

Ali Yaşar Sarıbay

Toplumun MANTIĞI

Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji

SENTEZ

Değiştirilmiş YENİ BASKI

Toplumun MANTIĞI

Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji

Sosyolojinin bir uzmanlık dalı olarak teknolojik özellik kazanması, onun insan dünyasını şeyleştirmesine, dolayısıyla yapay bölümlere tâbi tutulmasına da sebep olmuş; alt-işbölümleri, uzmanlıklar geliştirerek sosyal olanı tümleşik (integrated) şekilde anlama olanaklarının kısıtlanmasına yol açmıştır. Bir düşünüş tarzının uzmanlaşmasının ve teknik bir algılamaya hapsolmasının doğurabileceği önemli sonuçlardan biri sosyolojinin de başına geldi: Toplumsal pratiği, faillerini dışlayarak uzman kişinin mantığına göre kavramlaştırmak ve rasyonalize etmek... Bir başka deyişle, sosyologun bir disiplinin düşünürü olarak toplumsal dünyaya dair bilgilerimize açıklık getirecek ve onları sistemleştirmeye hizmet edecek bir bağlantısal sıralamayı, sadece kendi algı, yargı ve anlam dünyasının sûreti şeklinde yansıtmak; teknik bir epistemolojiyi, toplumsal bir ontolojinin yerine geçirmek.

Toplumun Mantığı aslında bu zaafın doğurduğu boşluktan başka tür bir sosyolojinin imkânlarını sınamayı amaçlayan ilk girişim sayılabilir. Bu itibarla, sosyolojinin sosyologun kendi anlatısını değil, failin ve fiilin kendilerini nasıl bir mantıkla anlattıklarının anlatısının sunumunu yapar. Kalkış noktası ise, toplumun kendisinin mantıksal olduğu değil; toplumsal faillerin ve fiillerin bir yandan; onlar üzerine gözlem yapanların öbür yandan, topluma dair bilgilerinin bir mantık içerdiğidir. Bu çerçevede kitap, mütevazi bir amaç taşımaktadır: Sosyoloji disiplinine ilişkin yeni bir yorum getirme denemesinde bulunmak; sosyolojinin mantıksal bir anlatı olarak önceden söylenmiş olanlarla ve bilinenlerle temas içinde nasıl bir sunulma imkânına sahip olabileceğini göstermek.

SENTEZYAYINCILIK®
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sok.
No: 5 BURSA
Tel : 0224 225 11 80 (pbx)
Faks : 0224 225 02 00
Mail : bilgi@sentezdagitim.com.tr

ISBN-978-605-5790-95-0

ALİ YAŞAR SARIBAY

TOPLUMUN MANTIĞI
Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji

© *Toplumun Mantığı*
Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji
Ali Yaşar Sarıbay
Sentez Yayıncılık 2014

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-605-5790-95-0

1.Basım Sentez Yayıncılık
İstanbul Eylül 2014

Kapak Tasarımı
M.Fazıl Karabaş

Baskı- Cilt
KAYHAN MATBAACILIK
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi D Blok No:244
Tel: (0 212) 576 01 36 TOPKAPI/İSTANBUL
Sertifika No: 12156

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
http://www.sentezdagitim.com.tr - www.sentezkitap.com
e-mail: bilgi@sentezdagitim.com.tr
Sertifika No: 14399

ALİ YAŞAR SARIBAY

TOPLUMUN MANTIĞI

Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji

Değiştirilmiş Yeni Baskı

SENTEZYAYINCILIK®

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

1952 doğumlu. Demokrasi teorisi, siyaset ve din sosyolojisi, siyaset psikolojisi alanlarında çalışmaktadır. Hâlen Uludağ Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyeliğine devam eden Ali Yaşar Sarıbay'ın Sentez Yayıncılık'tan yayınlanan diğer kitapları:

Demokrasinin Sosyolojisi, 2013.
Politikbilim, (S. Seyfi Öğün ile ortak), 2013.
Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji, 2014.
Türk Siyasal Hayatı (Ersin Kalaycıoğlu ile ortak), 2014.

İçindekiler

DEĞİŞTİRİLMİŞ YENİ BASKIYA ÖNSÖZ 8
SUNUŞ 9

1. BÖLÜM **11**
GİRİŞ **11**

2. BÖLÜM **17**
MANTIK **17**

3. BÖLÜM **29**
METODOLOJİ **29**

4. BÖLÜM **35**
EPİSTEMOLOJi: TÜMLEŞİMCİLİK **35**
A. TOPLUMSAL GÖRÜNGÜLERİN İLİŞKİSELLİĞİ 35
B.İLİŞKİLERİN TÜMLEŞİMSELLİĞİ VE UNSURLARI 38
1. Beden *44*
2. Zihin *46*
3. Tahayyül Kudreti *50*
C. TAHAYYÜL KUDRETİNİN TOPLUM(SAL)LAŞMASI 53
D.ANLATI OLARAK TOPLUMSAL TAHAYYÜL 60
1. Hermönetik (Yorumsama) Zemini *60*
2. Anlatı Çatısı *66*
E. TOPLUMSAL TAHAYYÜLÜN MANTIKSAL GÖRÜNGÜLERİ 74
1. Normlar *74*
2. Kurumlar *81*

5. BÖLÜM **87**
SONUÇ **87**
KAYNAKÇA **92**
KAVRAMLAR DİZİNİ **101**

Adil ve Kate Tanita Sarıbay için…

DEĞİŞTİRİLMİŞ YENİ BASKIYA ÖNSÖZ

Toplumun Mantığı, değiştirilmiş olarak yeniden basılıyor. Bu yeni baskıda kitap, daha kısaltılmış ve matbu hataları düzeltilmiş hale geldi. Umudum o ki, bu ana gövdesini ve perspektifini koruyarak, daha ileride kitabı tematik bir genişletmeye tâbi tutacağım.

Kitabın yeni bir baskı yapmasını kabul ve içeriğini tayin etmemde Doç. Dr. Derda Küçükalp'in teşviki ve önemli önerileri oldu. Kendisine tekrar teşekkür ederim. Teknik yardımlarda bulunan Doç. Dr. Zahid Sobacı'ya da müteşekkirim. Sentez Yayıncılık'tan Rasime Kaşıkçı, metni kısa sürede ve titiz şekilde hazırladı. Gülbeyaz Karakuş, metni benden önce dikkatlice okudu; dikkat çektiği hususlarda işimi çok kolaylaştırdı. Her iki hanımefendinin de emeğine minnettarım.

Kayapa/Bursa, 16 Ağustos 2014

SUNUŞ

Reinhart Kosselleck'in tarihi yeniden yazmak üzere ileri sürdüğü üç koşul, sosyoloji konusunda yeni bir kitap yazmada da dikkate alınabilir: Yeni kaynaklar bulmak, yeni bir okuma biçimi sunmak, nihayet yeni bir yorumda bulunmak (Zikreden: Polonen, 2003: 2). Bu üç koşulu birden yerine getirerek bir şey yazmak, ideal olduğu kadar çok iddialı da olan bir işçiliktir. Bu tür işçiliği yapan ustalar zaten istisnaî şahsiyetler olup, kendi alanlarının tarihlerindeki yerini çoktan almışlardır.

Bu kitap, mütevazı bir amaç taşımaktadır: Sosyoloji disiplinine ilişkin yeni bir yorum getirme denemesinde bulunmak; sosyolojinin mantıksal bir anlatı olarak önceden söylenmiş olanlarla ve bilinenlerle temas içinde nasıl bir sunulma imkânına sahip olabileceğini göstermek.

Şimdi var mı, bilmiyorum; benim ilkokul öğrenciliğimde "elişi" diye bir ders görülürdü. Bu derste beyaz bir karton zemini zamklar ve o zemin üzerine çeşitli renkte parlak kâğıtlardan kurşun kalemle minicik parçalar koparark, diyelim bir portre çizerdik. İşimiz bittiğinde minicik parçaların mozaik hâlinde bir bütün olarak sunduğu görünüm; renkleri nasıl uyumlulaştırdığımızı gösterdiği gibi, parlak kâğıtlardan orantılı ölçülerde yararlanıp yararlanamadığımızı da ortaya çıkarırdı.

Bu kitabın yazılışı da büyük ölçüde öyle oldu: Eldeki malzemeyi bir sorunsal etrafında uyumlu olarak bir araya getirmeye çalışarak, deyim yerindeyse, sosyolojinin anladığımız anlamda bir portresini çizmeye uğraştım. Ne kadar anlamlı bir portre çizildiği (hatta bir portre var mı, yok mu) tartışması artık okuyucunun kararına kalmıştır.

Kitabın bir özelliği, bu öğretim yılı da vermeye devam ettiği-

miz "Sosyoloji" dersinde yardımcı materyal olarak kullanılacağı düşünülerek yazılmış olmasıdır. Bu itibarla, soyut anlatımları pedagojik amaçla somut örnekler aracılığıyla resmetmeye çalıştım; fakat yazarken meslekdaşlarımın bakışlarını üzerimde hissederek çalışmamı basit bir "giriş" kitabına dönüştürmemeye de gayret ettim.

Söz meslekdaşlardan açılmışken, titiz irdeleme yeteneklerini ve birikimlerini bildiğim dostlar için bir hususa dikkat çekmeyi görev sayıyorum. Böyle bir kitap yazmaya karar verdiğimde hevesli bir baba adayı psikozuyla isimlendirmeyi kafamda çoktan yapmıştım. Literatür taramasında bulunurken kitabımla biri aynı, diğeri çağrışımsal adda iki çalışmaya rastladım: Lard Addis'in (1975) The Logic of Society. A Philosophical Study ve Jon Elster'in (1978) Logic and Society başlıklı kitapları. Elster'in kitabı zaten kütüphanemde mevcuttu; sorunsalının ve yaklaşımının benim yazacağım kitaptan çok farklı olduğunu biliyordum. Addis'in kitabını merak ederek buldum ve gördüm ki, onunki de tamamen bilim felsefesi meselelerine tahsis edilmiş bir çalışmaydı. Böylece hiç tereddütsüz, kararlaştırdığım adı kitabıma koydum ve şimdi kendine özgü bir ad olarak okuyucuya sunuyorum. Umarım doğası da adı gibi özgün görülür ve bu yönde gösterilirse, alabileceği destekle sağlıklı büyümeye aday olur.

Ali Yaşar Sarıbay

1.

BÖLÜM

GİRİŞ

"Toplumlar anlam fabrikalarıdır."
Zygmunt Bauman

"...[T]ahayyül, arzunun -ya da 'istem'in- bir ürünü değildir. Durum tam da tersidir, inekler arzulamaz, çünkü -insanî anlamda- tahayyülleri yoktur."
Cornelius Castoriadis

"Toplumsal tahayyül, bir fikirler dizisi olmayıp, toplumun pratiklerini anlamlandırma imkânıdır."
Charles Taylor

"Eylemde bulunurken hikâyeler anlatıyoruz ve eylemlerimizi icra ettikten sonra da onlar hakkında hikâyeler anlatmayı sürdürüyoruz... [H]ayatlarımız öyküleniyor ve öykülerimiz yaşanıyor."
Brian Fay

Klasik sosyoloji incelemeleri (başta Weber, Durkheim, Marx ve Simmel'in çalışmaları olmak üzere), toplumun bir bütün olarak sahip olduğu yapıyı; bu yapıyı meydana getiren unsurları ve bağlantılarını; toplumlar arası farklılıkların neler olduğu; her bir toplumun tarihsel yerini, gelişimini ve değişimini yaratan dinamiklerin nasıl oluştuğu merakı üzerine bina edilmişlerdi (Mills, 2000: 17). Klasik sosyoloji, böylece iki şey yapmış oluyordu. Birincisi, sosyal olarak niteleyeceğimiz geniş bir ontolojik alanı, toplum adı altında darlaştırarak zihinsel bir form hâline dönüştürmek; ikincisi, seküler toplumların (Fransa, Almanya ve İngiltere) ürünü ve modernite probleminin bir bilimi olarak, söz konusu zihinsel formu rasyonalitenin aynası şeklinde inşâ etmek. O kadar ki, bu açıdan Moscovici (1993: 338) sosyolojinin rasyonaliteye en uygun bilim olduğunu vurgulamaktan kaçınmamaktadır.

Sekülerliğin ve modernliğin oluşturduğu bir arka plan, sosyolojinin "rasyonaliteye en uygun bilim" hâline gelmesini beslemiş-

tir. İlaveten, başat inceleme nesnesi yapılan toplumun kendisinin de rasyonel olduğu (neticede bir akla sahip olduğu) gibi bir meşrûlaştırmaya olanak tanımıştır. Giderek, sosyoloji bir işbölümü çerçevesinde kendisini insan dünyasını biçimlendiren aklın uzmanı olarak konumlandırmıştır. Buna göre, doğanın aklı genel olarak bilimin, tanrının aklı teolojinin uğraşı hâline gelirken; sosyoloji toplumun aklını incelemeye koyulmuştur. Neticede sosyoloji, akıl gözüyle toplumu seyreden bir bilim hâline gelerek, teorileştirilmiş; özellikle yirminci yüzyılın ortalarında rakamlara, istatistik ve matematiksel formüllere boğularak teknolojik bir mahiyete bürünmeye başlamıştır. Dolayısıyla, artık "sosyoloji" zaman ve mekân sınırları içerisinde somut olayları anlamaya ve anlatmaya girişen bir düşünme şeklinin değil, bir bağlamdan yoksun soyut tasvirlerin uzmanlığının adı olmuştur.

Sosyolojinin bir uzmanlık dalı olarak teknolojik özellik kazanması, onun insan dünyasını şeyleştirmesine, dolayısıyla yapay bölünmelere tâbi tutmasına da sebep olmuş; alt-işbölümleri, uzmanlıklar geliştirerek sosyal olanı tümleşik (integrated) şekilde anlama olanaklarının kısıtlanmasına yol açmıştır (Benzer görüşler için bkz.: Seidman, 1991: 143).

Bir düşünüş tarzının uzmanlaşmasının ve teknik bir algılamaya hapsolmasının doğurabileceği önemli sonuçlardan biri sosyolojinin de başına geldi: Toplumsal pratiği, faillerini dışlayarak uzman kişinin mantığına göre kavramlaştırmak ve rasyonalize etmek. Bir başka deyişle, sosyologun bir disiplinin düşünürü olarak, toplumsal dünyaya dair bilgilerimize açıklık getirecek ve onları sistemleştirmeye hizmet edecek bir bağlantısal sıralamayı, sadece kendi algı, yargı ve anlam dünyasının sûreti şeklinde yansıtmak; teknik bir epistemolojiyi, toplumsal bir ontolojinin yerine geçirmek.

Çalışmamız aslında bu zaafın doğurduğu boşluktan başka tür bir sosyolojinin imkânlarını sınamayı amaçlayan bir girişim sayılabilir. Bu itibarla, sosyolojinin sosyologun kendi anlatısını değil, failin ve fiilin kendilerini nasıl bir mantıkla anlattıklarının anlatısının sunumunu yapar. Kalkış noktası ise, toplumun kendisinin mantıksal olduğu değil; toplumsal faillerin ve fiillerin bir yandan; onlar üzerine gözlem yapanların öbür yandan, topluma dair bilgilerinin bir mantığı içerdiğidir.

Nitekim sosyolojinin kavram olarak terkibi üzerinde biraz du-

rarak ne söylemek istediğimizi daha açık anlatabiliriz. Kelimesi kelimesine belirtilecek olursa, sosyoloji, sosyal (Latince **socius**) olanın mantığı (Grekçe **logos**) anlamına gelir. Sosyal (**socius**), Latincede meslekdaş, ortak, eş, arkadaş, yoldaş, müttefik gibi bir ortaklığı paylaşan kişiye karşılık olarak kullanılmaya başlamıştır (Leledakis, 2000: 39; Schatzki, 1996: 13-4; Cangızbay, 1996: 21-2). Mantık (**logos**) ise Grekçede konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi gibi çeşitli anlamları içerir; fakat onun bir de bizi burada yakından ilgilendiren başka anlamları vardır: Söz, kelâm, anlatmak, nakletmek, hikâye etmek (Peters, 2004: 208-9).

O hâlde, "sosyoloji", dediğimizde; esasen beraber olmayı gerektiren bir mantıktan söz ettiğimiz kadar; o beraberliği hikâye eden, anlatan bir kavramlaştırma da yapmış olmamız gerekir. Buradaki söz konusu anlatı (hikâye etme), şüphesiz dışarıdan bakan birinin anlatısını da kapsar; fakat ondan daha önemli olanı, beraber olmayı bir insan eylemi olarak gerçekleştirmiş olanların, o eyleme bulundukları durum açısından, farkında olarak veya olmayarak, bir gerekçelendirme yaparak (bir mantık izleyerek) karar vermiş olduklarını ne şekilde hikâye ettikleridir.

İçeriden ve dışarıdan yapılan anlatılar ve bu anlatılar üzerine diğer anlatılar, insanların nasıl edimde (fiilde) bulunacaklarını yöneten düşünceler dizisi olarak toplumsal pratiğin (Schatzki, 1996: 96), mutlak bir doğru olarak görülmemesini beraberinde getirdiği gibi; beraber varolma biçimi olan sosyal'i (Schatzki, 1996: 15) ayrıntılarıyla yeniden inşâ ederek, anlamamıza düşünsel bir olanak da sağlar: Tecrübelerimizin nasıl genişleyebileceğine dair bir tahayyül kudreti oluşturur.

Buna karşılık, toplum (Latince **societas**) birleşmek, birlik anlamına gelmekle beraber, sosyalin doğal genişliğini ve kuşatıcılığını darlaştırmış; deyim yerindeyse kısmî organize hâlinde beraber oluşları ifade etmede kullanmaya başlanmıştır (benzer bir görüş için bkz.: Çiğdem, 2006: 7). Bunda şüphesiz on sekizinci yüzyılda Aydınlanma'yla beraber toplumsal ilişkilerin Leledakis'in deyişiyle "...üzerine farklı toplumsal konumların kazındığı bir insan doğası olarak betimlenen birey düzeyinde işleme"ye başlamasının rolü büyüktür (2000: 39).

Buradan, yani tekilliklerin ağır basmasıyla ortaya çıkan farklılıktan, bireylerin "yalıtılmış, özerk monadlar" olarak varolmaları-

nın kendiliğinden zorunlu kıldığı bir "düzen" (organize olma) ihtiyacı belirmiş, dolayısıyla toplum içinde nasıl ve niçin birarada bulunmak mümkün oluyor meselesi ağırlık kazanmıştır (Leledakis, 2000: 39; Schatzki, 1996: 169-73).

Toplumsal düzen meselesi üzerine yoğunlaşmak, sosyolojinin genel olarak sosyal'de araması gereken beraber olma mantığını, darlaştırarak toplumda aramaya başlamasını; giderek sosyalin yerine, onun somut, fakat tekil bir tezahürü olan "toplumun bilimi" olmasını zorunlu kılmıştır. Bugün, yanlış değil ama eksik bir telakkîyi yansıtan bu zorunluluğa uymaya devam ediyoruz: Sosyoloji yaparken toplumun da içine oturduğu daha geniş bir çerçeve olan sosyal'e bakmayı ihmal ediyoruz; dahası söz konusu eksik telakkîyi, sosyoljiye "toplumbilim" diyerek dilimizde de pekiştirmiş bulunuyoruz.

"**Sosyo-loji**"nin esasen sosyal'in mantığını incelemek ve onu hikâye etmek olduğu bilinmelidir. Sosyal, münhasıran toplumla özdeş kılınamayacağı için, onun örneğin ekonomi, siyaset gibi alt-türlerinden söz etmek de insan dünyasında mevcut doğal bir bölünmeyi değil, akademisyenlerin yaptıkları işbölümünün neticesi olan bilişsel bir meseleyi ifade eder (Bauman, 1998: 13; 15).

Bu sebeple, sosyoloji eğer sosyal'in mantığı ve hikâye edilişini dile getiriyorsa, her şeyden önce, "sosyoloji" yerine "toplumbilim" terimini kullanmak çok uygun değildir ("Sosyoloji"nin "Toplumbilim"e neden tercih edilmesi gerektiğinin ikna edici bir izahı için bkz.: Cangızbay, 1996: 15- 28).

Şüphesiz, "toplum" terimini kullanmaktan kaçınmak gibi bir öneri anlamsız olsa da, sosyoloji yaparken en azından sosyal ile toplumun nerede birbirinin yerine kullanıldığının işaretleri de verilmeye çalışılmalıdır; üstelik sosyal'in teorik bakışa göre değişen bir özellik gösterdiği göz önüne alındığında... (Bu konuda bkz.: Albertsen-Diken, 2003). Kendi çalışmamızda bazen açık bazen örtük olarak bunu yapmaya gayret ettik (Örneğin "Normlar" ve "Kurumlar" bahislerinde trafikten evliliğe, töre cinayetlerinden dilekçe hakkına kadar birçok konuyu ele alırken, insanların eylemlerinin bütününden söz açmış olduğumuz için, "toplum", derken aslında "sosyal"i kastettiğimizin anlaşılabileceğini varsaydık). İlgili bölümlerde yaptığımız tanımlarda da gösterdiğimiz gibi, sosyali asgarî düzeyde iki insanın kolektif niyetlilikle bir araya gelmesiyle karşılıklılık temelinde oluşan bir olgu olarak gör-

düğümüzden; toplumu, söz konusu nitelikteki olguları çerçeveleyen cisimleşmiş düzenlemelerin bütünü olarak anladığımızı burada da tekrarlayalım. Amacımız, toplumu tanımladığımız anlamda toplum yapan mantığın, sosyalden beslenen kökleri üzerine düşünmeye çalışmak oldu ve ortaya böyle bir sosyoloji taslağı çıktı.

Taslağımız beş ana bölümden oluşmaktadır. **Giriş** (1.Bölüm), perspektifimizin gerekçelendirmesini içermektedir. **Mantık** (2.Bölüm)'de "Mantıksal Anlatı" olarak isimlendirdiğimiz türde sosyoloji yapmanın gerekçelerini bazı kavramsal tanımlamalar ve açıklamalar eşliğinde sunuyoruz. **Metodoloji** (3.Bölüm)'de sosyolojimizin hangi felsefî zeminde inşâ edilebileceğine dair hazırlayıcı açıklamalar yapılmaktadır. **Epistemoloji** (4.Bölüm)'de sosyolojimizin epistemolojik arka planı ayrıntılarıyla resmedilmekte; o resmin gölgesi niteliğindeki ontolojik meselelere yönelinmektedir. **Sonuç** (5.Bölüm) ise perspektifimizin geleceğine dair bazı çıkarımlara dayanmaktadır.

Kitabımız, sosyali, bir durumdan hareketle ele alıp, o durumun doğurabileceği tahayyülleri tasvire çalışmaktadır; ama kendi sunumunun da düşünsel bir tahayyülden ibaret olduğunu bilmekte; dolayısıyla kendini bir fikirler zinciriyle sımsıkı bağlamayarak toplumsal pratikleri anlamlandırmanın sadece bir taslağı olduğunu tekraren kabul etmektedir.

2.

BÖLÜM

MANTIK

Sosyoloji, en başta insan dünyası hakkında bir düşünme biçimi olduğu gibi (Bauman, 1998: 16); aynı zamanda bir bilgi tipi ve epistemoloji ile bağlantılı (Piaget, 1995: 30) entelektüel bir girişimdir de. Sadece, Durkheim, Simmel, Weber, Marx... gibi klasik düşünürler değil; Parsons, Bauman, Goffman, Luhmann... gibi çağdaş sosyologlar da kendi yaklaşımları doğrultusunda toplumun bilgisine dair incelemelerde bulunmuşlardır. Bu bakımdan, yapılacak her yeni sosyolojik çözümleme, zengin ve çeşitliliği bol bir arka plana sahiptir.

Ancak, günümüzde "sosyoloji yapma", mevcut yaklaşımları, teorileri, dolayısıyla "sosyal" (Latince **socius**) olana ilişkin açıklamaları, günümüz koşullarına uyarlamak girişimi olamaz. Şüphesiz, zengin bir kuramsal birikimden kendi çözümleme çerçevemiz için esinlenmek ve o doğrultuda yapılmış tartışmaları, ortaya atılmış soruları ve o sorulara verilmiş cevapları dikkate almak kaçınılmazdır. Çünkü sosyoloji yapmak bir boşlukta meydana gelmez. Bu boşluğa düşmemenin başta gelen koşulu, incelenen meselelere yaklaşımı belirleyen ve arka planda üzerine oturduğu felsefî zemine işaret eden bir yönteme sahip olmaktır.

Metod (Yöntem) meselesi önemlidir, çünkü metod, her şeyden önce, içinde yaşadığımız dünyayı daha iyi anlayabilmenin yaklaşım tarzını belirler ve kendimiz ile anlamaya giriştiğimiz mesele, olgu arasındaki ilişkinin doğasına dair yargıda bulunmamıza yardım eder (Sayer, 2000: 12). Bu açıdan, sorulması gereken ilk soru, sosyolojinin incelediği konulara değil, kendisine yöneltilen bir soru olmalıdır: Nasıl bir sosyoloji veya hangi sosyoloji?

Kitaptaki konulara bu sorunun cevabıyla başlamak; hem o

konuların açıklamasını daha berrak kılabilir, hem de o çerçevede yapılan tartışmaların sınırlarının hangi noktalardan geçtiğini belirleyebilir.

İlk başta belirtilmesi gereken husus, bu kitabın temel sorusunun "Toplum nasıl mümkün oluyor?" şeklinde formüle edilen bir soru olmadığıdır. Bunun yerine, toplumu toplum yapan bir mantığın varolup olmadığıyla ve onun dışa vurumuyla ilgileniyoruz. Yalnız, burada hemen açıklığa kavuşturmamız gereken mesele, "toplumun mantığı" ile kastedilenin, toplumun kendisinin mantıksal olduğu değil; daha çok hem içinde eyleyen failler olarak, hem onu inceleyen gözlemciler olarak topluma dair bilgilerimizin bir mantığı içerdiğidir. Bu mesele, aslında felsefî olarak çok uzun ve bambaşka bir izahı gerektirecek kadar geniştir. Çünkü felsefe tarihinde genel olarak dünyanın mantıksallığını iddia eden görüşler ile dünyanın değil, ancak dünyaya dair bilgilerimizin mantıksal olabileceğini ileri süren görüşler arasında hâlâ da bitmemiş bir tartışma vardır.

Bu kitapta incelemelerimiz için temel öncül, Bauman'ın ifadesiyle, dünyanın kendisinden çok, dünyayla ilişkimizi bilebileceğimizdir. Çünkü pratiğe aktardığımız, olduğu gibi olan bir olgu olarak dünya değil; dil ve eğitim aracılığıyla edindiğimiz yapı taşlarından sıkıca örülmüş bir imge (tahayyül) olarak dünyadır (Bauman, 1998: 13). Kitabın ikinci öncülü de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Dünyaya, topluma dair dil ve eğitim aracılığıyla edindiğimiz bilgiler temelinde inşâ olan söz konusu tahayyülün bir mantığı olduğu.

Söylediklerimizi biraz somutlaştıralım. Genel olarak bilgi, mantıksal akıl yürütme yollarıyla ilgili bir faaliyettir. Söz konusu akıl yürütme yolları mantıkta dedüksiyon, endüksiyon ve analoji olarak üçe ayrılır. Bu üç yol son tahlilde mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın olmazlığı bağlamında işleme tâbi tutulur (Quine, 1980; bu konularda Türkçe'de en iyi kaynak olarak bkz.: Özlem, 2004). Bu açıdan, örneğin birçok insan içinde yaşadığı toplumu benzersiz kabul eder. Bunu yaparken, farkına varmadan mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın olmazlığı ilkeleri doğrultusunda düşünmüş olur. Bir başka deyişle, toplumu "kendi olan" (Özdeşlik), "kendinden başka bir şey olmayan" (Çelişmezlik) ve "ya kendisi olan ya da bunun dışında başka bir şey olan" (Üçüncü Şıkkın Olmazlığı) bir kavramlaştırmaya tâbi tutar.

Fakat bir şekilde kendi toplumuyla diğer bazı toplumlar arasında benzerlikler gördüğünde, yani analoji (kıyas) yapmaya başladığında toplumunun benzersiz olmadığı sonucuna varabilir (Globalleşmenin küçültmüş olduğu bir dünyada bu imkân fazlasıyla vardır ve kaçınılmazdır). Bu çerçeve dâhilinde toplum üyelerinin, birbirleriyle ve diğer toplumlarla olan ilişkilerinde bir mahiyet değişikliğinin oluşması da imkân dâhiline girebilir. Bir kere, tek başına özdeşlik ilkesi doğrultusunda bir mantık yürütme, bir şeyi olduğunun ötesine taşıyamayacağı için düşünceyi ve bakışı ister istemez kısırlaştırır. Ancak çelişmezlik ilkesi sayesinde farklılığı veya başka olmayı düşünebilir ve bu sayede düşünülen şeyler arasında bağ kurmayı başararak, mantık ilişkisel bir temele oturtulabilir (Bkz.: Özlem, 2004: 51).

Şüphesiz, toplum üyeleri davranışta bulunurken, ellerinde rehber bir mantık kitabıyla hareket etmemektedirler. Ama toplumsal ilişkilerde failler, Marx'ın bir sözünü biraz değiştirerek söyleyecek olursak, "bilmezler fakat yaparlar". Bizim vurgulamaya çalıştığımız da bu "bilmeden" yapılanların esasında olaya ilişkin çıkarımları "doğru" veya "yanlış" olsun bir mantığa dayandığıdır. Mantık, bu anlamda, Jon Elster'in belirttiği gibi, bir **dil**dir (Elster, 1978: 10). Öyle ise, mantık, son tahlilde, toplumun bize kendini anlatmasının ve bizim topluma nasıl baktığımızı anlatmamızın ipuçlarını içerir, diyebiliriz. Bir başka deyişle, toplumun mantığının ne olduğunu ortaya çıkarmak, aslında toplumun dilini resmetmek olduğu kadar; toplumun diline bakarak toplumda süregiden ilişkilerin nasıl bir mantığı içerdiğini saptamaktır da.

Burada çok yıllar önce yaşanmış kişisel bir olayı örnek göstererek ne demek istediğimizi daha iyi anlatabiliriz. Tarsus'ta lisemizin ara tatile girmesiyle bir grup arkadaş otobüs terminalinin yakınlarında dolaşırken, çok sevdiğimiz edebiyat öğretmenimizi elinde bir valizle terminale doğru yaklaşırken gördük. Öğretmenimiz Manisalı idi ve biz onun ara tatil vesilesi ile memleketine gittiğini düşünerek, yolcu etmek üzere yanına koştuk ve valizini taşımak istedik. Öğretmenimiz bizlere biraz şaşkın şekilde bakıp, teşekkür etti ve Manisa'ya değil, biraz ilerdeki bir dükkâna, valizini tamir ettirmeye götürdüğünü söyledi.

Bu olayda bizleri o şekilde davranmaya iten bir mantık vardı ve hepimiz o mantık çerçevesinde akıl yürütmemizi sağlayan kurallarda hemfikir olarak öyle davranmıştık. Önce, bu kuralları

oluşturan unsurları sıralayalım: 1. Tatil, 2. Yabancı, 3. Valiz, 4. Otobüs terminali. Bu unsurlara dayanan bir çerçeve içinde akıl yürütmemiz ise şöyleydi: "Tatilde ilçemizin yerlisi olmayan hocamız, elinde valizle otobüs terminaline yaklaşıyorsa, mutlaka memleketine gidiyor olmalıdır." "Geçerli" yaklaşmıştık, ama "yanlış" çıkarımda bulunmuştuk (Bu örneği aşağıda yer yer kullanacağımız için "Seyahat Örneği" olarak kaydedelim).

Bu nokta, günümüzün önemli bilim felsefecilerinden Michael Arbib'in uyarısını hatırlamanın tam yeridir. Arbib (1985: 35-36), günlük hayattaki olayları ve davranışları göz önüne aldığımızda, mantığı, insan düşüncesi için olmazsa olmaz bir koşul olarak görmekten çok; olayların sınırlarını ortaya çıkaran bir ilk akıl yürütme yaklaşımı şeklinde algılamak gerektiğine işaret eder. Aksi takdirde, mantık, gerçeklik hakkında bilgi elde etmeye yönelik bir bilim gibi görülebilirdi ki, gerçeklik, mantığın konusu değildir (Özlem, 2004: 61). Mantık, daha çok, bir olayı ve/ya eylemi meydana getiren unsurlar arasındaki bağlantıyı belirleme yordamıdır.

Bununla beraber, "doğru" veya "yanlış" çıkarımda bulunmuş olmak, Arbib'in bizzat belirttiği gibi, mantığı inkâr etmek anlamına gelmemekte, mevcut bir bütünden yansıyan kısmî bir âna ışık tutmayı ifade etmektedir. Çünkü deyim yerindeyse, mantığın gömülü olduğu daha geniş bir toplumsal bütün vardır ki, buna *kültür* diyoruz.

Şöyle düşünelim: Yukarıdaki örneğimizde öğrencilerin sevdikleri bir öğretmeni uğurlamak üzere hareket etmelerini sağlayan, belki her şeyden önce, yerleşik kültürlerinin onlara empoze ettiği sevgi, saygı gibi değerler -yukarıda belirttiğimiz 4 unsur çok kuvvetli olarak yolculuğu çağrıştırsa da- onların alelacele akıl yürütmelerinde rol oynamıştır. Bu açıdan bakıldığında toplumun dili olarak mantık daha açık hâle gelmektedir.

Belirttiğimiz olayda mantığın devreye girmesi, bir büyüğün yolcu edilmesini empoze eden kültürel pratiğin belirmesine paraleldir. "Yolcu uğurlama" gibi toplumsal bir normun varlığı bize kendini, bir duruma özgü işaretler/semboller (valiz, tatil, yabancı ve terminal) aracılığıyla göstermiştir; söz konusu sembollerin/işaretlerin, daha sonra açıklayacağımız, hafızamızda depolanmış anlamları, öyle bir davranışta bulunmamızı sağlamıştır.

O hâlde, davranışlarımıza içkin mantık, ancak kültürel bir toplumsal pratik içinde anlam taşımakta ve işlem görmektedir. Bu

ise toplumsal faillerin, günlük hayattaki eylemlerine esasen belirli **norm**lar dâhilinde **pratik akıl yürütme**ye dayanarak giriştiklerini gösterir.

Böyle bir girişimin, ilk önce, belirli bir süreci veya durumu meydana getiren unsurlar arasındaki ilişkisellik anlamında bir **çıkarım**ı esas aldığını hemen belirtmeliyiz. Çünkü toplumsal durumlara ve ilişkilere yüklediğimiz ve belirli **kurallar**ca yönlendirilmiş **pratik**lerin beklenen sonuçlarına işaret eden **anlam**; her şeyden önce, bir mantıksal çıkarımın ürünü olarak kendini gösterir.

Burada "çıkarım"dan kastımız, verili öncüllerden tutarlı bir sonuca varmaktır. Bunu yaparken, toplumsal bir durumun ve ilişkinin geçerliğine dair bir onamada bulunduğumuzu unutmamamız gerekmektedir. Çünkü içinde yer aldığımız durumlar ve ilişkiler, belirli normlar zemininde vücut bulmuş olup, içerdikleri anlam itibarıyla o durumlara ve ilişkilere dair tanımlamalarda bulunur (Bu konuda bkz.: Brandom, 1994: 91).

Bir çıkarımın doğasını belirleyen onun geçerli olduğu veya olmadığıdır. Bu açıdan herhangi bir çıkarımda bulunurken, onun "doğru" sonucu vermesi beklenemez; tam tersine "yanlış" bir sonuca da varmış olmamız mümkündür (Seyahat Örneği'ini tekrar hatırlayalım: Öncüller seyahate çıkan bir öğretmen sonucuna vardırdığında "geçerli", ama "yanlış" bir çıkarımı içermekteydi).

Hâl böyle olunca, çıkarımın zeminini mantığın değil, pratik akıl yürütmenin oluşturduğu açıklık kazanır. Çünkü mantık, ilk ve her şeyden önce, "doğru" kavramı ekseni etrafında döner ("doğru düşünme", "doğru ifade", "doğru hareket etme", vs. gibi). Oysa genel olarak akıl yürütme, öncüller ve bunların dayandığı önermeler arasındaki ilişkiden hareketle yeni önermelere varabilmeyi ifade eder.

Pratik akıl yürütme de bu bağlamda, eylemlerimiz ile eylemlerimize yön veren normlar arasında mantıksal ilişki kurmak olarak tanımlanabilir Bu tanımı Brandom'dan (2003: 79-80) esinlenerek yapıyoruz. Dolayısıyla, pratik akıl yürütme esasen herhangi bir durumun içerdiği belirsizliğe veya o durumun dayandığı normlara dair bilgi eksikliğine dayanmadan hareket eden bir düşünme tarzıdır.

Çünkü pratik akıl yürütmede bulunurken, aslında giriştiğimiz

eylemin uygun olup olmadığına ilişkin karar vermeye yönelmiş oluyoruz (Walton, 1990: 405). Burada Brandom (2003: 84)'un verdiği bir örneği biraz değiştirerek kullanacak olursak; bir iş başvurusunda bulunurken kravat takarsam, beni işe alacakların nezdinde ilk izlenimin olumlu olacağını düşündüğümde, pratik akıl yürütmede bulunduğumu söyleyebilirim. Yani benim için işe alınmak amaç olduğundan, kravat takmam bu amacı gerçekleştirmemde bana gerekli bir unsur olarak görünmektedir.

Örneğimizin gösterdiği gibi, akıl yürütme ile mantık arasında içiçe geçmiş bir bağlantı vardır. Örneğimiz üzerinde şöyle düşünelim: Olumlu izlenim bırakmak üzere, neden kravat takmayı seçiyorum da; bunun yerine en son moda saç stili tıraş olmayı seçmiyorum. Bunun çeşitli sebepleri olabilir. Sözgelimi, kravat takmanın bizi "ciddî" ve "medenî" bir insan olduğumuzu gösterdiğine **inandığımız** (çünkü içinde bulunduğumuz kültür bize bunu telkin ediyordur) için o tercihte bulunmuş olabiliriz.

Buna karşılık saç tıraşımızın karşı tarafa aynı izlenimi vereceğinden emin olmayabiliriz. Demek ki, soyut bir akıl yürütmede bulunmuyoruz; tersine bazı normları göz önüne alarak bize uygun gelen bir davranış gösteriyoruz. Ama bunun da **durum**un özelliğine göre değişkenlik gösterebileceğini eklememiz gerekiyor. Bir bankaya iş için başvuruda sergilememiz gereken görünüş ve tavır, bir ses yarışmasına yaptığımız başvurudakiyle aynı değildir (Ses yarışmasında kravatınızın olumsuz, saç stilinizin olumlu izlenim bırakacağı aşikârdır).

Bu itibarla, akıl yürütmenin yönlendiricisi olarak mantık, son tahlilde, maruz kaldığımız duruma ilişkin olarak çalışır. Başka bir deyişle, mantık bir durum hakkında akıl yürütmedir.

Bu noktada önemli bir mesele de kendiliğinden ortaya çıkmış oluyor: Akıl yürütme mantığa vücut veriyorsa, akıl ile mantık arasındaki ilişkinin niteliği nedir? Soruya verilebilecek cevap, öncelikle "akıl"dan ne anladığımızı açıklamayı zorunlu kılar.

Gene "Seyahat Örneği"ne dönelim: Diyelim ki, beş kişiden oluşan grubumuzun dört mensubu, öğretmenimizin seyahate çıktığına inanıp, diğer arkadaşımız "Hayır, belki de valizini tamire götürüyor." demiş olsaydı; arkadaşımızın tahmini doğrultusunda gerçekleşen sonuca bakıp, onu "ne kadar **akıllısın**" diye niteleyecektik. Arkadaşımızın "akıllı" sıfatını hak etmesi, aslında aklın

basit bir tanımını da örtük olarak içermektedir: "Doğru" olanı "yanlış" olandan ayırma yeteneği.

Burada arkadaşımızın, grubun diğer mensuplarından daha "akıllı" davranarak, durumun "doğru" bir açıklamasına hükmetmiş ve herkesten daha çok "rasyonel" bir tutum göstermiş olması; aklın ve aklî (rasyonel) olanın tanımına doğru bizi daha somut olarak yaklaştırmaktadır.

Akıl ve aklî nosyonlarının felsefî temellendirilmesinde çağımızın en önde gelen toplum kuramcısı Jurgen Habermas; rasyonelliğe ilişkin yaptığı tanımda şöyle der: "Bir anlatım yanılabilir bilgiyi cisimleştirdiği zaman ve cisimleştirdiği ölçüde, böylelikle nesnel dünyayla bir bağlantısı, yani olgularla bir bağlantısı bulunduğunda ve nesnel bir yargılamaya açık olduğunda rasyonellik koşullarını yerine getirir." (Habermas, 2001: 33)

O hâlde, Habermas'a göre, rasyonellik, her şeyden önce, "yanılabilir bilgiyi cisimleştirmek" olup; bunun olgularla bağlantısını kuran "nesnel" bir "yargılama" davranışıdır. Başka deyişle, Habermas'a göre, rasyonelliğe ruh veren yanılsamalardan arınmış, nesnel bir yargıda bulunma yeteneği göstermektir. Nitekim Habermas, tanımını biraz daha somutlaştırarak şöyle devam eder: "Kendini yanılsamalardan ve üstelik (olgular hakkındaki) yanılgıya değil (kendi yaşantıları hakkında), kendi kendini yanıltmaya dayanan yanılsamalardan kurtulmaya hazır olan ve bunu yapabilecek durumda olan bir kişinin davranışına da, üstelik de özel bir vurguyla rasyonel bir davranış diyoruz." (Habermas, 2001: 45)

Habermas, yanılgı ve yanılsamayı **irrasyonel** (akla dayanmayan) davranışı tanımlamada da kalkış noktası olarak alır. Ona göre, sistemli bir şekilde kendisini kendisi hakkında yanılgıya düşüren bir kimse irrasyonel davranıyor demektir (Habermas, 2001: 45).

Habermas için akıl, aslında kökleri Aydınlanma'da olan tarihsel bir kategori olup; evrensel bir özne mertebesinde eski düzenin mitsel düşüncesine karşıt bir ilkeyi ifade eder (Çiğdem, 1997: 79). Bu ilke, esasen, Aydınlanma'nın fikri mimarlarından filozof Immanuel Kant'ın (1724-1804) "Aklını kullanmaya cesaret et!" düsturunun yansıtılmasından başka bir şey değildir. Hâl böyle olunca, insanın aklını kullanamaması, aslında otorite ve gelenek gibi onun cesaretini kırıcı engellerin aşılamamış olmasıdır (Çiğdem, 1992: 15).

Fakat mesele sadece söz konusu engellerden ibaret görülmemelidir. Aklın **duygu** gibi insanî öznel durumlarla ilgisini göz önüne aldığımızda, aklını kullanamamanın, yani irrasyonel davranmanın her zaman akla-karşıt unsurlarla bağlantılı olmadığını görebiliriz. O kadar ki, mantıklı davranmış olmamız bile, bazen bizi irrasyonel davranmaktan kurtaramayabilir. Yaşanmış bir olayla ne demek istediğimizi daha açık kılmaya çalışalım.

2006 yılında Dr. Müeyyet Boratav, "Sakıncalı Doktor" başlığıyla meslekî anılarını da içeren bir kitap yayınladı (Boratav, 2006). Dr. Boratav'ın günlük gazetelere manşet olan ve tartışma başlatan çok ilginç bir anısı şöyle: Doktor olarak görev yaptığı ilçenin hastanesine aynı gece doğum yapmak üzere iki kadın getirilir. Biri zengin ve tanınmış bir ailenin gelini; diğeri çok fakir bir adamın karısıdır. Doğum sırasında zengin gelinin çocuğu ölü doğar; fakir kadın ise sağlıklı bir çocuk dünyaya getirir ama kendisi ölür. Bu durum karşısında hemşire ile doktor hiç konuşmadan göz göze gelerek aynı şeyi düşünmüş olduklarını anlarlar ve uygularlar: Fakir ailenin sağ doğan çocuğunu zengin kadına verirler; ölü doğan zengin kadının çocuğunu da ölen fakir kadının yanına koyarlar. Dolayısıyla bir kadın sağlıklı bir doğum yapmış, diğeri doğum esnasında çocuğuyla beraber ölmüş gibi sunulur. Böylece, olan bitenden habersiz şekilde zengin aile sevinerek, fakir aile üzülerek hastaneden ayrılır.

Bu örnekte Dr. Boratav rasyonel mi, irrasyonel mi davranmıştır? Akıl yürütmesine, dolayısıyla onun arkasındaki mantığa bakarak doktorun ilk değerlendirmede rasyonel davrandığını düşünebiliriz. Çünkü doktor şunu yapmıştır: Sağ doğan annesiz çocuğu gerçek ailesine vermiş olsaydı, zaten çok çocuğu olan fakir aile belki bu yeni bebeğe bakamayacaktı; çocuk ya sağlıksız büyüyecek, ya da büyüyemeden ölecekti. Oysa ilk çocuğunu bekleyen, fakat onun ölü doğduğundan haberi olmayan aileye çocuğu vererek; hem çok genç bir kadını ağır bir üzüntüden kurtarmış olacak, hem de istikbali parlak görünmeyen bir çocuğun istikbalini garanti etmiş olacaktı.

Meseleye daha yakın baktığımızda, doktorun akıl yürütmesinin "geçerli", fakat "doğru" olmadığını görmemiz mümkündür. Bir kere, durum ne olursa olsun, böyle bir şey yapmaya doktorun kişisel olarak hiçbir hakkı bulunmamaktadır. Bunun ötesinde, ikincisi, yaptığının ortaya çıkması hâlinde, her iki ailede yaratacа-

ğı daha büyük bir şok olasılığı, "kaş yapayım derken göz çıkarmak" gibi bir şey olacağını doktorun düşünmemiş olmasıdır.

Nitekim bu sırrı altmış yıl saklayabilmiş olması, neticede doktoru onu ifşa etmekten alıkoyamamıştır ve günlük gazetelerden öğrendiğimize göre de olayın geçtiği ilçede herkes bu sırrı çözmenin peşindedir. Bu sırrın çözüldüğünü düşündüğümüzde; altmış yıldır sahte bir hayata ve bağlara sahip olarak yaşamış olan insanın, onun annesi ve babası bildiği kişilerin yaşayacağı travmanın büyüklüğünü tahmin edebilir ve sonunda doktorun davranışının mantıklı ama irrasyonel olduğu sonucuna varabiliriz.

Üstelik doktorumuzun olayın meydana geldiği an anlaşılması hâlinde alacağı hapis cezası ve/ya meslekten men edilme olasılığı göz önüne alındığında, davranışının irrasyonel olduğu daha açıklık kazanır (Bu örneği, daha sonra kullanmak üzere "Takas Örneği" olarak adlandıralım).

Analitik bir yaklaşımla, yukarıdaki örnekten çıkarabileceğimiz bazı sonuçlar şunlar olabilir:

1. Her şeyden önce, mantık, akıl yürütme, rasyonel davranma ve akıl, toplumsal pratik içinde belirlenmektedir. Fakat bir davranışın veya toplumsal eylemin rasyonel olup olmadığı, eylemin meydana geldiği esnada değil, belirlenen amacın gerçekleşmesi/gerçekleşmemesine bakılarak tayin edilebilir. Bu açıdan, rasyonellik ve akıl teleolojik (ereksel)dir. Eylem esnasında mantık, dolayısıyla akıl yürütme devrededir. "Takas Örneği"nde doktor, fakir bir çocuğun istikbalinin garanti olmasını ve genç bir çiftin mutlu yaşamasını amaçlamıştır. Sakladığı sır açığa çıkmadığı sürece doktor için bu amaç gerçekleşmiş sayılacağından, doktor rasyonel bir eylemde bulunmuştur. Varsayalım ki, olaydan bir ay sonra sırdaş olan hemşire durumu açıklamıştır. O zaman belki hapis cezasına çaptırılacak, belki meslekten men edilecek olan doktor, irrasyonel bir eylemde bulunmuş sayılacaktı.
2. Rasyonel davranmak, dolayısıyla aklı kullanmak, eylemde bulunan bireyin, eylemin meydana geldiği ortamın ve eylemin yönelik olduğu diğer bireylerin öznel özelliklerinden bağımsız değildir. Bu özellikler duygusal, normsal, ahlâkî, kültürel, ekonomik, hatta ideolojik nitelikler taşıyabilir. Anılarından doktorun "fakirden yana", "insan-

ların eşit ve mutlu yaşamasına önem veren", "insancıl" biri olduğunu anlıyoruz. Zaten, doktorun gerçekleştirmeye yöneldiği amaçta sahip olduğu bu değerlerin tümünün etkisini görebiliyoruz. Dolayısıyla, doktorun eylemindeki rasyonellik "sınırlı" bir rasyonellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Doktorun yaşadığı olayın şu şekilde meydana gelmiş olduğunu hayâl edelim: Hastaneye gelen her iki kadın da ilçenin tanınmış ve yüksek statüye sahip ailelerine mensup olsaydı; acaba doktor aynı davranışta bulunabilecek miydi? Soruya tereddütsüz "evet" diyemeyeceğimiz açıktır. Çünkü bu varsayımsal durum gerçekleşmiş durumdan farklıdır ve doktorun aynı şekilde akıl yürütmesini gerektirecek gerekçelerden (öncüllerden) yoksundur.

3. Demek ki, rasyonellik bir durumun sınırlandırmasına sahip olarak ortaya çıkmaktadır. Buna sosyal bilimci Herbert Simon (1916-2001) "sınırlandırılmış rasyonellik" (bounded rationality) demektedir (Simon, 1997: Bölüm 5). Simon, esasen organizasyonlarda karar verme sürecini analiz ederken; karar vericilerin tam anlamıyla rasyonel sonuçlara ulaşmalarının önünde "bilgi eksikliği", "yanlış beklentiler", "alışkanlıklar"... gibi engellerin varlığına dikkat çekerek, rasyonel davranışın ister istemez "sınırlı" olarak ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Bu itibarla, kararların amaçlar açısından maksimum bir noktaya değil, mevcut olanaklarla yetinen göreli bir tatmin noktasına (Simon bu noktayı yeni bir kelime icat ederek "*satisficing*" olarak tanımlamaktadır) karşılık geleceği vurgulanmaktadır (Simon, 1997: 18-20). Simon'un bununla ileri sürdüğü iddia insanların ancak "kısmen" rasyonel, geri kalan diğer kısmı ne kadar ise o kadar irrasyonel davranacağıdır. Öte yandan, Jon Elster, akıl ve rasyonel eylem üzerinde duyguların oynadığı rolü önemsememize dikkat çekerek (Elster, 1990: özellikle III. Kısım; 1999: VII. Bölüm) dolaylı olarak Simon'un kavramlaştırmasını genişletmiştir. Elster'e göre, "nefret", "aşk/sevgi" ve "kendi kendini kandırma" gibi "zihinsel aykırılıklar", rasyonelliği sınırlandıran etkenler olarak önemli role sahiptirler.

4. Hâl böyle olunca, sonuç olarak ortaya çıkan husus, eylediklerimizi aslında bir duruma özgü olarak, dolayısıyla bağlam-bağımlı şekilde gerçekleştirdiğimizdir. Bu sebeple, eylemlerimizde rasyonelliği verili bir başlangıç noktası olarak değil, nasıl ve ne şekilde ortaya çıkıp çıkmadığına bakmamız gereken bir **süreç** olarak algılamamız gerekir. Diğer bir husus, böyle bir sürecin, yaptığımız eylemin unsurları arasında bağlantı kuran bir yordam olarak mantık aracılığıyla akıl yürütmeye ve bunu sınırlayıcı unsurların verdiği imkâna dayanarak gerçekleştiğini bilmemizdir.

Mantık, yukarıda belirttiğimiz üzere, bir olayı ve/ya eylemi meydana getiren unsurlar arasındaki bağlantıyı belirlemeye ilişkin bir yordam ise; bu yordamın uygulanmasında başlangıç noktasının farklılık göstermesi de doğaldır. Zaten, toplumu nasıl kavramlaştırdığımız, dolayısıyla nasıl bir sosyoloji yaptığımız da tam bu noktada kendini gösterir. Bu çerçevede temel soru şudur: Toplumsal görüngüleri (fenomenleri) anlamaya ve açıklamaya nereden başlamalıyız?

Yapacağımız sosyolojinin özünü belirleyen bu yöntemsel soru olup; verilen cevaplar sosyoloji tarihinin yöntem tartışmaları veya savaşları dediğimiz önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Aşağıda bu konuya daha ayrıntılı eğiliyoruz.

3.

BÖLÜM

METODOLOJİ

Şöyle bir durum düşünelim: A ülkesinde T zamanında hırsızlık artmış olsun. Bu durumun, hangi sebeplerden ortaya çıktığı günlük hayatta tartışılacak ve çeşitli sonuçlara varılacaktır.

Tartışmaların bir kısmı, günümüzde ahlâkın zayıfladığını söyleyerek ahlâksız insan sayısının (onların bir türü olarak hırsızların) arttığına, diğer bir kısmı ekonomik krizin-sebep olduğu geçim sıkıntısının bu tür olayları doğurduğuna işaret ederken; başka bir tartışma ise uygulanan sosyo-ekonomik politikaların, kolay ve gayrimeşrû kazanç elde etmeyi teşvik ederek, kaçınılmaz olarak söz konusu durumu doğuracak nitelikte olduğuna dikkat çekecektir.

Aklımıza gelebilecek başka açıklamaların ve akıl yürütmelerin yapılması da mümkündür. Ancak, bu gibi durumların sebeplerini ararken, aslında sosyolojide mevcut yöntemlerden birine dâhil olarak açıklama yaptığımızı veya akıl yürüttüğümüzü fark etmeliyiz. Çünkü örnek durum çerçevesinde yaptığımız şey, aslında bireysel özellikler ile toplumsal bir fenomen arasında bağlantı kurmaktır.

Bunu yaparken, esasen, ya bireysel özelliğin (ahlâksız insan) toplumsal bir fenomeni (hırsızlık) belirlediğini; ya toplumsal bir fenomenin (uygulanan sosyo-ekonomik politikalar) bireysel bir özelliği (ahlâksızlık/hırsızlık) doğurduğunu belirtmiş oluyoruz.

Bu temel olasılıklar dışında şu açıklama kalıplarına da başvurabiliriz: Hırsızlığı kendi başına bir olgu olarak alabilir, dolayısıyla bu özelliğin dışsal bir nedende değil o insanın kendi doğasında varolduğuna hükmederiz ve neticede bireysel olanı bireysel bir etkenle açıklarız (Hırsızlık artmıştır, çünkü doğasında bu eğilime sahip olanların sayısı artmıştır). Ya da kendi algılayışımızda "kötü"

kabul ettiğimiz bir sistemin kaçınılmaz olarak kötü durumları yaratacağını varsayarız; dolayısıyla toplumsal bir görüngüyü başka bir toplumsal görüngüyle açıklamaya yöneliriz (Hırsızlık artmıştır, çünkü özünde meşrû olmayan araçlara dayanan bir sistem yürürlüktedir).

Sosyolojide bu açıklamaların hepsinin adı ve yeri vardır. Bunlar genel olarak iki kategoride toplanır: **Metodolojik Bireycilik** (Methodological Individualism) ve **Bütüncülük** (Holism).

Metodolojik Bireycilik (MB), herhangi bir toplumsal görüngünün meydana gelişine dair açıklamayı, bireylere ve onların düşünce ve eylemlerine dayanarak yapar. Çünkü bu anlayış, toplumu bireylerin toplamından ibaret sayar. Bu açıdan, MB'ye göre tüm sosyal incelemeler, son tahlilde, bireylerin incelenmesidir (Bunge, 1996: 241).

Bununla beraber, MB'nin türleri vardır. Temel iki türü **öznel** (subjective) ve **nesnel** (objective) olandır. Öznel MB, toplumsal görüngüleri bireylerin zihinsel süreçlerini odağa alarak açıklar. Nesnel MB ise bireysel düzeydeki özellikleri (güdüler, algılar…) kabul etmekle beraber, toplumsal görüngüleri meydana geldiği durumlar çerçevesinde açıklamaya girişir (Ritzer-Gindoff, 1992: 130-3).

Buna karşılık, her iki türde hâkim olan anlayış "atomculuk" (atomism) ve "iradecilik" (voluntarism) olarak kendini gösterir. **Atomculuk**, bireyin toplumsal bağlarından yalıtılarak açıklama birimi yapılmasıdır. Nesnel MB, toplumsal görüngülerin meydana geldiği durumu önemseyerek, bu hususu bir ölçüde aştığını düşünür, fakat o da neticede toplumsal görüngünün ortaya çıkmasında **bireyin iradesi**ne güç atfeder; dolayısıyla önemsemiş göründüğü "*durum*"u ikinci plana iterek, bir anlamda bireyin iradesini içinde bulunduğu durumdan yalıtır.

Bazen "Metodolojik Kolektivizm", bazen "Yapısalcılık" olarak da anılan **Bütüncülük** (B) ise toplumu, üyelerini aşan bir bütünlük olarak gördüğünden, toplumsal görüngülerin de ancak bir bütünlük içinde anlaşılabileceğini ileri sürer (Bunge, 1996: 241). Dolayısıyla, Bütüncülük, bütünün özelliklerinin onu meydana getiren parçaların özelliklerine bakılarak anlaşılamayacağı hususuna vurgu yapar.

Bu anlamda birey(ler), son tahlilde, toplumun ve kültürün

kendisini ifade etmekte kullandığı bir araç olarak görülür (Fay, 2001: 76). B yaklaşımı, MB'nin bütünü (toplum, kültür... vs.) ikinci plana itmesine benzer tutumu, bireye ilişkin olarak gösterir. Dolayısıyla, B'nin en katı uygulanışına açık bir durum ortaya çıkar ve bu doğrultuda bireyler **özne** olarak görülmezler, verili kalıpların belirleyiciliğine tâbi adeta otomatik davranışlar beklediğimiz **nesne**lere dönüşürler.

MB ve B yaklaşımlarının başta **indirgemecilik** (sırasıyla: toplum=bireylerin toplamı, birey=bütünün toplamsal unsuru) ve **belirlenimcilik** (toplumsal görüngüleri bireyler yaratır; bireysel görüngüleri toplumsal görüngüler doğurur) olmak üzere bazı yanılgıları, yöntemsel olarak orta bir yol arayışı ihtiyacını doğurmuş ve böylece bazı yeni (bazıları MB ve B'nin sentezi, bazıları her ikisini de dışlayan) yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz, söz konusu yaklaşımları tek tek ele alıp inceleme olanağımız bulunmamaktadır. Bir fikir vermek üzere iki örneğe değineceğiz. Bunlardan birincisi, Mario Bunge'nin "Sistemizm", diğeri Niklas Luhmann'ın "Sosyal Sistemler" olarak adlandırılan yaklaşımlarıdır.

Mario Bunge, 1919 Arjantin doğumlu bir fizikçi ve bilim felsefecisidir. Kendisinin pozitif bilim dallarında olduğu gibi, sosyal bilimler ve felsefe alanlarında da çok önemli çalışmaları vardır. Felsefî olarak "Bilimsel Gerçekçilik" ekolüne mensup olup (Bkz.: Mahner, 2001) kendi yaklaşımını hem MB, hem B anlayışlarını eleştiren bir alternatif olarak "Sistemizm" (Systemism) olarak adlandırmaktadır.

Bunge'ye göre **Sistemizm** (Sm), toplum içindeki bireyleri hareket noktası alarak; o bireylerin toplumu nasıl etkilediğini ve dönüştürdüğünü mesele edinen bir yaklaşımdır. Sm'de toplum etkileşen bireylerden meydana gelir; her bir parçası arasındaki ilişkilere dayanan bir sistem olarak kendini gösterir (Bunge, 1996: 241). Dolayısıyla Sm, yalıtılmış bir birey anlayışına dayanan MB'ye de; toplumsal bütünü her şey kabul eden ve bu bütünlüğe tâbi olduğu kadar varolabilen bireyi esas alan B'ye de karşıdır. Kendi deyimiyle Bunge, Sm'i, MB'nin öznelliğini olduğu kadar, B'nin nesnelliğini de aşan, dolayısıyla sosyal bilim felsefesindeki özne-nesne ayrımının anlamsızlığını vurgulayan alternatif bir yaklaşım olarak sunar. Bunu yaparken Bunge, bireyler arasındaki etkileşimi

ön plana çıkararak yalıtılmış birey anlayışını aştığını; öte yandan, bu etkileşimin parçaları arasında ilişkilerin oluşturduğu bir çerçeve içinde ve o çerçevenin de söz konusu etkileşim zemininde tesis olduğuna dikkat çekerek, bütünü her şey olmaktan çıkarır; bununla da kalmaz, bütünün hareketini ve değişimini etkileşen bireylerin sağladığını vurgular (Bunge, 1996: 255).

Bunge'nin Sm'i öznel bir duruma nesnel olandan; nesnel bir duruma da öznel olandan hareketle anlam kazandıran bir sentezi içeriyor görünse de; bize göre MB'de ve B'de eleştirdiği hususları aştığına dair ikna edici olamamaktadır. Nitekim kendisi de Sm'nin yanlış anlaşıldığını, özellikle adından dolayı başkalarınınkiyle karıştırıldığını söylemektedir. Burada Sm'e yöneltilen (organik bir bütünü esas aldığı, ilişkileri çatışmadan arınmış olarak sunduğu ve değişimi ihmal ettiği... gibi) eleştirilere (Bunge, 1996: 265) değinmeyeceğiz. Asıl değinmek istediğimiz husus, Bunge'nin "Sm" adı altında sunduğu ve karıştırılmasını istemediği önermelerin (Bunge, 1996: 267-70) Niklas Luhmann tarafından da benzer şekilde, ama daha ayrıntılı, dolayısıyla tatmin edici olarak sunulmuş olmasıdır. Bu sebeple, kısaca Luhmann'ın yaklaşımına değinerek konuya devam edeceğiz.

Alman sosyolog Niklas Luhmann (1927-1998) kendi yaklaşımını "Sosyal Sistemler" olarak adlandırmış ve esasen toplumun genel bir teorisini inşâ etmeye yönelmiştir (Luhmann, 1995). Bunda bir yıl beraber çalıştığı Amerikalı ünlü sosyolog Talcott Parsons'un (1902-1979) etkisi büyüktür. Fakat Parsons'un "yapısal-işlevsel" olarak bilinen yaklaşımını, modern toplumların ayırt edici özelliğinin işlevsel bölünmeler olduğunu ileri süren Luhmann tersine çevirerek "işlevsel-yapısal" yaklaşıma yönelmiştir. Bunu yaparken, Luhmann'ın biyolojiden sibernetiğe, matematikten felsefeye birçok disiplinden yararlandığını görüyoruz.

Luhmann sosyolojisinin kelime haznesinde, "insan", "amaç", "araç", "güdülenme" gibi geleneksel kavramlar ve terimler olmadığı gibi; Luhmann bunların kapsayıcı bir sosyoloji kuramı geliştirilmesinde engel teşkil ettiğini iddia etmiştir (Moeller, 2006: 79-98).

Bu bakımdan, Luhmann sosyolojisinin hareket noktasını "iletişim", "evrim", "farklılaşma", "sistem-çevre ayrımı" gibi o güne kadar sosyoloji teorisinde merkezî yer işgal etmemiş bir kavram avadanlığı oluşturur. Ağırlıklı olarak Şilili evrimci biyolog ve nörofizyolojistler Humberto Maturana ve Francisco Varela'nın (1980)

düşüncelerinden esinlenen Luhmann; "sistem"den değil, "sistemler"den bahsederek (bir organik hücreden, bir firmaya, bir üniversiteden, bir topluma kadar) onları kendi yapılarına dayanan işlevleri îfâ eden; bunu da kendileriyle çevreleri arasındaki ayrımı yaratarak yapan, dolayısıyla son tahlilde gördükleri işlevler sayesinde kendi kendilerini üreten (autopoietic) oluşumlar olarak görür. Lumann sistemleri anlamada ve açıklamada analiz biriminin, çok soyut ve geniş bir kapsama sahip olduğu için "bireyler" değil, "iletişim" olması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla beraber, bireyler Luhmann sosyolojisinden dışlanmış değildir; onlar bedenleriyle, ruh hâlleriyle, vs. sistemin çevresini oluştururlar. Fakat birbirleriyle konuşmaları, alış-veriş edişleri, evlenmeleri... birer iletişimsel görüngü olarak sisteme ait kabul edilir (Moeller, 2006: 12-24).

Bu çerçevede Luhmann sosyolojisi, ne bireylere dayanır, ne de bütüne; dolayısıyla ne mikro, ne de makro analiz tarzına uygundur. Bunun için de hem MB'ye hem B'ye karşı Bunge'nin yaklaşımından çok daha güçlü bir seçenektir; üstelik çok daha sosyolojik niteliktedir.

Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde toplumsal görüngüleri kavramlaştırmaları iki ana kategori içinde değerlendirdik. Bunun sebebi, toplumsal gerçekliğe bakışın esasen ya temelden yukarıya doğru (ki buna MB dedik) ya da tepeden aşağıya doğru (buna da B dedik) bakılacağıdır (Bunge, 1996: 241).

Diğer bakışlar, son tahlilde, bu iki bakışın ya türevleri, ya değiştirilmiş şekilleri, ya da bireşimleri (sentezi)dirler. Örneğin, toplumsal görüngüleri açıklamada "Rasyonel Tercih" yaklaşımı ve onun bir türevi olan "Oyun Teorisi" gibi türler mevcuttur; ama her iki tür de MB anlayışı temelinde yükselir.

Bunun gibi, Giddens'ın (1999) "Yapılaşma Teorisi", Bhaskar'ın (1998) "Eleştirel Teorisi", Bhaskar'ın görüşlerinden esinlenen Archer'ın (1995) "morfogenetik yaklaşım"ı; ya MB'den ya da B'den ağırlıklı özellikler taşır veya bazı noktalarda her ikisinin bireşimi (sentezi) niteliğini gösterir. Bunlardan biri üzerinde, diyelim Giddens'ın "yapılaşma teorisi" üzerinde de durabilirdik. Fakat hem amacımız alternatif bir metodolojiyi niçin alternatif olmayı vaat ettiğine dair bir iknaya girişmek değil, hem de adı geçen çalışmalar teorik izahı burada yapabileceğimiz boyutları çok aşmaktalar. Tekrarlayalım ki, metod tartışmalarındaki bahsettiğimiz bölün-

meleri kuş bakışıyla değerlendirip, kendi yaklaşımımıza hazırlık sağlamak asıl amacımızdır.

Bizim üzerinde durduğumuz asıl mesele, söz konusu ana kategorilerin dışında bir kategorinin var olup olmadığıdır. Bunun için önce MB ve B yaklaşımlarını, daha sonra "Sosyal Sistemler" kuramını ele aldık ve bu sonuncusunun her ikisini aşan (birleştiren değil) yanları olduğu için diğerlerinden ayrı bir kategori olarak üzerinde durmaya değer gördük.

Bu noktada, önemli bir sosyolog olarak Karl Marx'ı ayrı bir kategori olarak ele almayışımızın temel sebebini de belirtmemiz uygun olacaktır. Marx, standart sosyoloji kitaplarında "Bütüncü" yaklaşımın temsilcilerinden biri olarak gösterilir. Fakat bu çok doğru bir saptama değildir. Çünkü Marx, Bunge (1996: 264)'nin haklı olarak belirtmiş olduğu gibi, ekonomide "sistemist", sosyolojide "bütüncü" (holist) ve politolojide "bireyci" sayılacak kadar, analiz düzeyinde kaymalar göstermiş bir düşünürdür.

Nitekim Marx üzerine yapılan daha ayrıntılı çalışmalar da Marx'ın yaklaşımını söz konusu kaymalar doğrultusunda yeniden tanımlamışlardır. Örneğin, Jon Elster (2004), Marx'ın esasında MB yaklaşımı temelinde "Oyun Teorisi"; Gerald Cohen (1998) ise "İşlevselci" yaklaşımın temsilcisi olarak nitelenebileceğini göstermiştir.

Öte yandan, Marx'ı, örneğin Weber ve Durkheim gibi "sosyolog" sıfatını tam hak eden bir düşünür de sayamayız; çünkü Marx'ın fikriyâtı münhasıran toplumsal olanı anlamak ve açıklamak üzerine değil, tarihsel olanın nedensel bağlarını ortaya çıkarmak ve yasalaştırmak üzerine inşâ olmuştur. Nitekim Tom Bottomore'un (1984: 37) Marx üzerine yaptığı tahlillere bakacak olursak; Marx'ın özellikle olgunluk dönemlerinde yaptığı incelemelerin esasında iki veçhesi olduğunu görürüz. Bunlardan birincisi, kapitalist üretim tarzını mukayeseli inceleme yoluyla üretim tarzlarına dair bir politik ekonomi yaklaşımının teorik temellerini atmak; ikincisi, kapitalist üretim tarzını ve toplumu, toplumsal (tarihsel) gelişme şeması içindeki yerine oturtmaktır.

Dolayısıyla, Marx'ın söz konusu incelemeleri, büyük öneme ve değere sahip olsa da sosyoloji disiplini açısından bir metodoloji meselesi olarak ele alınmaları, bakış odağımızı politik ekonomiye ve tarihe kaydırarak buradaki amaçlarımızın sınırlarını fazlasıyla genişletme riskini getirecek mahiyettedir.

4.

BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ: TÜMLEŞİMCİLİK

Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde yöntem konusunda tartışmanın esasen iki ana akım (MB ve B) arasında olduğu ve Luhmann'ın "Sistemler Kuramı"nın bu ana akımlara alternatif olarak ileri sürüldüğüne değindik. Buradan, kendi yaklaşımımıza geçmeden önce şu hususu belirtmemiz uygun olacaktır. Luhmann'ın kuramını, yararlanacak yanları olmakla beraber, söz konusu ana akımların zaaflarını telafi edici mahiyette görmüyoruz. Daha önemlisi, toplumları sosyal sistemler olarak tanımlamayı uygun bulmuyoruz. Bunun yerine, toplumları birbiri üzerine kapanmış olan ilişkiler ağı şeklinde algıladığımızdan; kendi yaklaşımımızın başlangıç noktası için **tözcülük** ile **ilişkisellik** arasındaki tartışmayı belirleyici olarak alıyor ve ilişkisel bir metodoloji (Relational Methodology) anlayışına dayanmayı tercih ediyoruz.

A. TOPLUMSAL GÖRÜNGÜLERİN İLİŞKİSELLİĞİ

Gerçekten de sosyolog Mustafa Emirbayer'in (1997: 282) belirtmiş olduğu gibi; günümüz sosyolojisinin karşı karşıya olduğu temel mesele, ideal karşısında madde, eyleyen karşısında yapı, toplum karşısında birey değil; **tözcülük** karşısında **ilişkisellik** tercihidir.

İlişkisel Metodoloji (İM), toplumsal görüngülerin analizinde bireylerin toplumsal bütünlüklerin (grup, sınıf, topluluk... vs. gibi) temel tamamlayıcı parçaları olduğunu başlangıç noktası olarak alır. Buna karşılık, toplumsal bütünlüklerin bireysel parçaların toplamından daha fazla olduğunu kabul eder.

Bu bağlamda, İM'nin ileri sürdüğü temel önermeler şunlardır (Ritzer-Girdoff, 1992: 132-33):

1. Sosyal dünyanın açıklanması, bireyler, gruplar ve toplum arasındaki bağlantıları kapsamalıdır. Bu, toplumsal görüngüleri hem **öznel** (zihin ve kültür) hem **nesnel** (eylem ve yapı) ögelerin kendi içlerindeki ve aralarındaki ilişkileri esas aldığı gibi; öznel ve nesnel ögelerin karması mahiyetindeki oluşumları da önemsemek anlamına gelir.
2. Dolayısıyla, İM'ye dayanan bir analiz, ne bireylerin ne de bütünlüklerin varlığını inkâr eder. Bireylerin, grupların ve toplumların kavramlaştırılması, her birinin kendi içindeki ve aralarındaki bağıntıları kapsayacak şekilde yapılması İM için esastır.
3. Toplumsal görüngüler, ilişkisel kavramlar kullanılarak açıklanmalıdır. Bunu yaparken, dikkat edilmesi gereken husus; toplumsal görüngülerin tözlerinin, yani o görüngüleri kurduğu veya bir arada tuttuğu düşünülen ilkenin yerine; görüngülerin bir **gerçeklik** olarak uzantılarını ve dışsal biçimlenmelerini bir bağlama oturtarak anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır.

Bu son nokta bizi, "ilişki" kavramının doğası üzerinde biraz daha durmaya zorladığı gibi, toplumsal gerçekliğin ilişkiler ağını ifade eden bir **tümleşik** (integrated) olgu olarak ne anlam ifade ettiğini de açıklamamızı gerektirmektedir.

"İlişki" kavramını kendisine hareket noktası alan bir yöntem için, o kavram altında gizlenmiş bir tözcülük anlayışının kapanına sıkışmaması gerekmektedir. Bunun için Emirbayer'in (1997: 283; 285; 286) Amerikan pragmatist felsefesinin öncülerinden John Dewey (1859-1952)'in görüşlerini aktararak yaptığı yöntemsel uyarıları dikkate almalıyız.

John Dewey'in meslekdaşı Arthur F. Bentley'le beraber yaptığı bir çalışmada "kendi başına davranış" (self-action) ile "diğerleriyle etkileşerek davranış" (inter-action) türü toplumsal eylemler arasında bir ayırım yapılır ve her iki davranışın da tözcülükle malûl olduğu ileri sürülerek **ilişki** kavramına karşıt bir çağrışım olduğuna dikkat çekilir. "Kendi başına davranış" tözcüdür, çünkü davra-

nışının kurucu ilkesi olarak bireysel iradeyi görür. Aynı şekilde, "etkileşim davranışı" da tözcülükle malûl görülür, çünkü bir davranışın ancak başka bir davranış sayesinde meydana geldiği anlayışına dayanır.

Dewey ve Bentley (Belirten: Emirbayer, 1997: 286) söz konusu davranış türlerine alternatif olarak; çıkarımsal şekilde herhangi bir kurucu ilkeye, nihaî bir belirleyici dışsal etkene/töze/gerçekliğe göndermede bulunmadan, fakat söz konusu çıkarımsal etkenlerden yalıtmadığını da unutmadan oluşmuş olan ilişki türünü önerirler ve buna "*transaksiyon*" (*trans-action*) derler. Bununla kastedilen, bir ilişkinin birbirine bağlı olan ögelerinin, birbirlerini etkileyecek doğrultuda harekete geçmesidir. Dewey ve Bentley, şu örneği kullanarak (Emirbayer, 1997:289) ilişkiyi meydana getiren ögelerin birbirlerinden bağımsız olmadan İşleyemeyeceğini gösterirler: "Avcı"dan ve "av"dan, "avlanma" işlemine başvurmadan bahsedemeyiz.

Örnekte, "avcı" ve "av" terimlerinin tek başlarına değil, ancak ortada "avlanma" denilen, yani hem "avcı"nın, hem "av"ın ötesinde bir işlem (trans-action) varsa anlam ifade edebileceğinin gösterilmesi; bir ilişkinin tözel bir ögenin değil, belli bir süreçte (işlem dâhilinde) ögeler arası etkileşimin harekete geçirdiği bir oluşum olduğu vurgulanmaktadır.

Buna göre, bir insanın "avcı" diye nitelendirilmesi, kendi iradesinin kurduğu bir şey olmadığı gibi; "av" olarak belirlenme de dışsal bir etkene göre olmamaktadır. Dolayısıyla, "avcı" ve "av" gibi mefhumlar, "avlanma" gibi bir işlem sayesinde anlam kazanmaktadırlar.

Sosyoloji teorisinde İM'nin uygulayıcılarına bakarak da yukarıda tanımlanan anlamda ilişkiselliğin ne olduğunu görebiliriz. Örneğin, bu konuda akla gelen ilk toplum kuramcısı Karl Marx (1818-1883)'tır. Marx, toplumun bireylerin değil, bireylerin oluşturdukları ilişkilerin toplamından ibaret olduğunu söyler. Benzer şekilde bir başka önemli sosyolog Georg Simmel (1858-1918) de toplumun bireylerin etkileşiminden meydana gelen bir üst tekil, fakat o ilişkilerin vücut verdiği somut bir yapılanma olduğunu ileri sürer (Emirbayer, 1997: 288). Nihayet, bu geleneğin çağdaş bir temsilcisi olarak Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (19930-2002)'dan da özellikle bahsetmek gerekir. "Gerçek olan ilişkiseldir." düsturuyla (Vandenberghe, 1999) Bourdieu, daha çok

Marx'ın yukarıda belirttiğimiz ("Toplum bireylerin değil, bireylerin oluşturduğu ilişkilerin toplamından ibarettir.") görüşüne yakın durur (Bourdieu-Wacquant, 2003: 25).

Analizlerinde "ilişkisellik" kavramına önemli ölçüde yer veren, örneğin Durkheim ve Luhmann gibi sosyologların çalışmalarına bakıldığında (Emirbayer, 1997: 288); İM'nin aslında içinde Metodolojik Bireyciliği ve Bütüncülüğü barındıran bir karışım olduğu ileri sürülebilir (Ritzer-Gindoff, 1992: 130). Bununla beraber, Bourdieu'nun epistemolojisinde olduğu gibi, hem bireyciliği, hem bütüncülüğü, hem de bunların karışımı bir yaklaşımı reddeden anlayışların varlığı unutulmamalıdır.

Bizim kendi yaklaşımımız da söz konusu anlayışlara benzer bir doğrultuda ilerleyecektir. Her şeyden önce belirtmemiz gereken husus şudur: Dewey ve Bentley'in tanımladığı anlamda **ilişkiselliği** analizlerimiz için çıkış noktası kabul etmekle beraber; bu ilişkiselliğin bireyler ve/ya bütünler arasında meydana geldiğine dair anlayışı daha geniş bir çerçeveye oturtmayı esas alıyoruz. Böylece, hem değindiğimiz tözel kısıtlamalara (Birey mi, toplumsal bütün mü?) sapmamayı, hem de dar bir sentezcilikle (birey+toplumsal bütün) o kısıtlamaları aşma sanısına kapılmamayı amaçlıyoruz.

Bizim için temel mesele şudur: Dünyaya, hayata ve insana dair genel bir kavrayış olmadan, toplumsal görüngüleri analiz edeceğimiz zemin her halükârda kaypak ve son tahlilde indirgemeci olmaya mahkûm olacaktır. Bu sebeple, toplumsal gerçekliğin, bireysel varoluşla sadece **maddî pratik** bir alanda değil, **manevî duyusal** bir düzeyde de, **zihinsel** temasının veya etkileşiminin söz konusu olduğu bir noktada yoğunlaşarak analiz yapmayı daha uygun görüyoruz. Bunun için de Rus asıllı Amerikalı sosyolog Pitirim A. Sorokin (1889-1968)'in "*Tümleşimselcilik*" (*Integralism*) olarak adlandırılan metodolojisini esas alıyoruz.

B.İLİŞKİLERİN TÜMLEŞİMSELLİĞİ VE UNSURLARI

Aslında insan olarak zihnimiz dünyaya, hayata, kendimize ve diğer insanlarla girdiğimiz ilişkilere ilişkin sorularla dolu olup, son tahlilde yaşam süremiz boyunca bu soruların cevaplarını aramaya yöneldiğimiz düşünüldüğünde; hem eylemlerimizin, hem

düşüncelerimizin tümleşimsel (integral) bir şekilde gerçekleştiği görülebilir.

Eylemlerimiz, davranış ve tutumlarımız, bizi insan yapan özelliklerden bağımsız değildir. Ama bizi insan yapan özellikler de ancak eylemlerimiz içinde bize görünürler, yeniden şekillenirler, hatta kaybolabilirler. Hayata bir boşlukta gelmediğimiz gibi, hayatın da bir boşlukta oluşmadığını akılda tutmamız gerekiyor. Gördüklerimizden etkileniyor, etkilendiklerimiz üzerine düşünüyor, akıl erdiremediklerimiz karşısında şaşırıyor veya aşkın, mucizevî açıklamalara yöneliyoruz. Bazen çıkarımız için kavga ediyor, bazen acıma hissiyle imkânlarımızı aşan bir yardımseverlik gösterebiliyoruz. Haset ve nefret dolu davrandığımız oluyor; bu davranışlarımız karşısında utandığımız da... Bazen yaşama sevinciyle kendimizi yeri yerinden oynatacakmış kadar güçlü hissediyoruz; ama ölüm aklımıza geldiğinde de alabildiğine çaresiz...

O hâlde, toplumsal gerçekliği (içinde bulunduğumuz dünyevî hâl ve şartı) karmaşık bir olgu olarak tecrübe ettiğimiz açıktır. Toplumsal gerçekliğin dar bir kısmına sığınıp yaşamaya çalışsak bile diğer kısmıyla ister istemez kurulmuş olan bağlar, bizim esasen tümleşik (integrated) bir dünya içinde bulunduğumuz gerçeğini ortadan kaldırmıyor: Bir mekânda belirli bir zamanda eyliyor veya davranıyoruz. Ama neden o şekilde değil de bu şekilde davrandığımızı; neden bu şekilde o mekânda ve zamanda değil de bu mekânda ve zamanda davrandığımızın sebebini aradığımızda, önümüze değiştiremeyeceğimiz geçmişimiz, belki kalıtımsal şahsî özelliklerimiz, ihtiyaçlarımız, ideallerimiz... vs. çıkabiliyor. Bunların bir kısmını bazen "rasyonel", diğer kısmını "irrasyonel"; bazen de "maddî" veya "manevî" sıfatlarıyla kategorize edebiliyoruz.

Anlaşılacağı üzere, toplumsal gerçeklik, bir ilişkiler ağı olarak tümleşik şekilde hayatımızın, benliğimizin ve eylemlerimizin içinde meydana geldiği çok geniş bir daire gibi. Pitirim Sorokin, bu geniş daireyi anlamak için tümleşimsel bir metodolojiye sahip olmamız gerektiğine dikkat çeken en önemli sosyologlardan biridir.

Sorokin'in genel olarak **Tümleşimselcilik** (Integralism) olarak adlandırılan yöntembiliminin en başta gelen özelliği, toplumsal görüngünün (kendisi buna sosyokültürel görüngü demeyi tercih etmiştir) birbirinden ayrılamaz yanlara sahip olduğudur. Sorokin,

toplumsal görüngünün söz konusu ayrılamaz yanlarını temel iki kategoride toplar: Zihniyetten oluşan **içsel** ve bu içsel yanın fiziksel ve nesnel temsiliyetini ifade eden **dışsal** yan. Böylece, Sorokin, bir yandan öznelliğe üstünlük tanıyan davranışçılıktan kaçtığı gibi, nesnel gerçeklikleri dikkate almayan, dolayısıyla toplumsal görüngünün içsel anlamını kendi iç bakışıyla açıklamaya girişen sosyolojik yaklaşımlara da itibar etmez (Ford ve diğerleri, 1996: 89).

Bu açıdan Sorokin, Tümleşimselci metodolojiyi birbiriyle bağlantılı iki ana kaide üzerine oturtur: **mantık** ve **görgül gerçeklik** (Empirical Reality). Mantık, toplumsal görüngünün içsel yanı üzerindeki örtüyü kaldırarak zihniyet dünyamıza dair çıkarımlara yönelir. Bu çıkarımların mahiyetleri ve ne anlama geldikleri, dikkatimizi toplumsal görüngünün dışsal yanına çevirerek anlayabileceğimiz bir husus olduğundan, mantık görgül gerçeklikle kaçınılmaz olarak ilişkiye girmelidir. Yalnız, hemen belirtmek gerekir ki, Tümleşimselci metodolojide görgüllük (empricism), olguların rakamlara boğulmuş resmedilişini değil; onlara bir epistemoloji (bilgi kuramı) doğrultusunda vücut verdiği varsayılan ilkelere, özlere, biçimlere dair mantıksal bir düşünme işlemini esas alır.

O hâlde, Tümleşimselcilikte toplumsal gerçekliğin tümsel bir mevcûdiyeti söz konusu olmakla beraber, bu mevcûdiyetin mahiyeti ona yön veren ilkelerin görüngüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Sorokin'in Tümleşimselciliği, tam bu noktada hem fenomenolojik, hem analitik (çözümsel) bir özellik içerir. Fenomenolojiktir, çünkü bir görüngünün mantığına yoğunlaşır; analitiktir, çünkü görüngünün içerdiği ögeleri ayrıştırarak onların ait olduğu tümselliği resmetmeye girişir.

Sorokin (1998: 109) tümsel toplumsal gerçekliğin görüngüsel olarak üç şekilde ayrıştırılabileceğini ileri sürer: **Görgül** (veya **Duyusal**), **Mantıksal** (veya **Rasyonel**) ve **Mantıkötesi** (veya **Aşkın**).

Görgül olan maddesel olana karşılık gelir; gündelik hayatta görebildiğimiz, duyumsayabildiğimiz şeylerdir bunlar. **Mantıksal** olan düşüncemizde, zihnimizde var ettiklerimizdir; kavramlar, tanımlar, soyutlamalar, algılar, çıkarımlar... gibi. Maddeten göremediğimiz, duyumsal şekilde tecrübe edemediğimiz, dolayısıyla düşünce ufkumuzu, son tahlilde de mantığımızı aşan durumlar

ise **Mantıkötesi**ni meydana getirir: Karşılaştığımız mucizeler, tesadüfler, inanç meseleleri, Tanrı'nın varlığı gibi...

Sorokin, söz konusu ögelerin, her birinin neticede bir hayat formuna vücut verdiğini veya karşılık geldiğini söyler. Bu formları da üçe ayırır (Sorokin, 1946: 30-36): **Duyusal** (Sensate), **Düşünsel** (Ideational) ve **Ülküsel** (Idealistik).

Duyusal hayat formu, gerçek olanı esas alır: Duyu organlarım sayesinde dokunduğum, işittiğim, kokladığım ve gördüğüm şeye inanır ve ona ilişkin edimde bulunur veya yaşarım. **Düşünsel hayat formu**nda, tek gerçek vardır, o da dünyayı ve insanı yaratan Tanrı'dır. Bu hayat formunun temelleri, M.Ö. 8.- 6. yüzyıllar arasında atılmış; münhasıran Brahman, Budist ve Grek kültürlerinde ifade edilmiştir.

Ne var ki, 12. yüzyılın sonlarına doğru tek gerçek ve değer duyumsal olana göre belirlenmeye başlamış ve düşünsel hayat formu gerileme göstermiştir. **Ülküsel hayat formu** ise 13. ve 14. yüzyıllara damgasını vurmuş olan; kısmen duyumsal, kısmen duyuötesi boyutları içeren ve mantıksal olan ile mantıkötesi (aşkın) olanın karışımını içeren bir kavrayış olarak belirmiştir. Bu anlamda ülküsel hayat formu, kısmen dinsel, ama kısmen de sekülerdir.

Buradan Sorokin'den farklı bir yola saparak ilerlemek zorundayız. Sorokin, tümsel toplumsal gerçekliğin ögelerini ayrıştırırken, her bir ögenin üzerine gölge olgular olarak şahsiyeti, kültürü ve toplumu inşâ eder; fakat bunu yaparken kültürü merkeze alır: o kadar ki toplumsal gerçekliği "sosyokültürel" gerçeklik olarak adlandırmayı ve kullanmayı tercih eder (Ford, 1963: 45-6). Bu noktada Sorokin hem tümleşik gerçeklik anlayışına halel getirir, hem -daha kötüsü- kültüre verdiği merkezî önem sayesinde indirgemeciliğe yönelerek, ister istemez tümleşimsel anlayışını kendi eliyle tehlikeye sokar. Bu itibarla, Sorokin'i izlemeye burada son verip, ondan aldığımız esinle başka bir yönde ilerlemek uygun olacaktır.

Basit bir soruyla meseleye daha somut görünüm kazandırabiliriz: Ne, ne ile tümleşmektedir? Sorokin bize bu sorunun teorik/soyut bir zeminini döşemiş bulunuyor: Tümleşik olan **görgül** (duyusal), **mantıksal** (rasyonel) ve **mantıkötesi** (aşkın) toplumsal gerçekliğin ögeleridir. Fakat biz insan olarak örneğin görgül olanı

ne aracılığıyla tecrübe etmekteyiz? Sorokin buna "duyular" cevabını vermektedir. Peki, bu duyular hangi tümlüğe aittir? Sorokin'in cevabı "kişilik" (personality)dir. Fakat diğer ögeleri de rahatlıkla "kişilik" kategorisine dâhil etmemiz mümkündür. Örneğin mantığımızın çalışma şekli (akıl yürütme tarzımız) veya mantıkötesi yönelimlerimizi kişiliğimizden ne kadar bağımsız düşünebiliriz ki!

Bu sebeple, Sorokin'in metodolojisini daha ayrıntılı somutlaştırma ihtiyacındayız. Bu doğrultuda kalkış noktamız, bizi tümleşik gerçeklikle temasa geçiren, onu tecrübe etmemizi sağlayan aracı unsurların neler olduğunu saptamak olmalıdır. Bunun için görgül olanı **bedenimiz**, mantıksal olanı **zihnimiz** ve aşkın olanı **imgeleme kudretimiz** (ruhumuz) aracılığıyla tecrübe edebildiğimizi öneriyoruz. Şematik olarak göstermek gerekirse durum şudur:

TÜMLEŞİMSEL EPİSTEMOLOJİ

GÖRGÜL (DUYUSAL) ⇔ MANTIKSAL ⇔ MANTIKÖTESİ (AŞKIN)

⇩ ⇩ ⇩

BEDEN ⇔ **ZİHİN** ⇔ **TAHAYYÜL KUDRETİ**

Şekil'de görüldüğü gibi, toplumsal gerçekliğin unsurları ve o unsurları tecrübe etmemizi sağlayan araçlar, toplumsal gerçekliğe sadece tümleşik baktığımızı değil; ona dair bilgi kaynaklarımız arasındaki ilişkiselliği de dile getirmektedir. Bu bağlamda, bedensel hareketlerimiz görgül olanla bizi temasa geçirdiği kadar; zihnimizi uyararak görgül olanı mantıksal bir çerçevelemeye tâbi tutmamıza da olanak tanıyan bir durum yaratabilir. Ortaya çıkan eylemi, böylece ya akıl yürütmemizin doğrultusunda "beklendiği" şekilde bir kabule yöneliriz veya "beklenen"in gerçekleşmemesi hâlinde "böyle olacağı zaten içime doğmuştu" gibi mantıkötesi bir izahı davet ederiz. Bizim buradaki iddiamız, çoğunlukla (farkında olsak da olmasak da) tümleşik bir daire içinde hareket ettiğimiz; yani **beden-zihin-tahayyül** unsurlarının üçünün birden teması doğrultusunda davrandığımızdır.

Gene gündelik hayattan bir örnekle söylemek istediklerimizi somutlaştıralım. Üniversite öğrencisi Neslihan Köse, şofbenden zehirlenerek beyin hücrelerinin büyük bir kısmının tahrip olma-

sıyla bitkisel hayata girer. Neslihan'ın hekim olan annesi Hale Hanım, iki yıl boyunca yoğun bakımda kızıyla yaşar ve kendine göre uyguladığı terapiyle kızını uyandırmayı başarır. Dahası, mesleğini de bırakarak bütün hayatını kızının iyileşmesine vakfeden Hale Hanım, kızını eğitmeyi başarır, ona yeniden okuma yazma öğretir ve çocuğunu anaokulu düzeyine kadar getirir (**Hürriyet**, 2 Ekim 2006; örneğimizi "Neslihan Mucizesi" olarak adlandıralım).

Örneğimizdeki olay *bedensel* (bir genç kızın zehirlenmesi ve bitkisel hayata girmesi) olarak görgül alanda meydana gelmiştir. Hekim olan anne (biyolojik anlamda bedensel bir aracı olarak), ilk davranışını -şüphesiz kendi bedeni de acı çekerek- meslekî bilgi ve uzmanlığı doğrultusunda göstermiş ve hastaneye götürülürken kızının iki kere duran kalbini çalıştırmıştır. Anne olarak ne kadar acı duymuş olursa olsun, şüphemiz yok ki, "Ne yapmalıyım?", "Nasıl davranmalıyım?"... gibi sorular doğrultusunda *mantığını* devreye sokmuştur. Yılmamış, meslekî deneyiminin ve mantığının rehberliğinde **altı ay** uykusuz kalarak kızını hayata döndürmeyi başarmıştır; ama sadece bilgi, deneyim ve mantık sayesinde değil, kızının *ruhuna* da hitap ederek gerçekleştirmiştir bunu. Kızına Mozart'tan parçalar dinletmiş, kulağına çeşitli hikâyeler fısıldamıştır. Demek ki, **beden-zihin-tahayyül** halkalarından oluşturduğu zincirle kızının hayata tutunmasını sağlamıştır.

"Neslihan Mucizesi", bize şunu çok açık göstermektedir: İnsan herhangi bir edimde bulunurken maruz kaldığı duruma kaba bir gerçeklik olarak bakmamaktadır. Bir durum içinde her zerresine kadar bedeniyle bulunmakta, fakat o durumu zihinsel olarak kavramaya/kavramlaştırmaya çalışırken, bir yandan da değerleri, inançları, duygularıyla edimine anlam yüklemektedir.

Dr. Hale Hanım'a bu olay başına gelmeden önce, "Altı ay uykusuz kalabilir misiniz?" sorusunu yöneltselerdi, eminiz, "hayır" cevabını verirdi. Demek ki, mantıksal olarak uykuya direnç kapasitesi belirlemiyor ne kadar uykusuz kalabileceğimizi. Ruhen direnebileceğimize dair bir duygu, mantığın, aklın hesaplarını altüst edebiliyor.

"Neslihan Mucizesi", insanların statülerinin ve sıfatlarının ne anlama geldiğini toplumsal pratik içinde daha net görüleceğini de anlatan bir örnek olarak görülmelidir burada. Örneğin, "anne"

olmak bir insanın evladından bağıntısız bir statü ve sıfat değildir; ilişkiseldir. Hale Hanım, "anne"liği başına gelen talihsiz bir olay (toplumsal pratik) vesilesiyle hem kendisi için, hem başkaları için **anlam**landırmıştır veya bir **anlatı**da bulunmuştur. Ancak, Hale Hanım'ın durumu bize toplumsal görüngülerin genelleştirilemeyeceği uyarısında da bulunmaktadır. "Hangi anne olsa onun gibi davranır." diyemeyiz. Bunu diyebilmemiz bir **durum** dâhilinde mümkündür.

Dolayısıyla, bir toplumsal pratik veya durumu anlamlandırarak edimde bulunurken, toplumsal gerçekliğin ilişkisellisi ve tümleşikliği edimde bulunanın da "kim" olduğuna dair yansıtmalı bir **süreç** içinde anlamlandırmaya yol açmaktadır. Söz konusu süreçte, örneğimizden anlaşılacağı üzere, bedensel olan (Hale Hanım'ın biyolojik olarak Neslihan'ın annesi olması) bir başlangıç ânıdır. Zihinsel ve tahayyülî (imgesel) uğraklardan geçmeden, sadece bedensel olanla sınırlı edimsel bir anlam ve değer üretemeyeceğimiz açıktır (Eğer öyle olmasaydı, Neslihan'ın babası - gazeteden öğrendiğimize göre- "hayata bir kere geliniyor" diyerek evladını ve eşini terk etmezdi. Bu da gösteriyor ki, bir erkeği tanım icabı ancak bedensel edimine bakıp "baba" sayabiliriz; fakat zihinsel olarak bir "baba" figüründen yoksunluk ve onun tahayyülünde "evlat" olarak sağlanamamış bir yakınlık, o figürün toplumsal değil, biyolojik âna özgü bir durum olarak kalmasını kaçınılmaz kılmaktadır).

O hâlde, Çek filozof Jan Patocka (1907-1977)'nın belirtmiş olduğu gibi; beden her şeyden önce, "kişisel bir durum"u (Patocka, 1998: xvi) ifade etmektedir; bu açıdan, bize göre de bedeni, kişisel olandan toplumsal olana dönüştüren, onun zihin ve tahayyül kudretiyle kurduğu temastır.

Bu bakımdan tümleşimsel epistemolojimizi, bir adım daha atarak somutlaştırmak üzere, **beden, zihin** ve **tahayyül kudreti** kavramlarına dair tanımlamalarımızı vermemiz yerinde olacaktır.

1. Beden

Beden, aslında Durkheim'den beri toplumsal ve kültürel anlamların önemli bir sembolü olarak kabul edildiği gibi; insan benliğinin ve kimliğinin yansıdığı bir kurulum olarak da algılanmıştır (Simpson, 1993: 151). Bununla beraber, klasik sosyoloji teorisi

beden olgusuna yoğun bir ilgi göstermemiş, hatta onu genel olarak söyleminin dışında tutmuştur. Böylece, haz, arzu, acı, hayâl kırıklığı gibi bedensel dürtüler sosyoloji teorisinin yapı taşları şeklinde görülmeyerek, diğer disiplinlerin işi kabul edilmiştir. Bunun sebeplerinin başında, sosyolojinin kurucularının sanayi toplumunun özellikleri gibi makro sorunlarla ilgilenmiş olmaları gelir. Dolayısıyla, sanayi toplumuna geçiş bağlamında toplumsal değişimin tarihsel nedenlerini ve düzeneklerini (mekanizmalarını) araştırmak, kurucu babalara, ideolojik veya akademik güdüler doğrultusunda, daha cazip gelmiş; bir iki istisna dışında toplumsal yapı ve eylemin biyolojik, psikolojik köklerine itibar eden olmamıştır.

Bu doğrultuda, sosyolojinin temelleri atılırken, eylemi, eyleyeni, niyetleri ve amaçları tanımlamada iktisat ve hukuk model alınmış; insan bedeni sadece bir metafor olarak kullanılmıştır. Özellikle işlevselci sosyologlar, toplumsal düzenin ve dengenin oluşumunu açıklamada insan bedeniyle ilgili analojiye sık başvurmuşlar; bedenin sosyolojik söyleme dâhil olması da bu sayede gerçekleşmiştir (Turner, 1996: 24-27; 230-31). Giderek beden, sosyoloji teorisinde merkezî bir yer edinmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'nın sonra ermesinden itibaren, zaman içinde tüketim kültürünün yayılması, sanatta postmodern tarzların belirmesi, feminist hareketlerin etki kazanması, nüfus yapısındaki değişimler, AIDS salgını ve nihayet çevre kirliliğindeki artış, insan bedeni üzerine yapılan sosyolojik analizlerde de artışa yol açmıştır (Turner, 1991: 18). Bugün, artık geniş bir "beden sosyolojisi" yazını mevcut olup; toplum, benlik, kimlik, cinsellik üzerine yeni bakışları uyaran çalışmalar yaygınlık kazanmıştır (Synnott, 1993: 263).

Yalnız, geçerken belirtelim ki, beden sosyolojisinin felsefî bir arka planı vardır ve F. Nietzsche, M. Heidegger ve M. Merlau-Ponty gibi filozofların düşünceleri, söz konusu arka planın dayanaklarını oluşturur. Adı geçen filozoflar, toplumsal edimlerimizde bedenimiz aracılığıyla cisimleşen ve özünde şahsî olan dürtülerimiz ve "irrasyonel" yönlerimize dikkat çekmişlerdir. Bu çerçeve dâhilinde, beden sosyolojisinin çözümlemelerindeki hareket noktasını Felsefî ve Fenomenolojik Antropoloji gibi iki ana kaynağa dayandırıldığı söylenebilir. *Felsefî Antropoloji*, "İnsan nedir?" sorusuyla beden sosyolojisine epistemolojik temel sağlamıştır.

Fenomenolojik Antropoloji ise insanın toplumsallaşma sürecinde tehlikeli çevresel tehditlerden korunması için gerekli olan kültürün ve kurumların himayesinin, insan üzerindeki etkisini tespit girişimiyle beden sosyolojisine sağlanan söz konusu epistemolojiyi yönlendirmiştir.

Belirtilen iki ana kaynaktan (Felsefî ve Fenomenolojik Antropolojiler) beden sosyolojisinin çıkarsadığı üç temel önerme şu olmuştur (Turner, 1991: 4): 1. İnsanın bedensel oluşumu, hem bir dizi toplumsal baskının kaynağını, hem sosyo-kültürel gelişmelerin potansiyelini sağlar. 2. Bedensel oluşuma yön veren, son tahlilde, ihtiyaçlar değil, arzulardır. 3. Arzu ve ihtiyaç gibi "doğal" dürtüler, toplumsal cinsiyetlere göre farklı tecrübeye tâbidirler.

Yukarıdaki önermeler, aralarındaki iç bağlar gözetildiğinde, bir bütün olarak şu şekilde bir ifadeye kavuşturulabilirler: İnsanın bedensel oluşumu, imgesi ve anlamı, esasında kendi benlik/kimlik kavramlaştırmalarıyla beraber içinde yer aldığı maddî, pratik ve toplumsal çevre ilişkilerince belirlenme olasılığına açıktır. Bu itibarla beden, imgesel, kültürel bir kurulum (inşâ) olduğu kadar; toplumsal ve kültürel kısıtlamaların cisimleştiği bir alandır da.

Öyleyse, beden toplumsal edimlerimizde öznel/bireysel gerçekliğimizin bir dışa vurumu olarak görülebileceği gibi; toplumsal ve kültürel anlamların, değerlerin üretilmesinde ve yansıtılmasında önemli bir kaynak şeklinde de algılanabilir. Buradan hareketle de bedenin, toplumsal, politik iktidar ilişkilerinin öznesi ve nesnesi şeklindeki cisimleşmesini sembolize ettiği söylenebilir (McGuire, 1996: 103-7).

O hâlde, "beden" dediğimizde, her şeyden önce, öznel gerçekliğimizin dışa vurumunun sosyo-kültürel anlamlar ve değerler zemininde meydana geldiği ve söz konusu anlamlar ve değerler aracılığıyla toplumsal edimler içinde konumlandığımız cisimsel bir durumu kastediyoruz.

2. Zihin

Zihin, çok anlamlı felsefî bir kavram olup, farklı tanımlara sahiptir. Nitekim zihin felsefesinin günümüzdeki en önemli isimlerinden John Searle, zihin konusunda bu kavramsal çok anlamlığı ve tanımı yaratan altı farklı teoriden söz etmektedir (Searle, 2004:

18-21). Buradaki amacımız, mevcut farklı kavramlaştırmalar, tanımlamalar ve teorileştirmelere dair bir izaha girmek değildir. Bunun yerine, kendi epistemolojik çerçevemiz içinde "zihin"den ne kastettiğimize belirli sınırlar içinde kalarak değinmektir. Bunun için hareket noktamız, John Searle'in (2006: 50, 51-2) bir saptamasıdır: "Zihnin başlıca ve en aslî özelliği bilinçtir." O hâlde, zihnin ne olduğu, bilincin ne olduğuyla bağlantılı bir mesele olup; kendi tanımımızı söz konusu bağlantı zeminine yerleştirmemiz uygun olacaktır.

Searle'i izleyerek devam edecek olursak, bilinç kavramından aslî olarak neyin kastedildiğini onun kullandığı bir örneği aktararak izah edebiliriz. Şöyle diyor Searle:

"Rüyasız bir uykudan uyandığımda, bilinç durumuna girerim, uyanık olduğum sürece devam eden duruma. Uykuya daldığımda, ya da genel anestezi altına alındığımda veya öldüğümde, bilinçli durumum kesilip biter. Bilincin rüya biçimleri, çoğu zaman uyanıklık durumundaki olağan bilinçten çok daha az düzeyde bir yoğunluk ve canlılıkta olsa da, eğer uykumda rüya görürsem bilinçli duruma geçerim. Bilincin derecesi uyanık olduğumuz saatlerde bile değişebilir; örneğin, tam uyanıklık ve uyarılmışlık durumundan uykulu ve uyuşuk bir duruma geçtiğimizde; ya da sadece çok bıkkın ve dikkatsiz olduğumuz durumlarda... Bilinç bir açma kapama düğmesidir: bir sistem ya bilinçlidir ya da değildir. Fakat bir kez bilinçli olduğunda, sistem bir direnç aygıtıdır; yani bilincin farklı dereceleri vardır." (2004: 113-14)

Searle'in bu örneği, bilincin esasında belirli bir zamana ve mekâna bağlı şekilde **durumsal** bir yaşantılama olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Searle'in kendisi de bilinç hâllerinin, "tipik olarak kendi yer ve zamanlarını belirten bir duyguyu beraberinde taşıyarak" bize ulaştığına dair, "bilincin sınır şartları" olarak tanımladığı bir izahatta bulunmaktadır (Searle, 2006: 91).

Yalnız, bu izahat bir "kendilik bilinci" tanımından çok, "nesnel bilinç" tasvirini içermektedir (Searle, 2004: 114). Fazla ayrıntıya girmeden ifade etmemiz gerekirse; Searle, bir şeyin iç gözleme dayanarak bilinebileceğine ve dikkatimizi bir nesneye çevirmeye değil de o nesneye nasıl dikkat ettiğimize yoğunlaşma, nihayet bunları yaparken hatalı olamayacağımıza ilişkin bir anlayışı yansıtan **kendilik bilinci**nin felsefî olarak hatayla malûl olduğunu ileri sürer (Searle, 2004: 179-84).

Şüphesiz, Searle'e göre, "kendilik bilinci" denilen bir durum vardır; fakat Searle'in itirazı, bilinçten bahsetmenin bu durumdan bahsetmeyle özdeş kılınmasınadır. Bu itibarla, "bilinç"ten bahsettiğimizde neyi kastettiğimizi belirgin kılmak üzere, Searle'in bilinç kavramına dair önermelerine topluca bakmak yararlı olacaktır.

Searle, her şeyden önce, bilinci, beyindeki alt seviyedeki biyolojik süreçlerin sebep olduğu ve bilincin kendisinin beyin sisteminin yüksek düzeyde bir özelliği şeklinde ortaya çıktığı düzenek olarak kavramlaştırır (Searle, 2006: 69). Böyle bir düzeneğin sahip olduğu özellikleri ise şöyle sıralar (Searle, 2006: 64): 1. Bilinç, ilk ve her şeyden önce, biyolojik bir görüngüdür ve bilinç süreçleri de biyolojik süreçlerdir, 2. Bilinç süreçlerini ortaya çıkaran beyindeki alt düzey sinirsel süreçlerdir, 3. Bilinç, beynin yapısında gerçekleşen üst düzey süreçler sayesinde oluşur, 4. Bilinç, öznel bir durum ve sürecin ürünü olup, içsel bir boyuta sahiptir, 5. Bilinç, bilinci tecrübe edenin, yani birinci şahsın varoluşuna ilişkin bir hâl içinde ortaya çıktığından; üçüncü şahsın varoluşuna indirgenemez.

Bilincin, aslında "bir şeyin bilinci" olduğunu ekleyerek, yukarıdaki soyut özellikleri daha somut hâle getirebiliriz. "Bir şeyin bilinci", her şeyden önce, bir nesneye yönelmeyi ima ettiğinden, bilincin "niyetlilik" dediğimiz bir öge sayesinde somut olarak belirebileceğini de söylemiş sayılırız. Searle (2006: 77), "**niyetlilik**"i, zihinsel durumumuzun dünyadaki bir şey durumuna yöneltilmesi veya o duruma dair olması, nihayet o durumu amaçlaması olarak tanımlamaktadır. Niyetliliğin tanım icabı imgesel bir boyutu vardır; çünkü bir nesnenin bizim niyetlendiğimiz durumlar tarafından temsil edilmesi, esasen o nesnenin gerçekte varolmasını gerektirmez (Searle'in verdiği örnekte; çocukların Noel arifesinde Noel Baba'nın geleceğine, Noel Baba diye gerçek bir varlık olmamasına rağmen, inanmaları gibi. Veya bizim "Neslihan Mucizesi"nde; Mozart bestelerinin komadaki hastayı hayata döndüreceğine dair gerçek bir kanıt bulunmamasına rağmen, annenin kızına Mozart'tan müzik parçaları dinletmesi gibi).

Buna karşılık, bütün bilinç hâllerinin niyetlilik göstermeyeceği gibi, her niyetlenilmiş durumun da bilinçli olmadığını ayrıca bilmemiz gerekir. Fakat niyetliliği bilinç olmadan anlayamayacağımız için, niyetlilik ve bilinç arasında organik bir bağın mevcûdiyeti de unutulmamalıdır (Searle, 2006: 77). İlaveten, bilinç nasıl ki

"kendiliğin bilinci" değilse; niyetliliğin de bireysel olmayıp, kolektif mahiyet arz ettiği vurgulanmalıdır.

Searle'in (2005a: 44-45) belirttiği gibi; "Gerçekten, benim bütün zihinsel yaşamım beynimin içindedir ve sizin bütün zihinsel yaşamınız sizin beyninizin içindedir ve benzer şekilde herhangi bir başkası için de böyledir. Fakat buradan, 'tüm zihinsel yaşamım, bana gönderme yapan tekil bir isim sözcük biçiminde ifade edilmelidir', sonucu çıkarılamaz. Benim kolektif niyetliliğim, basitçe 'bizim niyetimiz', biz 'şöyle şöyle yapıyoruz' ve benzer bir biçimi alabilir. Bu durumlarda bizim niyetliliğimizin sadece bir parçası olarak niyetlenirim. Niyetlilik 'bizim niyetimiz' biçiminde her bireyin zihninde mevcuttur..."

Zaten, toplumsal görüngülerin ilişkiselliğinden hareket ediyorsak, niyetliliğin de Searle'in tanımladığı anlamda kolektif olması kaçınılmazdır. Bu doğrultuda ilerleyerek, biz de toplumsal görüngüleri/olguları, Searle'in (2005a: 46) tanımladığı şekilde kolektif niyetlilikler içeren görüngüler/olgular olarak tanımlayacağız (Searle'i verdiği örnekte; iki insanın beraber yürüyüşe çıkmalarının, karşılıklı niyetliliği içeren bir görüngü/olgu olduğu için toplumsal sayılması gibi).

O hâlde, "zihin", dediğimizde; edimlerimizde muhtemel bir bilinç hâlinin muhtemel bir kolektif niyetlilik göstermesi doğrultusunda bizi verili gerçeklik ile etkileşime sokan ve bu etkileşim sayesinde bizim verili gerçekliği aşmaya yönelik potansiyel imgeleme (tahayyül etme) kudretimizi uyaran beyinsel bir düzeneği anlayabiliriz.

Tanımımızda niyetlilik ve bilinç arasındaki kopmaz bağı (yukarılarda değinildiği gibi her durumda birbirlerini gerektirmeseler bile) tekrar vurgulamış olduğumuz gibi; insan ediminin varolmayan bir şeye karşı gösterebileceği niyetliliğin (tahayyül kudretinin) esasen verili gerçekliğe hapsolmayacak bir özerklik potansiyeli içerdiğini de ima etmiş oluyoruz.

Yalnız hemen ekleyelim ki, tanımımızda zihni tahayyül kudretine indirgediğimiz sonucuna varılmamalıdır. Aşağıda ayrıca değineceğimiz üzere, **tahayyül kudreti** -bilincin niyetlilikle bağı gibi- zihinle kopmaz bir bağa sahiptir ve onun potansiyel bir gücüdür. Bir başka deyişle, her zihin tahayyül kudretine sahip olmayabilir; fakat her tahayyül kudreti zihni zorunlu kılar. Dolayısıyla bir zihin tanımı, indirgemeci olmayan şekilde tahayyül kud-

retini ister istemez içermek zorundadır.

Zihne ilişkin tanımımıza ilişkin dolaylı bir mesele olsa da değinmemiz gereken önemli bir husus daha vardır; o da yaptığımız tanımın beden-zihin arasında bir ikiciliği (dualizmi) değil, bir bütünlüğü varsaymasıdır. Felsefî düşüncede hâlâ da süren uzun tartışmalara sebep olan bu meseleyi (Beden ve zihin ayrı varlıklar mıdır, değil midir?) konumuzun dışına çıkmamak için uzun uzun izah etme gereğini duymuyoruz. Şu kadarıyla yetinelim ki, biz ikiciliği (dualizmi) reddederken bilincin gerçek varlığını inkâr eden materyalizme karşı çıktığımız gibi; bilinci doğal dünyanın biyolojik bir parçası kabul etmeyen görüşlere de karşı çıkıyoruz (Bu konuda ayrıntılı ve yetkin bir izahat için bkz.: Searle, 2004: Dördüncü ve Beşinci Bölümler). Böylece, beden-zihin-tahayyül kudreti arasında zincirleme tümleşik bir bağlantıyı esas alıyoruz. Şimdi, bu bağlantının son halkası tahayyül kudreti üzerinde duralım.

3. Tahayyül Kudreti

Yukarılarda, niyetliliğin tahayyülî bir boyuta sahip olduğunu belirtmiştik (bir nesnenin niyetlenilmiş durum tarafından temsil edilmesinin, o nesnenin gerçekte varolmasını gerektirmemesi). Öyleyse, aslında şöyle felsefî bir önermeyi de üstü kapalı olarak dile getirmiş oluyoruz: **Varolanın fiziksel değil, tahayyülî varoluş olarak algılanabileceği**. Verili bir gerçekliğe gömülü olduğumuz hatırlandığında, önermemizin, ister istemez şu hususu da kapsayacak şekilde genişleyeceğini düşünebiliriz: Varolanın tahayyülî algılanışı mümkünse, verili gerçeği ideale dönüştürerek, bu ideali kendi gerçeğimiz hâline getirme olanağımız da var demektir. Bunu sağlamak ise ancak zihnimizin **tahayyül kudreti** potansiyeline sahip olmasıyla mümkündür.

O zaman, daha baştan tahayyül kudretinin, gerçekliğin resmini zihnimizde değiştirebilme yeteneği olduğu söylenebilir. Burada Cornelius Castoriadis'ten (1922-1997) esinlenerek, biz de, **tahayyül kudreti** var olduğu için "gerçeklik"in bizim için var olduğunu ileri sürebiliriz (Castoriadis, 1999: 198). Eğer, tahayyül kudretine vücut veren *tahayyül etmek* (imgelemek), "gerçeklik yapıcısının (realiter) olmadığı bir şeyi oldurma gücü" ise (Castoriadis, 1999: 199); bu gücün, anlamları ve değerlendirmeleri yeni-

den yapılandırmaya yönelik bir niyetlilikle yüklü olduğu da ortaya çıkar. Bu bizim, duyusal olarak esrik hâlde düş kurmamızdan çok farklı bir şey olup, gerçek bir zemine sahiptir. Çünkü yeni(den) anlamlar ve değerler inşâ etmeye yönelik bir niyetlilik, her şeyden önce, algılama ve **tasavvur etme** gibi mantıksal bir gayretin ürünü olarak belirir. Castoriadis (1999: 204)'in belirtmiş olduğu gibi, bunu sırf 'duyu verileri'ni yan yana koyarak yapmak olanaksızdır. Duyuların imgelerin değil, imgelerin duyuların bir yaratımı olduğu göz önüne alındığında, Castoriadis'in ne kastettiği daha açık hâle gelir. Çünkü Castoriadis (1999: 201; 1997b) "imge" (tahayyül), derken; "ikon"lar ya da "taklitler"den değil, "temsiller"den, "mevcûdiyet kazandırmalar"dan bahseder.

Tahayyül kudretinin, bir nesneyi orada mevcut olmadığında dahi bir mevcûdiyet şeklindeki temsili ifade ederken mantıksal bir kurgulamadan yoksun kalması; nesnenin var-olmayan olarak kalması sonucunu da doğurur. Bu itibarla, var-olmayana mevcûdiyet kazandırmak, ancak mantığın devreye girmesiyle mümkün hâle gelir.

Fakat mantığın devreye girmesi, tahayyülü bireysel boyuta indirgeme anlamına gelmez. Gerçi tahayyül bireysel bir boyut içerir, ama ondan daha fazla bir şeyi ifade eder. Çünkü toplumu **bireysel tahayyül kudreti** değil, tam tersine bireyleri **toplumsal tahayyül kudreti** yaratır. Bunun olabilmesi, bir "ilk malzeme"ye ihtiyaç duyurur ki bu, **ruh**tur (Castoriadis, 1993: 41).

Burada "ruh"tan, James Hillman'ı izleyerek (Grekçe "psyche"nin veya Latince "anima"nın karşılığı olarak) **anlamı** mümkün kılan bilinmeyen bir ögeyi; olayları tecrübe etme imkânına dönüştüren bir gücü kastediyoruz (Hillman, 1992: xvi). Bu şekilde yapılan bir ruh kavramlaştırması, Hillman'ın belirttiği gibi, ruhu töz (bir şeyin değişmeyen özü) olmaktan çok; kendimiz ile dışımızda vuku bulan her şey arasında düşünmemizi sağlayan bir aracı olarak görmeye dayanır: Kendimiz ile olaylar, edimde bulunan ile edim arasındaki bağı anlamayı sağlayan aracı.

Bu çerçeve dâhilinde ruh, ilk önce, olayların tecrübe edilmesi şeklinde bir derinleşmeye imkân sağlar. İkincisi, ölümle olan bağıntımızı hatırlatarak bizi kendi edimlerimizi; ilaveten, maruz kaldığımız edimleri, olayları anlamlandırmaya yöneltir. Nihayet, düşünsel spekülasyonlar, rüya, hayâl ve fantezi yoluyla doğamız-

daki tahayyüll olanakları ortaya çıkarır (Hillman, 1993: xvi). Her üç durumda ruh, bizim gerçekliğin sembolik ve metaforik yüzünü görmemize yardım eder. O kadar ki, insan olarak gerçeklik karşısında "ruhumuzun sesi" olarak mevcut oluruz (Hillman, 1993: 216).

Böylece, **Ruh**, Hillman'ın ilham aldığı psikolog Carl Gustav Jung'un (1875-1961) çok önceleri belirttiği gibi, içsel ve dışsal gerçekliğimizi birleştiren bir aracılık yaparak bizi, söz konusu her iki gerçeklikle eşanlı temasa geçebilme yönünde tahayyül kudretine sahip kılar (Kugler, 1999: 81). Bu doğrultuda ruh, toplumun kuruluş mantığını bir *yoruma* tâbi tutmamıza da imkân sağlar. Bu imkân ise, Castoriadis'in (1993: 16) söylediği gibi, hem her toplumun bir dünyayı yorumlama sistemi olduğunu gösterir; hem de her tahayyül kudretinin zorunlu şekilde varolan kurucu bir mantıktan hareketle yeni bir yoruma açılma olasılıklarına işaret eder. Bir başka deyişle, ruhun yarattığı tahayyül kudreti, son tahlilde, toplumu kuran mantığın yeniden yorumlanmasıdır. Nitekim Castoriadis, tahayyül kudretini, toplumun "toparlamacı-kimliklendirici mantık"ın karşısına koyarak; aslında toplumun **belirlenmiş** olarak sağladığı kısıtlamaları, bizim burada değindiğimiz anlamda bir yorum imkânına başlangıç şeklinde görerek, **belirlenmemiş**in ufuklarına dikkat çeker. Her iki durumu birbirinden farklı kılan, Castoriadis'in deyişiyle, toplumun verili mantığında (toparlamacı-kimliklendirici mantık) varoluşun belirlenmişlik, tahayyülün ise anlamlandırma şeklinde tezahür edişidir (Castoriadis, 1993: 19; Leledakis, 2000: 143).

Tahayyülün anlamlandırıcı mahiyeti, aslında daha sonra ayrıntılı değineceğimiz bir **arka plan**a sahip olduğu, yani hem bir temsil, hem bir toplumsal edim aracılığıyla ortaya çıktığı için (Leledakis, 2000: 145) bireysel düşünüş şemalarından fazla bir şeydir. Ruhun (psişenin) ve özellikle bireysel bilinç dışının kurucu bir parçası olarak bireylerde 'var' olmaları ise (Leledakis, 2000: 145) bize göre bu durumu değiştirmez.

Dolayısıyla, bu çerçeve dâhilinde bizim "toplumsal tahayyül"den anladığımız, Charles Taylor'un (2004: 23) verdiği tanımdan esinlenen bir kavramlaştırmadır: İnsanların, toplumsal varoluşlarıyla bağlantılı olarak diğerleriyle nasıl uyum sağladıkları, ilişkilerini nasıl yürüttükleri, normalde karşılanan beklentileri ve

bu beklentilerin derininde yatan normatif nosyonlar ve hayâllerin oluşturduğu bir idrak etme tarzı.

Fakat hemen eklememiz gerekir ki, tahayyülü sadece varoluşa özgü kılan tek boyutlu bir anlayışı kabul etmiyoruz. Bunun yerine, Kearney'i (1998: 9-10) izleyerek tahayyülün **varoluş**a ilişkin olmasına ilaveten **hakikat** ve **öteki** ile bağlantılı şekilde de tezahür edebileceğini söylemeliyiz. Böylece, yukarıdaki tanımımızla da tutarlı kalarak toplumsal tahayyüle tümleşik bir mahiyet kazandırmış oluyoruz: Varoluşşsal temelimiz (**ontolojik boyut**), ilişkilerimizi düzenlemeye ve beklentilerimizi belirlemeye yardımcı olan zihinsel şemamız (epistemolojik boyut), nihayet ilişkilerimizi ve beklentilerimizi dayandırdığımız veya yönlendirdiğimiz normatif arka planımız (**etik boyut**) birbiriyle eklemlenmiş oldukları sürece, tahayyül kudretimiz **toplumsal** hâle gelmeye yönelecektir.

C. TAHAYYÜL KUDRETİNİN TOPLUM(SAL)LAŞMASI

Tahayyül kudretini toplum(sal)laşma hâline gelmiş sayacağımız esas durum, onun **dil**de tezahür etmiş olmasıdır (Castoriadis, 1993: 20). Çünkü dil, insanın temel bir semboller sistemi olarak diğer tüm sembollerin yorumlanabilmesinin bir vasatı olduğu gibi; herhangi bir şeyin bir anlam içermesi de ancak dilde ifade bulmasıyla mümkündür (Hertzler, 1965'ten aktaran Charon, 1989: 44-5).

Bu itibarla dili, gerçekliğin bir parçasını temsil etmekte veya ona bir göndermede bulunmakta kullanılan bir **anlam** aracı sayabiliriz. Dil bunu yaparken, yani gerçeklikle ilişkimizi anlam aracılığıyla kurarken, Searle'in ifadesiyle, "türetilmiş bir niyetliliğin" de vasatı hâline gelir. Çünkü anlam, her şeyden önce, türetilmiş bir niyetlilik biçimi olup; bu özellik sayesinde dil toplumsal ilişkilerimizde karşı tarafa niyetliliğimizi belli ederek bir "anlayış" uyandırma, yani onları niyetliliğimizin farkına vardırma imkânını yaratır.

Toplumsal tahayyülün dilde tezahür etmesi, aynı zamanda, tahayyülî olanın sembolik olandan ayrı düşünülemeyeceğine veya sembolik olanın mutlaka tahayyülî bir bileşeni içerdiği ger-

çeğine de dikkatimizi çekmektedir. Nitekim bu duruma vurgu yapan Castoriadis, tahayyülî olanın sembolik olanı sadece 'kendini ifade etmek için' değil, aynı zamanda 'varolmak', sanaldan başka bir şeye geçmek için de kullandığını söyler; ama sembolik olanın da tahayyül yeteneğini ("bir şeyde onda olmayan şeyi görebilmek, onu olduğundan başka bir şey olarak görme") gerektirdiğini de ekler (Castoriadis, 1997a: 127-130).

Tahayyül yeteneği, bize toplumun birçok alanında (din, politika, aile, iş, eğitim...) Castoriadis'in deyimiyle gizlenmiş olan "çehreleri" aşikâr kıldığı gibi, o çehreleri süsleyen anlam ögelerini saptamamıza da olanak tanır; dahası söz konusu ögelerin bir değişim süreci içinde yerine geçirilmek istenen yeni ögeleri nasıl anlamlandırdıklarının da ipuçlarını verir.

Şu örnekle söylediklerimizi daha somutlaştırabiliriz: Her toplum gibi Türk toplumu da zaman içinde değişmiştir. Bu değişim toplumda yeni meslekleri, statüleri, işleri, deyimleri ve günlük ilişki ritüellerini ortaya çıkarmıştır. Örneğin, eskiden bir otobüs terminaline inince "Hammâl lazım mı?" diye seslenenler günümüzde "Taşıyıcı lazım mı?" diye soruyorlar. Eskiden banka "memur"u vardı, bugün "bireysel müşteri temsilcisi"nden söz ediyoruz. "Pazarlamacı", "Satış Yönetmeni" oldu. "Yaşam Koçu" diye bir meslek belirdi. Eskiden "Otel Kâtibi" dediklerimizi bugün "Resepsiyonist" olarak adlandırıyoruz. Artık "Şoför" değil, "Kaptan" diyoruz. "Hizmetçi"ye "Yardımcı Kadın", "Kapıcı"ya "Apartman Sorumlusu" "Sekreter"e "Yönetici Asistanı", "Bekçi"ye "Güvenlik Görevlisi", "Tezgahtar"a "Satış Danışmanı" dediğimiz gibi. Örnekleri çoğaltabiliriz. Bu kadarı bile şunu gösteriyor ki; Türk toplumunun, sosyal yapısındaki değişimler doğrultusunda "çehre" değiştirirken, sadece meslek, iş, statü, vs. yapısal değil, anlamsal bir başkalaşmaya da yöneldiğini sembolize ediyor; böylece tahayyülî olarak kendini yeniden yaratıyor.

Düşünelim: 20-30 yıl önceleri bir bankada memur olmak için lise tahsili, daha öncesi ortaokul tahsili yeterliydi. Fakat bugün bankalar memuriyet için yüksek tahsilli insanlar arıyor ve onları da sınavla seçiyor. O insanlarda o kadar tahsili memurluk için yaptıklarına dair oluşabilecek kompleksi, sahip olmayı istedikleri statüyü sembolik olarak yükselterek ("memur"u "bireysel müşteri temsilcisi"ne dönüştürerek) tahayyülî olarak gidermiş oluyorsunuz. Tıpkı milyarlar değerindeki koskoca "elektronik donanıma"

sahip otobüsleri kullananlara "şoför" demenin hafif kalacağını düşünüp "kaptan" denmesinde olduğu gibi.

Bununla beraber, yapısal değişim ve dünyaya açılış, toplumda "eşitlik", "demokratikleşme" gibi fikir ve tutumların zamanla yaygınlaşmasına ve etki kazanmasına yol açtığı için; insanları rencide etmek endişesinin de dilde bir "temizlenmeyi" gerektirdiğini düşünmek doğru olur.

Bu örnekler açısından bakınca, değişen bir toplumda yeni bir dil yaratmak toplumu tahayyülî olarak yeniden yaratmak gibi görünse de tahayyül yeteneğine dair yukarıda verilen tanım ("bir şeyde onda olmayan şeyi görebilme, onu olduğundan başka bir şey olarak görme") aslında toplum bireylerinin, sunulanı sorgulamaları ve kendi gerçekçi talepleriyle "sahte" olanları geçersiz kılma potansiyelini unutmamamızı gerektirir.

Hâl böyle olunca, toplumun kendi üzerine düşünmesi başlar; kendi kimliğini net olarak resmetmesi zorunluluğu doğar. Bu da toplum katmanları arasında anlamlandırmaya ilişkin bir gerilim alanının ister istemez oluşmasına yol açar. Aslında buradaki mesele, toplumu toparlamacı-kimliklendirici mantığın kısıtlayıcılığını, yeni bir anlamlandırma tahayyülüyle aşma meselesidir. Castoriadis mevcut toparlamacı-kimliklendirici mantıktan kopan bir varlık tarzına işaret eder ve bunu "Magma" olarak adlandırır. **Magma**, esasen sonsuz sayıda kümeler içermesine rağmen, bu kümelere indirgenemeyeceği gibi, kümeleyici işlemler ve kategoriler aracılığıyla da yeniden oluşturulamaz (Castoriadis, 1993: 21). Bu, magmanın "belirlenmiş olmaksızın sonsuz şekilde belirlenebileceği" gibi açık uçlu bir anlamlandırma düzeneği olduğunu gösterir. Buna karşılık, magmanın "sahici" tahayyül zemininde kalmasını sağlayan bir etken vardır, o da "toplumsal-tarihsel" olandır. Castoriadis'e göre, aslında "toplumsal-tarihsel de, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların bir magmasıdır." (Zikreden: Leledakis, 2000: 145).

Bu açıdan bakıldığında, Castoriadis'in (1997a: 182) toplumu "magmaların magması" olarak tanımlarken, bir toplumun özünde anlamlandırmalar yoluyla kurulduğu (kurumlaştığı) andan itibaren toplumsal tahayyüllere bir arka plan oluşturduğunu söylemek istediği görülebilir. Söz konusu **arka plan** bir toplumun anlamlandırmalarının cisimleşmiş veya maddîleşmiş sûretini içerir. Biz orada aslında toplumun mizacını görürüz: Kurallarını,

yeteneklerini, eğilimlerini, alışkanlıklarını, inançlarını, arzularını sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımlarını tespit ederiz (Searle, 2005a: Bölüm 6).

Aralarındaki sınır hatları geçirgen de olsa bir toplumun Arka Plan'ının bir kısmı (örneğin dik yürümek, yiyecekleri ağzımızla yemek... gibi) bütün kültürlerde ortaktır. Searle'in bunu "derin arka plan" olarak adlandırmasına rağmen, biz "Evrensel Arka Plan" şeklinde adlandıracağız. Bazı kısımları da bir kültüre özgüdür ki, Searle bunlara da "yerel kültürel uygulamalar" demektedir. Biz bunlara "Yerel Arka Plan" diyeceğiz.

Evrensel Arka Plan, bizim tanımımızda, her insan toplumunda karşılaştığımız mitoslarda, masallarda, dinlerde, rüya ve fantezilerde ifade bulmuş olan ve Jung'un "Arketip" dediği belli motifleri kapsayacak genişlikte kullanılmaktadır. **Arketip**ler, "hayatı, insanlığın geçmiş tarihince şartlanmış bir biçimde kavramak ve yaşamak eğilimi"ni yansıtır. Arketipleri biz ruhun içinde tekrar tekrar ortaya çıkan belirli tipik imgeler yoluyla algılarız (Tanım ve açıklama için bkz.: Adams, 1999). Örneğin "anne" arketipi böyledir: Önce bir anne imgesi oluşturulur, sonra bu gerçek anne ile özdeşleştirilir; böylece imgesel olarak annenin özellikleri her çağda ve her yerde hemen hemen değişmez bir şekilde süregelir ve miras alınan **anne arketipi** ile **gerçek anne** arasında büyük bir farklılık bulunmaz.

Bu bize "annelik" özelliklerini çeşitli tipleriyle (kişisel anne, büyükanne, üvey anne, sütanne, kayınvalide) olumlu veya olumsuz evrensel özellikler olarak kavrama imkânını verir: "...dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölüler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan." (Jung, 2003: 21-22).

Arketip bize göre toplumun toplumsal-tarihsel mahiyetinin bir anlamda bilinç-dışını resmettiğinden, toplumlar arası bir ortak anlamlandırma zeminini de meydana getirir ve böylece tekil toplumlara evrensel boyut katar.

Öte yandan, **Arka Plan**'ın bazı kısımlarının da bazı kültürlere özgü olduğunu (selamlaşma, giyim, yemek yeme şekli... gibi) ve

buna "Yerel Arka Plan" demeyi tercih ettiğimizi belirttik. Her ne kadar Evrensel Arka Plan'la olan sınırları her zaman çok belirgin olmasa da **Yerel Arka Plan**, bir toplumun münhasıran kendi toplamacı-kimliklendirici mantığında cisimleşmiş/maddîleşmiş şeklini meydana getirir; çoğunlukla yerelliği evrenselliğe karşıt olarak konumlandırır: Neticede toplamacı-kimliklendirici, yani aynılığa dayanan mantığı kurumlaştırmaya yönelir.

Bu nokta tam da bir toplumda kurumlar ile Arka Plan arasındaki ilişkinin mahiyetini gündeme getirir. Mesele şudur: Bir toplumda insan edimleri ne kadar Arka Plan'ın, ne kadar kurumların, kurucu kurallarının etkisiyle ortaya çıkmaktadır? Searle'in fikirlerinden esinlenerek, fakat onun verdiği örneklerden farklı örnekler kullanarak bu soruya cevap vermeye çalışalım. Örneğin trafiği düşünelim. Trafikte araba kullanmamızı Arka Plan bilgilerimizin sağladığı açıktır (sürücü kurslarında bu bilgiler bize ayrıntılarıyla aktarılır). Fakat trafik, aynı zamanda kurallar bütünü olan bir düzen olduğundan (bunların bir kısmı dönüş ve geçişlerde sinyal vermek gibi evrensel; bir kısmı aynı edimi elimiz-kolumuzla işaret yaparak gerçekleştirmekte olduğu gibi yereldir), bizim Arka Plan bilgilerimize ilaveten, söz konusu kurallara karşı bir davranış kalıbı geliştirme duyarlılığımız söz konusudur. Bunlar bizim kişisel yeteneklerimiz sayesinde geliştirdiğimiz duyarlılıklar mıdır (yani bizim kişisel olarak "usta" bir sürücü olmamızdan mı kaynaklanmaktadır); yoksa trafik kurallarının içerdiği ilkelerin fiilen meydana geldiği anda gereken uygun karşılıklar verme alışkanlıklarımız mıdır? Bu soruya cevabın, "kuralların gerektirdiği uygunlukta davranmamız" şeklinde verilmesinin, daha açıklayıcı olacağı ortadadır. Çünkü biz, fiilen araba kullanırken, Arka Plan bilgilerimizi tek tek hatırlayarak bunu yapmayız. Karşılaştığımız kuralların içerdiği temel ilkeler bize nasıl davranacağımıza dair bir hatırlatmada bulunurlar ve biz o anda davranış şeklimizi belirleriz. Örneğin, hatalı sollama yapmamamız bize öğretilir ve Arka Plan bilgilerimizde bu uyarıyı saklarız. Buna rağmen o hatayı yaparız; bu bizim kurallara duyarsız hâlimizdir ve hatadan ağır bir bedel ödemeden kurtulma olasılığımız ise ancak çoğunlukla karşı tarafın kurallara duyarlı bir hâline denk gelmekle gerçekleşebilir (Aksi takdirde, birçok "usta" sürücü bu hatayı yaptığında ölmezdi!).

Demek ki, hareket tarzımızı belirleyen, son tahlilde, Searle'in deyimiyle, karşı karşıya olduğumuz "kuralların özel içeriklerine

duyarlı ve yanıt veren bir dizi yatkınlıklar" geliştirmiş olmaktır. Başka bir deyişle, trafikte "usta" sürücü olmak, bilgisi Arka Plan'ımızda mevcut bir dizi kuralları "daha ustaca" uygulamak değildir. Tersine, uygunluğun kuralların yapısı, stratejiler ve trafiğin ilkeleri tarafından fiilen belirlendiği yerde ve anda bir dizi uygun karşılıklar verme yatkınlığı kazanmış olmaktır. "Sollamak yasak" anlamına gelen işaretlerin, tehlikeli durumları sembolleştirdiğini fiilen ifade eden bir kural, ilke ve bunlara uygun karşılık bekleme uyarısı yönünde bir duyarlılığımız, dolayısıyla yatkınlığımız oluşmuş ise edimimiz kurucu kurallar dizisinin yansıması yönünde olacaktır. Bu da aslında bizlerin toplumsal edimde bulunurken programlanmış şekilde hareket etmediğimizin, görece bir özerklik doğrultusunda niyetlilik taşıyabileceğimizin bir göstergesidir.

O hâlde, burada tanımlanan anlamda kurallara ilişkin duyarlılık ve yatkınlık bireyler arasında ne kadar yaygın hâle gelirse; yani kurallara karşı vereceğimiz uygun karşılıklar ne kadar paylaşılır, uzlaşım konusu olur, bir inanca dayanır ve meşrû görülürse; bir toplumun kurumlaşmış olduğundan da o kadar bahsedebiliriz.

Bir toplumu bir arada tutan temel faktör de zaten o toplumun kurumlaşmış olmasından başka bir şey değildir (Castoriadis, 1993: 12). Gerçekten de bir toplum bireylerin ortak niyetliliğinin (birbirimize karşı gösterdiğimiz uygun karşılıklıların) bir kısmı Evrensel, diğer kısmı Yerel Arka Plan'dan beslenen kurallara, usullere ve yaptırımlara dayanan karmaşık bütünlüğü demek olan kurumlar olmasa hayatını devam ettiremez.

Toplumun kurumlaşmış olması, ilk ve her şeyden önce, onun bir "birliği" temsil ettiğinin işaretidir. Bu birlik, Castoriadis'in (1993: 14) vurguladığı gibi, somut olarak o toplumun parçası olan bireylerin "tüm yaşamını besleyen, yönlendiren ve yöneten son derece karmaşık bir anlamlar dokusunun iç birliği ve tutarlılığı olduğunu" ifade eder. Zaten, düşünürün "Magma" dediği şey de tam budur: Toplumun, Tanrıdan yurttaşa, devletten paraya, kadından erkeğe uzanan nosyonları ayrıştırıp işaretleyerek; 'akılcı' ve 'gerçek' ögelere karşılık gelmeden, o ögeler tarafından tüketilmeden 'yaratım' yoluyla tahayyülî bir anlamlandırma (signification) yapması. Bu anlamda toplum, "kendini tarih olarak ortaya seren bir özyaratımdır" ve bu yaratım süreci içinde toplum, "kendi kendini yaratırken bireyi ve ancak sayelerinde ger-

;ekten varlık bulabileceği bireyleri [de] yaratır". Böylece, "Yaşa-
ran, konuşan ve eylemde bulunan bireyler tarafından, bölümler
nâlinde ve birbirini tamamlayıcı biçimde vücut bulur.". (Castoria-
dis, 1993: 23; 33).

Bu noktada indirgemeciliğe düşmemek için Castoriadis'in şu uyarısına kulak asmalıyız:

"...Bazı kişilerin sandığı gibi, 'toplum bireyleri, bireyler de toplumu yaratır' demekle hiç de ilerlemiş olmayız. Toplum, *kurumlandıran* imgelem [tahayyül] alanının yapıtıdır. Bireyler aynı zamanda kendilerinin de sürekli yaptığı ve yeniden yaptığı her seferinde kurumlandırılan toplum tarafından yapılırlar: Bir anlamda onlar toplumdur. Bu bağlamda olmazsa olmaz iki kutuptan biri kurumlandıran temel imgelem alanı -tarihsel toplumsal yaratım alanı- diğeri ise tekil ruhtur. Ruhtan hareketle, *kurumlandırılmış* toplum her seferinde bireyleri oluşturur-onlar da, bireyler olarak, kaçınılmaz bir biçimde, kendilerini oluşturan toplumu oluşturur." (Castoriadis,1993: 34; italikler orijinal)

Castoriadis'in uyarısı, aslında son tahlilde toplumun ruha indirgendiğine dair yanlış anlamalara yol açma olasılığına karşı ek bir uyarıyla pekiştirilmek zorundadır. Toplum olmada ruh önemlidir, ama her toplum, ayrıca, **doğal dünya**ya, içinde varolduğu evrene dair bir tasavvuru da tanımlar ve geliştirir. Böyle bir tasavvur, toplumun yaşamı için önemli görülen nesnelerin ve doğal varlıkların yerlerini belirler ve böylece toplumun kendi yerini gösteren bir düzenlemeyi içererek (Castoriadis, 1997: 149), toplumun anlamlandırma yapmasının **maddî** temelini de sağlar. Bunun için, tekrarlayalım ki, her toplum bu anlamda gerçekten de dünyayı bir **yorumlama** sistemidir.

Toplum bir yorumlama sistemi ise; toplumu anlamada yorumbilgisine (hermeneutics/hermönetik) duyacağımız ihtiyaç aşikârdır. Zaten, sosyoloji literatüründeki çeşitli toplum kavramlaştırmalarına baktığımızda bunun her şeyden önce bir yorumlama olduğu kendiliğinden görülür. Örneğin, Durkheim'de olduğu gibi toplumu *sui generis* (nev'i şahsına münhasır) bir realite veya moral bir düzen olarak görebiliriz; tıpkı Simmel'de bir *sosyallik* (*sociation*) biçimi, Weber'de *anlamlı eylemler* bütünü olarak görebileceğimiz gibi (Frisby-Sayer, 1986). İlaveten, eğer toplum kavramı sosyolojinin temel analiz birimi ve inceleme nesnesi

olarak kabul ediliyorsa (burada Castoriads'in toplumdan her bahsedişte "tarihsel-toplumsal" yaratım alanı olarak yaptığı kavramlaştırmayı, yani toplumun esasen arka planı tarih olan ve çok daha geniş bağlama işaret eden sosyalin bir parçası olduğunu unutmadan); toplumu analiz eden bir sosyolojinin de ilk ve her şeyden önce hermönetik olması kaçınılmazdır.

Şimdi bu mesele üzerinde duralım.

D.ANLATI OLARAK TOPLUMSAL TAHAYYÜL

1. Hermönetik (Yorumsama) Zemini

Genel olarak Sosyal Bilimlerde hâlen hâkim olan anlayış, toplumsal edimin (fiilin) ve bu edimi îfâ eden failin gözlemciye göre kavramlaştırılması, değerlendirilmesi, hatta yargılanmasıdır. Fiilin ve failin kendi kendini anlatısı ve bu anlatının sunduğu toplumsal dünya tasavvuru, genellikle ihmal edilmektedir.

Burada, toplumsal dünyanın onu meydana getiren insanlarca yapılan bağlamsal ve tarihsel anlatısının daha ufuk açıcı olduğunu ileri süreceğiz. Bunu yaparken, bazı sosyal bilimcilerin görüşlerinin kılavuzluğunda ilerleyeceğiz ve yukarılarda tasvir edegeldiğimiz kendi görüşümüze tekrar döneceğiz. Hareket noktamız, biraz önce de belirttiğimiz gibi, genel olarak hermönetik sosyal bilim, özel olarak hermönetik sosyoloji anlayışının gerekliliğini savunmaktır.

"Hermönetik sosyal bilim", esasında, Habermas'ın sosyal bilimlerin mantığını analiz ederken oluşturduğu bir kategoriye karşılık gelir. Habermas, bu kategorileştirmede genel olarak bilim-bilgi arasındaki organik bağdan hareket eder ve bilginin "kendisini üreten ve dönüştüren insan istemlerini [interests] gerçekleştirmek üzere ortaya çıktığına" (Çiğdem, 1992: 62) vurgu yapar. İlaveten, Habermas, bilginin ancak toplumsal pratikte gerçekleşmesi hâlinde bir "istem"e (bir ilgi-çıkara) bağlanacağından söz ederek; istemin, bilginin toplumsal pratikte hayatla somut bağını kuran bir aracı olduğuna dikkat çeker; dahası onu "Bir hayat yapısı, bir istem yapısıdır." şeklinde formülleştirir (Çiğdem, 1992: 63; 65).

Habermas'ın "istem"den kastettiği ise insan türünün kendi kendini inşâ etmesinin ve mümkün yeniden üretiminin özgül

temel durumlarında kök salmış emek (çalışma) ve etkileşim gibi temel yönelimlerdir. Söz konusu yönelimler, temel görgül (ampirik) ihtiyaçları karşılamayı değil, genel olarak sistemin problemlerini çözmeyi amaç edinmişlerdir

(Habermas, 1971: 196). Bu durumda bilgi de soyut değil, toplumsal pratiğin çözüm bekleyen meselelerinin somut bağlamında işlevsellik arz eder ve çözüm önerileri olarak şekillenmiş bilim faaliyetlerine vücut verir.

Ne var ki, bilgi ile istemler arasındaki bağda istemler bilgiden önce gelmezler, ona sadece yönlendirici ve stratejik kılavuzluk sunarlar. İstemlerin hem bu anlamdaki kılavuzluğu sunmalarına, hem kendi gelişimlerini sağlamalarına toplumsal hayatın muhtelif süreçleri olanak verir (Çiğdem, 1992: 66).

Hâl böyle olunca, istemlerin hangi doğrultuda, ne gibi temel meselelere özgü olarak ve ne şekilde kılavuzluk sunabilecekleri hususu, Habermas'ta dolaylı olarak bilginin tarihsel bağlamda ortaya çıkmış pratik sorunlar doğrultusunda somut şekillenişleri üzerine bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Habermas, bu doğrultuda beşerî durumları istemlere göre kategorize eder ve her bir kategoriye karşılık gelen bilim türünü önerir.

Önce emeğin (çalışmanın) doğa karşısındaki beşerî durumunu Habermas "Teknik İstem" diye ifade eder ve "Ampirik-Analitik Bilimler"i söz konusu istemin problemleriyle uğraşan bir düşünüş biçimi olarak önerir. Toplum bireylerinin etkileşimini ve bu etkileşimden sağlanan anlaşmayı özneler arası anlamları esas alarak beliren istem "Pratik İstem"dir ve bilimsel düşünüş olarak karşılığı "Tarihsel-Hermönetik Bilimler"dir. Nihayet, toplumsal gerçekliğin inşâsında beşerî yaratıcılığı ve kendi kendini idame ettirmeyi ön plana çıkaran, tarihin ve iktidarın yarattığı tahakkümün toplumsal pratikte tezahür eden kısıtlanmışlıkların üstesinden gelerek toplumsal insanın oluşumunu ifade eden "Özgürleştirici İstem"den bahsedebiliriz. Özgürleştirici İstem'e karşılık gelen bilimleri ise Habermas kendi toplum kuramını da dâhil ettiği "Eleştirel Bilimler" olarak adlandırır (Bu tasniflerin ayrıntısı için bkz.: Çiğdem, 1992: 62-86).

Biz burada Habermas'ın tasnifini hareket noktası almakla beraber, Tarihsel-Hermönetik Bilimlerin içeriğini Michael Oakeshott'un (1901-1990) görüşleriyle biraz farklılaştırarak ilerlemek istiyoruz.

Habermas, Pratik İstem'in yönlendiği eylem tipinin gündelik dilin vücut verdiği etkileşimler olduğunu söyler ve söz konusu etkileşimlerin özneler arasında kurulan anlam dünyasını "anlamlandırmak" için bilişsel bir hermönetiği davet ettiğini ekler. Bu, her şeyden önce, şu anlama gelir: Toplumsal dünya, son tahlilde, gündelik dilin yönlendirdiği ve özneler arası etkileşimin inşâ ettiği anlamlar temelinde yükselir. O hâlde, tarihselliği olan pratik bir istemle karşı karşıyayız ve bu ancak hermönetik olarak açığa çıkarılabilir.

Kantçı bir pratik nosyonu, Habermas'ı aynı zamanda, evrenselci bir tarih anlayışına ve Aydınlanma projesinin değerlerinin çerçevelediği bir anlam dünyasının meşrûluğunu pekiştirmeye yöneltir Bunu yaparken. Habermas, aslında anlamları bir bağlama oturtur, ama ortak-ölçüştürülebilir (commensurability) bir bağlama... Yani Habermas, düşüncelerin, pratiklerin, değerlerin, hatta dünya görüşlerinin ortak bir zeminde karşılaştırılabilir, ölçülebilir, belki de eşleştirilebilir olduğunu iddia eder.

Oysa pratik nosyonu kendi felsefesi için aynı derecede önem taşıyan bir başka düşünüre, Michael Oakeshott'a başvurduğumuzda, mesele farklı bir yaklaşım şeklinde ortaya çıkar. Oakeshott'a göre, gündelik hayata vücut veren pratiklerin her birinin, şekillendirdikleri alanlara içkin ayrı bir mantıksallığı vardır ve bu mantıksallıklar bir gelenek içerisinde durumsal olarak işlerler (Oakeshott, 1994). Çünkü toplumsal dünyada edimlerimize kaynaklık eden bilgiler farklı mahiyette olup; kendi doğrultularında bir mantık üzerine inşâ edilmişlerdir.

Oakeshott'ta (1981: 7-8; 10-11) söz konusu bilgiler teknik ve pratik olmak üzere iki türdür. **Teknik bilgi**, kurallar şeklinde formüle edilmesi, öğretilmesi ve öğrenilmesi mümkün kitabî bir mahiyet gösterir. **Pratik bilgi** ise, aksine, kurallara sığmayan, kitabî olarak öğretilemeyen ve öğrenilemeyen özelliklere sahiptir; paylaşılarak, o bilgiyi sürekli uygulayan biriyle daimi temasta olarak elde edilebilir. Pratik bilgi, bu anlamda, bir durum içinde önümüze gelen ve çözümü tanımlanmış kuralları değil, tarihselliği olan bir geleneğe dayanma ihtiyacı gösteren bilgidir. Bu açıdan, pratik bilgi, yukarılarda "Mantık" bölümünde yaptığımız aklî (rasyonel) mantıkî ayırımı bakımından; aklî değil, mantıkî olana tekabül eder.

Oakeshott'un (1981: 81-82) verdiği bir örneği aktararak, pratik

bilginin ne olduğunu daha somut tasvir edebiliriz. Ondokuzuncu yüzyıl İngilteresinde bisiklete binen genç hanımlar için rasyonel bir giysi icat etme ihtiyacı ortaya çıktığında, çözüm uzun donun kullanılmasından yana bir tercihle sonuçlanmıştır. Oysa hanımların şort giymesi çok daha rasyonel bir çözüm sayılabilirdi. Buna rağmen, uzun donda karar kılınmış olması, belki rasyonel değildi; ama geleneklere aykırılık yaratmama gibi bir durumun gerektirdiği mantığa dayanmaktaydı. Bununla beraber, örnekten Oakeshott'un geleneği tek yönde, bitmiş ve tamamlanmış, kendi içinde tamamen tutarlı, ne zaman ne yaparsak ona göre yaptığımız bir kılavuz olarak sunduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Oakeshott, geleneği her şeyden önce bir norm olarak değil; insan ediminin felsefî analizinden türeyen felsefî bir kavram olarak ele alır ve tasvir eder (Franco, 1990: 7). Gelenek, Oakeshott'un gözünde, insan edimlerini farklı yönlere itmeye dayanan bir rekabet içinde çeşitlilik gösteren inançlardan meydana gelir ki; düşünürümüz bu anlamda geleneği özelle geneli (veya yerelle evrenseli) birleştiren "somut genel" (concrete universal) olarak tanımlar (Franco, 1990: 132; 17; 19).

Biz burada Oakeshott'tan aldığımız ilhamla, geleneği, Evrensel Arka Plan ile Yerel Arka Plan'ın belirli bir durumda rekabet eden ve/ya gerilim içinde olan; belirli durumda da iç içe geçmişliğe yönelen anlamlandırmalar olarak tanımlayacağız. Dolayısıyla gelenekten söz ettiğimizde, onun *ortak-ölçüştürülemez* (*incommensurability*), yani ortak bir zeminde karşılaştırılamayacak ve/ya eşleştirilmeyecek mahiyette olmasının, evrenselle özdeş tek bir rasyonelliğin yarattığı bir sosyal dünya telakkisini de temelsiz kıldığını iddia edeceğiz. Buna karşılık, geleneğin farklı mantıkların tarihsel-durumsal karşılaşmalarının inşâ edebileceği yeni bir toplumsal tahayyülün ilham kaynağı olabileceğini ekleyeceğiz.

Geleneği bu şekilde telakki edişimiz, bilgi ve pratik arasındaki ilişkinin mahiyetine bakışımızın da ipuçlarını teşkil eder. Pratiği, her şeyden önce, insan toplumsallığının zemini olarak gördüğümüzü belirtmeliyiz. Bu doğrultuda, Oakeshott'un (1994: Bölüm V) tasvir ettiği anlamda pratik; fikirleri içeren, fakat fikirler tarafından belirlenmeyen; tersine, kendisi düşünce biçimi olan bir deneyim (experience) dünyasına karşılık gelir.

Öte yandan pratik, arkasında fikirlerin vücut verdiği bir anlamı barındırmaz; tersine, anlam, pratiğin kendisinde olan bir eylem-

dir. Anlamın pratiğe içkinliği, pratiği varoluşumuzu başkalaştıran bir konuma yerleştirir: Olanı, henüz gerçekleşmemiş bir "olacak olan" fikrine dönüştürür. Dolayısıyla, Oakeshott düşüncesinde pratik, her zaman bir değişim içinde olmak, demektir ve bu nedenle iki farklı dünyayı önceden varsayar: "Olan" ve "henüz oluşmamış olan" (Franco, 1990: 60). Bu, tam da toplumsal tahayyülün hayâlî bir kurgu değil, pratik edimin somut bir meselesi olduğuna dair iddiada bulunmamıza imkân sağlayan bir ayırımdır. Çünkü pratik edim, olan ile henüz gerçekleşmemiş olan dünyaları uzlaştırmaya çalışır. Fakat daha önce de değindiğimiz gibi, toplumsal tahayyül, bir gerilim hattı üzerinde inşâ olduğundan; söz konusu iki dünyanın uzlaştırılması da nihaî bir çözümü sağlayamaz ve "olan" ile "henüz gerçekleşmemiş olan" arasındaki mücadele, değiştirme ve muhafaza etme etrafında dönen bir sorunu hâlini alır. Böylece, pratik edim de hiçbir zaman tamamlanmayacak bir deneyim olma özelliği göstererek salınımlı, hatta şaşırtıcı bir süreç olarak işlemeye devam eder.

O hâlde, pratik, nihaî amacı olan bir eylem değil; tersine, meydana gelmesi "zorunlu" olmayan durumlara daha açık bir mahiyet gösterir: Kendisine "olan"ın yorumunu içeren bir bilgiyi başlangıç yapar; bu bilgiyi bir geleneği gözeterek sınar ve "henüz gerçekleşmemiş olan"a bu sınamadan sağladığı yeni bir yorumu zemin olarak sunar. Böylece, hem geleneği sorgulayıcı kılarak, ona belirlenimci (deterministik) bir rol biçmemiş olur; hem deneyimin ancak bir bağlam içinde anlamlı olabileceğine, varoluşun hangi sınırlar dâhilinde başkalaşabileceğine işaret eder.

Pratik, anlamı kendinde mevcut bir eylem ise, Paul Ricoeur'un (1913-2005) dikkat çekmiş olduğu bir hususu hatırlamak gerekir: her eylem bir bildiri içeriğine sahiptir (Ricoeur, 1990: 32). Ricoeur bunu söylerken, John Searle'in (2000) dil felsefesine vücut veren söz edimlerine dair çözümlemelerinden esinlenmiş ve tıpkı bir söz ediminin olduğu gibi insan eyleminin de yoruma açıklığını vurgulamıştır. Bu açıdan, Ricoeur'a göre (1990: 35) insan eylemi, okuyabilen herkese açık bir yapıttır. Söz edimlerine (ifade etme veya "söyleme" edimi; ifadeden bağımsız olarak güç gösterimi, yani "söylerken ne yaptığım"; nihayet etki yaratma girişimi, yani "söylemekle ne yaptığım") karşılık olarak toplumsal eylem de taşıdığı anlamları dışa vurumcu bir mahiyet gösterir: Herhangi bir eylemde bulunmam, her şeyden önce, bir niyeti, tahayyülü, ta-

savvuru, isteği dile getirmemdir. İkincisi, eylemim otorite tesis etmeye, mevcut durumu sorgulamaya, ona karşı çıkmaya yönelik olabilir. Üçüncüsü, eylemim, niyetliliğim doğrultusunda beklediğim bir etkiyi doğurmaya odaklanabilir.

Richard Sennett'in *Otorite* (1992) başlıklı çalışması, toplumsal eylemin biraz önce tanımladığımız yapısını somut olarak resmeden bir materyaldir. Sennett, otorite olgusunu (toplumsal, kurumsal, politik türleriyle) analiz ederken; otoritenin insan eylemi olarak eşit olmayanlar arasında bir bağ olduğuna değindikten sonra, onu "yalnızlık", "kardeşlik", "ritüel" gibi başka bağlarla kıyaslar ve otoritenin toplumsal bir duygu olarak tam da niyetimiz, ne yaptığımız ve yaptığımızdan ne beklediğimiz döngüsü içindeki durumsal farklılıklarına işaret eder. Sennett'e göre, örneğin otoriteye karşı çıkarken, belki kendi otoritemize itaat bekleme niyetini saklıyoruzdur. Otoriter olmayı reddederken, aslında bir ritüel içinde hissettiğimiz otoritenin üstünlüğünü ve güvencesini teslim etmiş oluyoruzdur. Nihayet, insanların kardeşliğinin her türlü otoriteden önce gelmesi gereken bir bağ olduğunu savunurken, söz konusu bağın tesis edilebileceğine dair bir etki yaratmak için gene otoriteye başvuruyoruzdur.

Sennett'in otoriteye dair bu ortak hissedişler hususundaki düşünceleri ilhamını Fransız sosyal psikolog Gustave Le Bon'dan (1841-1931) almıştır. Le Bona göre, insanlar aslında içinde bulundukları duruma özgü koşullara bağlı olarak hissederler: Bir kalabalığın içindeyseler kardeşliği bir kalabalık olarak hissederler; tıpkı işçi sınıfına mensup olanların otoriteyi işçiler açısından hissetmeleri gibi... (Sennett, 1990: 17; ayrıca bkz.: Le Bon 2005).

Belki buradan çıkarabileceğimiz sonuç, gene Ricoeur'un yorumsama yaklaşımına uygun bir doğrultuda olacaktır: Toplumsal varoluşumuz (ontolojimiz), ancak bir yorumlama içinde kendi anlamlı yerini bulacaktır. Dolayısıyla, yorumdan bağımsız bir ontoloji olamayacağı için; yorum daima varolanı, yorumsama da daima varoluşu önceler bir durum yaratacaktır. Neticede, varoluşun yorumsamaya tâbi olması, aslında daima yorumlanmış bir varoluşu deneyimlediğimiz anlamına da gelecektir (Bleicher, 1980: 255; 256).

Bununla beraber, tek bir yorumun olamayacağına dair gerçek; eylemin de birçok tasavvurdan sadece birine dair bildirimde bulunduğunu bize unutturmamalıdır. Zaten, eylem daha önce

değinildiği gibi, "okuyabilen herkese açık bir metin" gibiyse, eylemde arayacağımız anlam da ancak yeni bir bakış tarzı, dolayısıyla başka yorumlar için bir başlangıç olabilir. Bu açıdan, eylem de tıpkı bir metin gibi onu îfâ eden tarafından anlamı derinden kavranarak kendine mâl edildiği ölçüde anlaşılma olanağına kavuşur (Ricoeur, 1990: 43). Çünkü "[a]nlama, tümüyle, kendisinden önce gelen ve kendisine eşlik eden bütün açıklayıcı prosedürlerin *dolayımıyla sağlanır*. Bu kendine mâl etmenin karşılığı *duyumsanabilen* bir şey değil, açıklamanın yolunu açtığı dinamik anlamdır ki, biz bunu... metnin göndermesi ile, yani bir dünya kurma, bir dünya ortaya çıkarma gücüyle özdeşleştir[iriz]." (Ricoeur, 1990: 43: italikler orijinal).

Bu durumda, eyleme içkin anlam, ancak eylemi kendine "mâl etmiş" olanın anlatısına bakarak ortaya çıkarabileceğimiz bir şeydir. Çünkü eylem anlamlı bir deneyimse; o deneyimde bulunmak "bizi biz yapan hikâye"yi de yazmak demektir. Öbür yandan, eylemin bildiri içeriğine sahip olma özelliği, onun aynı zamanda bir niyetliliği anlatısı olarak da görülebilir. O hâlde, bir eylem yorumsal olduğu kadar anlatısal bir mahiyete de sahiptir.

Aşağıda eylemin anlatısal mahiyeti üzerine eğiliyoruz.

2. Anlatı Çatısı

Peleponnes Savaşları'nın yazarı, Grek tarihçi ve politikacı Thucydides (M.Ö. 460-400) insan eyleminin **anlatı** (hikâye etme) formunda izah edilebileceğini gösteren ilk düşünürdür. Thucydides'den beri, özellikle tarih yazımında, dolayısıyla tarihsel olayların açıklanmasında anlatı vazgeçilmez bir yöntem olarak kullanılmış ve yaygınlık kazanmıştır. 1980'lere gelindiğinde anlatı, sosyolojide de itibar gören bir yöntem olmuş, özellikle tarihsel sosyoloji disiplini içinde teorik ve ampirik araştırmalarda bir "dönüş" sağlayacak kadar etki kazanmıştır (Hennen, t.y.).

Günümüzde anlatının genel olarak tercih edilen formu "analitik anlatı" olarak adlandırılmakta ve daha çok "rasyonel tercih teorisi"nin destekleyici bir unsuru olarak iktisat ve siyaset bilimi disiplinlerinde kullanılmaktadır. Anlatının bu disiplinlerde "analitik anlatı" olarak nitelenmesi şu iki gerekçeye dayandırılmaktadır. Birincisi, olaylar analiz edilirken hikâyelere, bildirime ve bağlama gösterilen yakın ilgidir; bunun için yöntem anlatısal boyutu ge-

rekli kılmaktadır. İkincisi, olayların açıklanmasının ve izahının belli bir akıl yürütme ilkelerini esas almasıdır; bu da yöntemi analitik tarzda uygulamaya itmektedir (Bates ve diğerleri, 1998: 10).

Biz, "mantıksal anlatı" demeyi tercih edeceğiz. Çünkü "Mantık" bölümünde Jon Elster'e atfen belirtmiş olduğumuz gibi, mantığı her şeyden önce bir dil olarak kabul ettiğimizden; dilin taşıyıcılığını da ancak anlatının yapabileceğini (MacIntyre, 2001: 82) ileri sürmenin doğru olduğuna inanıyoruz.

Bir anlatı, bireysel yaşama bütünlüğünü verdiği gibi; aslında o bütünlüğün nasıl yaşanması gerektiğine dair bir kılavuzluğu da üstlenir. MacIntyre'ın formüle ettiği şekilde söyleyecek olursak; "Bir insan yaşamının bütünlüğü, bir [anlatısal] arayışın bütünlüğüdür." (2001: 323). Anlatının gördüğü bu işlev toplum açısından da farklı değildir. Toplumun bütünlüğü de son tahlilde bir anlatısal arayışın bütünlüğüdür. Bunu mantıksal kılan, "toplumun sicili olan tarih"e (deyim Ricoeur'a aittir) bakarak o bütünlüğün nasıl yaşanacağına dair yaptığımız durumsal çıkarımlardır. Burada "durum" ve "durumsal"dan kasdımız, Karl Popper'den (1902-1994) esinlenerek, toplumsal edimde bulunan bireylerin zihinlerinde oluşturdukları bilgilerin yönlendiriciliği değil, içinde bulundukları somut koşulların zorlayıcılığıdır (Popper, 1969: 147-149). Dolayısıyla, rasyonel veya irrasyonel, toplumsal bir edimin, son tahlilde, durumun mantığı icabı öyle olduğunu kabul eden bir anlayıştır (Hedström ve diğ., 1998: 345).

Bu açıdan, toplum, aslında bir **durum**un mantıksal anlatısına dayanan tasvirini verir bize. Ancak, bu anlatının dil aracılığıyla olması, onun dil tarafından kurulduğu anlamına gelmez. Şüphesiz, **durum** ile **dil** arasında bir ilişkisellik vardır: Dil bir durumu tanımlamaya ve tasvir etmeye yardımcı olur, ama belirli bir anda da durum dili şekillendirebilir (Searle, 2005b: Bölüm 7). Bu ise yukarıda "gelenek" olarak tanımlanan etkenin içerdiği bilgi ögelerinin belirlediği bir şey olabilir ancak.

O hâlde; bir anlatı, esasen nasıl yaşadığımızı, dolayısıyla toplumsal hayatı nasıl inşâ ettiğimizi ve etmemiz gerektiğine dair toplumsal tahayyülü açığa vurur ve dinleyeni bir yoruma, bir çıkarımda bulunmaya, nihayet bir anlamlandırma yapmaya sevk eder.

Bu hususu Richard Sennett'in iki önemli çalışmasında bariz bir şekilde görmemiz mümkündür. Sennett, *Karakter Aşınması* (2002)

adlı çalışmasında, küreselleşme sürecinin, doğurduğu yeni meslekler ve statüler aracılığıyla insanların karakterleri üzerinde yaptığı etkiyi, o insanların kuşaklar hâlinde intikal eden hayat hikâyelerini konu edinerek çözümlemeye girişir. Örneğin, uzun süredir görmediği, babası hademe olan, "değişime açık ve risk almak gerektiğine inandığı" bir meslek, bir bilgisayar firmasının yöneticiliğini icra eden bir tanıdığının, geldiği noktayı anlatısını esas alarak; kuşaklar arası iş, meslek, statü, hayat anlayışlarını resmeder.

Sennett, tanıdığının hademe olan babasının aslında "kendi hayatını kendisinin yazdığını hissettiğini ve toplumsal hiyerarşinin alt basamaklarında olduğu hâlde, bu anlatısının ona özgüven sağladığını" ifade eder. Buna karşılık, toplumsal hiyerarşinin çok üst basamaklarında yer almış oğul Rico'nun; sürekli iş ve şehir değiştirmek zorunda kalan, zamanla yarışan, hep kışkırtılmış rekabet duygusu içinde hareket eden, her an işten çıkarılma riskiyle karşı karşıya olan; çocuk yapmayı bile ancak eşinin ve kendisinin kariyerini garanti ettikten sonra gerçekleştirmeyi düşünen bir portre sunduğuna dikkat çeker.

Rico'nun anlatısından Sennett'in çıkarsadığı durum, "yeni kapitalizm" olarak adlandırdığı bir üretim sisteminin, aslında "yeni" bir toplumsal tahayyül şeklinde toplum katmanlarına nasıl sirayet ettiği; fakat bunu yaparken o katmanlara mensup insanlar üzerinde rekabetin körüklediği güvensizlik, kayıtsızlık ve daima risk altında olma duyguları aracılığıyla yarattığı karakter aşınmasıdır.

Karakteri, "özel olarak duygusal deneyimlerimizin uzun vadeli boyutu üzerine odaklandığı"nı ve kendini "karşılıklı sadakat ve bağlılık, uzun vadeli bir hedef için çaba sarf etme ya da gelecekteki bir amaç uğruna kimi mükâfatları erteleme şeklinde gösteren" (2002: 10) bir kavram olarak tanımlayan Sennett; böylece "yeni kapitalizm" şeklinde ortaya çıkan toplumsal tahayyülün, anlık duygusal deneyimleri; kısa vadeli hedefler için yaşamayı, dolayısıyla geleceği kaale almamayı; nihayet insanların birbirine sadakat ve güven beslememelerini teşvik ettiğini de vurgulamış olur.

Saygı (2005) adlı diğer çalışmasında Sennett'in esas olarak yapmak istediği, hemen söylemek gerekirse, toplumsal tahayyülün, başkaları tarafından "tasarlanmış hayat" olarak topluma su-

nulmasının yarattığı olumsuz sonuçları göstermektir. Sennett, çocukluğunun geçtiği Chicago'da Cabrini Green denilen bir bölgede alt-orta sınıflar için düşünülmüş bir toplu konut projesini hikâye ederek başlar. Proje, zenciler ve beyazların bir arada yaşamasını sağlamak, dolayısıyla etnik ve sınıfsal bir ayrımı azaltmak amacıyla hayata geçirilmek istenmiştir. Fakat bu, insanların birbirine saygı duymalarını besleyen bir toplumsal tahayyülü teşvik yoluyla yapılacağına; uzmanların ve planlamacıların kendi tahayyüllerini bölge halkını kontrol etme zihniyetiyle uygulamaya konulduğundan, istenen sonucun tersi ortaya çıkmıştır: etnik ve sınıfsal farklılık çatışma boyutunda keskinleşmiş, bölge halkı arasında bir eşitlik gerçekleşmediği gibi; insanların kendilerine ve başkalarına olan saygısı da azalmıştır.

Sennett'in belirtilen çalışmaları şu hususları açıkça göstermektedir: Birincisi, toplumsal tahayyül, içinden gelinen gelenek bağlamında bir duruma özgü yorum olarak anlam ifade eder. Bu anlamı paylaşılır kılan insanların kendi hikâyelerini kendilerinin yazdıklarına olan inancıdır. Toplumsal tahayyülü "toplumsal" yapan söz konusu inancın toplum mensuplarında yarattığı özgüven duygusudur. İkincisi, herhangi bir kesimin (uzman, elit, aydın) toplum adına sundukları, toplumsal tahayyülden daha çok ancak o kesimlerin "tasarlanmış hayat" şeklinde tezahür eden kendi bireysel tahayyülleri olabilir. Çünkü hem başkalarının zihnini okuma gibi bir iddia boştur, hem kendi bireysel hikâyemiz, başkalarının hikâyesi değildir. Üçüncüsü, toplumsal tahayyül, mevcut durumdan hareket etmek zorundadır; aksi takdirde gerçekçi bir içerik kazanamaz; boş bir hayâl olarak kalmaya mahkûm olur.

Mevcut durumdan hareket etmek, toplumsal tahayyülün paylaşımcı ve katılımcı mahiyet kazanmasını sağlar; o durumu meşrûlaştırmayı ve/ya olduğu gibi muhafaza etmeyi değil. Bu anlamda, daha önce de değinildiği gibi, toplumsal tahayyül açık uçludur: mevcut durumu değiştirme, aşma yönünde de ilerleyebilir; o durumu yeniden yapılandırma (revize etme) yönünde de... Hangi yönün ağır basacağını anlamak ise, anlatının içerdiği mantığa dayanarak mümkün olur. Hemen belirtelim ki, anlamanın bir duruma bağlı olması, o duruma dair bir bilgi bütününü dikkate almamızı da gerektirir. Çünkü o bilginin, durumu benzersizliği içinde anlamamızı sağlayıcı somut bir anlatıya vücut ver-

mesi gerekir. Bunun ise ne kadar mümkün olduğu, bilginin ham bir malûmat olmasından çok, mantıksal bir bütünlük gösterip göstermediğine bakılarak anlaşılabilir. O hâlde, toplumu anlamada bize yardımcı olabilecek anlatı da düz değil, mantıksal olmak zorundadır.

Şimdi, anlatı konusunda daha ayrıntılı bir izaha girişerek buraya kadar söylenenleri biraz daha ayrıntılandıralım.

Anlatının genel olarak sosyal bilimleri ilgilendiren dört özelliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, anlatı, bir durumu/eylemi meydana getiren unsurlar arasındaki ilişkiselliği görmemize olanak sağlar. İkincisi, durumun/eylemin içerdiği olay(lar)ın sebeplerine işaret eder. Üçüncüsü, durumun/eylemin muhataplarınca ne şekilde kendilerine mâl edildiğinin ipuçlarını verir. Nihayet, dördüncüsü, durumun/eylemin meydana geldiği zamanı, süresini ve yerini gösterir (Somers-Gibson, 1994: 59).

Bu itibarla, anlatı, bizi herhangi bir durumun/eylemin, tekil ve/ya yalıtılmış bir anlamlandırmasını yapmamızı önler; belli bir zaman ve yerde mantıksal bütünlüğü olan bir ilişkisellik içinde değerlendirmemize olanak tanır. Dolayısıyla, anlatı, olayları basit zaman sırasını (kronolojisini) gözeterek yalıtılmış bir ân şeklinde değil; özgül (specific) bir yerin ve zamanın mantıksal ilişkiselliğinin meydana getirdiği zincirleme sürecin benzersiz bir dönemi olarak sunar.

Bu açıdan, örneğin Richard Sennett'in yukarıda andığımız *Saygı* kitabındaki zencilerle beyazların bir arada yaşamasını sağlayacak toplu konut projesi, bir anlatı olarak, 1950'li yılların Chicago kentinde meydana gelen herhangi basit, tekil bir olayı değil; o dönemin Amerikan toplumsal hayatının neden öyle olduğunun sebeplerini içeren, birbiriyle ilişkili benzersiz olaylar dizisinden meydana gelen bir bütünü sunar. Aynı şekilde, Sennett'in *Karakter Aşınması*'nda anlattığı Rico'nun hikâyesi de tekil bir olayın değil; bir insanın hayatında meydana gelen değişim aracılığıyla toplum hayatındaki bir döneme özgü değişimleri gösteren olaylar dizisi arasındaki mantıksal bağın tasviridir.

O hâlde, bir anlatının bir durumu/eylemi anlamamızı sağlayan yanının, tarihselliği ve ilişkiselliği esas almasında yattığı söylenebilir (Somers- Gibson, 1994: 60). Tabii, tekrarlayalım, tarihin toplumun sicili olduğunu; ilişkiselliğin de tümleşik mahiyet gösterdiğini unutmadan...

Anlatı sadece bir yöntem olarak iş görmez; bunu yaparken bazı başka işlevleri de yerine getirir. Bunlardan birincisi, bir anlatının bize bizim kim olduğumuzu göstermesidir. Bu aynı zamanda ne yapacağımızı bilmemizin de önkoşuludur. Ne yaptığımıza dair bir algılama ise yeni anlatılarda bulunmamıza yol açar. Yeni anlatılar da bilincimizi, inançlarımızı, kısaca tahayyül kudretimizi etkileyen yeni eylemleri ve durumları yaratır. Somers ve Gibson anlatının bu boyutunu *ontolojik* olarak nitelendirmektedirler: Fakat ontolojik anlatının önceden bilinemeyeceğini, dolayısıyla sabit olmayıp, süreçsel olduğunu ekleyerek... (1994: 61).

Kim ve ne yapıyor/yapacak olduğumuz, bireysel değil de, kültürel ve kurumsal etkiler altında cevabını aramak zorunda kaldığımız bir mesele şeklinde beliriyorsa; anlatı *kamusal* bir mahiyet kazanmış demektir (Somers-Gibson, 1994: 62). Örneğin ailemizden, üyesi olduğumuz bir derneğe veya çalıştığımız kuruma varıncaya kadar birçok organizasyon, kendi kimliğimize dair olduğu gibi, toplumsal kimlik, tasavvur ve tahayyülümüze dair de bir yönlendirme yapabilir.

Eylemlerimizde yönlendiriciliği olan şüphesiz sadece kurumlar veya organizasyonlar değildir. Nasıl davranacağımızı belirlemede (ister araştırmacı, ister sade bir vatandaş olalım) arka planımızda mevcut bazı kavramların rolü muhakkak vardır. Kavram hazinemiz bir durumu değerlendirmede, bir eylemi yorumlamada veya anlamlandırmada toplumsal etki gösterebilecek düzeyde çalışırlar; ontolojik ve kamusal anlatıların tesisinde veya pekiştirilmesinde rol oynarlar. Örneğin, "toplum", "kültür", "saygı", "sadakat"... gibi kavramlar böyledirler: "Toplum" dediğimizde kim olduğumuz aklımıza gelirken, "saygı" o toplum içinde nasıl davranmamız gerektiğine işaret eder. Somers ve Gibson (1994: 62) böyle bir işlevi "*Kavramsal Anlatı*" olarak adlandırmaktadırlar.

Yalnız, bazı kavramlar vardır ki, sadece olaylara teorik bakışımızı değil, insanlık tarihini algılayışımızı, dolayısıyla toplumsal tasavvur ve tahayyüllerimizi de kodlarlar. Dolayısıyla, bu tür kavramlar, telaffuz edildiklerinde aslında bir tanımı çağrıştırmaktan çok, parçası oldukları bir bağlama ve o bağlam içindeki değerlere, normlara, anlamlara, kurumlara atıfta bulunurlar. Bu sebeple başattırlar; böyle oldukları için de "*Başat Anlatılar*" ("*Master Narratives*") olarak adlandırılırlar (Somers-Gibson, 1994: 63). Örneğin, İlerleme, Gerileme, Endüstrileşme, Aydınlanma, Modernleşme bir

üst-durumu anlatan kavramlar olarak belirtilebilir. Somers ve Gibson'un vurguladıkları gibi; Başat Anlatılar (yazarlar buna "*Üstanlatılar*"/ *Metanarratives* de demektedirler) tarihin "destansı bir oyun" yüzünü (Kapitalizme karşı Komünizm, Bireye karşı Toplum, Barbarlığa karşı Uygarlık) hatırlattığı kadar; ulaşabileceği nihaî duruma da (Marksizm ve Sınıf Mücadelesinin zaferi; Liberalizm ve Özgürlüğün zaferi...) atıfta bulunur.

Dolayısıyla *Üstanlatılar*, Castoriadis'in daha önce değindiğimiz "toparlamacı-kimliklendirici" dediği işlevi görürler ve yeni bir toplumsal mantık inşâ ederler: Modern, geleneği; ilerleme, muhafaza etmeyi; Aydınlanma, ruhsallığı dışlar ve zıt kimliğin unsuru olarak konumlandırır ve bundan farklı çıkarımlar yaratır; neyin ontolojik, neyin kamusal ve neyin kavramsal olduğunu bulanık hâle getirir. Bu ise bildiğimiz veya farkında olduğumuz bir hikâyenin, bilmediğimiz formlara uydurulmasının, dolayısıyla olaylar arasındaki ilişkileri anlamlı kılan esas mantığın gizlenmesini sağlar.

Anlatı eğer bu şekilde, zamandizisel (kronolojik) olarak ardı ardına gelen olaylara ilişkin belirleyici ögelerin bir düzen ve içerik şeklinde tek bir tutarlı hikâyeye dönüştürülmesini ifade ediyorsa; onun öncelikle bir mantıksal inşâ ediş (construct) olduğuna (Griffin, 1993: 1097) dikkat etmemiz gerekecektir. İnşâ edici anlayış ise; anlatıların hayatın kendi içinde üretilen sonuçlar olmasından çok, anlatıcıların (biyografi yazarlarının ve tarihçilerin) hayatı anlamlandırma girişimlerinin geriye dönük olarak resmettikleri sanat yapıtları olduğu görüşüne dayanır. Buna göre, "insanların hayatları, sadece bir olaylar dizisidir ve bu olaylar dizisinin anlaşılır kılınması için, bir biyografi yazarının, olaylar yaşanıp bittikten sonra bu diziyi anlatısal bir kalıba sokması gerekir. Anlatılar keşfedilen değil inşâ edilen şeylerdir." (Fay, 2001: 262).

Oysa anlatının, esasında sadece hayat hakkında değil, hayatın içinde vücuda geldiklerine dair bir mahiyet arz etmesi (Fay, 2001: 263); onun gerçekle olan bağına da işaret eder. Böylece, gerçekçi bir anlatı anlayışı ortaya çıkar ve insan hayatlarının kendilerinin kendi dünyaları hakkında anlattıkları hikâyelerden değil, onların fiilen yaşadıkları dünyada zaten var olduğunu söyler. Fay'in (2001: 247) **Anlatısal Gerçekçilik** dediği bu anlayış, gerçek hikâyelerin inşâ edilemeyeceğini, ancak keşfedilebileceğini iddia eder.

Bizim için ise anlatı, her şeyden önce, bir dilin (mantığın) bir durum içinden konuşulması olduğundan; inşâcı ve gerçekçi boyutlarını birbirinden kolayca ayıramayacağımız bir özellik gösterir. Hikâyeleri, mantıksal bir tutarlılık gözetmeden anlatamayız. Ama, her hikâye de mutlaka onu yaşayan insanların özelliklerinden tamamen bağımsız olmayan bir gerçekliğin (metafor, retorik, ironi araçlarıyla) tasavvur edilişine karşılık gelir. O hâlde, "eylemlerimizin eylem niteliği kazanması için bunları bir anlatının cisimleşmesi olarak görmemiz gerekiyorsa" (Fay, 2001: 271); anlatının gerçek boyutuna işaret eden mantıksallığının "tek doğru öykü"yü dile getiren ifade olmaktan arınması zorunludur. Öte yandan, inşâcı özelliğinin de anlatıyı "anlatısal olmayan malzemeye kazınan kalıplar"a indirgememesi gerekmektedir (Fay, 2001: 271; 267).

Bu özelliklerin bir sentezi olan anlayışa Fay (2001: 267) *Anlatıcılık* (*Narrativism*) der ve şu şekilde şemalaştırır (269): "(t) zamanında bir aktör (a) bir şey (x) yapıyor ve bunu yapmakla, yaşanan bir anlatıyı (In) sahnelemiş oluyor- (x)in bir (x) olabilmesi için bu anlatıdaki zamansal bütünlüğe yerleşmesi gerekiyor. Ancak (t+n) zamanı geldiğinde, artık (x)in sonuçlarının farkında olan ve/veya (a)'dan farklı bir kavramsal paradigmayla düşünen aktörün kendisi (a) ya da daha sonraki bir biyografi yazarı (b), (x)'in, yaşanan anlatıyla çatışan başka bir anlatının (anlatılan anlatının (tn)) bir unsuru olduğunu görebilir. Yaşanan anlatılar '(In)'nin bir parçası olarak (x)'i yapıyorum' şeklinde olurken anlatılan anlatılar '(a), (In)'nin parçası olduğunu düşünerek (x)'i yaptı; hâlbuki (x) gerçekte (tn)'nin unsuruydu' şeklini alıyor."

Fay'in bu şematik formülasyonundan çıkaracağımız sonuç; anlatıların hem sosyal bir eylem "içinde" hem de o eylemde bulunanların yaşanan anlatılarının ötesinde o eylem "hakkında" olabileceğini düşünmemiz gerektiğidir. Anlatının sosyal eylem içinde değerlendirilmesi, o eylemin şüphesiz gerçekçi bir anlamlandırmasını davet eder. Bununla beraber Ricoeur'ün (1991) belirttiği gibi, her sosyal eylemin hatırada, ağızdan ağza aktarılan geleneklerde ve/ya tarihsel belgelerde nesnelleştiği düşünüldüğünde, anlatının içerdiği olaylar dizisi arasındaki mantıksal tutarlılığı yansıtmasının da kaçınılmaz olduğu anlaşılır.

Dolayısıyla, sosyal eylemin anlatıda içerilen anlamı, eylemi yapanların içsel durumlarından ve güdülerinden çıkarsanamaz.

Bunun için, zaman içinde değişen ve farklılaşan kamu nezdinde toplumsal tahayyüle ilişkin yapılan müzakereler gereklidir. Tam bu noktada eylem "hakkında" farklı anlatılar kendini göstermeye başlar ki, artık sadece eylemde bulunanların yaşanan anlatılarının ötesine geçmekle kalmayız, eylemi toplumsal hâle de getirmiş oluruz. Çünkü eylem bağlarını eyleyenlerden koparmıştır ve amaçlanmayan etkilerin doğmasına imkân tanımıştır (Bu konuda bkz.: Ricoeur, 1990: 33). Dolayısıyla, artık toplumsal tahayyülün mantıksal görüngüleri de şekillenmeye başlamıştır.

Bu itibarla, anlatının işleyişini mantıksal ve inşâ edici boyutlarının karşılıklı etkisini gözeterek bir bütünlük içinde ele almamız uygun olur. Bunun için de bir anlatının dayandığı veya önerdiği mantığı açık etmek gerektiğinde, o anlatının dile getirdiği olaylar arasındaki ilişkilerin hangi toplumsal normları arkasında sakladığını; ne şekilde inşâ edildiğini anlamak açısından ise söz konusu normların eylemde bulunanlardan kopup, amaçlanmayan etkilerinin nasıl çerçevelendiğini, dolayısıyla hangi kurumlara vücut verdiğini incelememiz kaçınılmazdır.

E. TOPLUMSAL TAHAYYÜLÜN MANTIKSAL GÖRÜNGÜLERİ

1. Normlar

Mantık toplumun dili ise normlar da Bicchieri'nin (2006) deyimiyle bu dilin grameridir. Dolayısıyla, genel olarak normlardan bahsettiğimizde; aslında, tıpkı dilbilimde olduğu şekilde, bir dilin işleyişini belirleyen, bu çerçevede dilin kullanımının hangi düzenleyici kurallara göre gerçekleştiğini gösteren gramer gibi; toplumun işleyişini, bu işleyişte etkili olan kuralları anlatmış oluruz. Nasıl ki, dildeki mevcut kurallar bütünü dili dil yapıyorsa; toplumu da ne ise o yapan normlardır.

Toplum üyelerinin birbirlerinden beklentilerini ve ilişkilerini yönlendirici tercihlerini genel olarak "norm" diye adlandırsak da (Bicchieri, 2006: 2; Elster, 1995: 97); sosyal normdan bahsedebilmemiz için daha başka özelliklere başvurmamız gerekir. Sosyal normlar, kamu tarafından paylaşılmış ve yaygın olarak davranışlarımızı ayarlamada dikkate aldığımız kurallar bütünüdür. Ama örneğin ahlâkî normlar gibi diğer normların da bu özelliği gös-

termesi, sosyal normların ayırt edici yanının ne olduğunu belirlememizi zorunlu kılar. Bu sebeple, sosyal norm, dediğimizde, her şeyden önce, tasarlanıp empoze edilen "resmî" yaptırıma tâbi düzenleyici yasal kurallardan bahsetmediğimizi belirtmemiz gerekiyor. Sosyal norm, yasal kurallardan ve düzenlemelerden farklı olarak, sosyal etkileşim içinde kendiliğinden meydana gelmiş ve zamanla yaygın şekilde paylaşılmış; uygulamasında resmî yaptırımın gözetilmediği; fakat ihlâli hâlinde olumsuz duygusal tepkileri harekete geçiren kurallar bütünüdür (Bicchieri, 2006: 8; Elster, 1995: 100). Bu açıdan, bir sosyal normun duygusal boyutu, bilişsel boyutundan çok daha temel niteliktedir (Elster, 1995: 100).

Somut olarak sosyal normun içerdiği bu özelliği ve farklılığı anlatacak olursak, trafiği örnek gösterebiliriz. Trafikte, diyelim sürücü olarak tâbi olduğumuz normlar, Trafik Kanunu'nda resmî şekilde belirtilmiştir ve o normları ihlâl etmek cezaî yaptırıma tâbi tutulmuştur. Örneğin, işaretlere uymak, hız sınırını aşmamak, diğer sürücülerin hakkına tecavüz etmemek yasal olarak düzenlenmiştir. Fakat günlük hayat içinde trafikte insanlar arasındaki sosyal etkileşimin yarattığı normlar da vardır ve bunlar ne resmî (formal) olarak tanımlanmışlardır, ne de yaptırıma tâbi tutulmuşlardır: Dönüş yaparken, sinyal lambamızla değil, elimizle işaret veririz. Selektör yaparak diğer sürücüleri radara karşı uyarırız. Trafik polisiyle ceza yememek için pazarlık yapar veya ona karşı forsumuzu kullanmaya kalkışırız.

Başka bir örneği, öğrencinin sınavlara ilişkin itiraz hakkıyla ilgili olarak verebiliriz. Sınavdan beklediği notu alamayan öğrenci, yönetmeliklere göre belirli bir sürede itiraz hakkına sahiptir. Fakat öğrencinin genellikle tercihi, bu hakkı kullanmak yerine dersin hocasıyla not pazarlığı yapma yönündedir. Çünkü öğrenci itirazı bir büyüğe ve/ya otoriteye karşı gelme şeklinde algılamakta ve kendisine resmî olarak tanınmış bir imkânı kullanmaktan kaçınmakta, resmî olmayan bir norm geliştirmeye girişmektedir.

Bu tür davranışlar bir toplumda yaygınsa ve paylaşılma veya uyma özelliği gösteriyorsa, o toplumu anlamak için asıl bakacağımız normlar bu tür resmî olmayan (informal) normlardır. Başka deyişle, resmî normlar, bir toplumun idealize edilmiş resmini bize verir. Resmî olmayan normlar ise, günlük hayat pratiğine yansıyan gerçek yüzünü gösterir.

Sosyal normların yaşaması, şüphesiz, belirttiğimiz gibi, kamu tarafından yaygın kabul görmelerine, yani onlara yeterli sayıda insanın uymasına bağlıdır (Bicchieri, 2006: 55). Bunun olabilmesini sağlayan ise bir bağlam içinde dikkatimize gelen olaylara dair yaptığımız yorumların ve anlamlandırmaların inanca dönüşerek aktif duruma dönüşmeleridir. Hemen yukarıda verdiğimiz itiraz hakkı örneğine geri dönelim. Öğrenci olarak notumuza resmen (not işlerine dilekçe vererek) itiraz ettiğimizi düşünelim. İtiraz ettiğimiz dersin hocasının davranışlarından itirazımıza alındığı izlenimini edinmiş olalım. Böyle bir olay, bizi itiraz hakkımızı kullanmaya ilişkin olarak düşündürtür ve hocamızın otoritesini sarstığımıza dair bir anlamlandırmaya sevk ettiğinde; itirazın menfi bir davranış olduğuna dair inanç geliştirebiliriz ve bir dahaki sefer böyle bir davranışta bulunmayı düşünmemeye başlayarak, söz konusu inancımızı aktif bir duruma dönüştürebiliriz (Böyle bir sürecin soyut olarak şemalaştırılması için bkz.: Bicchieri, 2006: 56).

O hâlde, sosyal normları farklı kılan başka bir özellik, sosyal etkileşimlerimizin beklenti, tercih, kategorileştirme, ön-yargı, şartlanma şeklinde tezahür eden unsurlarıdır. Bunlar ise etki gücünü ancak bir kültür içinde edindiklerinden; normlar da farklı kültürlerde, hatta aynı kültür içinde bile farklı bir mahiyet gösterirler (Bicchieri, 2006: 76). Daha geniş bir açıdan bakıldığında, "Doğulular" ve "Batılılar" olarak dünyanın bir "düşünce coğrafyası" farklılığı gösterdiği ve bunun insanların dünyadan çıkardıkları anlam doğrultusunda kendilerine anlamlı gelen bilişsel gereçleri kullanmalarının sonucu olarak meydana geldiği de bazı araştırmacılar tarafından dikkatlerimize sunulmaktadır. Örneğin Richard E. Nisbett, kültürel psikolojinin verilerine dayanarak yaptığı bir incelemede şunları söylemektedir:

"... Doğululara ve Batılılara özgü toplumsal yapılar ve benlik anlayışlarının, her birinin kendi inanç sistemlerine ve bilişsel süreçlerine eldiven gibi uyuyor olmasıdır. Asya toplumunun kolektif veya karşılıklı bağımlı doğası, Asyalıların geniş, bağlamsal dünya görüşleri ve olayların son derece karmaşık olduğuna ve pek çok etken tarafından belirlendiğine ilişkin inançlarıyla tutarlıdır. Batı toplumunun bireyci veya bağımsız doğası da, Batılıların belirli nesnelere bağlamlarından soyutlayarak odaklanmaları ve nesnelere hükmeden kuralları bilebileceklerine, dolayısıyla da

nesnelerin davranışını denetleyebileceklerine ilişkin inançlarıyla tutarlı görünmektedir." (2005: 14).

Nisbett'in tanımladığı Doğu-Batı arasındaki bu "düşünce coğrafyası" farklılığı; bazı sosyologlara göre iki dünya arasında tutum, inanç, değer ve dünya görüşleri, dolayısıyla sosyal normlara ilişkin tarihsel olarak süregelen çatışmayı besleyen kaynaktır (Sezer, 2005). Bu ise aslında sosyoloji açısından kültürel görecelilik (diğer kültürleri sırf kendi kültürümüzün penceresinden bakarak değerlendirme) tuzağına düşmeden, toplumların kimliklerinin biçimlenmesinin diyalektik dinamiğini saptamamıza olduğu kadar, o toplumların değişim süreçlerinin yönünü ve mahiyetini anlamamıza da sunulan bilişsel bir imkândır.

Bu bakımdan sosyal normların işlevini ve işleyişindeki mantığı anlamak, o normların belirli bir kültürel bağlam içindeki yerini ve o bağlama anlam kazandıran geleneğin ayırt edici yanını saptamakla mümkündür. Burada biraz durup, gelenekle sosyal norm arasındaki ilişkiye Jon Elster'den farklı baktığımızı belirtelim. Elster (1995: 104-5) geleneği, atalarımızın geçmişte yaptıklarını birikimsel bir davranış kalıbı olarak bizlerin tekrarlaması veya taklit etmesi şeklinde tanımlayarak; normun geleneğe destek olabileceğini söyler (örneğin kiliseye giderken nasıl giyineceğimize karar vermemiz). Fakat geleneğe uymadığımızda (örneğin eksantrik bir giysiyle kiliseye gittiğimizde) bir normu ihlâl etmiş sayılamayız; en fazla bizi acayip/deli biri olarak görürler, der. Şüphesiz bu durum istisnaî kalmaktadır. Birden kiliseye eksantrik kıyafetle giden insanların sayısının arttığını düşündüğümüzde; istisnaî olanın yaygınlaştığını, dolayısıyla yeni bir normun yerleşerek yeni bir geleneğin oluşmasına imkân tanıdığını görebileceğiz. Bu da çözümü açık uçlu olan, Ricoeur'un deyimiyle, bir "yorumlar çatışması"nı davet edecektir. O hâlde, bir gelenek yerleşik normlar bütününden; bir sosyal norm da bir kurallar bütününü zamanla geleneğe dönüştürecek ve bağrında yorumlar çatışmasını taşıyacak çekirdekten başka bir şey değildir, diyebiliriz.

Sosyal normları bu şekilde resmedilmesi, ancak somut bir kültürden ve gelenekten yola çıkılarak yapılabilir. Biz bunu burada kendi toplumumuzdan tarihsel olarak yaşantılanmış örneklere başvurarak yapacağız. Elimizde zengin bir veri kaynağı var: Abdülaziz Bey'in (1850-1918) Osmanlı'da günlük hayatın her ala-

nında toplumsal ilişkileri şekillendiren normları anlattığı *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* (2002) başlıklı kitabı.

Abdülaziz Bey, söz konusu geniş kapsamlı kitabında, yaşadığı dönemin gelenek ve göreneklerini, bunların dildeki tabirlerini İstanbul'un günlük hayatında yaptığı gözlemlere dayanarak okuyucuya aktarır. Kitap bu bakımdan bir dönemin toplumsal hayatının fotoğrafını, fona yerleştirdiği normların işleyiş şekli, nesilden nesile geçiş tarzı ve geleceğe bırakması muhtemel mirasıyla beraber bize gösterir. Bu fotoğraf, bir çocuğun doğumundan önce ve sonra yapılan işlerde uyulan âdetleri; eğitimde ve evlenmede etkili olan gelenekleri; ticaret ve şanatta hâkim olan davranış kalıplarını; giyim kuşama yön veren görenekleri, vs. parlak ayrıntılar şeklinde yansıtır ve gerçekten normların bir toplumun grameri olduğuna dair bizi düşündürtür. Örneğin, sadece bir alana, diyelim evlenme konusuna bakmak bile bahsedilen hususta canlı bir fikir edinmemizi sağlayabilir.

Evlenme Osmanlı'da her aşamasında kurallar sisteminin kendini hissettirdiği en önemli günlük hayat meselelerinden biriydi. Bir erkek için evleneceği kızın kim olacağı kararlaştırıldıktan sonra; o kızın damat adayının aile büyüklerince (evlenmeye aracılık eden yaşlılar yanında, evlenme işiyle uğraşarak geçinen "kolcu" denilen hanımlar dâhil) hangi usuller takip edilerek (kız bakmaya gencin annesi, teyzesi ya da varsa ablası ile matemi çağrıştırdığından siyah rengi ağır basmayan giysiyle gidilir; fakat aşure ayında, diğer ayların son Çarşambasıyla Salı günleri görücü ziyareti yapılmazdı) nasıl bir süreci (söz kesme, nişan takma, nikâh akdi, "cihaz" denilen gelin eşyasının güvey evine gönderilmesi ve yerleştirilmesi; düğün öncesi hazırlıklar ve düğün; düğünden sonraki ilk sabah "paça günü" yeni çifte sunulacak kahvaltı tepsisinin hazırlanması) başlatacakları tayin edilirdi (Abdülaziz Bey, 2002: 106-136).

Söz konusu süreci oluşturan aşamalar, sosyal normların tarihten ve gelenekten süzülerek gelen bir davranış kalıbı olarak cisimleşmelerini ifade ederdi. Dolayısıyla, normlar; günlük hayat meselelerinin üstesinden gelmede kişilerin yerini, rolünü, davranış usullerini tanımlamaya yardımcı olduğu gibi, karşılaşılan yeni durumda en uygun davranışın ne olacağına dair yorum yapma imkânını da hazırlardı. Böylece, toplumsal hayatın hem bir belirlilik ekseni etrafında dönmesi sağlanmaya, hem belirsizlik olasılı-

ğın yaratabileceği kaos en aza indirmeye çalışılırdı.

Ne var ki, toplumların içsel ve/ya dışsal faktörlerin belirlediği bir değişim sürecine kaçınılmaz olarak maruz kalmaları; tarihsel süreçte kendi doğrultularında ya mevcut normların içini boşaltıp onları işlevsiz hâle getirmiş, ya da herkesin kendi normunu koyduğu anomik bir durum yaratmıştır. Hâl böyle olunca, bir normun yerleşmesinde neredeyse sadece "yeni" olması belirleyici ölçüt hâline gelmiştir. Belki bazı "doğru"lar "eski" olduğu için istisnaî; bazı "yanlış"lar da "yeni" olduğu için "yaygın" kabul edilir olmuştur (Evlilik örneğimiz çerçevesinde konuşacak olursak; artık günümüzde "görücü" usulü istisnaî olarak kalırken; ama ondan çok farklı olmayan "çöpçatan şirketleri"ne başvurarak eş seçme yaygın hâle gelmiştir. Bu en "gelişmiş" toplumlarda bile böyledir: Arkadaşlıklar internet üzerinden sanal bir şekilde kuruluyor; özelliklerinizi bir çöpçatan sitesine yazıp, size uygun eşin kim olabileceğini bilgisayar teknolojisi yardımıyla öğreniyorsunuz).

Bazı normlar ise değişimin yönü ve hızı ne olursa olsun aynı kültür içinde çok uzun süre değişmeden kalabilmektedir. Bicchieri (2006: 76) buna "yerel normlar" diyor. Akla bu doğrultuda hemen Türkiye'de son zamanların en önemli meselesi olarak "töre cinayetleri" geliyor. Töre cinayetleri üzerine yeni yeni başlayan sosyolojik araştırmaların ayrıntılı bulgularına sahip değiliz. Bununla beraber, töre cinayetlerinin, bir topluluk içinde kadınların yeri, rolü ve davranış usullerinin ne olması gerektiğini tanımlayan normların günlük hayat ilişkilerine yansıyan koyu bir gölgesi olduğunu söyleyebiliriz.

Böyle bir normun uygulanması, son tahlilde öncelikle kadınların topluluk mensubu olarak nasıl davranmaları gerektiğini hatırlattığı gibi; o şekilde davranmamaları karşısında erkeklerin kendi davranışlarını nasıl ayarlayacaklarına dair gördüğü kültürel uyarı işlevi aracılığıyla da o topluluğu sembolik olarak yeniden inşâ etmekte veya inşâsını pekiştirmektedir (Tam bu nokta kitapta savuna geldiğimiz beden-zihin-toplumsal tahayyül unsurlarının tümleşikliğine dayanan epistemolojimizi hatırlamanın yeridir).

Topluluk, her şeyden önce, itibarı yerel özelliklerin nesnel tezahürlerine (bunlar günlük hayatta normların cisimleşmiş şekilleridir) bağlı zihinsel kurgu olduğundan (Cohen, 1999: 124), kadının bu kurguda topluluğun itibarını temsil eden; genelde toplumla, özelde diğer topluluklarla olan sınırını çizen ve kamusal

yüzünden gizlenen mahrem yüzünü yansıtan en önemli unsur olarak görüldüğü söz konusu edilebilir.

Cohen'in belirttiği gibi, topluluğun kamusal yüzü olarak sınır sembolik açıdan basittir (1999: 83) ve bu yüzde genel olarak toplumun normlarının izlerini görebiliriz; ama toplulukta gizlenen içsel değişkenliği, kavramlaştırmaları ve sembolleştirmeleri fark edemeyebiliriz. Dolayısıyla, sınır, "öbür yakadaki insanların onun hakkında sahip oldukları algının anlamıdır"; bu kamusal yüze karşılık gelir. Fakat sınır bir de insanların "kendi hayatları ile tecrübelerinden kırılarak yansıyan kendi topluluk duyguları"nı ifade eder ki bu da, topluluğun mahrem yüzünü veya "kişisel mizaca uygun tarzı"nı gösterir (Cohen, 1999: 83-4).

Bu durumda, "yerel normlar" bize, içine gömülü oldukları topluluğun nasıl işlediğini anlamamızın anahtarını vermezler sadece; bu sayede, ilaveten, genel olarak toplumun da hangi yönde bir değişim gösterdiğini/göstermediğini saptama olanağını sunarlar. Örneğin, "töre cinayeti"nin yasal kovuşturmasında "kasten öldürme suçunun töre saikıyla işlenmesi" ağırlatıcı bir sebep olarak görülmüyorsa (765 sayılı eski Türk Ceza Kanunu'nda böyleydi); aslında genel olarak toplumun bilinçaltında da kadına normatif olarak tanınan yer, yerel normların telakkisinin izlerini taşıyor sayılabilir. Fakat toplumsal değişim sürecinde zamanla kadının normatif statüsüne dair telakki değişmiş ise bunun yasallaştırmaya yansıması da kendini gösterebilir. Nitekim yeni Türk Ceza Kanunu (TCK)'nda böyle bir değişimin yarattığı etkiyle yapılan düzenlemelere tanık oluyoruz. Yeni (5237 sayılı) TCK "kasten öldürme suçunun töre saikıyla işlenmesi" hâlini "ağırlatıcı sebep" şeklinde görmekte ve fiilin cezasını "ağırlatılmış müebbet hapis" olarak tayin etmektedir. "Töre"yi "bir toplumun üyelerinin çoğunluğunun inandığı, terbiye standartlarını sağlamada esas olan ahlâkî kurallar ve davranış biçimleri" olarak tanımlayan yeni TCK; yaptırım gerekçesine şöyle devam eder: "...farklı değer yargılarına göre belli bir toplumun ahlâkî bulduğu hususlar, uygar bir toplumda benimsenmeyebilir, hatta bunun ötesinde, suç olarak kabul edilebilir."

Bu itibarla, toplumun grameri olarak normların, esasen soyut düzenleyici ilkelerin arkasındaki toplumun pratiğini anlamlandıran somut göstergeleri ifade ettikleri söylenebilir.

Ancak, normların somut gösterge olarak görebilecekleri işlev,

onların kurumsal şekilde kristalize olmalarıyla yakından ilgili bir meseledir (Töre cinayeti örneğimizde TCK'nın tanımladığı şekilde yerel değil, genel normun hukuk kurumu şeklinde kristalize olması gibi). Başka bir deyişle, bir sosyal normdan bahsetmek, esasen bir kurumdan bahsetmeye (veya tersine) eştir. Şimdi konunun bu yönüne eğilerek kurumlar hakkında tahlillere girişelim.

2. Kurumlar

Kurumlar konusu her şeyden önce dilsel bir ayıklama ve/ya düzenleme yapmayı gerektirmektedir. Örneğin, Türkiye'de "Et ve Balık Kurumu" "et"in ve "balık"ın bir kurum olduğunu değil, başka bir şeyi kasteder. "Devlet Planlama Teşkilatı", "Devlet İstatistik Enstitüsü" ibarelerinde "kurum" sözcüğü geçmez, ama o organizasyonlar birer kurumdur. "Türkiye Aile Araştırmaları Kurumu" ise hem o araştırmaları yapan organizasyonu, hem "aile"yi kurum olarak niteler. Bu bakımdan, "kurum"dan neyi kastedildiğinin baştan belirlenmesi, birtakım karışıklıkların önlenmesinin de koşuludur.

"Kurum", dediğimizde hemen şunu kastediyoruz: Bir duruma özgü normların pratik olarak hayata geçirilmesinde rol şeklinde îfâ edilen uygun edimleri (fiilleri) tanımlayan tarihsel-geleneksel kuralların ve ritüellerin oluşturduğu tümleşik yapı. Bu tümleşik yapı içinde durumun ne olduğu, hangi rolün ifa edileceği ve o rolün îfâ edildiği durum içinde hangi yükümlülüklere tâbi olacağı birikimsel olarak belirlenmiştir. Bu açıdan, kurum; rollerin, normların içinde oluştukları duruma özgü beklentiler tarafından belirlenen ve alışkanlık kazanmış olan insan edimlerinin tipleştirilmesi (rolün örneğin "müdür", "bakan", "müsteşar", "baba", "karı", "koca" gibi statü unsurlarıyla içinin doldurulması) üzerine inşâ olur (Tanım için şu iki kaynaktan esinleniyoruz: Berger-Luckmann, 1981: 87-96; Lin, 2001: 187).

Kurumun tanımı açısından şu iki hususun da önemli olduğunu ayrıca belirtmemiz gerekmektedir. Birincisi, kurumun üzerine oturduğu normların ihlâli hâlinde, ihlâlde bulunanları uygun edimde bulunmaya zorlayan, dolayısıyla kurumun hukukî yüzünü gösteren yaptırım (müeyyide) gücü. İkincisi, normları, rolleri, yükümlülükleri tanımlayan kuruma özgü dil. Hukuk ve dil olmadan bir kurumun kalıcı hâle gelmesi imkânsızdır. Çünkü dil ku-

rumun diğer kurumlarla olan sınırını çizer ve kurumu kendine özgü mahiyete büründürür (örneğin üniversitede "hocam" diye hitap etmek, bir kurum olarak üniversiteyi, diğer bir kurumdan ayıran basit bir dilsel unsurdur. Ama aynı hitap diyelim Danıştay gibi bir kurumda uygun değildir). Hukuk ise kurum içindeki uygun edimlerin sınırlarını belirleyerek onları nesnelleştirir, dolayısıyla öznel ve/ya keyfî uygulamaları önleyerek kuruma meşrûiyet kazandırır (Örneğin, bir amir memuruna yasalarda karşılığı olmayan bir görev veremez veya onu yasalarda tanımlanmayan unvanlarla taltif edemez; kurumdan hizmet alanlara kendi özel iş yerindeymiş gibi muamelede bulunamaz).

Tanımımızda, "Et ve Balık Kurumu" dediğimizde, her şeyden önce, belli bir faaliyetin görüldüğü ve bu faaliyetin görülmesinde gerekli olan rollerin, ritüellerin, dilin, yaptırımın zihnimizde canlandırdığı bir yapı resmedilir. Bu kurumun "oyunun kuralları" olarak yapılabileceği en basit çağrışımdır (Lin, 2001: 187). Fakat diyelim aile, eğitim, siyaset, din... gibi kurumlar söz konusu çağrışımın çok ötesinde anlamlara sahiptirler.

Aileyi ele alalım. Aileyi bir kurum olarak incelemenin ilk koşulu onun bir tarihi olduğunu hatırlamaktır. Bunu en iyi şekilde İlber Ortaylı'nın Osmanlı Toplumunda Aile (2000) adlı incelemesinde görebiliriz. Ortaylı incelemesinde ailenin fizik ortamından (mahalle) başlayarak, toplumsal tabakalaşma yapısıyla olan bağlantısına, oradan hukukî temeline inmekte ve zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ayrıntılı şekilde resmetmektedir. İncelemenin bize sunduğu veriler, günümüz evlilik ilişkilerini değerlendirmede o ilişkilerin tarihsel cisimleşmesinin göz ardı edilerek anlaşılmayacağıdır. Örneğin, kız çocuk evlendirilirken babaya ödenen "başlık", "kalın" gibi paralar, caydırıcı modern hukukî düzenlemelerin varlığına rağmen çeşitli biçimlerde bir gelenek olarak yaşamaya devam etmektedir. Toplumsal gelişme ve değişme sürecinde özellikle varlığını kırsal bölgelerde sürdüren söz konusu gelenekler, şehirleşmenin etkisiyle kaybolmakta veya başka şekle bürünseler de; kırsal bölgelerde yaşayanlar arasındaki, adlî olaylar dâhil birçok sorunun sebebini teşkil etmektedirler (Ortaylı, 2000: 162). Hâl böyle olunca, ailenin kurum olarak gösterdiği yerel farklılığın, esasında gelişmeye direnmekten daha çok, topluluğun sembolik yeniden inşâsını sağlayıcı bir işleve karşılık geldiği ortaya çıkmaktadır.

Aile kurumu tarihine bağlı bir sosyolojik yapılanma da gösterir. Örneğin, aile rolleri içerir ve bu roller aile üyeleri arasında karşılıklı beklentileri belirler. Anne ve baba temel rol kalıplarını ve tipleştirmeleri ifade eder. Bunlara ilaveten evlat rolü belirtilebilir. "Hayırsız evlat", çocuğa düşen rolün îfâsındaki eksikliği; "sorumsuz baba" kocanın aile fertlerinin beklentilerini karşılamamasına karşılık gelir. Ailenin kurulması hukukî bir işlemi gerektirdiği gibi; bozulması da benzer işlemin öngördüğü sürece tâbidir. Ailede kuruma uygun edimlerden kasten kaçınmak derecesine göre üyeler arasında hiyerarşik nitelikteki bir yaptırımı zorunlu kıldığı gibi, yasal bir dışsal müdahaleyi de gerektirebilir. Kurumsal olarak gereken ritüellerin (bayramlaşma, beraber tatil yapma, evden ayrılmış olanların ziyarette bulunması, yardımlaşma ve dışa karşı dayanışma) eksikliği, ailenin sembolik inşâsını zayıflatır ve üyeler arasındaki bağı gevşeterek, kurumun dağılmasına giden yolu açar. Dil ise (aile üyelerinin birbirine hitabı, tartışma üslubu, dileklerini dile getiriş şekilleri, vs.) kuruma ruhunu veren iletişimin samimiyet derecesini ve aile içindeki otorite yapısının doğasını gösterir.

Görüldüğü gibi, işlevi neslin biyolojik yeniden üretimi gibi bir faaliyet olsa da, aileyi kurum olarak kabul etmemizi sağlayan faktör; söz konusu faaliyetin bir süreklilik içinde sevgi, sadakat ve dayanışma şeklinde tezahür eden normların hukukî bir düzenlemeye tâbi olarak cisimleşmeleridir. Sadece aile için değil, eğitim, siyaset, ekonomi... gibi diğer kurumlar için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.

Bununla beraber, şu hususu da akılda tutmak gerekmektedir: Bir kurum, yalıtılmışlık içinde değil, toplumdaki diğer kurumlarla sistematik ilişkiler düzeni içinde varolabilir. Örneğin, bir toplumda evlilik ilişkilerinin aile olarak kurumlaşması için, bazı sözleşme ilişkisi biçimlerine sahip olmaları kaçınılmazdır. Bu da yetmez, "sözleşme" sayılan ilişki biçimlerini o toplumun "vaat" ve "zorunluluk" olarak kabul etmiş olması gerekir (Searle, 2005: 56). O hâlde, bir kurumdan bahsedebilmek için, her şeyden önce "kurucu kurallar" dediğimiz bazı kuralların varlığına ihtiyaç vardır. Örneğin, evlilik ilişkisinin kurumsal hâl alması, ilk önce o ilişkinin "nikâh akdi" dediğimiz bir kurucu kural şeklindeki edime dayanması gerekir. Şüphesiz, söz konusu edim, kolektif niyetlilik olmadan gerçekleşemeyeceği için, kurumun varlığı kolektif niyetliliğin

temsilî sûreti olarak görülebilir. Kolektif niyetlilik ise bir işlev doğurucu edimdir. Böyle olduğun için de bir statüye karşılık gelir veya bir statüyü inşâ eder. Bu durumda kurum, fiziksel özelliklerinden dolayı değil, ancak bir statüsü olduğu toplumca ortak kabul ediliyorsa ve bunun için işlev gördüğü anlaşılıyorsa işlevini yerine getirebilir.

Searle'in (2005: 63-6) verdiği para örneği, kurumun üzerine oturduğu sacayağını (kurucu kural, kolektif niyetlilik ve statü işlevi) daha somut resmedebilir. Kâğıt paranın bir toplumda gördüğü işlev fiziksel özelliklerinden kaynaklanmaz. Paranın para olarak statüsü, aslında resmî bir kararla ilan edilmiş olmasıyla beraber oluşur. Kurucu kural ise altın veya gümüş gibi bir madene karşılık gelen değer içermesi ve bunun toplumda ortak kabul görerek ekonomik işlemlerde kullanıma sunulmasıdır. Fakat belli bir duruma bağlı olarak resmî karar belirleyici veya kurucu bir kural olmaktan çıkabilir de. Örneğin, Searle, 1990-1991 yıllarında Moskova'da Marlboro sigara paketlerinin bir çeşit para olarak kullanıldığını aktarır. Marlboro sigarasının para muamelesi görmesi, ona yüklenen ek bir statü işlevi olup; bu işlevi görmesi de toplum tarafından ortaklaşa kabulün sonucu olmuştur. Türkiye'de de belirli kesimlerde ve işlerde benzer bir durum söz konusudur. Kiralardaki artışı İstanbul Mahmutpaşa'daki bonfile fiyatına endekslemek rastlanan bir olaydır. Para birimi YTL olmasına rağmen, gene kiralarda dövize endeksli (dolar veya avro) işlemler yapılabilmektedir.

Statü işlevi yükleme, o hâlde, sadece "resmî" olanla sınırlanamayacak bir güç/iktidar meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi, gerçek bir kurumsal olgunun var olup olmadığını kuralların tereddüde yol açmayacak şekilde yasallaştırılmalarına bakarak anlayabiliriz (örneğin, evlilik, para, mülkiyet gibi kurumsal olgular bu şekilde yasalar hâlinde düzenlenmiştir). Buna karşılık, bir takım toplumsal olgular yasalar hâlinde düzenlenmemiştir (örneğin, arkadaşlık, flört etme), fakat bu olguların muhatabı olan insanlar onların mahiyetinin ne olduğuna nasıl inanıyorlarsa o doğrultuda bir statü yükleyebilirler ve yüklenen bu statü belirli bir işlevi yerine getirmeye başlar. Diyelim insanlar, dâhil oldukları flört ilişkisinin flört olduğuna inanıyorlarsa ona bir statü yüklemiş, bir işlevi yerine getirmesine imkân tanımış ve bu bağlamda karşılıklı beklentiye (görev ve sorumluluklar bakımından) geçmiş

olacaklardır (Searle, 2005a: 116-17). Bu tür ilişkiler ancak ciddî manada ahlâkî ve hukukî bir sorun hâline dönüştüklerinde gayri resmî kurum özelliklerini kaybederler ve yasallaştırmaya tâbi hâle gelirler. Marlboro'ya para statüsü işlevinin yüklenmesini bu açıdan düşünecek olursak; gayri resmî gücün/iktidarın (Marlboro'nun tedavülde para gibi dolaşmasının belirli toplum kesimlerince kabul edilmiş olması), resmî iktidarın (neyin "para" olarak tedavül edeceğine karar veren otoritenin) yerini almaya başladığı eşikte; Marlboro'nun para gibi mübadele aracı statüsünün yasallaştırmaya maruz kalacağı, neticede bir duruma özgü statünün ve işlevin ortadan kalkacağı düşünülebilir (aksi takdirde Marlboro'nun Rusya'da resmî para birimi Rublenin yerini alması söz konusu olurdu).

Resmî olmayan kurum-benzeri düzenlemeler, aslında resmî düzenlemelerin katılığına karşı belirmiş bir tepkiyi olduğu kadar, otorite zaafının bir göstergesi şeklinde de görülebilir. Dolayısıyla, statü-işlevi sisteminin toplumun çoğunluğunca resmî otoritelerin tanımladığı kurucu kurallarla uyuşumlu olmaması; hem bir otorite zaafına, hem yerleşik kurumların dışında statü-işlevi yükleme girişimlerine işaret eder. Uyuşum söz konusu olduğunda ise otorite zaafı yoktur ve bu dilsel temsille kendisini zaten belli eder. Searle'den (2005b: 147) aldığımız bir örnekle belirtecek olursak; örneğin "Sizleri karı-koca ilân ediyorum." demek, bir "icra edici bildirge" olarak otoritenin dildeki temsil edilişidir. Böyle bir temsili pekiştiren, dolayısıyla kurumsal kılan ise "statü göstergeleri"dir. Evlilik cüzdanı, bu bakımdan karı-koca ilân edilmenin, dolayısıyla kurumsal olgunun resmî dilsel temsilinin tipik bir statü göstergesidir.

Statü-işlevleri ve bunları temsil eden statü göstergeleri, ancak kolektif kabule bağlı olarak yürürlükte kalırlar ve bir kuruma vücut verebilirler. Kolektif kabulün azalması kurumları toplum içindeki yerlerinden oynatır; olmaması ise çökertir. Örneğin paraya yüklenen statü işlevine gösterilen kolektif kabulün azalması ekonomi kurumunu krize sokar; yok olması ise çökertir (aynı şey, evlilik ilişkisi için de düşünülebilir). Dilin bu süreçteki rolü, bir durumu tanımlamakla sınırlı kalmaz, edimsel bir şekle bürünerek o durumun kendisini sembolik olarak inşâ etmeye kadar uzanır. Bu ise bir otoritenin varlığını ister istemez kaçınılmaz kılar. "Sizi karı-koca ilân ediyorum." bildirgesi ancak bir otoritenin ağzından

çıktığında dil edimsel rol oynar ve kurumun sembolik inşâ edilişini sağlar. Söz konusu bildirgeyi mahalle bakkalı değil, nikâh memuru söylediğinde evli sayılırsınız; bir aile kurumuna dâhil olursunuz ve diğer kurumlardan, dolayısıyla toplumdan karı-koca olarak kabul görürsünüz. Hâl böyle olunca, kurumun yaratılması ve devamı, kurucu kurallarını resmî otoritenin tanımlamış ve edimsel olarak dile getirmiş olmasını zorunlu kılar. Resmî olmayan şekilde kurum benzeri ilişkilerin yaratılması, hatta kolektif kabulü mümkün olsa dahi devamı, hukukî sorunlar doğuracağı için öngörülemez (Resmî olmayan şekilde karı-koca ilişkisi kurmak, bu ilişkiyi çevreye de kabul ettirmek elbette bilinen olaylardır. Fakat bu tür ilişkiyi yaşayan eşler arasında, diyelim mülkiyet konusunda ciddî bir sorun belirdiğinde, yasalar tarafından ailenin kurum olarak göreceği muamele onlar için söz konusu olamaz. Bu tür muamele, ancak onların ilişkilerinin yasallaşması hâlinde uygulanma imkânı bulabilir). Şüphesiz, yasallaşma meselesi, eşler arasında ciddî bir sorunun belirmesinin dışında bir faktör olarak da gündeme gelebilir. Kültür, örneğin zorlayıcı bir unsur olarak o tür ilişkilerin yasallaşmasına dair bir etki gösterebilir. Çünkü unutmamak gerekir ki, toplumsal kurum neticede kültürel bir alışkanlığın genelleştirilmesi (bazen kolektif kabul olarak somutlaşmış edimler bütününün) sonucu ortaya çıkan bir olgudur. Zaten ancak kültür sayesinde normların kurumları oluşturması, kurumların da normları yaşatması mümkün hâle gelir.

5.

BÖLÜM

SONUÇ

Buraya kadar "Mantıksal Anlatı" olarak adlandırdığımız bir sosyoloji taslağı sunmaya çalıştık. Böyle bir sosyoloji (Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji-MAOS) tümleşik toplumsal pratik (durumlar ve bu durumlar içinde meydana gelmiş olaylar) sürecini önce unsurlarına ayrıştırır; bu unsurları, kendi içinde tümleşik bağıntısını unutmadan tahlil eder; sonra yeniden mantıksal olarak nasıl tümleşik şekilde inşâ edileceğini düşünmeye girişir. Bu açıdan, MAOS **Analitik Sosyoloji** türüyle biraz benzerlik gösterir. Analitik Sosyoloji de toplumsal eylemi unsurlarına ayrıştırır, soyutlar ve net bir açıklamasını sunmaya yönelir (Hedström, 2005: 1). Fakat bunu yaparken, MAOS'tan farklı olarak, matematiksel bir işlemi gerçekleştirir gibi yapar; dolayısıyla mantığı rasyonel gerçekliğin inşâsında bir araç olarak görür (Pearce, 1994: 50). Analitik Sosyolojinin alt-türü olarak **Rasyonel Tercih** ve **Oyun Teorileri** tam da böyle bir mahiyet gösterirler.

Oysa MAOS, toplumsal pratiğin bir anlatı olarak nasıl yeniden inşâ edileceğini irdelerken, bu işlemi mantıksal bir çerçeve içine (tutarlılık, çelişki, çıkarım açısından) yerleştirerek tekrar bir üst-anlatıya dönüştürür. Bu bir anlamda Giddens (1980: 12; 28) "çifte yorumsama" (*double hermeneutics*) dediği işlemi andırır: Toplumsal eylemde bulunan meslekten olmayan faillerin oluşturdukları kendi anlamlı dünyaları ile o eylemi ve faillerini inceleyen sosyologun anlamlandırmasının bir üst-dil şeklinde kesişmesi.

Ama MAOS'nu yaklaşımı, "çifte yorumsama"dan çok, "diyalojik döngü" diyebileceğimiz durumu yansıtır. Failin eylemde bulunurken zihnindeki anlamı, elbette sosyolog yorumlayarak yeniden anlamdırır. Fakat sosyologun bu anlamlandırması (veya yorumsaması) nihaî değildir; onun da anlamlandırması anlam-

landırılabilir ve bu ucu açık şekilde sürer gider. Bu şekilde bir yorum ekseninde yapılan anlatıyla başlayan süreç, yeni yorumları, dolayısıyla yeni anlatıları doğurur; neticede anlatılar arasında bir diyaloji (söyleşim) ortaya çıkar: Farklı söylemler ve sembolleştirmeler üzerine inşâ olmuş pratikler arasında, karşılıklı anlamayı besleyen etkileşimin yolları açılır.

Rus asıllı edebiyat kuramcısı Mikhael Bakhtin'in (1895-1975) roman kuramının önemli bir kavramı olan *diyaloji*, edebiyat metinlerindeki çok sesliliğe dikkat çeker ve söylemin (cümlenin sınırlarının ötesinde daha üst düzeyde yer alan zincirleme sözlerin ve kavramlar bütününün) başka söylemlerle etkileşim içinde önceden söylenmiş olan ve bilinenle temasa geçerek başka anlatılara karışmasının kaçınılmazlığını vurgular. Buna göre, anlamların, dolayısıyla yorumların görecelilği kendini göstererek anlatı içindeki anlatının (iç anlatının) ortaya çıkması sağlanır ki bu da "öteki ses"e kulak vermemizin temelini oluşturur (Holquist, 1990: 18-20; 29-30; 38).

MAOS da benzer bir zemin üzerine inşâ olmuştur: Farklı seslerin konuşma tarzlarını (*speech genres*) esas alır; anlatıların sunduğu gerçekliği ve anlamları görecelileştirir; genel olarak insanlar arasındaki ilişkileri olduğu kadar, araştırma ve incelemeyi de sosyologlar arasında anlatıların vücut verdiği bir söyleşi (*conversation*) şeklinde görür (Benzer bir görüş için bkz.: Smith, 1998). Fakat MAOS'un söyleşiden anladığı, tıpkı Oakeshott'un anladığı gibi (Gerencser, 1995), sadece gerçeğe ulaşmayı amaçlayan bir hadise değildir. Tersine, MAOS, söyleşinin bir amacı olmamasını savunarak, anlatıların çok sesli bir metne dönüşmesine ve tek bir gerçekliğin rasyonel inşâsına değil, ilişkilerdeki içsel mantığı kendiliğinden ortaya çıkaran bir olumsallığa (zorunlu olmamaya) itibar etmeye olanak tanır.

Yukarıda, normlardan bahsederken örnek verdiğimiz "töre cinayeti" çerçevesinde konuşacak olursak, çifte yorumsamayla başlayıp diyalojik döngüye dönüşerek ortaya çıkan süreci daha iyi kavramamız mümkündür. Töre saikıyla kasten öldürme fiilinde bulunan bir fail, yaptığını genellikle söylendiği gibi "namusunu ve şerefini temizlemek" olarak anlamlandıracaktır. Sosyolog, failin o anlamlandırmasını bir bağlam/durum içinde (diyelim belirli bir coğrafyada, belirli bir toplumsal normatif yapıda) değerlendirecek; o bağlamdaki toplumsal ilişkileri tarihselliği içinde

saptamaya girişecek; nihayet neden böyle bir olayın öyle bir bağlam/durum içinde meydana geldiğini, o bağlamı/durumu unsurlarına ayrıştırarak izaha girişecek ve bir üst-dil şeklinde kavramlaştıracaktır. Söz konusu üst-dil ile failin kullandığı dilin kesiştiği nokta, olayın (töre cinayetinin) tümleşik bir toplumsal pratik olarak resmini verecektir.

Sosyolog, diyelim, bu tür bir olayı "şeref kültürü" (bu konuda Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyinde şiddet olayları ve cinayetlerin benzer kavramla yapılan tahlili için bkz.: Nisbett-Cohen, 1996) kavramlaştırmasıyla bize anlattığı zaman; olayı kendine göre hikâye etmiş olmadığını, failin fiilini îfâ ederken ("şerefimi ve namusumu temizledim") benzer bir ön-kavramlaştırma kullanmış olduğundan çıkarabiliriz. Başka bir deyişle, fail de fiilini aslında kendine göre kavramlaştırmaktadır; fakat bu, o fiilin bireysel saikını meşrûlaştırmak üzere başvurulan bir ilksel tanımdır.

Oysa sosyolog, failin ilksel tanımını mantıksal kurguyla yeniden inşâ ederek bize olayın *tümleşik resmini* çizer. Bunu yaparken, bireysel veya tekil olanı aşar; durumun arkasındaki mantıksal örgüyü gösterdiği gibi; geleceğe ilişkin muhtemel bir durumun ipuçlarını da verebilir. Örneğin, "şeref kültürü" olarak tanımlanan bir durum içinde meydana gelen olay(lar)ın, belki de "şeref" etiketiyle toplumsal yapıdaki güç ilişkilerinin üstünü örttüğünü fark etmemiz sosyologun anlatısıyla mümkün olur.

Tam bu noktada yapılan anlatıya ilişkin başka bir yorumsama yapılabilir ve bu yorumsamayla eylemin başka bir anlama sahip olduğu gösterilebilir. Nitekim "şeref kültürü" kavramlaştırmasıyla anlatılan bazı durumların, bölgesel farklılıklara tutum ve değerler aracılığıyla gösterilen tepkileri ifade ettiğini söyleyen araştırmalar olduğu gibi (Nisbett-Cohen, 1996); toplumsal yapıdaki iktidara ve o iktidarı meşrûlaştıran hukuk uygulamasına bir direnci sembolize ettiğini gösteren incelemeler de mevcuttur (Ewick-Silbey, 2003).

Hâl böyle olunca, yorum çatışması temelinde anlatılar arası diyaloji gerçekleşir ve bu da durumun belki de ihmal edilmiş ya da gizlenmiş ayrıntıları dikkate alarak yeniden resmedilmesine imkân tanıyabilir.

Sosyologun anlatısının bir durumun gizli yüzünü teşhis ve teşhir etmesi, esasen somut gerçekliğin toplumsal tahayyülü harekete geçirmesinin de bir başlangıcıdır. MAOS, bu açıdan da

Analitik Sosyoloji'den ayrılır. Analitik Sosyoloji, mevcut durumun neden öyle olduğunun toplumsal düzeneklerini (mekanizmalarını) ortaya çıkarmaya çalışır: birbiriyle bağlantılı edimlerin bu şekilde düzenli olarak belirli tipte sonuçlara nasıl sebep olduğunu araştırır (Hedström, 2005: 11).

Toplumsal düzeneklere yoğunlaşarak Analitik Sosyoloji, bir yandan toplumsal olguların saf bir tasvirden ve anlatıdan ibaret kalmamasını; öbür yandan evrensel toplumsal yasaları ortaya çıkarmaya girişen büyük teorilerin deterministik doğasına hapsolmamayı sağladığını iddia eder. Böylece, toplumsal eylemi, tümleşik bir düzeneğin yarattığı sonuç olarak görür: Durumsal düzenekler (failin içinde bulunduğu özgül durum) eylem-formasyon düzeneğini (bireysel arzuların, inançların ve edimlerin bileşimiyle ortaya çıkan özgül eylem) doğurur; eylem-formasyonu da dönüştürücü düzeneklerin (bireyler arasındaki toplumsal etkileşimler) meydana gelmesine yol açar. Dolayısıyla, ne mikro, ne makro düzey tek başına toplumsal olguların açıklamasında yeterlidir; orta seviye bir değişkenler kümesine ihtiyaç vardır ki bu da Analitik Sosyolojiye göre toplumsal düzeneklerdir (Hedström-Swedberg, 2005: 21-25).

Bir döngüsellik içinde meydana gelen süreç şeklinde gösterilmiş olsa da toplumsal düzenekler yaklaşımı, son tahlilde, somut gerçekliği mevcut durumun sınırları içine hapsetmektedir. Oysa MAOS, bireylerin, grupların tahayyül kudretinin toplum(sal)laşması bağlamında mevcut durumun gebe olduğu muhtemel durumu da toplumsal olguların bir boyutu hâline getirir. Bu ise toplumsal eylemi ve eyleyeni harekete geçiren düzeneğin değil, mantığın ne olduğuna bakmamızı daha gerekli kılar. Çünkü Zygmunt Bauman'ın belirttiği gibi; "[h]ayata dair öykülere belli ki, yeniden anlattıkları hayatların içine, 'geriye doğru bakarak' ve 'sonradan anlamanın' faydalarını kullanarak bir 'içsel mantık' ve anlam damlatmaya karşı duyulan mütevazı bir hırs rehberlik eder... Kişi hayatını anlatılacak bir öykü olarak yaşar, ama anlatılması umulan öykünün dokunma tarzı hayat ipliğinin dokunma tekniğinin ne olacağını belirler.]" (2005: 17).

MAOS, Bauman'ın yukarıda bahsettiği "*dokuma tekniğini*" ifade eden, sosyolojinin kendisinin bir öykü olduğunu savunan bir tasarımdır. Ancak, gene Bauman'ın güzel ifadesiyle, "...bu özel öykünün mesajı, bir öykü anlatmanın günlük öykülerimizi anla-

tırken *düşlenenden* daha çok yolu olduğu ve anlattığımız ve inandığımız, sadece biri *mümkünmüş* gibi görünen öykülerin her birinin ortaya koyduğundan daha çok yaşama tarzının var olduğudur." (2005: 24; italikler sonradan).

KAYNAKÇA

Addis, L. (1975): **The Logic of Society. A Philosophical Study**, Minneapolis.

Albertsen, N.ve B. Diken (2003): "What is the Social?", **http://www.comp.-lancs.ac.Uk/ Sociology/papers**

Agamben, G. (2004): **Auschwitz'den Artakalanlar**, Çev.: A. İ. Başgül, Ankara.

Abdülaziz Bey (2002): **Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri**, İstanbul, 3.b.

Adams, M.V. (1999): "The Archetypal School" P. Young- Eisendrath-T.Dawson (1999) içinde.

Aktay, Y. (1999): **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı**, İstanbul.

Allen, P.J. (ed.) (1963): **Pitirim A.Sorokin in Review**, Durham.

Arbib, M. A. (1985): **In Search of the Person**, Amherst.

Archer, M. S. (1995): **Realist Social Theory**, Cambridge.

Aron, R. (2004): **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev.: K. Alemdar, Ankara.

Asgari, A.M. (2004): "Islamic Studies and the Spirit of Max Weber" **Critique**, 13/3.

Bates, R.H. ve diğ. (1981): **Analytic Narratives**, New Jersey.

Bauman, Z. (1998): **Sosyolojik Düşünmek**, Çev.: A. Yılmaz, İstanbul.

Bauman, Z. (2005): **Bireyselleşmiş Toplum**, Çev.: Y. Alogan, İstanbul.

Beardslee, W.A. (1989): "Comell West's Postmodern Theology" D. R.Griffin ve diğ. (Eds.), **Varieties of Postmodern Theology**, New York.

Berkes, Niyazi (2003): **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, 4.b.

Bhaskar, R. (1998): **The Possibility of Naturalism**, London, 3rd. Edition.

Bicchieri, C. (2006): **The Grammar of Society**, Cambridge.

Bleicher, J. (1987): **Contemporary Hermeneutics**, London, Reprint.

Boratav, M. (2006): **Sakıncalı Doktor**, Ankara.

Bottomore, T. (1984): **Sociology and Socialism**, Sussex.

(Bourdieu, P.ve L.C.D. Vacquant 2003): **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çev.: N.Ökten.

Brandom, R.B. (1994): **Making It Explicit**, Cambridge.

Brandom, R.B. (2003): **Articulating Reasons**, Cambridge.

Bunge, M. (1996): **Finding Philosophy in Social Science**, New Haven.

Cangızbay, Kadir (1996): **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, Ankara.

Castoriadis, C. (1993): **Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair**, Çev.: H.Tufan, İstanbul.

Castoriadis, C. (1997a): **The Imaginary Institution of Society**, London.

Castoriadis, C. (1997b): **World in Fragments**, Stanford.

Castoriadis, C. (1999): "Radikal Tahayyül Gücü ve Toplumsal-Kurumlandırıcı Tahayyül" G.Robinson-J.Rundell (1999) içinde.

Charon, J. M. (1989): **Symbolic Interactionism**, Englewood Cliffs, 3rd. Edition.

Cohen, J. (1980): "Rational Capitalism in Renaissance Italy" **American Journal of Sociology**, 85/6.

Cohen, J. (2002): **Protestantism and Capitalism**, New York.

Collins, R. (1987): **Weberian Sociological Theory**, Cambridge.

Çiğdem, A. (1992): **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, Ankara.

Çiğdem, A. (1997): **Bir İmkân Olarak Modernite**, İstanbul.

Çiğdem, A. (2006): **Toplum: Kavram ve Gerçeklik**, İstanbul.

Deflem, M. (1998): "The Boundaries of Abortion Law: System Theory from Parsons to Luhmann and Habermas", **Social Forces**, 76/3.

Demir, Ö. ve diğ. (2004): "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects ana Challenges", **Middle Eastern Studies**, 40/6.

Dirlik, A. (1997): **The Postcolonial Aura**, Boulder.

Durkheim, E. (1993): **Ethics and the Sociology of Morals**, New York.

Durkheim, E. (2004): **Ahlâk Eğitimi**, Çev.: O. Adanır.

Durkheim, E. (2006): **Sosyoloji Dersleri**, Çev.: A.Berktay, İstanbul.

Ester, J. (1978): **Logic ana Society**, New York.

Ester, J. (1990): **Ulysses ana the Sirens**, Cambridge, Reprint.

Ester, J. (1995): **The Cement of Society**, Cambridge, Reprint.

Ester, J. (1999): **Nuts and Bolts**, Cambridge, Reprint.

Ester, J. (1978): **Marx'ı Anlamak**, Çev.: S. Lim, Ankara.

Ester, Jon (2000): "Rationalty, Economy and Society, Turner (2000) içinde.

Emirbayer, M. (1997): "Manifesto for a Relational Sociology" **American Journal of Sociology**, 103/2.

ESI (2005): "Islamic Calvinists" European Stability **Initiative, esiweb.org**

Ewick, P. ve S.Silbey (2003): "Narrating Social Structure: Stories of Resistance to Legal Authority", **American Journal of Sociology**, 108/6.

Fay, B. (2001): **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev.: I. Türkmen, İstanbul.

Ford, J. B. (1963): "Sorokin as Philosopher", Allen (1963) içinde.

Ford, J.B. ve diğ. (1996): **Sorokin and Civilizations**, NewBrunswick.

Franco, P. (1990): **The Political Philosophy of Michael Oakeshott**, New Haven.

Frisby, D. ve D. Sayer (1986): **Society**, London.

Genç, M. (2000): **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul.

Gerencser, S.A. (1995): "Voices in Conversation: Philosophy and Politics in the Work of Michael Oakeshott", **The Journal of Politics**, 57/3.

Giddens, A. (1980): **Studies in Social and Political Theory**, London, Reprint

Giddens (1999): **Toplumun Kuruluşu**, Çev.: H. Özel, Ankara.

Giddens, A. (2004): "Introduction": Weber (2004) içinde

Goodchild, P. (2002): **Capitalism and Religion**, London.

Griffin, D. R. (1989**):** **God and Religion in the Postmodern World**, New York.

Griffin, L. J. (1993): "Narrative-Event Structure Analysis, and Causal Interpretation of Historical Sociology", **American J. of Sociology**, 98/5.

Habermas, J. (1971): **Knowledge and Human Interest**, Boston.

Habermas, J. (2001): **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çev.: M.Tüzel, İstanbul.

Hamilton, A. (2000): "Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" Turner (2000) içinde.

Hassan, Ümit (1997): **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ankara.

Hedström, P. ve R.Swedberg (1998): "Popper's Situational Analysis and Contemporary Situation" **Philosophy of the Social Sciences,** 28/3.

Hedström, P. (2005): **Dissecting the Social**, Cambridge.

Hedström, P. ve R. Swedberg (2005): "Social Mechanisms: An Introductory Essay" P. Hedström- R. Swedberg (Eds.), **Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory**, Cambridge, Reprint.

Hennen, P. (tarih yok): "The Narrative Turn in Sociology", (Conference Presentation, San Francisco, 1998)

Hertzler, O. (1965): **A Sociology of Language**, Yer yok

Hillman, J. (1992): **Re-Visioning Psychology**, New York.

Ho, DY. F. (1998): "Interpersonal Relationships and Relationsship Dominance" **Asian Journal of Social Psychology**, 1.

Hobsbawm, E. (2003): **Sanayi ve İmparatorluk**, Çev.: A. Ersoy, Ankara, 2.b.

Holquist, M. (1990): **Dialogism**, London.

Huf, Toby E. (1999): "Introduction": Huff-Schluchter (1999) içinde.

[Huff, T. E. ve W. Schluchter Eds.] (1999): **Max Weber and Islam**, New Brunswick.

İbn Haldun (2005): **Mukaddime, 1-2**, Hazırlayan: S. Uludağ, İstanbul, 4.b.

Jung, C. G. (2003): **Dört Arketip**, Çev.: Z .A. Yılmazer, İstanbul.

Keamey, R. (1998): **Poetics of Imagining**, Edinburgh, New edition.

King, M.-C.Tomhill (2003): **Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law**, New York

Koshul, B. B. (2005): **The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy** New York.

Kugler, P. (1999): Psychic Imaging: A Bridge Between Subject and Object" P.Young- Eisendrath-T. Dawson (1999) içinde.

Kuran, T. (2002) **İslam'ın Ekonomik Yüzleri**, Çev.: Y.Tezgiden, İstanbul.

Lapidus, I. M. (1999): "The Institutionalization of Early Islamic Societies" Huff-Scluchter (1999) içinde.

Le Bon, G. (2005): **Kitleler Psikolojisi**, Çev.: S. Demirkan, İstanbul.

Lehmann, H. ve G. Roth [Eds.] (1995): **Weber's Protestant Ethic**, Cambridge.

Leledakis, K. (2000): **Toplum ve Bilinç Dışı**, Çev.: A.Yılmaz, İstanbul.

Levtzion, N. (1999): "Aspects of Islamization: Weber's Observations on Islam Reconsidered", Duff-Schluchter (1999) içinde.

Lin, N. (2003) : **Social Capital**, Cambridge, Reprint

Luhmann, N. (1982): **The Differentiation of Society**, New York.

Luhmann, N. (1985): **A Sociological Theory of Law**, London.

Luhmann, N. (1989): **Ecological Communication**, Chicago.

Luhmann, N. (1990a): **Essays on Self-Reference**, New York.

Luhmann, N. (1990b): **Political Theory in the Welfare State**, New York.

Luhmann, N. (1995): **Social Systems**, Stanford.

MacIntyre, A. (2001): **Erdem Peşinde**, Çev.: M. Özcan, İstanbul.

Magee, B. (1997): **The Philosophy of Schopenhauer**, Oxford, revised edition.

Mahne, M. [Ed.] (2001): **Scientific Realism: Selected Essays of Mario Bunge,** New York.

Mann, Michael (1983): "Foreword": Poggi (1983) içinde.

Mardin, Ş. (1983): **Din ve İdeoloji**, İstanbul, 2.b.

Mardin, Ş. (1998): "Max Weber Üzerine": Weber (1998) içinde.

Marks, S. R. (1974): "Durkheim's Theory of Anomie" **American J.of Sociology**, 80/2.

Marshall, G. (1982): **In Search of the Spirit Of Capitalism**, New York.

Maturana, H. ve F. Varela (1980): **Autopoiesis and Cognition**, London.

McGuire, M. (1996): "Religion and the Healing the Mind/ Body/Self" **Social Compass**, 43/1.

Mestrovic, S. G. (1988): **Emile Durkheim and the Reformation of Sociology** New Jersey.

Mestrovic, S. G. (1991): **The Coming Fin de Siecle**, London.

Miles, S. (2002)**:** **Consumerism as a Way of Life**, London.

Mills, C. W. (2000): **Toplumbilimsel Düşün**, Çev.: Ü. Oskay, İstanbul.

Moeller, H. G. (2006): **Luhmann Explained**, Chicago.

Moscovici, S. (1996): **The Invention of Society**, London.

Mueller, G. H. (1989): **Sociology and Ontology**, New York.

Murdoch, I. (1993): **Metaphysics as a Guide to Morals**, Harmondsworth

Nisbett, R. E. ve D. Cohen (1996): **Culture of Honor**, Boulder.

Nisbett, R.E. (2005): **Düşüncenin Coğrafyası**, Çev.: G. Ç. Güven, İstanbul.

Oakeshott, M. (1981): **Rationalism in Politics**, London, Reprint.

Oakeshott, M. (1994): **Experience and Its Modes**, Cambridge, Reprint.

Okumuş, E. (2002): **Gösterişçi Dindarlık**, İstanbul.

Ortaylı, İ. (2000): **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul.

Ökçesiz, H. (1997): "Niklas Luhmann'ın Sistem Kuramında Adalet Kavramı" H. Ökçesiz (Haz.), **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk İncelemeleri** içinde, İstanbul.

Özlem, D. (2004): **Mantık**, İstanbul, 7.b.

Özlem, D. (2001): **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, İstanbul, 3.b.

Palonen, K. (2003): **Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric**, London.

Parsons, T. (1958): "Translator's Preface": Weber (1958) içinde.

Patocka, J. (1998): **Body, Community, Language, World**, Chicago.

Pearce, J. R. (1994): **Analytical Sociology**, London.

Peters, F. E. (2004): **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. ve Haz.: H. Hünler, İstanbul.

Piaget, J. (1995): **Sociological Studies**, London.

Poggi, G.(1983): **Calvinism and the Capitalist Spirit**, Amherst.

Poggi, G. (2002): **Modern Devletin Gelişimi**, Çev.: Ş.Kut- B.Toprak, İstanbul.

Popper, K.R. (1969): **The Poverty of Historicism**, London, reprint

Quine, W.V.O. (1980): **Elementary Logic**, London, revised edition

Ray, L.-A.Sayer (1999): **Culture and Economy After the Cultural Turn**, London.

Ricoeur, P. (1990): "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Okumak" P. Rabinow-W. Sullivan (Derl.), **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Çev.: T. Parla, İstanbul.

Ricoeur, P. (1991): "The Human Experience of Time and Narrative" M. J. Waldes (Ed.), **A Ricoeur Reader**, New York içinde.

Ringer, Fritz (2003): **Weber'in Metodolojisi**, Çev.: M. Küçük, Ankara.

Ritzer, G. ve P. Gindoff (1992): Methodological Relationalism: Lessons for and from Social Psychology", **Social Psychology Quarterly**, 55/2.

Robinson, G. ve J. Rundell (1994): **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, Çev.: E. Başer, İstanbul.

Rodinson, M. (2002): **İslam ve Kapitalizm**, Çev.: L. F. Topaçoğlu, İstanbul, 2.b.

Sayar, A. G. (1986): **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, İstanbul.

Sayar, A.G. (1998): **Bir İktisatçının Entelektüel Portresi:** Sabri F. Ülgener, İstanbul.

Sayar, A. G. (2001): **Osmanlıdan 21. Yüzyıla**, İstanbul.

Sayer, A. (2000): **Method in Social Science**, London, Reprint.

Schatzki, T. R. (1996): **Social Practices**, Cambridge.

Scheppele, K. L. (1994): "Legal Theory and Social Theory", **Annual Review of Sociology**, Vol. 20.

Schluchter, W. (1999): "Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam" Duff-Schluchter (1999) içinde.

Schluchter, W. (1999): **Max Weber and Islam**, New Brunswick.

Schluchter, W. (2003): "The Sociology of Law as an Empirical Theory of Validity" **European Sociological Review**, 19/5.

Searle, J. (2000): **Söz Edimleri**, Çev.: L. Aysever, Ankara.

Searle, J. (2004): **Zihnin Yeniden Keşfi**, Çev.: M. Macit, İstanbul.

Searle, J. (2005a): **Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı**, Çev.: M. Macit, F. Özpilavcı İstanbul.

Searle, J. (2005b): **Bilinç ve Dil**, Çev: M. Macit- F. Özpilavcı, İstanbul.

Searle, J. (2006): **Zihin, Dil ve Toplum**, Çev.: A.Tural, İstanbul.

Seidman, S.(1991): "The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope" **Sociological Theory**, 9/2.

Sennett, R. (1992): **Otorite**, Çev.: K. Durand, İstanbul.

Sennett, R. (2002): **Karakter Aşınması**, Çev.: B. Yıldırım, İstanbul.

Sennett, R. (2005): **Saygı**, Çev.: Ü. Bardak, İstanbul.

Sezer, B. (2005): "Tarihte Doğu- Batı Çatışması" **Semavi Eyice'ye Saygı** içinde, İstanbul.

Simon, H.A. (1997): **Administrative Behavior**, New York, Fourth edition

Simpson, J.H. (1993): "Religion and the Body", W. H. Swatos, Jr. (Ed.), **A Future for Religion** içinde, London.

Smith, D. E. (1998): "Bakhtin and the Dialogic of Soci oiogy: An Investigation" M. M. Belliyi Gardiner (Eds.), **Bakhtin and Human Sciences** içinde, London.

Smith, T. S. (1974): "Aestheticism and Social Structure: Style and Social Network in the Dandy Life", **American Sociological Review**, 39/5.

Sombart, W. (1998): **Aşk, Lüks ve Kapitalizm**, Çev.: N. Aça, Ankara.

Sombart, W. (2005): **Kapitalizm ve Yahudiler**, Çev.: S. Gürses, İstanbul.

Somers, M. ve G. D. Gibson (1994): "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Construction of Identity" C. Calhoun (Ed.), **Social Theory and the Politics of Identity** içinde, London.

Sorokin, P.A. (1946): **The Crisis of Our Age**, New York.

Sorokin, P. A. (1998): **On the Practice of Sociology**, Chicago.

Stinchcombe, A. (2003): "The Preconditions of World Capitalism: Weber Updated", **The Journal of Political Philosophy**, 11/4.

Swatos, W.H. (1995): "Islam and Capitalism: A Weberian Perspective on Reurgence", R.H.Roberts (Ed.), **Religion and the Transformation of Capitalism** içinde, London.

Swedberg, R. (1998): **Max Weber and the Idea of Economic Sociology**, Princeton.

Swedberg, R. (2005): **The Max Weber Dictionary**, Stanford.

Synott, A. (1993): **The Body Social**, London.

Tawney, R. H. (1958): "Foreword": Weber (1958) içinde.

Tawney, R. H. (1962): **Religion and the Rise of Capitalism**, Gloucester.

Taylor, C. (2004): **Modern Social Imaginaries**, Durham.

Tumer, B. S. (1974): "Islam, Capitalism and the Weber Theses", **British Journal of Sociology**, 25/2.

Tumer, B. S. (1991): "Recent Developments in the Theory of Body", M. Featherstone ve diğ. (Eds.), **The Body** içinde, London.

Tumer, B. S. (1996): **The Body and Society**, London, 2nd edition.

Tumer, B. S. (1997): **Max Weber ve İslam**, Çev.: Y. Aktay, Ankara, 2.b.

Tumer, Stephen (2000): **Cambridge Companion to Weber**, Cambridge.

Tuttle, H. N. (1996): **The Crowd is Untruth**, New York.

Türkdoğan, O. (2005): **İslâm Değerler Sistemi ve Max Weber**, İstanbul.

Ülgener, S. F. (1981a): **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul.

Ülgener, S. F. (1981b): **Zihniyet ve Din**, İstanbul.

Vanderbenberghe ,F. (1999): "The Real is Relational: An Epistemological Analysis of of Bourdieu's Generative Structure", **Sociological Theory**, 17/1.

Veblen, T. ([1899]1979): **The Theory of Leisure Class**, Harmondsworth.

Wagner, P. (1996): Modernliğin Sosyolojisi, Çev.: M. Küçük, İstanbul.

Walton, D.N. (1990): "What Is Reasoning? What Is an Argument?", **Journal of Philosophy**, 87/8.

Vattimo, G. (2004): **Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law**, New York.

Weber, Max (1958): **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, New York.

Weber, Max (1985): **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev.: Z. Aruoba,

Weber, Max (1998): **Sosyoloji Yazıları**, Çev.: T.Parla, İstanbul, 2.b.

Weber, Max (2004): **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, London.

Yücel, M. (2004): **Hukuk Sosyolojisi,** Ankara, 3.b.

KAVRAMLAR DİZİNİ

A
Analitik Sosyoloji, 87, 90
Anlatı, 71, 72, 87
Anlatısal Gerçekçilik, 72
Arbib, 20
Archer, 33
Arketip, 56
Arthur F. Bentley, 36
Aşkın, 40
Atomculuk, 30
Aydınlanma, 13, 23, 62, 71, 72

B
Başat Anlatılar, 71
Bauman, 11, 14, 17, 18, 90
Bhaskar, 33
Bicchieri, 74, 76, 79
Brandom, 21, 22
Bütüncülük, 30

C
Carl Gustav Jung, 52
Castoriadis, 11, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 72

Ç
Çelişmezlik, 18

D
Durkheim, 11, 17, 34, 38, 44, 59
Duyusal, 40, 41

E
Epistemoloji, 15
Evrensel Arka Plan, 56, 57, 63

F
F. Nietzsche, 45
Francisco Varela, 32

G
Giddens, 33, 87
Goffman, 17
Görgül, 40
Gustave Le Bon, 65

H
Habermas, 23, 60, 61, 62
Herbert Simon, 26
Hermönetik, 60, 61
Hillman, 51, 52
Humberto Maturana, 32

I
Immanuel Kant, 23

İ
İlişkisel Metodoloji, 35

J
Jan Patocka, 44
John Dewey, 36
John Searle, 46, 64
Jon Elster, 10, 19, 26, 34, 67, 77

K
Karl Popper, 67
Kurum, 81
Kültür, 86

L
Lard Addis, 10
Leledakis, 13, 14, 52, 55
Luhmann, 17, 31, 32, 33, 35, 38

M
M. Heidegger, 45
M. Merlau-Ponty, 45
MacIntyre, 67
Mantık, 13, 15, 19, 20, 27, 40, 62, 67, 74
Mantıkötesi, 40
Mantıksal, 15, 40, 87
Mantıksal Anlatı, 15, 87
Mario Bunge, 31
Marx, 11, 17, 19, 34, 37
Metodoloji, 15
Metodolojik Bireycilik, 30
Metodolojik Kolektivizm, 30
Michael Oakeshott, 61, 62
Mikhael Bakhtin, 88
Moscovici, 11

N
Niyetlilik, 49

O
Oyun Teorisi, 33, 34

Ö
Özdeşlik, 18

P
Parsons, 17, 32
Paul Ricoeur, 64
Pierre Bourdieu, 37
Pratik İstem, 61, 62

R
Rasyonel, 25, 33, 40, 87
Rasyonel Tercih, 33, 87
Reinhart Kosselleck, 9
Richard E. Nisbett, 76
Richard Sennett, 65, 67, 70

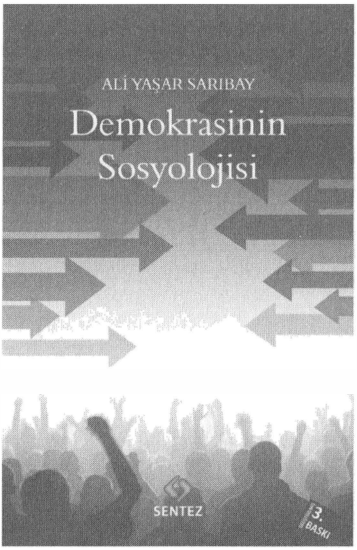
S
Simmel, 11, 17, 37, 59
Sistemizm, 31
Sistemler Kuramı, 35
Sorokin, 38, 39, 40, 41, 42
Sosyal, 13, 14, 31, 32, 34, 36, 60, 74, 76, 77
Sosyal Sistemler, 31, 32, 34
Sosyoloji, 9, 10, 14, 17, 37, 87, 90

T
Tahayyül, 51, 53, 54
Talcott Parsons, 32
Thucydides, 66
Tom Bottomore, 34
Toplum, 18, 38, 59, 61, 71, 72, 74
Toplumbilim, 14
Tümleşimselcilik, 38, 39

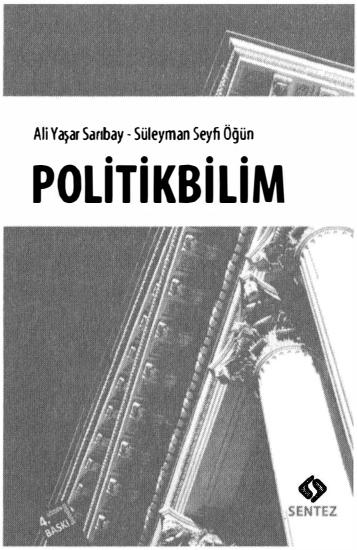
W
Weber, 11, 17, 34, 59

Y
Yapılaşma Teorisi, 33
Yapısalcılık, 30
Yerel Arka Plan, 56, 57, 58, 63

Z
Zihin, 46



Demokrasi kavramı Türkiye'deki siyasi gündemin son yıllarda en fazla tartışılan meselelerinden biri. Demokratikleşme tartışmalarının bir adım ötesine geçen bu kitap, Türkiye'de demokrasi olgusunun, paradokslarından bağımsız olarak ele alınmasına dikkat çekmektedir. Bu husus, hem teorik düzeyde demokrasiyi kavramlaştırmamızı, hem pratikte demokrasiyi hayata geçirmemizi sorunlu kılmaktadır. Bu itibarla, paradokslarına değinmek; metafizikleştirilme tehlikesine dikkat çekerek, demokrasiye eleştirel yaklaşımı davet etmekle, dolayısıyla onun hâlâ tamamlanmamışlığını ifade etmekle eşanlamlı görülmesi açısından önemlidir



Politika olgusunu bütünsel bir perspektifle anlamaya (ve anlatmaya) giriştiğimiz bu kitap, birkaç yenilik içerecek şekilde kaleme alındı. İlk yenilik kitabın başlığında. Bugüne kadar Türkiye'de bu çeşit kitaplar, "Siyaset Bilimi", "Siyasal Bilim" veya "Politika Bilimi" adıyla çıktılar. Bu kitap ise, Politikbilim adını taşıyor. Politikbilim gibi bir ad önerimiz, her şeyden önce, Yunanca "polis", "politeia", "politica", "politike" sözcüklerinden gelen politikanın giderek devleti yönetmek ile özdeşleşen bir kavrama dönüşmüş; ""Politika (Siyaset) Bilimi"nin ise devlete ilişkin faaliyetlerin bilgisine vakıf olmayı amaçlayan bir disiplin olarak belirmiş olmasındandır.