenomen, Simmel'in birliktelik biçimleri olarak "tanışıklık" ve "arkadaşlık" kavramlarıyla ilişkilidir.

Simmel bir birliktelik biçimi olan *tanışıklık* fenomenini, kişilerin birbirlerine sergiledikleri benliklerine bağlı olarak inceler: "Bir kimse, başkasını, ya tamamen toplumsal-temsilsel anlamda ya da onun bize gösterdiği şey anlamında sadece, kendisini dışarıdaki yönüyle bilir" (akt. Ritzer, 2013b: 290). Dolayısıyla tanışlar arasında, yakın arkadaşlar arasında olduğundan daha fazla "gizlilik" vardır. Simmel'e göre, "tanışıklık" başka bir birliktelik biçimini "ağız sıklığı" kavramıyla ilgilidir: "Ötekinin bariz bir şekilde bize açıklamadığı tüm bilgiden uzak" durarak tanışlarımıza ağızımızı sıkı tutarız. "O [ağız sıklığı], bilmemize izin verilmeyen özel bir şeye değil, tüm kişiliğe yönelik oldukça genel bir ihtiyata işaret eder" (akt. Ritzer, 2013b: 290). Simmel'e göre *arkadaşlık*, başka bir birliktelik biçimidir. O, arkadaşlığın tam yakınlığa, eksiksiz karşılıklı bilgiye dayandığı varsayımına karşı çıkar.

Simmel'in toplumsal geometrisinin önemli unsuru olan "uzaklık" fikrinin toplumsal ilişkilerdeki işlevi şudur: "Biçimlerin özellikleri ve şeylerin anlamları, bireyle ile başka bireyler veya şeyler arasındaki göreceli mesafelerin bir işlevidir" (Ritzer, 2013b: 276).

⁴³ Goffman'ın "takım" kavramını izah etmektedir.

Simmel’de *uzaklık*, “ne çok yakın ne de çok uzak olan” bir eyleyen tipi hakkında bir denemesi olan *Yabancı*’ da merkezi rolü oynar:

Eğer o, çok yakın olsaydı artık, bir yabancı olmayacaktı ancak o çok uzak olsaydı artık, grupla herhangi bir temas kurmayı kesecekti. Yabancı’nın grup üyeleriyle girdiği etkileşim, yakınlık veya uzaklığın bir bireşimini kapsar. Yabancı’nın gruptan kendine özgü uzaklığı, onun üyelerle her zamanki etkileşim tarzlarının bir dizisine olanak verir (Ritzer, 2013b: 276).

Simmel’de “yakınlık” ve “uzaklık” fenomenlerinin birleştiği “yabancılık” düzeyi, tüm toplumsal ilişkilerde ve yakın ilişkilerde de vardır. Dahası, ona göre, her etkileşim için bir yabancılık derecesi vardır (Ritzer, 2013b: 276-7). Özet olarak Simmel, toplumsal etkileşimin, *hem* ağız sıklığına *hem de* bilmemiz beklenenden daha fazlasını bildiğimiz gerçeğine dayandığını ileri sürer (Ritzer, 2013b: 290). Bu nedenle “gizlilik” ya da “açığa vurma”, “öznelerarası” bir temelde paylaşılan/paylaşılmayan kişilerin kendileri (benlikleri) hakkındaki “bilgi” ve “anlam” içerikli iletileri, kişilerarası iletişimin “çatışma” fenomeninin oluşmasındaki rolü olarak ortaya konulabilir.

Simmel, çatışmadaki tarafların, ister birbirine uyumlu ister hasmâne olsalar da, bir ihtilaf sonucu bir çatışma yatışıp bir birliğin oluşumu ile sonuçlanacaktır. Bu süreci anlatmak için “yasal çatışma” kavramına başvuran Simmel;

Yasal çatışma düşmanlar arasındaki birlik ve anlaşmalardan oluşan geniş bir temel dayalıdır. Bunun nedeni her iki tarafında eşit ölçüde yasaya tabi olmasıdır; ikisi de kararın sadece iddialarının nesnel ağırlığına göre verileceğini kabul ederler; her ikisi için de itirazsız geçerli olan biçimlere uyarlar; ve bütün bu girişimleri sırasında etraflarının, bu girişime anlam ve kesinlik veren tek şey olan bir toplumsal güç tarafından kuşatılmış olduğunun bilincindedirler.

Bir müzakerenin ya da ticari bir ilişkinin tarafları da aynı şekilde ama kapsamı biraz daha dar olarak bir birlik oluştururlar, çünkü çıkarları arasında karşıtlıktan bağımsız olarak, her ikisi için de bağlayıcı ve uyulması zorunlu normları tanırlar. Yasa çatışmadan kişisel olan her şeyi dışlayan *ortak* öncüller, (bir yanıyla) çatışmanın kendisinin amansızlığına ve akut ve koşulsuz karakterine tekabül eden o katıksız nesnellik karakterine sahiptirler (Simmel, 2009d: 100).

Simmel’e göre, “ortak norm ve koşulların katı birliği” temelinde oluşan, nesnel gücü olan bir yasaya dayanarak uzlaşan taraflar, aralarındaki karşılıklı anlaşma, “her birinin her türlü kişisel ya da bencilce kaygıyı bir yana bırakıp sadece iddialarını ve davalarını savunma”

temeline oturur (Simmel, 2009d: 100). Simmel, her iki tarafına “nesnel çıkarlar” için çatıştığı durumlar, toplumsal olarak “bizatihi çatışma” fenomeninin kendisidir.

Bu durumda, çatışan çıkarlar ve dolayısıyla bizatihi çatışma, işin içine karışan kişiliklerden ayrışır. Burada mümkün olan iki şey vardır. Çatışma salt nesnel kararlar üzerinde odaklanıp her türlü kişisel unsuru kendi dışında ve bir barış durumu içinde bırakabilir. Ya da tam terside tam da kişilerin öznel veçhelerini içinde barındırsa da bu durum her iki tarafın ortak, yan yana var olan nesnel çıkarlarında herhangi bir değişime ya da uyumsuzluğa yol açmayabilir (Simmel, 2009d: 101).

Bu nesnel temeldeki “karşılıklı anlaşma”, onların öznellikleri dışında, her iki taraf içinde geçerli bir “toplumsal güce” dayanır. Bu “çatışma” fenomeninin boyutunu belirleyen, kişilerin birbirleri hakkındaki bilgilerin “anlam” içeriklerinin “öznelerarası” temelde paylaşıldığı bir “kişilerarası iletişim” edimiyle gerçekleşen bir “anlaşma”, yani “uzlaşma” fenomenine yönelik bir ilgiyi açığa çıkarır. Bu, *öznelerarası* temeli ifade eder. Simmel’e göre, bu öznelerarasılığa dayalı bir etkileşim süreci de, toplumsallaşmanın özünü oluşturur.

Simmel’in sosyolojisindeki “toplumsal etkileşim” incelemelerinin merkezi temaları olan onun “alışveriş”, “çatışma” ve “uzlaşma” fenomenlerini, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarasılık” temellerine ışık tutan bir perspektif olarak incelendi. Ancak, Simmel, yalnızca bu yönüyle bu çalışma için bir perspektif oluşturmuyor. O, sonraki bölümlerde incelenecek olan, başta “sembolik etkileşim” kuramı olmak üzere, “dramaturjik etkileşim” ve “alışveriş kuramı” gibi yorumlayıcı sosyoloji kuramlarını da etkilemiştir.

3.3.Toplumsal Alışveriş: Kişilerarasında Değer, Yarar ve Ödül Alışverişi

Mikro ölçekli sosyoloji geleneğinde yer alan, *toplumsal alışveriş ilişkilerini*, “etkileşim” bağlamında inceleyen “toplumsal alışveriş kuramları”, toplumsal bir fenomen olarak “alışveriş” kavramını “kişilerarası iletişim” ediminin öznelerarası bir temeli olarak incelenmesine olanak sağlayan kavramsal bir perspektif sunar.

Toplumsal alışveriş kuramları, genel olarak, “toplumsal etkileşim” kuramcısı olarak bilinen Georg Simmel’in, bir “etkileşim biçimi” olarak incelediği “alışveriş” kavramı üzerine düşüncelerinden etkilenir. Bu anlamda, Simmel’in, “alışveriş” üzerine fikirleri, “mikro-yönelimli alışveriş kuramının gelişimine büyük ölçüde katkı” (Ritzer, 2013b: 281)

yaptığı ileri sürülür. Buradan hareketle, mikro-ölçekli sosyoloji yaklaşımı içinde gelişen “toplumsal alışveriş kuramı” perspektifinden, Simmel’in “etkileşim” fikriyle ilgisinde, “değer”, “yarar” ve “ödül” paylaşımlarına dayanan bir “alışveriş ilişkisi” fenomenini, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarasılı” bir temeli olarak incelemek mümkün.

George Homans, *Toplumsal Davranış: Onun Temel Biçimleri* adlı eserinde geliştirdiği “Alışveriş Kuramı”nı⁴⁴, “etkileşim” fenomeni temelinde geliştirir. O, kuramının merkezi önermelerini, “etkileşimde bulunan en az iki bireyle ilgili” olma fikri üzerine kurar (Ritzer, 2013a: 420). Bu bağlamda Homans, “toplumsal davranış, en az iki kişi arasındaki soyut veya somut, az veya çok ödüllendirici veya maliyetli bir etkinlik alışveriş olarak tasarlar” (Homans’tan akt. Ritzer, 2013a: 421). İşte bu nokta açısından Simmel’in “alışveriş” fikrinden esinler içermektedir. Ancak Homans, etkileşime dayalı alışveriş kuramını geliştirirken Skinner’in davranışçı psikolojisinden çok etkilenir. O, temel olarak, bireysel davranış açıklaamakla toplumsal davranışın açıklanabileceğini ileri sürer. O, Skinner’in güvercinlerle ilgili araştırmasındaki bireysel davranışların yasalarından hareketle, eyleyenlerin karşılıklı etkileşimiyle oluşan toplumsal davranış açıklaamayı hedefler. Bu nedenle de, kendi kuramını gündelik toplumsal etkileşim ile sınırlandırır (Ritzer, 2013a: 422).

Ancak, Homans’ın kuramı mikro-ölçekte bir kuram olsa da, Skinnerci davranışçılığın katı belirlenimciliğini benimsemesi nedeniyle “yorumlayıcı sosyoloji” kuramı olarak kabul edilemez. Bunun farkında olan diğer önemli toplumsal alışveriş kuramcısı Peter M. Blau, Homans’ın mikro-ölçekli odaklanışının yetersizliğini eleştirerek ve onun kuramını Simmelci bir toplum görüşüne benzer bir makro düzeydeki *toplumsal alışveriş ilişkileri* kuramına dönüştürmeyi dener. Bu anlamda, öncelikle Homans’ın kuramı incelendikten sonra, onun davranışçı belirlenimciliğinin yorumlayıcı sosyoloji kuramları bakımından neden kabul edilemeyeceği, hangi perspektifle revize edilebileceği ortaya konulabilir.⁴⁵

Homans, toplumsal etkileşimler içindeki alışveriş ilişkilerine odaklandığı çalışmasında, bir etkileşim içinde kurulan bir alışveriş ilişkisi örneği verir:

⁴⁴ “Aslında ‘Homans, bu kuramın ‘alışveriş kuramı’ olarak nitelendirilmesinden üzüntü duyar; çünkü bu kuramı spesifik durumlara uygulanan bir davranış psikolojisi olarak görür” (Ritzer, 2013a: 420).

⁴⁵ Bir sonraki bölümde inceleneceği gibi, sembolik etkileşim kuramsı G.H.Mead, davranışçılıktan etkilense de, Watson tipi, sadece belirlenimci olarak gözlenebilir katı davranışçı yönelimi reddetmiştir. Çünkü bu tür davranışçılıkta zihin ve toplum dışarıda bırakılır. Bu da toplumsal etkileşim için karşı çıkılacak bir noktadır.

Bir büroda iki insanın evrak işi yapmakta olduğunu düşünün. Büro kurallarına göre herkes kendi işini kendisi yapmalıdır, eğer yardıma ihtiyaç duyarsa yöneticiye başvurmalıdır. Bu insanlardan Kişi olarak adlandıracağımız biri işinde becerikli değildir ve zaman zaman yardım aldığı anda işini daha iyi ve daha hızlı yapacaktır. O, kurallara rağmen yöneticiye gitmekten çekinir çünkü yetersizliğini itiraf etmesi, yükselme şansına zarar verebilir. Bunun yerine o, kısaca Öteki olarak adlandıracağımız öteki insanı bulur ve yardım ister. Öteki, iş konusunda Kişi'den daha deneyimlidir; onun işini iyi bir şekilde ve hızlıca yapmasıyla boş zamanı kalır ve yöneticinin bir kural ihlali bulmaya çalışma zahmetine girmeyeceğini farz etmek için gerekçesi vardır. Öteki, Kişi'ye yardım sağlar Kişi ise Öteki'ne teşekkür ve beğeni ifadelerini sunar. İki insan, yardım ve beğeni alışverişi yapmıştır (Homans'tan akt. Ritzer, 2013a: 422).

Homanda, böyle gündelik yaşamda etkileşim içindeki bir “alışveriş ilişkisi” örneğinden hareketle, Skinner'in güvercin araştırmasındaki bulgularına dayanarak kuramsal önermelerini geliştirir. Homans'ın en temel önermesi olan *başarı önermesini*, “Kişilerin gerçekleştirdikleri tüm eylemler açısından bir kişinin belirli bir eylemi ne kadar sık ödüllendirilirse o eylemi yapma olasılığı da o kadar artar” (akt. Ritzer, 2013a: 422) şeklinde kurar. Homans bu önermesini, bir büro ortamında verdiği etkileşim örneğindeki *Kişi-Öteki* açısından şöyle ortaya koyar: “bir kişi geçmişte yararlı bir tavsiye almışsa, ötekilerin tavsiyesini daha fazla isteme olasılığı vardır. Üstelik bir kişi geçmişte çoğunlukla tavsiye almışsa çoğunlukla daha fazla tavsiye isteyecektir. Benzer bir şekilde, öteki kişi, geçmişte beğenilerek ödüllendirilmişse tavsiyede bulunmayı daha sık isteyecektir” (Ritzer, 2013a: 423).

Homans'ın “başarı önermesi”, iki kişi arasındaki eylem hakkında üç yorum yapma imkanı vardır: ilki, bu “bir kişinin eylemi”dir; ikincisi, “ödüllendirilmiş bir sonuç” vardır; ve sonuncusu, “ilk eylemin veya ona en azından bazı açılardan benzeyen bir eylemin yinelenmesi” ile bu etkileşim sürecektir (Ritzer, 2013a: 423). Bu etkileşimi sürdüren *ilkeler*, söz konusu kişiler arasında gerçekleşen bir iletişimde, birbirlerine yardım-takdir sunmaları, kendi benlik durumlarını değiş-tokuş etmelerini sağlayan *değerler* olarak kabul edilebilir. Çünkü Homans'a göre, bir alışveriş ilişkisi için etkileşime giren kişilerin eylemleri, tıpkı Simmel de olduğu gibi bir “değer” kavramı merkezinde gelişir. Bu noktada Homans'ın bir başka önermesi devreye girer: “Bir kişinin eyleminin sonucu onun için ne kadar değerli ise onun eylemi gerçekleştirilmesi o kadar olasıdır” (akt. Ritzer, 2013a: 424). Homans'ın bu *değer önermesine* göre, onun büro örneğinde, Kişi ve Öteki arasındaki etkileşimi sürdüren, onların birbirlerine verdikleri ödüllerin *değerli* oluşudur; eğer Kişi ve

Öteki için bunlar değerli görülmeseydi, bu etkileşim sürmeyecek, dolayısıyla bir *değer* alışverişi yapılmayacaktı. Zira Simmel'in bize gösterdiği gibi, etkileşimi sürdüren *kâr-zarar* olgusudur; kişiler arasında, onlar için değerli bir nesnenin/şeyin değiş-tokuşu yapılmıyorsa, alışveriş yoktur; alışveriş yoksa etkileşim sürmez. İşte bu noktada, Homans'ın mikro-ölçekli alışveriş kuramı Simmelci terimlerle revize edilerek ancak yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının bir konusu yapılabilir.

Homans, büro örneğindeki Kişi ve Öteki, birbirlerine karşı geçmişteki bu eylemlerini ödüllendirici buldukları zaman, gelecekte de “benzer koşullarda benzer eylemlere girişme olasılıkları vardır” sayıtlısını da savunarak, *genelleme* süreciyle yani “davranışı benzer koşulları kapsayacak şekilde genişletme eğilimi”yle de ilgilendi (Ritzer, 2013a: 423). Homans'ın kuramında *yinelenme* önemlidir. Bu kişilerin karşılıklı olarak birbirlerini, *yinelenen eylemleri* ile bu etkileşimi sürdürücü motivasyonlarını, Homans'ın bir başka önermesi olan “uyarıcı önerme” fikrine dayandırabiliriz. Homans'ın *uyarıcı önermesi* şöyledir: “Belirli bir uyarıcının veya uyarıcı dizisinin geçmişte ortaya çıktığı durumda, bir kişinin eylemi ödüllendirilmişse, şimdiki uyarıcılar geçmişteki uyarıcılara daha fazla benzedikçe kişinin o eylemi veya benzer bir eylemi gerçekleştirme ihtimali o kadar artar” (akt. Ritzer, 2013a: 423). Bu onun pozitivist paradigma ile olan bağıını göstermektedir. Bununla beraber, o *ayrım yapma* sürecinden bahseder: “Oltasını bulanık suya atan ve bir balık yakalayan balıkçı, bulanık suda tekrar balık tutmaya daha fazla eğilim gösterir” (akt. Ritzer, 2013a: 423), ancak, kişi, geçmişte başarısı kanıtlanmış kendine özgü koşullarda da balık tutmaya girişebilir; burada, geçmişteki belirli koşullardaki ödüllerin gelecekte de belirli koşullarda da aynı eylemi için bir motivasyon olacağı konusunda olasılıklı bir *ayrım* yapılmalıdır. Bu “ayrım” kavramıyla Homans, tıpkı Weber'de olduğu gibi, *olasılıklı* bir “genelleme” yaklaşımını benimser. Ancak Homans, Weberci anlamda “yorumlayıcı anlama” yaklaşımını benimsemez. Buna rağmen, “değer” kavramını öne çıkaran Homans, bu anlamda Kişi-Öteki arasındaki alışveriş örneğinde olduğu gibi, bu kişilerin arasındaki ilişkiyi bir “değer” sayıtlısıyla analiz eder. Buna Homans'ın bir başka önermesi olan “yoksunluk-doyum önermesi” bağlamında bakılabilir: “Yakın geçmişte bir kişi belirli bir ödülü ne kadar sık almışsa, o ödülün daha fazlası o kişi için o kadar az değerli olur” (akt. Ritzer, 2013a: 424). Bu önerme şöyle savunulur: “Büroda Kişi ve Öteki tavsiye verip alma nedeniyle birbirlerini o kadar sık ödüllendirirler ki bu ödüller onlar için değerli olmaktan çıkar. Burada zaman çok önemlidir; eğer belirli ödüller uzun bir zamana yayılırsa

insanların doymuş hale gelmeleri daha az olasıdır” (Ritzer, 2013a: 424). Böylece, o ödül artık değerli olma niteliğini yitirmiş olacaktır. Bu Simmel’in “az bulunma” ve “ihtiyaç” kavramlarını hatırlatmaktadır: ihtiyaç duyulan bir nesne/şey ne kadar az bulunur ve ona ulaşmak ne kadar güçse o kadar “değerli” olarak görülür. Homans da bunu destekleyecek kritik bir kavram ileri sürer: *maliyet* ve *yarar*. “Her hangi bir davranışın, *maliyeti*, alternatif eylem biçiminden vazgeçmesiyle kaybedilen ödüller olarak tanımlanır. Toplumsal alışverişte *yarar*, ortaya çıkan maliyetten daha fazla miktarda kazanılan ödül olarak görülür” (Ritzer, 2013a: 424). Bu da onun, yoksunluk-doyum önermesini şu şekilde revize eder: “bir kişi eyleminin bir sonucu olarak ne kadar fazla yarar sağlarsa eylemi gerçekleştirme olasılığı o kadar artar” (Homans’tan akt. Ritzer, 2013a: 424). Bu Simmel’in bakış açısıyla okunabilecek bir değişimi içermektedir. Bu noktada, Simmel’in kâr-zarar motivasyonu bağlamında onun “rasyonellik önermesi”⁴⁶ dikkat çekicidir. Bir kişi, alternatif eylemler arasında seçim yaparken, bu seçimi yaptığı zaman kendisinin algıladığı kadarıyla, sonuç elde etme olasılığının (o), sonuç değeri (D) ile çarpılmasıyla ortaya çıkan daha büyük değerli eylemi seçer (Ritzer, 2013a: 425). Böylece rasyonellik önermesini, başarı, uyarıcı ve değer önermeleriyle ilişkilendirir. Rasyonellik önermesiyle öner sürülen, bir eylemin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, o eylemin başarı olasılığı ile ilgidir.

Homans’ a göre, bir eylemin rasyonel olup/olmadığı temel olarak “ekonomik açıdan” çok daha iyi bir şekilde değerlendirilebilir. “Temelde, insanlar kendilerine açık olan çeşitli alternatif eylemleri incelerler ve onlarla ilgili hesaplar yaparlar. Onlar, her eylemin akışıyla ilişkili olan ödüllerin miktarını karşılaştırırlar. Ayrıca onlar, ödüllere fiilen ulaşma olasılığının hesabını yaparlar” (Ritzer, 2013a: 425). Tıpkı Simmel’de olduğu gibi, eyleyenler kişiler, yararlarını en üst düzeye çıkarmak isterler. Dolayısıyla bu eylemin amacı, eyleyenler için yüksek değerli ödüle ulaşmaktır. Eğer, eyleyenler bu ödüllere ulaşamayacakları ihtimalini görürlerse, o ödüller onlar için birden değersizleşir; tersi için de aynı şey geçerlidir: daha az değerli ödüller, yüksek düzeyde erişilebilir olarak görülürse, onların değeri artar. Bu demektir ki, “ödülün değeri ile ona erişme olasılığı arasında bir etkileşim vardır. En çok arzu edilen ödüller *hem* çok değerli *hem de* yüksek düzeyde

⁴⁶ Önceki önermelerinde davranışçılığın etkileri varken, bu önermesi “rasyonel seçim kuramı” yaklaşımı etkili olmuştur (Ritzer, 2013a: 425).

erişilebilir”⁴⁷ (Ritzer, 2013a: 425). Homans, kişinin bir ödüle ulaşamaması durumunu da çözümlemiştir. O, bunu “saldırma-onama önermesi” ile yapmıştır: “Önerme A: Bir kişinin eylemi, beklediği ödülle karşılanmadığı veya beklenmediği ceza ile karşılandığı zaman o kişi öfkelenir, saldırgan davranış gerçekleştirme ihtimali artar ve bu tür bir davranışın sonuçları onun içinde daha değerli hale gelir” (akt. Ritzer, 2013a: 424). Bu Simmel’in kuramındaki “çatışma” oluşumuna neden olan, kişilerarasındaki “bağlanma”yı bozucu unsurlar olarak görülebilir. Bu anlamda, Homans’ın büro örneğinde, “eğer Kişi beklediği tavsiyeyi almazsa ve Öteki umduğu övgüyü elde etmezse her ikisinin de öfkelenmesi olasıdır” (Ritzer, 2013a: 424). Bununla birlikte, Homans’a göre, “Önerme B: Bir kişinin eylemi, o kişinin beklediği ödülü, özellikle beklediğinden daha büyük bir ödülü elde ederse veya beklediği cezayı almazsa o kişi memnun olur; onun onaylayıcı davranış gerçekleştirme olasılığı artar ve bu tür davranışın sonuçları onun için daha değerli olur.” Böylece, “bürodaki Kişi, beklediği tavsiyeyi aldığı ve Öteki, beklediği övgüyü aldığı zaman her ikisi memnun olur ve her ikisinin tavsiye almaları ve vermeleri daha fazla muhtemel olur. Tavsiye ve övgü her ikisi için daha değerli hale gelir” (Ritzer, 2013a: 425).

Ritzer’e göre, Homans’ın kuramının özü, alışveriş ilişkisine girenlerin eylemlerinin bir “yarar” merkezinde gerçekleşmesidir. Homans’ın mikro-ölçekli sosyolojisi, etkileşimin bir biçimi olan bir alışveriş ilişkisine giren kişilerin, zihinsel durumları ve onları etkileyen kurumlar/yapılar gibi makro-ölçekli perspektifler ile ilgilenmez (Ritzer, 2013a: 426). O, büyük-ölçekli yapıların, temel toplumsal davranışı yeterinde anladığımız takdirde anlaşılabilirliğini ileri sürer. O, temel olarak, alışveriş süreçlerinin bireysel ve toplumsal düzeylerde “aynı” olduğunu iddia eder (Ritzer, 2013a: 427).

Homans’ın kuramının Skinnerci bağlamda pozitivist (psikolojik belirlenimci) paradigmayı benimsemesi yorumlayıcı sosyoloji kuramları açısından bir eleştiri konusudur. Bu nedenle Homans’ın kuramının pozitivist belirlenimci unsurlarının dışarıda bırakılarak revize edilmesi gerekir. Onun bürodaki etkileşim örneği üzerine farklı bir okuma şöyle yapılabilir: *Kişi* ile *Öteki* arasındaki etkileşimi sürdüren, birbirlerine karşı eylemleriyle değiş-tokuşunu yaptıkları ödüllerin “değerli oluşu” o *kişilere* özgü bir durumdur; yani o kişilerin *benlikleri* için bir önemi vardır. Onlar için *özel anlamı* vardır. Bunu genel bir önerme gibi tüm toplumsal eylem alanına genelleyerek bir “açıklama” yapmak yerine,

⁴⁷ Simmel de benzer şekilde, bir insan için bir nesne/şey ona ulaşamayacağı kadar uzak ya da her an elde edecek kadar yakınsa, o nesne/şey onun için değersizdir, şeklinde düşünür.

kişiler arasındaki bu alışveriş ilişkisinin konusu olan *ödül-yarar* motivasyonu ile etkileşim sürecinde oluşan *benlik* oluşumu arasındaki bağa önem verilmesi gerekir. Böyle bir revize gereklidir, çünkü Homans'ın temel önermelerinin temelindeki kuramsal yöntembilimi “psikolojik belirlenimcilik”⁴⁸ olması yorumlayıcı sosyoloji açısından kabul edilemez. Bununla birlikte, onun Kişi-Öteki arasında geçen etkileşime dayalı *alışveriş ilişkisi* örneği, *başarı önermesi* bağlamındaki ödül-yarar alışverişi, Simmelci “değer” kavramıyla ilişkilendirilerek de okunabilir. Bu da, Simmel'in, alışveriş ilişkilerinde ortaya çıkan “öznelerarasılı” temeldeki “değer” düşüncesi, Homans'ın kuramının *belirlenimci perspektifinin* revize edilebilmesi için bir çıkış yolu sağlar. Bunu bir anlamda başka bir alışveriş kuramcısı Peter M. Blau yapar.

Çağdaş alışveriş kuramının diğer önemli temsilcisi Peter M. Blau 1964'teki *Toplumsal Yaşamda Alışveriş ve İktidar* kitabında, Homans'ın mikro-ölçekli kuramını kabul eder. Ancak bu kuramın bazı zayıflıkları nedeniyle daha makro-ölçekli perspektife doğru genişletilmesi gerektiğini düşünür (Ritzer, 2013a: 426). Blau'unun Homans'ın kuramını revize ettiği nokta, Simmel'in “çatışma” kavramı açısından okunabilir. Bunun için, Homans'ın mikro-ölçekli kuramının temel önermelerini kabul eden, ancak bunların makro-düzyapılara genişletme çabasındaki Blau, alışveriş kuramının çekirdeğine “iktidar” kavramını koyar. Bu da, bir anlamda Simmelci “çatışma” düşüncesiyle bağlantısı kurulabilecek niteliktedir.

Blau'nun sosyolojik çözümlemesinin amacı, “bireyler ve gruplar arasındaki ilişkileri yöneten toplumsal süreçlerin çözümünün temelindeki toplumsal yapıyı anlamak” olarak görülebilir. Bu anlamda onun temel sorusu: “toplumsal yaşamın, insanlar arasında giderek artan karmaşık birliktelik yapıları içinde nasıl örgütlü hale geldiğidir” (akt. Ritzer 2013a: 427). Bu nedenle o, Homans'ın mikro alışveriş kuramında odaklandığı kişi-kişi etkileşimine dayanan sosyolojik çözümlemesini, toplumsal yapılar ölçeğine genişletmeyi amaçlamaktadır: “Yüz yüze etkileşim sürecinin araştırılmasına yönelik sosyolojik amaç, evrim geçiren toplumsal yapıların ve onların gelişimlerini karakterize eden doğmakta olan toplumsal güçlerin anlaşılmasının zeminini yaratmaktır” (akt. Ritzer 2013a: 427).

⁴⁸ “Homans psikolojik ilkelerin gerekli olduğunu belirtmesine karşın bireyleri yalıtılmış olarak düşünmedi. O, insanların toplumsal olduğunu ve zamanlarının dikkate değer kısmını birbirleriyle etkileşim kurarak geçirdiklerini kabul etti” (Ritzer, 2013a: 420).

O, kişilerarasındaki ilişkileri yönlendiren fenomenler kadar, gruplar arasındaki ilişkileri düzenleyen fenomenler üzerine alışveriş süreci kapsamında odaklanır. Blau, alışveriş kuramında öncelikle yüz yüze ilişkilerle ilgilendiğini, daha sonra, makro düzeyde yapısal fenomenler üzerinde odaklandığını kabul eder (Ritzer, 2013a: 431). Blau, kişilerarası alışverişten toplumsal yapıya ve toplumsal değişime yol açan birbirini izleyen dört aşamalı bir çözümlemeyi amaçlar: (1) insanlar arasındaki kişisel alışveriş süreçleri, (2) statü ve iktidarın farklılaşmasına neden olur, bu da (3) meşrulaştırma ve örgütlenmeye yol açar, dolayısıyla, tüm bu süreçler (4) muhalefet ve değişimin tohumunu eker (Ritzer, 2013a: 427). Burada Blau'nun ilk iki aşaması önemlidir. İkinci aşama, alışveriş ilişkilerinin “iktidar” ile olan ilgisi bağlamında, Simmel'in bir etkileşim biçimi olarak incelediği “çatışma” kavramıyla bağlantısında önem kazanır.

Blau'nun birinci aşamadaki bireysel süreçleri Homans'ınki ile benzerlik içermesine karşın, onun “etkileşim” bağlamı, bir alışveriş düzeyinde etkileşime katılan kişilerin, “toplumsal birliktelikler kurmalarına yol açan çeşitli nedenlerle birbirlerini çekerler” (Ritzer, 2013a: 427). Etkileşim sürecinde kişilerarasında oluşmaya başlayan bağlar, alışveriş sürecinde birbirlerine sağladıkları ödüller⁴⁹, bu etkileşimin sürdürülmesini sağlar. Tabii ki, bunun tersi de mümkündür, kişilerarası alışveriş ilişkilerindeki yeterli ödüller etkileşim bağlarını zayıflatır. Başlangıç bağları oluşturulduğunda birbirlerine sağladıkları ödüller, bağları sürdürmeye ve geliştirmeye hizmet eder. Bunun tersi durum da mümkündür: yetersiz ödüllerle bir birliktelik zayıflayacak ve parçalanacaktır. Bu etkileşim sürecinde, alışveriş içinde olan taraflar birbirlerine eşit düzeyde ödül vermez; işte bu da, kişilerarasındaki etkileşim sürecindeki “eşitsizlik” durumunun ortaya çıkmasını sağlar; bu da, kişilerarasındaki “iktidar” oluşumunun sebebidir. Bu “eşitsizlik” durumuna sebep olan etkenler, Simmel'de kişilerarası etkileşimde, “gerginlik”e sebep olan etkenlerle benzerlik içermektedir. Bir alışveriş ilişkisinde kişilerin birbirlerine verecekleri ödüllerin eşitsizliği durumunda ortaya çıkan “iktidar” fenomenini Blau'un çözümlemesine göre Ritzer şöyle özetler:

Bir taraf ötekinde olan bir şeye ihtiyaç duyduğunda ancak karşılığında vereceği karşılaştırılabilir hiçbir şeyi olmadığında dört alternatif mevcuttur: (1) insanlar öteki insanları kendilerine yardım etmeleri için zorlayabilirler; (2) ihtiyaç duydukları şeye erişmek için başka bir kaynak bulabilirler; (3) ötekilerden ihtiyaç duydukları şey

⁴⁹ Bu ödüller, Simmel'deki gibi, içsel olarak, aşk, duygusal yakınlık, saygı vb. gibi ya da dışsal olarak para, fiziksel emek vb. gibi alışveriş nesnelerini kapsar.

olmadan idare etmeye çabalayabilirler; 4) (en önemlisi) kendilerini ötekilere bağımlı hale getirebilirler. Böylece, ilişkilerde ötekilere “genelleşmiş itibar” verirler; ötekiler, onlardan bir şeyler yapmalarını istediklerinde bu itibarı kullanabilirler Bu son alternatif elbette iktidarın temel karakteristiğidir (Ritzer, 2013a: 427).

Bu noktadan sonra Blau’unun kuramı, Homans’inkinden farklılaşır, makro-düzey fenomenlere yönelir. Kişilerarası alışverişten sonraki aşama olan “statü ve iktidarın farklılaşması” olan aşama ile makro-düzeye geçen Blau’unun kuramındaki bu kısım, Simmel’in de “çatışma” kavramıyla benzerlik içermektedir. Bu sebeple, bu aşamayı kısaca özetlemek yararlı olacaktır.

Blau’ya göre, “toplumsal etkileşim süreçlerini, onları kuşatan toplumsal yapının dışında çözümleyemeyiz. Toplumsal yapı, toplumsal etkileşimden ortaya çıkar ancak bu olduğunda toplumsal yapılar, etkileşim sürecini etkileyen ayrı bir varlığa sahip olurlar” (Ritzer, 2013a: 428). Bu şu şekilde gerçekleşmektedir:

Toplumsal etkileşim, ilkin toplumsal gruplar içinde varolur. İnsanlar, bir grubun çekimine, o gruptaki ilişkilerin diğer gruptakilerden daha fazla ödül sağladığını düşündükleri zaman kapılırlar. O grubun çekimine kapıldıkları için kabul edilmek isterler. Kabul edilmek için grup üyelerine ödüller sağlamak zorundadırlar. Bu, yeni insanlarla ilişki kurmanın ödüllendirici olacağını göstererek grup üyelerini etkilemeyi kapsar. Grup üyeleri ile ilişki, yeni gelenler grubu etkiledikleri zaman kuvvetlenir-üyeler bekledikleri ödülleri aldıkları zaman. Yeni gelenlerin grup üyelerini etkileme çabaları genel olarak grup kaynaşmasına yol açar ancak rekabet ve en nihayetinde toplumsal farklılaşma, ödüllendirme yetenekleri olan çok sayıda insan, etkin olarak birbirini etkilemeye çabaladığında meydana gelir⁵⁰ (Ritzer, 2013a: 428).

Blau, toplumsal grupların ortaya çıkışını, alışveriş ve rekabet sürecine bağladığı için, grup içindeki “eşitsiz ödül” fenomeni ile ortaya çıkan “iktidar” kavramı, kişilerarasındaki rekabetin oluşmasını sağlamaktadır. Blau’ya göre, (Goffman’ın da çözümlediği gibi), “toplumsal ilişkilerin bir yapısı, bir küçük grup içinde, onun üyeleri arasındaki toplumsal etkileşimin seyri içinde gelişir” (Ritzer, 2013a: 429). Bu da, Blau’unun alışveriş ilişkilerinin kişilerarası iletişim bakımından yorumlanacak bir nitelik kazandırır.

Blau’ya benzer bir biçimde, mikro düzeyden hareket ederek makro düzeye genişletilen *alışveriş ağı yapıları* (Ritzer, 2013a: 431) üzerine çözümlemeler yapan Richard

⁵⁰Blau’unun bu çözümlemesi, Goffman’ın etkileşim sürecindeki benlik sunumunda ortaya koyduğu çözümleme ile benzerlik göstermektedir.

Emerson'un "alışveriş" yaklaşımına göre, iki kişi arasındaki bir "alışveriş ilişkisi", bir *iktidar-bağımlılık* oluşturur. Emerson, bir alışveriş ilişkisinde "insanların toplumsal etkileşim sürecinden elde ettikleri ve bu sürece sağladıkları yararlar" üzerine vurgu yapar (Ritzer, 2013a: 432). Emerson, alışveriş kuramının üç ana varsayımını ana hatlarıyla ortaya koyar:

- (1) Olaylardan yararı olan insanlar "rasyonel olarak" eylem gerçekleştirmeye eğilim gösterirler ve böylece bu tür olaylar meydana gelir. (2) İnsanlar en sonunda davranışsal olaylarla doyuma ulaştıkları için bu tür olayların yararı azalır. (3) İnsanların toplumsal süreçler aracılığıyla elde ettikleri yararlar, alışverişte sağlayabilecekleri yararlarla bağlıdır, bu durum alışveriş kuramına, "*toplumsal etkileşim aracılığıyla yararların akışı* [üzerinde] odaklanma olanağı verir (akt. Ritzer, 2013a: 433).

Emerson'un kuramına göre, *iki kişi* arasındaki alışveriş ilişkisinden doğan "iktidar" kavramı, "bir eyleyenin diğerini 'kabul etme'ye ikna edebildiği potansiyel maliyet düzeyi" olarak tanımlar; oysa *bağımlılık* "bir ilişki içinde bir eyleyenin kabul ettiği potansiyel maliyet"i içerir (Ritzer, 2013a: 434). Emerson' a göre, iki kişi arasındaki alışveriş ilişkiden dolayı oluşan "iktidar", tarafların birbirlerine sundukları "yarar" temelinde oluşan bir "bağımlılık" ilişkisidir. Bunu "iktidar-bağımlılık" terimiyle ifade eden Emerson, bir etkileşim biçimi olarak iki kişi arasındaki alışveriş ilişkisini oluşturan "yararı" Molm'un yorumuyla: "Eyleyenlerin birbirlerine bağımlılıkları, etkileşimlerinin ve onların birbirleri üzerindeki iktidarlarının temel belirleyici" (akt. Ritzer, 2013a: 435) unsuru olarak kabul eder. Bu da, Simmel'in, "kâr-zarar" temelinde gelişen bir "alışveriş" etkileşiminin, kişilerarasındaki "değer" paylaşımlarıyla birbirlerine "bağlanma" ilişkisi geliştirdikleri için, kişilerarası iletişimin tarihinde "paylaşılan" bu değerlerin, artık paylaşılmaması durumunda bir "çatışma" etkileşiminin doğmasına sebep olur. Bu, alışveriş kuramları açısından, bir "alışveriş ilişkisi" kuran kişilerarasındaki "bağı" oluşturan, aynı "anlam" temelinde ortaklaşa kabul edilen bir "değer" beklentisinin öznelersılığını ortaya koyar. Zira bu paylaşılan "değer", kişileri bir "yarar" ve "ödül" motivasyonu ile birbirlerine bağlar; ve bu "bağı" etkileşimin devam etmesini sağlar.

Sonuç olarak, bir *toplumsal* fenomen olan "alışveriş ilişkisi", kişilerin, öznelersarası bir temelde paylaştıkları "değer", "yarar" ve "ödül" aracılığıyla oluşan "anlam" alışverişleriyle, birbirlerinin benliklerini etkileyerek kurdukları bir "kişilerarası iletişim" için bir temel oluşturur.

3.4.Sembolik Etkileşim ve “Benlik” Oluşumu

Geleneksel sosyolojinin toplumu oluşturan makro yapıları ve bu yapıların birey eylemlerini nasıl belirlediğini nedensel ilkelere dayanarak *açıklama* çabası karşısında, toplumun mikro boyutlarına odaklanan “sembolik etkileşim” kuramı, bireylerin “anlamalı semboller” aracılığıyla kurdukları etkileşimlerle gündelik yaşamı nasıl şekillendirdiğini *anlamaya* çalışır. Sembolik etkileşim kuramının kurucusu olarak kabul edilen George Herbert Mead’ e göre, toplumsal bir varlık olan insanın eylemleri içgüdüler ya da toplumsal yapılar tarafından belirlenmez; aksine insanlar, toplumsal yapıları inşa eden, “düşünen, bilinçli, birçok farklı amacın peşinden koşabilen ve iletişim kurma yeteneğine sahip” varlıklardır (Slattey, 2007: 333-4).

Mead’in, insanın “düşünme” ve “bilinç” sahip bir varlık olmasıyla, onun “iletişim” kurma yetisine sahip bir varlık olması arasında kurduğu bağ, sembolik etkileşimciliğin kuramsal zeminini oluşturur. Bu kuramsal zemin, gündelik yaşamda insanların iletişim kurma yetilerini sadece bir “ileti” (dolayısıyla “anlam”) aktarmak için kullanmadığını, bununla beraber bu “iletiler” içindeki anlamları *yorumlama* yetenekleriyle etkileşime dayalı toplumu oluşturdıkları fikrine dayanır. Mead, sembolik etkileşim kuramındaki “anlamalı semboller” kavramıyla etkileşime dayalı toplum görüşünde “anlama” ve “yorumlama” kavramları açısından “kişilerarası iletişim” kavramına önem vermiş olur. Çünkü Mead’e göre, kişiler, “gündelik yaşamdaki anlama ve yorumlama faaliyetleri sürecinde etkileşimlerle üretilen bu “anlamalı semboller” ile kurdukları iletişimle toplumsal dünyayı sürekli inşa eder (Coulon, 2010: 17).

Toplumu sürekli “inşa” edilen bir fenomen olarak ele alan Mead’ in bu kuramsal perspektifi, onun “insan” görüşüne dayanır. Mead’e göre, insan özellikle “sosyal bir varlıktır ve toplum da insanın etrafında yarattığı sürekli bir akış, sürekli bir yaratma ve yeniden-yaratma, yorumlama, müzakere ve tanımlama süreci içeren bir dünyadır. Bizler hem bireyler hem de sosyal varlıklarız. Hem toplumu biçimlendirmekte hem de onun tarafından biçimlendirilmekteyiz” (Slattey, 2007: 336). İşte onun bu kuramsal perspektifi, sembolik etkileşimciliği “yorumlayıcı sosyoloji” kuramı yapar.

Sembolik etkileşimciliğin bu kuramsal perspektifi, bu çalışma için, bireylerin, etkileşim süreçleri içinde müzakereye açık olan *anlamli sembollere* dayalı yorumlarıyla geliştirdikleri toplumsal gündelik yaşamı “öznelerarası” bir temelde nasıl inşa ettiği, bu süreçte “kişilerarası iletişim” ediminin rolünün ne olduğu önemli olacaktır. Böylece, Mead’ın yorumlayıcı sosyoloji perspektifi “kişilerarası iletişim” ediminin öznelerarası temellerine ışık tutabilecektir.

Bu kapsamda “kişilerarası iletişim” ediminin rolü, Mead’ın, *Zihin, Benlik ve Toplum*⁵¹ adlı çalışmasında ele aldığı şekliyle, onun sosyal-psikolojisinin merkezi kavramlarından birisi olan “benlik” fikri bakımından ortaya konulabilir. Öncelikle, Mead’ın “benlik” oluşum fikri, onun “zihin” ve “toplum” oluşumu ve bu oluşumdaki, “eylem”, “etkileşim” ve “anlamli sembol” kavramlarının rolleri bakımından, sembolik etkileşim kuramının “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temellerini nasıl ortaya koyduğu gösterilebilir.

Sembolik etkileşim kuramının temellerini atan Mead, pragmatizm ve davranışçılık akımlardan etkilenir. Mead, sembolik etkileşimci okulun kuramsal temellerini, pragmatistlerin (1) gerçekliğin “dünyada ve dünyaya yönelik eyleme geçtiğimizde etkin bir şekilde yaratılır” düşüncesinden; (2) insanların bilgilerini ve dünyada karşılaştıkları toplumsal ve fiziksel nesnelere ilgili tanımlarını, onlar için yararlılığı kanıtlanmış tecrübelerden elde ederler, şeklindeki epistemolojik kabullerinden; ve son olarak (3) insan eylemlerini anlamak için, insanların fiilen ne yaptıklarına bakılması gerekir, şeklindeki görüşlerinden etkilenecek oluşturmuştur (Ritzer, 2013a: 351). Mead ikinci olarak “davranışçı” gelenekten etkilenir. Ancak, davranışçılığın, davranışı sadece “gözlenebilir” öğelere indirgemesini eleştirerek, kendini bu Watson tipi *davranışçı* yönelimden ayırır. Mead, bunun yerine, “gözlenebilir” öğeleri kabul etse de, davranışı “içsel”, yani zihinsel ve toplumsal süreçlerle birlikte ele almayı tercih eder. Bu Mead’ın “toplumsal” olan ile “zihinsel” olan arasında gördüğü sıkı bağla ilgili temel perspektifini oluşturur; bu da onun “davranış” (edim) ile bireyin yaratıcı yanına yaptığı vurguda somutlaşır (Ritzer, 2013a:52-3). Bu nedenle, kendi ilgisini “toplumsal davranışçılık” olarak tanımlayan Mead (Ritzer, 2013a:53, 2013b: 409), “toplum” kavramını “davranış”, yani onun tabiri ile “edim” kavramı ile ilişkisinde kurar. Bu durumda, Mead için “edim” (“eylem”) bireysel

⁵¹ Aslında Mead herhangi bir kitap yayınlamamıştır. Bu kitap, onun öğrencilerinin derlerde aldığı notların bir araya getirilerek kitaplaştırılmasından oluşmaktadır.

yaratıcılığı oluşturan zihinsel süreçlerle ilgilidir. Bu da, onun “zihin” kavramını incelerken, *idealist* terimler yerine *işlevsel* terimleri tercih etmesine kaynaklık eder. O, zihni incelerken, felsefi fenomenolojideki gibi aşkın ve öznel fenomenlerin terimlerini yadsır, zihni *içebakışsal* incelemek yerine, davranışçı ekolden mülhem, “edim” ya da başka insanların katılımıyla oluşan “toplumsal edim” kavramı üzerine odaklanır. Burada “edim” davranışçı ekolde, *uyaran-tepkinosyonu* ile açıklanan, dışsal nedenlerin, yani bir edimin etkisine başka bir edimle tepki verilmesi olarak tanımlanır (Ritzer, 2013b: 409). Bu Mead’ın, “zihni”, öznelliğin değil “nesnel” süreçlerin bir parçası olarak gördüğünü gösterir. Zaten bu da, onun “toplum” ve “zihin” arasındaki ilişkisini açık bir şekilde anlatır: “zihin”, toplumsal süreçler içinde oluşur ve gelişir, aynı zamanda toplumsal süreci de tamamlar; yani “toplumsal süreç” zihinden önce gelir; idealistlerin inandığı gibi zihnin bir ürünü değildir (Ritzer, 2013b: 420). Bu da gösteriyor ki, Mead’e göre, tüm “zihinsel süreçler”, beyinde değil “toplumsal süreçler” içinde bulunur (Ritzer, 2013a: 390, 2013b: 429). Ancak, Mead’ in eserinin çoğunda toplumsal süreçler ve zihinsel süreçler karşılıklı olarak birbirini etkilerler; ve o, zihin ve toplumu açıkça birbirinden ayırmaz. Onlar, birbiriyle yakından ilişkilidir ve toplumsal sürecin boyutları ya da safhalarıdır (Ritzer, 2013b: 427).

Temel olarak “toplumsal süreçler” ile “zihinsel süreçler” arasında kurdukları ilişki, sembolik etkileşimciliği bir “yorumlayıcı sosyoloji” kuramı yapar. Çünkü bu kuram, “insanın hayvanlardan farklı olarak düşünme kapasitesine sahip bir varlık” olduğu şeklindeki temel varsayımından hareketle, insanın *düşünme kapasitesi*yle anlama ve yorumlama faaliyetlerini gerçekleştirerek bilincin toplumsallaşmasını (nesnel bilinç olmasını) sağladığını savunur. Onlar zihni, fiziksel beyinden ayırarak, etkileşimlerle gelişen *düşünme kapasitesinin* toplumsallık içindeki bir süreci olarak ele alırlar. Bu nedenle sembolik etkileşimcilerin en temel ilkesi olan, zihni oluşturan “düşünme kapasitesi”, onların diğer ilkelerini belirleyen kavramsal tutumlarına ışık tutar. Bu ilkeler kısaca şöyledir:

Düşünme kapasitesi, toplumsal etkileşim tarafından şekillendirilir. Toplumsal etkileşimde insanlar, insana özgü olan düşünme kapasitelerini topluma uygulama olanağını onlara sağlayan anlamlar ve sembollerini öğrenirler. Anlamlar ve semboller, insanların, insana özgü olan eylem ve etkileşimi sürdürmelerine olanak verir. İnsanlar, durumu yorumlamaya dayalı olarak eylem ve etkileşim içinde kullandıkları anlamlarda

ve sembollerde değişiklik yapabilirler ve onları değiştirebilirler. İnsanlar, bu değişiklikleri veya değişimi, kısmen, eylemin olası süreçlerini incelemelerine, onların görece avantajlarını ve dezavantajlarını değerlendirmelerine ve birini seçmelerine olanak sağlayan, birbirleriyle etkileşim kurma yetenekleri nedeniyle yapabilirler. Grupları ve toplumları, iç içe geçmiş eylem kalıpları ve etkileşim oluşturur (Ritzer, 2013a: 369).

Ellsworth Faris, *Zihin, Benlik ve Toplum* incelemesinde “zihin ve sonra toplum değil, ilk olarak toplum ve sonra zihinlerin bu toplum içinde ortaya çıkışının...[Mead’in] muhtemel tercihi olduğu” görüşünü ileri sürmüştür (Miller’ den akt. Ritzer, 2013b: 411). Bu “toplum” ile “zihin” arasındaki karşılıklı etkileşime rağmen, temel olarak Mead’in düşüncesine göre, “toplumsal bütün” mantıksal olarak birey zihninden önce gelir. Mead’in kuramında, daha önce bir “toplumsal grup” olmadan düşünen, öz-bilinçli birey, mantıksal olarak olanaksızdır. Toplumsal grup, ilk sırada gelir ve öz-bilinçli zihinsel durumların gelişimine yol açar (Ritzer, 2013b: 413). Bu önemlidir; bu Mead’in etkileşime dayalı, öznelerarası bir toplum fikrini benimsediğini gösterir. Bu açıdan, Mead’in kuramında, bireylerin *karşılıklı etkileşim* süreciyle oluşan toplumsal süreçteki “zihin” gelişiminin dolayısıyla “benlik” oluşumunun, öznelerarası temelde gerçekteşen kişilerarası iletişimle gerçekteştiğini ifade eder.

Sembolik etkileşimcilere göre “benlik” müthiş önemli bir kavramdır (Bruder’den akt. Ritzer: 2013a: 373). Rock’a göre de, “benlik”, “etkileşimcilerin entelektüel şemalarının merkezini oluşturur. Tüm diğer sosyolojik süreçler ve olaylar, çözümleyici anlam ve düzenlerini bu merkezden alarak bu merkez etrafında döner (Rock’dan akt. Ritzer: 2013a: 373).

Mead’ e göre, “toplum”, kişinin “toplumsal grup” içinde, iletişimsel süreçlerde kullanılan, öznelerarası bir şekilde öğrenilen “anlamli semboller” aracılığıyla oluşan “benlik” sahibi bireylerin etkileşimiyle oluşur. Bu onun “zihin” ve “toplum” fikrinin özünü oluşturur. Mead’ in “zihin” fikri, insanın yaratıcı bireyselliğini oluşturan “bilinç” yetisinin “toplumsallaşma” ile gelişen “benlik” olarak ortaya koyar. Mead’in ilk çalışmalarıdan biri olan, bireysel bilincin doğasını incelediği “The Defination of Psychical” adlı makalesinde “öznelerarasılık” kavramını irdeler. Bu kavram, onun “sosyal benlik” incelemesinin ana temelini oluşturur. En genel anlamda, “öznelerarasılık” kavramını bir “sosyal grup” organizasyonunda ortaya çıkan bir fenomen olarak ele alan Mead, “çok iyi organize olmuş

bir sosyal grup” un “yaratıcı bireysel bilinç” ile oluştuğu varsayımından hareket eder. Bu bilinci de, bireylerin öznel bilinçleri (ne “ben”in ne de öteki” nin bilinçleri) olmadığı, benin ve ötekinin etkileşimiyle karşılıklı olarak oluşmuş bir “bilinç” demek olan “benlik” olarak tanımlar. Böylece Mead, bireylerin bilinçlerinin yaratıcılığıyla “öznelerarasılı” bir şekilde oluşan “benlik” gelişimini “sosyal grup” gelişimiyle bağlantısında inceler (Vaitkus, 1991: 11). Bu nedenle, öncelikle onun “sosyal grup” gelişiminin aşamalarına kısaca bakmakta yarar var. Mead, bu “sosyal grup” incelemesini “öznelerarasılık” kavramına odaklanarak, omurgasız, omurgalı ve insanların oluşturduğu gruplar olarak üç kategoride yapar:

Omurgasızların oluşturduğu sosyal grubun yapı ve devamı, grup üyelerinin “fizyolojik farklılaşma”sına dayanır. Çeşitli fizyolojik tipler olarak gelişen grup üyeleri, grubun ihtiyaç duyduğu özel görevlerini sahip oldukları fizyolojik özellikleriyle yaparak grubun devamını sağlar; özelleşmiş bazı fonksiyonlarıyla da gruptaki statüleri belirlenir. Kınkanatlılar, termitler vb. gibi omurgasızlardan örnekler veren Mead, grubun ihtiyaç duyduğu kadar fonksiyonu olan üyeler grup içinde “işaretleşme”⁵² ile etkileşir. İşaretleşme, grup üyeleri arasındaki fizyolojik farklılaşmaya bağlı olarak işler; fizyolojik fonksiyon benzerliğine sahip üyeler arasındaki işaretleşme sonucu oluşan eylemin grubun diğer üyeleri için bir anlamı vardır. Yani, bu “anlam” sadece benzer fizyolojik yapıdaki üyelerin eylemlerini etkiler. Mead, böyle bir sosyal grupta, (1) üyelerin eylem ve etkileşimlerinin sosyal grup tarafından belirlendiğini; (2) eylemin etkilerinin o grup içinde kaldığını, başka grup üyelerine kapalı olduğunu; ve bu nedenle de (3) grubun devamını sağlamak için olan üye eylemlerinin tek başına anlamının olmaması nedeniyle, üyelerin nesnelerarasılık (interobjectivity) tarafından belirlendiğini söyler (Vaitkus, 1991: 12).

Bir başka sosyal grup çeşidi olan omurgalılarda, grup oluşumunun “içgüdüsel” olduğunu ileri süren Mead, grup içindeki üyelerin bazı fizyolojik farklılıkları üyeler arasındaki etkileşimi çok büyük oranda etkilemez. Üyeler nispeten grup tarafından belirlenen, grup dışında üreyebilen ya da beslenebilen bir konumdadır. Böyle bir grupta *işaretleşme* ile etkileşim kurulur. Fizyolojik farklılaşma olmadığı için, eylemlerin etkileri grup üyelerinin tamamının anlamasına açıktır; bu grubun üyeleri sadece dilin gelişimi ve manipülasyon

⁵² Vaitkus, “conversation of gestures” terimini kullanır. Ancak bunun yerine, Mead’ın “jestlerin karşılıklı konuşması” anlamına gelen bu terimini “işaretleşme” tercih edildi.

mekanizmasından yoksundurlar. İşaretleşme, sadece üyeler arasındaki etkileşimden ibarettir, bir üyenin eyleminin etkisi diğer üyelerin eylemini belirlemez. Bu bakımdan bu grup da nesnelerarası belirlenmiş bir sosyal grup oluşumudur (Vaitkus, 1991: 13).

Mead'ın incelediği üçüncü tip sosyal grup oluşumu *insanlardır*. İnsanlardan oluşan sosyal grubun belirleyici temel özelliği “dil”dir. Omurgalıları grubundaki “doğal içgüdü” yerine insan gruplarında “sosyal içgüdü” vardır. Mead’ e göre “sosyal içgüdü” kavramını, “aynı türlerin diğer bireylerinin dürtülerinin etkisi altında eyleme eğilimi” (Mead’den akt. Vaitkus, 1991: 13) olarak tanımlar. Mead’e göre bu “sosyal içgüdü”, “yaratıcı bireysellik” ile öznelerarası bir temelde kurulan etkileşimlerle *toplumsallığa* dönüşür. Bu da, insanların oluşturduğu gruplar, diğer canlı gruplarından “öznelerarasılık” kavramı temelinde farklılaştığı anlamına gelir.

İnsanın sosyal grubunun oluşumu Mead’e göre, iki aşamada gerçekleşir; ilk aşamada, insan grubunun gelişiminde içgüdüsel olmayan uydurma işaretler davranışı etkiler. Bu etki, insan davranışını hayvan davranışından ayıran, insanın “istemli dikkat” yeteneği ile dışarıdan gelen “engelleme” girişimlerini “manipüle” ederek, içgüdüsel davranışlarını sonlandırmasına neden olur. Mead, temel olarak, insan davranışını hayvan davranışından ayıran yanın, insanın “manipüle” etme yeteneği olduğunu düşünür. İnsan grubunun en önem özelliği olan bu “manipüle” etme yeteneği, insan davranışlarının “istemli uyarılar” a bir “tepki” vermesini sağlar (Vaitkus, 1991: 14). Bu da insanın, bu “manipüle etme” yeteneğini mümkün kılan “dil” sahibi bir varlık olmasıyla ilgilidir. Mead için *dil, anlamlı semboller* tarafından oluşturulan bir iletişim aracıdır; ancak, anlamlı sembollerin oluşumundan önce, kişilerarası iletişimin temel araçları olarak “işaretler” ve “sözel işaretler” aşaması vardır.

Mead, bir “sosyal nesne” olarak kişinin “benlik” oluşumunu, kişilerarası iletişimin ilk aşaması olan “işaretleşme” ye dayandırır. İşaretleşme, etkileşimin bir tarafı olarak “öteki”ni oluşturur (Vaitkus, 1991: 14). Mead, bu aşamada, sadece basit “işaretler” seviyesinden sonra kişilerarasında özenle oluşmuş “sözel işaretler”den söz eder. Bu “sözel işaretler” insan grubunun oluşumu için önemli aşamadır. Bunlar, kişinin bir uyarana karşı cevap olarak başka bir uyarı (tepki) göndermesiyle kişilerarasında “anlam” temelli bir ilişki kurmalarını sağlar, bu kişinin başkasına kapalı *benini* açığa çıkararak “sosyal ben”

yapar. Böylece ötekinin uyaran işaretleri artık bir “sosyal uyaran” haline gelerek, kişinin buna verdiği cevaplardan onun bilincini “nesnel” yapar (Vaitkus, 1991: 16). Bu kişinin “öteki” oluşudur. İşte Mead, buradan hareketle, bir kişinin uyaranlarına bir başka kişinin verdiği karşı uyaranlarla (tepkilerle) oluşan “ötekinin bakış açısı” oluşumundan hareketle benliğin nasıl geliştiğini tanımlar. Kişilerarasındaki işaretleşmeyle kurulan etkileşim sırasında bir “anlam” oluşur. Dewey ve Royce gibi davranışçı teorisyenlerden hareketle Mead, *anlamı*, bir kişinin “ötekinin işaretlerine karşılık verdiği işaretler” olarak tanımlar (Vaitkus, 1991: 15). Buradan hareketle Mead, anlamın bilincini, ötekinin varlığına bağlar. Böylece, *öteki* bir “sosyal nesne” haline gelir: “ben (kendi gizli varlığım) ya da anlam, ötekinin benim işaretlerime karşı verdiği işaretlerde oluşur; bu örtük anlamın bilinci bir sosyal nesne olarak “benlik” haline gelir. Kısaca, birinin uyaran işaretlerine karşılık veren ötekinin işaretlerinin birleşimiyle ‘sosyal ben’ oluşur” (Vaitkus, 1991: 15). Kişi, ötekinin işaretlerine cevap olarak verdiği işaretler aracılığıyla, ötekine kapalı olan anlam bilincini “benlik” olarak bir “sosyal nesne” olarak sunar. Bu durumda *ben*, *öteki benin* sosyal nesnesi olarak açık hale gelir (Vaitkus, 1991: 16). Bu demektir ki, bir kişinin işaretlerine karşılık veren öteki kişinin işaretleri, ilk kişinin “benlik” oluşumunun temelini oluşturur.

Mead’ın kuramında, zihin ve benliği de birbirinden ayırmak olanaksızdır. Çünkü ona göre, “benlik” zihinsel bir süreçtir. Bununla birlikte, benliği zihinsel bir ilişki olarak düşünebilmemize karşın benlik, toplumsal bir süreçtir Benlik bu “toplumsal süreç” içerisinde yaşayan insanlar arasındaki etkileşim (ve dolayısıyla iletişim) ile oluşur. Mead’e göre, “benlik” oluşumunun “zihin” gelişimi ile diyalektik bir ilişkisi vardır: o, *zihin* geliştiği zaman bir *benlik* haline geldiğini ileri sürer (Ritzer, 2013b: 421). İşte burada onun, “anamlı semboller” temelinde incelediği etkileşim süreci devreye girer.

Mead’e göre, temel olarak “etkileşim” sürecinde, ilk olarak *işaretler* aracılığıyla oluşmaya başlar. Mead’ e göre, “işaretler⁵³, ikinci organizmanın uygun tepkilerine neden olan (toplumsal olarak) spesifik bir uyarıcı olarak birinci organizmanın hareketleridir” (akt. Ritzer, 2013b: 415). Hem hayvanlar hem de insanlar, bir bireyin düşünmeden ve otomatik olarak başka bir bireyin tepkisine neden olması anlamında işaretler yapabilir. Mead’in jestler açısından meşhur köpek dalaşı örneği şöyledir:

⁵³ Bundan sonra “jest” sözcüğü yerine “işaret” sözcüğü tercih edildi.

Her köpeğin edimi, öteki köpeğin tepkisi için ona uyarıcı olur. ...Köpeğin, öteki köpeğe saldırmaya hazır olması gerçeği, diğer köpeğin kendi konumunu veya kendi tutumunu değiştirmesi için ona uyarıcı olur. O, bu saldırıyı, ikinci köpektaki tutum değişikliği olmadan yapar, ikinci köpektaki bu tutum değişikliği ise birinci köpeğin tutumunu değiştirmesine neden olur (Mead'den akt. Ritzer, 2013b: 416).

Mead bu durumda meydana gelen şeyi “işaretlerin karşılıklı konuşması” olarak nitelendirir. Bir köpeğin işaretleri otomatik olarak ikinciden gelen işaretlere neden olur. İnsanlar bazen işaretlerin karşılıklı konuşmalarına akıl olmadan girişebilirler. Mead dövüşçülerden birinin “içgüdüsel olarak” ikincinin eylemlerine neden olduğu durumlarda boks ve eskirim maçlarında meydana gelen birçok eylem ve tepkiyi örnek olarak verir. Mead için önemli olan, “bireysel yaratıcılığı” gösteren bireyin “anlamli semboller” aracılığıyla etkileşim kurabilmesidir. Bu nedenle, insan zihninin düşünme kapasitesinin bir kanıtı olan “anlamli semboller” öğrenme süreci önemlidir. Bu da, Mead’ın “toplumsallaşma” temelinde incelediği “sosyal grup” gelişiminde olur.

“Anlamli semboller” kavramı, Mead’ın “sembolik etkileşim” kuramının isim babalığını yapmasına olanak sağlayan hayati bir önemi vardır. Anlamli semboller, insan toplumlarını hayvan topluluklarından ayıran; zihni ve zihinsel süreçleri mümkün kılan, sadece “anlamli semboller” ile, yani “dil” aracılığıyla *insan düşüncesi* mümkündür. Mead, *düşünceyi* “basitçe, bireyin bu tür işaretler aracılığıyla kendisiyle içselleştirilmiş veya örtülü konuşması” olarak tanımlar. Hatta Mead için, “Düşünme öteki insanlarla konuşma ile aynıdır” (Ritzer, 2013b: 417). Karşılıklı konuşma, eylemi içerir ve o eylem, bireyin içinde de gerçekleşir; bu gerçekleştiğinde, düşünme meydana gelir. Bu düşüncenin davranışçı tanımıdır. Anlamli semboller *sembolik etkileşimde* mümkün olur. Yani insanlar sadece jestler aracılığıyla değil aynı zamanda *anlamli semboller* aracılığıyla birbirleriyle *etkileşim* kurabilir.

Sembolik etkileşimcilerin, davranışçılardan etkilenecek geliştirdikleri bu “anlam” teorisine dayalı “benlik” fikri, “kişilerarası iletişim” ediminin öznelerarası bir temeli bakımından önemlidir. Buna göre, kişilerin, bir iletişim sürecinde, anlamın bilincine vararak, sosyal benliklerini geliştirdikleri görüşü önemlidir; böylece “anlam bilinci” sosyal benliğin kurucu unsurudur. Burada dikkat edilirse, Mead, “anlam bilinci” kavramını, ötekine yönelen “edim” kavramıyla ilişkilendirir.⁵⁴ Çünkü o, *zihinsel imgelerle* oluşan anlamı

⁵⁴ Bu konuda fenomenoloji akımından etkiler söz konusudur.

beyinde konumlandırmayı reddeder; anlamı, eylemle ilgisinden bir “toplumsal” fenomen olarak görür. Mead, anlamın ya da anlam içeriğinin, bilinçte (dolayısıyla zihinde) olduğunu; anlamın, “fiziksel” bir fenomen veya bir “fikir” olduğu reddeder. Aksine ona göre, *anlam*, doğrudan *toplumsal edim*’in içinde bulunur⁵⁵ (Ritzer, 2013b: 419). Anlamın, toplumsal edim içinde olması, Mead’ın görüşünde *anlamın* kişilerin toplumsal süreçlerdeki etkileşimlerine dayalı olarak “benlik” oluşumunda etkili olduğunu gösterir. Bu da, “anlam” temelinde gerçekleşen “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temellerine ışık tutar.

Anlamın, “toplumsal edim” (Mead’e göre bu “etkileşim” demektir) içinde, kişilerarası iletişime dayalı olarak oluşması, sembolik etkilileşimcilerin “toplumsallaşma” fikrinin kurucu unsudur. Onlara göre, “toplumsallaşma” kişilerin “benlik” oluşumudur. Buradan hareketle Mead, “benlik” oluşumunu toplumsallaşma bağlamında, çocuk gelişiminin iki aşaması olarak tanımlar: “ben”in (“I”ın) geliştiği birinci aşamada “ferdî ben” oluşur ve “beni” (“me”nin) geliştiği ikinci aşamada “sosyal ben” oluşur (Ritzer, 2013a: 390). Mead’ın ifade ettiği gibi, “Benlik, temelde, bu iki birbirinden ayırt edilebilir aşama ile birlikte devam eden bir toplumsal süreçtir” (Mead’den akt. Ritzer, 2013b: 424). Mead, bu sürecin birinci aşamasını “play” teriminin karşılığı olan *oynaşma* aşaması, ikinci aşamayı “game” teriminin karşılığı olarak ifade edilen *oyun* aşaması olarak tanımlar. Çocuk, “oynaşma” aşamasında düzelenmiş bir sahnede oynarken, oyundaki öteki karakterleri taklit ederek, onların rollerini alabilirler (Vaitkus, 1991: 17). Çocuklar, ötekilerin rollerini alarak, onların belirli tutumlarını benimsemeyi öğrendikleri bu aşamada, “hem özne hem de nesne olmayı öğrenir ve benlik inşa etmeye başlar. Bununla birlikte, bu sınırlı bir benliktir çünkü çocuk sadece farklı ve ayrı olan ötekilerin rollerini alabilir” (Ritzer, 2013b: 422). Oynaşma aşamasında çocuk, başkalarının rollerini oynadığı için, kesin bir kişilikten ya da bir benlikten yoksundurlar. Çünkü bu farklı rolleri birbirinden içselleştirerek kesin bir şekilde henüz ayıramaz. “Bir kişinin tam anlamıyla bir benlik geliştirmesi için gerekli olan bir sonraki aşama, *oyun aşamasıdır*” (Vail’ den akt. Ritzer, 2013b: 422). Bu aşamada, çocuk, bir oyun içindeki tüm ötekileri ve onların konumlarını, tutumlarını ve davranışlarını kendi deneyimleriymiş gibi oluşturabilir (Vaitkus, 1991: 17). Mead’ e göre bu, oyun içindeki tüm ötekilerinin tutum ve davranışlarını kendine mâl ederek, bunlara karşı bir “tepki” geliştirebilen çocuğun artık, “öteki” olmayı öğrenmesini sağlar. Bu “oyun”

⁵⁵ Bu konuda fenomenoloji akımından etkiler söz konusudur.

aşamasında çocuk, ötekilerin tepkilerini hesap etme ve yorumlama yeteneğini geliştirir; grup içinde, muhtemel durumlarda ne yapacağını ya da hangi görevi üstleneceğini hesap ederek davranışlarına yön verebilir. Mead, oyun aşaması için “dokuz top” dediği, beyzbol oyunu örneğini verir:

Ancak birkaç bireyin katıldığı bir oyunda o zamanlar tek rol alan çocuğun herkesin rolünü almaya hazır olması gerekir. Eğer dokuz top oyununa girerse kendisine ait konumla ilişkisi olan her konumun tepkilerine sahip olması gerekir. Başka herkesin kendine ait oyunu sürdürmek için ne yapacağı bilir. O, tüm bu rolleri almak zorundadır. Onların hepsi aynı zamanda bilinçte bulunmak zorunda değildir ancak bazı anlarda, topu atacak olan, onu yakalayacak olan ve benzeri gibi üç ya da dört bireyi kendi tutumu içinde bulundurmak zorundadır. Bu tepkilerin bir dereceye kadar kendine ait düzenleme içinde bulunması gerekir. Öyleyse, oyun içinde birinin tutumunun ötekinin uygun tutumlarını devreye soktuğu şekilde düzenlenmiş bu tür örneklerin bir dizi tepkisi vardır. (Mead’ den akt. Ritzer, 2013b: 423).

Oyun aşaması, Mead’ in önemli kavramlarından biri olan “*genelleşmiş öteki*” oluşumunu sağlar. Beyzbol örneğinde olduğu gibi tüm takımın (topluluğun) tutumunu almakla oluşan “*genelleşmiş öteki*”, *benlik oluşumu* için tamamlayıcı unsurdur: “Sadece ait olduğu örgütlü toplumsal grubun tutumlarını, örgütlü, işbirlikçi toplumsal etkinlik veya bu tür etkinliklerin bir dizisi yönünde gerçekleştirdiği sürece tam bir benlik geliştirir” (Mead’ den akt. Ritzer, 2013b: 423).

Mead için, genelleşmiş ötekinin rolünü almak benliğin gelişimini tamamladığı gibi, ayrıca, toplumsal eylemleri de şekillendirmeyi sağlar. Bireyler eylemlerini genelleştirilmiş ötekinin tutumlarına uyumlu hale getirir: “grup, bireylerin davranışını genelleşmiş öteki aracılığıyla etkiler” (Ritzer, 2013b: 421).

Mead’in “benlik” oluşumu fikri, kişinin hem “içsel” hem de “dışsal” yaşamına vurgu yapar. Onun “ferdî ben” (“I”) ile “sosyal ben” (“me”) ayrımı bu vurguya dayanır:

kişinin gerçek ‘iç’ benliğini kamu önündeki benlikten, insanların diğerlerinin yanındayken sergiledikleri toplumsal imajdan ayırır. Her bireyin kendine özel arzuları ve ihtiyaçları vardır, ancak biz, başkalarının bizim hakkımızda neler düşündüklerini tasavvur edebildiğimiz için, tamamen bencilce davranamayız. Bu yüzden, ‘iç’ ben ile ‘dış’ ben arasında sürekli bir mücadele vardır; ve Mead’e göre bu mücadele, özdenetim olarak adlandırdığımız şeyin, yani kendini sınırlama gerekliliği ortadan kalktığı durumlarda bile, zihnimizdeki, bedenimizi yönlendirme ve duygularımızı kontrol altında tutma aracısının temelini oluşturur. Ancak, sürekli karşılaştığımız diğer herkesin, özellikle kişisel olarak tanımadığımız çoğu kişinin beklentilerini doğru

olarak tahmin etmek imkânsızdır. Bu yüzden genellemeler yapar, *genelleştirilmiş diğerrinin*, diğerr insanların –örneğin, bir otobüste şarkı söylemeye veya cenaze töreninde gülmeye başladığımızda- hakkımızda neler düşünecekleri konusunda bir imge geliştiririz (Slattery, 2007: 335).

Mead’in, bu birbiriyle “çatışan” iki “ben” fikri temelinde geliştirdiği “benlik” kavramı, bir sonraki bölümde incelenecek bir “sembolik etkileşim kuramcısı” olarak bilinen, ancak “dramaturjik etkileşim” kuramının geliştiricisi olan Erving Goffman’ı etkileyecek ve onun “benliğin sunumu” kavramını bu “çatışma” temelinde kurmasını sağlayacaktır.

Mead’e göre, “benlik”, bireylerin toplumlaşma sürecinde toplumsal eylemleriyle oluşan “etkileşim” ya da “insanlar arasındaki iletişim” aracılığıyla oluşur (Ritzer, 2013b: 421). Mead’in kendi ifadesiyle:

Benlikler, başka benliklerle belirli ilişkiler içinde var olabilir. Bizim kendi benliklerimiz sadece, başkalarının benlikleri varoldukları ve bu biçimleriyle bizim deneyimlerimizi içine girdikleri için bizim kendi benliklerimiz ve başkalarının benlikleri arasında *kesin* sınır çizilemez. Birey, sadece, kendi toplumsal grubunun öteki üyelerinin benlikleriyle ilişki içinde bir benlik sahibi olurlar (akt. Ritzer, 2013b: 427).

Benlik, gelişimiyle birlikte, toplumsal etkinlik ve toplumsal ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkar. Mead’e göre, toplumsal deneyimlerin yokluğunda bir benliğin ortaya çıkmasını hayal etmek olanaksızdır. Örneğin, hayvanların benliği yoktur, insan bebeklerinin de doğduklarında benlikleri yoktur. Ancak Mead’ e göre, “benlik” bir kez geliştiğinde, insanlar her zaman değil ama genellikle onu ortaya koyarlar. Robinson Crusoe, medeniyet içindeyken bir benlik geliştirdi ve bir süreliğine ıssız bir adada yalnız başına yaşarken ona sahip olmayı sürdürdü. Başka bir ifadeyle o kendisini bir nesne olarak kavrama yeteneğine sahip olmayı sürdürdü (Ritzer, 2013b: 421).

Mead için bir “etkileşim” süreci demek olan “toplumsallaşma”, zihnin gelişimine kaynaklık eder. Bu Mead’in, “genelleştirilmiş öteki” kavramıyla ilgilidir. Ona göre, “genelleştirilmiş öteki”yi oluşturan, grup içindeki işaretlerin ve bunlara verilen karşılıkların bireyler için “anlamli” (“significant”) olmasıdır. Bu da,

Mead’in sosyal bilimlerdeki en önemli savıdır: grup içindeki toplumsallaşma sürecinde, dil en önemli araçtır. İşte, “grup içindeki bireyler arasındaki etkileşim “anlamli” bir içsel işaretleşmedir. Böylece, grup içindeki herhangi bir üyenin eylemi diğerr tüm grup

üyeleri için aynı “anlama” gelir. Grubun bir üyesinin eyleminin grubun diğer üyeleri arasındaki etkisi ve üyelerin eylemlerinin başka üyeler üzerindeki birleşik etkisi, bireylerin deneyimi için bir temel oluşturur (Vaitkus, 1991: 18).

İşte “anlam” temelinde kurulan, bireylerin başka bireyler için “anlamalı” eylemleri, bir “toplumsal eylem” olarak “etkileşim” sürecinde “öznelerarası” temelde gerçekleşir.

Mead’ın “benlik” fikrinden etkilenen, bir başka modern sembolik etkileşimci Charles Horton Cooley’in “ayna benlik” kavramı da, benlik oluşumunun öznelerarası temellerine ışık tutar. Ayrıca, Mead’ın “sosyal benlik” kavramının anlaşılması bakımından da önemlidir. Cooley bu kavramı şöyle tanımlar:

birinin benliğinin belirli bir zihinde nasıl görüldüğüne ilişkin hayal gücü ve birinin benlik-düşüncesi, başka zihne atfedilen bu şeye yönelik tutum tarafından belirlenir. ...Böylece biz, hayal gücü içinde, kendi görüşümüz, tarzlarımız, amaçlarımız, davranışlarımız, karakterimiz, arkadaşlarımız ve benzerin ilişkin başkasının zihnindeki düşünceyi kavrarız ve onun tarafından etkileniriz (akt. Ritzer, 2013a: 373).

“Ayna benlik” fikri Ritzer’e (2013a: 373) göre, üç bileşene ayrılabilir: (1) başkalarına nasıl görüldüğümüzü hayal ederiz. (2) onların görünüşlerimiz hakkındaki yargılarının ne olması gerektiğini hayal ederiz. (3) ötekilerin yargılarını hayal etmemiz sonucunda gurur duyma ve küçük düşme gibi bazı benlik-düşünceleri geliştiririz.

Cooley, “ayna benlik” kavramına, insanların sahip olduğu bilincin, toplumsal etkileşim süreci içinde edinildiği anlamını verdi. Cooley, ayna-benliğin ortaya çıkışını, bireyin toplumsallaşmasının ilk evresini oluşturan, “birincil gruplar” dediği, aile, akran vb. grupların üyeleriyle, “yüz yüze” etkileşimleriyle, “ben-merkezli” aşamasındaki çocuk, başkalarını hesaba katmayı öğrenerek toplumun bir üyesi haline gelme süreci olarak tanımlanır. Özetle, Cooley için “ayna benlik” toplumsal etkileşim sürecinde, bireylerin benliklerinin oluşmasının temelidir (Ritzer, 2013b: 49).

Ayna benlik, dikkat edilirse, bireyin ilk “yüz yüze” gruplar içinde, “başka” ile karşılaşmasıyla oluşan, *başkasının kendi* hakkındaki görüşleri temelinde oluşur. Bu da, “ayna benlik” kavramının “öznelerarasılık” kavramı ile bir bağına ortaya koyar.

Özetle, sembolik etkileşimciler için *benlik oluşumu*, zihninin, temelde kendi kendini nesne olarak kavrama yeteneğine, yani zihninin hem özne hem de nesne olmaya yeteneğine

bağlıdır (Ritzer, 2013b: 421). Bu açıdan da, benlik, toplumsal süreç içinde, insanların kendilerini ötekilerin yerine koyma, ötekilerin eylemde bulunduğu gibi eylemde bulunma ve kendilerini ötekilerin onları gördüğü gibi görme yeteneği (Ritzer, 2013b: 429) olarak tanımlanabilir. Bu Mead'e göre, benliğin gelişimi için genel mekanizma olan "düşünümsellik" ile mümkündür. Bu onun, "düşünümsellik" dediği, "kendini nesne olarak kavrama ya da kendini ötekinin yerine koyma" düşüncesi, zihnin gelişimi için esastır. Mead'e göre, "düşünümsellik" bireyin kendi deneyiminin kendisi üzerine geri dönmesi (Cooley'e göre "yansıtma") ile aynı toplumsal süreçteki diğer bireylerin deneyimi içinde ortaya çıkar; yani diğer bir deyişle, bireyin ötekilerin kendisine bir tutum almasını sağlayan tepkileri ile oluşur (Ritzer, 2013b: 421).

İnsanlar kendilerini doğrudan tecrübe edemezler. Onlar, bunu sadece, kendilerini ötekilerin konumuna koyarak ve kendilerini o bakış açısından görerek yapabilirler. İçinde birinin kendi benliğini gördüğü bakış açısı belirli bir birey ya da bir bütün toplumsal grup olabilir. Mead'in ortaya koyduğu gibi, çok genel olarak, "Sadece ötekilerin rollerini alarak kendimize geri dönebilmekteyiz." Bu da, zihin süreçlerinin öznelerarasılığı temelinde (ve dolayısıyla toplumsal süreçler temelinde) gerçekleşen "etkileşim" ile mümkündür. Bu anlamda Mead'in asıl hedefi, bu "sosyal ben" in öteki "ben"lerle nasıl yaşadığını anlamaktır. Bu da, onun kuramının temeli olan "sembolik etkileşim" kavramını gündeme getirir (Vaitkus, 1991: 17).

Mead'in sosyolojisinin temeli olan "birey" oluşumu, onun "öznelerarasılık" kavramı temelinde gerçekleşir. Ona göre, "bireysel" olmak: öteki üyelerin perspektiflerinin toplamıyla, bir "sosyal ben" sahibi üyenin "kendi" öznel perspektifinin içinde diğer tüm üyelerin bakış açılarına sahip olmaktır. Mead için bu, "insanın kendine dönük deneyiminin bir karakteridir" ya da başka bir ifadeyle "öteki bakış açısından hareketle şekillenen kendi perspektifine bağlı bireyselliği" dir (Vaitkus, 1991: 18). Bu, bir "toplum" üyesi olan bireylerin "öznelerarası" bir temelde "benlik" ve "düşünce" sahibi olmaları demektir. Bu da, etkileşimi mümkün kılan temellerdir.

Sembolik etkileşimcilik, bireylerin gündelik yaşamlarının inşasında oynadıkları yaratıcı role vurgu yapar (Coulon, 2010: 17). Mead' e göre, insan zihninin yaratıcı yanı olan

“düşünme kapasitesi”, yani “anlama” ve “yorumlama” yeteneğiyle toplumsal süreci inşa eder. O’na göre, yaratıcı insan zihni,

(1) bilinçli ve planlı bir şekilde, bir hedefe yönelik davranışı gerçekleştirir; (2) en önemlisi “dil” olan, farklı semboller aracılığıyla başka insanlarla iletişim kurmayı ve bu sembollerle ifade edilen anlamları yorumlamayı, bunun karşılığında bir tepki vermeyi sağlar; (3) kendinin bilincinde olarak, başkalarının farkında olmayı sağlar; bu da, başkasının rolünü alma, insanların yorumlarını önceden öngörme ile mümkün olur; kendinin başkalarını nasıl göründüğünü tasavvur ederek bir benliğe ya da bir benlik imgesine sahip olmayı sağlar (Slattery, 2007: 334).

Slattery’in özetlediği, zihnin bu yaratıcı gücüyle eylemleri yönetmesiyle oluşan “toplumsal” süreç, kişilerin “anamlı semboller” aracılığıyla kurduğu iletişimlerle devam eder. Kişiler, bu etkileşim süreçlerinde hem kendi benliklerini hem de toplumu inşa ederler.

İşte Mead için “benlik” oluşumu, öznelerarası olarak, toplumsal süreçlerde, “anamlı semboller” ile “karşılıklılık” temeline dayanan, kişilerin kendilerini diğer kişilerin yerine koyarak geliştirdikleri “öznelerarası” olarak gerçekleşen “sembolik etkileşim” ile mümkündür. Bu da “kişilerarası iletişim” edimi demektir. Mead için

zihin ve benlik gündelik hayatın toplumsal yaratılarıdır. [Mead’in dediği gibi:] “Bildığımız kadarıyla, zihin ve benlik olmasaydı insan toplumu da olmayacaktı.” Zihin ve benlik bir benlik bilinci yaratır; **zihin ve benlik sadece diğerleriyle ilişki içinde varolur**. Benlik, bilincin nesnesi ve öznesidir, bir insan olarak ferdi ben ve sosyal ben hem kendisi *üzerinde düşünür* hem de diğerleriyle ve ‘genelleştirilmiş diğeri’ veya ‘önemli diğerleri’yle etkileşim kurar (Slattery, 2007: 337-8).

Sonuç olarak, Mead’in “sembolik etkileşim” kuramına göre “benlik”, toplumsal süreç ile zihinsel süreçlerin karşılıklı etkilerine dayalı olarak oluşur. Bu oluşum da, öznelerarası temelde paylaşılan “anamlı semboller” aracılığıyla kişilerin birbirleriyle kurdukları iletişimle toplumsallaşmanın gerçekleşmesini sağlar. Bu da “benlik” oluşumu için esastır. Kişilerin benlikleri de, karşılıklı “anlam” alışverişiyle birbirlerini etkileyerek oluşur. Böylece, toplumsal dünya kişilerin *anlamlar* üzerine yorumlarıyla sürekli inşa edilir.

3.5. Dramaturjik Etkileşim ve Benlik Sunumu

Dramaturjik etkileşim, sembolik etkileşim kuramından etkilenmiş, bu nedenle kendisinin bir “sembolik etkileşim” kuramcısı olduğunu söylenen⁵⁶ Erving Goffman’ın *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* adlı eserinde, “benlik sunumu” fikrini geliştirdiği bir yaklaşımdır. Goffman, kendi kuramını, başta Mead’in “benlik oluşum”u ve Simmel’in etkileşim ve toplum üzerine fikirlerinden etkilenerek oluşturur. Ancak o, başta Mead olmak üzere diğer sembolik etkileşimciler gibi, insanların benlik imgelerini nasıl oluşturdukları/geliştirdikleri üzerine incelemeler yapmak yerine, “insanların toplum tarafından, kendilerinin belirli bir benlik imgelerini nasıl sunmaya zorlandığı ile ilgilenir” (Ritzer, 2013a: 375). Bu da onun, *oluşmuş benliklerin sunumuna* odaklanarak, bu sunumun gerçekleştiği etkileşim biçimleri, ortamları ve koşulları üzerine bir çözümlemesine kaynaklık eder.

Benliğin etkileşime dayalı olarak geliştiği yönündeki, Simmel’in perspektifiyle uyumlu fikirler geliştiren sembolik etkileşimciliğin “benlik” fikrinden etkilenen Goffman, benliklerin sunumunu *dramaturjik model* olarak adlandırılan bir yöntemle ele alarak, *dramaturjik çözümleme* yapar (Ritzer, 2013b: 64). Goffman’ın temel hareket noktası, insanlar, sabit bir benlik imgesi sürdürmek için toplumsal izleyicilerine yönelik performans sergilerler. Goffman, bu “performans” kavramından hareketle, bireylerin toplumsal yaşam içinde, tıpkı bir tiyatro sahnesinde sergilenen bir “drama” gibi benliklerini sergilediklerini (sunduklarını) ileri sürer (Ritzer, 2013a: 375). Goffman, “tiyatro” benzetmesinin bir gerekçesini şöyle ifade eder: “Bir tiyatro sahnesinde yüz yüze etkileşim⁵⁷ yürütenler gerçek durumların kilit koşulunu yerine getirmek, yani bir durum tanımını ifadesel açıdan devam ettirmek zorundadır; ama bunu hepimizin paylaştığı etkileşim faaliyetleri için uygun bir terminoloji geliştirmelerini sağlayan koşullarda yaparlar” (Goffman, 2009: 237). Bu onun, dramaturjik çözümlemesini, “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temellerine dayanarak yaptığını gösterir. Bu bakımdan, bu çalışmadaki “kişilerarası iletişim” kavramının temelleri olarak *benlik-etkileşim ilişkisi* kapsamında, onun temel kavramları

⁵⁶ Goffman bu etiketi asla kabul etmez (Slaterry, 2007: 193).

⁵⁷ Goffman, ilgili çalışmasındaki “etkileşim” kavramını “yüz yüze etkileşim” olarak belirler; ve “fiziksel olarak aynı ortamda bulunan bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin eylemleri üzerindeki etkileri” olarak tanımlar (Goffman, 2009: 28).

“durum tanımı” ve izlenim” önem kazanır. Ona göre, “benlik” kişilerarasındaki etkileşimlerle sergilenir; *eyleyen* ile *izleyici* arasındaki bu “etkileşim” benliğin sunumunu belirler. Bu da, kişilerin ortak “sembolik işaretler” ile paylaştıkları “anlam” temelinde bir “durum tanımı” yaparak birbirlerine karşı “izlenim” sürdürmek için eylemlerini gerçekleştirirler; yani Goffman’ın terminolojisine göre performanslarını sergilerler. Buradan hareketle, öncelikle, Goffman’ın, “benlik” kavramını ele alışını ve sonra “benlik sunumu” için geliştirdiği temel kavramlar olan “durum tanımı”, “izlenim” ve “performans” çözümlemesi incelenebilir.

Goffman’ın “benlik” kavramını ele alışında, dramaturjik yaklaşımındaki sembolik etkileşimci etkiler önemlidir. Özellikle, bir önceki bölümde incelenen, Mead’in, bireysel yaratıcılığı vurguladığı “ferdî ben” (“ben”) ile toplumsal kısıtlamaları sağlayan “sosyal ben” (“beni”) arasındaki gerilim (çatışma) Goffman’ın çalışmasını etkiler (Ritzer, 2013a: 375). Aslında, Goffman, Mead’in bu iki “ben” kavramı arasında ortaya koyduğu bu gerilimi, Simmel’in birey ve toplum arasındaki ilişkisine (ya da çatışmasına) dayanarak yaklaşımını oluşturur. Zira Simmel’in eylem ve etkileşim biçimleri üzerine yaptığı incelemeler Mead’in kuramıyla hem uyumlu (Ritzer, 2013a 354) hem de sembolik etkileşimciliği tamamlayan bir özelliktedir (Rock’tan akt. Ritzer 2013b:48).

Ritzer’in ifadesiyle Mead’in benlik kuramındaki bu gerilim şöyledir;

Goffman’ın “tümüyle insani olan benliklerimiz ile toplumsallaşmış benliklerimiz arasındaki çok önemli uyumsuzluk” dediği şeyde yansıma bulur. Bu gerilim, insanların bizden ne yapmamızı bekledikleri ile spontane olarak ne yapabileceğimiz arasında ortaya çıkar. Bizden beklenen şeyi yapma isteği ile karşılaşırız; üstelik kararsız kalmamız beklenir. Goffman’ın ifade ettiği gibi “Biz, inişler ve çıkışlara kalırız” (Ritzer, 2013a: 375).

İşte bu noktada Simmel’in katkıları söz konusudur. Zira o da, bu gerilimin bir etkileşim biçimi olarak “birey” ile “toplum” arasında gördüğü “çatışma” fikriyle yapar; ki, bu da Goffman’ın kuramı için bir hareket noktasıdır. Simmel’ in “birey toplumlaşma içinde kapsanır ve aynı zamanda kendini onun karşısında bulur. Hem toplumlaşma organizması içindeki bir bağıdır hem de özerk bir organik bütündür, hem toplum için hem de kendisi için var olur” (Simmel, 2009a: 42) fikri Goffman’ın kuramsal perspektifi için önemlidir. İnsanın varoluşunun bir yanı “toplumlaşma” tarafından belirlenirken, toplumun bir ürünüyken; diğer yanı ise, bireysel özerkliği tarafından belirlenen yanı vardır. Simmel

burada, “birey” ile “toplum” arasındaki ilişkiyi betimler: bir “birey” etkileşime dayalı ilişkilerle bir “toplum” üyesi olur; ancak aynı zamanda o “birey” kendi iç dünyasına sahiptir. Böylece, bireyler, bu iki uç arasında hareket ederler (Simmel, 2009a: 39). İşte bu iki uç arasındaki “ilişki” Goffman’ın, Mead’in benlik oluşumu fikrindeki gerilimi, kendi kuramına mâl etmesine kaynaklık eder: Simmel’e göre, bir insanı tanımak için, “onu salt bireyselliği açısından değil, onu içinde sınıfladığımız genel tipe taşınmış, yükseltilmiş ya da indirilmiş halde görürüz” (Simmel, 2009a: 36). Bu Goffman’ın “dramaturjik etkileşim” yaklaşımı için çok önemlidir. Onun, kuramındaki “performans” kavramı için bir temel teşkil ettiğini, Simmel’in, “her insanı, kendi bireyselliğinin ima ettiği insan tipine dâhil olarak kavrarız – ona karşı takındığımız pratik tavır üzerinde özgül etkisi olan bir olgudur bu. Onun hakkında sadece tekilliğine ilişkin terimlerle değil aynı zamanda genel bir kategorinin terimleriyle de düşünürüz” (Simmel, 2009a: 36), bir de buna “ötekinin bizim hakkımızdaki görüşü eklenince sonuçta ortaya hiçbir zaman saf bir biçimde ve bütünüyle olmadığımız şey ortaya çıkar” (Simmel, 2009a: 37) düşüncesinden hareketle ortaya konulabilir. Bu da, bize Goffman’ın, “gerçek” olan benlik ile “sergilenen” benlik arasındaki gerilimin nedenlerini Simmel’den esinlenerek analiz ettiğini gösterir. Goffman’ın “dramaturjik etkileşim” çözümlemesinde göstereceği gibi, Simmel’in, bir insan hakkında, “başka bir insana dair, onunla arasındaki kişisel temas yoluyla kurduğu tablo belli çarpıtmalara dayanır” (Simmel, 2009a: 35) düşüncesi yer bulacaktır. Çünkü “başka birini bir ölçüde genelleştirerek görürüz. Bunun nedeni belki de kendimizinkinden farklı bir bireyselliği kendi kendimize tam manasıyla temsil edemememizdir. Bir kişinin her türlü yeniden-yaratımı sizin ona olan benzerliğiniz tarafından belirlenir” (Simmel, 2009a: 35). Bu nedenle de Goffman’ın analiz edeceği gibi, “kişiliklerimizin bir parçasının etkileşime girmesini önleyecek şekilde kenara ayrılması” (Simmel, 2009a: 40) nedeniyle “bir başkasının bireyselliğini tamamıyla bilemeyiz” (Simmel, 2009a: 36), ancak, onun sergilediği etkileşimler içinde sunduğu benlik bilinir.

Böylece, Goffman’ın düşüncesindeki Meadci ve Simmelci etkiler, benliği, bireyin bir mülkiyeti değil, eyleyen ile izleyici arasındaki *dramatik etkileşimin* bir ürünü olarak kabul etmesini sağladı. Ona göre “benlik, “sunumu yapılan sahnede...ortaya çıkan dramatik bir sonuçtur” (Goffman’dan akt. Ritzer, 2013a: 376).

Bu anlamda, Mead'in "benlik oluşumu" düşüncesi ve modern sembolik etkileşimci benlik kavrayışının gelişiminde önemli bir etkisi olan Cooley'in "ayna benlik" fikri, Goffman'ın "benlik sunumu" fikrini "dramaturjik etkileşim" yaklaşımıyla çözümlemesine benzer:

birinin benliğinin belir bir zihinde nasıl görüldüğüne ilişkin bir derece kesin hayal gücü – yani kendine malettiği herhangi bir fikir- ve birinin benlik-düşüncesi türü, başka zihne atfedilen bu şeye yönelik tutum tarafından belirlenir. ...Böylece biz, hayal gücü içinde, kendi görüşümüz, tarzlarımız, amaçlarımız, davranışlarımız, karakterimiz, arkadaşlarımız ve benzerin ilişkin başkasının zihnindeki düşünceyi kavrarız ve onun tarafından etkileniriz (Cooley' den akt. Ritzer, 2013a: 373).

Buradan hareketle, Goffman, "ferdî benlik" ile "sosyal benlik" arasındaki gerilimi, "izlenim" kavramı merkezinde incele. Goffman, temel olarak, "insanlar etkileşime girdiklerinde onların başkaları tarafından kabul edilecek olan belirli bir benlik sergilemek istemeleri" varsayımından hareket eder. Eyleyenler benliklerini sergilerken, izleyicilerin bu sunumu bozabilme ihtimallerine karşı, eyleyenler izleyici tarafından performansların aksatılabilecek yönlerine karşı bir denetim kurmak için "yönetim" fikri geliştirirler. Bu Goffman'ın "izlenim yönetimi" dediği kavramdır. Goffman, bu merkezi ilgiyi "izlenim yönetimi" olarak karakterize eder. İzlenim yönetimi, eyleyenlerin karşılaşması muhtemel belirli sorunları karşısında belirli izlenimler sürdürmek için kullandıkları teknikleri ve bu sorunlarla baş etmek için kullandıkları yöntemleri kapsar (Ritzer, 2013a:376). Bu da, onu, *benlik sunumu* fikrini "dramaturjik" bir yaklaşımla çözümlemesine sevk eder.

Goffman, benlik sunumlarının, "izlenim yönetimi" tarafından denetlenen performanslarla oluşan etkileşim ortamı olarak "tiyatro" ile kurduğu analogiden hareketle, "sahne" düşüncesini ortaya atar. Şimdi kısaca Goffman' ın dramaturjik etkileşim kapsamında ele aldığı "benlik sunumu" çözümlemesini, "durum tanımı", "izlenim yönetimi" "performans" ve "sahne" kavramları incelenebilir.

Goffman'ın "benlik" sunumu için yaptığı dramaturjik çözümlemesinin önemli kavramı, sembolik etkileşimciler için de önemli bir kavram olan "durum tanımı"dır. "Eğer insanlar durumları gerçek olarak tanımlarsa, bu durumlar sonuçları bakımından gerçek olur" (Thomas ve Thomas'ten akt. Ritzer, 2013b: 48). Bu Ritzer'e göre, insanların ne düşündüklerinin ve bunun onların ne yaptıklarını nasıl etkilediğinin önemini vurgular. İşte buradan hareketle Goffman "durum tanımı" kavramından hareketle "izlenim" kavramını

belirler. Goffman’a göre, bir ortamda kişiler, başkalarıyla girdiği etkileşimlerde bir “izlenim” sergilerler:

İnsanlar, bulundukları ortama yeni birisi girdiği zaman genelde ya o kişi hakkında bilgi edinme ya da hali hazırda sahip oldukları bilgileri kullanma çabası içine girerler. En merak edilen o kişinin genel toplumsal ve iktisadi durumu, kendini nasıl gördüğü, çevresine karşı takındığı tavır, işinde usta olup olmadığı ve güvenilir olup olmadığı gibi konulardır. Bu bilgiler sırf iş olsun diye toplanmış gibi görünse de genelde bu merakın gayet pratik nedenleri vardır. Söz konusu kişi hakkındaki bu bilgiler gözlemcilerin kendilerinden ne beklediği ve kendilerinin karşılarındaki insandan ne bekleyebilecekleri üzerine ön bilgi sağlayarak durumun tanımını yapmalarına olanak verir (Goffman, 2009: 15).

Goffman’a göre, bir etkileşim ortamında kişilerin bilgiyi iletecek pek çok “işaret aracı” vardır; bir kişi hakkında hiçbir bir bilgi edinilmese dahi, kişinin görünüş ve tavırlarıyla geçmişteki deneyimler arasında bir bağ kurarak kişi hakkında bir imge/imaaj oluşturulur. İşte bu, Goffman’ın “izlenim” kavramının özünü oluşturur. Goffman’ a göre, “kişinin öyle ya da böyle kendini *ifade edecek şekilde* davranması, gözlemcilerin de bir şekilde *izlenim edinmesi* kaçınılmazdır” (Goffman, 2009: 16). Goffman, kişinin kendini ifade etme derecesine, yani izlenim bırakma kabiliyetine göre, izlenimin iki kişi arasında işaretleşme faaliyeti olarak çözümler: (1) *verilen* izlenim, “kişi bunları yalnızca, kendisinin ve başkalarının bu simgelere yükledikleri anlamları iletmek için kullanır. Bildiğimiz, dar anlamda iletişimidir bu;” (2) *yayılan* izlenim: “gözlemcilerin fail hakkında bulgu sağlayabileceği beklentisiyle değerlendirilen çok çeşitli eylemleri içerir. Buradaki beklenti, eylemin normalde o eylem yoluyla iletilen bilgilerden daha farklı nedenlerle gerçekleştirilmiş olmasıdır.” Bu ayrım Goffman’a göre önemlidir; ilk izlenimin “aldatma”, ikincisinin de “rol yapma” içerir. Bu da onun, “performans” çözümlemesinin kapsamını oluşturur. Goffman, bu iki iletişim türünden, “sözsüz olan, daha dramatik ve bağlamsal olan; iletişim ister kasıtlı olarak sağlansın ister kasıtsız yine de amaçlanmamış olduğu varsayılan” yayılan izlenim üzerine odaklanır (Goffman, 2009: 18).

Goffman, günlük yaşamda “ilk izlenim” oluşumunun önemine dikkat çeker: “kişinin *başlangıçta* diğer katılımcılar hakkında sahip olduğu ya da edindiği bilginin ne denli önemli olduğunun altını çizmemiz gerekir, çünkü kişi işte bu bilgiyi temel alarak durumu tanımlamaya ve tepkisel davranış biçimleri inşa etmeye başlayacaktır” (Goffman, 2009: 23). Böylece, kişi, karşılarındaki kişi hakkındaki bu tanıma bağlı kalarak, izlenimini bu

tanıma göre sürdür. Goffman' a göre, kişilerarasındaki tüm etkileşimler, bu “ilk izlenimler” doğrultusunda sürdüğü için, günlük yaşamada, özellikle hizmet sektöründe ya da yeni bir işe başlarken sürekli “doğru başlangıç yapmaktan söz ederiz ve bunun çok önemli olduğunu hissederiz” (Goffman, 2009: 24).

Goffman bu konuda bir örnek verir: “Büyük Bunalım sırasında, kimi zaman hanenin yoksulluk durumunun ziyarete gelen sosyal güvenlik görevlileri görsün diye üzerinde bastırılı bastırılı sergilediği Amerika'da da kuşkusuz yaygındı” (Goffman, 2009: 49). Burada hane sahiplerinin yaptığı “yoksulluk” rolü, sosyal güvenlik uzmanlarının acıma duygularını etkileyerek, ekonomik destek sağlamayı amaçlar. Goffman'ın bakış açısına göre, burada hane halkı sosyal güvenlik görevlilerine “yoksulluk izlenimi” vermek olduğu için, karşı tarafı (Goffman'ın terminolojisinde “izleyici”) için bir “performans” sergilerler.

Burada Goffman'ın “performans” kavramı önem kazanıyor. O “performans” ile, “bir kimsenin belli bir gözlemci kümesi önünde bulunduğu bir süre boyunca gerçekleştirdiği ve gözlemciler üzerinde biraz da olsa etkisi olan tüm faaliyetleri” anlatmak ister (Goffman, 2009: 28). Ancak Goffman, “etkileşim” ile “performans” arasında dikkatlice ayrım yapar:

Bir *etkileşim* dendiğinde, belli bireyler kümesinin sürekli olarak birbirlerinin karşısında bulunduğu bir olaydaki tüm etkileşimler kastediliyor demektir; bu durumda “bir karşılaşma” tabiri de aynı işi görür. “Performans” ise belli bir durumda belli bir katılımcının diğer katılımcılardan herhangi birini etkilemeye yönelik tüm etkinlikleri şeklinde tanımlanabilir (Goffman, 2009: 28).

Kişiler izleyicilerin durum tanımlı yapabilmeleri için performanslarını *sahne önünde* sergiler. Sosyal güvenlik görevlileri evdeyken, hane halkı sahne önünde olacak; ve performanslarını sergileyeceklerdir; görevliler gittiklerinde ise, hane halkı rolden çıkacak ve bu durumda sahne önü, “sahne arkası” olacaktır. Goffman *sahne önü* ile *sahne arkası* arasındaki bu ilişki için bir örnek verir:

Orwell, bulaşıkçıların sahne arkası bakış açısından garsonlardan söz ederken, bize şöyle bir örnek sunuyor: “Bir garsonu otelin yemek odasına giderken seyretmek eğitici bir görüntüdür. Garson kapıdan geçerken ani bir değişim geçirir. Omuzlarının duruşu değişir; bütün o kir pas, bütün o telaş ve gerginlik bir anda gider halının üzerinde adeta rahipleri andıran bir ciddiyetle süzülerek yürür.

Bizim yardımcı şef garsonu hatırlıyorum, ateşli bir İtalyandı. Yemek odasının kapısından geçerken durup, bir şarap şişesini kırmış yardımcısına verişirmeye

başlamıştır. Havada yumruğunu sallayarak bağıyordu (neyse ki kapı az çok ses geçirmez sayılırdı? “Tu me fais...” (Sen Beni..) Sen kendine garson mu diyorsun,...Sözcükler yetersiz gelince, kapıya yöneldi ve kapıyı açarken Tom Jones’teki Şövalye Western havasında son bir hareket daha savurdu. Daha sonra yemek odasına girdi ve elindeki tabakla odayı bir kuğu kadar zarif bir edayla geçti. On saniye sonra bir müşterisinin karşısında saygıyla eğiliyordu. Ve onu yüzünde tecrübeli garsonların o yumuşak gülümsemesiyle eğilirken gördüğümüzde, müşteri böyle bir aristokrat tarafından hizmet edilmekten mahcubiyet duyuyor olsa gerek, diye düşünmeden edemiyordunuz (George Orwell’dan akt. Goffman, 2009: 120-121).

Goffman bu örneğin “izlenim yönetimi” gözlemi için uygun olduğunu düşünür: biri bir oyuncunun arka bölgeden çıkarak seyircinin olduğu yere geldiği veya oradan arka bölgeye döndüğü anlardır, çünkü karakter takınma ve karakterden sıyrılma bu anlarda gerçekleşir” (Goffman, 2009: 121). Goffman’ a göre, gündelik yaşamda, genellikle, sahne önü ve sahne arkasını birbirinde ayıran bölmeler, kapılar ya da rutinler vardır. Bunun nedeni, oyuncular sahne arkasındayken, rol (karakter) dışı bir durumda olduklarını izleyiciler tarafından görülmesini istememeleridir. Çünkü sahne arkası kişilerin en “doğal” bulunduğu hallerdir. İzleyicinin, sergilenen izlenimle çelişkili bir görüntüye sahip olması sergilenen izlenimin bozulmasına neden olacaktır (Goffman, 2009: 112-3). Aynı şekilde, sahne önünde “nezaket” gösteren bir kişi, sahne arkasında “kaba” olabilir; ya da, bir kişinin yüzüne başka arkasından başka konuşabilir. Goffman’ın örneğindeki gibi,

Shetland Otelinin mutfağında, misafirlerden aşağılayıcı kod isimlerle söz edilirdi; konuşmaları, tonlamaları ve hareketleri eğlence ve eleştiri amacıyla ustaca taklit edilir; acizlikleri, zayıflıkları ve toplumsal statüleri büyük bir dikkatle adeta akademik biçimde incelenir; ufak hizmet talepleri, hizmetli görüş ve duyuş alanından çıkar çıkmaz çirkin yüz ifadeleri ve küfürlere karşılardı. Bu suistimal denklemi kendi ortamları içindeyken misafirler tarafından de ziyadesiyle dengelenirdir. Bu anlarda personelden tembel domuzlar olarak bahsedilir, ot gibi yaratıklar, ilkel ve açgözlü hayvanlar olarak tarif edilirlerdi. Ancak doğrudan birbirleriyle konuşurken, personel ve misafirler karşılıklı saygı ve ölçülü tavırlar sergilerdi. Benzer şekilde, bir arkadaş hakkında arkasından ifade edilen düşüncelerin o arkadaşın yüzüne karşı ifade edilenlerden gayet farklı olduğu kimi anlar hemen her arkadaşlık ilişkisinde vardır (Goffman, 2009: 164).

İşte bu Goffman’ın “dramaturjik etkileşim” kuramının can alıcı noktasıdır. Bu kişinin, sahne önünde bir karaktere bürünerek bir “benlik” sergilediğini, sahne arkasında da karakterden çıkarak başka bir benlik sergilediği anlamına gelir. Bu durumda, kişiler, başkaları (izleyiciler) karşısında “normalde olmadıkları gibi” eylemelerini sağlayan unsur, Mead’in “genelleştirilmiş öteki” dediği etkidir. Garsonun, çalışma arkadaşlarına başka

müşteriye başka davranması da Goffman'ın "idealleştirme" dediği kavramdır. Kişiler, sahne önü performanslarında genellikle idealleştirilmiş bir görüntüsünü sunmak isterler. Bunun için de bazı özelliklerini gizlemek isterler (Ritzer, 2013a:377). Cooley'in, "eğer olduğumuzdan daha iyi gibi görünmeye hiç çalışmasaydık, nasıl gelişebilir ya da kendimizi dıştan içe doğru eğitebilirdik? Dünyada daha iyi veya idealize edilmiş yönümüzü gösterme dürtümüz çok çeşitli meslekler ya da sınıflar aracılığıyla kendine örgütlü bir ifade bulur" (akt. Goffman, 2009: 45) görüşü bu anlamda idealleştirilmiş eylemlerin önemine dikkat çeker. Bu nedenle, Goffman, toplumun, "insanları nasıl kendileriyle ilgili belirli imgeler sunmaya zorladığına...birçok karmaşık rol arasında bir o yana bir bu yana kaymaya zorlayarak, bizi bir ölçüde yalancı, tutarsız ve onursuz kıldığı"na odaklanır. O toplumsal eylemi "asıl kaynaklarına göre değil, daha ziyade başkaları için anlamlarına" göre araştırmaya çalışır" (Slattey, 2007: 192). Bu durumda, başkalarının anlamlarına göre eylemlerini gerçekleştiren kişiler, etkileşimlerinde sergiledikleri benlikle de, başkalarının benlik imgelerini "öznelerarası" olarak göre belirlenmiş olur.

Goffman, dramaturjik etkileşim çözümlemesinde, ele aldığı bireyi temel olarak iki yönlü inceler: bir yanda, bir "oyuncu" olarak bireyi gayet insani bir faaliyet olan performans sahnelemeye izlenim imalatçısıyken, diğer yandan bir "karakter" olarak bir performans iletmeyi amaçlayan biridir. O, bir oyuncuyla bir karakter arasında çok temel bir fark görür. Bir *karakter* olarak birey, yaşadığı topluma sunduğu benlik, "sahnede belli bir karakteri canlandıran bireyin başkalarına vermeye çalıştığı (genellikle güvenilir) bir imaj olarak" kabul edilir. Her ne kadar bu imaj bir kişiyle *ilgili olarak* oluşturulsa da ve böylece o kişiye bir benlik atfedilmesini sağlasa da, bu benlik ona sahip olandan değil, onun tüm eylemlerinin toplamından gelir, olayların şahitlerce yorumlamalarına imkân veren nitelikler tarafından yaratılır" (Goffman, 2009: 234). Bu kişinin sahne önündeki benliğidir. Bir *oyuncu* olarak bir birey ise,

öğrenme yeteneğine sahiptir ve bu yeteneği bir role hazırlamakta kullanılır. Fantezilere ve hayallere kapılma eğilimi vardır; bunlardan kimileri başarılı performanslara ilishkindir, kimileriye vitrin bölgesinde herkesin gözü önünde rezil olma korkusu ve endişesiyle doludur. Genellikle, sosyal bir içgüdüyle takım arkadaşı ve seyirci edinme isteği duyar ve onların kaygılarına incelikli bir anlayış gösterir. Derin bir utanma duygusuna sahiptir, bu da onu kendini açığa vurma riskini asgaride tutmaya götürür (Goffman, 2009: 235).

Bu da, kişinin sahne arkasındaki benliğidir. Goffman burada önemli bir belirleme yapar: “izleyici” karşısında çoğu zaman kişiler vardır. Goffman buna “takım” der. Bir performansın sergilenmesinde işbirliği yapan, birbirleriyle baş başa kaldıklarında, yani sahne arkasında olduklarında daha “samimi” davranırlar, sahne önüne birlikte çıktıklarında ise, daha “resmi” davranırlar. Bu nedenle, toplumsal bir düzende yer alan bir etkinliğe katılanlar etkinliklerini belli bir yönde sunmak için işbirliği yaptıklarında takım üyeleri haline gelir. Bir performansın etkili olabilmesi içi bunu mümkün kılan işbirliğinin boyut ve niteliklerinin gizli tutulması söz konusudur. Buna göre, bir takım gizli bir topluluğu andırır. Tabii ki, seyirci de takımın tüm üyelerinin seyirciden kimsenin paylaşmadığı bir bağla bir arada kaldığını hesaba katabilir. Örneğin, müşteriler bir hizmet kuruluşuna girdiklerinde, resmi rolleri nedeniyle tüm çalışanların müşterilerden farklı olduğunu açıkça kabul ederler. Ancak, bir kuruluşun kadrosundaki bireylere o statü yerine, belli bir durum tanımını devam ettirmek için gösterilen işbirliği sayesinde takım üyesi olurlar (Goffman, 2009: 104-5). Takım üyeleri izleyici önünde bir performans sunmakla meşgulken, bir işbirliği halinde bir gizli anlaşma ya da bir “anlayış” içinde olabilirler (Goffman, 2009: 84). Bu Goffman’ın takım içi iletişim dediği kavramdır. Bu gizli (ortak) *anlama* göre, izleyicilere performans sergilerler. Çünkü insanlar, “serbestçe ve güvenle iletişim kurabilmeleri için birbirlerinin kafa yapısını aşağı yukarı tahmin edebilmeleri gerekir. Söyledikleri ile ilgili olduğu kadar söylemedikleriyle ilgili de içleri rahat olmalıdır” (Hughes ve Hughes’ ten akt. Goffman, 2009: 155).

Goffman, temel olarak, toplumsal yaşamın ifadelerinin bir izlenim kaynağı oluşturduğunu düşünür. Ona göre, izlenimler, “başkalarına iletilir ve onlardan alınır. İzlenimin kendisi ise gözle görülmeyen gerçekler hakkında bir bilgi kaynağı ve alıcının tepkisini vericinin eylemlerinin sonuçlarını beklemeden yönlendirmesini sağlayan bir araç olarak” kabul edilir. Bu bağlamda “ifade”, Goffman için, “ifadede bulunan açısından sahip olduğu tamamlayıcı işlev bağlamında değil, toplumsal etkileşim sırasında oynadığı iletişim rolü” anlamına gelir (Goffman, 2009: 232). Buradan hareketle, Goffman’ın ifadeye dayalı etkileşim görüşündeki “benlik sunumu” kavramını, “öznelerarası” temelde kişilerarası iletişime dayandırdığı söylenebilir. Onun “dramaturjik etkileşim” çözümlemesinde yorumlayıcı sosyoloji perspektifini benimsediği şöyle anlaşılabılır:

etkileşim sırasında bir şey iletildiğinde, bunu yalnızca yansıtmayı seçtiği karakterin ağzından yapmasını ve mevcut herkesin iletişimin alıcı tarafı olarak eşit statüye sahip olması için, yaptığı yorumları etkileşimin tümüne yöneltmesini bekleriz. Bu nedenle, örneğin fısıldamak uygunsuz ve yasak kabul edilir, çünkü oyuncunun nasıl görünüyorsa yalnızca öyle olduğu ve her şeyin olduğunu iddia ettiği gibi olduğu yönündeki izlenimi yok edebilir (Goffman, 2009: 169).

Goffman burada, anlamın iletişimle öznelarasılığa açılması beklentisine vurgu yaparak “yorumlayıcı anlama” yaklaşımına işaret eder. Kişilerin etkileşimlerini sürdürebilmeleri için, bir “yorumlama” yapmaya ihtiyaç duyarlar.

Kısaca Goffman’ın “dramaturjik etkileşim” çözümlemesi şöyle özetlenebilir: kişiler, benliklerinin, başka kişiler önünde (izleyici) bazı kısımlarını sergilemek isterler; bazı kısımlarını ise gizlemek isterler. Bunun için benlik sunumları yaparlar ve bunları karşı tarafta (izleyicide) bir *izlenim* bırakmak için yaparlar. Bir performansla bu izlenimi belirlerken benliklerini izleyicilere sunarlar. Bir performansın, *sahne önü* ve *sahne arkası* olmak üzere iki boyutu vardır. Sahne önünde belli bir izlenimi, izleyicilerin onlardan bekledikleri izlenimi vermek isterler, vermedikleri durumlarda ayıplanacaklarını hor görüleceklerini, dışlanacaklarını, damgalanacaklarını ya da etiketleneceklerini düşünürler. Bu nedenle de, benliklerinin (kişiliklerinin) “mahrem” kısımlarını gizlerler. Bunun dışında, performanslarını bozacak bazı durumlar olduğunda, örneğin izleyici karşısında *geçirince*, *gaz çıkarınca* ya da *takılıp tökezleyince*, dahası *yalan söylediği* anlaşılınca, argo tabirle *fıyakası bozulunca* bu durumu düzeltmek için *teatral* öğelere başvururlar. Çünkü kişiler, çoğunlukla bir topluluk önünde, *idealleştirilmiş* benliklerini sunmak isterler. Bu kişilerin gündelik yaşam içinde, toplumsal etkileşimlere dayalı öznelarasılı paylaşımına açık “ortak” *bilgi, değer, yarar* temelinde benliklerini sunduklarını gösterir.

Bu nedenle, Goffman’a göre *kişi*, “ortamdaki diğer kimselere, geçmiş ve gelecek hakkında şu anda verdikleri izlenimlere dayanarak muamele eder” (Goffman, 2009: 232). Bu onları etkileşime dayalı bir benlik-imgesi geliştirmeye ve bu imgeyi de sürdürmelerine sevk eder. Bunu mümkün kılan ise, benliklerini sundukları “kişilerarası iletişim” edimidir. Kişiler benliklerini, gündelik yaşamda *yüz yüze* geldikleri bir patron, bir kasiyer, bir taksi şoförü, bir profesör, bir polis, bir müşteri, bir sevgili, bir yargıç vb. kişilere karşı bir *performansla* sergilerken, onların benlik-imgelerini yorumlamayla anlayarak göz önünde bulundururlar.

Ve bu *imgeler* ya da *imajlar* yoluyla benliklerinin alışverişini sağlayan “kişilerarası iletişim” ediminin öznelarasılı temelidir.

3.6. Etnometodoloji ve Karşılıklı Konuşma

Etnometodoloji, bireylerin⁵⁸ gündelik yaşamdaki etkinliklerini sürdürürken kullandıkları metotların, prosedürlerin ve bilgilerin nasıl oluştuğunu; bunların gündelik toplumsal yaşamı nasıl sürdürdüğünü araştıran bir yorumlayıcı sosyoloji kuramıdır. Temelleri Harold Garfinkel⁵⁹ tarafından atılan etnometodoloji, üyelerin gündelik etkinliklerinde etkileşime ve iletişime dayalı olarak kullandıkları “pratikler” ile toplumsal gerçekliği öznelarası temelde nasıl inşa ettiğini anlamak bakımından önemli perspektifler sunar. Bu kapsamda, etnometodologların, üyelerin “yorumlama” faaliyetleri üzerine yaptıkları kavramsal ve deneysel analizleri “kişilerarası iletişim” ediminin, toplumsal gerçekliğin inşasındaki rolü için önemli ipuçları verir. Bunun için en önemli araştırma olarak “konuşma çözümlemeleri” araştırmalarındaki “karşılıklı konuşma” analizleri, “kişilerarası iletişim” için öznelarası temelleri incelemek bakımından fırsatlar sunar. Bunun için, etnometodolojinin genel kuramsal perspektifine dayanarak “karşılıklı konuşma” kavramını incelenebilir.

Etnometodoloji, gündelik yaşamdaki etkileşimlerle oluşan *anlamların inşası* ya da *anlamlandırma* incelemeleriyle yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının pratik düzeyde araştırmalar yapılan bir geleneği olarak kabul edilir. Etnometodolojinin, bir “yorumlayıcı sosyoloji” kuramı olmasını sağlayan, toplumsal gerçekliğin, üyelerin yorumlarına bağlı olan *anlam inşaları* tarafından sürdürüldüğünü savunmasıdır. Burada merkezde “üye” vardır. İşte etnometodolojiyi “yorumlayıcı sosyoloji” yapan, geleneksel sosyolojideki “sistem” kavramını dışlayarak, merkeze “birey” kavramını almasıdır. Ayrıca, Pollner’in yorumuna göre, etnometodoloji, geleneksel sosyolojinin kurgusal “modeller” olarak kabul ettiği toplumsal gerçekliği, “aktörlerin süregelen bir icrası” olarak görür (akt. Coulon, 2010: 29). Garfinkel’in ve Sacks’ın belirttiği gibi, “toplumsal olgular üyelerin

⁵⁸ Etnometodologlar “üye” terimini kullanırlar.

⁵⁹ Garfinkel, işlevselci sosyolojinin önemli temsilcisi Talcott Parsons’ın öğrencisi olmasına rağmen, fenomenolojik sosyolojinin kurucu Alfred Schutz’un düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiştir (Slattery, 2007: 223). Bununla beraber, Edmund Husserl, Aron Gurwitsch, Merleau-Ponty gibi fenomenolojinin öncülerinden de faydalanmıştır (Coulon, 2010: 19).

başarıları/icralarıdır” (akt. Coulon, 2010: 29). Durkheimci sosyolojinin savunduğu gibi “toplumsal yapılar”⁶⁰, kendilerini bireylere nesnel gereklik olarak empoze etmezler; aksine, Garfinkel’ le birlikte, “toplumsal yapılar”, üyelerin “pratik icralar”ı olarak kabul edilir. Üyeler, “pratik icralar” ile oluşan metotlar, prosedürler ve bilgiler yoluyla gündelik yaşamın etkinlikleri inşa edilir (Coulon, 2010: 23). Bu anlamda, “toplumsal gerçeklik” içindeki üyeler tarafından sürekli inşa edilir; işte etnometodoloji, üyelerin gündelik yaşamı inşa ederken, etkinlikleri sırasında karar verme süreçlerinde kullandıkları “metotları” araştırır (Coulon, 2010: 29).

Buraya kadar ki incelemelerden, etnometodolojinin, toplumsal gerçekliği “üye” ve “süreç” merkezinde kabul ettiği, dolayısıyla, araştırmalarını gündelik yaşamın “akışı” üzerine yoğunlaştırdığı çıkarılabilir. Bu anlamda, fenomenolojik sosyolojinin, özellikle Schutz’un etkileri söz konusudur. Çünkü Schutz’un sosyolojisi, daha önceden incelediğimiz gibi, gündelik yaşamın sürdürülmesini sağlayan, bireylerin etkileşim süreçlerinde kullandıkları “reçeteler” üzerine odaklanıyordu. Benzer şekilde, etnometodoloji de, üyelerin kullandığı “pratikler” ya da “metotlar” üzerine yoğunlaşır.

Etnometodoloji, Schutz’un fenomenolojik sosyolojisi ya da gündelik yaşam sosyolojisinin kavramsal perspektifinden etkilense de, aralarında önemli farklar vardır. Fenomenolojik sosyologlar, insanların ne düşündükleri üzerinde odaklanmaya eğilim duyarken, etnometodologlar, insanların gerçekte ve yaptıkları üzerinde odaklanır. Etnometodologlar, günlük yaşamda etkileşimler sırasında ortaya çıkan *yapıların* anlamını araştırırlar; ancak bunları bir “yapı” olarak ele almazlar, bunların nasıl oluştuğunu “etkileşimsel” düzlemdeki “pratikler” üzerine odaklanarak araştırırlar (Ritzer, 2013a: 65). Ancak, fenomenolojik sosyolojiye “gündelik” kavramı bağlamında yakın ve uyumludur.

Gündelik yaşamın sosyolojisi, toplumsal rutinler ve alışkanlıkların ve insanların gündelik etkileşim biçimlerinin araştırılmasıdır (Slattery, 2007: 223). Bu kapsamda, etnometodologlar, Schutz’u izleyerek gündelik yaşamdaki eylemlerin “rutin” olduğunu kabul ederler (Ritzer, 2013b: 394). Ve bu “rutin” sürecin nasıl yürüdüğünü çözümlemeye

⁶⁰ Coulon, burada “toplumsal olgular” terimini kullanır; ancak Durkheimci sosyoloji açısından, bağlama uygun olarak “yapı” terimi tercih edildi.

çalışırlar. Garfinkel’ e göre etnometodoloji, gündelik yaşamda eyleyen üyelerin⁶¹ eylemleri sırasında (kurulan etkileşimler içinde) gözlemlenen spesifik durumları izah etme (betimleme, eleştirme ve idealleştirme) biçimleri onların “*açıklamalar*” yapmalarıdır. *Açıklama yapma*, insanların dünyaya anlam vermek için açıklama getirmelerine aracılık eden süreçtir (Ritzer, 2013b: 394).

Kişiler, evde, işte, okulda, alışverişte, seyahatte vb. gibi gündelik yaşamdaki her etkileşim süreçlerinde, başka kişilere “*açıklamalar*” yapar. Bu bir bakıma, kişilerin birbirleriyle kurduğu iletişim sürecinde inşa ettikleri “anlamlar” üzerine yapılan izahlardır. Bu izahlar sırasında kullanılan “metotlar” gündelik yaşamın sürdürülmesini sağlar. Bu konuda Ritzer bir örnek verir:

bir öğrenci, hocasına, sınava neden girmedğini izâh ederken bir açıklama getirmektedir. Öğrenci, hocasına yönelik olarak bir olaydan anlam çıkarmaya çabalamaktadır. Etnometodologlar, bu açıklamanın doğasıyla ilgilenirler fakat daha genel olarak öğrencinin açıklama getirmesine ve hocanın onu kabul etmesine veya reddetmesine aracılık eden *açıklama pratikleri* ile ilgilenirler (Ritzer, 2013b: 394).

Etnometodologların “açıklama” kavramını, gündelik yaşamda üyeler, etkinlikleriyle ilgili yaptıkları betimlemelerle, kendi toplumsal dünyalarını “inşa” eder; onlar için toplumsal dünyanın “açıklanabilir” olması için eylemlerinin “anlaşılır” olması gerekir. Üyeler, “açıklama” sırasında kullandıkları “pratikleri” ya da “metotları” sergileyerek eylemlerinin anlamını keşfederler. Üyeler için, toplumsal dünyanın “açıklanabilir” olması, onun “betimlenebilir”, “anlaşılabilir”, “raporlaştırılabilir” ve “çözümenebilir” olması demektir. Bu da, üyelerin eylemleri üzerine yaptıkları “açıklama pratikleri” ile sürekli inşa edildiğini ortaya koymalarıyla mümkündür. Üyelerin “açıklama pratikleri”, üyelerin birbirleriyle iletişim kurmak için, birbirlerini anlamak için, kırılğan bir toplumsal dünyayı sürekli yeniden inşa ederler (Coulon, 2010: 39). İşte bu nedenle etnometodologlar, üyelerin “açıklama pratikleri” üzerine odaklanırlar. Sonuç olarak, toplumsal dünyanın inşasını araştırabilmek için, üyelerin eylemlerinin “açıklanabilirliği” önemli olacaktır. Lois Quéré’e göre, “açıklanabilirliğin iki önemli karakteristik özelliği” vardır:

⁶¹ Hilbert, etnometodologların eyleyenler veya bireyler üzerinde değil, “üyeler” üzerinde odaklandıklarını ileri sürer. ...üyeler, bireyler olarak değil “kesinlikle ve yalnızca üyelik etkinlikleri [olarak] –içinde kendilerine göre büyük-ölçekli örgüt yapısı ve küçük-ölçekli, etkileşimsel veya kişisel yapıyı ürettikleri ustalıklı pratikler” olarak görülür (akt. Ritzer, 2013b: 394).

[Açıklanabilirlik], refleksif ve rasyoneldir. Onun refleksif olduğunu söylemek, bir etkinliğin ve koşullarının açıklanabilirliğinin bu etkinliklerin kurucu bir unsuru olduğunu söylemektir” (1984: 104). Onun rasyonel olduğunu söylemek, durum içinde metotlu olarak üretildiğini, etkinliklerin anlaşılabilir olduklarını ve kendi rasyonelitenin bu yönü altında betimlenebilecekleri ve değerlendirilebileceklerini söylemektir (akt. Coulon, 2010: 37).

Böylece, etnometodolojinin “açıklanabilirlik” ilkesini anlamak için “refleksivite” kavramı önem kazanıyor. Ancak, bunun için, önce etnometodologların “üye” kavramını anlamak önemlidir. Çünkü “refleksivite”⁶² kavramının içeriğini belirleyen “üye” kavramıdır.

Etnometodolojide “üye” terimi, bir toplumsal kategoriyi temsil etmez; “üye”, bireyin toplumsal dünya içindeki dile hâkimiyeti olarak anlaşılır. Garfinkel ve Sacks’a göre:

Üye fikri meselenin kalbidir. Biz bu terimi bir kişiyi anlatmak için kullanmayız. Aksine o, ...dile hâkimiyetti anlatır. Bizim gözlemimize göre, kişiler, bir doğal dili konuşarak öğrendikleri için, gözlenebilir ve rapor edilebilir olgular olarak gündelik etkinliklerinin sağduyusal bilgisinin nesnel olarak üretimine ve sergilenişine bir ölçüde konuşarak katılabilirler (akt. Coulon, 2010: 40).

Şimdi, üyelerin “refleksivite” yeteneklerinin önemine değinebiliriz: Garfinkel, üyelerin, toplumsal düzenin sürdürme (ve yeniden inşa etme) sürecinde refleksiviteyi temel koşul olarak kabul eder. Garfinkel’in fenomenolojiden aldığı “refleksivite”, üyenin bir eyleminin gerçekleşmesi ile eyleminin betimlenmesi, dolayısıyla eylemin anlaşılması ile anlaşılmanın ifade edilmesi arasındaki özdeşliktir: “üyelerin, gündelik düzenli ilişkilerinin yer aldığı ortamları ürettikleri ve düzenledikleri etkinliklerin onların bu ortamları ‘açıklana-bilir’ kılan prosedürleriyle özdeş olması” demektir (Garfinkel’den akt. Coulon, 2010: 36). Görüldüğü gibi, refleksivite, üyelerin, hem eylemlerini gerçekleştirmelerini hem de bunları betimlemelerini sağlar. Bu demek oluyor ki, “eylem” ve “açıklama” ile oluşan etkileşimler gündelik yaşamı inşa ediyor. Coulon’un veciz yorumuyla: *Bir etkileşim “yapmak” onu ifade etmektir.*

Bu durumda, üyelerin “açıklama pratikleri” sürecini “dil” ile, yani “konuşarak” gerçekleştirdikleri ve dolayısıyla toplumsal dünyayı (düzeni) dille inşa ettikleri

⁶² Garfinkel, etnometodolojiye yeni kavramlar kazandırdı: dilbilimden bağlama gönderimlilik (*indexicality*), fenomenolojiden *refleksivite* ve Parsons’tan *üye* kavramı (Coulon, 2010: 27).

söylenebilir. Böylece etnometologların neden “konuşma analizi” üzerine odaklandığı açıklığa kavuşmuş olur.

Gündelik dille inşa edilen gündelik yaşamda üyeler, “konuşur, başkalarından emirler alır, soruları cevaplandırır, öğretir, sosyoloji kitapları yazar, alışveriş yapar, bir şeyler satar veya alırlar, yalan söyler veya gevezelik yaparlar, toplantıya katılır, görüşmeler yaparlar. Bütün bunlar aynı dilsel ehliyet sayesinde gerçekleştirilir” (Coulon, 2010: 29).

Böylece, etnometodolojinin, dilsel ehliyete sahip üyelerin, gündelik yaşamdaki “sağduyu” bilgileri, pratikleri ve metotlarıyla sürdürdükleri kişilerarası iletişim sürecindeki karşılıklı konuşmalarındaki dile dayalı müzakereyle ve yorumlamayla yaşadıkları toplumsal düzeni “nasıl” inşa ederek sürdürdükleri üzerine araştırmalarının kuramsal zemini gösterilmiş oluyor. Buradan hareketle etnometodologların, üyelerin gündelik yaşamdaki *sağduyu* (gündelik) yorumları bağlamında yaptıkları bu “açıklama pratikleri” üzerine yaptıkları araştırmalar incelenebilir.

Ritzer’e göre, “açıklama pratikleri” ile ilgili iki tür etnometodolojik araştırma dikkat çekicidir: *kurumsal ortamlarla ilgili araştırmalar* ile *konuşma çözümlemeleri*. Garfinkel ve arkadaşlarının, “kurumsal ortamlar” üzerine yapılan araştırmalarda ortaya konan çerçeve, sonradan konuşma çözümleri araştırmalarına kuramsal bir zemin hazırlayacaktır.

Garfinkel ve arkadaşlarının ilk etnometodolojik araştırmaları, “insanların resmi görevlerini yerine getirme ve süreç içinde görevlerin gerçekleştiği kurumları oluşturma biçimlerinin anlaşılmasıdır” (Ritzer, 2013b: 395). Bu araştırmanın amacı ve sonuçları “yorumlayıcı sosyoloji” için önemliydi: onlara göre, gündelik yaşam akışındaki üyeler (bireyler), dışsal güçler tarafından belirlenmezler⁶³, tersine “görevlerini yerine getirmek ve içinde varoldukları kurumları oluşturmak için onları kullanırlar. İnsanlar, pratik prosedürlerini, sadece günlük yaşamlarını sürdürmek için değil, kurumların ürünlerini imal etmek için de kullanırlar” (Ritzer, 2013b: 396).

Örneğin, polis karakolları tarafından toplanan suç oranları sadece, görevlilerin kendi çalışmaları içinde açıkça tanımlanmış kuralları izlemelerinin sonuçları değildir. Bilakis, görevliler, örneğin kurbanların cinayetler olarak sınıflandırılması gerekip gerekmediğe

⁶³ Bu dışsal olarak belirlenmeme “konuşma analizi” içinde merkezi temayı oluşturmaktadır.

karar vermek için bir dizi sağduyu prosedürü kullanırlar. Böylece, uzmanların yorumlayıcı çalışmalarına dayanır ve bu tür kayıt tutma, kendi içinde araştırmaya değer bir pratik etkinliktir (Ritzer, 2013b: 396).

Buradaki üyelerin (polislerin) kullandığı “sağduyu prosedürü (bilgisi)” gündelik yaşamlarındaki bilgiler tarafından oluşturulur; üyeler bu bilgilere dayanarak geliştirdikleri “yorumlar” ile gündelik pratiklerini (örnekteki araştırma açısından “kurumsal pratikleri”) sürdürürler. İşte bu araştırmayla, etnometodolojinin kuramsal perspektifi, bir sonraki aşamada yapılan karşılıklı konuşma çözümleri için belirleyici olmuştur.

Etnometodolojinin ikinci tür araştırması olarak bilinen *konuşma analizinde*, konuşmaya dayalı etkileşimlerin ayrıntılı olarak anlaşılması amaçlanır. Bu da, kişilerarası iletişim sürecinde gerçekleşen etkileşimin öznelerarasılı bir temelde gerçekleştiğini gösterir.

Zimmerman’ a göre, “*konuşma*, konuşulanların çözümlenebilir başarımları olan *sabit, düzenli* özellikleri sergileyen bir etkileşimsel etkinliktir” (akt. Ritzer, 2013b: 396). Konuşma çözümlemesi için merkezi noktayı oluşturan temel fikir, “konuşma” dışsal güçler tarafından değil, konuşmaya içsel olan, söylenenler tarafından kısıtlanır. Böyle bir etkileşimsel faaliyet içinde gerçekleşen konuşma, konuşanlar arasında, onların söylediklerinin içinde kısıtlanır. Bu da, bir konuşmanın sürdürülmesinde sırasında kullanılan kurallar/prosedürler konuşmayı yerine getirmek için kullanılır (Ritzer, 2013b: 396). Etnometodolojinin bu bakış açısından *karşılıklı konuşmanın* “öznelerarası” bir temelde oluştuğunu ortaya koyar.

“Konuşma çözümlemesinin amacı, içinde konuşmanın düzenlendiği doğal karşılanan biçimlerini araştırılmasıdır. Konuşma çözümleyicileri, konuşanlar ile dinleyenler arasındaki ilişkiler ile değil bir konuşmadaki söyleyişler arasındaki ilişkilerle meşgul oldu” (Sharrock ve Anderson’dan akt. Ritzer, 2013b: 400) Zimmerman, Heritage’ın, “bağlamın-şekillendirdiği” ve “bağlam-yenileyen” konuşma arasındaki ayrımına atıfta bulunur: “Belirli bir anda söyleneni, konuşmanın daha önceki ardışık bağlamının şekillendirmesi anlamında, konuşmaları bağlam şekillendirir. Konuşma içinde, bu kez söylenenin, bir sonraki kez söylenecek olanın bağlamının parçası olduğu için konuşmalar bağlam-şekillendiricidir” (Ritzer, 2013b: 397). Buradan hareketle, “konuşma” bir etkileşimsel düzlemde kişilerarasında gerçekleşen bir fenomen olarak “bağlam” tarafından sürdürülür.

Başta karşılıklı konuşma çözümlemelerinde olmak üzere etnometodolojik araştırmalarının çoğunda “bağlam”, etnometodologların kullandığı biçimiyle “bağlama-gönderimlilik” (*indexicality*) önemli bir kavramdır. Coulon’ a (2010: 24) göre, konuşma çözümlemesi yapan etnometologlar, konuşmalarımızı karşılıklı olarak sürdürmemizi ve bu konuşmaya anlam kazandırmamızı sağlayan “bağlamsal yeniden-inşalar”ı araştırırlar. Bağlama-gönderimlilik, Garfinkel’in dilbiliminden alarak etnometodolojiye mâl ettiği (Coulon, 2010: 27) bir kavram olarak, “bütün sembolik formların, örneğin sözler, hareketler, kurallar ve eylemlerin, sadece icra edildiklerinde [bir anlama] sahip oldukları anlamına gelir” (Mehan ve Wood’dan akt. Coulon, 1987/2010: 32). Burada, “bağlama-gönderimlilik” kavramına, karşılıklı konuşan kişiler arasındaki iletişimi sürdüren “anlamın tamamlayıcısı” olarak vurgu yapılır; bu ise, iletişimin “öznelerarası” bir temelde gerçekleştiğini gösterir. Bunu açıklamak için Coulon, karşılıklı bir konuşma sırasında “anlam tamamlayıcı” olarak “bağlama-gönderimlilik” konusunda etnometodologların yaptığı bir analiz örneğini verir:

[Örneğin] “vesaire” cümlecikleri bazı etnometodologlar tarafından ayrıntılı analiz edilmiştir. Bu cümlecikler çoğu kez “gösteren” bir ifadenin, anlamın tamamlayıcısıdır: “ne anlatmak istediğimi biliyorsunuz, henüz söylediğim şeyle ilgili her şeyi kesin olarak ifade etmekte ısrarlı olmayacağım, onu kolayca tamamlayabilir, gerçek duygularımı anlayabilir, sayabileceğim türden başka örneklerle bulabilirsiniz, vesaire.” “Vesaire kuralı”, bir konuşmacı ve dinleyicinin yetirince açık olmadığında bile kendi açıklamalarının açık olduğunu düşünerek, söylenen şeyin anlamını zımnen kavradıkları ve birlikte yarattıklarını ima eder. O ortak, toplumsal olarak dolaşımda bir bilgi bulunduğunu anlatır (2010: 32).

Bu örnekten de anlaşılacağı gibi, bir iletişim sürecinde oluşan anlamın, kişiler arasında zımnen kabul edildiği fikrini anlatan “bağlama-gönderimlilik”, özneler arasında geçerli bir anlamsal hükümlerin bir sözcüğe yüklenmesi demek oluyor. Bu durumda, kullanılan bir sözcük, sözlük anlamı olsa dahi, kişiler arasındaki bir iletişimde kullanıldığı her farklı bağlamda yeni *anlam* kazanır. Dolayısıyla bir konuşmadaki bir sözcüğün anlaşılabilmesi için, konuşan kişilerin birbirleri hakkında, *biyografi*, *niyet*, *özel ilişki/tanışıklık* ya da *bir önceki konuşma* gibi, bağlamsal bilgilere sahip olmaları gereklidir. Bu, Aaron Cicourel’in “olayların geriye-ileriye dönük karakteri” olarak adlandırdığı şeyle ilgilidir:

Belirsiz, muğlak veya eksik ifadeler üyelerin, onlara *geriye-ileriye dönük* bir biçimde bağlamsal olarak ve farklı bağlamlarda yükledikleri *anlamlarla* konumlandırılır. Konuşmacı-dinleyici muğlak veya taahhüt türünden imalar içeren mevcut sözler veya betimsel açıklamaları, ileriye dönük olarak (artık anlamların tam olduğu veya daha

sonraki muhtemel niyetlerin tasavvur edilebileceği varsayımı altında) bir ölçüde gelecekteki muhtemel anlamları içinde inceleyebilir. Veya tersine, önceden sarf edilen sözler artık mevcut sözlerin açıklanması olarak görülebilir. İlkeleri kategorize etmek ve aralarındaki ilişkileri kurmak, aktörün, etkileşimler sırasında katılımcıların aktardıkları kasıtlı veya farazi muğlaklığa ve asgari malumata rağmen, saat zamanından ve yaşanılan zamandan bağımsız bir toplumsal yapı olduğu duygusunu sürdürmesini mümkün kılar (akt. Coulon, 2010: 32).

Etnometodologlar, bağlama-gönderimliliğinin sadece, bir konuşma sırasında “konuşan kişiler” için bir “anlam bağlamı” olmadığını, bununla beraber, “kurumsal” bazı pratikleri yerine getirmeyle de ilgili olduğunu düşünür. Yani, bir konuşmadaki bağlama-gönderililiği her hangi bir dinleyici anlamayabilir; konuşucu bir pratiğe gönderme yapabilir. Dinleyicinin bunu anlaması için de, o pratiği bilmesi gerekir. Bağlama-gönderimlilik, ayrıca, konuşmanın anlamının her zaman lokal olması ve her sözcüğün anlamı hakkında genellenmeninimkansız olduğu anlamına gelir. Bu onların, bir sözcüğün kullanıldığı koşullara ve bir kurumun varoluş koşullarına bağlı olarak, sadece kullanıldıkları durumlara bakılarak analiz edilebileceğini anlatır. Bu da, bağlama-gönderimliliğin önemli bir unsuru olan “ortam” kavramının önemini ortaya koyar. Wieder’in, bunu izah eden bir konuşma analizi örneği şöyledir:

Pablo bir uyuşturucu tedavi merkezinde tutulmaktadır ve aynı nedenle merkeze gelen bir başka bağımlının misillemesinden korkmaktadır. Pablo panik içindedir, bu yeni gelen kişinin kendisinin bir muhbir olduğunu düşünebileceğinden korkmaktadır. Onlar birkaç yıl önce birlikte uyuşturucu kullanmışlar ve satmışlardır; ikisi de tutuklanmış, ancak sadece arkadaşı hapse mahkûm edilmiştir. Bu yüzden Pablo, diğer kişinin, aslında doğru olmasa da kendisini suçlayacağını düşünmektedir. Misillemeden, ihbarcı olduğunu öğrendiklerinde kendisine zarar verebileceklerini ve muhtemelen öldürebileceklerini düşündüğü bina içindeki kişilerin intikam girişimlerinden kurtulmak için kurumu terk etmek istemektedir (akt. Coulon, 2010: 33).

Coulon, Wieder’in örneğindeki, Pablo ile yapılan bir görüşmeyi şöyle özetler:

Pablo bir görüşme sırasında bir eğitmeniye “Gammazlamayacağımı biliyorsunuz” der. İçerdekiler kendi aralarındaki ilişkilerinde gündelik davranışlarını düzenleyen gerçek ahlaki bir düzene sahip bu koddan rahatça söz ederler. Onlara, ayrıca, “götler, gammazlar ve sızlananları öp” türünden yaptırımlardan söz ederler. Sürekli uygulanan ancak içerdekiler tarafından asla dile getirilmeyen bu kod, esasen ihbarla ilişkili bir şey olsa da, aynı zamanda, örneğin, mağduru oldukları hırsızlıkları şikâyeti reddetmeyi, ellerindeki uyuşturucuyu diğer sakinlerle paylaşmayı veya satmayı, sapkın davranışlarda işbirliği yapmayı, eğitimcilere asla güvenmemeyi içerir. Kodun kuralları davranış kuralları haline gelir. Örneğin, bilgi vermemek mesafeli durmak ve hiçbir zaman bilgi verme şansı olmadığını diğerlerine göstermek için gardiyanlara kafa tutmak

anlamına gelir(zira kişi gardiyanlara sıcak davrandığında bu hareket farklı anlaşılabilir). Bu tutum kodu ifade etmenin sözlü olmayan biçimidir (Coulon, 2010: 34).

Wieder, Pablo'nun "Gammazlamayacağımı biliyorsunuz" sözünü *refleksif formülasyon* kavramıyla şöyle analiz eder:

Bu sözün analizi bazı unsurların varlığını gösterir: (1) Henüz olan bir şey söylenmektedir; örneğin, "Gammazlamamı istedi". (2) Bu söz içerdeki bireyin onu söylerken yaptığı şeyi açıklar; örneğin, "Sorduğumuz soruya cevabımın bu olduğunu söylüyorum. Cevabım cevap vermemektir". (3) Bu söz içerdeki bireyin onu hangi güdüler altında söylediği ve yaptığını açıklar; örneğin, "Gammazlamamak için cevap vermiyorum". (4) Bu söz dinleyen ve anlatan arasındaki dolaysız ilişkiyi konuşmayı taraflar arasında devam eden rol-ilişkisi bağlamına yerleştirerek açıklar; örneğin, "Bana sorduğun için beni gammazlamak isteyecektir." (5) Bu söz işiten ve söyleyen arasındaki süregiden *rol-ilişkisinin* bir başka açıklamasıdır; örneğin, "Sen bir kurumun temsilcisi ve ben de şartlı tahliye edilen biriyim. Bana soracağın bazı şeyler bu kurumdaki dostlarımı ihbar etmemi gerektirecektir. Buradakiler birbirlerini ihbar etmezler. Biz buna gammazlamak deriz" (Coulon, 2010: 34-5).

Wieder'in yaptığı bu analizle ortaya çıkarılabilecek sonuç, Pablo'nun sözündeki kodun, ortaya çıkmasını sağlayan "ortam" ile "araştırmacı" etkileridir; yani, kurum/ortam (cezaevi) ve onunla görüşme yapan araştırmacının "konumu" (yani kim olduğu) Pablo'nun bir "durum tanımı" yapmasını sağlayarak etkileşimi sürdürmüştür. Garfinkel, üyelerin "durum tanımı" yaparken aktif rol aldıklarını fikrini Thomas'tan alır: "İnsanların kendi etkileşimleri sırasında durumların tanımlarını yaptıklarını söylemek, onların gündelik hayatlarında, içinde yaşadıkları durumları her zaman tanımladıklarını söylemek, onların gündelik hayatlarında, içinde yaşadıkları kurumları her zaman tanımladıklarını söylemektir" (Coulon, 2010: 19).

Zimmerman ve Weider'e göre etnometodoloji, "insanların, karşılaşmalarından önce zaten başkaları tarafından tanımlanmış durumlarda nasıl davrandıklarını açıklamaya çalışan sosyolojik analizin aksine, insanların durumu nasıl gördüklerini, betimlediklerini ve bir durum tanımını müştereken nasıl geliştirdiklerini anlamaya çalışır" (akt. Coulon, 2010: 19). Ancak, Pablo'nun etkileşimdeki konuşmalarını araştırmacının anlaması için, kurumsal pratiklerin bağlama-gönderimliliğini anlaması, bunun için de içerdekilerle etkileşim içinde olması gerekir. Çünkü Wieder, Pablo'nun "itiraf"ını içerdekilerin kullandıkları zımnî kodun bir göstergesi olarak kabul eder (Coulon, 2010: 33). Bu durumda etnometodoloğun, gündelik yaşamdaki bağlama-gönderim yapan bir sözün ya da bir eylemin zımnî anlamını

anlayabilmek için bir metoda ihtiyacı vardır. Çünkü Garfinkel’e göre, “karşımızdakinin ne hakkında konuştuğunu bilmemizi [sağlayacak bir metot kullanırız], zira bu kişi ne kastettiğini asla tam kesin olarak ifade etmez” (Coulon, 2010: 49). Bu nedenle Garfinkel, bağlama-gönderimliliğin sebep olduğu muğlaklığı gidermek, zımnî içerikli olan kodları anlayabilmemizi sağlayacak metot olarak “dokümanter yorum” metodunu önerir. Coulon, Garfinkel’in “dokümanter yorum metodu”nun işleyişini anlayan bir laboratuvar deneyi örneğini şöyle özetler:

Garfinkel, “bireylere özel sorunları hakkında bir danışmanlık biçimi olarak alternatif psikoterapi araçları” üzerinde bir araştırma içeren bir deneye katılmaları için on öğrenci çağırır. Her öğrenciye danışmanı gibi sunulan bir deneyci tarafından bireysel danışmanlık yapılır. Kişinin danışmanlık istediği problemin bağlamı oluşturulduktan sonra, öğrenciden yan odadaki deneycinin “evet” veya “hayır” biçiminde cevap verebileceği en az on soru sorması istenir. İlk soru sorulduğunda yan odadaki deneyci bir karşılıklı-iletişim aracılığıyla evet veya hayır cevabı verir. Öğrenci iletişim sistemini danışman “kendi sözlerini işitemeyecek” biçimde açmak zorundadır (Öğrencinin bu görüşmeyle ilgili yorumları teybe kaydedilir.) Öğrenci her konuşması bittiğinde iletişim sistemini yeniden açar ve sonraki soruya geçer. Bu süreç görüşme bitene kadar devam eder. Öğrenci tüm görüşmeyle ilgili izlenimlerini özetlemek zorundadır; son olarak onunla bir görüşme yapılır.

Danışmanın evet/hayır cevapları aslında bir tesadüfi sayılar tablosundan seçilmiştir. Ancak öğrenciler, sorulara verilen cevaplar şaşırtıcı veya çelişkili olduğunda bile bu cevapları her zaman dikkate aldılar.

Örneğin, bir “görüşme”de Yahudi bir öğrenciden, kız arkadaşının Yahudi olmadığı ve kendi babasına durumu açmaya çekindiği için nasıl bir davranış benimsemesi gerektiği konusunda bir “danışman”dan tavsiye alması istendi (Garfinkel, 1967/1984: 80-85). Cevaplar tesadüfi olarak verilse de, denek deneycinin cevaplarını kendi sorularının cevapları olarak anladı. O, “danışmanın kafasındaki”ni yakaladı ve onun ne hakkında konuştuğunu, yani neyi kastettiğini “hemen” anladı.

Görüşmenin başında öğrenciyi ilgilendiren şey, kız arkadaşının kendisi gibi bir Yahudi olmamasıydı. Bağlamın –kişinin danışmanlık sayesinde belgeleyeceği-unsurları ebeveynlerinin, özellikle babasının niyet ve tutumudur. Bu unsurlar onun yorumlama alanıdır. Öğrencinin babası tarafından onaylanmayan yorumu, onun, kendi problemini betimlemeye çalışırken gerçeklik kazandırdığı algılanmış bir gerçeklik olarak görülebilir. “Dikkat çekici olan şey, öğrencinin başından beri deneycinin –deneklerin geçmişe ‘yeni bir ışık tutmak’ olarak sözünü ettikleri-sağduyusal bilgilere sahip olduğunu varsaymasıdır” (Garfinkel, 1967/1984: 89-90).

Deneycinin hayır cevabını verdiği ve denegin kız arkadaşıyla ilişkisinin devamıyla ilgili ilk sorudan yorumlama sürecinin nasıl işlediği görülebilir. O, “hayır” cevabını, sorduğu soruyla –kız arkadaşıyla- ilişkili anlamak yerine, babasının bu ilişkiyi onaylamadığını

varsayarak yorumlar. “Hayır” cevabı onun babanın duygusundan korkusunu belgeleyen bir “evet”e dönüşür. Yorum yapabilmek için ön-kabullere başvurulur. Yorumlanan olgu gelecekte hâlihazırda sahip olmadığı bir gerçeklik kazanır.

Öğrencinin görüşmeden sonraki yorumlamalarında açıkça görülebileceği gibi, bu örnek, bir kez daha öğrencinin kendi problemlerinin farklı yanlarını analiz etme, yorumlama ve belgeleme çabasının deneyci tarafından paylaşıldığını varsaydığını zımni bir sağduyu bilgisini kullanmasında dayandığını gösterir. ...sağduyusal verileri yorumlama, bilhassa bağlamın unsurlarını bir araya getirme, sınıflandırma, ayıklama ve bazen de “yeniden düzenleme” meselesidir. Denek danışmanın cevaplarının varsaydığı anlamlarına başvurur ve tesadüfi cevaplara sürekli anlamlar yükler. Danışmanlığı üreten ve ona işlerlik kazandıran danışman değil, denektir.

Deneyde yer alan bütün öğrenciler gerçekte danışmanlık yapıldığını düşündüler. Denekler, açık bir biçimde önceden programlanmış planlı sorular dizisinin sonuna gelene kadar alışverişleri sürdürmekte güçlük çekmediler. Cevaplar kendilerine doyurucu gelmediğinde, önceki soruya nasıl bir anlam yüklenebileceğine karar vermek için sonraki soruların gelmesini beklediler (2010: 50-1).

Bu araştırma örneğinde olduğu gibi, dokümanter yorum metodu, kişilerin etkileşim süreçlerinde “mevcut olayları geçmiş eylemleri yorumlayacak, ortaya çıkaracak ve onlara yeni anlamlar yükleyecek kaynaklar olarak kullandıklarını gösterir. ...Bir yanda, öğrenci/denek anlamı deneycinin...evet veya hayır cevaplarını yorumlayarak yaratır. Öte yandan, bağlamdan sürekli olarak kendi yorumlama sürecini devam ettirecek unsurlar seçer” (Coulon, 2010: 52). Coulon’ göre;

Garfinkel bu örnekte, dokümanter metodun tıpkı bir karı kocanın gündelik konuşmalarında olduğu gibi gündelik hayatımızda her zaman işlerlikte olduğunu söyler. Konuşmanın, başlangıçta kaçırdığımız, örneğin hareketlerle bir anlam kazandıran anlamını yeniden inşa etmemizi sağlayan metottur. Biz bu dokümantasyon çalışmasını bir sözcüğün belirli bir bağlamdaki anlamına karar verdiğimiz bütün durumlarda kullanırız. Nihayetsiz yorumlarımızla beslenen konuşma devam ederken muhtemel anlamları seçer, niteler ve yeni muhtemel anlamlar yükleriz (2010: 52).

Kişiler, karşılıklı gündelik konuşmalar sırasında yaptıkları yorumlara kaynaklık eden muhtemel “anlam” seçimlerinde dilin bağlama-gönderimliliğinin yarattığı muğlaklığın sebep olduğu anlam boşluklarını “tamamlamak” için bazı kalıplar kullanırlar. Bu *kalıplar*, etnometodologlara göre, gündelik yaşamda kişiler tarafından inşa edilen, konuşmalardaki sözlerin ya da salt eylemlerin bağlamlarını tamamlayarak, başkaları için “anamlı” olmasını sağlayan toplumsal inşalardır. Bunlar olmadan, kişilerin konuşmalarını ve eylemlerini yorumlayamayız. Çünkü Garfinkel’ e göre, kişilerarasındaki konuşmalar ve

eylemler, mevcut durumun yer aldığı bağlam dışında bir anlama sahip değildir. “Bu bağlama-gönderimlilik, bazen, örneğin, bir hareket – sözgelimi, bir davranış veya deneyim- yanlış anlaşıldığında ‘düzeltilmek’ zorundadır. Örneğin, ‘sen ölüsün’ ifadesinin bağlama, söyleyiş tarzına ve ses tonuna bağlı olarak insanlar tarafından nasıl farklı biçimlerde yorumlana[bilir]” (Slattery, 2007: 225). İşte Garfinkel’in “dokümanter yorum metodu”, yorumlamanın yapılması için gerekli bu kalıplar, kişilerarasındaki konuşmalardaki “anlamı” belirleyerek, taraflar için anlaşılabilir yapar. Etnometologlara göre “kalıp”, “açıklanabilir, yani rapor edilebilir-gözlenebilir-betimlenebilir bir şey olarak, bir ‘anlam’a ve böylece bir ‘yorumlama’ sürecine işaret eden” öznelarası olarak oluşan metotlardır. Jacqueline Signorini’ne göre, “kalıp” kişilerin düşüncelerin ifade sürecindeki, sözleri ve bu sözlerin nasıl söylendiğini belirler: kalıp, iki kişinin ortak biyografik bilgileri ve herkes tarafından paylaşılan sağduyu bilgileri tarafından oluşur; çoğunlukla doğal dil ortamında üretilirler (Coulon, 2010: 48-9). Buna göre, kalıplar, bir karşılıklı konuşma içinde, kişilerin, konuşma sırasındaki bağlamı anlamalarını ve buna uygun yorumlar üreterek cevap vermelerini sağlar.

Garfinkel, danışmanlık deneyindeki gibi, tarafların birbirlerinin sözlerini ve konumlarını yorumlamalarını sağlayan bu kalıplar, öznelarası paylaşılan “sağduyu bilgisi”nin sağladığı yorumlama imkânını, “yorumlama şeması” olarak adlandırır. “Yorumlama şeması toplumsal yaptırım gücüne sahip olgular aracılığıyla inşa edilir. Aktörler, belirli problemleri belgelemeleri ve yorumlamalarını mümkün kılan anlam kaynaklarını sağlayan kültürel ve sosyal topluluğa ait olduklarını sosyal sistemin bu organize olgularına zımnen atıflarda bulunarak gösterirler” (Coulon, 2010: 53). Kişiler bu “yorumlama şeması” aracılığıyla, mevcut durumda söylenilen bir sözü ya da yapılan bir eylemi, kalıpların oluşturduğu “dokümanlar” aracılığıyla bağlamı kesinleştirilir, anlam “belgelenir” ve “geriye-dönük” olarak yorumlama yapılır. Dolayısıyla, toplumsal olarak inşa edilen kalıpların öznelarasında paylaşılan “sağduyu bilgisi” ile “eylemler bağlama göre sürekli olarak yorumlanır, bağlam da ayrıca bu eylemler aracılığıyla anlaşılır. Bazı görünümeleri geriye dönük olarak yorumlamamızı, şeyler ve olaylar hakkındaki yargılarımızı değiştirmemizi mümkün kılan bu metottur (Coulon, 2010: 49).

Dokümanter yorum metodu, bir “yorumlayıcı sosyoloji” akımı olarak etnometodolojinin, öznelarası olarak inşa edilen sağduyu bilgilerinin sadece üyelerin değil aynı zamanda

sosyologlarında kullandığı toplumsal inşalar olarak kabul eder. Etnometologlar için, toplumun üyelerinin birbirlerini anlamak için yaptıkları yorumlama metotları ve kullandıkları bilgi kaynakları (kalıplar) toplumsal dünyayı anlamaya çalışan uzman sosyolog için de geçerlidir. Coulon’ göre, Garfinkel, dokümanter yorum metodunun hem gündelik hayatta hem de sosyolojik araştırmalarda, kişilerin hem kendilerini hem de başkalarını anlamaları için kullanıldığını savunur: “Temel kalıp bireysel dokümanter kalıplardan elde edilir; ancak aynı zamanda bireysel dokümanter kanıtlar da bu temel kalıp hakkında ‘bilinenler’ çerçevesinde yeniden yorumlanır. Her biri diğerini açıklamakta kullanılır” (Garfinkel’den akt. Coulon, 1987/2010: 48). Garfinkel’ in burada, dokümanter yorum metoduyla ifade etmek istediği şudur:

her gün gördüğümüz ve yaşadığımız olağandışı çeşitlilikte olgunun belirli temel kalıplarını belirleme biçimimizi anlatır. Bu genel kalıplar yaşadığımız özel olayları anlamakta kullanırız. Toplumsal hayat bu yüzden refleksiftir –her özel parça daha genel bir temanın bir yansıması olarak görülür. Bu yüzden, sadece “her biri diğerini aydınlatmakta kullanılmakla” kalmaz, aynı zamanda kendini-doğrulayan bir kehanet gelişir. Gerçeklik anlayışımız, bizi, bireysel kanıtları önceden belirlemiş biçimde özel kanıtlar seçmeye ve yorumlamaya yöneltir (Slattery, 2007: 224-5).

Etnomedolojinin, “bağlama-gönderimlilik” ve “dokümanter yorum metodu” gibi kuramsal kavramları bizzat *konuşma analizi* araştırmalarında yapılan “karşılıklı konuşma” süreçlerinde temellendirilir.

Sacks’ın 1960’ların ortalarında geliştirdiği, Schegloff ve izleyicilerinin katkıları sunduğu konuşma çözümlemeleri, “etnometodolojinin ilgilendiği diğer tüm alanlar için açıkça merkezi önemdedir. Zira onun temel araştırma-nesneleri sözlü alışverişler ve gündelik konuşmalardır” (Coulon, 2010: 54).

Karşılıklı konuşmalarımız ilişkilerimizi sürdürebilmek için organize edilir; karşılıklı konuşmalar ilişkilerimiz sırasında açıklama gerektirmeyen, ancak bu ilişkileri anlamamız için temel önemde bir düzene tabidir. Başka deyişle, başkalarıyla etkileşimlerimizde toplumsal ehliyetimizi, konuşmalarımız sırasında davranışlarımızı diğerlerinin anlamasını sağlayarak ve onların davranışlarını yorumlayarak gösteririz. Sözler konuşmanın gelişme seyrini gösterecek ve konuşmayı anlamamızı ve konuşmalarımızı sürdürmemizi sağlayacak biçimde lokal olarak organize olur (Coulon, 2010: 54-5).

Karşılıklı konuşma analizinin üç temel hipotezini John Heritage şöyle sıralar: (1) Etkileşim yapısal bir düzene sahiptir. (2) Katılımcıların bu etkileşime katkıları bağlam tarafından yönlendirilir. Sözlerin bir bağlama gönderimde veya uygunsuz bulunmaları kaçınılmazdır. (3) Bu iki özellik gündelik etkileşimin her ayrıntısında somutlaşır, öyle ki, hiçbir ayrıntı tesadüfen veya uygunsuz bir biçimde dağılmaz (akt. Coulon, 2010: 55).

Coulon, Sacks'ın bağlamın önemini anlatan kişilerarasında gerçekleşen bir konuşma örneğini aktarır:

A: 14 yaşında bir oğlum var.
 B: Çok iyi.
 A: Ayrıca bir köpeğim var.
 B: Üzgünüm!

Bu konuşma sadece A'nın apartman sahibi B ile bir kira pazarlığı yaptığını bildiğimizde anlaşılabilir. Konuşma konusu taraflarca inşa edilir. Konuşmaları tutarlı ve anlaşılır kılan bağlamdır (Coulon, 2010: 55).

Bu da gösteriyor ki, bir “konuşma analizi” araştırmasına göre, “konuşmaların, diğer kişilerarası ilişki biçimlerinin temel ilkelerini barındırdığı varsayımına dayanır” (Gibson'dan akt. Ritzer, 2013b: 397). Bu açıdan bir bağlantı kurulduğunda, *konuşmalar*, etkileşimin en yaygın biçimidir ve bir konuşma “toplumsal olarak düzenlenen iletişimsel pratiklerin ve prosedürlerin tüm matrislerini içerir” (Heritage ve Atkinson'dan akt. Ritzer, 2013b: 397). Buradan da çıkarılabileceği gibi, bir etkileşim biçimi olarak “konuşma” kişilerarasındaki gündelik yaşam tarafından inşa edilen, konuşanlar arasında geçerli olan “bağlama” göre şekillenen bir iletişim edimidir. Bu da, bir konuşmanın belirli kurallara ya da prosedürlere göre gerçekleşmesi nedeniyle, bu bağlamsallığı oluşturan bu yapıların *öznelerarası* bir geçerliliği vardır.

Gündelik yaşam akışı içerisinde inşa edilen *toplumsal gerçeklik* “gündeliklik” bağlamında, “konuşma analizi” araştırmalarında olduğu gibi, etnometodolojinin diğer araştırmalarının da ana temasını oluşturur.⁶⁴ Burada “inşa” kavramı, kişilerarasındaki bir etkileşim

⁶⁴ Örneğin, Garfinkel'in (1963) yapmış olduğu “ihlal deneyleri” araştırmasında da bunu bulmak mümkündür. “İhlal deneylerinde, insanların toplumsal gerçekliği inşa etmelerine aracı olan yöntemlere ışık tutmak için toplumsal gerçeklik ihlal edilir.” Bu amaçla yapılan ihlal deneylerinin hedefi, “normal prosedürü aksatmaktır”; ve “böylece, gündelik dünyanın inşa edilmesine veya yeniden inşa edilmesine aracılık eden süreç, gözlenebilir ve araştırılabilir” (Ritzer, 2013b: 397) olacaktır.

sürecindeki “konuşma” için çok önemlidir. Etnometodologlar tarafından *konuşma analizi* araştırmalarında ileri sürükleri savlar ya da yaptıkları deneyler, konuşmaya dayalı etkileşim bağlamında “kişilerarası iletişim” için “öznelerarası” bir temeli ortaya koyarlar. Bu kapsamda, Charles Goodwin’ in (1979) ileri sürdüğü, bir konuşma sırasında söylenen cümlelerin, ilgili etkileşim sürecinden bağımsız olarak incelenebileceği yönlü geleneksel dilbilimsel varsayımın aksine, “cümleler konuşma içinde ortaya çıkar” (akt. Ritzer, 2013b: 405) görüşü çok önemlidir. Goodwin’ e göre bir konuşma esnasında aslında olan şudur: “Konuşmacı, *cümleyi üretir* cümlelerin o an ki alıcıya uygunluğunu sürdürmek için cümlesinin anlamını yeniden inşa eder” (Goodwin’den akt. Ritzer, 2013b: 405). Bu çalışma açısından, bu “inşa”, öznelerarası temelde gerçekleşen kişilerarası iletişimle yapılan “anlam” alışverişiyle oluşur. Bu savımızı şöyle temellendirebiliriz: Goodwin’in yapığı analize göre, “konuşmacılar konuşurken dinleyicilere aşırı dikkat kesildiler. Dinleyenler, sözel, yüzsel veya beden diliyle tepki verdikçe konuşmacı –o tepkiler temelinde- cümleyi ortaya çıkarken ayarlar. Tepkiler, konuşmacının vurgusunu yapmakta olup olmadığına, yapmamışsa cümlelerin yapısını değiştirmesine karar vermesine olanak sağlar” (Ritzer, 2013b: 405). Görüldüğü gibi, süreç bir etkileşim sırasında *konuşanlar* ile *dinleyiciler* arasında yapılan bir “anlam” alışverişine dayanmaktadır. Bu aynı zamanda Schutz’un “ortaklaşalık” dediği kavrama atıfta bulunmaktadır.

Bir konuşma sırasındaki belirli bir cümle dizilişlerinde meydana gelen değişiklikleri betimleyen Goodwin, örneğin, “John’un cümlesinin göz önüne serilen anlamı iki kez inşa edilir, ona yeni bir parça eklenir, onun üretiminden önce bir başkası silinir ancak farklı bir parça onun yerine geçer” (Ritzer, 2013b: 405). Ritzer’e göre bu, “cümleler, işbirliğine dayalı süreçlerin ürünleridir.” Yine benzer bir şekilde, anlatılanların etkileşime dayalı ortaya çıkışını inceleyen Mandelbaum (1989) da, Ritzer’in aktardığına göre, “alışılmış varsayımın tersine izleyiciler edilgen olarak değil, anlamın ‘ortak-yazarı’ olarak görülebilirler” (2013b: 405). Ritzer bu bakış açısından bir konuşma sürecini şöyle anlatır:

İzleyiciler de, adım adım devam eden konuşmaya geçici olarak ara verilmesine olarak sağlamaları yoluyla katılım gerçekleştirirler, böylece, anlatıcı, konuşma üzerinde hâkimiyet sağlar. İzleyici kişiler, “hıı, haa” ve “yaa hımm” gibi dışavurumların kullanımı ile anladıklarını göstermeleri yoluyla anlatıya yardım ederler. İzleyiciler, anlatı içindeki bazı sorunları “onarabilir” ve böylece onun daha düzgünce anlaşılmasına başlmasına olanak verirler. ...izleyiciler anlatıya müdahale edebilirler ve yeni bir doğrultuda hareket etmesine neden olabilirler. Dolayısıyla, çok gerçek bir anlamda

genel olarak cümleler ve konuşmalar gibi anlatılar da etkileşimsel ürünlerdir (2013b: 405).

Bir “konuşma” esnasında yürütülen böyle yüz yüze etkileşimin işleyen bu alışveriş sürecinin “öznelerarasılık” temelde gerçekleşmesine ek olarak, kişiler arasında “öznelerarasılı” bir temeli daha da vurgulayan bir başka etnometodoloğun araştırması da önemlidir. Emanuel A. Schegloff’ un (1979), birbirini yakından tanıyan⁶⁵ kişilerin, telefonda yaptığı konuşmalar üzerine çözümlemesi, toplumsal bir etkileşimin düzenli özelliğini anlamaya (Ritzer, 2013b: 400) yönelik bir perspektif sunar.

Schegloff, yüz yüze konuşmalardan farklı olmayan, ama yüz yüze konuşmalarda da olmayan bir noktaya odaklanarak, bir telefon konuşması sırasında, görsel temastan yoksun aralarında kurdukları etkileşimle kişilerin birbirlerinin kimliklerini saptama ve birbirlerini tanımlarına aracılık ettiğini konuşmanın akışına göre göstermek ister (Ritzer, 2013b: 400). Schegloff’ un bu incelemesinde, bir etkileşim içinde, konuşmalarda sıranın düzenlenmesi ve normal konuşma prosedüründe ihlali onarmak için insanların aradıkları yollar gibi çeşitli fenomenleri görmek mümkündür. Ayrıca, konuşmanın başlangıçları, bitişleri ve düzenli olarak yinelenen içsel sıralamaya yönelik ipuçları vardır (Ritzer, 2013b: 400). Schegloff incelediği bir telefon konuşması örneği şöyledir:

A-Alo.

B-Margie?

A-Evet.

B-Resmi yapıyoruz, antika görüntüsü veriyoruz

A-bu doğru mu.

B-ha, ha—haha

A-haha, haha, haha

B-hehe, hehe, hehe! Heh

A-heh

B-İnsanların aletlerini normalde tutma

A-h(aha)! haha haha

B-Buna dikkat etmedim –bunun- için üzgünüm (akt. Ritzer 2013b: 400).

Bu telefon konuşması örneğinde olduğu gibi bir diyalog, konuşanlar arasındaki özel bir durumu kendilerince, “uyarlanmış ve uydurulmuş sistematik bir ardışık düzenleme meydana getirir.” Bu konuşmasının akışı, konuşan kişiler arasında kurulan bağlama göre

⁶⁵ Bunu Schutz “biz ilişkileri” olarak tanımlamıştı: eşzamanlılık ve eşmekanlılık ortaklaşalığında gerçekleşen etkileşimde yüz yüze kurulan ilişkiler, taraflar birbirinden uzaklaştığı zaman da bir ölçüde devam ettiğini savundu.

sürer. Örneğin, “ B’nin ödünç aldığı bir elektrikli aleti uzun süre elinde tuttuğundan dolayı özür dilemesi anlaşılmadıkça son konuşma neredeyse kavranamaz. B bir şeylerden bahsederken (resim yapmak, antika görüntüsü vermek) şaka yapar ve özür diler” (Schegloff’dan akt. Ritzer, 2013b: 403). Schegloff’un telefon konuşması örneğinde, birbirleriyle telefonda konuşmaya başladıkları andan itibaren, birbirini tanıdıkları ve aralarında geçen bir özel konu olduğu anlaşılıyor.

Schegloff’un telefon konuşması örneğine benzer bir şekilde Button, iş görüşmelerini inceledi. O da, iş görüşmelerindeki konuşmaların, ardışık, sıralı bir konuşma olarak ve “o ortama yönelik tarafların yerleşik pratik yetenekleri” olarak kabul eder (Ritzer, 2013b: 407). Button, bir iş görüşmesini görüşme yapan şeyin ne olduğunu merak eder: “bazı toplumsal ortamların görüşme olarak nitelendirilmesini sağlayan, o insanların ne yaptığı ve birbirleriyle etkileşimlerini nasıl yapılandırıdıkları ve düzenledikleridir. Bu durum, katılımcıların birbirleriyle konuşma alışverişini düzenleme biçimini bütün olarak içerir” (Button’dan akt. Ritzer, 2013b: 407).

Bu araştırmada Button, bir iş görüşmesinde, “görüşme yapanların, görüşülen kişilerin, cevap verildikten sonra cevaba dönmelerini belki de onu düzeltmelerini engellemek için bir başka şeye geçmeleri” üzerinde odaklanır. “Birincisi, görüşme yapan, görüşmenin bütünüyle bittiğini belirtebilir. İkincisi, görüşme yapan, tartışmayı başka bir doğrultuda yönlendiren başka bir soru sorulabilir. Üçüncüsü, görüşme yapan, görüşülen kişinin cevaba dönmesini olanaksızlaştıran bir biçimde verilen cevabın değerlendirmesini yapabilir.” Bu nedenle, bir iş görüşmesini tanımlayan şey, etkileşimin, konuşmanın doğasıdır (Ritzer, 2013b: 407).

Etnometodolojinin etkileşim süreçlerin *konusma* üzerine yaptıkları bu araştırmalar ve çözümlemeler, konuşma akışındaki iletişimle kişilerin aralarında *yaşananların* içselliği, bir “anlam” bağlamı olarak etkileşimin pratik prosedürlerini ya da kurallarını belirlediğini göstermektedir. Bu, etnometodologların konuşmaya bu denli yoğunlaşmalarının en ilginç örneği olan “arabulma” ya da “anlaşmazlık çözümleri” araştırmalarında ortaya çıkmaktadır. Bu örneğin çalışmamız açısından önemi, kişilerarasındaki bir iletişim edimi olarak *konusmanın* *öznel* *benlikleri* arasındaki etkileşimi nasıl belirlediğini

göstermektedir. Bu da, bu çalışmanın temel savının merkezi kavramı olan “öznelarası” temel bakımından önemli bir ipucu verir.

Kişilerarasındaki çeşitli anlaşmazlıkların arasını bulmak için tasarlanmış bir California programında bir uyuşmazlık çözümünü inceleyen Angela Garcia (1991), kurumsal çatışma çözümüyle kişilerarasındaki sıradan konuşmalarda meydana gelen çatışmaları çözüme kavuşturduğunu ortaya koymayı hedefler. Garcia’nın ileri sürdüğü sav, kurumsal arabulucunun, çatışan kişilerarasındaki sıradan konuşmalardaki çekişme düzeylerinin artmasını engelleyerek, çatışmanın çözümünü kolaylaştırdığı yönündedir (Ritzer, 2013b: 408). Bu incelemeye göre, anlaşmazlığa düşmüş kişilerin, bir arabulucunu önündeki konuşmaları, arabulucunun iznine tabi olduğunda, birbirleriyle çatışma olasılığı azalır. Arabulucunun otoritesine karşı böyle bir irade bağlama davranışı, anlaşmazlığı olan kişilerarasındaki doğrudan çatışma olasılığını azaltır. Çünkü anlaşmazlığı olan kişilerin düşüncelerini birbirlerine değil de arabulucuya yöneltmeleri çatışma ihtimalinin azaltılmasında önemli bir etkidir (Ritzer, 2013b: 409). Kısaca “arabulmada çekişmeyi oluşturan, yandan ve doğrudan yöneltilen karşıt sözler meydana gelmez (Garcia’dan akt. Ritzer, 2013b: 409). Garcia’nın çözümlemesine göre çatışmasının azaltılması ve anlaşmazlık çözümünün gerçekleşmesini sağlayan, arabulma sürecindeki prosedürlerle, anlaşmazlığı olan kişilerarasındaki konuşmaların şekil ve yönünün değiştirilmesidir. Bu prosedürlere göre, kişilerin yaptığı itirazlar, karşı tarafın suçlamalarına değil de, bizzat arabulucu otoritenin sorgulamalarına yapılır; bu da, itirazlar, yanıtlarından ayrıldıkları için, -ya da “itirazlar” ile “yanıtlar” arasındaki *karşılıklılığı* ortadan kaldırdığı için- tarafların *birbirlerini* kışkırtma ihtimalini azaltır. Yanıtlar doğrudan suçlamalara değil arabulucunun sorularına karşılık olarak verilir. Bu nedenle de, “suçlama” ile “yanıt” arasında bir gecikme olur; yani, tarafların birbirlerine karşı suçlamalarına sıralı bir düzende (karşılıklı olarak) “cevap” verememeleri, bu suçlamalar konusunda haksız olduklarını ima etmelerini engeller. Böylece, “suçlamalar” ile “itirazlar” arabulucu tarafından azaltılır. Örneğin, tarafların arabulucunun sorularına verdikleri yanıtlarda suçlanan kişiden [(kişinin benliğinden)] açık değil de örtük bir şekilde söz edilebilir; ya da suçlayıcı suçlanan ile kendisini kolektif olarak işaret ederek “biz” diyebilir veya suçlamalar ya da itirazlar “hayal ediyorum”, “belki” gibi ifadelerle yumuşatılabilir (Ritzer, 2013b: 409). İşte tüm bunlar, arabulucu tarafından yönetilen prosedürler aracılığıyla etkileşimin yönü ve şekli, konuşmaların *karşılıklı* olarak yapılmasını engeller. Bu da sonuç olarak, anlaşmazlığa

düşen kişiler, kendi aralarındaki bire bir iletişimdeki gibi birbirlerinin benliklerine yönelmedikleri için çatışmanın şiddetinin azalmasını sağlar. Burada dikkat çekici nokta, etkileşime dayalı *karşılıklılık* yapısının bozulduğunda kişilerarasındaki iletişimin neden olduğu (yani bire bir konuşmanın neden olduğu) çatışma riskinin azalmasıdır.

Garcia, bu örnekteki arabulma çözülmesindeki işleyişin, arabulmanın toplumsal ve normatif yapısı içinde değil de “arabulmanın kendisinin etkileşimsel düzeni” içinde görür. (Ritzer, 2013b: 410).⁶⁶ Speier’e göre “*toplumsallaşma, etkileşimsel yetkinliklerin edinilmesidir.*” Bu nedenle etnometodologların, bu yetkinliklerin gerçek dünyanın gündelik gerçekliği içinde kazanılma ve kullanılma biçimini incelemeleri gerekir (Ritzer, 2013b: 411).

Sonuç olarak, etnometodolojide, *gündelik yaşamın* oluşturulmasını veya Garfinkel’in betimlediği gibi “ölümsüz, olağan toplum”u ele alma (Ritzer, 2013b: 393) çabasında “gündelik yaşam” akışını olağan olarak sürdürülmesini sağlayan “etkileşim”, en önemli toplumsal fenomen olarak merkezi odağı oluşturur. Bu anlamda etnometodolojinin etkileşim merkezli çalışmalarına odaklanılarak, gündelik yaşamdaki etkileşim kuran kişiler arasında gerçekleşen “iletişim” süreçlerinin nasıl sürdürüldüğü, bu sürecin “anlam inşası” ya da “anlamlandırma” ile nasıl bir ilişkisi olduğu incelendi.

Etnometodolojide yapılan araştırmalardan da anlaşıldığı üzere, Heritage’ın ifadesiyle, “toplumun sıradan üyelerinin içinde bulundukları durumları anlamlandırmalarına, bu durumların içinde kendilerine uygun tarzlar edinmelerine ve bu durumlara göre hareket etmelerine aracılık eden” (Ritzer, 2013a: 65, 2013b: 391) kişilerin gündelik yaşamlarını sürdürürken kullandıkları *sağduyu* bilgileri ya da prosedürleri, çoğunlukla “karşılıklı konuşma” çerçevesinde oluşur. Bu da, etnometodologların etkileşim düzlemlerinde gerçekleşen karşılıklı konuşmalar üzerine yaptıkları çözümlemelerde ortaya çıktığı gibi, “konuşma” gündelik yaşamı oluşturan ve sürdüren kişilerarası iletişimin temel edimidir. Bu edim, toplumsal gerçekliği, etkileşime katılan öznelerin, gündelik yaşam bilgileri/deneyimleri bağlamında şekillenen ve birbirleri için “içsel” olan anlamları *öznelerarası* bir temelde gerçekleşen konuşmalarla paylaşarak gündelik yaşamın toplumsal gerçekliğinin inşa edilmesini sağlar.

⁶⁶ Clayman ve diğer konuşma çözümleyicileri de aynı görüştedir.

Görüldüğü gibi, Garfinkel ve diğer etnometodologların savunduğu biçimiyle, “dil” ve bir etkinlik olarak “konuşma”, sadece “dünyayı anlamakta değil, aynı zamanda onu ‘yaratmak’ta da kullandığımız merkezî bir araçtır. Sözcükler sadece olan şeyi ifade eden semboller değil, aynı zamanda şeyleri yapmanın, toplumun işleyişinin temel araçlarıdır” (Slattery, 2007: 255). Bu kapsamda yapılan analizler, gündelik yaşamdaki “karşılıklı konuşma biçimlerinin konuşmanın öznelerarası olarak inşa edilen anlamını belirlediğini gösterir. Diğer alanlarda olduğu gibi dil alanında da, karşılıklı konuşma analizlerindeki gibi toplumsal düzeni inşa etmekte kullandığımız süreçleri betimlemeye yönelik sürekli bir etnometodolojik çaba” (Coulon, 2010:56) “kişilerarası iletişim” ediminin “öznelerarası” temellerine dayanarak toplumsal gerçekliği anlamak bakımından yorumlayıcı sosyoloji perspektifi sosyal bilim araştırmalarına ışık tutar.

3.7. Toplumsal İnşa ve Kişilerarası İletişimin Rolü

Bu çalışmada, “kişilerarası iletişim” kavramı üzerine yapılan incelemede, “öznelerarası” temelde gerçekleşen/oluşan toplumsal fenomenlerin olanaklı kıldığı *kişilerarası iletişimin gündelik yaşamın* inşasındaki rolüne sonuç olarak dikkat çekmek önemlidir. Önceki bölümlerde, kişilerarası iletişim süreçleriyle oluşan *toplumsal inşa* sürecinde, insanın en temel “varlık unsuru” olan “dil” fenomenine, “toplumsal” ve dahası “gündelik yaşam” perspektifiyle bakılabileceğine vurgu yapıldı. İletişimi, kişilerin birbiriyle iletişmesi için bir “araç” değil, onların bir “varlık unsuru” olarak görülmesi gerektiği yönündeki vurgu, bu çalışmanın kuramsal perspektifinin köklerini oluşturan fenomenolojik ve hermeneutik geleneğe dayandırıldı.

Özellikle, hermeneutik gelenekte Dilthey’in, öznelerarasılı temeldeki “anlama” kavramıyla kurduğu “yaşam” ve “dil” fikri, fenomenoloji geleneğinin en önemli temsilcisi Husserl’in fikirlerinden esinlenen Heidegger’le birlikte, bir “Varlık” olma sorunu olarak “konuşma” ve “iletişim” fikirlerine dönüştü. Heidegger’in, “anlama” ile “Varlık” olmayı özdeşleştirmesinden etkilenen Gadamer ise, “anlama” ile bağlantısında bir “varlık” sorunu olarak gördüğü “dil” fenomenini, *benin kendinin farkına varmasını sağlayan öznelerarası bir “diyalog” ortamına dönüştürdü*. Onun bu katkısı, *karşılıklı konuşma, yorumlama, anlaşma ve müzakere* gibi varoluşsal etkinliklerle oluşturulan, *ufukların kaynaştığı bir iletişim süreci* fikrini savunulabilir yapar.

Böylece, bu geleneklerdeki düşünürlerin katkıları, “dil” fenomenini gündelik yaşamın inşasındaki merkezi unsur olarak görebilmeyi sağlar. Bu bakışaışından, başta fenomenolojik sosyoloji, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji kuramcıları gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak etkilenecek “toplum” görüşlerini oluşturdular. Bu etkileri, en kapsamlı ve en iyi ifade eden Peter L. Berger ve Thomas Luckmann tarafından savunulan “gündelik yaşamın inşası” fikri önemlidir. Fenomenoloji geleneğinin temsilcileri olan Berger ve Luckmann, özellikle Schutz’la birlikte gelişen fikirlerini savundukları *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı kitabında, gündelik yaşamın toplumsal olarak dille nasıl inşa edildiğini ortaya koyarlar. Onlar, gündelik yaşamda kullanılan dilin önemini, “bana sürekli olarak zorunlu nesnelleşmeler sağlar ve bu nesnelleşmelerin içinde anlam kazandığı ve gündelik hayatı benim için anlamlı kılan bir düzen tesis eder. Bu anlamıyla *dil*, hayatımın toplumdaki koordinatlarını gösterir ve bu hayatı, anlamlı nesnelerle doldurur” (Berger ve Luckmann, 2008: 35) cümleleriyle ortaya koyar. Böyle bir “dil” görüşü, toplumun “gerçeklik” olarak inşasının da temelini oluşturur. Bu, kişileri gündelik yaşamda *bir araya* ya da *karşı karşıya* getiren, onların eşzamanlı ve eşmekanlı olarak *yüz yüze* bulunma hâlini olanaklı kılan, “öznelerarası” olarak gerçekleşen *bilincin yönelimselliği*dir. Bu da, kişinin varlığının sürdürebilmesinin koşulu olan “gündelik yaşam” gerçekliğinin inşa edilmesini sağlar. Ve bu “kişilerarası iletişim” ile mümkündür. Bunu Berger ve Luckmann iyi bir şekilde şöyle ifade ederler:

Gündelik hayatın gerçekliği, bedenimin “buradalığı” ve mevcudiyetimin “şimdiliği” etrafında düzenlenmiştir. Bu “burada ve şimdi”i (“here and now”) gündelik hayatın gerçekliğine dönük dikkatimin odağıdır. “Burada ve şimdi” yi bana gündelik hayatta sunan şey, bilincimin *realissimum*’udur (gerçekliğidir-ç.n). Gündelik hayatın gerçekliği...“burada ve şimdi” olmayan fenomenleri de kapsar. ...Bunlar arasında bana en yakın olanı, gündelik hayatın bedensel kullanımım açısından dolaysızca ulaşılabilir olan alanıdır. Bu alan, erişebildiğim dünyayı, gerçekliğini değiştirmek maksadıyla içinde eylemde bulunduğum dünyayı ya da içinde çalıştığım dünyayı kapsar. Bu çalışma dünyası içinde bilincime, pragmatik bir motive egemendir; yani bu dünyaya dönük ilgim, esasen onun içinde yapıyor olduğum, yaptığım ve yapmayı planladığım şeyler tarafından belirlenir. Bu dünya, bu şekliyle par excellence (tam anlamıyla – ç.n) *benim* dünyamdır.

Gündelik hayatın gerçekliği, kendini bana ayrıca, subjektiviteler-arası bir dünya, yani başkalarıyla paylaştığım bir dünya olarak sunar. Bu subjektiviteler-arasılık durumu, gündelik hayatı, bilincinde olduğum diğer gerçekliklerden keskin bir biçimde ayırır.

Rüyalarımın dünyasında yalnız başımayımdır ama gündelik hayat dünyasının benim kadar başkaları için de gerçek olduğunu bilirim. Doğrusu ya, başkalarıyla sürekli etkileşime girmez ve iletişim kurmazsam gündelik hayattaki varlığımı sürdüremem (2008: 35-6).

Berger ve Luckmann' a göre, kişinin, bu iletişim temelli dünyaya dönük tecrübesi, başkalarıyla öznelarası bir temelde paylaşılan “ortak-duyu bilgisi” ile oluşan “doğal tutum” ile mümkündür. Bu da, kişinin, başkalarının eylemlerini ve isteklerini *yorumlayarak* toplumsal ilişkilerin kurulmasını sağlayan etkileşimi mümkün kılar:

Bu dünyaya dönük doğal tutumum başkalarının doğal tutumuna tekabül ettiğini; onların da, nesnelleşmeleri, düzenlenmiş bu dünya aracılığıyla kavradığını; onların da bu dünyayı, *kendi* varlıklarının bu dünya içindeki “buradalığı ve şimdiliği” etrafında düzenlendiklerini ve bu dünyada üzerine çalışılacak tasarımlara sahip olduğumu bilirim. ...Ayrıca başkalarının bu ortaklaşa dünyaya ilişkin, benimkiyle özdeş olmayan bir perspektife sahip olduklarını da bilirim. Benim “buradalığım”, onların “oradalığı”dır. Benim “şimdım”, onlarınkiyle tamamen örtüşmez. Benim tasarımlarım, onlarınkinden farklıdır ve hatta onlarınkiyle ‘çatışabilir’ de. Yine de, onlarla ortaklaşa bir dünyada yaşadığımı bilirim. En önemlisi de, bu dünyaya yönelik *benim* anlamlarımla *onlarınki* arasında sürekli bir mütakabiliyet olduğunu, yani bu dünyanın gerçekliğine dair ortak bir duyuyu paylaştığımızı bilirim.

Doğal tutum, tamı tamına bu ortak-duyusal bilincin tutumudur; zira o, pek çok insan için ortak olan bir dünyaya atıfta bulunmaktadır. Ortak-duyu bilgisi, gündelik hayatın normal, kendiliğinden-aşikâr meşgaleleri içinde başkalarıyla paylaştığım bilgidir.

Tecrübelerimin nesnelleşmesi açısından bana açık olan ortak dil, gündelik hayatta temellenir ve ben onu sınırlı anlam alanlarındaki tecrübeleri yorumlamak için kullandığımda dahi, gündelik hayatla olan bağlantı yerini korur (Berger ve Luckmann, 2008: 36-40).

Sonuç olarak, Berger ve Luckmann'ın da ortaya koyduğu gibi, bir “kişilerarası iletişim” sürecinin sadece “ileti alışverişi” olarak görülemeyeceği, *sözel* ya da *sözel olmayan* bir *ileti alışverişi*nin, “toplumsal etkileşim” içinde bir dizi *toplumsal fenomen*in alışverişini içeren bir *iletişme süreci* olduğu kabul edilebilir. Dahası, bu toplumsal fenomenler, kişilerarası iletişimdeki *ileti* alışverişini de mümkün kılan insanın temel varlık unsurlarıdır.

Bu anlamda, bu çalışmanın perspektifinden, bir *ileti alışverişi*nin gerçekleşmesi şöyle kurulabilir: kişiler, toplumsal bir *ilişki* çerçevesinde diğer kişilerle “etkileşim” kurarlar. Bu birbirleriyle kurdukları “etkileşim” vasıtasıyla, kendi kişiliklerini oluşturan *benlik* ya da *benlik imgelerini* geliştirirler. Kişilerin *toplumsallık* temelinde oluşan *benlikleriyle* birlikte

anlam dünyaları oluşur; bu *anlamlar* da öznelarasılı bir temelde toplumsal olarak oluşur. Böylece, kişiler, bir “anlam” motivasyonu ile gerçekleştirdikleri eylemleri sonucu aralarında kurdukları bir *toplumsal etkileşim*, onların *aynı* anlamları paylaşmalarıyla mümkün olur; ki bu da, “kişilerarası iletişim” edimini mümkün kılan, *gündelik yaşam* içinde ortak paylaşılan “anlam” fenomenidir; bu da, kişilerin birbirlerinin ifadelerini “yorumlama” ile anlamalarını sağlar. Bu da, Wittgenstein’in ünlü vecizesi “Bir ifade sadece hayatın akışı içinde anlama sahiptir” (akt. Giddens, 2003: 63) ile ifade edilebilir.

Böylece, *gündelik yaşam dünyası*, kişilerarası iletişimin, *sözel ya da sözel olmayan iletişim*, *karşılıklı konuşma* biçimleriyle kurulan toplumsal ilişkiler olan alışverişlerle, çatışmalarla ya da uzlaşmalarla *öznelarasılı* temelde kişilerarası bir *iletişme sürecinde* toplumsal olarak inşa edilir. Böylece, gündelik yaşamın içinde yaşayan kişiler arasındaki bu iletişim bu toplumu yeniden ve sürekli olarak *inşa eder*.

4.SONUÇ

Bu tez çalışmasında, “kişilerarası iletişim” kavramının temellerini oluşturan toplumsal fenomenler üzerine bir inceleme yapıldı. Bu temellerin, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının “yorumlayıcı anlama” yaklaşımından hareketle *öznelerarası* olduğu ileri sürüldü. Böylece, *öznelerarası* temelde kabul edilecek *kişilerarası iletişim* fenomeninin toplumsal *gündelik yaşamın* sürmesini ve inşa edilmesini sağladığı savunuldu. Bu savunma, yorumlayıcı sosyoloji kuramlarının gündelik yaşamın toplumsal gerçekliğini ele alışlarına başvurularak gerçekleştirildi. Sonuç olarak *kişilerarası iletişim* ile *gündelik yaşam* arasındaki bağ “öznelerarasılık” kavramıyla kurulmuş oldu.

Kişilerin gündelik yaşamın akışına katılabilmesi ya da ona ayak uydurabilmesi için *iletişme sürecine* girmeleri gerektiği şüphe edilmez bir gerçektir. Böyle bir toplumsal gerçeği araştırmak için başvurulacak birçok farklı kuram var. Ancak bu gündelik yaşamdaki *kişi-kişi iletişimi* söz konusu olduğunda birçok kuramsal perspektifin yeterli olduğu da en azından şüphe edilen bir konudur. Bu doğrultudaki en temel problem, kişi-kişi iletişimine bilimsel bakışla ilgilidir. Örneğin Bergson’un, olguların çevresinde dolanarak ya da *dışından* bakarak elde edilecek bilginin *göreceli* bilgi olduğu, *mutlak* kesinlikteki bilgi için ancak olgunun *içinden* bakmak gerektiği şeklindeki görüşü burada anılabilir. Her ne kadar Bergsoncu bilgi kuramı kişi-kişi iletişiminin kavramsal doğasını incelemek için başvurulacak bir kaynak olmasa da, onun “içinden” ve “dışından” ayrımı önemlidir. Özellikle onun “içinden” kastı, “dıştan” bakan pozitif bilimlerinin nesnesinden farklı olarak “yaşam dünyası” fikrine odaklanan bir perspektifin özüne işaret eder. Bu bakımdan, bu örnek aslında, kişi-kişi iletişiminin incelenmesinde daha temel bir probleme işaret eder. Bu da, “araştırmacının statüsü ve rolü nedir?” sorusunun konusudur. Eğer araştırmacı, kendi aralarında bir *uzlaşım* olan iki kişi arasındaki iletişimi, *dışından* bakarak açıklayabileceğini iddia ediyorsa, böyle bir savı hangi bilgi kuramına dayandırdığı önem kazanacaktır. Bu, sosyal bilimler söz konusu olduğunda Weber’in en netameli sorununu oluşturur. O, toplumsal fenomenleri araştırarak bir sosyal bilimcinin nesnel olmasını sağlayacak dışarıdan bakışla, o toplumsal fenomeni anlayacak içeriden bakış arasındaki bir çatışmaya neden olan soruna dikkat çeker. Bir tarafta sosyologun nesnel olmasını sağlayan, *nesnenin dışında* olması varken, diğer tarafta da nesnesini anlayabilmek için onunla beraber olması gerektiği gibi bir durum vardır. *Nesnellik* kaygısı olguyu anlamayı

engellerken, anlamak için özneliği kullanmaksa nesnelliği zedeleyen bir sorun olarak ortaya çıkacaktır. Aslında bu Weber'in yaşamı boyunca uğraştığı bir sorundur. Bu onun kuramına da yansımıştır. Bunun en dikkat çekici işareti, onun hem dışarıdan nesnel/nedensel ilişkileri görebilen bir pozitivist bakışla, içeriden öznel anlamları yorumlayarak anlayacak bir bakışı birleştirme denemesi olarak ortaya çıkar. Yani, Weber'e göre sosyoloji, toplumsal fenomeni *nedensel açıklamak* ile *yorumlayıcı anlamak* gibi iki taraflı bir yaklaşımı benimsemelidir. Bu yaklaşım, kişilerarası iletişim söz konusu olduğunda bazı sorunlar söz konusu olur. Özellikle “gündelik yaşam” fenomenini “açıklamak” için önce “anlamak” gerekecek, bunun için de önce onun içinde bulunmak gerekecektir. İşte bu Weber'den farklı olan yorumlayıcı sosyolojilerin perspektifini gerektirir. Böyle bir perspektif, *öznelerarası gündelik yaşam* içinde kalmayı ilke edinen sosyoloji kuramlarıdır. Bu kuramsal seçim de “iletişim” kavramına olan bakışla belirlenir.

Sonuç olarak bu çalışmada, “iletişim” kavramının kitle iletişiminden farklı olarak kişilerarası iletişim bağlamında incelemek için “karşılıklı etki” kavramının *dışarıdan* gözlemlenebilir olmayan, ancak *içeriden* yorumlanabilir olan bir yaklaşımın tercih edilmesi gerektiği ileri sürüldü. Bu doğrultuda, kişilerarası iletişim ediminin temelleri bakımından toplumsallık bağlamında “eylem” ile “anlam” arasındaki ilişkinin ancak “yorumlayıcı anlama” yaklaşımıyla ele alınabileceği gösterildi. Bunun için başvurulacak en önemli merci, başta yorumlayıcı sosyoloji kuramcılarının ilham kaynağı olan, “yorumlayıcı anlama” yaklaşımını sosyolojiye kazandıran Weber'dir. Onun yaklaşımına göre, toplumsal eylem, kişinin kendi içsellğinde yer alan “öznel anlam” tarafından harekete geçmesiyle oluşan *eylem*, yani *anlamlı eylem*, başka bir kişiye yönelik, onu etkileyen eylemdir. Yani bir kişinin eylemi başkasına yöneliyorsa ve onu etkiliyorsa bu Weber için *toplumsal eylemdir*; bu eylem, anlam ile bağı bakımından yorumlamanın konusudur. Bunun için o kişiyle aynı yaşam ortamını paylaşmak, başka deyişle öznelerarası bir ortamda olmak gerekir. Weber için bu ortam, kişilerin yaşantıları boyunca kendiliğinden kurulur. O bu görüşünde, hermeneutik geleneğin önemli temsilcisi Dilthey'in görüşünden etkilenir. Ancak, Weber'i, eylem ile anlama arasında kurduğu bağı gündelik yaşamın akışı içinde yeterince güçlü olmaması nedeniyle eleştiren Schutz, “öznelerarasılık” kavramıyla ilgisinde savunduğu *toplumsal gerçeklik* ve *toplumsal bilgi* düzeyleri için anlama ile eylem arasındaki bağı fenomenoloji geleneğinin çizgisine çekerek

kendi “yaşam-dünyası” kavramı temelinde kurar. Ona göre “yaşam-dünyası”, *biz ilişkileri* çerçevesinde oluşan etkileşimlerin öznelerarası temelinde gerçekleşir. Bu da, iletişim, dahası kişilerin *biraradalık*, *birliktelik* ve en önemlisi *karşılıklılık* temelinde oluşan iletişimle mümkündür. Burada Schutz da Weber gibi bir eylem tipolojisi kullanmakla birlikte, sosyologun araştırma için kullandığı ikincil kurguları, aslında gündelik yaşamın aktörleri tarafından oluşturulan birincil kurgulara dayanması bakımından gündelik yaşama ve onun öznelerarasılığına odaklanır. Yani gündelik yaşam içinde bir karşılığı olmayan hiçbir şey bir sosyolog için araştırma konusu olamaz. Ancak Schutz’un bu toplum görüşünden hareketle, *kişi-kişi arasındaki iletişime sürecinin yorumlamaya dayanan bir anlama süreci* olduğunu, bunun da öznelerarası oluşan *toplumsal gerçeklik* ve *toplumsal bilgi* temelinde gerçekleştiği savunulabilir olur.

Bu çalışmada dikkat çekilen önemli bir konu toplumun inşasıdır. Genelde fenomenologlar, özelde de fenomenolojik sosyologlar bireylerin toplumu “anlam” temelinde inşa ettiklerini savunur. Schutz’un, Husserl’in fenomenolojisinden esinlenerek oluşturduğu gündelik yaşam sosyoloji kuramı, başta *etnometodoloji* ve *sosyal inşacılık* gibi kuramları etkiler. Schutz’un açtığı “gündelik yaşam” kavramı yolunda gelişen bu kuramlar, dilin bağlama-gönderimliliğinin, dolayısıyla uzlaşımın belirlediği gündelik yaşamın pratiklerinin ve inşasının nasıl sürdürüldüğünü ortaya koymaya çalışırlar. Bu da onları “öznelerarasılık” kavramına yöneltir. Bu kavram da gündelik yaşamın toplumsallığındaki *eylem* ile *anlama* arasında kurulan bağın temelini oluşturur.

Eylem ile anlama arasında kurulan bağdan hareketle kişilerarası iletişimin öznelerarası bir temelde gerçekleştiği savunmak için bir başka kaynak etkileşim kuramlarıdır. Eylem odaklı sosyolojilerden farklı olarak etkileşim odaklı sosyolojiler içinde benzer bir perspektif söz konusudur. Bu sosyolojiler arasında Simmel’in toplumsal etkileşim görüşü ile Mead’in sembolik etkileşim kuramı başı çeker. Genel olarak bu iki kuramcıya göre, toplum etkileşimlere bağlı olarak gelişen, gelişirken kendini oluşturan bireyi de geliştirir. Bu Simmel için, etkileşime giren bireyler hem toplumu oluştururlar hem de kendi bireysel yaratıcılıklarını geliştirirler. Bunun için çeşitli etkileşim biçimleri ve tipleri üzerine yoğunlaşan Simmel, özellikle *alışveriş*, *çatışma* ve *uzlaşma* gibi temel etkileşim biçimleri üzerine yazdığı denemelerde bireylerin birbirleriyle etkileşimlerinin “değer” ve “yarar”

temelinde oluşu, aralarındaki alışverişi mümkün kılarken, aynı zamanda ihtilafa düşerek çatışmalarına sebep olur. Örneğin, nasıl bir alışverişi mümkün kılan şeyin/nesnenin değiş-tokuşunu mümkün kılan *değeri* öznelerarası bir geçerliliğe sahip olan ilkelerle belirleniyorsa, yine benzer şekilde ihtilafın ve birliğin oluşum süreci de öznelerarası uzlaşma varılmış ilkeler tarafından belirlenir. Bu ilkeler etkileşimlerle oluşur. Simmel’e göre *toplum* etkileşimlerle kurulduğu gibi etkileşimlerle de varlığını sürdürür. Simmel’in burada vurguladığı toplumsal etkileşimleri devam ettiren güç olarak “değer” ve “yarar” ilkeleri bu çalışmada alışveriş etkileşimlerini sürdürülmesini sağlayan kişilerarası iletişimin öznelerarası temelleri olarak incelendi. Buradan hareketle de, *toplumsal alışveriş kuramları* Simmelci etkileşim kuramı perspektifinden okunarak kişilerarası iletişimin öznelerarası temelleri bakımından ele alındı. Özellikle Homans’ın psikolojik belirlenimciliğinin “yorumlayıcı sosyoloji” perspektifinden eleştirel bir incelemesi yapılarak, onun alışveriş etkileşiminin ancak Simmelci bir toplum görüşüyle revize edilerek kişilerarası iletişimin konusu yapılabileceğinin altı çizildi. Bu revizenin, Blau’nun alışveriş kuramı tarafından, Simmelci etkilerden hareketle yapılabileceği ileri sürüldü. Onun alışveriş etkileşimini “iktidar-bağımlılık” kavramıyla sonlanan bir süreci oluşturan birey-toplum etkileşimi kişilerarası iletişim için önemlidir. Bu aynı zamanda Simmelci “çatışma” kuramı açısından okunabilir nitelikte olduğuna dikkat çekildi. Blau’nun Homans’ın kuramında reddettiği noktaların, tam da Simmelci *çatışma* etkileşimi açısından değerlendirilebileceği ileri sürüldü. Böylece toplumsal *etkileşim*, *alışveriş*, *çatışma* ve *uzlaşma* gibi kişilerarası iletişimin öznelerarası temelleriyle mümkün olan bir toplumsal fenomen olarak incelenmiş olur.

Yine benzer biçimde diğer etkileşimci perspektifi benimseyen Mead de toplumu, bireylerin “yarar” istikametindeki yaratıcılıklarıyla, zihinlerinin ve benliklerinin oluştuğu ve geliştiği etkileşimler toplamı olarak görür. Bu etkileşim “anamlı semboller” ile kurulan *sembolik etkileşim*dir. Bu etkileşim toplumun “anlam” ve “benlik” temelinde kurulması sağlar. Yani bireyler kendi benliklerini kazanırken bunu aynı zamanda anlamlı sembolleri öğrenerek yaparlar. Bu öğrenme süreci, ya da toplumsallaşma süreci de kişilerin birbirleriyle iletişimiyle devam eder. Bu da, bireylerin aynı *anamlı sembolleri* anladığı ve dolayısıyla bu sembolleri yorumlayarak kendi eylemlerine yön verdiği *öznelerarası* bir ortamda mümkündür. Böyle bir etkileşim, kişilerin kendi benliklerini başkaları gözünden oluşturmalarını sağlar; ki bu da, kişinin kendini hem özne hem de nesne olarak görebilmesiyle mümkündür. Mead’e göre bunu sağlayan, kişinin düşünme kapasitesi, yani

zihin yetisidir; zihin ise toplumla sürekli olarak etkileşir. Bu da sembolik etkileşimin öznelerarasılığında mümkün olan bir toplumsallaşma sürecidir. Benlik de, kişilerarası iletişimin öznelerarası temeli olarak kişinin toplumsallaşma sürecinde oluşur.

Sembolik etkileşimciliğin bu perspektifinden etkilenen Goffman, dramaturjik etkileşim kuramında Mead’ın *kişisel benlik* ile *toplumsal benlik* arasındaki çatışmasından hareketle ilginç bir çalışmaya imza atar. Ona göre, *toplum* aslında bir *sahne*dir ve toplumun üyeleri olan kişiler bu sahnede *rol* yaparlar. Bu onların benliklerinin sunumunun bir parçasıdır. Ona göre *benlik sunumu*, kişinin kendi benlik bütünlüğünü muhafaza etmek için, yadırganmak, reddedilmek, etiketlenmek, dışlanmak ya da beğenilmemek korkusuyla daima izleyicilere karşı performans sergiler. Ama, kişi özel alanına, yani başka yabancıların onu görmeyeceği mahrem alana geçince bu rolü bırakarak, yani rolden çıkarak “normal” davranır. Goffman’ın burada, “dramaturjik etkileşim” kavramıyla vurguladığı, kamuyla paylaşılan benliğin, aslında kişisel bellekten farklı, toplum tarafından belirlenen bir benlik olmasıdır. Ve burada benliğin sunumu ile öznelerarası toplumsallığın beklentisi doğrultusunda olması Goffman’ın toplum görüşünün bir temasıdır. Yani, “toplumsal” olmak “rol yapmak” demektir. Bu da, ancak ortam içerisindeki her üyenin/aktörün kabul ettiği uzlaşımlara dayalı olarak davranma *kabul edilebilir* olandır. Bu Goffman’ın toplum görüşünde şu anlama gelir: bir *kişi*, ancak beklenen bir kişiyi oynadığı zaman toplumun bir *üyesi* olur. Bu da, toplumun diğer üyelerine *açık* olan eylemlerle gerçekleşir. Yani, kişi iç dünyasını dışa vurmadan eyleyerek, dış dünyanın, yani gündelik yaşam dünyasının bir parçası olur. Aksi durumda, bir kişi kendi iç dünyasını hiçbir role başvurmada olduğu gibi sergileseydi dışlanacaktı, etiketlenecekti, damgalanacaktı. Ve böylece, kişi bu rolüyle toplumun bir parçası olur; yani, toplumun öznelerarası uzlaşılmış beklentilerinin parçası olur. Kısaca bu çalışmasının perspektifinden, Goffman üzerine yapılan incelemede, kişinin toplumun bir parçası olmasını sağlayan, onu toplumun uzlaşılmış beklentilerine dahil olmasında kişilerarası iletişimin rolü önemli olduğu ileri sürüldü.

Bu çalışmada gündelik yaşamın toplumsal olarak inşasına çekilen dikkat, Weber’in eylem ile anlam arasındaki kurduğu bağdan sonra önem kazanır. Schutz’un eylem-anlam arasındaki ilişkiyi gündelik yaşamın öznelerarasılığına çekmesi ve ayrıca eylemin

nedenleriyle motivasyonlarını ayırması, bunların gündelik hayatta sanki bir talimat kullanıyormuşçasına öğrenildiğini ve uygulandığını vurgulaması bakımından önemlidir. Schutz bu noktada Garfinkel'i etkileyerek etnometodoloji için bir kaynak olmuştur. Garfinkel'in gündelik yaşamın içindeki aktörlerin *dile hakimiyetleri* temelindeki toplumsal pratiklerini bağlamsallık perspektifiyle ilişkilendirir. Bu da, kişilerarası iletişimin öznelerarası temellerinin gündelik yaşamın kurucu unsuru olması bakımından önemlidir. Garfinkel'in, aynı zamanda Wittgensteinci dil düşüncesinden de etkilenerek, gündelik yaşamı sürdüren pratiklerin, onlara dışarıdan bakarak değil, onların içine girerek anlaşılabilirliğinin bir göstergesi olarak kabul edilir.

Benzer şekilde, Schutzcu sosyolojiden etkilenen *toplumsal inşacılık kuramı* da, gündelik yaşamın etkileşimlere dayalı insanın temelini öznelerarası *biraradalık*, *buradalık*, *karşılıklık* gibi ilkelerin temelindeki kuralları herkesin yaşam deneyimi içinde öğrendiğini savunur. Böylece kişinin başka kişilerle bir arada olmasıyla, kendini başkasının bakış açısına yerleştirebilmeyi öğrendiği gündelik yaşam içinde yeni eylem/etkileşim örüntüleriyle toplumsal gerçekliği inşa eder. Bu inşa, öznelerarası bir şekilde oluşan *toplumsal bilgi stoğuyla* mümkündür. Toplumsal bilgi stoğunun gündelik yaşam içindeki kişilerarası iletişimle oluşuyor olması, *kişi-kişi iletişimin* toplumsal gerçekliğin inşasındaki rolünü ortaya koyar.

Sonuç olarak, bu çalışmanın temel hedefi, “iletişim” kavramını, bir *araç* ya *araç teknolojisi* olarak gören pozitivist yaklaşımlardan farklı olarak “kişilerarası iletişim” kavramı olarak ele almaktır. Bunun için de, kişi-kişi iletişimi, ancak yorumlayıcı sosyolojiler tarafından ele alındığında bir “araç” perspektifi yerine insanın varoluşunun temel unsuru olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bu perspektiften, “kişilerarası iletişim” kavramı, insanın varlığının idame ettirilmesiyle toplumsal gerçekliğin inşa edilmesini aynı süreç olarak kabul edilmesine imkân sağlar. Böylece, “iletişim” kavramına, en temelde “kişilerarası iletişim” olarak bakmak ve bu doğrultuda yapılacak inceleme ve araştırmalar diğer iletişim çalışmaları için de yeni kavramsal olanaklar sunması bakımından önemlidir.

KAYNAKLAR

- Aron, R. (2004). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (çev. Korkmaz Alemdar). (Beşinci Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi.(Eserin orijinali 1967’de yayımlandı).
- Becermen, M. (2004). Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de anlama sorunu. *Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (6), 35-66.
- Berger, P.L.,Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*. (çev. Vefa Saygın Öğütle). (Birinci Baskı). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (Eserin orijinali 1966’de yayımlandı).
- Bollnow, O. F. (2003). İfade ve anlama. (çev. ve der. Doğan Özlem). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Baskı. İstanbul. İnkılâp Kitapevi, s.95-136.
- Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji*. (çev. Ümit Tatlıcan). (Birinci Baskı). İstanbul, Küre Yayınları. (Eserin orijinali 1987’de yayımlandı).
- Crossley, N. (1996). *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. (First Edition). London: SAGE Publications.
- Cuff, E.C.,Sharrock, W.W., Francis, D.W. (2013). *Sosyolojide Perspektifler*. (çev. Ümit Tatlıcan). (Birinci Baskı). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinalinin 5. Baskısı 2006 yılında yayımlandı).
- Dellaloğlu, B.F. (1998). *Toplumsal’ın Yeniden Yapılanması (Habermas Üzerine Bir Araştırma)*. (Birinci Baskı). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Erdoğan, İ. (2008). *İletişimi Anlamak*. (Üçüncü Baskı). Ankara: Erk Yayıncılık.
- Fiske, J. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. (çev.Süleyman İrvan). (İkinci Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.(Eserin orijinali 1990’de yayımlandı).
- Gadamer, H. G. (2002a). Metin ve yorum. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s.284-319.
- Gadamer, H. G. (2002b). Hermeneutik ve logosentrizm. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s.331-342.
- Gadamer, H. G. (2002c). Eleştirmenlerime cevap. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s.259-282.
- Gadamer, H. G. (2002d). İnsan ve dil. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prologomena (Dil, Gelenek ve Yorum)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s.65-73.

- Gadamer, H. G. (2003a), Hermeneutik. (çev. ve der. Doğan Özlem). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Baskı. İstanbul. İnkılâp Kitapevi, s.13-32.
- Gadamer, H. G. (2003b), Dilthey'in tarihselciliğin güçlüklerinde dolanışı. (çev. ve der. Doğan Özlem). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Baskı. İstanbul. İnkılâp Kitapevi, s. 171-209.
- Gadamer, H. G. (2002e). Hermeneutik refleksiyonunu kapsamı ve fonksiyonu. (çev. ve der. Hüsametdin Arslan). *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler (İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 1-22.
- Giddens, A. (2001a). Max Weber düşüncesinde siyaset ve sosyoloji. (çev. Tuncay Birkan). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. İkinci Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, s. 26-61. (Eserin orijinali 1995 yılında yayımlandı).
- Giddens, A. (2001b). Garfinkel, etnometodoloji ve yorumbilgisi. (çev. Tuncay Birkan). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. İkinci Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, s. 242-253. (Eserin orijinali 1995 yılında yayımlandı).
- Giddens, A.(2002). Hermeneutik ve sosyal teori.,(çev. ve der. Hüsametdin Arslan). *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler (İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 23-38.
- Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi)*. (çev. Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız). (Birinci Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları. (Eserin orijinali 1976'de yayımlandı).
- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (çev. Barış Cezar). (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1956'de yayımlandı).
- Guignon, C.B. (2002). Heidegger ve bilgi problemi: kartezyen doğrulama modeli sorgulaması. (çev. ve der. Hüsametdin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prologomena (Dil, Gelenek ve Yorum)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 367-412.
- Habermas, J. (2003). Dilthey'in anlama kuramı: ben-özdeşliği ve dilsel iletişim., (çev. ve der. Doğan Özlem). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Baskı. İstanbul. İnkılâp Kitapevi, s. 139-167.
- Heidegger, M. (2002a). Anlama ve yorum. (çev. ve der. Hüsametdin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prologomena (Dil, Gelenek ve Yorum)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 307-331.
- Heidegger, M. (2002b). Dilin doğası. (çev. ve der. Hüsametdin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prologomena (Dil, Gelenek ve Yorum)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 29-63.
- Kane, A. E. (2008). "Sosyal teoride kültürün merkeziliği: Weber ve Durkheim'dan temel ipuçları. (çev. Elif Çelebi). (Editör: Stephen P.Turner, Hazırlayan: Ümit Tatlıcan). *Sosyal Teori ve Sosyoloji*. İkinci Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, s. 193-216.
- Keat, R.,Urry, J. (2001). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. (çev. Nilgün Çelebi). (İkinci Baskı). Ankara: İmge Kitapevi.(Eserin orijinali 1975'de yayımlandı).

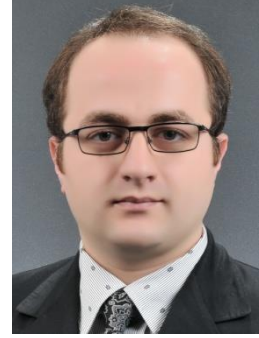
- Misch, G. (2003). Tin Bilimleri kuramı içinde yaşama felsefesi düşüncesi.,(çev. ve der. Doğan Özlem). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Baskı. İstanbul. İnkılâp Kitapevi, s. 35-55.
- Misgeld, D. (2002). Gadamer'in hermeneutiği üzerine. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 74-98.
- Ormitson, G.L. ve Schrift, A.D. (2002). Hermeneutiğe giriş. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 2-60.
- Özlem, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. (Beşinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (1998a). Dilthey'in tin bilimlerini temellendirme sürecinde epistemolojide yaptığı devrim. *Bilim, Tarih ve Yorum*. Birinci Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, s. 65-115.
- Özlem, D. (1998b). Gadamer'de hermeneutik refleksiyonun işlevi ve alanı. *Bilim, Tarih ve Yorum*. Birinci Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, s. 116-140.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Ritzer, G. (2013a). *Sosyoloji Kuramları*. (çev. Himmet Hülür). (Birinci Baskı). Ankara: De Ki Yayınları. (Eserin originali 2010 yılında yayımlandı)
- Ritzer, G. (2013b). *Klasik Sosyoloji Kuramları*. (çev. Himmet Hülür). (Birinci Baskı). Ankara: De Ki Yayınları. (Eserin orijinali 2010'da yayımlandı).
- Slattey, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz (Yayına Hazırlayan). (Birinci Baskı). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Simmel, G. (2009a). Toplum nasıl mümkün olur?,(çev. Tuncay Birkan).*Bireysellik ve Kültür*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları, s. 31-46.
- Simmel, G. (2009b). Sosyoloji sorunu., (çev. Tuncay Birkan). *Bireysellik ve Kültür*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları, s. 47-57.
- Simmel, G. (2009c). Mübadele., (çev. Tuncay Birkan). *Bireysellik ve Kültür*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları, s. 65-86.
- Simmel, G. (2009d). Çatışma., (çev. Tuncay Birkan). *Bireysellik ve Kültür*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları, s. 87-108.
- Ströker, E. (2005). *Bilim Kuramına Giriş*. (çev. Doğan Özlem). (Birinci Baskı). İstanbul: İnkılâp Kitapevi. (Eserin orijinali 1973'de yayımlandı).
- Taşçılar, F. (2013). Gadamer ve tarih bilinci sorunu.,*ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Ocak, 6(1), 63-85.

- Vaitkus, S. (1991). *How Is Society Possible? (Intersubjectivity and Fiduciary Attitude as Problems of Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schutz)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Wachterhauser, B.R. (2002). Söylediğimiz şey olmamız gerekir mi? İnsan bilimlerinde hakikat üzerine: Gadamer.,(çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 127-148.
- Wright, K. (2002). Gadamer: dilin spekülâtif yapısı. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prologomena (Dil, Gelenek ve Yorum)*. Birinci Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 75-85.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : ÇAĞLAR, Mahmut Nedim
 Uyuğu : T. C.
 Doğum tarihi ve yeri : 24/02/1982 BURSA
 Medeni hali : Bekâr
 Telefon : 0 535 578 74 92
 Faks :
 e-mail : nedimcaglar@gmail.com



Eğitim

Derece	Okul/Program	Mezuniyet Tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi/ Gazetecilik	Devam Ediyor
Lisans	Hacettepe Üniversitesi/ Felsefe	2006
Lise	Emirsultan Lisesi / Fen Bölümü	2000

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2007-2012	Dünya Gazetesi	Muhabir/ Bölge Temsilcisi

Yabancı Dili

İngilizce

Yayınlar

Herhangi bir yayın yok.

Hobiler

Fotoğraf, Tiyatro, Kitap, Seyahat.



GAZİ GELECEKTİR..

