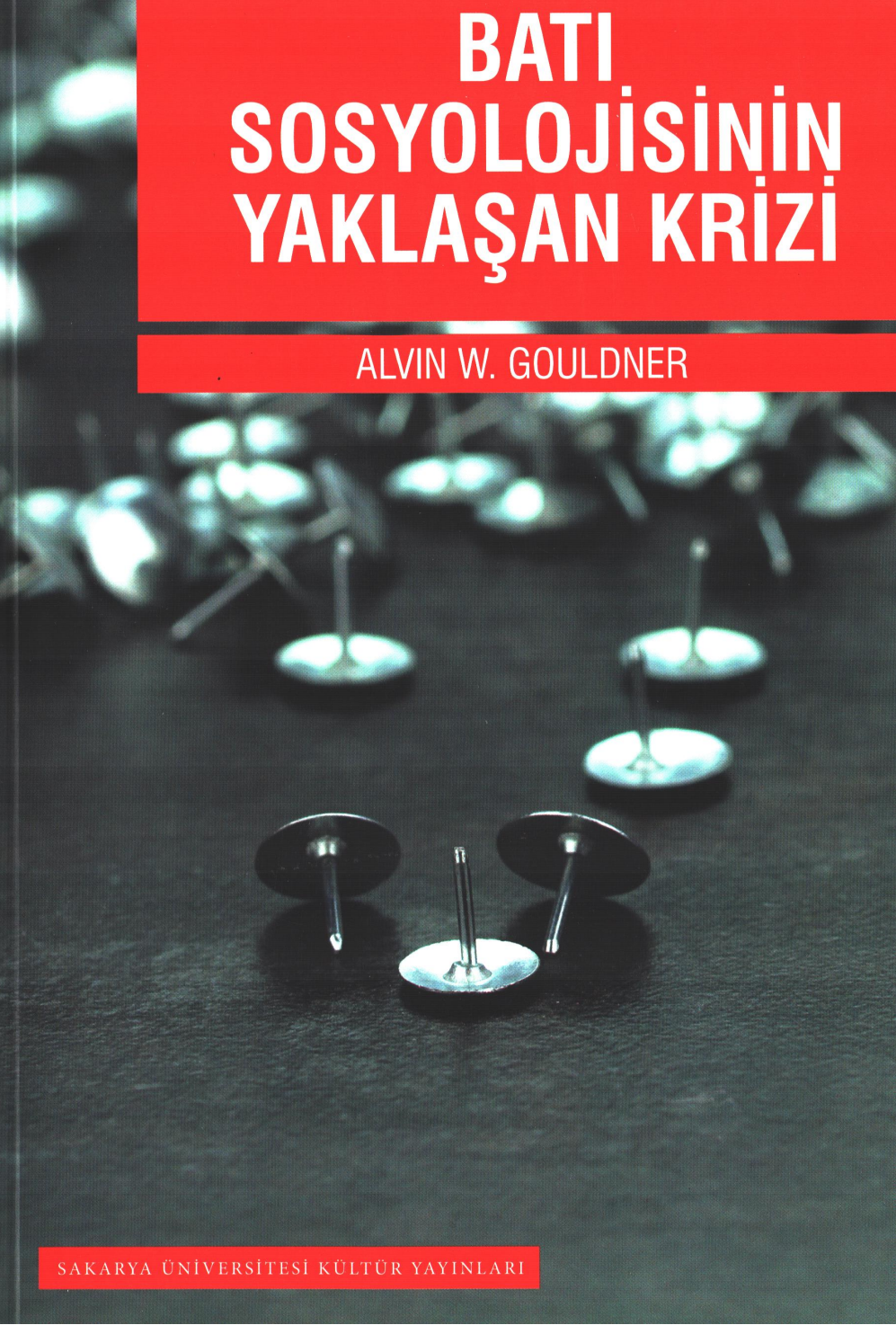
BATI SOSYOLOJİSİNİN YAKLAŞAN KRİZİ

ALVIN W. GOULDNER



SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

BATI SOSYOLOJİSİNİN YAKLAŞAN KRİZİ

ALVIN W. GOULDNER

Çeviren: Mesut Şenol

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları -8-

Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi
Alvin W. Gouldner

Copyright © 1970 by Alvin Gouldner
İlk olarak Perseus Books Group üyesi Basic Books tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlanmıştır.

Çeviren: Mesut Şenol

Kitabın Özgün Adı: The Coming Crisis of Western Sociology

Copyright © 1970 by Alvin Gouldner
First published in the United States by Basic Books, a member of the Perseus Books Group

Yayın Editörü ve Koordinatörü
Nebi Miş

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları
Sakarya Üniversitesi Esentepe Kampüsü, Ortadoğu Araştırma Merkezi
54187 Serdivan Sakarya
Tel: 0 264 295 36 02 / **Faks:** 0 264 295 55 62
Sertifika No: 27377
Web: www.ormer.sakarya.edu.tr
E-Posta: kulturyayinlari@sakarya.edu.tr

1. Basım

Ağustos 2015 - Sakarya

ISBN: 978-605-5077-08-2

Yayın Koordinatör Yardımcıları: Ömer Behram Özdemir - Mustafa Caner

Kapak Tasarımı: Sadullah Hatam

Tasarım - Baskı Hazırlık: Uluslararası Piri Reis Kültür Ajansı
Rabat Sokak 27/2 Gaziosmanpaşa - Ankara
Tel: 0 312 431 21 55

Baskı: Salmat Basım Ltd. Şti.
Büyük Sanayi 1. Cadde 95/1 İskitler/Altındağ/Ankara

Bu kitabın Türkiye yayın hakları Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınlarına aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilinir.

İçindekiler

Önsöz **ix**

I. KISIM
SOSYOLOJİ: ÇELİŞKİLER VE ALTYAPI

1. Bölüm GİRİŞ: SOSYOLOJİNİN ELEŞTİRİSİNE DOĞRU 15
Popüler Kültür Olarak Sosyoloji **16**
Yeni Duygular, Eski Teoriler **19**
Sosyoloji ve Yeni Sol: Bir Açmaz **23**
Eleştiri ve Yeni Tarihsel Perspektif **31**

2. Bölüm SOSYOLOJİ VE ALT-SOSYOLOJİ 37
Sosyoloji Sosyolojisine Doğru **43**
Sosyolojinin Karakteri **45**
Arka Plan ve Alan Varsayımları **48**
Alan Varsayımlarının Önemi: Bir Araştırma Notu **57**
Duygular ve Teori **59**
Kişisel Gerçeklik ve Sosyal Teori **63**
Sosyal Teorinin Altyapısı **70**
Teorik Altyapı ve İdeoloji **72**
İdeoloji Olarak Yöntem **75**
Alan Varsayımı Olarak Sosyal Yapının Özerliği **77**
Özerkliğin Çelişkisi **81**

3. Bölüm FAYDACI KÜLTÜR VE SOSYOLOJİ 91
Orta Sınıf ve Faydacı Kültür **91**
Anomi: Faydacılığın Sapkın Patolojisi **96**
İşsiz Ben **106**
Faydacılığın Parasal Modeli **107**
Refah Devleti, Faydasız Olanın Elenmesi ve Kontrolü **110**
Faydacılığa Karşı Hayal Dünyasında Yaşanan Direniş **112**
Refah Devleti'nin Sınırları **116**
Faydacı Kültür ve Sosyal Teori **117**

4. Bölüm SOSYOLOJİDE NE OLDU: YAPISAL GELİŞMENİN TARİHSEL BİR MODELİ 127

1. Dönem: SOSYOLOJİK POZİTİVİZM 128

Bireysel Faydacılığı Dengeleyici Özelliğiyle Sosyoloji **131**

Sosyal Olandan Ekonomik Sonuç Çıkarma **133**

Pozitivist Büyük Teori ve Restorasyon Açmazı **135**

Kopma ve Tarafsızlık **145**

Restorasyon ve Devrim Arasında Pozitivizm **149**

2. Dönem: MARKSİZM 153

Marksizmin Sosyal Faydacılığı **153**

Marksizmin İkili Ayrışması ve Akademik Sosyoloji **157**

Pozitivizm ve Daha Sonraki İşlevselcilik **160**

Romantik ve Faydacı Kültür Belirtileri **162** Konusunda Görüş Ayrılıkları

3. Dönem: KLASİK SOSYOLOJİ 163

Evrimciliğin Gerilemesi ve İşlevselciliğin Yükselişi **164**

Faydacılığa Karşı Alman ve Fransız Tepkilerinin Farklılaşması **169**

Pozitivizm ve İşlevselcilik Arasındaki Devamlılıklar **173**

İngiltere'deki Antropoloji ve Sosyoloji Sorunu **174**

İngiliz Antropolojisinde İşlevselcilik **177**

Din İhracı **187**

Sosyolojinin Üniversiteyle Bütünleşmesi **188**

4. Dönem: PARSONSÇU YAPISAL İŞLEVSELCİLİK 192

Fransız İşlevselciliği ve Alman Romantizminin Bir Sentezi Olarak Yapısal İşlevselcilik **192**

Etik Kurallar Sosyolojisi: Sosyolojide Bir Yapısal Boşluk **194**

Büyük Buhran Bağlamında Yapısal İşlevselcilik **195**

Orta Sınıf Toplumu ve Parsonsçuluk Genel Krizi **200**

Akademik Sosyoloji'nin Uluslararasılaştırılması **205**

Pozitivizm ve Parsons: Bilimcilikten Profesyonelliğe **208**

YENİ BİR DÖNEMİN BAŞLANGICI: ORTAYA ÇIKAN EĞİLİMLER 217

Marksizm ve Akademik Sosyoloji: Görüş ayrılıkları ve Artan Çok Merkezcilik **217**

Parsonsçuluk: Yaklaşan Etkisizleşme **219**

II. KISIM
TALCOTT PARSONS'UN DÜNYASI

5. Bölüm ERKEN DÖNEM PARSONS 229

Parsons'un Önemi **229**

Üniversite Yapısı ve Teorik Tarafsızlık **232**

Parsons Harvard'da **236**

Kapitalizm Tartışması **243**

Kapitalizmin Mükemmelliğine Doğru **248**

Teorik Gönüllülüğe Doğru Sürüklenme **252**

Yabancılaşma ve Gönüllülük **257**

İşlevselciliğin Liberalleşmesi **265**

6. Bölüm DÜNYAYI BİR BÜTÜNE DÖNÜŞTÜRME: BİR SİSTEM ANALİZCİSİ OLARAK PARSONS 271

Teorik Bir Belirsizliğin Sosyolojisi Konusunda Notlar **272**

Bir Simge Olarak Kavramsal Sistem **278**

Sistem Analizcisi Olarak Parsons **285**

Sistem Analizinin Sorunları **285**

Sistemlerin Karşılıklı Bağımlılığı **289**

İşlevsel Özerklik ve Karşılıklı Bağımlılık **291**

Gerilim Taşıyıcıları Olarak Etik Kodlar **293**

Sosyal Sistem ve Ben Kavramı **295**

Farklılaşmayı Ortadan Kaldıran Sosyal Anomi **303**

Sistem Unsurlarını Tartmak **304**

Denge Sorunları **311**

Azalan Uydumculuğun Marjinal Faydası **313**

Uydumculuğun Sınırlılığı ve Bedeli **315**

Doyumun Azlığı ve Arzı **318**

Karşılıklılık, Tamamlayıcılık ve İstismar **322**
Denge ve Güç Eşitsizlikleri **325**

7. Bölüm TALCOTT PARSONS'UN KATI ANLAYIŞI: DİN, DİNDARLIK VE İŞLEVSELCİLİKTE DÜZEN ARAYIŞI 331
Örtük Kimlikler **331**
Durkheimcı İkilem **334**
İşlevselcilik ve Düzen Sorunu **337**
İşlevselcilikte Din ve Etik **341**
İşlevselcilik ve Din: Bazı Alan Araştırması Verileri **345**
İşlevselciliğin Dindarlığı **350**
Etik Kaygıların Sosyal Temelleri **356**
Etik ve Atfedilen Tarafsızlık **365**
Pozitivizm ve Endüstriyalizmin Etik Krizi **366**
Endüstriyalizmde Etik ve Yoksulluk **370**
Bazı İkilemler ve Beklentiler **375**

8. Bölüm GÜÇ VE ZENGİNLİK KONUSUNDA PARSONS'UN GÖRÜŞLERİ 381
Güç Sorunsalı **387**
Amerikan Toplumunu Bir Bütün Haline Getirme: Zengin Olmanın Önemi **396**
Mülkiyet Sosyolojisine Doğru **405**
C. Wright Mills Konusunda Talcott Parsons'un Görüşleri **417**
Başarı, Atıf ve Aile **426**
Anomi ve Mülkiyet Kurumları **430**
Saygınlığın Farkı, Hiyerarşi ve Etik Kurallar **433**
İşlevselci Muhafazakârlığın Yapısı: Bir Özet ve Genel Bakış **439**
Değere Bağlı İşlevsellik **442**

III. KISIM
BATI SOSYOLOJİSİNİN YAKLAŞAN KRİZİ

9. Bölüm BATI SOSYOLOJİSİNİN YAKLAŞAN KRİZİ, I: REFAH DEVLETİ'NE DOĞRU KAYIŞ 453
Refah Devleti ve İşlevsellik **454**
Refah Devleti Baskısı **456**
Değişim Teorisi **466**

Parsons'un Değişim Analizinin Özellikleri **468**
Marksizme Doğru Sürükleniş **469**
Farklılaşma: Üretim İlişkileri Karşısındaki Güçler **473**
Evrim Teorisinde Parsons-Marx Yakınlaşması **478**
Smelser ve Moore: İşlevselcilik ile Marksizmin Yakınlaşması **486**

10. Bölüm BATI SOSYOLOJİSİ'NİN YAKLAŞAN KRİZİ, II: İŞLEVSELCİLİĞİN DAĞILMASI VE YENİ TEORİLERİN YÜKSELİŞİ 493
Dağılma ve Çekirdek Grup **494**
Gençlerin Tatminsizliği **497**
Krizin Belirleri: Goffman'ın Dramaturjisi **499**
Etnolojik Yöntem: Bir Vaka Olarak Sosyoloji **515**
Homans: Değişimin İnatçı Dünyası **521**
Teori ve Altyapısı **523**
Yeni Sol ve Yeni Altyapı **526**
Sosyal Teori ve Üniversite **530**
Teori, Altyapı ve Yeni Kuşaklar **532**
Sosyoloji ve Yeni Sol **534**
Özet **540**

11. Bölüm PLATON'DAN PARSONS'A: MUHAFAZAKÂR SOSYAL TEORİNİN ALTYAPISI 543
Kısmen İyi Dünya **545**
Toplum Hakkında Çelişik Duygular **546**
Kötü Gerçek midir? **550**
İyi ve Kötü Yanlarıyla Dünya **550**
Toplum Olmayan Yerde İnsancıllık Olmaz **552**
Hiyerarşinin Metafiziği **553**
Düzen İçinde Bir Dünya **555**
Meşru ve Özgün **557**
Sapkınlık ve Anomi **559**
Uydumculuğun Maliyetleri **563**
Doyumsuz İnsan **565**
Kötümserlik, Ölüm ve İnsani Durum **567**
İşlevselci Altyapının Varlığını Sürdürme Yeteneği **571**
Radikal Sosyolojinin Potansiyeli **574**
Sosyolojinin Geleceği Üzerine Bir Not **581**

12. Bölüm **MARKSİZMİN KRİZİ VE SOVYETLER BİRLİĞİ'NDE AKADEMİK SOSYOLOJİ'NİN ORTAYA ÇIKMASI ÜZERİNE NOTLAR 587**

Sovyet Marksizminin Krizi: Dilbilimsel Tartışma **594**

İşlevselciliğin Doğu'ya Yönelmesi **597**

Sovyet Bloğu'nda Akademik Sosyoloji **602**

Sovyetler Birliği'ndeki Akademik Sosyoloji'nin Sosyal Kaynakları **607**

Sovyet Sosyolojisinin Görev ve Sorumluluğu: Sosyal Bütünleşme **609**

Akademik Sosyoloji'nin Kurumsallaşmasının Yapısal Kaynaklarının Bir Modeli **612**

Dünya Sosyolojisinde Beklenen Yeniden Ayarlama **619**

Sosyoloji İçin Kurumlar ve Üniversite Kaynakları **623**

IV. KISIM

SON BÖLÜM: TEORİSYEN KENDİSİNİ TOPARLIYOR AMA KISMEN

13. Bölüm **BİR SOSYOLOG OLARAK YAŞAMAK: DÖNÜŞÜMSEL BİR SOSYOLOJİYE DOĞRU 629**

"Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi"nde Sosyal Teori ve Kişisel Gerçeklik **630**

İzin Verilen ve Verilmeyen Sosyal Dünyalar **633**

Dönüşümsel Bir Sosyolojiye Doğru **638**

Sosyoloji ve Liberal Teknolojiler **653**

Dönüşümsel Sosyoloji ve Radikal Sosyoloji **656**

Bir Çalışma Etiği Olarak Dönüşümsel Sosyoloji **658**

Tarih ve Biyografi: Bir Patinaj **662**

Dönüşümsel Sosyoloji Kendisine Bakıyor **666**

DİZİN 671

Önsöz

Günümüzde sosyal teorisyenler, felç durumdaki kent merkezlerinin ve hırpalanmış kampüslerin dağılan sosyal kalıbı içinde çalışmaktadır. Bazıları kulaklarını pamukla tıkamış olsa da vücutları yine de şok dalgalarını hissetmektedir. Bugün silahların sesini duyarak teoriler ürettiğimizi söylemek bir abartı değildir. Eski düzen, kalelerine yapılan yüzlerce saldırıyla karşı karşıyadır.

Bu kitap üzerinde çalışırken, dönemin en gözde şarkılarından birisi "Come on Baby, Light My Fire (*Haydi Bebeğim, Ateşimi Körükle)*" parçasıydı. Şehir felaketi için yazılmış bir şiir için bestelenen bu müzik parçası, Detroit'teki bir üretici tarafından bir şarkı reklamına dönüştürülen ve bizzat şehrin yakılmasını ve yağmalanışını kutlayan bir şarkı olarak günümüzü karakterize etmektedir. İnsan merak ediyor: Bu "baskıcı bir tolerans" mı ya da daha basit bir ifadeyle onlar ne olduğunu anlamıyorlar mı? Bu, sosyal çelişkilerin ve çatışmaların bağlamıdır ve bu bağlam benim "Batı Sosyolojisi'nin Yaklaşan Krizi" dediğim tarihsel bir yaklaşım modelidir. Burada, sosyal teori deyimindeki yansımayı ve bu çatışmaları mercek altına yatıracağım.

Elinizdeki bu eser, daha büyük bir iş planının bir kısmını oluşturmaktadır. Bu büyük iş planındaki ilk ürün, tarihsel olarak bilgiye sahip sosyal teori sosyolojisine bir katkıda bulunmak amacında olan *Platon'a Giriş* olmuştu. Plan, "Batı Sosyal Teorisinin Sosyal Kökenleri" denen bir dizi çalışmayı öngörmektedir. Ben şimdi bu plan içinde diğer iki cilt eser için de çalışmalarımı sürdürüyorum. Bunlardan birisi, on

dokuzuncu yüzyıl Romantik akımının sosyal teoriyle ilişkisidir. Diğer çalışmamda ise, sosyal teoriler konusunda daha sistematik ve genelleştirilmiş bir sosyolojik teoriyi sunan çeşitli analitik parçaları birbirine bağlamayı umuyorum.

Pek çok şey borçlu olduğum diğer kişiler yanında, tüm çalışma için yaptıkları anında duyarlı ve mantıklı muazzam eleştirileri için Dennis Wrong'a özellikle minnet borçluyum. Robin Blackburn, Wolf Heydebrand, Robert Merton ve S. Michael Miller'e, "Sosyolojide Ne Oldu" bölümüyle ilgili ikna edici önerileri için kendimi borçlu hissediyorum. Aynı şekilde Washington Üniversitesi'ndeki yüksek lisans-doktora öğrencilerim, özellikle Barry Thompson ve Robert Wicke, çeşitli zamanlarda birlikte yürüttüğümüz seminerlerde çalışmam konusundaki eleştirileri ve cesaretlendirmeleriyle teşekkürlerimi iletme yükümlülüğünü hissettiğim kişiler arasında yer alıyor. "Yöntemsel ikilik" konusundaki düşüncelerim, doktora danışmanı olduğum sırada William Yancey ile tartışmalarımız sırasında geliştirilmiştir. İngiltere'den Raymond Williams'ın hayranları, onun "duyguların yapısı" konusundaki vurgusundan çokça etkilendiğimi fark edeceklerdir.

New York Orville Brim ve Russell Sage Vakfı'na, yapamasaydım bu çalışmanın daha farklı ve gerçekten daha zayıf olmasına neden olabilecek kapsamlı Avrupa gezisini 1965-1966 yılları arasında mümkün kılmaya yardımcı olan destekleri için teşekkür ediyorum. Avrupa'da ise, çok dilli sekreter Manuela Wingate'in desteğine sahip olduğum ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Adeline Sneider'dan taslakları hazırlamada çok büyük yardım gördüğüm için şanslıydım. Sonsuz mizah anlayışları, teknik yetenekleri ve büyük çalışma kapasiteleri için onlara teşekkür borçluyum.

Daha önce bahsettiğim gibi, bu çalışma son yirmi yıldır hazırlamakta olduğum daha büyük bir dizinin bir parçasıdır. Bu nedenle, daha önceki yayınlarımdan serbestçe yararlanabileceğimi ve onları uygun yerlerde kullanabileceğimi düşündüm. Elinizdeki çalışmayı bir sentez eser olarak gördüğümden dolayı onun sayfalarını dipnotlarla boğma ih-

tiyacı duymadım. Eğer burada ifade ettiklerimin özü ve mantığı inandırıcı olmuyorsa, bilimin geleneksel ritüelleri de bir işe yaramayacaktır. Bu kitaptaki hataların nihai sorumluluğu konusunda alışılmış formalite icabı söylenen ifadeyi tekrar ederek okuyucunun zekâsına haksızlık etmeyeceğim.

Alvin W. Gouldner
Ocak 1970
Washington Üniversitesi
St. Louis, Missouri

I. KISIM
Sosyoloji: Çelişkiler ve Altyapı

1. BÖLÜM
Giriş: Sosyolojinin Eleştirisine Doğru

Toplumun eleştirilmesi ve dönüşümü, toplum hakkındaki teorilerin eleştirilmesinden ve dönüştürülmesinden ancak böyle bir hatanın sorumluluğunu üstlenirsek birbirinden ayrılabilir. Yine de teori ve uygulama arasındaki bazı çevrelerde gitgide büyüyen açıklık Amerikan radikal hareketler tarihinde çok yaygındır. Yeni Sol'daki ve Siyah Özgürleştirme Hareketi'ndeki bazı en militan Amerikan radikalleri en azından geçici olarak sosyal teori konusuna ciddi bir ilgi göstermekten uzak kalmıştır.

Bu teori ilgisizliğinin şüphesiz çeşitli nedenleri vardır. Bu kısmen, bahsettiğimiz sosyal hareketlerin hâlâ yeni olmasından ve onların politik eylemciliklerinin gerekli ve sınırlı enerjilerini ve kaynaklarını tüketmesinden kaynaklanmaktadır; sözün kısası yeni radikalizm yeni teoriler üretmek için zamana ihtiyaç duymaktadır. Teori ilgisizliği nadiren yalnızca Amerikalıların bir özelliği olsa da, buradaki durum kısmen Amerikan radikallerinin çoğu zaman düşündüklerinden daha fazla Amerikan olmasındandır ve onlar pragmatik siyasetin somut çıktılarını, teorinin soyut çıktıları karşısında tercih edebilmektedir. Bir kez daha belirtmek gerekirse, bazı geç radikallerin teorik sorunlara ilgisizliği kısmen ve muhtemelen, Amerikan kültürünü anlatan ve estetik olan tarzlara sahip kendi kuşaklarının "hippi" grubu ile yakın bağlarının olması yüzündendir. Bu da, onların entelektüel kutuplaşmaların kısır "çekişmelerinden" kurtulmalarını sağlamaktadır. Ayrıca sözünü sakınmayan bir azınlık da, daha önce ifade edildiği gibi, konulara mantıklı olarak baktıklarında kişisel olarak dışlandıklarını hissetmektedir.

Popüler Kültür Olarak Sosyoloji

Ancak, günümüzde genç Amerikan radikalleri arasında teoriye karşı soğukluğun diğer başka önemli kaynakları da vardır. Bunlar, 1930'ların radikallerinden farklılaşmaktadır. Bunlardan birisi pekâlâ, popüler kültürün bir parçası olarak, 1940 ile 1960'lar arasında sosyolojinin ortaya çıkması olabilir. Sosyoloji o zaman eğer entelektüel açıdan değilse bile kurumsal olarak olgunluğa erişmişti. Sosyoloji, akademik faaliyet alanının geçerli bir parçası haline gelmişti: Yüz binlerce üniversite öğrencisi sosyoloji dersleri alıyordu; mübalağa etmeksizin binlerce sosyoloji kitabı yazıldığını söyleyebiliriz. Yeni gelişmekte olan karton kapaklı kitap sanayisi aynı zamanda bu kitapları kitle edebi eserleri olarak da hizmete sunuyordu. Bunlar eczanelerde, tren istasyonlarında, havaalanlarında, otellerde ve manavlarda satılırken bir yandan da orta sınıf zenginliğinin artması, ders kitabı olmasalar bile bu kitapları öğrencilerin satın almasını mümkün hale getirmişti.

Sosyolojinin (ve diğer sosyal bilimlerin) gündelik kültürün bir parçası olarak kitlesel açıdan bu erişilebilirliği, sosyal teori ve sosyal sorunlar üzerinde duran bazı gençlerin tutumlarında çelişkili etkiler yarattı. Bir tarafta, popüler edebiyatın diğer ifade tarzlarıyla sosyal bilimin kitabevi ziyaretleri, sosyal bilimleri radikallerin reddettiği daha büyük bir kültürün parçası ve paketi olarak ilişkilendirmeyle tanımladı. Bu nedenle bazı genç radikaller, hâkim kültürün bir parçası olarak sosyal teoriye kuşkuyla bakmaya başladılar. Ancak diğer tarafta, sosyal bilimlere çok aşina olma durumu bazı gençlerin, bunları eleştirmeden kabul etmelerine yol açtı. Bazı genç insanlar için, kitabevinin karton kapak sosyolojisi, radikal eleştiricilik ve karşı çıkışın daha önceki edebiyatının yerini aldı.

Sosyal bilimleri gündelik kültürün bir parçası olarak özümsemek, önyargı ve fakirliğin doğası, Amerika'daki hayat olguları hakkında kitaplar okumak genellikle onlar için net konulardı. Ama teoriyi tartışma gayretleri, gereksiz bir kafa karıştırma, bir şeyler yapmak yerine belki de sorunlar hakkında konuşmanın bir yolu olarak görülmüştü. Bu araştır-

maları, kendi değerleri arka planında görerek, entelektüel bir uyarılma yerine daha çok basit bir etik uzaklaşma yaşadılar. Bazıları teori kurmanın eğer etik bir korkaklık değilse bile bir kaçış tarzı olduğuna inandı.

Ancak radikallerin bilinçli teori ilgisizliği, hem tehlikeli hem de ironikti. Çünkü bu duruş – radikal olduklarını iddia etseler de – aslında Amerikan kültürünün en kaba akımlarından birisine teslim olmuştu: Küçük kasaba ve orta sınıf maddiyatçı insan tipinin entelektüellik karşıtlığına ve hiçbir şey bilmeme hallerine. Dahası, eğer radikaller dünyalarını değiştirmek istiyorlarsa, bunu yalnızca birilerinin direncine karşı ve diğer kişilerin yardımıyla yapmayı beklemek zorundadırlar. Ancak karşı çıktıkları ve ittifak kurmak isteyebilecekleri kişiler aslında belirli teoriler tarafından yönlendirilmekteydi.. Bilinçli teori olmadan radikallerin, ne düşmanlarını ne de dostlarını, değiştirmek bir tarafa, anlamaları mümkün olmayacaktı. Teori geliştirmeyi toplumu değiştirme işinden ayırabileceklerine inanan radikaller, aslında bir teori olmadan hareket etmekteydi. Ama esasında onların yine de dayandıkları örtük olan ve bu nedenle de sınanamayan ve düzeltilemeyen bir teorileri bulunmaktaydı. Eğer onlar teorilerini bilinçle kullanmayı öğrenmezlerse, teoriler onları kullanacaktı. Teorilerini kontrol edemeyen ya da anlayamayan radikaller bu yüzden aslında genellikle reddettikleri çok yabancı bir şekil unsuruna tabi olacaklardı.

Pek çok radikalin arzu ettiği toplumun derin dönüşümü tek başına siyasi araçlarla gerçekleştirilemez; bu, tamamen siyasi bir somut örneğe indirgenemez. Eski toplum yalnızca güç ve şiddetle ya da önlem yahut da öngörüyle bir arada tutulamaz. Eski toplum kendisini, insanların zihinleri üzerinde hâkimiyetini kuran teoriler ve ideolojilerle sürdürür. Bu insanlar yalnızca dilini tutarak değil onlara kendi iradeleriyle teslim olur. Yeni sosyal teoriler dâhil, bir total karşı-kültür yapılanmasına derhal başlamadan insanları eski toplumdan kurtarmak ya da yeni insani bir toplum kurmak imkânsızdır ve bunu, günümüzün hâkim sosyal teorilerini eleştirmeden yapmak ise mümkün değildir.

Yeni Sol'un bazı kesimlerinde teoriye karşı çelişik duygulara sahip olma ve onun gereksizliği konusundaki eş zamanlı düşünce, Nanterre'de 1968 baharında başlayan Fransız öğrenci direnişindeki önde gelen eylemcilerden birisi olan Daniel Cohn-Bendit tarafından net bir şekilde ifade edilmiştir: "Anarşistler beni teorilerinden çok belirli eylemleriyle etkilemiştir... teorisyenler gülünç insanlardır." Bunun yanında Cohn-Bendit şu gözlemi de yapmıştır: "Teori ve uygulama arasında açıklık vardır... etkin bir şekilde bir teori geliştirmeye çalışıyoruz."[1]

Bu teorinin, ortaya çıkmakta olan Yeni Sol üzerinde bir etkisi olmuştur. Bu etki, ona karşı tutum ne olursa olsun, diğer şeyler yanında, 1961-1965'te *Sosyalist Alman Öğrenci Birliği*'nin yeniden siyasi olarak canlandırılmasında "tek başına önemli bir olay"[2] olduğu söylenen – Jurgen Habermas, Theodor Adorno ve Max Horkheimer isimlerinin dâhil olduğu – "*Eleştirel Sosyoloji Frankfurt Okulu*"nun rolüyle kanıtlanmıştı. Bunun yanında, yeni radikallerin o okulun diğer bir üyesi olan ve uygulamadaki önemi, teorisinin son zamanlardaki Sovyet eleştirmenleri tarafından örtük bir şekilde tanındığı, Herbert Marcuse'un çalışmasına gösterdikleri uluslararası bir duyarlılık vardı. Ancak eleştirel sosyoloji okulu içinde, teori ve uygulama arasında süregiden gerginlik, Frankfurt'taki gösterilerden sonra 1968 sonbaharı boyunca Habermas ile genç militanlar arasında yaşanan tartışma dolu görüşlerin karşılıklı olarak ortaya konmasıyla kendisini göstermişti.

Eski teorileri yeniden formüle etme ya da kendi yeni teorilerini geliştirme konusunda, ne zamana ne de itici güce sahip olmayan radikallerin teori ihtiyaçları bugün, bazen aceleyle yutulan basit bir Marksizm formülü ile tatmin edilmekte. Bu bile, günümüzde benimsenen bir diğer alternatif olan ve kişilerin kendi görüşlerini "Marksist" olarak nitelendirmelerinden daha iyidir. Bu kendi kendini nitelendirme, güçlü bir entelektüel gelenekle dayanışmayı ifade ediyor olabilir. Ama onun gerçek anlamda özümsenmemiş olması, hiçbir sahici yardımı sağlamamaktadır. Aslında bireylerin kullanıyor olabileceği oldukça farklı bir teoriye gösterilecek hassas olması gereken dikkati dağıtabileceğinden,

bu "büyülü isimlendirme" zararlı olabilir. Nitekim bir defasında genç bir radikalin, modern sosyolojiyi, özellikle de Talcott Parsons'un İşlevselcilik tarzını, Marksist görüş açısıyla yaptığını iddia ettiği uzun bir eleştirisini dinlemiştim. Aslında kendisi olaya başka bir bakış açısından, İşlevselci Teori'nin biraz değişik bir tarzından bakıyordu.

En iyi ihtimalle, dua gibi olmaktan yalnızca bir adım farklı olsalar bile, Marksizmin Amerikan radikalleri tarafından bu şekilde kullanılması özünde geriletici ve ilkeldir. Bu, özellikle çok az sayıdaki ekonomist ve onlardan biraz daha fazla sayıdaki kapasiteli tarihçiler hariç Marksizmin hemen hiç gelişmediği Amerika Birleşik Devletleri'nde geçerlidir. Bu ülkede entelektüel çap hâlâ 1930'lardaki bodur düzeyde donmuş kalmış, o zaman Stalinizmden kötü bir şekilde etkilenilmiş, parlak zekâlı Alman, İtalyan ve Fransız çağdaşları bir yana, Georg Lukacs ve Antonio Gramsci'nin eski katkıları bile yeni yeni özümsenmeye başlanmıştır. Amerikan Marksistleri, dünya Marksizminin en az özgün ve en az yaratıcı grupları arasında yer almıştır. Marksist teoriyi onlar genellikle ve yalnızca uygulamış ama asla derinleştirmemiştir. Akademik sosyal bilimlerin son otuz yıl boyunca modern toplumun anlaşılması açısından herhangi bir değer katkısında bulunmadığına inanmadıkça, yeniden düzenlenmemiş Marksizme uçarak geri dönüş en iyi ihtimalle çaresizlikten ya da en kötüsü sorumsuzluktan veyahut da kötü niyetten kaynaklanmaktadır. Ama günümüzde pek çok genç radikalde, bir ezber Marksizmine geri dönme isteği yoktur. Gerçekten de çoğu, totaliter Realpolitik yönünde bir eğilim olarak değerlendirdikleri şeyi eleştirmekte; bu durum bazıları için teoriden kuşku duyma ve uzak durma için bir başka gerekçe haline gelmektedir.

Yeni Duygular, Eski Teoriler

Günümüzün radikal durumunu şu şekilde okuyorum; bizler şimdi genç bir kuşağın keskin bir şekilde farklı yapıdaki duygularıyla, onların daha eski teorilerde tarihsel olarak yerini bulan duygularla aynı telden

çalmayan ortak duygularıyla değişken bir geçiş döneminde yaşıyoruz. Ve bu durum genç kuşak içinde bazı kişileri eski teoriler karşısında ya soğuk bir ilgisizliğe ya da şiddetli bir karşı çıkmaya yöneltmektedir. Kısacası genç radikaller arasında, duyguların yeni ortaya çıkan yapısı ile daha eski "diller" ve teoriler arasında bir açıklık vardır. Bu açıklık henüz, genç radikallerin kendilerini ve kendi gerçeklik algılayışlarını tam olarak ifade edebilecekleri yeni bir teorik dilin geliştirilmesiyle kapatılmamıştır.

Bu açıdan bakıldığında, sorunun ana noktası, yeni duygular ve eski teoriler arasında "uyumlu noktanın" bulunmayışıdır. Bu tam da böyledir; çünkü belirli genç radikaller eski teorilerin "yanlış" olduğunu ve ayrıntılı bir şekilde eleştirilmesi gerektiğini düşünüyor değiller; onların eski teorilere daha karakteristik tepkileri, tamamen *ilgisiz* olma duygusudur. Onların eğilimi eski teorileri onaylamama ya da tartışma değil, dalga geçme ya da kaçınma yönündedir.

Bu noktada, akademik sosyal teorisyenler şöyle bir yanıt verebilir; bu açıdan Yeni Sol adeta yanlış fikirde ısrar etmektedir; onlara göre teorilerle kişisel duygular arasında ne ilişki olabilir ki? Akademik sosyoloğun, teorilerin kabul edilmesinden ya da reddedilmesinden önce insanların duyguları ile uyuşması gerektiğini söyleyebileceği varsayılmamalıdır. Ancak, kendi karşı varsayımıma göre – daha sonra ayrıntılarıyla açıklanacaktır – teoriler ve duygular arasındaki uyumluluğun, bir teorinin kariyeri ile büyük bir ilişkisi vardır. Bazı genç radikallerin teoriye ilgisizlikleri ve onların törensel Marksizmi ile yabancılaşmış genç Marx'ı yeniden düzenleme gayretleri ya da etno-yöntem gibi yeni teorilere sarılmaları, kanımca bir yandan kendi yeni duygularının yapısı ile gerçeğin ne olduğu yönündeki algıları arasındaki boşluktan doğan içi doldurulmamış bir teorik ihtiyacın varlığını değişik şekillerde hissettirmesi yüzünden ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan ise artık eski teorilere akademik ve sosyal çevrelerde erişilebilmektedir.

Bazı genç Amerikan radikallerinin deneyimlediği gibi, onların tarihin şu noktasındaki önemli ihtiyaçları, ortaya çıkmakta olan radikal

duygularını aktifleştirmek ve savunmak, yeni radikal kimliklerini sağlamlaştırmak ve korumaktır. Belki de başlangıçta bu, eylemci gösterilerinin militan siyaseti ile yapılabilir. Genç radikallerin görüşlerini sık sık dile getiren R.D. Laing, bunu *Tecrübenin Siyaseti* adlı kitabında çok iyi bir şekilde ifade etmektedir: "Hiç kimse kendi yabancılaşmasının başlangıç noktası hariç, şimdi düşünmeye, hissetmeye ve harekete geçmeye başlayamaz ... teorinin de kaynağı olan tecrübe kadar teoriye ihtiyaç duymuyoruz."[3]

İnsanların duygu ve düşüncelerinin geçerli olduğu duygusu, kişilerin bunlara sahip olma haklarının bulunduğu kısmi bir gerçeklik duygusundan kaynaklanmaktadır. Bu da, kişisel tecrübelerden ve aynı tecrübe ve duyguları paylaşan diğer kişilerle dayanışmadan doğmaktadır. Bu nedenle duyguların hissedilen geçerliliği, analitik bir güç ya da rafineleştirilmiş kavramsallaştırma, hatta "kanıt" değil, esas olarak bir his ve bilinçle birlikte giden bir istenç dışı onaylamadır. Kuşaklar arası dayanışma ve ayrılıklar açısından genç radikal, ideolojik benzeşmelerden çok duygusal hatları çizer: "Otuz yaşın üstündeki kimseye güvenme." Öyle olması "gerekli" olsa da olmasa da, sosyal teori her zaman teorisyenin tecrübelerinde temellenmektedir. Gereksin ya da gerekmesin, bir teorinin algılanan geçerliliği bu nedenle tecrübenin ve böylesi tecrübelerin ortaya çıkmasına yol açan duyguların, teoriye katkıda bulunanlar ve onu dinleyenler arasındaki paylaşımına bağlıdır.

Daha eski kişisel gerçekliklerde yer aldığı için geleneksel sosyal teorilerin tamamen kültürel anlamda modasının geçmesi ve eski teorilerin yeni duyguları yansıtamamaları bir yana, geçmişten bir şeyler aldıkları için bugün teoriden şüphe duyulmaktadır. Teori genel olarak yaşlılar tarafından, bir bakıma onlara bağımlı genç insanlara aktarılmaktadır. Genç bir radikalin teoriye ilgisiz kalması bazen onun bireyselliği ve özerkliği ile canlı bir insan olması ve mümkünse büyüklerinden daha iyi bir kişi haline gelme ihtiyacı uğrunda gösterdiği dinamik gayretinin bir ifadesidir. Radikalin düşüncelerinde bir yerlerde, geleneksel teorilerin yanlış ve gereksiz olduğu kuşkusu yanında, onların zayıf olduğu gö-

rüşü de bulunmaktadır: O radikal, bu eski teorileri, korkak insanların korkaklık yaratan eserleri olarak değerlendirmektedir.

Hâlâ "profesyonelleşmemiş" genç radikal; teoriyi saf, soyutlanmış ve yalnız başına değil, teorisyenin teorisi aracılığıyla görmektedir. O, teoriyi, karakter sahibi bir insanın bir iletişimi olarak algılamaktadır. Onun teori ve teori oluşturma konusundaki yargısı, onu üreten karakterli insan hakkındaki duygu ve düşüncelerinden etkilenmektedir. Ve çoğunlukla teorisyeni, hayat mücadelelerinden kaçıp sorumluluk üstlenmeyen, kendi yüksek ideallerinden ödün veren, kendisini adaletsizliğe ve acı çekmeye uyduran ve diğer insanların sefaletini araştırarak rahat bir kariyer sahibi olan birisi olarak görmektedir. Genç radikal, "fakirlik kültürü" hakkında duygudaş yazılar yazan sosyal bilimcinin yine de kitaptan elde ettiği parayı, üzerinde araştırma yaptığı ve araştırmasını mümkün kılan bir fakir kişiyle bile paylaşmadığını gözlemlemektedir. Genç radikalin gözlemleri arasında, siyahların sıkıntılarına duygudaşlık gösteren yorumlar yapan ünlü sosyologlardan hemen hiçbirisinin Güney'deki zenci okullarında eğiticilik yapmadıkları konusu da bulunmaktadır. Genç radikalin yakınması çoğunlukla, sosyoloğun ve sosyal teorisyenin karakterli bir insan olmaması, yaşantısıyla değerlerinin sürekli bir uyum içinde bulunmamasıdır. Kısacası genç radikal sosyoloğu, diğer büyüklerini gördüğü gibi, yani istismarcı ve ikiyüzlü kişi olarak algılama eğilimi taşımaktadır. Sosyologlar arasında mağdurların bulunmadığını gözlemlemektedir.

Teorisyende ne gördüğü açısından sosyal teoriyi yorumlaması ve onu kendisinin sosyal dünyada gördüklerinin tahrif edilmiş bir örneği olarak algılamasıyla genç radikal, tüm Akademik Sosyolojiyi ve sosyal teoriyi, statükonun hizmetindeki yaygın muhafazakâr önyargı tarafından rengi değiştirilmiş bir ideoloji gibi, yaşamın farklılaşmamış bir kararması olarak tanımlamaktadır.

Sosyoloji ve Yeni Sol: Bir Açmaz

Yine de burada derinlere kadar giden bir açmaz vardır ve genç radikal kendisini şimdiden bununla karşı karşıya bulmaya başlamıştır. Örneğin son on yılda Amerika Birleşik Devletleri'ndekine benzer bir Akademik Sosyoloji, geleneksel Marksizm-Leninizm yanında Sovyetler Birliği'nde de ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu gelişme, ezberci Marksizmden dolayı bazı radikallere entelektüel olarak sorunlu gelmiştir ve onlar Amerikan Akademik Sosyolojisini, Amerikan özel sermaye kapitalizminin bir aracı olarak nitelendirmiştir. Açıktır ki Amerikan sosyolojisinin muhafazakâr karakteri, hiçbir özel sermayenin olmadığı Sovyetler Birliği'nde temel olarak benzer bir sosyoloji oluşabildiğinden dolayı, sermaye kapitalizmine tabi olmasına bağlanamaz.

Ama bu, sosyolojinin tamamını, baskı uygulayan bir toplumun muhafazakâr bir aracı olarak gören kapsamlı bir eleştiri tarafından yaratılan açmazlardan yalnızca birisidir. Örneğin, Nanterre'den Columbia Üniversitesi'ne kadar dünyadaki en görünür öğrenci direniş liderlerinden pek çok kişi sosyoloji öğrencisidir. Frances Cohn-Bendit bu konuda en bilinenlerden birisidir. Leslie Fiedler genel olarak, "herhangi bir öğrenci gösterisinin kökeninde ... bir sosyoloji öğrencisi ... (ve) bir Yahudi ... (ve) bir yabancı" ya da bu özelliklerden en azından ikisine sahip bir kişi olduğunu gözlemiştir.[4] Bay Fiedler'in nitelendirmelerinin geçerliliğini kabul etmeden, günümüzdeki öğrenci direnişlerinde genç sosyologların belirgin rolü konusunda yaptığı gözlemin önemli bir değere sahip olduğuna inanıyorum. Ancak durum böyleyse, sosyoloji nasıl olup da siyasi muhafazakârlığın tam bir ifadesine dönüşebilmektedir?

Bu açmazın bir diğer örneği, 1968 yılı Ağustos ayında Boston'da yapılan Amerikan Sosyoloji Derneği'nin toplantısında görülmüştür. Aslında Boston'da iki eşzamanlı toplantı yapılmıştı. Resmi olanı, rutin bir şekilde Amerikan Sosyoloji Derneği tarafından yönetilmişti ve bu toplantıyla birlikte, Columbia Üniversitesi militanlarının önemli bir mayası olan genç kadınların ve erkeklerin "gölge grubu" *Sosyoloji*

Özgürlük Hareketi tarafından düzenlenen bir dizi planlanmamış "gölge toplantılar" gerçekleştirilmişti. Bu iki kanal birbirlerine dokunmadan, binden fazla kişinin Sağlık, Eğitim ve Refah Bakanı'nı dinlemek üzere bir araya geldikleri Amerikan Sosyoloji Derneği'nin doruk kapanış oturumuna kadar paralel bir şekilde ilerledi. Sıkıcı ve katılımcıları onurlandırma ile geçmesi planlanan kapanış oturumu, radikal grubun, Bakan'ın konuşmasını protesto etmeyi planladığını duyan Amerikan Sosyoloji Derneği Başkanı Philip M. Hauser'in, grubu, platforma muhalif görüşlerini anlatmaları için davette bulunmasıyla bir bakıma küçük bir tarihsel olay yaşandı.

Önemli bir muhalefet konuşması, genç sosyolog Martin Nicolaus (daha sonra Kanada Simon Fraser Üniversitesi'nden ve *Viet Report* adlı Yeni Sol dergisinin katkıda bulunan editörlerinden) tarafından yapıldı. Bay Nicolaus buz gibi ve ağır bir tempoyla yaptığı konuşmada şunları belirtti:

> *Sağlık, Eğitim ve Refah Bakanlığı (HEW) Sekreteri, halka karşı savaşın iç cephesinde bir ordu subayıdır... bu adamın başında olduğu bakanlık, doğru tanımlanacak olursa, önlenebilir hastalıkların eşitsiz dağıtımına, iç propaganda ve beyin yıkama faaliyetlerinin fonlanmasına, ucuz ve uysal iş gücünün muhafaza edilmesine nezaret etmektedir... Bu akşam toplanan sosyologlar genel kurulu, yüksek ve alçak rütbeli din adamlarının, yazar-çizerlerin, entelektüel uşakların ve onların masum mağdurlarının, bir sahteciliğin ortaklaşa onaylanmasında rol aldıkları bir toplantıdır... meslek, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa gelenekçiliğinin ve muhafazakarlığının yirminci yüzyıl Amerikan özel sermaye liberalizmiyle birleşmesinden doğan doğal bir sonuçtur... sosyologların profesyonel gözleri, alt kesimlerdeki insanlar üzerindedir ve sosyoloğun profesyonel avucu ise, yukarıdaki insanlara doğru uzanmaktadır. Bu, yalnız bu hükümet ve yönetici sınıf için değil, bütün hepsi için bir Tom Amca'dır.*

Bu sert sözler grup ve onun taraftarları tarafından canlı bir şekilde alkışlandı, yaşlı bir kısım eski radikaller tarafından tepkiyle karşılandı ve daha büyük sayıda insanın şaşırmasına, taşlaşmış ifadelerine yol açtı. Benim gibi Bay Nicolaus'un keskin değerlendirmeleriyle hemfikir olan kişiler bile, bu sözlerin tam olarak söylenmesinin bir çelişkiyi ima ettiğini kabul etmek zorundadır. Bu da, onun bu açmazı ifade etmek için konuşmasına derneğin yetkililerinin izin vermesinden çok, onun konuşmak istemesiydi. Ne gördüğünü söylemesine izin verilmesinden çok, gördüğü şeyler kadar bir açmazı ifade etmesi önemliydi. Nicolaus'un sözleriyle birlikte aynı kongrede bulunan radikal grubun enerjisi ve etkinliği, bütün sosyologların "entelektüel uşaklar" ve yönetici sınıfın "Tom Amcaları" olmadığını gösteriyordu.

Burada bir sorun var: Sosyolojiyi muhafazakâr olarak suçlayan o sosyologların radikalliği nasıl açıklanabilir? İzleyen bölümlerde belirteceklerimin çoğu, Amerikan sosyolojisindeki belirli baskın eğilimlerin muhafazakâr karakterini vurgulayacaktır. Ancak aynı zamanda, sosyolojinin muhafazakâr olduğu eleştirisini yapanlar daha çok sosyologların kendisidir ve bu da sosyolojinin hem radikalleri hem de muhafazakârları kendi içinden çıkarabileceğini ima etmektedir. Benim belirtmek istediğim nokta da, sosyolojinin radikalleri saflarına katabileceği değil ama onları yaratabileceğidir; sosyoloji yalnızca hoş görmekle kalmayacak ama radikalizmi de üretebilecektir.

Kuşkusuz, sosyolojinin reformcu eğilimlere ve daha önceden radikal görüşlere sahip genç kadın ve erkekleri kendisine çektiği ve onlar tarafından daha sonra yapılan bazı eleştirilerin, onların düş kırıklığına uğramış beklentilerinden kaynaklandığı doğrudur. Ancak bunun, resmin tamamını gösterdiğinden kuşkuluyum. Hesaba katılması gereken diğer sorular da var. Eğer sosyoloji çoğunlukla radikalleri kendisine çekiyorsa, sosyolojide onları çeken şey nedir? Genç reformcunun sosyolojiye başlangıçta çekimi yalnızca yanlış bir kimlik konusu mudur?

Dahası, hepsi değilse bile birçok sosyolojiye ilgi duymuş radikal, daha sonra muhafazakâr olmuştur. Sosyolog olan 1930'ların genç

sosyalistlerinin tamamı statükonun yandaşı haline gelmediği gibi, günümüzdeki Yeni Sol'un destekçisi de değildir. İzleyen bölümün ana konusu olamayacak ve burada ayrıntılı olarak ele alınmayacak bu konuda, radikal dürtüyü ehlileştirme yerine sürdüren Akademik Sosyoloji'ye özgü karakterin ve bakışın değişik yönleri etkili olmaktadır. Bir sosyolog olarak çalışma sırasında, kişiyi radikalleştiren ve baskı altına almadan çok özgürleştirici etkisi olan şeyler yaşanmaktadır. Kısacası ve *Akademik Olmayan Sosyoloji* diliyle, statükoyla güçlü bağlantısı ve derin bir muhafazakâr yatkınlığı bulunmasına rağmen, sosyolojinin kendi "iç çelişkilerinin" istemeden ortaya çıkan ama doğası gereği özellikle gençler arasında *Kurulu Düzen* karşıtı ve radikalleştirici eğilimlerin doğmasına neden olduğuna inanıyorum.

Sosyoloji ve Yeni Sol arasındaki ilişki karmaşıktır. Sosyolojinin ortaya çıkışının ve onun popüler kültüre nüfuz etmesinin Yeni Sol'a enerji verdiğini ima etme niyetinde değilim. Çeşitli üniversitelerdeki öğrenci direnişlerinde sosyologların etkin görünürlüğü, eleştirel sosyoloji Alman Okulu'nun Almanya'da ve başka yerlerdeki Yeni Sol için önemi, C. Wright Mills'in yeni Amerikan radikalizminin oluşmakta olan duygularını ifade edişi, bunların hepsi sosyolojinin ancak Yeni Sol için yalnızca bir silah olma işleviyle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Sosyolojinin bazı tarzlarının ve özelliklerinin isteyerek ya da istemeyerek bütün bunların üretilmesine katkıda bulunma olasılığını akla getirmektedir. O halde bu durum da, sosyolojinin tamamen baskıcı ya da tek yönlü muhafazakâr bir karaktere sahip olmadığı, daha fazla büyümeye elverişli özgürleştirici ve radikalleştirici bir potansiyele sahip olduğu izlenimini vermektedir.

Sosyolojinin diyalektik bir karakteri vardır ve hem baskıcı ve hem de özgürleştirici boyutlara sahiptir. Liberal potansiyelinin açığa çıkması ve daha da gelişmesi, önemli ölçüde tarihsel olarak bilgiye dayalı sosyoloji eleştirisinin bir teori ve bir sosyal kurum olarak nüfuz etmesine bağlıdır.

Günümüzdeki sosyoloji, 19. yüzyılın başındaki Hegelciliğe, özellikle de siyasi imalarının anlam ikilemlerine benzemektedir. Hegelciliğin baskın muhafazakâr ve otoriter kalıbına rağmen sosyoloji, Marx'ın ortaya çıkarabildiği ve düşüncenin üstün olduğu bir sistemle birleştirebildiği güçlü radikal saklı anlamlar taşıyordu. Modern Akademik Sosyoloji'nin özgürleştirici potansiyelinin, kuşatılmış muhafazakâr yapısından çıkarılıp ortaya konması, çağdaş kültür eleştirisinin ana görevidir. Bu görev, günümüzdeki yeni radikallerin Marksizmin kendi muhafazakâr ve baskıcı unsurlarından ve özellikle de eğilimli olduğu bürokratik ve totaliter yatkınlıklarından yeni bir Marksizm çıkarma gayretleriyle paralellik göstermektedir. Her iki durumda da bu, en keskin ve en çok araştırıp inceleyen bir eleştiri olmadan yapılamayacaktır. Yine her iki durumda da en önemli sorunun, söz konusu entelektüel sistemlerin görgül geçerliliği ve gerçekçiliği ile her teorik sistemin yaşamsal unsurlarının yalnızca "araştırma" ile ortaya çıkarılabileceğini kabul etmek mümkün değildir. Buradaki soru, yalnızca entelektüel bir sistemin hangi unsurlarının görgül olarak doğru ya da yanlış olacağı da değildir. Kısacası sorun şudur: İncelenmekte olan entelektüel sistemin sosyal ve siyasal sonuçları nedir? Bunlar insanları özgürleştirmekte midir, yoksa baskı altına almakta mıdır? Bunlar insanları mevcut sosyal dünyaya bağlamakta mıdır, yoksa onu aşacak şekilde özgürleştirmekte midir?

Sosyal dünya hakkında söylenen her şey ve ona ulaşılmasını sağlayan yöntemler, bunların entelektüel geçerliliğinden farklı görülebilecek sonuçlar doğurmaktadır. Bir sosyal bilimin yalnızca kendi özerk standartlarıyla değerlendirilebileceği söylendiğinde bu, yalnızca "tümden bilimsel" etmenlerle açıklanmayacak bir değer tercihidir ve daha önceki, sosyal bilimin, ne için var olduğu konusundaki daha önceki bilimsel olmayan varsayımlara dayanmaktadır. Bir entelektüel sistemin ideolojik muhtemel etkileri ve sosyal sonuçları, teorinin gerçekten de bir dereceye kadar özerkliği olduğundan, onun geçerliliğini belirlememektedir ve bu durum burada asla reddedilmemektedir. Entelektüel bir

sistemin bilişsel geçerliliği kesinlikle onun ideolojik muhtemel etkileri ya da sosyal sonuçlarıyla değerlendirilmemelidir. Ama buradan, entelektüel bir sistemin yalnızca onun bilişsel geçerliliği, doğruluğu ya da yanlışlığı açısından değerlendirilmesi gerektiği (bu konu için değerlendirildiği) sonucu çıkarılmamalıdır. Kısaca belirtmek gerekirse, bu asla muhtemel etkiyi belirten bir entelektüel sistemin ya da açıklamanın doğru ya da yanlış olması meselesi değildir. Ama böyle olduğunu savunanlar, teorilerin diğer anlamlarını ve sonuçlarını görmezden gelmekte ya da değerini düşürmekte ve aslında var olmalarına rağmen onların sorumluluğunu üstlenmeyi reddetmektedir.

Yeni bir zehirli gazın formülünün, yalnızca onun matematiksel güzelliği ya da diğer tamamen teknik ölçütler açısından değerlendirilmesini gerektirmesinin bir mantığı yoktur. Böylesi bir formülün tamamen tarafsız bir bilgi olduğu ve bütün sosyal değerlerin daha ileriye götürülmesinde bir faydası varmış gibi davranmanın pek anlamı yoktur: Bu zehirli gaz, teknik olarak bunu gerçekleştirecek özelliğe sahip olduğundan, öldürme amacıyla üretilmiştir. Hüküm vermeyi yalnızca "özerk" teknik ölçütlerle sınırlandırmak, aslında insanları teknik rollerinde etik ahmaklar olmalarına izin vermekten öte, onların bu model içinde böyle davranmalarını gerektirmektedir. Bu, psikopat davranışı, bilimsel görevlerin yerine getirilmesinde kültürel olarak bir gereklilik haline getirmektedir. Kültürümüz geleneksel olarak teknik, bilimsel ve mesleki rollere, insanların işlerinin teknik olası sonuçları dışındaki her şeyi görmezden gelmeleri anlamını yüklediği ölçüde, bu sosyal yapının kendisi doğası gereği marazi hale gelmektedir. Böylesine parçalara ayrılmış rol yapısı, askeri eğitimin sonucu ortaya çıkan *dönüşümsel itaate* benzemektedir. Böylesi bir teknik rol yapısının işlevi, askeri disiplinde olduğu gibi sivillerin ve askerlerin sapkın etik duyarlılıklarını ve sorumluluklarını ortadan kaldırmak ve onları pratik olarak her hedefe varma çabası göstermeye istekli olarak görevlendirilebilecek kişilere dönüşmelerini sağlamaktır. Son analizde bu tür düzenlemeler, diğer insanları

öldürme ya da onlara zarar verme ya da emirle bu tür şeyler üretme konusunda, düşünmeden hazır olma halini yaratmaktadır.

Akademik Sosyoloji'nin özgürleştirici potansiyelinin ortaya çıkarılması tarihsel Marksizmden daha az önemli bir şey değildir ve yalnızca araştırma ile sağlanamaz. Sosyal bilimin hem sosyal dünyanın bir parçası hem de onun kavramsallaştırması olmasından başka bir nedenle değilse bile, sosyal dünyanın ve sosyal bilimin değişmesi çabalarının derinlemesine birbirlerine bağlanmış durumda olması, eylem ve eleştiriyi gerekli kılmaktadır.

Daha sonraki bir araştırmada, sosyolojik olarak bilgiye dayalı eleştiriye katkıda bulunabilmeyi umuyorum. Ancak bu eserde, modern toplumun ve kültürün daha geniş bir eleştirisinin bir parçası olarak, onun bazı hâkim kurumsal ve entelektüel özelliklerinde modern sosyolojinin bir eleştirisini yapmaya çalışacağım. Sosyolojinin ve diğer sosyal bilimlerin de içinde olduğu entelektüel araçlar ciddi bir şekilde güçlendirilmedikçe, günümüz toplumunun eleştirisi derinleştirilemez. Buna benzer şekilde, bu disiplin defolu bir toplumun defolu bir ürünü olarak görülmedikçe ve biz bu karşılıklı bağımlılığının ayrıntılarını belirlemeye başlamadıkça, sosyolojinin eleştirisi yüzeysel kalacaktır. Bu nedenle, yapılması gereken şey, sosyolojinin farklı tarihsel eğilimlerle, makro kurumsal düzeyle ve özellikle devletle olan ilişkisinin görüleceği farklı düzeylerde bir analizin gerçekleştirilmesidir. Bu aynı zamanda sosyolojiyi kendi en yakın ortamı olan üniversitedeki konumuyla görmek demektir. Bu, insanları eğitici ve araştırmacı olarak çalışırlarken ve kariyerlerini kazandıkları, geçimlerini sağladıkları ve maddi istekleriyle entelektüel tutkularını yerine getirdikleri kabullenilmiş mesleki kültürle bir entelektüel toplum içindeyken görmek anlamına da gelmektedir.

Son ve asıl konu olarak, sosyoloji eleştirisi, sosyolojinin yarattığı hâkim teorik ve entelektüel ürünlerin ayrıntılı ve özel analizini gerektirmektedir. Bu entelektüel ürünler sosyolojiyi diğer faaliyetlerden ayırmakta, onun varlığını meşrulaştırmakta ve çevresindeki toplum üzerinde belirgin etkisini üretmektedir. Teorilerinin ve teorisyenlerinin özenli

ve yakın plan analizi yapılmadan, ciddi bir sosyoloji eleştirisi ortaya konamaz.

Faaliyette olan kurumları ve görevlendirdiği personelin tam sayısı bir tarafa, modern sosyolojinin entelektüel faaliyet alanı ve çıktısı çok büyük ve karmaşıktır; bu yüzden bu kitapta onun farklı ifadelerinin ve eğilimlerinin kapsamlı bir genişliğe sahip olduğuna kuşku yoktur. Konuyu sözde sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele alma yerine, benim burada yazmaya kalkıştığım şey, birkaç önemli bakış açısı ve sorunun yakın plandan yapılan eleştirisidir: Özellikle Amerikan sosyal teorisinin şu ana kadarki en hâkim sistemi olan, isim vermek gerekirse, Talcott Parsons tarafından yaratılan sistemin eleştirisidir. Zaman zaman kuşkusuz bu çabaya çok emek verildiği izlenimi edinilse de, bunun Amerikan sosyolojisinin eleştirisine kısmi bir katkıda bulunduğunu tekrarlamak istiyorum.

Günümüzde Amerikan sosyolojisinin özgürleştirici potansiyelini ortaya çıkarmanın, ayrıntıları görmezden gelen geniş kapsamlı genelleştirmelerde etkilenmeyeceği kanısındayım; teorilerin karşısına tek tek madde, teorisyen ve insan üzerinde analiz yapılarak çıkılmalı ve böylece ilerlenmelidir. Eğer var olanları aşmak, kendimizi onların keskin muhafazakâr etkilerinden kurtarmak, yeni bakış açılarıyla onların geçerli boyutlarını birleştirmek istiyorsak, bu teorilerin ayrıntıları ve bunlara gösterdiğimiz tepkiler üzerinde çalışarak yürüteceğimiz süreç gerekli bir süreçtir. Bu sıkıntılı süreç olmadan, toplumun ya da sosyolojinin radikal bir eleştirisi, kalıcı bir rehberlik sağlamayan ve kişisel farkındalıktan tehlikeli bir şekilde yoksun olan verimsiz bir tartışmaya dönüşmenin sürekli riskini taşıyacaktır. Marksizmin en kesin eleştirmenlerinin Marksistler olması gibi, sosyolojinin en hevesli eleştirmenleri de sosyologlar ve sosyoloji öğrencileridir. Onlar yaygın bir şekilde kendilerini sosyolog olarak gören ve toplumu sosyolojik bakış açısından eleştirel bir şekilde değerlendiren kişiler olmuştur. Asıl örnekleri elbette C. Wright Mills'tir. Bu yüzden onların eleştirilerinin en fazla tartışmalı olanının bile çok anlamlı bir iması vardır. Eş zamanlı olarak onlar kapsamlı

hataları ve sürüp giden değeri, sosyolojik bakış açısının uzun ömürlü potansiyelini kabul etmiştir.

Böylesi bir eleştiriyi hararetli bir şekilde reddeden kişiler sıklıkla hayatını sosyolojiden kazanan kişilerdir. Bu arada en ateşli eleştirmenler ise, sosyoloji için yaşayanlardır. Çoğu zaman, ama her zaman değil tabii. Eleştirmenlerin ve başka eleştirmenlerin olduğunu kaydetmek, iyi bir durumdur. Belki de bu eleştirmenler, sosyolojiden hayatını kazananlar ve sosyoloji için yaşayanlar olarak gruplandırılabilir. Eleştiri bazen insanların kendilerinden sağlam katkılar sunmadan, yine kendileri için hızla not alabilmelerinin bir yoludur. Kısacası insanlar eleştirmen rolünü, küstahlığın bazen şöhret kapısını açması beklentisiyle oynamaktadır. Ancak ciddi eleştirmenler, geleneksel başarı güdüsüne karşı direnme ve başarısızlığı da geleneksel olarak ortaya koymanın ötesine geçme yeteneğine sahiptir. C. Wright Mills asla bir üniversite profesörü olmamıştır; bu da bize, önemli oyuncuların her zaman bedel ödeme yeteneğine sahip olduğunu hatırlatmaktadır.

Eleştiri ve Yeni Tarihsel Perspektif

Geçimini sosyoloji üzerinden en fırsatçı şekilde kazananların, kısaca sosyolojiyi olduğu gibi kabul eden kariyercilerin yeterince garip bir şekilde en hırslı kişiler olmadığını ileri sürebiliriz. Bir şekilde onların bu kariyerciliği, düşük düzeyde bir hırs ya da rutin bir kariyer çerçevesinde göreceli olarak kolayca tatmin edilebilen bir kariyer türüdür. Entelektüel bir düzenin en yolundan şaşmayan - bu düzenle ve onun içinde tatmin edilemeyen - eleştirmenleri, genellikle sistemin parasına puluna değer vermemekte, buna karşılık farklı nitelikteki diğer potansiyel kullanma memnuniyetlerine önem vermektedir. Bu ise daha çok, canlı bir tarih duygusuyla kendilerini tarihsel oyuncular ve daha uzun süreli bir sosyal ve entelektüel geleneğin parçası olarak görenler tarafından elde edilen bir durumdur. Aslında, onların elde etmek istedikleri doyum, onlara çağdaşları tarafından verilemez ve hissettikleri sorumluluklar da

yalnızca çağdaşları için değildir. Bu nedenle onlar günün ayartıcı ve baştan çıkarıcı etkilerine daha az açıktır. Daha geleneksel çağdaşlarının bakış açılarına göre bu tür insanlar genellikle kusurludur. Yine de onların kusuru daha sıklıkla üretkenlik yönünde olmaktadır; hâkim çevrenin etkisine daha az açık oldukları için onlar, kurulu entelektüel modellerin sınırlılıklarına karşı ciddi eleştiriler yapmaktadır ve bu modellerle uyuşmazlık içinde yaratıcı bir şekilde çalışabilmektedir.

Sosyolojide "klasiklerin" en önemli işlevlerinden birisi, sosyoloğu tarih içinde kökleştirmek ve onu gerçekten büyük insanların arasında yaşatıp onların rollerini üstlenme yeteneğini vermektir. Klasikler çoğu zaman gerçekleştirilemez hedefler de olsa önemli standartları aşılamakta; bunlar da o sosyoloğun etrafındaki kişilerden etkilenmesini ya da onu yıldırmalarını zorlaştırmaktadır. Teoriye tarihsel bir yaklaşım, kişiyi çok önemli standartların eşliğine getirmekte ve bu da kaçınılmaz olarak, başarının ölçüldüğü standardın düzeyini yükseltmektedir. Bu yüzden tarih bizi kabalıklardan korumakta, günün doyumundan daha fazlasını vermektedir.

Ancak tarihe âşık olmak, bizi günümüzden alıp geçmişe bağlı kalacağımız bir yere yerleştirebileceği için risklidir. Böylesi bir durum ayrıca bizde yeni sorunlar ya da günün ihtiyaçlarına karşı bir duyarsızlık yaratabileceği gibi, bu yeni ihtiyaçlara yeni karşılıklar vermede yenilikler ve gerçek yaratıcılıklar üretme sonucunu da doğurabilir. Yine bu durum, geçmişin bitmek bilmeyen pedantik bir yorumunu üretebilir ve güncel başarıları sırf yeni oldukları için huysuzca reddetmeyi teşvik edebilir. Büyük olanın gölgesinde yaşayan ve tarihsel olarak duyarlı olan eleştirmen, yaratıcı özgünlüğünü felce uğratan bir sinir bozukluğu yaşayabilir ve bundan dolayı akranlarının ve çağdaşlarının başarılarını daha değersiz görebilir. Kısacası, çağdaşları için yaptığı eleştiri, yalnızca büyüklük standartlarına değil, aynı zamanda onun kendi standartlarına ulaşamamaları karşısında canlanır. Bu nedenle eleştiri hayatı, yalnızca eleştirilenlerin eleştirmene değer vermemesinden dolayı değil ama aynı zamanda eleştirmeni hırçınlaştıran iç hassasiyetler yüzünden istikrar-

sızdır. Yine de sosyal bilimlerin devam eden gelişimi ve özgürleştirici potansiyeli en sert eleştirileri göze almadan başarılamaz.

Sosyolojiyi geniş çapta profesyonelleştirme yönündeki mevcut çabalardan önceki bir dönemde, kariyer peşinde olan gençler heveslerini, büyüklerinin ve bazılarının daha güvenli olduğunu düşündüğü, şimdi hayatta olmayan klasik sosyologların fikirlerine saldırarak ortaya koymuştu. Profesyonelleşmenin artmasıyla genç sosyologlar başkalarının çalışmalarında neyin "doğru" olduğunu, neyin yanlış olmadığını araştırma konusunda artan bir şekilde cesaretlendiler. Aslında onlardan eleştirel ya da olumsuz bir tutum yerine yapıcı ve olumlu bir tutum benimsemeleri istendi. Eleştiri çağrısı yerine, profesyonelleşmiş sosyolojinin düsturu şu oldu: Süreklilik, adlandırma, yakınlaştırma ve birikim. Talcott Parsons'un *Sosyal Eylemin Yapısı* böylesi bir duruşun modeliydi ve onun "süreklilik" ideolojisi kabul edilmiş ve öğrencileri tarafından genişletilmişti.

Bu ideoloji esas itibariyle, Fransız Devrimi'nin ve *filozoflarının* "olumsuz" olarak görülen eleştirisine muhalefet etme çabaları içinde geliştirilen on dokuzuncu yüzyıl sosyolojik Pozitivizm perspektifinin bir uzantısıdır. Sürekliliğin modern ideolojisi, toplumun bu daha önceki Pozitivist görüşünün, bilimsel çalışma yapma uygulama yöntemi ve genç bilim insanlarının yetiştirilmesi açısından genişletilmesidir. Büyük beyinlerin örtük bir uzlaşmasını ortaya çıkarma çağrısını göstererek yapan, geçmişle ve onun içinde birleşme arayışı, bunların farkında olunmadan yakınlaştıkları sonucuna inandırıcılık katmaktadır. Bu nedenle yakınlaştırma, insanları belirli görüşleri kabul etme konusunda ikna etmenin bir yolu haline gelmektedir. Burada ima edilen, bu büyük adamların örtük ya da açık bir şekilde belirli bir görüşte, ilk bakışta bir inandırıcılığı olduğu konusunda uzlaşılıyorsa, yakınlaştırma o zaman, resmi olarak aynı kişilerce benimsenmiş bilimsel yöntemin temel ilkeleriyle uyumsuzluk içinde olsa da, uygulamada onları test etmenin bir yoludur.

Yakınlaştırma ideolojisine göre, eğer büyük teorisyenlerin kendilerinden habersiz bir şekilde bir uzlaşmaya vardıkları gösterilebiliyorsa, insanların daha sıklıkla odaklanıp dikkatlerini verdikleri tartışmalardan çok, bu örtük *anlaşmalar* teorik olarak daha verimlidir. Teorinin açık anlaşmazlığının altında, tarihin kurnazlığı – ima edildiği gibi – entelektüel uzlaşmasının gerçekten değerli bir tortusunu üretmektedir. Bu da, tarihsel gelişmenin tartışma, mücadele ya da çatışma yoluyla değil ama muhtemelen uzlaşma aracılığıyla ortaya çıktığını ileri süren Hegelciliğin bir Amerikan modelidir.

Bu şekilde ilerleyen teorisyen, kendi pozisyonunu geçmişle ilişkilendirmek ve aynı zamanda kendisininkinin geçmiştekinden üstün olduğunu belirtmek için dâhice bir yol bulmuştur. Kendi kişisel önceliğine ilişkin iddialarını, görünüşe göre daha yüksek düzeyde özverili bir ilkenin hizmetine vererek teorisyen, kendisini bir fikir üreticisi olmak yerine, uzlaşmayı keşfeden birisi konumuna alçakgönüllü bir şekilde yerleştirmektedir. Ancak daha önceki kişilerin çalışmalarındaki teorik yakınlaşmaları ve süreklilikleri "keşfetme" eylemini ve özellikle bunların farkında olmadan yapıldığına inanarak modern teorisyen kendisini, bugüne kadar sosyolojinin kurucu babalarının göremediği şeyleri açıklayan ve bunları daha doğru ve net bir şekilde söyleyen kişi olarak takdim etmektedir. Onun geçmişe duyduğu ağırbaşlı saygısı, sürekliliğin çağdaş yorumlayıcısı bu şekilde kendi özgünlüğünü ve yaratıcılığını aktarmaktadır.

Entelektüel yakınlaşma ve birikim için çağrıda bulunma, Amerika Birleşik Devletleri'nde belirli farklı sosyal koşullar altında netleşmeye, Nazizme karşı siyasi ve askeri mücadele dayanışmasının "birleşik cephesine" uygun duygularla birlikte – onlarla uyumlu bir tonla – ortaya çıkmaya başladı. Aslında bu, Batı güçleri ve Sovyetler Birliği arasında savaş zamanı iç ve uluslararası birliğin akademik karşılığıydı. Kısacası, sosyal teoride yakınlaşma ve süreklilik yönündeki Amerikan çağrısı, İkinci Dünya Savaşı'nın askeri ve siyasi zorunluluklarına bir karşılık olarak gelişmiş olan her tür sosyal beraberliği tercih eden ortak duygu-

larda sosyal bir temele sahipti. Ancak paralel bir şekilde, savaştan sonra ulusal birliğin çökmesi, daha sonra yaygın ırkçı çatışmanın ve öğrenci direnişlerinin artması ile birlikte, yakınlaşma ve süreklilik ideolojisi artık ortak duygularla aynı tınıyı çıkarmıyordu. Daha eleştirel bir bakış açısı ortaya çıkabilecek durumdaydı.

Ancak yakınlaşma ve süreklilik ideolojisi yalnızca genel ulusal ve uluslararası koşulları yansıtmıyordu; bir yandan da bu ideoloji, yaklaşık aynı zamanlarda kurulan sosyolojiyi profesyonelleştirme çabasıyla da uyumluydu. Böylesi bir ideoloji, kendilerini profesyoneller ve teknisyenler olarak değil ama entelektüeller olarak görmeyi arzulayanlara göre pek de sevimli değildi. Süreklilik ve yakınlık çağrısı yöntemsel bir slogandır ve kendi iç tartışmalarının kamuoyu önünde yakışıksız bir şekilde sergilenmesini üzüntüyle karşılayan ve dayanışmalarını genellikle ifade eden profesyonellerin lonca benzeri duygularıyla daha bir uyumludur. Eğer bu "süreklilik-yakınlaşma" sloganı profesyonellerin ortak dayanışmasını güçlendiriyorsa – ki sıklıkla güçlenmektedir – bunu ancak entelektüel eleştiriyi ve yenilikçiliği boğan geniş kapsamlı uzlaşma atmosferinin ortaya çıkması pahasına yapmaktadır. Eğer geçmişin bazı kapılarını açıyorsa, bunu çoğunlukla geleceğin köprülerine barikat kurarak gerçekleştirmektedir. Eksiksiz bir eleştirisi yapılmadan, geçmişi ve geleceği kendi çıkış kaynağı üzerinden aşmak imkânsızdır. Teorisini, uygulamasını, kurumlarını ve fikirlerini eleştirmeden çağdaş sosyolojinin ötesine gitmek de aynı şekilde mümkün değildir.

Notlar

1. "Daniel Chon-Bendit ile Röportaj", *Our Generation*, VI, Sayılar: 1-2, (Mayıs, Haziran, Temmuz 1968), 98,99.
2. John ve Barbara Ehrenreich, "Öğrenci Gençlik Hareketleri", *Monthly Review*, XX, (Eylül 1968), 17.
3. R. D. Laing, *Tecrübenin Siyaseti* (*The Politics of Experience*), (New York: Ballantine Books, 1968), sayfalar 12-17.
4. *Köyün Sesi* (*Village Voice*), 19 Eylül 1968, sayfa 59.

2. BÖLÜM
Sosyoloji ve Alt Sosyoloji

19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da tohumu atılan sosyoloji, yeni disiplinle ne yapılacağı bilinmeyen bir alan yarattı. Sosyolojinin ilk destekleyici ortamını bulması ya da ilk başarılı kurumsallaşmasını gerçekleştirmesi Batı Avrupa'da olmadı. O zamanda sosyoloji için en verimli ortam Doğu'da ve Batı'da başka yerlerdeydi. Sosyoloji, kendisini destekleyen kurumlarda başarılı somut örneklere, ancak farklılaşan iki parçasını destekleyecek değişik katmanlar ve ülkeler bulduktan sonra, bu ikili ayrışmayı yaşayarak ulaştı. Sosyolojinin bir parçası "Marksizm", Doğu'ya doğru kaydı ve en sonunda Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yeni Sovyetler Birliği'nin resmi sosyal bilimi haline geldi. "Akademik Sosyoloji" dediğimiz diğer parça ise Batı'ya doğru yöneldi ve Amerikan kültürü içinde farklı bir tür ürüne dönüştü. Her ikisi de, Batı Sosyolojisi'nin değişik yönünü oluşturdu.

Her iki yöndeki sosyolojinin yayılması, değişik bir sosyal zemin üzerinde gerçekleşti. Marksizm; bağımsız aydınlar sınıfı, siyasi gruplar ve ortaya çıkmakta olan, kendilerini dışlayan burjuva toplumuna karşı direnen daha alt tabakalara yönelmiş partiler tarafından geliştirilmişti. Akademik Sosyoloji, Amerika Birleşik Devletleri'nde statükoya sistematik bir şekilde karşı çıkmak yerine, pragmatik olarak reform isteyen yerleşik orta sınıf doğrultusundaki üniversite akademisyenleri tarafından geliştirilmiştir. Ancak her ikisinin de başlangıçta, Anthony Wallace'ın *"kültürel yeniden canlandırma"* diye adlandırdığı sosyal akımlarla bağlantısı olmuştur. Her ikisi de, yerleşik düzenin nasıl başarısız oldu-

ğu, yenilemenin gerekliliği konularında farklı bir kavramsallaştırmayı ortaya koydu ve yine her ikisi de *yeni* bir sosyal düzen hakkında kendi görüşlerine sahipti.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan sosyolojisi kendisini, sanayileşmenin gelişmeye başladığı ve sorunların da hızla çoğaldığı bir anakent çevrede, Chicago Üniversitesi'nde sağlam bir konuma sahip olarak buldu. Bu sosyoloji, bunları "kent toplumları" sorunları olarak algılıyordu. Onlara göre bunlar ekonomiden, sınıf sisteminden ya da belirli bir kentin mülkiyet kurumlarından farklılaşmaktan çok, esas olarak bu yapılara benzerlik gösteriyordu. Diğer taraftan Marksizm, Avrupa'nın sanayileşmenin yavaş ve göreceli olarak gecikmeli olduğu kısımlarında kök saldı. Marksizmin Leninci örneği Rusya'da iktidarı ele geçirdiğinde, görevi sanayileşmeyi hızlandırmak ve güçlendirmekti. Marksizm Avrupa sorunlarını esas itibariyle "kapitalizm" nedeniyle ortaya çıkan sorunlar olarak belirlemişti. Kapitalizm, bir noktada sanayinin gelişimini engelleyen ilkel bir sınıf sisteminin ve mülkiyet kurumlarının devamı olarak görülüyordu.

Başlangıçtaki Marksizm ve Akademik Sosyoloji, modern toplumun ancak *yeni* kalıplar inşa edilerek ya da ödünç alınarak çözülebilecek sorunlar yaşadıklarında görüş birliği içindeydi. Kesin olarak her ikisi de, kültür sorunlarının şimdi kovulup çıkarılması gerekebilecek "yabancı" unsurların işgali ya da yeniden kurulabilecek eski geleneksel unsurların ihmal edilmesi veya kullanılmaması nedeniyle ortaya çıktığını düşünmemişti. Akademik Sosyoloji bazen nostaljik bir şekilde geçmişe, gelecek için modeller bulma amacıyla baktığında ve bazen parçalara ayrılmış kenti daha uyumlu kırsal kesim olma bakışıyla değerlendirdiğinde, geriye dönülemeyeceğini biliyordu. Hem Akademik Sosyoloji hem de Marksizm yeni bir şeylere ihtiyaç duyulduğunu anlamıştı ve her biri, sosyolojinin toplumun kendisini içinde bulduğu bozuklukları aşmasına yardımcı olabileceğini düşünüyordu. Ancak onlar sorunların çözümü konusunda farklı görüşler ortaya koydu. Akademik Sosyoloji, sorunların yavaş yavaş olgunlaşan ve esas itibariyle sağlam olarak gö-

rülen bir toplum tarafından zaman içinde çözüme kavuşturulacağını düşünürken, Marksizm bu sorunları, yeni toplumun doğasındaki çatışmalarda kökleşen ve bu nedenle onun ana çerçevesi içinde çözülemeyen konular olarak görüyordu.

İki sosyoloji de, kendilerini destekleyecek iki ülke tarafından geliştirildi ve bu nedenle onların talihleri bu duruma bağlı olarak değişik oldu. Sovyet Devrimi'nin ardından orada Marksizmin entelektüel gelişimini sürdürme yönünde bazı çabalar vardı. Ancak bunlar, toplumdaki şiddetli mücadelelerle yakından bağlantılı olarak çok geçmeden durma noktasına geldi. Stalinizmin büyümesi ile Sovyetler Birliği'ndeki Marksizm *entelektüel olarak* gelişmesini durdurdu ve Stalinizmin Marksizm üzerindeki uluslararası hâkimiyeti, başka yerlerdeki Georg Lukacs ve Antonio Gramsci'nin teorik yaratıcılığı, benzeri bir gelişme olmadığından, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Stalinizmin yıkılmasına kadar büyük ölçüde özümsenmemiş olarak kaldı.

Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyoloji 1920'lerde Chicago Üniversitesi'nin himayesi altında akademik bir disiplin olarak tutundu, 1930'larda Doğu'ya doğru hareket etti ve gelişimini sürdürdü, 1940'larda ve 1950'lerde ise Harvard ve Columbia Üniversiteleri hâkimiyetine girdi. 1960'lı yılların ortalarına kadar, Refah Devleti tarafından finanse edilmesiyle Amerikan Sosyolojisi olduğundan daha fazla çok merkezli bir hale geldi. Bu üç belli başlı sosyolojik merkezin hâkimiyeti, ülkede başka yerlerde rekabet eden merkezlerin büyümesi ile daha az ifade edilir oldu. Birçok Amerikan sosyoloğunun görüşüne göre, 1960'larda hâkim merkez bir kez daha yer değiştirdi ve öncülük bu kez Berkeley'deki California Üniversitesi'ne geçti.

Avrupa'da ortaya çıkmış olmasına rağmen sosyolojinin bir biçimi, en güçlü sosyal etkisine ve nüfuzuna Doğu Avrupa'da ulaşırken, onun diğer bir biçimi ise Amerika Birleşik Devletleri'nde destekleyici bir ortam bularak orada üniversite sistemi içinde kurumsallaştı.

Sosyolojinin Amerika Birleşik Devletleri'nde muazzam bir şekilde büyümesi, Amerikan kültürünün, değişen çevreyi kontrol etmek,

değişimle başa çıkmak ve keşfetmek yönündeki sürekli çabalarının bir belirtisidir. Bugün dünyanın büyük bir kısmı için sosyoloji, pratik olarak Amerikan sosyolojisiyle eş anlamlıdır. Amerikan sosyolojisinin tüm dünyada profesyonel alanda üstünlüğü belki de diğer paralel Amerikan kültürel çabalarından, hatta Amerikan matematiğinden, fiziğinden ve diğer fen bilimlerinden bile daha büyük olabilir. Onun teknikleri her yerde taklit edilmiş, teorileri ise dünyanın sosyoloji hakkındaki tartışmalarının şekillenme kurallarını ve entelektüel tartışma merkezlerinin ortamlarındaki konuları belirlemiştir.

İki kuşak içinde Amerikan sosyologları, birçok teknik geliştirmiş, az bir miktarda diğer karmaşık teorik perspektifleri keşfetmiş, binlerce araştırmayı tamamlamış ve yayınlamıştır. Ayrıca tüm Avrupa ülkelerinin toplamından en azından iki ya da üç kat daha fazla tam zamanlı bir uzman kadrosunu yetiştirmiş, pek çok dergiyi yayınlamış ve araştırma enstitülerini ve bölümlerini kurmuş, akademik nüfuz elde etmiştir. Bunun yanında yeknesak bir saygı değilse bile kamuoyunun yaygın bir şekilde dikkatini çekmiş, sonradan görme zenginlerden beklenebilecek patavatsızlığın ve kabalığın her çeşidini göstermiştir. Bütün hassas yönlerine rağmen, Amerikan kültürünün bir parçası olarak yerini sağlamlaştıran sosyoloji, kendisini her geçen yıl Amerika Birleşik Devletleri'nde daha da derin bir şekilde kurumsallaşmaktadır. Modern çağ, C. Wright Mills'in ifadesiyle artık sosyoloji çağıdır. Bu, büyük ölçüde, çağın Refah Devleti çağı olmasından kaynaklanmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve Refah Devleti'nin teşvikiyle Amerikan sosyolojisi daha önce olmadığı kadar hızlı bir oranda büyüdü. Sosyoloji büyüdükçe, artan bir şekilde akademik yabancılaşmayı üzerinden attı ve sosyologlar yeni baskılar, baştan çıkarıcı durumlar ve fırsatlarla karşı karşıya kaldı. Sosyologlar, diğer orta sınıf profesyonelleri tarafından fark edilmeyen kendi kültürlerinin aksayan yönlerine artan bir şekilde göz atmaya başladı. Onlar aynı zamanda, öncesine göre daha fazla yurt dışına seyahate çıkmaya ve bir "kültür şoku" yansıtmasını tecrübe etmeye koyuldu. Daha sonra onların sayıları daha da arttı; daha

dünyevi, daha deneyimli, daha nüfuzlu, daha güçlü ve akademik olarak daha güvenli bir hale geldi. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dünyada sınıf atladılar. Sıklıkla bu kendini beğenmiş bir rahatlık anlamına geliyordu; ama arada sırada, bazı sosyologlar kendi derinden bağlandıkları entelektüel perspektiflerini yeniden formüle etme konusunda daha büyük bir ihtiyaç da geliştirmişti.

Amerika'daki sosyoloji, yerleşik düzeni içinde son zamandaki gelişmeler, iç ya da dış yeni ve bağlantılı olan kendisi dışındaki diğer gelişmelerle kaynaşmıştır. Bu nedenle Amerikan sosyolojisi yakında büyük ve radikal değişiklikler geçirecektir. Bu unsurlar Amerikan sosyolojisini temel bir yeniden yönlendirilme konumuna getirirken, Avrupa kültürünün Doğu çevresindeki – Sovyet dünyasındaki – diğer gelişmeler, daha az önemli ya da kritik olmayacağı belli olan sosyolojilerindeki değişikliklere tanıklık etmektedir. Sancılı bir şekilde yavaş ve tamamen yoluna girmiş durumda olmasa da, Sovyet Marksizmi'nin buzlarının çözülmesi süreci de net bir şekilde görülmektedir. Bu durumda, dünya sosyolojisinin geçen yarım yüzyıl boyunca geliştiği iki ana kutup etrafında, Amerika Birleşik Devletleri'nde Akademik Sosyoloji ve Sovyetler Birliği'nde Marksizm olmak üzere, her birisini büyük değişikliklere doğru hareket ettirecek güçlü sosyal kuvvetlerin etkisine epeyce açık hale gelmektedir. Diyapazonun çatalları ile olduğu gibi, her birisinin hareketi diğerinde de yankısını bulacak, dünya ölçeğinde sosyolojideki krizi hızlandıracaktır.

Tüm pratik açılardan bakıldığında Amerikan sosyolojisinin bugün dünyanın her tarafında Akademik Sosyoloji'nin modeli olduğunu ifade etmiştim. Takip eden tartışmanın sorularından birisi, soruya bir ön cevap taslağı hazırlama gayretini ortaya koyacaktır: Akademik Sosyoloji nedir? Soru, ön hazırlık yöntemi olarak bile olsa Amerikan sosyolojisi ile dikkatimiz sınırlandırılarak cevaplanamaz. Akademik Sosyoloji'yi, tarihsel olma dışında, şuradan gelip şuraya gidiyor şeklinde anlamaya başlayamayız. Bu nedenle bir cevap bulmak için daha geniş bir araştırma yapmak zorundayım. Sovyetler Birliği'nde son zamanlarda or-

taya çıkan bazı gelişmelerin, Akademik Sosyoloji'nin sosyal kökenleri hakkında ilginç ipuçları verdiğini belirtmek istiyorum. Dönemimdeki diğer sosyologlar gibi, tartışılacak bazı olaylara tanık oldum. Bu nedenle, sıradan bir rastlantı ya da bilinçli bir çalışma sırasında zaman zaman birinci elden gördüğüm ya da duyduğum olaylara göndermede bulunacağım. Böyle yaparken niyetim, çalışmalarını önemli kanıtlar olarak belirteceğim önemli insanların arasında kendi yerimi ima etmek değildir. Ancak diğer herhangi bir kişi gibi, okuduğum kitaplar kadar kendi kişisel tecrübelerime de yer vermek zorundayım.

O zaman Akademik Sosyoloji nedir ve Akademik sosyolog kimdir? Bu çok ilginç bir sorudur. Çünkü bugün sosyologların çoğu, bu soruyu sormanın, genel olarak paralel bir şekilde basitçe cevap verilen ders kitapları dışında pek gerek olmadığını düşünüyor.

Henri Saint-Simon öldükten sonra Fransız sosyolojisinin başlangıcında öğrencileri bir dizi konferans başlatmıştı. Sokağın birisinde August Comte konferanslar verirken, diğerinde Enfantin ve Bazard'ın hırslı konferansları düzenleniyordu. Her biri şu soru etrafında dönüyordu: Sosyolog kimdir ve nedir? Sonunda hepsi de, yeni bir dini, bir insanlık dinini oluşturduklarını belirtip, bu dinin ruhbanlarının, sosyologlar olduğuna inanıyordu. Kısacası, sosyolog ilk olarak bir tür din adamı olarak görülüyordu.

Din adamı ile sosyolog arasındaki bu bağlantının sosyolojinin başlangıç döneminde bulunduğu, şimdi iptidai olup, modern ve profesyonel yönelimli sosyoloji için artık söz konusu olmadığı düşünülebilir. Ancak böylesi bir sonuç belki de erken sayılabilir. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin bir araştırmasında Timothy Sprehe ve ben, derneğin 6762 üyesine mektupla anket uygulayıp çeşitli soruları sorarak görüş topladık. 1964 yılı gibi son zamana karşılık gelen bir tarihte cevap veren 3441 kişi arasında dörtte birden daha fazla oranda (yüzde 27,6) sosyolog, bir zamanlar bir din adamı olmayı düşündüklerini belirtmiştir. Dahası, daha sonra ele alıp tartışacağım üzere, hâkim sosyoloji okulu düşüncesi olan İşlevselciğe yakın olanların, bir din adamı olmayı dü-

şünme ve bu akıma uzak duranlara göre kilise törenlerine katılma ihtimali daha yüksekti.

Sosyoloji Sosyolojisine Doğru

Erken dönemlerdeki bu din adamlarına yakışır sosyolog kavramı bugün tuhaf görünse de, sosyoloğun kim olduğu sorusuna bir karşılık veriyordu ve o kavram şimdi sosyologların geleneksel olarak sundukları karşılıklardan muhtemelen daha ciddi ve kesinlikle daha ilginçti. Genel olarak günümüzdeki cevabımız, sosyoloğun grup yaşamını araştıran, toplumdaki insanı inceleyen ve insan ilişkileri hakkında araştırma yapan kişi olduğudur. Bu şimdi ciddi bir cevap değildir. Bu sanki polislerin görevinin suçluları yakalamak, bir iş adamının işinin sabun yapmak olduğunu söylemesi, bir papazın ayin yönetmesi ve bir parlamenterin yasaları geçirmek olduğunu ifade etmesine benzemektedir. Bu cevapların hiçbirisi kendi içlerinde yanlış olmasalar da, hepsi de dar bir görüş açısını yansıtmaktadır. Cevap bize her birinin yapmak durumunda olduğu şeyin bazı kısımlarını ifade etmekle sınırlı kalmakta, daha geniş kapsamlı bir plan boyutunda tam rolün ne olduğu konusunda pek az ipucu vermektedir. Böyle bir cevap bir polis ya da bir iş adamı tarafından dile getirildiğinde bağışlanabilir. Ama bir sosyolog aynı cevabı verirse, bu garip bir şekilde uygun değildir ve bir bakıma kendi kendisiyle çelişkilidir. Eğer sosyolog, özel görevinin toplum içindeki insanı görmek olduğunu söylüyorsa o zaman toplum içindeki kendisini görmesi ve bunun hakkında konuşması gerekmez mi? Ne yazık ki, sosyologlar bize, yapmaları gerekenler konusunda ne düşündükleri kadar belirgin bir şekilde, bu dünyada gerçekten ne yaptıkları konusunda diğer insanlardan farklı bir şey söylemiyor. Ancak bu araştırmada, sosyologların ve özellikle sosyal teorisyenlerin gerçekten işlerini yapabilecek durumda olup olmadıkları konusunu dikkatle izliyorum. Onların dünyada tek yaptıkları şeyin, araştırma yaptıklarını söylemeleriyle nitelendirilebile-

ceğinden kuşku duyuyorum. Onların dünyadan istedikleri tek şeyin yeterli bir biçimde desteklenmeleri ama bunun dışında kendi başlarına bırakılmaları ve böylece onların araştırmalarını sürdürebilmeleri olduğundan eminim.

Bugün sosyologların görevi, kendilerini gördükleri gibi insanları görmek ya da kendilerini diğerlerinin gördüğü gibi görmek değildir; bu görev aynı zamanda onların kendilerine, sosyolog olarak diğer insanları gördükleri şekilde bakmaları olmalıdır. Sosyologlar arasında, taksi şoförleri ya da doktorlara sordukları türden soruları kendilerine sormalarına ve aynı şekilde cevap vermelerine yol açacak yeni ve yükseltilmiş bir kişisel farkındalığın gelişmesine ihtiyaç vardır. Bütün bunların ötesinde bu, "başkaları tarafından sahip olunan inançlarda olduğu gibi, kendi inançlarımızı köklü bir şekilde algılama alışkanlığını kazanmak zorundayız" demektir. Niye bazı sosyologlar, sosyolojinin, "değerlere bağlı olmayan" bir disiplin olduğuna inanıyor diye sorduğumuzda, onun adına basit bir şekilde mantıklı gerekçeyle cevap vermiyoruz. Sosyologların, diğer insanlar ihtiyaçtan dolayı inanırlarken, kendilerinin mantığın ve akıl yürütmenin sonucunda inandıkları yönündeki insani ama seçkinci varsayımı bırakmaları zorunludur.

Sosyologların mesleki inançları açısından böylesi bir görüş açısını kabul etmeleri göreceli olarak kolay olacaktır; ancak onların bunu bilimsel inanışları ve davranışları açısından yapmaları çok daha zor olacaktır. "Bilimsel yöntemin" yalnızca bir mantık değil ama aynı zamanda bir etik konusu olduğunu kemiklerine kadar hissetmeleri onlar için kolay değildir. Dahası, sosyal karakteri diğer sosyal hareketlerden pek farklı olmayan ve sosyal amacı sosyolojide reform – münferit ve belirli bir tarzda reform – olan küçük çaplı sosyal hareketin ideolojisi için de durum aynıdır. Birçok sosyoloğun, bir sosyal araştırmanın iyi, diğerinin kötü sayılmasının nasıl olduğu, sosyologların niye bir teoriden diğerine geçtikleri konusunda ciddi bilgilere sahip olmadığımızı anlamaları oldukça zordur. Diğer insanlar gibi sosyologlar hâlâ yaygın olarak etik olanla görgül cevabı birbirine karıştırmakta ve bunun olması

gereken durumu yansıttığını düşünmektedir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bu değişikliğin, özellikle kabul ettiğimiz bir teorideki değişikliğin, bilimsel yöntemlerle yapılmış bir araştırmanın bulgularına göre yapıldığını kolaylıkla varsayıyoruz. Onu tek başına cevaplandıracak sorunun, araştırma sonuçlanıncaya kadar cevaplanmamış olarak kalması yerine, hemen etik inançlarımızı doğrulama yoluna gidiyoruz.

Burada benim amacım, Akademik Sosyoloji'nin sosyal ödevinin bazı kritik anlayışlarını araştırmak, işleyişinin temeli olan sosyal yetki, açıkladığı ideolojiler ve daha geniş toplumla bağı konusundaki bazı geçici görüşleri formüle etmektir. Onun hâkim düşünce okulu olan İşlevselcilik ve hâkim teorisyeni Talcott Parsons üzerinde odaklanılarak Akademik Sosyoloji'nin niteliğini belirleme çabası gösterilecektir. Onun bakış açısı bugün hiçbir şekilde Amerikan sosyolojisindeki tek görüş anlamına gelmese de, şüphesiz ki önde gelen bir yaklaşımdır. Günümüzde Amerikan sosyolojisinde yakın görünen değişiklikleri anlama yönündeki bir çaba, onun bakış açısının ana entelektüel eğilimleri ile yüzleşmek zorundadır. Entelektüel eğilimler sosyal bir boşluk içinde oluşmadığından dolayı, bugün Amerikan sosyolojisini anlama çabası, geliştiği toplumun sorunlarının niteliği ile ilişki kurmak zorundadır. Daha sonraki bir bölümde, 1965 ve 1966 yıllarında tanık olma fırsatı bulduğum Doğu Avrupa'daki yeni sosyolojinin oluşmakta olan belirli niteliklerini kısaca keşfetmeye çalışacağım. Doğu Avrupa yeni sosyolojisi üzerinde odaklanmanın en önemli nedenlerinden birisi, onun kendi özgün oluşma koşulları içinde akademik türde bir sosyolojinin ortaya çıkması örnek olayını sağlamasıdır. Bu nedenle o örnek olay, Akademik Sosyoloji'nin ortaya çıktığı sosyal koşulları daha iyi anlamamızda ve Akademik Sosyoloji'nin ne olduğu sorusuna cevap vermede bir temel elde etmemizi sağlayabilir.

Sosyolojinin Karakteri

Bu cevabın nasıl ve nerede bulunmaya çalışılacağı, elbette sosyolojinin nasıl algılandığına, onun nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Pek çok alandaki

sosyoloğun algısında, sosyoloji bir sosyal bilimdir ve onun bilimsel tarafı en mükemmel ve en önemli özelliği olarak görülmektedir. Bilim adamı olmak ve o şekilde düşünülmek istemektedirler; kendi çalışmalarını daha özenli, daha matematiksel, daha resmi ve daha güçlü araçlara sahip hale getirmeyi arzu etmektedirler. Onlara göre bu, sosyolojinin mantıksal olarak belirleyici özelliği değilse bile, duygusal olarak önemli olan araştırılan nesne ya da bu nesnenin algılanma biçimi değil, araştıranın bilimsel yöntemi gibidir. Pek çok sosyoloğun sahip olduğu ama kesinlikle tüm sosyologların benimsemediği öyle bir görüşün tersine, sosyolojinin niteliği sorusu konusundaki yaklaşımım tuhaf görünebilir. Bir bilim olarak ya da onun "yöntemi" açısından sosyoloji üzerinde odaklanma niyetinde değilim.

Sosyolojinin yöntemsel katılığının yeri konusundaki değişik vurgular olsa da pek çok sosyolog, sosyal hayattaki bir bilginin, bir noktada yürütülecek araştırmaları gerektirdiğinde, varsayımların bazı görgül testlere ve mantıksal çıkarımların duyusal gözlemlere tabi tutulmasında hemfikirdir. Sosyologların çoğu, insanlara bakılmasının ve onların dinlenilmesinin zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden, görgül olarak sosyal dünyayı tanımaya gösterdiği ilgi bakımından sosyolojinin karakterini basitçe belirlemek yeterli değil midir? Sosyolojinin karakteri hakkındaki sorumuz şu soruyla mı sınırlı olmalıdır: Hangi koşullar altında insanlar sosyal dünyayı görgül olarak araştırmaya başlamalıdır? Bu konunun, soru kadar önemli olduğunu düşünüyorum.

Sorunu bu şekilde formüle etmemenin bir nedeni, sosyal dünyanın araştırılabileceği, hepsinin de bilimsel ya da görgül olabileceği pek çok yol ve yöntem olmasıdır. Açık bir şekilde farklı olsa da, ekonomistlerin, siyaset bilimcilerin, antropologların ya da sosyal psikologların çalışmalarının, sosyologlarınkinden daha az bilimsel olduklarına inanmak için bir neden yoktur. Dahası, sosyal dünyanın görgül olarak araştırılması, kişilerin bu konuda önceden belirli kavramsal düşüncelere sahip olduğunu öngörmektedir. Onlar en azından görgül bir bilimle, diğer bilimler tarafından dünyanın diğer yanlarında olduğu gibi bilinebileceğini,

yine onlar gibi meşru düzenlemelere sahip olduğunu varsaymaktadır. Kısacası, sosyal hayatın görgül bir araştırmasının gelişmesi ve ne şekilde bir araştırma olduğu, toplum ve insan konusunda önceden sahip olunan varsayımlara ve gerçekten de toplum ve insan hakkındaki belirli duygulara ve ilişkilere bağlıdır.

Ancak eğer sosyolojinin resmi amacı, sosyal dünyanın karakterini keşfetmekse, nasıl olacak da amaç, bu karakterle ilgili önceden belirlenmiş varsayımlara dayandırılacaktır? Tavşanın şapkanın altına gizlice sokulması, sosyolojinin sosyal dünya konusunda keşfettiklerinin, halen o konularda varsayılanlarla sınırlı ve ona bağlı olması anlamına gelmeyecek midir? Bu, kısmen doğru olabilir; sosyoloji başka türlü bir şey yapamaz. Sosyoloji ister istemez varsayımların limitleri içinde çalışır. Ama kendi durumunu düşünerek hareket ettiğinde sosyolog, bu varsayımları en azından bir teste tabi tutabilir, bu varsayımların hangilerinin haklı gerekçelere dayandığını, hangilerinin temelsiz olduğunu değerlendirebilir. Bununla beraber bu varsayımlar hâlâ büyük ölçüde kararın ve keşfin eksenini oluşturmak zorundadır; bunlar sosyal dünyanın atfedilen özellikleriyle onaylanan ya da reddedilen sınırlandırıcı koşulları oluşturur.

İster istemez ve bilinsin ya da bilinmesin sosyologlar araştırmalarını önceden belirledikleri varsayımları üzerinden düzenleyecektir; sosyolojinin karakteri bunlara bağlı olacak ve bunlarda bir değişme olduğunda o da değişecektir. Sosyolojinin karakterini keşfetmek, sosyolojinin ne olduğunu öğrenmek için, bizim onun insan ve toplum hakkındaki en derin varsayımlarını belirlememiz gerekmektedir. Bu nedenlerden dolayı, sosyolojinin karakterini anlamak için onun araştırma yöntemlerini değil ama onun insan ve toplum hakkındaki varsayımlarını inceleyeceğim. Araştırma için belirli yöntemlerin kullanılması, insan ve toplum hakkında belirli varsayımların varlığını işaret etmektedir.

Ancak, sosyolojinin karakterini belirleyen "varsayımlardan" söz ettiğimde, kendimi sosyologların "teorilerinde" açıkça ortaya koyduklarıyla sınırlamıyorum. Böyle yapmamdaki gerekçelerden birisi, son ana-

lizde bu teorileri bir insan ve sosyal ürün olarak anlamaya çalışmaktır. İncelikli bir şekilde işlenmiş teorilerden bir adım geriye, üzerinde duracağım yere çıkmak ve böylece teorilerin kendileri için açıklama getiren fikirleri geliştirmeye başlamak istiyorum. Sonuçta yalnızca mantıklı bir şekilde değil, aynı zamanda sosyolojik olarak, sosyologların niye belirli teorileri benimsediklerini, niye bazılarını reddettiklerini ve niye bir dizi teoriden diğerine geçtiklerini açıklayabilmeyi istiyorum. Buradaki çalışma, bu yönde bir adım niteliği taşımaktadır.

Arka Plan ve Alan Varsayımları

İnceden inceye tasarlanarak formüle edilen sosyal teoriler – planlı bir aşırı basitleştirmeyle – en azından iki ayırt edilebilir unsur taşır. Birinci unsur, açık seçik bir şekilde formüle edilen varsayımlardır ve bunlara "faraziyeler" *(postulations)* de denebilir. Ama onlarda çok daha fazla unsur vardır. Bu varsayımlar içinde faraziyelendirilmemiş ve adlandırılmamış ikinci dizi varsayımlar bulunur ve ben bunlara "arka plan varsayımlar" diyeceğim. Arka plan varsayımları diyorum, çünkü onlar bir yandan faraziyelerin kısmen oluştuğu arka planı verirken diğer yandan açık olmayan bir şekilde formüle edildiklerinden dolayı teorisyenlerin ilgisinin arka planında kalmayı sürdürür. Arka plan varsayımlar, Michael Polanyi'nin deyimiyle teorisyenin "ikincil dikkatinin" bir parçasıyken, faraziyeler odaklanmış bir ilgi görür.[1] Arka plan varsayımlar, bir teorinin faraziyelerinde gömülüdür. Onların içinde ve yanında işliyor olmak, teorik girişimde onları bir bakıma "sessiz ortaklar" yapar. Arka plan varsayımları, faraziyeleri birbirlerine görülmeyen bir şekilde sağlamlaştırma ve bazı seçimleri yapmanın temellerini sağlar. Onlar baştan sona kadar, teorinin formülleştirilmesini ve yönlendirdiği araştırmacıları etkiler.

Arka plan varsayımlar aynı zamanda bir teorinin sosyal kariyeri ile iletişim kurulanların gösterdikleri tepkileri etkiler. Arka plan varsayımlar, içinde gömülü oldukları teoriler ile kısmen kabul edilir ya da

reddedilir. Bir sosyal teorinin, özellikle bu teorinin arka plan varsayımlarını paylaşanlar ve bunları uygun bulanlar tarafından kabul edilmesi ihtimali daha fazladır. Üstelik onların öngörülen yan anlamları, sosyal teorileri ve unsurları, kısmen onların arka plan varsayımlarından kaynaklanan fazlalık anlamları ihtiva eder ve bunlar duyanlarda, uyumlu arka plan varsayımlarının hoş bir tınısını ya da rahatsız eden uyumsuzluğunu yaratabilir.

Bu görüşte sosyal bir teoriye bağlılık, sözde bilimsel yöntemin ölçütlerinden oldukça farklı ve kesinlikle daha karmaşık bir süreçle ortaya çıkar. Sözde bilimsel yöntem ölçütü, teoriye bağlılık ya da ondan çekilme sürecini büyük ölçüde zihinsel ve mantıksal açılardan yaratır; ayrıca reddetme ya da kabul etme sürecinin, teorinin resmi mantığı ve destekleyici kanıtların planlı denetimi ve mantıklı değerlendirmesiyle yönetildiğini vurgular. Sosyologların böylesine sınırlı bir bakışla yetinmeleri, onların kendi davranışlarını, diğer kişilerin davranışlarını nitelendirirken gösterdikleri yaklaşımdan esaslı olarak farklı bir şekilde açıkladıklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, davranışımız sanki yalnızca bilimsel yöntemin etik kurallarına uyma isteğiyle şekilleniyormuş gibi onu açıklamaya hazır olduğumuzu kanıtlamaktadır.

Sosyologların böylesi bir bakış açısıyla yetinmeleri, kendimizin farkına varamadığımızın ve kendi tecrübelerimizi ciddiye alamadığımızın bir göstergesidir. Teorilerle uğraşan herkesin bileceği üzere, destekleyici kanıtlar henüz belli olmadan çok önce, kanıtların bazıları inandırıcı olan ve bazıları ise inandırıcı olmayan diye kabul edilmektedir. Öğrenciler de sıklıkla bu şekilde davranmaktadır. Bazı teoriler tamamen tecrübe edilir, hatta bu, deneyimli sosyologlar tarafından *sezgisel olarak* inandırıcı bir şekilde yapılır; diğerleri ise öyle değildir. Bu nasıl olur? Bir teoriyi sezgisel olarak inandırıcı yapan şey nedir?

Bunun bir nedeni, teorinin arka plan varsayımlarının, o bakış açısına sahip sosyoloğun arka plan varsayımlarını doğrulama ya da psikolojik bir sonlandırmaya ulaştırma yönünden eşleşmiş ya da uyumlu durumda olmasıdır. Sezgisel olarak inandırıcı olduğu hissedilen teori,

genellikle daha önce bilinen ya da o an için varlığından kuşkulanılan geçmişte yaşanılan bir olayı tekrar yaşama duygusu, *déjà vu*, şeklinde deneyimlenmektedir. Bu, cevap veren kişinin halen sahip olduğu varsayımla uyumlu olduğundan ya da onu doğruladığından dolayı kabul görmektedir. Ama bu varsayım, bir arka plan varsayımı olduğundan, yalnızca o sosyolog tarafından örtük bir şekilde görülmektedir. Sezgisel olarak inandırıcı teori ya da kavram, Herbert Blumer'e göre, ona bakan kişiyi *hassaslaştırır*; ama yalnızca dışarıdaki dünyanın gizli kısmına karşı değil, aynı zamanda onun kendi içindeki dünyanın o zamana kadar engellenmiş kısmına karşı da hassaslaştırır. Biz şimdi "iyi" sosyal teori olarak kabul ettiğimiz teorinin ne kadarının bu açıkladığımız nedenlerden dolayı tercih edildiğini bilmiyoruz. Ancak, o bilimsel iddiaların ifade ettiği durumun söz konusu olduğundan emin olabiliriz.

Arka plan varsayımlar değişik ölçülerde gelmekte, değişik kapsam alanlarını yönetmektedir. Onların, uç noktasında duran ters bir koni gibi düzenlendikleri söylenebilir. En tepede, dairenin en geniş çevresinde, tek başlarına bütün alanlara sınırsız bir şekilde uygulanan arka plan varsayımlar bulunur. Bunlar dünya hakkındaki son derece genel inançlar olduklarından, herhangi bir konuda hiçbir kısıtlama olmadan uygulanabilir. Bunlar Stephan Pepper'ın deyimiyle "dünya hipotezleri"dir.[2] Dünya ve onun içindeki her şey hakkında ilkel ön varsayımlar *(presuppositions)*, bilinmedik tecrübeleri anlamlı kılacak en genel uyumu sağlama hizmeti görür. Onlar, daha sınırlı ve etkilenir konumda oldukları koninin daha alt kısımlarına doğru, daha az genel varsayımlarla bir görev tanımı ortaya koyar. Dünya hipotezleri, neyin gerçek olduğu hakkındaki en yaygın ve en ilkel inançlardır. Örneğin bunlar, dünyanın ve içindekilerin "gerçekten" tek ve "aslında" çok olduğuna inanma eğiliminde olabilir. Ya da dünyanın "gerçekten" yüksek derecede bütünleştiği ve uyumlu olduğu (tek ya da daha çok olması önemli değildir) ya da gevşek bir şekilde bir arada ya da dağıtılmış olduğuna inanma eğilimi gösterebilir. Dünya hipotezleri – kedi bazen torbadan bırakılabilir – bazen söylendiği gibi "metafiziktir".

Daha sınırlı uygulaması olan örneğin insan ve toplum hakkındaki arka plan varsayımlarına "alan varsayımları" *(domain assumptions)* adını vereceğim: Alan varsayımları, yalnızca tek bir alanın üyelerine uygulanan arka plan varsayımlarıdır; onlar aslında alanın metafiziğidir. Örneğin insan ve toplum hakkındaki alan varsayımları, insanların rasyonel ya da irrasyonel olduklarına inanma eğiliminde olabilir; buna göre de toplum risk altındadır ya da istikrarlıdır; sosyal problemler kendilerini planlı bir müdahale olmadan düzeltir ya da insan davranışı öngörülemez; insanın gerçek insanlığı onun duygu ve düşüncelerinde yatar. Bütün bunların, sonunda belirli bir alanı, sosyologlar dâhil, kimlerin belirlediğine bakılarak kararlaştırılabilecek bir konu olduğu için, insan ve toplum hakkında üretilmiş alan varsayımlarının örnekleri olabileceğini söylüyorum. Alan varsayımları, her ikisi de arka plan varsayımı olsa da, dünya hipotezlerinden daha sınırlı genel uygulamalardır. Dünya hipotezlerinin alan varsayımlarının özel ve sınırlı bir durumu olduğunu, varsayımlarının göndermede bulunduğu konu üzerinde hiçbir sınırlamanın bulunmadığını söyleyebiliriz. Alan varsayımları, bir alanın tüm üyelerine bağlanabilecek şeylerdir; bunlar kısmen düşünürün dünya hipotezleri tarafından şekillendirilir ve karşılığında onun planlı olarak işlenmiş teorilerini biçimlendirir. Onlar, teorinin faraziyeleriyle yakından ilişkili olan daha geniş bir kültürün bir görünümüdür. Onlar aynı zamanda teorisyenin çalışması ile daha geniş toplum arasındaki en önemli bağlantılardan birisidir.

Sosyal bilimde dünya hipotezleri ya da alan varsayımları olarak arka plan varsayımlarının rolü hakkında en azından iki farklı soru yöneltilebilir. İlk soru, sosyal bilimin mantıklı gerekçelerle kaçınılmaz bir şekilde bu tür bazı varsayımlara dayanmak zorunda olup olmadığıdır. Sosyal teorilerin kaçınılmaz bir şekilde ve mantıklı olarak bazı arka plan varsayımlarına dayanma zorunluluğu, burada beni ilgilendirmeyen bir sorudur. Bu, kanımca, önemli bir sorundur. Ancak bu sorun öncelikle mantıkçıları ve bilim felsefecilerini ilgilendirmektedir. Ancak diğer bir soru ilgimi çekmektedir. Bu da, sosyal bilimcilerin, olgular karşısında

kendilerini, teorileri için çok önemli sonuçlar doğuracak olan insan ve toplum konusundaki alan varsayımlarıyla bağlı sayma eğiliminde olup olmadıklarıdır. Sanırım bu muhtemeldir ve böyle olacağını varsaymak akıllıca olacaktır.

Söylediğim şey, sosyologların çalışmalarının, diğerleri bakımından, arka plan varsayımları olan, inançların bir alt teorik dizisinden – sembolik olarak kurulmuş alanın tüm üyeleri hakkındaki inançlardan – etkilenmesidir. Sosyologların çalışmalarının, arka plan varsayımlarından etkilenmesi gerektiğini söylemiyorum; bu, yöntemsel etikçilerin bir sorunu olabilir. Sosyolojinin mantıksal olarak arka plan varsayımlarına dayanmasının mutlaka mantıklı olarak gerektiğini ifade etmiyorum; bu, bilim felsefecilerinin bir sorunudur. Benim söylediğim, sosyologların arka plan varsayımlarını kullandıkları ve bunlardan etkilendikleridir. Bu durum, sosyologların kendilerinin araştırıp doğrulayabilecekleri bir görgül konudur.

Bunun arka plan varsayımının temeli olduğunu, onların başlangıçta araçsal nedenlerle, örneğin önem verme konusundaki bir istatistiksel testin ya da araç kutusundan bir tornavidanın seçilmesinde olduğu gibi benimsenmediğini düşünüyorum. Çünkü onlar biz reşit olma yaşına gelinceye kadar genellikle bizlerde içselleştirilmiştir. Bunlar, belirli bir kültür içinde sosyalleşme sürecinin erken dönemlerinde gelişerek karakter yapımızın derinliklerine etkin bir şekilde yerleşerek yüklenmiş bilişsel araçlardır. Dolayısıyla bunlar, modeldeki ya da "sosyal karakterdeki" değişiklikle, sosyalleşme tecrübesi ve uygulamalarıyla, yani değişik yaş ve akran gruplarına göre değişme ihtimali taşır. Arka plan varsayımlarını yaşam boyu öğrenme sürecine, ana dilimizi öğrenirken başlarız. Çünkü dil bize, alan varsayımlarının göndermede bulunduğu alanları oluşturan kategorileri verir. Basit bir gerçek olarak, bütün bu alanı kuran kategoriler, benzer şekilde işleyen "basmakalıp düşüncelerden" *(stereotypes)* kaynaklanır. Bu yüzden, çocuklara Zenci kategorisi öğretilirken, onlar aynı zamanda Zenciler hakkındaki belirli arka plan varsayımlarını – ve önyargılarını – öğrenir. Zencilerin örneğin muhte-

melen "tembel ve beceriksiz" oldukları yönündeki belirli varoluşçu arka plan varsayımlar öğrenilir. Bu arada, onların etik değerler konusundaki inançları, iyi ya da kötü oluşları gibi normatif arka plan varsayımlarını da öğreniriz. Gerçekten normatif ve varoluşçu varsayımlar, analitik araştırma dışında birbirine çok sıkı bir şekilde karışmış durumdadır. Bizler benzer bir şekilde insan, toplum, grup, arkadaş, ebeveyn, yoksul ve kadın gibi dilsel kategorileri öğreniyoruz; bunların her birine arka plan varsayımları, belirli şeyleri kurulu alanın tüm üyelerine atfettiren eğilimler eşlik eder. Örneğin arkadaşlar yardımcıdır ya da size ihanet eder; insan zayıftır ya da güçlüdür, hayvandır; toplum güçlüdür ya da risk altındadır; yoksul hak eden kişidir ya da değildir.

Oluşturulacak alanlar öğrenilen ve kullanılan dile; onların öğrenilip kullanıldığı kültürlere ya da alt kültürlere eşlik eden arka plan varsayımlarına göre değişir. Onların ırkçı basmakalıp düşünceler ve önyargılarla aynı şekilde çalıştığını ileri sürmek, bir dizi güçlü ve kesin olarak belirtilebilir varsayımı gerektirir: (1) Alanın tüm üyelerinde kendisini gösterecek belirli özellikler olduğuna inanma eğilimi vardır. (2) Bu eğilim, inanan kişinin, alanın üyelerinin gerçek bir örneği gibi bir şeyle kişisel bir tecrübesi olmadan, belki de hiçbir tecrübesi olmadan edinilmektedir ama (3) Yine de onlar hakkında en güçlü duyguları doğurmaktadır. (4) Onun daha sonra karşılaşacağı durumları şekillendirmektedir ve (5) Bu karşılaşmalar söz konusu varsayımlardan farklı olsalar da, bu eğilim kolaylıkla sarsılmamakta ve değişmemektedir. Kısacası, bu eğilimler çoğu zaman "kanıtlara" karşı dirençlidir. O zaman, sosyolojinin, onu uygulayanların arka plan varsayımlarıyla şekillendiğini söylemek, onların önyargılı olmak için insani bir zayıf noktaya sahip olduklarını belirtmek midir yalnızca? Ancak bu önyargılardan kaçınmak, ırkçı önyargıya göre daha zor olabilir. Çünkü bu, önyargıya karşı mücadelelerinin kamuoyunun farkındalığını arttırabileceği özel grupların çıkarlarını açık bir şekilde engellemez.

Charles Osgood'un "Semantik Farklılık" yaratılması hakkındaki çalışması, belirli tür arka plan varsayımlarının dilsel olarak evrensel bir

şekilde kurulduğunu ima eder.[3] Örneğin, onlar her zaman zayıflıkları ve güçlü oluşları, aktiflikleri ya da pasifliklerivle değerlendirilebilir; daha önemlisi onlar her zaman "iyi olmaları" ya da "kötü olmaları" açısından tanımlanacaktır. Kısacası, eğer dilsel kategoriler, alanları oluşturuyorsa bu da gerçeği belirleyecek, onlar etik değer konusunda kaçınılmaz olarak bir referansı kapsayacaktır. Bir miktar nicelik olmadan niteliğin söz edilemeyeceği fizik alanındaki gibi, sosyal alanda da değer olmadan bir gerçek olamaz; gerçek ve ideal değişik boyutlardır ama onlar sosyal alanları kuran dilsel kategorilerde, birbirinden ayrılmaz bir şekilde eş zamanlı olarak kaynaştırılarak oluşturulmuştur.

Kısacası, Akademik Sosyoloji'nin karakterini anlamak için, arka plan varsayımlarını, dünya hipotezlerini ve onlarla birlikte çalışan alan varsayımlarını kavramak zorundayız. Bütün bunlar, onun birlikte çalıştığı öngörülen sosyal teorilerden anlaşılabilir. Bu yüzden teoriler, bir teorisyenin arka plan varsayımlarına göz atmamız sırasında, verilerin tamamını değil ama bir kısmını oluşturmaktadır. "Verilerin tamamını değil ama bir kısmı" şeklinde ifade etmemin sebebi, teorisyenlerin kendi resmi yayınlarından çok, diğer iz işaretlerini bırakmalarıdır; onlar da mektuplar yazıyor, konuşmalar yapıyor, gayrı resmî konferanslar veriyor ve siyasi pozisyonlar alıyorlar. Kısacası, yalnızca teknik makaleler yazmış olmuyorlar; aynı zamanda diğer insanlar gibi kendilerini açıklayan bir tarzda yaşam sürüyorlar. Gerçekten de bu düşünceleri, röportajlarda bile dile getirebiliyorlar.

Arka plan varsayımları, bir teorisyene verilen, o teorisyen olmadan çok zaman önce intikal ettirilen bir entelektüel "sermaye" sağlamaktadır ve teorisyen bu sermayeyi entelektüel ve bilimsel rollerinde teknik eğitimiyle birleştirmektedir. Nitelik olarak alt teori özelliği taşıyan arka plan varsayımları, çekiciliği, gücü ve erişimi ile öngörülen teoriyi etkilemektedir: Teknik gelişme için ona manevra alanı kazandırmaktadır. Ancak bu gelişmenin bir noktasında eski arka plan varsayımlar yeni koşullar altında bilimsel ya da sosyal olarak uygun olmayan bir işleyiş gösterebilir ve bu nedenle teorisyen için bir uyumsuzluk yaratabilir. Daha sonra

onlar, teorinin daha fazla gelişmesini kısıtlayan ve engelleyen sınırlar haline gelebilir. Böyle bir şey meydana geldiğinde, bu, küçük bir teknik düzeltmeden daha öte bir şeydir; daha ziyade temel bir entelektüel yön değiştirme ivedilik kazanır. Yeni bir kuşak, genç kuşağın saçma ya da yanlış olduğunu hissettiği daha eski varsayımlar temelindeki teorilerden farklı tonlar taşıyan yeni arka plan varsayımlarla birlikte devreye girebilir. Bundan sonra, bir teorinin ya da onun dayandığı disiplinin, bir krizin sınırında olduğunu söyleyebiliriz.

Herhangi bir bilim dalında en temel değişiklikler yaygın olarak, yeni tekniklerin bulunmasından çok; uzun zamandan beri mevcut olan verilere yeni bir tarzda bakılmasından elde edilmektedir. Gerçekten de onlar, yeni ya da eski "verilere" göndermede bulunmayabilir ya da gerekçelerini bunlara dayandırmayabilir. Teorideki ve kavramsal tasarımlardaki en temel değişiklikler, özellikle yeni arka plan varsayımlarını kazandıranlardır. Bunlar dünyaya bakma tarzında, gerçek ya da değerli olarak nelere inanılacağında yapılan değişikliklerdir. Bu nedenle, sosyolojideki yaklaşan krizi anlamak için onun hâkim entelektüel tasarım ve teorilerinin bilinmesi gereklidir. Onun kesinlikle yeni olmayan arka plan varsayımlarında, daha büyük toplumsal çevre içindeki sıkıntı veren uyumsuzluk yaratan yönleri fark edilmelidir.

Sosyoloji hakkındaki teorimdeki temel bir unsur, onun açıkça ifade edilmiş teorilerinin kısmen teorisyenlerin ilgilendikleri alanlar hakkında genel olarak örtük varsayımlar olarak benimsedikleri varsayımlardan kaynaklandığı, onlara dayandığı ve onlarla sürdürüldüğü konusudur. İfade edilmiş teorinin kısmen teorisyenin örtük alan varsayımlarıyla etkileşim içinde geliştirilerek oluşturulduğunu savunuyorum. Bunun diğer teorisyenler için de geçerli olduğuna inanarak, tartışmanın değişik noktalarında, açık sözlülük ve tutarlılık adına, kendi alan varsayımlarımı da sunma yükümlülüğünü hissediyorum.

Alan varsayımlarının özü, bunların entelektüel olarak kayda değer olmaları, kanıtlara dayandıkları ya da kanıtlanabilir olmalarından bağımsız bir şekilde teorileri şekillendirmesidir; bir sosyal alanın ger-

çek olarak tanımlanması onun teori yapımındaki sonuçlarında gerçek olması demektir. Ancak birisinin alan varsayımlarının kurgulanmasındaki tehlike, o kişinin "mantıklı" olmayı istemesinden dolayı tamamen başka türlü göstermesidir. Kişi , "iyi" bir neden gösterilemeyecek kendi varsayımı için, onu güzelleştirme ya da bir alan varsayımını, savunduğu bir gerekçe olmasa da mantıklı bir tartışma içinde gizleme yönünde büyük bir eğilim olduğunu kabul etmek istemez. Özellikle kendilerini bilim insanı olarak düşünme ihtiyacı içinde olan sosyologlar için, kendi alan varsayımlarını sanki bunlar görgül olarak desteklenen olgularmış gibi sunma yönünde neredeyse baskın bir çekicilik vardır.

Yine de, birisinin alan varsayımlarının sunumu, teorisyenin onlara inanma ya da inanmama hakkı olup olmadığı konusuna bir göz atma şansı verir. O zaman konu, teorisyenin kendi ana varsayımlarını sunma girişimlerinin öneminin çok anlama gelen bir an olduğunu görmesidir. Bu an, kişisel farkındalığını ya da kendisini kandırmasını, büyüme sağlayan güçlerin aktive edilmesini ortaya çıkarmasını ya da gizlemesini veyahut da temel entelektüel gelişimin imkânlarının engellenmesini kapsayan birbirine karşıt potansiyel durumları işaret eder. Bu, teorisyenlerin yaşamında verimli ama her zaman tehlikeli bir andır.

Bunu verimli bir şekilde kavramak için iki şeye ihtiyaç vardır. İlk olarak, teorisyen üzerinde durduğu konuyu yalnızca dış dünyada ne olduğu ile değil ama aynı zamanda kendi içinde ne olduğu yönüyle tanımak zorundadır; yalnızca diğer kişilerin değil, kendi sesini de duyma kapasitesine sahip olmalıdır. İkinci olarak, mantık ve kanıtla meşrulaştırılmış olsun olmasın, kendi inançlarını kabul edecek ve savunacak kadar cesur olmak zorundadır. Kendi alan varsayımlarını, ikincil farkındalığın loş alanından, sıkı bir şekilde göz önünde tutulabilecekleri daha net odaklanmış farkındalığa taşımadıkça, bunlar mantık çizgisinin üstüne çıkarılamaz ve kanıtlarla teste tabi tutulamaz. Böylesi bir iç görüye ve cesarete sahip olmayan bir teorisyen, yanlış meslek seçmiş demektir.

Alan varsayımlarını ileri sürmede önemli olan, kişinin inandığını görmesi yönünde bir iç görüye, gördüğünü söylemesi yönünde bir cesarete sahip olmasıdır. İç görü ve cesaret az bulunur kaynaklar olduğundan, birisinin alan varsayımlarının açıklamasını okurken sürekli olarak belirli bir noktada aldatılacağınızın farkında olmanız önemlidir.

Alan Varsayımlarının Önemi: Bir Araştırma Notu

Timothy Sprehe ve benim tarafımdan 1964 yılında Amerikan sosyologları üzerinde ulusal çapta gerçekleştirilen anketten de anlaşılacağı üzere, bu varsayımlar "kanıtlara" dayanmamasına karşın, alan varsayımları aslında, sosyologlar tarafından kabul edilen çok sayıdaki diğer profesyonel ve teorik inançlara bağlıdır. Ya da en azından ciddi bir şekilde bunlarla ilişkilidir.[4] Birçok alanı ilgilendiren çok sayıda soru, ankete katılan 3400'den fazla sosyolog tarafından cevaplandırılmıştır. İncelenen alanlar arasında, sosyologların toplumdaki rolü konusundaki kendi kavramları, sosyolojiye bir "değer yargısı olmadan" bir disiplin olarak yaklaşımları, özel teorilere, araştırma tekniklerine ve yöntemlerine, profesyonelleşme ve profesyonellik konularına yaklaşımları yer almıştır. Sosyologların alan varsayımlarını öğrenmek amacıyla tasarlanmış bir dizi soru sorduk. Örnek vermek gerekirse insanların rasyonel olduğuna inanıp inanmadıklarını; sosyal sorunların kendi kendilerini düzeltip düzeltmediğini ya da planlı müdahale gerektirip gerektirmediğini; insan davranışının öngörülemez olup olmadığını; grup yaşamının nihai gerçeğinin birlikte ya da ayrı olmada bulunup bulunmadığını; insanları değiştirmenin onları anlamadan daha önemli olup olmadığını; insan davranışının görünüşünden farklı ve oldukça karmaşık olup olmadığını sorduk. Bu soruların çoğu yetersizdi ve "insan davranışı", "modern toplum", "dünya" ya da "gruplar" gibi alanları sosyologların ne şekilde nitelendirdiğini anlamayı amaçlıyordu. Bazı yöntembilim püristleri bu tür soruların cevaplanamayacağı ya da "anlamsız" olup belirli bir özellikten yoksun oldukları itirazını yapabilir. Ancak esas itibariyle,

bu varsayım, ya sosyologların diğer insanlardan temelde ve diğerlerinin kabul ettiği türden belirsiz ve "kanıtlanmamış" değerlerin aynısına sahip olmadıkları için farklı olduğu varsayımına dayanmaktadır ya da görgül nitelikli konuyu, sosyologların böylesi inançlarının olmaması gerektiği yönündeki ilgisiz bir görüşle bulanıklaştırmak istemektedir. Eğer yaklaşımımız için bir savunma yapmak gerekirse, araştırmamızın temel bulgularından birisi olarak, sosyologların, bu tür geniş kapsamlı sorulara cevap vermede diğer insanlardan farklı bir zorluk çekmediği ve aslında, alan varsayımları olarak karakterize ettiğim türden inançlara sahip olduğu hususunu ifade etmek isterim.

Hatta anket verilerinin bir faktör analizine göre diğer türlerdeki inançlarla karşılaştırıldığında, araştırmamız aynı zamanda, alan varsayımlarının oldukça önemli bir inanç türü olduğunu göstermiştir. Bu faktör analizi (bir dik açılı, "*Varimax*" rotasyonu), sorulan çok sayıdaki özel sorunun temelini oluşturan en önemli boyutlar olarak yedi faktörü ortaya çıkarmıştır. Bunlardan birisi, rasyonalite, öngörülebilirlik vb. gibi yukarıda belirtilen noktaların ifade edildiği alan varsayımlarını ilgilendiriyordu. Bu yedi faktör birbirleriyle ilişkilendirmeleri yapıldığında ve onların diğer bütün faktörlerle ortalama sıralaması listelendiğinde, "alan varsayımı" faktörünün hepsinden daha önemli olduğu anlaşılmıştı. Alan varsayımı ilişkililiğinin diğer altı ilişkililiğe göre daha geniş bir ortalama bağıntılılığı vardı. Alan varsayımlarının göreceli önemini değerlendirmek için kullanılacak ikinci bir yöntem, çoklu bir ilişki yoklaması *(multiple regression)* analizi yapmaktı. Bu analizde her bir faktöre bağımsız bir değişken muamelesi yapılmıştı ve diğer altı faktörün karşılığı olan derece, onun kısmi ilişki yoklaması katsayısı *(regression coefficient)* ya da beta ağırlık *(beta weight)* tarafından ölçülmüştü. Dolayısıyla her faktörün bir diğer faktöre katkısını belirlemek, bütün diğer sabitleri kaldırmak ve sonra beta sayıları toplayarak bir faktörün diğer tüm faktörlere katkısını ölçmek suretiyle mümkündü. Bu yöntemle, alan varsayımları faktörü birinciden pek de az olmayan en yüksek ikinci sayıyı gösteriyordu. Sonuç olarak faktörleri belirlemek için bir eğim-

li rotasyonu (*oblique* ya da "*Oblimax*" *rotation*) kullanınca ve sonuçta ortaya çıkan faktörlerin hepsi birbirleriyle bağlantılı ilişkileriyle belli olunca, alan varsayımlarının sürekli olarak diğer bütün faktörlerle en yüksek ilişkililiğe sahip olduğu görüldü.

Duygular ve Teori

Alan varsayımlarının, teorinin üzerine oturduğu tüm alt-teorik matrisin bir parçası olarak önemli olmasının nedenlerinden birisi, hiçbir şekilde çevresinde duyguların organize edilebileceği tek yapı olmasalar da, bu varsayımların duygular ve etkileyici durumlar için odak noktaları sağlamasıdır. Örneğin, bir kişinin Zencilerin tembel olduğuna "inanması" ve aynı zamanda bunun kötü bir şey olduğuna "inanması" tamamen doğru değildir. Bunu "kötü" olarak görenler, inanmanın ötesinde bir şeyler yapmaktadır; onlar bunu *hissetmekte* ve gerçekten de güçlü bir şekilde hissetmektedir. Onların nefret ve kaçınma duyguları ya da Zencinin ne olduğu ve onunla ilgili değersizleştirme hakkındaki varsayımlarıyla ilişkili olarak onu cezalandırmak isteyebilir. Duygular, bir organizmanın hormon-sağlama, kas-gerginliği, doku-yerleştirme, savaş-ya da-kaç duygularını kapsar. Duygular genellikle alan varsayımları çevresinde organize olabilir ya da ortaya çıkabilir. Onlar aynı şey değildir. Ve onlar elbette alan varsayımlarından daha başka pek çok şey etrafında – bireysel kişiler ve somut durumlar gibi – düzenlenebilir ve ortaya çıkabilir.

Bundan başka insanların öğrendikleri ama geleneksel olarak alan varsayımları sayılması gerekmeyen duyguları vardır ve bu tür duyguların daha az kuvvetli olduğu ve insanların bedenini daha az etkilediği söylenemez. Kısacası, insanların alan oluşturan kategorilerle bağlantılı olarak öğrendikleri varoluşçu ve normatif inançlar ve o kategorinin üyelerine karşı besledikleri duygular arasında değişik uyumsuzluk durumları söz konusu olabilir. Bu yüzden, örneğin Beyaz bir kadın Siyahilerin "kirli" ve "iğrenç" olduğuna inansa bile, bir Siyahi erkek onu

cinsel yönden uyarabilir ve ona çekici gelebilir. İnsanların iyi olduğuna ve toplumun ilerlediğine inanan bir erkek, hasta ve yaşlanmakta olduğundan, kendisini karamsar ve umutsuz, kaderine boyun eğmiş ve uyuşuk bir kişi olarak hissedebilir. Benzer bir şekilde genç bir erkek, dünyanın felaketlere gebe olduğuna ve bunu önlemek için hiçbir şey yapılamayacağına inanıyorken, kendisini iyimser ve enerjik bir aktiflik içinde hissedebilir.

Elbette burada genç erkeklerin değişmez bir şekilde yaşlı olanlardan daha iyimser olduğunu öne sürüyor değilim. Yaşı yalnızca bir örnek olarak kullanırken şiddetli bir şekilde ikaz ettiğim nokta, insanların alan varsayımlarıyla, varoluşçu inançları ya da normatif değerleriyle çelişen duygular yaşayabilecekleridir. Duygular insanların dünyadaki tecrübelerinden doğar. İnsanlar bu tecrübeler sırasında olması gereken ihtiyaçlarından veya kendilerine tasarlanarak öğretilenlerden bir şekilde farklı şeylere ihtiyaç duymaya ve bunları öğrenmeye başlar. Eğer Freud ve diğer psikologlar Ödip Kompleksi konusunda haklıysalar, Batı toplumundaki pek çok erkek, kendilerine asla öğretilmediği halde babalarına karşı– aslında onları sevmeleri ve onurlandırmaları öğretilmesine rağmen – bir düşmanlık hissedebilir. Kısacası insanlar, kültürel olarak belirlenmiş dilleriyle, toplumun kendi gruplarının basmakalıp alan varsayımlarıyla çelişkili duygulara sahip olabilir. Böylesi duygular kendi özgün deneyiminden kaynaklanarak bir bireye özgü olabileceği gibi, kültürel olarak saptanmamış olsa da ortak tecrübelerinden dolayı çok sayıda kişide ortak bir şekilde belirebilir. Bu nedenle, Batı ülkelerindeki pek çok genç insan, büyüklerinden farklı olarak, daha otorite karşıtı, direnişçi ya da siyasi ve kültürel statükoyu eleştirmelerine yol açan ortak bir tecrübe yaşıyor görüntüsü vermektedir.

O zaman, saptanan alan varsayımları bir şeyken, insanların sahip olduğu duygular oldukça farklı bir şey olabilmektedir. Onlar birbirlerinden ayrıldıklarında, insanlar kendi alan varsayımlarıyla çelişik duygulara sahip olduğunda, iki düzey arasında bir uyumsuzluk ya da gerginlik yaşanmaktadır. Bu sorunla bazen kültürde gerekli olan ve

öğretilen törensel "uygulamaya geçmeyen sözler" ile çare bulunmaya çalışılmakta, bazen de insanlar, sahip oldukları duygularla daha çok uyum içinde olan yeni alan varsayımlarını bulmaya çalışarak ve onları benimseyerek açıkça bunlara karşı isyan etmektedir. Ancak böylesine açık ve aktif bir direnişte işin özünden dolayı bir zorluk olması muhtemeldir: İlk olarak, yeni alternatifler yoksa insanlar hiçbir seçeneğin olmamasındansa, rahatsız oldukları eski varsayımlarıyla birlikte yaşamayı daha kolay bulabilir. İnsanlar kendi sapkın duygularını, "yanlış" ya da kendi güvenlikleri için tehlikeli olarak tecrübe edebilir ve sonuç olarak kural dışı duygularını kendilerinden bile saklayabilir. Üçüncü olarak ise, bunun sonucu olacak şekilde paylaşacak ve cesaretlendirip destek verecek diğer kişilerle bu kural dışı duyguları konusunda açık bir iletişim kurmayabilir.

Sonuç olarak, öğretilen alan varsayımlarıyla insanların kendi duyguları arasındaki açıklık büyüdükçe ilk gösterecekleri tepki, tecrübe edilen uyumsuzluğu bastırmak ya da özelleştirmek olabilir. Gerilimin büyümesine izin verebilir ya da tatminsizliklerini aralıklı olarak kara mizah homurtuları ya da eylemsiz duyarsızlık (*inertial apathy*) ile ifade ettikleri hâkim alan varsayımlarına karşı zaman zaman ortaya çıkan bir tür kültürel gerilla savaşı başlatabilir. Bu durum, bugün bazı genç radikallerin akademik sosyolojiye karşı tutumlarına büyük ölçüde benzerlik göstererek, insanların hissettikleriyle daha uyumlu alan varsayımları ortaya çıktığında, kategorilerin de önemli bir şekilde değişmeye başladığını göstermektedir. Kurulu mevcut varsayımlara direnişte alternatifler yoksa sosyal açıdan bu ilk olarak kendisini, yeni bir dile sahip olmayanlar arasında yine de kendi sapkın duygularının ortak sahipliliğinde gösterir. Böylece birbirleriyle, diğer duyguları ortak bir şekilde hisseden ve paylaşan kişiler arasında olan gayrı resmi dayanışmalara girebilir. Mevcut "kuşak farkı", tam da üzerinde durulan konudur. Ancak yeni duygular kendi uygun dillerini bulup yaratmaya başladığında, rasyonel kamuoyu tartışmasının dayanışma imkânları genişler.

Bu kısmen böyledir, çünkü sosyal teoriler, aynı zamanda duygu-ilişkili (*sentiment-relevant*) olduklarından, alan varsayımları tarafından şekillendirilmekte ve onları ifade etmektedir: sosyal teorilere tepkiler, bunları okuyan ve yazan insanların duygularıyla ilgilidir. Bir teorinin kabul edilmesi ya da reddedilmesi, onun değişiklikler geçirmesi ya da değişmemesi, yalnızca düşünmeyle verilen bir karar değildir; bu, kısmen söz konusu kişilerin duygularıyla olan ilişkisinin kuvvetiyle yaratılan hoşnutluklarla ya da gerilimlerle bağlantılıdır. Sosyal teoriler birçok bakımdan duygu-ilişkili olabilir ve değişik derecelerde belirli duyguların ifade edilmesini sınırlandırabilir ya da tahrik edebilir. Sınırlandırıcı bir durum olarak, duyguları etkileyen derece o kadar küçük olabilir ki, tamamen pratik açılardan onların duygu-ilişkili durumlarının "tarafsız" olduğu söylenebilir. Ancak duygu-tarafsızlık teorisi, yalnızca duyarsız ve umursamaz tepkilerin – teorinin bir şekilde alakasız olduğu ve bunun da aktif bir şekilde karşı çıkılmasa bile bir kaçınma davranışına neden olduğu duygusunun – verilmesine neden olduğu için, bu son durum bile teoriye gösterilen tepkilere bağlıdır. Üstelik sosyal bir teoriye tepki ayrıca doğrudan ya da ilişkilendirmeyle tahrik edilen duygu çeşitlerine bağlı olabilir. Belirli duyguların aktive edilmesi bazen bazı kişiler için zevkli bir durum olabilirken, bazı kişiler için sinir bozucu ve rahatsız edici etkiler yaratabilir.

Örneğin Max Weber'in bürokrasi teorisi, artan bir şekilde büyüyen ve karmaşıklaşan sosyal organizasyonlardaki bürokratik yapıların kaçınılmaz artışını vurgulamakta ve insanların yabancılaşmasına başarılı bir şekilde çözüm bulabilecek büyük çaplı sosyal değişiklik imkânlarıyla ilgili kötümser duyguları ortaya çıkarma ve yansıtma eğilimi göstermektedir. Bu tür değişiklikleri yapma gayreti içinde olanlar, böylesi duyguları uyumsuz olarak tecrübe edecek ve bundan dolayı da teoriye eleştirel olarak tepki gösterip, o tür sonuçlar yaratmaması yönünde teoriyi değiştirmeye kalkacak veyahut da o teoriyi tümden reddedecektir. Diğer taraftan, hiçbir zaman sosyal değişiklik düşüncesine sahip olmayan ya da olmuşsa bile bu heveslerini terk etmiş olan veyahut da sistem

içi sınırlı değişiklikten yana olanlar, kendi açılarından, hoş olmayan bir kötümserliğe neden olan Weberci teoriyi tecrübe etmemiş olabilir.

O zaman bir olayda bir teori, tutarlılık ya da bütünleştirme nedeni olurken, bir diğerinde gerilim ya da çatışma yaratan bir etkiye yol açabilmektedir; her birisi için, dünyada belirli eylem tarzlarını takip etmek üzere bireysel yetenek açısından farklı sonuçlar doğurmakta, farklı siyasi tutum çizgileri için farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu da, bir sosyal teorinin, bunları formüle eden ya da kabul edenler tarafından bilinçli olarak tasarlanışından ve onaylanışından farklı siyasi ve saklı anlamlardan sorumlu olan duygu bağıntısıyla ve alan varsayımları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yukarıda sözü edilen Weber'in bürokrasi teorisinde sosyalizm yönünde yapılan bir değişikliğin, bürokrasiyi ve yabancılaşmayı önlemeyeceği belirtildiğinden dolayı, bu teorinin güçlü anti sosyalist imalarının olduğu yaygın bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kişisel Gerçeklik ve Sosyal Teori

Her sosyal teorinin, sosyal teorinin teknik kurallarına göre sahip olmaması gereken hem siyasi hem de kişisel bağıntısı vardır. Sonuç olarak, sözde "özerk" olan sosyal teorinin düzgün sunumu olduğu varsayılan insan ve onun siyaseti yaygın olarak dışta bırakılır.

Ancak ne kadar gizlenmiş de olsa, sosyolojik bir girişimin takdir edilen bir tarafı, sosyoloğun kendi çok derin kişisel tecrübelerini keşfetme, tarafsızlaştırma ve evrenselleştirme çabasından gelir. Çevresindeki dünyayı tanıma yönünde bir kişinin gayretlerinin çoğu, ona kişisel olarak önemli gelen şeyleri öğrenmek için hemen hemen gizlenmiş ya da planlı uğraşlarla harekete geçer; bu da onun kendisini ve sosyal dünyada sahip olduğu tecrübeleri (sosyal dünyayla ilişkisini) ve bu ilişkiyi bir şekilde *değiştirmeyi* öğrenmeyi amaçladığı anlamına gelmektedir. Teorisyen, hoşuna gitsin ya da gitmesin, bilsin ya da bilmesin, sosyal dünya ile yüzleşirken aynı zamanda kendisiyle de yüzleşmektedir. Bu, sonuçta ortaya çıkan teorinin geçerliliğini etkilemezken, başka bir meş-

ru ilgi üzerinde etkili olmaktadır: Sosyolojik araştırmanın kaynakları, motifleri ve amaçları.

Bütün sosyologların sosyal dünyada incelemeye çalıştıkları ve gerçek olarak aldıkları diğer farklılıklar, bilim felsefeleri ne olursa olsun, onlar bunu gerçek olduğunu hissettikleri bir şey olma bakımından açıklanmaya çalışılmaktadır. Diğer kişiler gibi sosyologlar da gerçeği, kendi sosyal dünyalarındaki belirli şeylere yakıştırmaktadır. Bu, onların bazen odaklı ve bazen de ikincil derecede bir farklılıkla, belirli şeylerin gerçekten de sosyal dünyaya referans verilebileceğine inandıkları anlamına gelmektedir. Önemli bir noktada onların neyin "gerçek" olduğu yönündeki kavramsal yaklaşımları, kültürlerinde öğrendikleri alan varsayımlarından gelmektedir. Ancak bu kültürel olarak standartlaştırılmış varsayımlar, sosyal yapının değişik kısımlarında kişisel tecrübelerle farklılıklar göstermektedir. Tek tek belirli duygu-yaratan tecrübelerle vurgulanan alan varsayımları, zamanla kişisel düzenlemeleri üzerine almakta, insanların kişisel gerçeğinin bir parçası haline gelmektedir.

Basitleştirirsek, ben burada sosyologların uzlaşması zorunlu olan iki tür "gerçek" olduğunu belirteceğim. Bunlardan birisi, sosyologların öğrendiği şeyler olan "rol gerçekleridir"; bunlar içinde, kendileri tarafından yürütülsün yürütülmesin, daha önceki araştırmaların ortaya koyduğu verileri "olgular" olarak kabul etmek yer almaktadır. Tabii ki olgular, insanların dünya hakkında yaptıkları referansları içermektedir. Dünya hakkındaki bazı referansların nedeni olarak olgulara dayanma durumlarını göstermek aynı zamanda onun gerçeği ve yapıldığı sürecin uygunluğu konusunda kişisel bir kanıyı ifade etmektedir.

Kaçınılmaz olarak, bir referansı olgulara dayandırmak, kişinin dünyayla ilişkisinde bir referans noktası oluşturmak, onu kendisine merkez haline dönüştürmek ya da böyle olduğunu iddia etmektir. Yine bir referansla olgulara dayanmayı ilişkilendirmek, insanın kendi üzerindeki bir yükümlülüğü ve görevi istemek demektir: belirli koşullar altında "olgular dikkate alınmak" zorundadır. Bir başka yükümlülük, olgulara dayanma inanışı konusundaki saldırıları (kısacası saldırılara

karşı savunmada) ciddi bir şekilde soruşturmak ve sınamaktır; daha önce olgulara dayandığına inanılan inançların reddedilmesi bu nedenle kendi kendisini harekete geçiren bir "meydan okumadır". Bu yüzden bilimsel topluluklar içinde insanlar, kendilerini adadıkları kişisel çabalarda – yarışma, çatışma, mücadele ve müzakere – olguyu belirleme ve sürdürme çabası göstermektedir. Olgular, araştırmanın kişiler üstü makinesi tarafından otomatik olarak üretilmemektedir. Bir inancı olgulara dayandırmak, kişinin kendisini ilgilendiren bir sorumluluktur; kişi bir başkasına duyulacak güven konusunda bir iddiada bulunur ya da kendisi hakkındaki iddia başkasının iddiasına inandırıcılık katar. Bu ve diğer yollarla, olgusal olan, sosyoloğun kişisel gerçeğinin bir parçası haline gelir.

Özellikle bir sosyoloğun yaptığı araştırma, temelinde inançların olgulara dayanması konusundaki o referanslar, onun gerçeğinin görünümleri, bir sosyolog olarak odaklandığı farkındalığın bir parçası haline gelme eğilimi taşımaktadır. Bir sosyolog olarak çalışmasının ilişkili olduğunu ve yöntemsel kurallara uygun olarak elde edildiğini farz ederek sosyolog, yaygın olarak böylesi inançları kamuoyu önünde benimsemesinin uygun olabileceğini hisseder. Gerçekten de belirli koşullar altında bunları net bir biçimde gözden geçirmek zorundadır.

Gerçeklik hakkında sosyologların sahip olduğu ikinci gruptaki kavramlar, "kişisel olarak gerçek" kavramından yola çıkmaktadır. Bunlar, sosyologların dünyadaki gerçeklikler konusunda kanıt ya da araştırmaya dayanarak değil ama yalnızca gördüklerini, işittiklerini, onlara söylenenleri ya da okuduklarını dikkate alarak yaptıkları referanslardır. Bu inançlar, sistematik olarak toplanan ve bilimsel olarak değerlendirilen "olgulardan" farklı olsalar da, sosyolog yine de bunları tam bir gerçek olarak deneyimlemekte ve kendi akıl sağlığı için iyi ki bu tecrübeyi yaşamaktadır. Her bir tecrübesi onun için araştırma sonucu derlenmiş olgular kadar gerçekmiş gibi – eğer daha fazlası değilse – gelirken, sosyolog sıfatıyla onlara, olgulara yaptığı muamelenin aynısını göstermemektedir; gerçekten de bir sosyolog olarak kendisini sistematik bir şüphenin

konusu yapma yükümlülüğü altında hissedebilir. Dünya hakkındaki referanslar, sosyoloğun kişisel gerçeğinin bir parçasıdır ve bu yüzden, doğrulayan sosyolog olarak hareket ederken bilinçli olarak erişebileceği yerde kalmayıp onun ikincil farkındalığının derinliğine iner. Ama bu, referansların bir sosyolog ya da sosyal teorisyen olarak yaptıkları çalışma üzerinde bir etki bırakmalarını durduracağını söyleme noktasına bizi yaklaştırmaz. Pratik olarak sosyoloğun rol gerçeklikleri ve onun kişisel gerçeklikleri birbirlerine nüfuz etmekte ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir.

1940'larda ve 1950'lerde büyük ölçüde Talcott Parsons'un etkisiyle, pek çok sosyolog, araştırmanın yapılandırılmasında teorinin önemini vurguladı. Sosyologların sosyal dünyanın bütün parçalarını eşit önemde görmedikleri, dikkatlerini daha çok seçtikleri konu üzerinde yoğunlaştırdıkları yönündeki basmakalıp düşünceden başlayarak, bu algısal organizasyonun büyük oranda benimsenen örtük ya da açık teorilerin bir sonucu olduğuna karar verdiler. Bu yüzden "olgular", gerçekten de teorilerde gömülü olarak duran kavramsal tasarımlarla oluşturulan teorilerin çıkarımlarının peşinden koşma çabasının bir ürünü olarak görülüyordu. Olgular en azından birinci derecede teorilerle etkileşim içinde, onları doğrulayan ya da çürüten, bu nedenle de nicel olarak teorik gelişimi şekillendiren bilgiler olarak görülüyordu; *algısal seçicilik (perceptual selectivity)* ve bundan dolayı araştırmanın odağı, büyük oranda sosyoloğun teorik bağlılığı yönünden açıklanıyordu.

Bu vurgu, veri ve araştırmanın birincil değer olduğunu öne çıkaran daha önceki yöntemsel deneycilik geleneğine şiddetle karşı çıkma eğilimindeydi. Eğer deneyciler sosyologların düzgün bir şekilde yapılmış araştırmalar sonucu elde edilen olguların rehberliğinden yararlanırlar ya da yararlanmaları gerekir vurgusunu yapmışlarsa, teori vurgusunu yapan sosyologlar da, sosyologların iyi ifade edilmiş, açık ve dolayısıyla test edilebilir bir teori rehberliğinden faydalandıkları ya da faydalanmaları gerektiği cevabını verme eğiliminde olmuştur. Ancak burada sunulan bakış açısına göre, her ikisi de en azından kısmen yanılmaktadır.

Teoriyi vurgulayanlar haksız yere, kendi kendisini ima eden, algı çapası koyan ve "olgular" rolünü istikrarlılaştıran (doğruluk testi fonksiyonundan farklı bir şekilde) şiddetli itirazlar yapma eğilimi içinde olmuştur; deneyciler ise, daha önce kabul edilen varsayımların önemini gözden kaçırmışlardır. Bundan başka her ikisi de ortak bir hata yaparak, kendilerini gerçeğin tek bir referansı olarak "olgusal" ile sınırlamıştır. Her ikisinin de gözen kaçırdığı nokta, bilimsel olgulara dayalı olmanın o referansta bulunulan gerçeğin, yalnızca inançların daha büyük bir özel dizisi olmasıdır; her ikisi de "rol gerçekliğinin" ya da "kişisel gerçekliğin" bir görüntüsü olan referansta bulunulan gerçeğin, sosyoloğun algısını yapılandırmada özel bir gücünün olup olmadığını ve onun daha sonraki teori oluşturma ve araştırma çalışmalarını şekillendirip şekillendirmediğini görememiştir. Özellikle teorisyen, teori ve araştırma için sonuçları olan ve "kişisel gerçek" de dâhil, alt-teorik düzeyin önemini anlayamamıştır. Gerçek olarak tanımlanan bir durum, diğer kişiler için olduğu gibi bir sosyolog için de sonuçları bakımından gerçektir.

Kendi rol gerçekliğinin ya da kendi kişisel gerçekliğinin bir parçası olarak sosyoloğun gerçeklik göndermesinde bulunduğu şeyler, onun çalışmalarında çeşitli şekillerde rol oynar. Bunlar, sosyoloğun kısacası "bağımsız değişkenler" ya de etkiler olarak açıklamak istediği unsurlar olabilir; onlar sosyoloğun açıklama gayretlerinin bir parçası olup, "bağımsız değişkenler" ya da muhtemel "nedenler" olarak hizmet verebilir; ya da onlar, sosyoloğun açıklamasının yapısını veya açıkladığı faktörleri netleştirmek için kullanacağı açık modeller ya da örtük kalıplar olarak kullanılabilir.

İkinci noktayı daha geniş olarak şöyle açıklayabiliriz: Göndermede bulunulan gerçek, teori kurgusuna, ciddi bir şekilde genelleştirilebilen öneme sahip sayılarak, bir örnek ya da daha çok sayıda şeyin bir modeli ya da kalıbı kabul edilerek girmektedir. Sosyologlar, araştırdıkları ya da başka türlü kişisel olarak tanıyacakları, dolayısıyla "bilecekleri" noktaları (belki de anlamak için kullanılacak), birinci elden tanımadıkları ya da henüz araştırmadıkları konular olarak varsaymaktadır. Bu nedenle

sosyolog, olgularının ya da kişisel gerçekliklerin ötesine uzanan bir dizi olayı açıklamayı hedeflerken, aynı zamanda sosyal teoriler, onun dünyada gerçek nedir, bunlar onun olguları ya da kişisel gerçeklikleri midir, konularındaki önceden oluşturulmuş referanslarından etkilenmektedir. Örneğin Max Weber'in bürokrasi genel teorisi, hem onun tarihi ve bilimsel araştırmalarından hem de Alman bürokrasisini, özellikle de özel sektörü değil de hükümet bürokrasisini ilk elden tanımasından etkilenmişti. Tecrübeli sosyal yapı ve kültürel ideal olarak Alman hükümet bürokrasisi Weber için bütün bürokrasiler açısından merkezi bir model olarak hizmet edecek kişisel bir gerçeği oluşturmuştu; bu bürokrasi, onun bilimsel araştırmalarının ortaya koyduğu olguları organize edecek ve özümseyecek bir çerçeve sağlamıştı.

Eğer kişisel gerçeklik bilimsel araştırmayı şekillendiriyorsa o zaman bilimsel araştırma da, yalnızca rol gerçekliğinin değil ama aynı zamanda kişisel gerçekliğin de bir kaynağıdır. Bir kişinin araştırması ya da çalışması genel olarak onun yalnızca zaman geçirme yöntemi değildir; bu araştırma ya da çalışma çoğunlukla o kişinin hayatının önemli bir kısmını ve kişisel gerçekliğini şekillendiren tecrübenin asıl parçasını oluşturur. Eğer bu böyle olmasaydı, bütün ilişkili araştırmalar bir sosyolog açısından eşit derecede aynı öneme sahip olurdu. Ama bilim adamının kendisinin yaptığı araştırmaların ve buluşların, onun için özel bir öneminin olduğu da bir gerçektir; bir kişinin kendi araştırmaları, meslektaşlarının çalışmaları için olmadığı kadar kendi kişisel gerçekliğinin bir parçası haline gelir. Başka hiçbir şey değilse bile, onun kişisel olarak savunmak isteyeceği kişisel bağlılık duygusu oluşur.

Bir sosyoloğun araştırmasının, onu temasa geçirdiği sosyal dünyanın sınırlı kısımları, bunlar tam da onun kişisel tecrübesinin bir parçası oldukları için, ilgi çeken gerçekliği yaratır. Sınırlı da olsalar, onlar genellikle diğer bilinmeyen parçalar için kalıplar olarak kullanılır ve daha büyük tüm yapı için genelleştirmenin temelini oluşturur. Bu nedenle örneğin Malinowski'nin sihir teorisi, A. R. Radcliffe-Brown'ın teorisinden farklıdır. Çünkü her birinin incelediği farklı sihirlerden ilk yakın-

dan inceleneni, diğer tüm sihirleri temsil etmeye başlamıştır. Her ne kadar Malinowski iş ve geçim sağlayan sihirlere, A. R. Radcliffe-Brown ise çocuk doğumu sihrine odaklanmış olsa da, her ikisi de sınırlı tecrübeleri bir kalıp ve esas olarak diğer tür sihrin benzerinin bir örneğiymiş gibi almıştır. Kişisel tecrübeyle birleştirilmiş kanıt, daha geniş dünyanın özümsendiği ve şekillendirildiği nüfuz edici kişisel gerçekliğin bir parçası haline gelmiştir.

Sosyologlar elbette bu tehlikeleri en azından genelde bilmektedir ve sistematik örneklemeyi, bu tehlikeleri önlemenin bir yolu olarak kullanmaktadır. Yine de sistematik örnekleme, formüle edilişinin bir sonucu olan bir teorinin test edilmesinden dolayı, sorunu tamamen önleyememektedir. Kontrollü araştırma, teoriden yapılan çıkarımları test etmek için sistematik bir örneklemeyi kullanmayı kapsamaktadır. Ama olayın yapısına göre, teorinin örneklemden önce formüle edilmesi zorunludur. Gerçekten de sosyolog, iyi ifade edilmiş teorinin önemini ne kadar çok vurgularsa, durum daha büyük bir ihtimalle bu şekilde gelişecektir. Dolayısıyla teori, sonuçta teorisyenin erişebildiği sınırlı olgulara ve kişisel gerçekliklere ve özellikle de onun kalıp olarak kabul ettiği o referansta bulunan gerçeklere bağlı olarak ortaya çıkacak ve şekillenecektir.

Sistematik örnekleme öncelikle olgulardan haksız genelleştirme yapmaya bir sınırlama olarak hizmet etmekte, ancak "kişisel gerçekliklerin" etkisini aynı şekilde sınırlamamaktadır. İkinci seçenek yaygın olarak ikincil farkındalığın sınırlarında kaldığından, bilimsel olarak gereksiz sayılmak, sıklıkla (ve yanlışlıkla) onun bilimsel olarak kayda değer olmadığı şeklinde kabul edilmektedir. Aslına bakacak olursanız, kişisel gerçek ve sorunsal olan yeterince sık bir şekilde, sistematik bir araştırma için başlama noktası haline gelmektedir – ve böyle olmaması için de bilimsel bir neden yoktur.

Kişisel olarak gerçek olanın insanlar için gerçek olduğu, sıklıkla her zaman olmayan bir şey olarak düşünülmektedir. Öncelikli olarak böylesi bir gerçek onlar için özgün değil – kendine özgü ya da onlardan

özgün bir şekilde ayrı olması anlamında – ancak daha doğrusu sosyal ve ortak bir doğru olarak görülmektedir. Şeylerin gerçeklik duygusu çoğu zaman ortak anlaşmalara ya da uzlaşmacı doğrulamaya bağlı olduğundan, ortaklaşa sahip olunan gerçeklik düşünceleri, bir bireyin kişisel gerçekliğinin en sağlam bir şekilde oluşturulmuş unsurlarından birisidir. Ancak kişisel gerçek, tamamen sosyal gerçekliğin ortak tanımlarından oluşmaz ya da çıkmaz. Kişisel gerçek, ister o kişiye özgü ya da isterse diğer bazı kişilerle paylaşılan bir şey olsun, tekrarlanan kişisel tecrübeden ortaya çıkabilir. Bir kişi için kişisel gerçek haline gelen şeyin, diğer kişiler için de kişisel gerçek olması gerekli değildir. Ama ister ortak tanımlardan ya da isterse tekrarlanan kişisel tecrübelerden türesin, bir kişi bazı şeylerin gerçek olduğuna inanmaktadır ve bu referansta bulunulan gerçeklikler, onun formüle ettiği türdeki teoriler için, kendisi bir sosyolog olsa bile, özel bir önem taşımaktadır.

Sosyal Teorinin Altyapısı

Bu perspektiften bakıldığında bütün sosyal teoriler, hem özgürleştiren hem de sınırlandıran alan varsayımlarının ve duyguların alt teorik düzeyine daldırılmış durumdadır. Bu alt teorik düzey, en azından belli bir dereceye kadar daha geniş kültür ve toplumla şekillendirilmekte ve paylaşılmakta; ayrıca dünyadaki kişisel tecrübeyle tekil olarak organize olmakta, vurgulanmakta, farklılaştırılmakta ve değiştirilmektedir. Bu alt teorik düzeye, teorinin "altyapısı" diyorum.

Bu altyapı, sosyal teorinin karakterinin en son belirleyicisi olduğundan değil ama teori performanslarında ve ürünlerinde teori çalışmalarının ortaya çıktığı, onun en yakındaki yerel ortamın bir parçası olmasından dolayı önemlidir. Teori çalışması, tamamen onun tarafından belirlenmese de, bu çalışmayı yürüten teorisyenin karakteriyle kesin olarak bağlantılıdır. Bu altyapı, kişi odada tek başına elindeki kalemi kâğıdın üstüne koyup yazmaya başladığında, teori çalışmasının en soyutlanmış ve yalnız anlarında bile asla terk edilmez. Dünya ora-

da onunla birliktedir, onun içindedir; ondan kaçmamıştır. Ama orada onunla birlikte olan, dünya, kültür ya da toplum değil, ama bunların kısmi örnekleri ve tecrübesidir.

Ancak teorinin bireysel bir çalışması, bireyselliğinin bazı (ve belki çok) kısmı karakter olarak gelenekseldir. Teori çalışmasının bireyselliği, sosyal olarak onaylanmış bir yanılsamadır. Teorisyene araştırmasını yapmasında ve yazmasında yardımcı olan asistanları olduğundan; teorisyen fikirlerini meslektaşları ve öğrencileri, arkadaşları ve sevdiği kişiler üzerinde gayrı resmî olarak test ettiğinden; öğrendiği ve aldığı kişiler yanında muhalefet edenler de bulunduğundan dolayı bu yanılsama söz konusudur. Her bir teori ürününün arkasında, yalnızca eserin üzerinde adı yazılı olan yazar değil ama "yazarın" bir amblem olduğunu söyleyebileceğimiz tüm bir gölge grup vardır; yazarın adı bir şekilde entelektüel ekibin adı olarak hizmet etmektedir.

Ancak "yazar", bu grup güçlerinin bir kuklası da değildir. Çünkü bir ölçüde kendi ekibini seçmekte, onları teori çalışma grubuna dâhil etmekte ya da bu gruptan çıkarmakta, onların önerileri arasında istediğini seçmekte, eleştirilerinden istediğine cevap vermekte, bunların bir kısmını kabul ederken bir kısmını reddetmekte, bazılarına diğerlerinden daha çok dikkatini vermektedir. Bu nedenle yazarlık bir dereceye kadar her zaman geleneksel bir şekilde yürürken, aynı zamanda belli bir oranda da, altyapısının hem fikirleri ve hem de örtük iş birliğinin teorik performanslarda ortaya çıktığı gölge grubu şekillendirmeye yardım ettiği bir bireysel teorisyenin gerçek faaliyetlerinin ve girişimlerinin ifadesidir.

Alt teori ya da teorinin altyapısı konusundaki ilgi, teorinin psikolojik analizini yapma eğiliminin bir ifadesi ve kesinlikle de bir psikolojik indirgemecilik (*reductionism*) biçimi değildir. Bu daha ziyade, deneysel gerçekçilik kaygısının, bütün teorik çalışmaların en görünür ve en yakın bir şekilde bağlantılı olduğu insan sistemlerine yakınlaşma çabasının bir sonucudur. Bu, kişilerin önemi ve gerçekliği üstüne kuşku ve belirsizlik bulutları örtme eğiliminde olan ve onları daha büyük

sosyal yapıların yaratıkları olarak gören bir sosyolojik gelenek içinde çalışanlar için garip bir şekilde gerekli olan bir çabadır. Sosyolojik bir gelenek içinde yaşayan benim gibi kişiler için, daha büyük sosyal yapıların ve süreçlerin önemi kuşku götürmez. Burada entelektüel olarak sorgulanan şey, teorik altyapının önemi arttırıldığında, kişiler ve sosyal yapılar ile toplum ve yerel arasında, sosyal teorinin daha dar bir şekilde fark edilerek türetildiği sınırlandırılmış çevreler içinde analiz araçlarını taşıyabilecek olmamızdır. Kişisel görüşüm, her sosyolojik açıklamanın ya da genelleştirmenin, belirli psikolojik varsayımları ima (en azından örtük bir şekilde) etmesidir; benzer bir şekilde, her psikolojik genelleştirme örtük olarak belirli sosyolojik koşulları ima eder. Teorik altyapının önemine dikkat çekerek, sosyal teoriyi psikolojik bir analize tabi tutup onu daha geniş bir sosyal sistemden koparmaya çalışmadım, tam tersine onu daha geniş sosyal dünyaya daha sağlam bir şekilde ilişkilendireceğini umduğum analiz aracını belirtmek istedim.

Teorik Altyapı ve İdeoloji

Sınırlı kişisel gerçeklikte yerleşmiş bazı duygular ve belirli alan varsayımlarında gömülü her sosyal teori, tüm eylem tarzlarının değil ama bazılarının takibini kolaylaştırmakta ve bu da, dünyayı olduğu gibi kabul etmemiz ya da değiştirmemiz, evet ya da hayır dememiz için bizi cesaretlendirmektedir. Bir bakıma, her teori, bazı sosyal sistemler için saygılı bir ölüm ilanı ya da kutlama demektir.

Bir sosyal teori tarafından dile getirilen duygular, ivedi ama özel bir duygu hali, bir tecrübe sağlar ve bu da kamuoyunda siyasi olarak gösterilecek davranışın beklenen eylem tarzlarını sınırlandırır ya da destekler. Bu nedenle, başarılı sonuçların ortaya çıkması imkânları hakkındaki iç belirsizlikleri ya da çatışmaları büyütebilir ya da çözüme kavuşturabilir. Benzer şekilde alan varsayımları, dünyada neyin gerçek olduğu ile ilgili inançları kapsayabilir ve bu da dünyayı değiştirmede neyin mümkün olduğu konusunda saklı anlamlar taşır; kapsadığı değerler, hangi ey-

lem tarzlarının arzu edilebilir olduğunu gösterir ve böylece ne şekilde davranılacağını şekillendirir. Bu anlamda, her teori ve teorisyen, sosyal gerçekliği ideoloji haline dönüştürür.

Sosyolojiyi ideoloji haline dönüştürme, yalnızca uzun zaman önce vefat etmiş "kurucu babalar" tarafından ifade edilen, kullanımdan düşmüş bir sözcük değildir ama daha gerçek olan günümüz sosyoloğundan uzakta kalmıştır. Gerçekten de bu kavram, sosyolojiyi profesyonelleştirmenin ve onun entelektüel özerkliğinin korunmasının önemi üzerinde ısrarla en çok duran ve Talcott Parsons tarafından geliştirilen düşünce okulunda tam olarak ifadesini bulmaktadır. Bu, 1968 yılında Parsons tarafından editörlüğü yapılan Amerikan Sosyolojisi üzerinde son zamanlarda yazılan makaleler koleksiyonunda fark edilebilir.[5] Vietnam'daki savaş sürüp giderken yayınlanan ve siyahlarla beyaz topluluklar arasındaki düşmanlıklar tekrarlanıp şiddet olayları ve çatışmalar noktasına varmış olmasına rağmen, bu eserin hâkim havasının, kendisini övme olduğu belirtilebilir.

Bu eserin bir yararı, popüler kullanım için planlanmış olmasıydı – gerçekten de başlangıçta Amerika'nın Sesi yayınları için hazırlanmıştı – ve makalelerinde halkın kolaylıkla anlayabileceği terimler kullanılmıştı. Dayandıkları alan varsayımları, yansıttıkları duygular, ima ettikleri siyaset kolaylıkla görülebiliyordu. Örneğin S. M. Lipset makalesinde şunu yazıyordu: "Siyasi kurumlarda geleneksel meşruiyeti muhafaza ederken temel yapısal değişiklikler, siyasi gerilimlerden kaçınmanın en iyi yolu olarak belirmektedir."[6] Ama siyasi gerilimlerden kaçınma kimin için en iyi yoldur? Eğer Bay Lipset'in burada söylediklerini anlayabildiysem, kendisi sosyal değişim çabalarının, gücü tahsis etme ve meşrulaştırmanın yerleşik yöntemlerine dokunmadan, ihtiyatlı bir şekilde korunmasıyla, siyasi istikrarın gerçekleştirilebileceğini belirtmektedir. Buna, siyasi gücün yerleşik meşruiyetlerine tutunup kalmanın, seçkinlerin diğer "sosyal değişiklikleri" bloke etme çabalarının biri olmasından dolayı kuşkuyla bakıyorum. Peki, o zaman siyasi meşruiyetin devrime dayandığı ülkeler için durum ne olacak? Lipset'in süreklilik ko-

nusundaki varsayımlarını Sovyet Rusya'ya uygulayıp uygulamayacağı, Lipset'in Sovyet liberallerine, reform isteklerini ülkelerinin meşruiyet veren siyasi gücünün geleneksel tarzına adapte etmelerini, yani onun otokrat siyasi geleneklerini muhafaza etmelerini söyleyip söylemeyeceği merak konusudur. Siyasi olarak Lipset'in görüşü, meşruiyeti, sürekliliği ve aşamalı değişimi (*gradualism*) bozacak ani ve gerilim dolu bir değişikliğe karşı olan klasik geleneksel bir bilgilendirmedir.

Bu eserde kendi kendisini övme tonu, Bay Lipset'in George Washington açıklanmayan nedenlerle tacı reddettiğinde Amerikan toplumuna istisnai bir lütufta bulunduğunu iddia ettiğinde, vatanseverliğin en üst noktalarına kadar yükselmektedir. Bu zafer konusu, Amerika'nın hasta bir toplum olduğunu söyleyenlere üstü örtük verdiği cevaplarla Albert Cohen tarafından daha da ileriye taşınmıştır. Cohen, ileri sürülenin aksine, "Amerika Birleşik Devletleri, dinamik, büyüyen, refah içinde ve oldukça demokratik bir toplumdur"[7] diyerek savunmasını yapmıştır. Övgü devam etmektedir: Thomas Pettigrew, "her üç Zenciden birisi bugün sosyolojik olarak ... orta sınıf diye sınıflandırılabilir."[8] diyerek Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyah kalkınmasını tasvir etmektedir. Irkçılığa dayalı şiddetin sosyal bir rahatsızlığın belirtisi olmaktan çok uzak bir şey olduğu, tam da tersine "hızlı sosyal ilerlemenin meydana gelmesi"nin[9] bir belirtisi olduğu konusunda bize güvence vermeye çalışmaktadır. Hangi bakış açısına göre "hızlı"?

Reinhard Bendix ise, modern toplumda "yöneten" ve "yönetilen" sözcüklerinin artık net bir anlamı olmadığını bize aktarmaktadır.[10] Bu muhtemelen, "dönemsel seçimlerle ... ve her yetişkinin onun bir birey ve bir vatandaş olduğunun kabulü anlamında oy kullanma hakkına sahip oluşuyla"[11] insanlar, denetim güçlerini devreye soktukları için böyledir. Bendix bize, hakkın genişlediğini söylemektedir. 1960'lardaki Amerika'nın güneyinde Siyahların haklarını alma mücadelesinde gözaltına alınan, dövülen ve öldürülenlerin konuyu bu şekilde değerlendirip değerlendirmedikleri, bir merak konusudur: Onlar olanları "hakların genişlemesi" olarak mı göreceklerdir?

Bütün bunlarda, oldukça seçilerek belirlenmiş, tek yanlı bir Amerikan toplumu resmi, çeşitli teknikler kullanılarak ikna edici bir kalıba sokulmuştur. Bunlardan birisi, yarısı dolu bir bardağı, yarısı boş bardak yerine kısmen dolu bardak olarak tarif etmektir; örneğin Amerikan Siyahlarının, üçte ikisi sefalet içinde yaşıyor demek yerine üçte biri orta sınıf diyerek nitelendirilmektedir. Ayrıca *Büyük Atlama* denen bir strateji vardır. Bu kitapta, yeni değişimci tarih yazıcılığın bir yansıması yer almadığı gibi savaş hakkında hemen hiçbir şey yoktur; gerçekten de "sömürgecilik" sözcüğü kitabın dizininde yazılı değildir ve demokrasi ile servet ve savaş arasındaki ilişkiden de söz edilmemektedir. Bundan başka, efsanelerin sosyal gerçekliğin total yaklaşımına derin ama görülmez bir şekilde tüm dil ve kavramsallaştırma yapısıyla dokunduğunu not edebiliriz. Örneğin Siyahların Güney'de seçmen olarak kayıtlarını yapma yönündeki kanlı mücadelesi, hakkın mekanik bir "genişlemesi" olarak yorumlanmış, sosyal değişimin ve insanların daha geniş bir bakış açısı örtük bir şekilde aktarılmıştır.

İdeoloji Olarak Yöntem

İnsanı ve toplumu ilgilendiren alan varsayımları yalnızca asli sosyal teori içine değil, aynı zamanda yöntemin kendisine de dâhil edilmiştir. Parsons'un kitabında Charles Tilly'nin kentleşme hakkında yazdığı makalesi, yöntem açısından ilginç bir olayı ortaya koymakta, araştırma yöntemlerinin alan varsayımlarına dayandığını ve aynı zamanda bu yöntemlerin siyasi ilişkinin eğilimini yarattığını göstermektedir. Tilly, "Hiçbir ülke, organizasyonel üyelikte, akrabalık organizasyonunda, dini bağlılıkta ve hatta mesleki hareketlilikte olan değişiklikleri hızlı ve güvenli bir şekilde saptamayı mümkün kılan bir sosyal muhasebe sistemine sahip değildir"[12] yakınmasında bulunmaktadır. Bir araştırma yönelimli sosyolog olan Tilly'nin bakış açısıyla bu kötü bir şey. Böylesine kendi halkı hakkında durmak bilmeyen, "hızlı, güvenilir" ve her şeyi kapsayan bir bilgi sistemine sahip olacak ülke nasıl bir ülkedir?

Kesinlikle böyle bir ülke, en tamamlanmış totaliterlik açısından potansiyellerin (en azından) hazır olduğu bir yer olacaktır. Kuşkusuz Tilly de benim gibi böyle bir toplumu hemen reddedecektir. Ancak o ve diğer pek çok sosyolog, sosyal araştırmanın geleneksel yöntemlerinin çoğunlukla derinden giden otoriterliği, yalan söylemeye ve insanları manipüle etmeye hazır olmayı öngörmekte ve bunu beslemektedir: Bürokratik bir duyarsızlığı kötüye kullanmaktadır.

Chris Argyris bu durumu (Parsons'un Amerikan Sosyolojisi'nde değil), "çok sıkı araştırma ölçütlerinin denek için davranışlarının belirlendiği, kontrol edildiği, değerlendirildiği, manipüle edildiği ve en mekanize olmuş montaj hattı koşullarında işçilerin davranışlarıyla karşılaştırılabilir bir derecede rapor edilmek üzere bir dünya yaratabileceği" şeklinde açıklayarak ortaya koymuştur. Diğer türlü olduğu belirtilmedikçe, bilgi-toplama sistemleri ya da araştırma yöntemleri her zaman sosyal kontrolün bir kısım sistemlerini öngörmekte ve kullanmaktadır. Bu, yalnızca toplanan bilgilerin sosyal kontrolün, sistemler tarafından kullanılması değil ama aynı zamanda kendilerinin de kontrol sistemi olmaları demektir.

Her araştırma yöntemi, bilginin insanlardan nasıl sağlanacağı ve insanlarla ne yapılabileceği ya da bu bilgiyi sağlamak için onlara nasıl davranılacağı yönünde bazı varsayımlarda bulunur; sonuçta bu, *kim* ve *hangi insanlar* soruları ile ilgili belirli alan varsayımlarına dayanır. Sosyal bilimlerin fen bilimleri esas alınarak modellenmesi ölçüsünde, sosyal bilimlerdeki alan varsayımları, insanları diğer bilimlerin insan olmayan maddeleri kontrol ettikleri şekilde davranıp kontrol edebilecekleri "şeyler" olmalarını gerektirmektedir: İnsanlar, deneycinin amaçlarına ulaşmak için yapacağı kontrole tabidir ve insanların bunları anlamalarına ve hatta rıza göstermelerine gerek yoktur. Böylesi bir sosyal bilim, insan özerkliği ve onuru pahasına daha fazla bilgi elde etme gayretlerine düşüncesizce balıklama atlayacaktır.

Bir açıdan bakıldığında "yöntem", tamamen teknik ve ideolojinin bulunmadığı teknik bir konu olarak gözükmektedir; yöntem, muhte-

melen yalnızca anket örneklemlerini oluşturma ve toplanan bilgilerin analizini yapma gibi dünyadan güvenilir bilginin alınması yöntemleriyle veri toplama konularıyla ilişkilidir. Ancak, sosyal dünyanın ne olduğu, sosyoloğun kim olduğu ve bunların arasındaki ilişkinin niteliğinin ne olduğu hakkındaki ideolojik olarak uyumlu varsayımlarla yaygın olarak esinlenildiği için, işin içinde her zaman daha fazla şeyin bulunması söz konusudur.

Alan Varsayımı Olarak Sosyal Yapının Özerkliği

Bu yalnızca onun temel yöntemsel kavramlarında yer alıyor değildir; ancak sosyoloji, ideolojik yankıları olan alan varsayımlarına gömülüdür. Ama incelenen konunun ve araştırdığı farklı alanların özelliklerinin ne olduğu yönündeki en temel kavramlarda yerleşiktir. Örneğin Peter Blau, "Parsons'un Amerikan Sosyolojisi'ne yaptığı katkıda, geleneksel ama sınanmamış bir varsayım vardır ve buna göre 'sağlam bir şekilde organize edildiğinde', bir organizasyon onu kuran insanlardan ve üyelerinden bağımsızlaştıran, kendisine ait bir kimliği benimseme eğiliminde olmaktadır."[13] demektedir. Açıkça bir olgu olduğu ileri sürülse de, Blau'nun açıklaması, bütün resmi organizasyonları ve şüphesiz ki alan varsayımını nitelendirmektedir. Bu nedenle, bütün resmi organizasyonların nitelendirilmesine izin verebilecek kanıt, genelleştirmenin kapsamı ile karşılaştırıldığında önemsiz kalmaktadır. Ama burada yeni olan bir şey yoktur; insanların alan varsayımlarıyla ilişkisinin yaygın yolu budur.

Blau'nun açıklamasının gerçekten bir olgu ya da yalnızca öyle olduğu görünümünü veren bir alan varsayımı olup olmadığı açısından nasıl görüleceği konusunda, hala kayda değer bir seçim söz konusudur. Sosyal yapıların insanlardan özerkliğini ve yabancılaşmasını, kabul edilecek sapkın bir durum ya da karşı çıkılması gereken salgın ve tekrarlayan bir hastalık olarak görmek esaslı bir değişiklik yaratmaktadır. Bu da, kendi disiplinlerini rekabet eden diğer akademik disiplinlerden ayırt

etme mesleki göreviyle yüz yüze olan pek çok modern sosyoloğun mesleki ideolojisinin doğasında bulunmaktadır. Bir yandan sosyal yapıların potansiyelini ve özerkliğini – böylece de insanlara bağımlı olmayı - vurgularken diğer yandan şu soruları sormak yerine bunu sapkın olarak kabul etmektedir: Hangi koşullar altında bu olmaktadır? Sosyal yapıların kontrolden çıkma ve üyelerinden bağımsız olarak varlığını sürdürme derecelerinde bir fark yok mudur? Bu farklılıkları neler açıklayabilir?

O zaman kısacası, insanların bağımsız sosyal yapıların ham maddesi olduğu yönündeki doğrudan alan varsayımından, insanlara diğer "şeyler" gibi davranılabileceği ve onlar üzerinde araştırma yapılabileceği yöntemsel alan varsayımına kadar sosyolojide, diğer sosyal bilimlerde ve genel toplum içinde baskıcı bir teknokratik akım vardır. Bu, büyük sosyal önemi olan bir akımdır. Çünkü bu akım, sosyal sorunları teknolojik modeller çerçevesinde, bir tür mühendislik görevi olarak gören bürokratlaştırılmış toplumlardaki her modern seçkin grubunun duygularıyla uyumlu bir çağrışım yapmaktadır.

Sosyolojik analizin alan varsayımları, onun – hem açıklanan ve hem de gizlenen – en önemli programlama kavramları olan "toplum" ve "kültür" vizyonlarında gömülüdür. Bu kavramların odaklandığı imalar, insanların şekillenme ve diğer gruplar ve grup mirası tarafından etkilenme biçimlerine vurgu yapmaktadır. Ancak, 19. Yüzyıl Avrupası'nda Fransız Devrimi'nden sonra beliren "kendi kendine başarıya ulaşmış" burjuvazinin sekülerleştirilmiş dünyasında sosyal bilimlerin ortaya çıkmasından bu yana, bu kavramlar da insanın kendi toplumlarını ve kültürlerini oluşturduğunu örtük olarak kabul etmektedir. Ama toplumun ve kültürün potansiyellerinin aksine, insanın potansiyeli konusundaki bu vizyon, onun odaklı ilgisi yerine Akademik Sosyoloji'nin yalnızca ikincil derecedeki ilgisiyle sınırlı kalma eğilimi göstermektedir.

Akademik Sosyoloji'nin toplumun gücü ve insanın ona tabi olması vurgusu, tarihsel bir doğru olmaktan çok tarihsel bir üründür. Toplumun ve kültürün modern kavramları, Fransız Devrimi'nin ardından insanların bunları kendilerinin yaptığına inandığı bir sosyal dünyada

yükselmiştir. Mücadeleleri sonucu, kralların devrildiğini ve kadim bir dinin lağvedildiğini görebiliyorlardı. Ancak insanlar bu dünyanın kontrolden çıktığını ve insanların tasarımlarıyla uyumlu olmadığını da gözlüyorlardı. Bu nedenle bu dünya, acayip ve çelişkileri olan bir yerdi: İnsanlar tarafından yapılmış ama buna rağmen onların olmayan bir dünya.

Yeni sosyal dünyanın bu çelişkili karakterini, hiçbir düşünür Rousseau'dan daha iyi kavramamıştı. Onun kavramasının ana noktasını, insanın sanat ve bilim alanlarındaki ilerleyişi ile bozulması ve yüksek başarıları arasında çok hayati bir takım şeyleri kaybetmesi oluşturuyordu. Bu çelişkili vizyon aynı zamanda onun özgür olarak doğan insanın, şimdi her yerde zincirlere vurulmuş olarak yaşadığının altını çiziyordu: İnsanlar toplumu rızaları ile onayladıkları bir sözleşmeyle kurar ama sonra kendilerini yine kendilerinin yarattığı yapıya tabi kılar.

Bu yüzden kültür ve toplum, insanın kendi yarattığı bir şey ve belirsiz bir kavram olarak ortaya çıkmış ama kendi hayatlarına ve kültürlerine sahip olmuştur. Sosyolojik analizin ana kavramları olan "kültür" ve "topluma" tam da işte bu belirsizlik, sürekli olarak ifadesini vermektedir. Sosyolojik analizde kültür ve toplum, onları yaratan, somutlaştıran ve uygulayan insanlardan farklı bir hayata sahip olarak görülmektedir. Kültür ve toplum kavramları, insanların, yabancılaştırıldıkları bir sosyal dünyayı yarattıklarını örtük olarak öngörmektedir. O zaman sosyal bilimlerin oluşum aşamasındaki kavramları, insanların kendilerini kendi yarattıklarından yabancılaştırıldıklarını gördükleri bir sosyal dünyada doğum sarsıntısıyla zihinlere sokulmaktadır; burada insanlar kendilerini çok keskin bir şekilde ve trajik olarak güçsüz hissetmektedir. Bu nedenle oluşmakta olan akademik sosyal bilimler yaygın bir şekilde toplum ve kültürü "özerk" şeyler olarak görmeye başlamıştır: Bağımsız olan ve kendisi için var olan şeyler. Toplumun ve kültürün o zaman, onları araştıran disiplinler fen bilimleri gibi kabul edilirken, kendi yasaları olan ve insanların plan ve niyetlerinden oldukça bağımsız olarak hareket eden diğer herhangi bir "doğal" olay gibi görülmesi uygun

bulunmuştur. Sonrasında yöntem, alan varsayımını takip etmektedir. Bir başka deyişle, sosyoloji, belirli alan varsayımları ve duygular yaygınlaşınca – insanların kendilerinin yaptığı ancak kontrol edemediği bir topluma yabancılaştığını hissettiklerinde – bir "fen" bilimi gibi ortaya çıkmıştır. Avrupalı insanlar geleneksel din ve metafizik bakımından kendilerine yabancılaşmalarını ifade ederken şimdi akademik sosyal bilimle aynısını yapmaya başlamışlardır ve bu şekilde

Bilimcilik (*scientism*), yıkılan geleneksel dinin modern ikamesi olmuştur.

Akademik sosyal bilimlerin temelinde yer alan toplum ve kültür kavramları, kısmen tarihsel bir yenilgiye gösterilen bir tepkiye dayanmaktadır: İnsanın kendi yarattığı sosyal dünyaya sahip olamaması. Akademik sosyal bilimler bu açıdan bir yabancılaşmış çağ ve yabancılaştırılmış insan sosyal bilimleridir. Bu perspektifle "tarafsızlık" imkânı ve "tarafsızlık" çağrısı kavramlarının akademik sosyal bilimlerde ve onlar tarafından tarifle, geleneksel olarak belirlenenden oldukça farklı bir anlamı vardır. Sosyal bilimlerin "tarafsızlığı", sosyal dünyanın duyarsız ve bağlantısız görüşünü ifade etmek değildir. Tam tersine, yabancılaşmaya alışma konusunda ikircikli bir çaba gösterilmesi ve buna karşı duyulan yumuşatılmış öfkenin belirtilmesidir.

O zaman, bir kısım akademik sosyal bilimlerin hâkim ifadeleri, günümüz toplumunda onu aşma yönünde bir kararlı çaba yerine insanların yabancılaşmasına alışmasını somutlaştırmaktadır. Sosyal bilimlerin benimsediği toplum ve kültüre ilişkin ana kavramlar, özerklikleri ve kontrol edilemezliklerinin özü itibariyle patolojik değil, sapkın ve doğal koşulları olduğu görüşünü desteklemektedir. Bu varsayım, sosyolojinin baskıcı unsurunun merkezinde yer almaktadır.

Ancak aynı zamanda sosyal bilimlerin yabancılaştırması çelişik ve alınganlık yaratmış bir konudur. Bu yumuşatılmış öfkede, sosyolojinin bastırılmış özgürleştirici potansiyeli bulunmaktadır. Ve insana ilişkin bu total kavram – hâkim odaklanmış görüş olarak onun toplumun ve kültürün kontrollü bir ürünü olduğu yönündeki kavramla, toplumun

ve kültürün yapıcısı insan olarak ikincil kavramla birleştirilmiş sosyolojiyi farklı kılan özgün çelişkiyi şekillendirmektedir.

İnsan ve toplum hakkında bu çelişkili alan varsayımlarını sosyolojinin, şu ya da bu "okulu" tamamen somutlaştırıyor denemez ama bunlar bir disiplin olarak Akademik Sosyoloji'nin temel bildirgesinde durmaktadır. Bu varsayımlar, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan sosyal dünyanın garipliği hakkındaki belirli duygularla paralellik taşımaktadır ve şimdi olduğu gibi o zaman da insanlar tarafından yaygın bir şekilde paylaşılan kendi yarattıkları ama kontrol edemedikleri bir dünyada yaşadıkları çelişkili bir kişisel gerçeklik duygusunda kök salmıştır.

Özerkliğin Çelişkisi

Sosyologlar – çevresindeki toplumdan etkilenmeyen ve kendi standartları açısından takip edilmesi gereken (dolayısıyla takip edilebilen) – sosyolojinin özerkliğini vurguladıklarında, mesleklerinin rasyonel sembolizmine bağlılıklarının beyanında bulunmaktadır. Ancak onlar aynı zamanda, kesin olarak sosyolojinin en güçlü genel varsayımı olan, insanın sosyal çevrenin baskısıyla sayısız yöntemle şekillendirildiği varsayımı ile kendilerini çelişik bir konuma koymaktadır. Ilımlı bir masumiyetle bakıldığında, sosyologların sosyolojinin özerk olduğu iddiaları, mantığın ve "mesleğin" iddiaları arasında bir çelişkiyi barındırmaktadır.

Bu çelişki büyük ölçüde günlük pratikte, kendi davranışlarının araştırma yaptıkları kişilerin davranışlarından farklı olduğunu örtük olarak kabul ettikleri ikili bir gerçekliği öngören sosyologlar tarafından gizli tutulmaktadır. Sosyologlar başkalarını araştırırken, insanları kültürün ve sosyal yapının şekillendirdiği yönündeki odaklanmış varsayımı uygulamakta olduğundan bu gizli kalmakta, örtük olarak insanların kendi kültürlerini yarattıkları yönündeki varsayımı devreye sokarken ise, kendilerini kastetmektedir. Kendi disiplini için özerklik talebinde bulunan sosyoloğun dayandığı öngörü, diğer insanlar hakkında düşündüğünde önemini doğruladığı o sosyal baskılardan kendisinin azade ol-

masıdır. Aslında sosyolog, kendi temel alan varsayımlarını şunları söyleyerek birleştirmektedir: Onlar topluma bağlı, ben ona bağlı değilim.

Bu şekilde sosyolog, kendi çelişkili varsayımlarıyla ilgili sorunu, onları bölerek ve her bir parçayı değişik kişi ve gruplara uygulayarak çözmektedir: Bir tanesi kendisi ve grup üyeleri için, diğeri "özneleri" için. Böylesi bir bölünmede ima edilen, kendisi ve diğeri imajıdır ve bu imajdaki iki unsur birbirinden büyük ölçüde farklıdır ve bu yüzden farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. "Kendi" imajı örtük bir şekilde bir tür seçkin ve "diğer" bir tür kitle olarak görülür.

Bu bölünmenin bir nedeni, sosyal çevrenin hâkim etkisi konusundaki odaklanmış sosyolojik varsayımın sosyoloğun kişisel gerçeklik konusundaki kendi algısını bozmasıdır. Sosyolog, doğrudan içinden gelen bir kesinlikle, kendi davranışının sosyal olarak belirlenmediğini ama araştırma yaptığı diğer kişilerin özgürlüğünün kendisinin değil yalnızca onların sosyal gerçekliğinin bir görüntüsü olduğunu bilmektedir. Onların davranışlarının sosyal olarak belirlendiğini öngördüğünde sosyolog kendi kişisel gerçeklik algısını değil, *onlarınkini* bozmaktadır.

İkili yöntem uygulamasında sosyolog iki ayrı kayıt tutmakta, birincisinde "sıradan insan" araştırması yapılmakta ve ikincisinde kendisini düşünmekte olan sosyoloğun yöntemsel ve teorik uygulamasını şekillendiren kişisel gerçekliğindeki en önemli yöntemlerden birisine tanıklık edilmektedir. Günlük uygulamada sosyoloğun tamamen rasyonel yüzlerce kararı alma – araştırma sorunları seçimi, yerler, soruların oluşturulması, istatistik testleri ya da örneklem yöntemleri gibi – kapasitesinde olduğuna inanması çok güçlü bir şekilde vurgulanamaz. Sosyolog kendisini, sosyal yapının ve kültürün kalıba soktuğu bir ürün olarak görmek yerine, teknik kararlarla bağlı olmayan ve teknik standartlarla özerk bir uyum çerçevesinde davranan birisi olarak kabul eder. Eğer yanlış yaptığının farkına varırsa, kendisini, herhangi bir sosyal gerekliliğin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak değil de dikkatli bir şekilde düşünmemekten, iyi bir eğitim eksikliğinden, acele değerlendirme yapmaktan kaynaklanan bir "hata" yapmış birisi olarak düşünür.

Bu tutarsızlık dikkatine sunulduğunda, sosyolog kendi davranışının da sosyal güçlerden etkilendiğini kabul edecektir. Örneğin, sosyoloğun kendi davranışının da sosyal olarak etkilenebileceğini gösteren türde çalışmalar olabileceğini de kabul edecektir. Ama böylesi kabullenmeler genellikle prensip olarak yapılmaktadır; bunlar istemeden verilen ödünlerdir; bunlar resmi olarak tutarlılık gerçeklerinin teslim edilmesidir; ama onun özgürlük ve kişisel gerçeklik konusundaki kendi duygularıyla aynı çizgide durmamaktadır ve sosyolog için çok da ikna edici değildir. Kısacası onlar sosyoloğun kendi her günkü çalışmasındaki sapkın düşünme şeklinin gerçekten işleyişini temsil etmemektedir.

Bu tutarsızlık, "kendi kendini engelleyen" yöntemlerin kullanımıyla bir başka şekilde sürdürülmektedir. Bunlar, sosyoloğun kendisini anlamasını engellemektedir. Bu yöntemler ne kadar saygın ve "yüksek bilim" unsuruysalar sosyolog da o kadar az bir şekilde kendisine ve bulgularının kendisi hakkında ima edilen konular*ına* araştırma kapsamında yer verecektir. Araştırmasının kendi yaşamı üzerinde bir etkisinin olduğunu görmekten rahatsız olmayan sosyolog, bununla ilgili değişik bir dizi varsayımı kolaylıkla ileri sürebilir.

Özellikle belirtmek gerekirse, yüksek bilim, varlıkların doğrudan denetimlerle ölçülemeyecek ama özel koşullarda özel araçların kullanılmasını gerektiren "değişkenler" ile özel olarak belirlenen birkaç oldukça formülleştirilmiş etkileri araştırmak üzere sosyal durumların karmaşıklığını ayrıştırma eğilimindedir. Bu yüzden, sosyologların araştırdığı "değişkenler", sokaktaki insan için mevcut değildir; bu değişkenler, sokaktaki insanların kendilerine baktıklarında gördükleri şeyler değildir. Yüksek bilim yöntemleri aslında, sosyoloğun karşılaştığı durumlara bir sosyolog olarak verdiği tepki ile onun (diğer kişiler gibi) sıradan bir kişi olarak kendi varlığını deneyimlerken gösterdiği tepki arasında bir boşluk yaratmaktadır. Dolayısıyla, bilgi sosyolojisi araştırmaları yaparken bile, entelektüel faaliyetlerde "sınıf konumunun" etkilerini, "referans gruplarını" ya da "gelir düzeylerini" keşfederken sosyolog için, kendisi

ya da kendi yaşamı hakkında değil başkası, belki de başka bir sosyolog hakkında konuşuyor olduğunu düşünmesi kolaydır.

Bu, yüksek bilim yöntemlerinin, sosyoloğun yaptığı araştırma ile kendi kişisel gerçekliği arasındaki açıklığı genişletme fonksiyonudur. Tarafsızlığı güçlendirdiği ve ön yargıyı azalttığı varsayılsa da, bunun sosyoloğun kendi farkındalığının azalması pahasına gerçekleşmesi mümkündür. Bir başka deyişle, bir noktada formülün şu olduğu anlaşılmaktadır: Yöntem ne kadar keskinse sosyolog o kadar ahmakça düşünmektedir; sosyal dünya hakkında daha güvenilir bilgilere sahip oldukça kendisi hakkındaki bilgilerde daha az kavrayışlı hale gelmektedir.

Sosyoloğun özerkliği sorunu kaygısı, sosyoloğun kendi çevresinin çalışmalarını çok katlı bir şekilde etkilediği konusuyla bariz bir şekilde karşılaştırılmak zorundadır. Ama eğer bu konu üzerinde konuşmazsak, sosyolog bu çevrenin kendisine ait olduğunun ve kendisinin de onun içinde bulunduğunun farkına varmayacaktır. Yalnızca birkaç ayıklanmış, teknik açıdan "değişkenler" olarak belirlenmişler yerine, kendi tecrübe ettiği durumun fark edilebilir yapısı üzerinde bir kaygıya yol açabilecektir. Yapılandırılmış gerçeklik farkındalığı, "değişkenlerin" kişisel tecrübeler olarak görülmesini mümkün kılacak ve onların kişinin kendisini anlaması için seferber edilmesine izin verecektir. Sosyoloğu sosyolog yapan, onun ne yediği değildir; ama bir sosyolog, bütün faaliyetlerinde, sabah, öğlen ve gece sosyolog olsa da olmasa da; gören, yapan ve her gün isteyen bir kişidir. Onu ve kişiliğini anlamak için, nasıl çalıştığı kadar nasıl yaşadığını da görmek zorundayız.

Konuyla ilgili olarak müstakil birkaç örnek verebiliriz: Tanıdığım sosyologların bazıları kendilerini centilmen-profesör olarak algılıyor. Yalnızca işlerinde değil ama yaşamlarının total tarzı konusunda da çok önemli miktarda enerji harcıyorlar. Tanıdığım sosyologlardan birisi gününe, lüks apartman dairesinde kahvaltıyla başlıyor, sonra robdöşambrını giyip yatağına dönüyor ve öğlene kadar muhtemelen telaşsız bir sükûnet içinde okuyor ya da yazıyor. Ardından da değişmeyen bir alışkanlıkla üniversiteye gidiyor. İşlerin basit bir şekilde değerlendi-

rilemeyeceğini göstermek için onun, köylülerin devrimlerinin değeri konusunda göreceli olarak radikal görüşlere sahip olduğunu da eklemem gerekiyor. Tanıdığım diğer sosyologlar zengin çiftçiler ve çiftlik sahipleridir. Çoğu banliyö evlerinde yaşar; birkaç yazlık evleri vardır ve yoğun bir seyahat programları vardır. Bildiğim sosyologların çoğunun "kültür" konusuna pek fazla ilgisi yoktur ve ender olarak onları galerilerde, konserlerde ve tiyatro oyunlarında görürsünüz.

Sosyologların da diğer insanlar gibi cinsel yaşamları vardır ve "bunun bile" entelektüel bir değeri olabilir. Sadakatte yaşadıkları umutsuzlukla çoğu, onları yüksek lisans dönemlerinde gören eşlerine sonuna kadar bağlı kalırken, diğerleri seri çok eşlilik yaşar. Birkaç saklı eşcinsel, "heteroseksüel" dünyada, kendini ifşa etme tehlikesinin verdiği gerilimle bir şekilde kafasını meşgul etmektedir. Benim söylemek istediğim, bu konunun özellikle önemli olduğu değil ama var olmanın bu uzak cinsel boyutunun bile, sosyoloğun çalışma dünyasına ulaşması ve onunla bağlantılı hale gelmesidir. Örneğin, belgelemediğim ama güçlü bir şekilde sahip olduğum izlenime göre, bazı sosyologlar iş ilgilerini, sorunlarını ya da tarzlarını değiştirdiklerinde, aynı zamanda metreslerini ve karılarını da değiştirmektedir. Tekrar belirtmek gerekirse, niye olduğunu bilmiyorum ama bazı çok iyi tanınan Amerikan sosyoloji "okullarının" – hem mezunlarının ve hem de onları yetiştiren öğretmenlerin – grup atmosferinde çoğunlukla "erkeksi" ve "azgınken", kişisel davranışlarında ve çalışmalarında yansıtılan daha cisimleştirilmiş bir şekilde incelmiş duyarlılıklarında daha "kadınsıdır".

Tanıdığım bazı sosyologlar, epeyce bir zamandır borsa işine dalmış durumdadır. Bir araya geldiklerinde çoğu zaman birbirlerini ne kadar kazandıkları konusunda gururla bilgilendirmekte ya da kayıpları konusunda yakınıp, geleceği parlak senetler üzerindeki mevcut dedikoduları paylaşmaktadır. Liberaller diye kınadıkları kişilerle yaptıkları mücadelelerden kendileri liberal olarak para kazanmaktadır. Onlar aynı zamanda kimin sosyolog olarak ne kadar para kazandığı ya da kendi

eski üniversitesinden yeni bir üniversiteye birisini çekmek için ne kadar para aldığı konularıyla pek yakından ilgilenmektedir.

Pek çok sosyolog, siyasi güç konusuna ve güç sahibi kişilere yakın olmaya büyük ilgi göstermektedir. Kariyerlerini, Kentsel İlişkiler Kennedy Merkezi'nde 1968 Amerikan seçimlerini izleyen siyasi sonuçlarına bağlayanlar yalnızca Harvard'lılar ve akademisyenler değildir. Bazıları, umutlarını Robert Kennedy'nin seçilmesine bağlamıştı ve öldürüldüğünde bu yalnızca bir ulusal trajedi değil, aynı zamanda onlar için bir kariyer felaketiydi. Güce yakın olmak aynı zamanda fonlara ve elbette araştırma fonlarına yakın olmak demektir. İtirazlara rağmen, bu bir yandan da kişisel saygınlık ve kişisel gelir artışı ile bağlantılıdır.

Bu, sırf daha büyük ve uzak şeylerle kamuoyu önündeki kocaman olayların değil ama akademik günlerin ritmi üzerinde etkisi olan daha küçük yakın şeylerin etkilemesidir: Bölüm başkanlıkları için Bizans oyunları yapmak; yükselmek için yukarıya ve ileriye doğru baskı yapmak ve yüksek lisans programlarında birlikte olduğu kişilere yetişmeye çalışmak; genç ve henüz şekillenmemiş beyinleri her gün bombardıman etmek ve onların takdir duyguları arasında ya da açık sözlü olmadığında onların iyilikbilmezliklerinde debelenip durmak; her yarıyılın başında, böyle basit bir konuyla ilgilenmiyormuş gibi davranarak sınıflara kayıt yapma ölçeğini karşılaştırmak; kimin evine kimin davet edildiği konusuyla yakından ilgilenip ve davet edilmeyince dışta kalmanın acısını yaşamak gibi.

Bunlar ve diğer şeyler, muhtemelen diğer dünyalardan pek farklı olmayan sosyoloğun dünyasının yapısını oluşturur. Sosyologlar kadar dünyaya önem veren kişilerin, dünyadan etkilenmediğini düşünmek mümkün değildir. İnsanın çalışmasının kendi hayatından özerk olacağı ve hayatının çalışması üzerinde önemli bir etkisinin olmayacağına inanmak bir fantezidir. Sosyoloğun hayatının günlük niteliği, onu dünya ile olduğu şekliyle bütünleştirir ve ayrıca bu dünyayı ve onun sorunlarını bir memnuniyet kaynağına dönüştürür. Bu, sosyoloğun ileriye ve yukarıya hareket ettiği ve güç koridorlarına artan kamuoyu takdiri ve

saygısıyla çıkabildiği, gelir ve hayat tarzı olarak rahat ve ayrıcalıklı bir konumda olduğu (ya da genç birisiyse gelecek açısından ümit veren) bir dünyadır. Kısacası sosyologlar, toplumda oldukça önemli derecede çıkarı olan kişiler haline gelmiştir.

Onların kendi kişisel başarı tecrübesi, bunun olduğu toplumun algısı ile uyumlu bir duygu ile doludur. Bu, onların kişisel gerçekliğini, statükonun varlığını sürdürmesi ile ondaki fırsatta örtük bir inançla çarpıtmaktadır. Ancak sosyoloğun çalışması aynı zamanda onu ilk elden acı çekmeyle tanıştırır. Bu yüzden, sosyoloğun kişisel başarısının evetçi kökeni ve kendi halinden memnun olma durumu, onun sosyolog olarak gördükleriyle çatışmaktadır.

Bu gerilim sıradan olmadığı gibi bir kaza sonucu da değildir ama dünyada sosyoloğun çelişkili rolünün kaçınılmaz bir sonucudur. Sosyoloğun kendi sosyal dünyası açısından değeri, büyük ölçüde bu sosyal dünyanın başarısızlıklarına ve sonuçta bu başarısızlıklarla baş etmesini sağlayacak fikir ve bilgilere olan ihtiyacına dayanır. Sosyoloğun kişisel fırsatları bu nedenle, toplumdaki kriz derinleştikçe artar. Sosyal görev ve yükümlülüklerini yerine getirmek için, ona ödül olarak verilen araştırma çalışmaları ve onu statükoya bağlayan ödüller bu nedenle sosyoloğu toplumun başarısızlıklarına daha da yakınlaştırır. Ancak bu başarısızlıkların farkında olmak, büyük ölçüde onun gerçekleşen kişisel hırsları perspektifinden görülmektedir. Toplumun başarısızlıkları, sosyoloğun kendi kişisel başarısızlık algısıyla aynı paralelliği taşımamaktadır; bu başarısızlıklar, başarının toplum içinde mümkün olduğunu bilerek yumuşatan kişisel gerçeklik merceğinden geçtikten sonra görülmektedir.

Sosyoloğun başarı açısından kişisel gerçekliği ile onun toplumsal başarısızlığın mesleki olarak uyarılmış farkındalığı arasındaki gerilim çoğu zaman çözümünü, onun ana unsurlarına karşı çıkmadan toplumun başarısızlıkları için reçeteler aramasına izin veren bir ideoloji olduğundan, siyasi liberalizmde bulmaktadır. Bu, onun hala içinde ve gerçekten de onun için çalışırken kendi toplumunda değişiklik aramasına izin veren bir ideolojidir. Liberalizm ideolojisi, günümüz sosyoloğunun

özerklik iddiasının siyasi karşılığıdır. Liberalizm, geleneksel özerklik mesleki ideolojisinin sürüklenmeye bırakılma yönündeki siyasettir.

Ancak sosyolog sonunda, özerklik ideolojisinin bir eleştirisinin, aynen liberalizm eleştirisi gibi, kendi toplumuna tam asimilasyonu üzerinde bir fren görevi gördüğünü kabul etmek zorundadır. Özerklik ideolojisi, kısmi kabul edişi gerektirmektedir. Ama bu, topluma tam bir teslimiyeti uygun gören bir ideolojiden daha iyidir. "Özerklik", "direnmek" fiilinin cesaretsiz bir formudur. Liberalizm gibi, *şu anlama gelmektedir:* Sistemi kabul et, onun içinde çalış ama aynı zamanda ondan belirli bir mesafede ol. Özerklik ideolojisinin bir eleştirisi, özerkliğin uygulamada ne anlama geldiğini, onun sosyolojinin kendisinin iddialarıyla bir ölçüde çelişkiler taşıdığını göstermek zorundadır. Ancak özerkliğin yalnızca bir hayal olduğunu doğruluyorsa, *böylesi bir eleştiri konuyu adil bir şekilde ele alamaz. Hala mükemmel bir şekilde gerçekleşmemiş de olsa, özerklik hala düzenleyici bir idealdir. Daha doğrusu sorun,* özerkliğin genellikle statüko *içinde rahat durumda olan başarılı kişilerce törensel ve f*iiliyata dönüşmeyen konuşmalara konu olmasıdır ve yararlanılabilir potansiyelinin bile peşinden gerekli sıklıkta gidilmemesidir.

Bir açıdan bakıldığında, özerkliğin değerini doğrulamak, sosyoloğun hikâyesinin kendi hikâyesi olduğunda ısrar etmektir. Bu, onun inandığı ve bağlandığı bir hikâyedir. Özerklik, özgünlük konusunda bir ısrarı temsil eden bir formdur. Bu, eğer bir kişi gerçeğin tamamını asla söyleyemiyorsa o zaman, en azından kendi hikâyesini anlatmaya çaba göstermelidir. Bu bizim, liberal varsayım çerçevesi içinde "tarafsızlık" konumuna en fazla yaklaşabileceğimiz bir noktadır. Ne olursa olsun, özerklik iddiası, şimdi bulunabileceğinden daha fazlasının olduğuna ve olabileceğine inananlar için bir baskı gücü sağlayabilir. *Özerklik iddiası en azından, sosyoloğun günlük çevresinin parçası olan yapısal gerçeklik hakkında daha çok şey öğrenme çabalarını,* ona şunu söyleyerek meşrulaştırmaktadır: Sizin *özerkliğinizi gerçekten sınırlandıran, sizi ve sizin çalışmanızı daha alt düzeylere getiren şeyleri öğrenmek* zorundasınız. Böylesi bir analiz, sosyoloğun dünyada ne yaptığının ve kendi farkın-

dalığını nasıl arttırdığının daha geniş etkilerini anlamaya başlamamıza neden olmaktadır.

O zaman özerklik ideolojisinin eleştirisinin amacı, sosyoloğun maskesini düşürmek değil, ama onu mesleğinin kırılganlığı ve belirsizliği ile yüzleştirerek kişisel farkındalığını uyandırmaktır. Onun amacı, sosyoloğun özerklik içinde yürüttüğü çabalarını gözden düşürmek değil, bu çabalarının, sosyoloğu çevreleyen ve ona nüfuz eden sosyal güçlerin farkındalığının yükseltilmesiyle tam olarak hedefe ulaşması ve kendi ideallerini devre dışı bırakabilmesidir.

Notlar

1. M. Polanyi, *Kişisel Bilgi* (*Personal Knowledge*), (New York: Harper & Row, 1964).
2. Stephan C. Pepper, *Dünya Hipotezleri: Açık Seçik Bir Araştırma* (*World Hypotheses: A Study in Evidence*), (Berkeley: University of California Press, 1942).
3. Charles E. Osgood, George Suci ve Percy Tannenbaum, *Anlamın Ölçülmesi* (*The Measurement of Meaning*), (Urbana: University of Illinois Press, 1957).
4. J. T. Sprehe'nin *Sosyolojide Kanaat İklimi: Sosyologların Profesyonel Değer ve İnanç Sistemleri Üzerine Bir Araştırma* (*The Climate of Opinion in Sociology: A Study of Professional Value and Belief Systems of Sociologists*) eserine bakınız, (Doktora Tezi, Washington, Ocak 1967).
5. *American Sociology*, T. Parsons, editör, (New York: Basic Books, 1968).
6. S. M. Lipset, Parsons'da "Siyasi Sosyoloji (Political Sociology)", American Sociology, s. 159.
7. *American Sociology*, s. 237.
8. a.g.e. 263.
9. a.g.e. 270.
10. a.g.e. 278.
11. a.g.e. 279.

12. Charles Tilly, Parsons'da "Kentleşme Tarzları" ("The Forms of Urbanization"), *American Sociology*, s. 77.
13. Peter Blau, Parsons'da "Resmi Organizasyonun Araştırılması" ("The Study of Formal Organization"), *American Sociology*, s. 54.

3. BÖLÜM
Faydacı Kültür ve Sosyoloji

Talcott Parsons tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde 1930'lu yılların sonlarında başlatılan sosyolojinin modern dönemi, faydacılık teorisini çok keskin bir şekilde eleştiriyordu. Ancak faydacılık yalnızca akademisyenlerin ve felsefecilerin bir teorisi değildi; bu aynı zamanda orta sınıf toplumun günlük kültürünün bir ana unsuruydu. Daha kuşatıcı hale gelen sorun, faydacı teori değil ama onun günlük matrisi olan yayılmış faydacı kültürün bir eleştirisidir. Bu, on dokuzuncu yüzyılın başlarından günümüze kadar bütün gelişim aşamalarıyla akademik yönden daha zayıf olmayan Marksist ifadelerinde Batı Sosyolojisi'ni ve Parsons'u anlamada çok kritik bir önem taşımaktadır. Birçok bakımdan Batı Sosyolojisi, bir faydacı kültüre tepkiydi ve bu özelliğini halen sürdürmektedir. Bu sosyoloji keşfedilmeden önce, onun tepki gösterdiği faydacı kültürü ve onun tarihsel olarak taşıyıcısı olan orta sınıfı kısaca inceleyeceğim.

Orta Sınıf ve Faydacı Kültür

On sekizinci yüzyılda orta sınıfın artan nüfuzu ile birlikte fayda, hâkim bir sosyal standart olarak ortaya çıktı. Burada konuyla ilişkili olan, teknik bir felsefe olarak değil ama orta sınıfın günlük kültürünün popüler bir parçası olan faydacılıktır; onun gelişiyle, insanların ve sosyal rollerin yeniden değerlendirildiği çok önemli bir değişiklik yapılıyordu

Bu gelişme tarihsel olarak, orta sınıfın kuluçkada olduğu feodal rejimlere ve doğuşuyla birlikte direnişe geçtiği "eski rejimlere" kadar

dayandırılabilir. Feodal bağlamda orta sınıf, halktan kişiler (*commoners*) arasında kaynayıp gidiyor, hukuki ve sosyal olarak yalnızca negatif ve tortu bir kimlik taşıyordu; bu, din adamı sınıfından, soylulardan ya da kölelerden olmayan herkese verilen ortak bir kimlikti. Orta sınıf geliştikçe, bu tek statü, efendiden uşağa, bankerden ayakkabıcıya kadar değişik yaşam tarzlarını ve durumlarını kapsamaya başladı.

Bu tortu ve negatif kimlik, orta sınıfın bir sosyal tabaka olarak tarihsel bir şekilde ortaya çıkışı, hukuki sistem ve stratejik kimliklerine – köylü, köle ya da bey - dayanan feodal sisteme üstünkörü bağlı olarak yansıtılıyordu. Bundan başka orta sınıf faaliyetleri, Ortaçağ Kilisesi'nin ruhları selamete erdirme yönündeki ana çıkarlarına uygun değildi ve aslında dünya nimetlerinden feragat etme yönündeki dini değer çağrılarıyla uyuşmuyordu. Orta sınıf birçok bakımdan feodal kültürün merkezinden uzaklaşmıştı ve yavaş yavaş feodal olana paralel ve nispi olarak soyutlanmış ortam yaratan, oluşmakta olan kentlerde kendisine ait kurumsal bir hayat ve kültür geliştiriyordu.

Yanı başında yaşamak, Hristiyan ve feodal düzenin değer verdiği bir şeydi. Sağlam ve saygın bir yere sahip olmayan orta sınıf yaşamı, seçkinler tarafından saygın bulunmuyor ama tamamen faydasız oluşundan dolayı hoş görülüyordu. Sosyal kimliklerin feodal düzen sistemi açısından, orta sınıf mevcut değildi; sosyal olarak bakıldığında hiçbir şeydi. Abbé Sièyes bu bağlamda "Üçüncü Mülk Nedir?" sorusuna, "hiçbir şey" ama "bir şey olmak isteyen şey" diye cevap vermişti. Feodal açıdan orta sınıfın ne olduğu değil ama ne yaptığı önemliydi: Yerine getirdiği hizmetler ve fonksiyonlar. Ancak zamanla orta sınıf kendi faydalı oluşuyla gurur duymaya başladı ve diğer bütün sosyal katmanları faydalı oluşları ya da olmayışları suçlamasıyla ölçmeye başladı. Diğer gruplar da fayda standardını benimseyip değerli bulmaya başlayınca, çark tam devirle dönmeye başladı. Daha sonra faydacılık, yalnızca istemeyerek gösterilen bir hoşgörü yerine, hepten bir saygı görme aracı haline geldi.

Faydacılığın orta sınıf standardı, onun feodal kurallara ve insanların haklarının mülkiyet, sınıf, doğum ya da soy esasına göre belirlendiği

"eski rejimlerin" aristokratik iddialarına karşı tartışmaları sırasında gelişti: Eski rejimlerde ne yaptıkları değil, ne oldukları önemliydi. Bunun aksine yeni orta sınıf, kişisel başarılarına katkıda bulunan bu becerileri, yetenekleri ve kişilerin enerjilerini takdirle karşılıyordu. Faydacılığın orta sınıf standardı, ödülün insanların kişisel çalışma ve katkısı ile oranlı olması gerektiğini ima ediyordu. İnsanların faydalılığının, konumlarının onları yönetmesi ve onlara iş imkânları ve ayrıcalıklar vermesi yerine, onların iş ve makam olarak yükselebilecekleri bir konumu kontrol etmesi gerektiğini savunuyordu.

On sekizinci yüzyılda yetişkinler ve yetişkin roller artan bir şekilde orta sınıf tarafından referans verilenler açısından değerlendirilmeye başlamıştı. Bu yüzden, Fransız Devrimi'nin arifesinde Abbé Sièyes şunu açıklamıştı: "Ayrıcalıklı düzenleri kaldırın, ülke daha küçülmeyecek ama büyüyecektir ... Ayrıcalıklı sınıf kesinlikle hiçbir şey yapmama faydasızlığı ile ülkesine yabacıdır." Tabii burada Sièyes büyük ölçüde aristokrasiyi işaret ediyordu. Artan ticari çıkarlarına rağmen aristokrasi hala yaygın olarak, din adamlığı dışında bir iş ya da sivil mesleği tam zamanlı olarak yapmayı reddediyordu. Ayrıca genel olarak yoksullaşmadıkça kendi mülklerini bile yönetmiyordu. Devrim sırasında zengin orta sınıf, devrimcilerin en militan ya da Jakoben kanatları tarafından, kısmen ulusal tehlikeden çıkar sağladıkları için ve aynı zamanda kesinlikle faydasız "boş gezenler" olarak kınanıyordu. On dokuzuncu yüzyıla kadar, Flaubert, burjuva ilkelerini savunurken "kişi kendisini kanıtlamalıdır ... kişi faydalı olmalıdır ... kişi çalışmalıdır ..." dediğinde pek az entelektüel onunla tartışmaya girebilirdi.

İşin içinde olan kişilere bunun nasıl göründüğü açısından bakıldığında, yükselen orta sınıfın faydacılık talebi her şeyden önce, kamu ödüllerinin ve fırsatlarının gruplara açılmasındaki temelleri gözden geçirme girişimiydi. "Faydacılık", başlangıçta aristokrasiyi üstün oluşundan çıkaracak ve yükselen orta sınıfın iddialarını ve sosyal kimliğini meşrulaştıracak bir dizi sosyal ilişki ile ilgili özel bir bağlamda anlamını buluyordu. Bu bakımdan faydacılık standardı, doğum ya da miras ola-

rak kalan kimlik temelinde değil, kişisel başarılarda kendisini gösteren yetenek ve enerji temelinde ödüllerin tahsis edilmesi iddiasını kapsıyordu. Bu, gelenek ve referansta bulunma karşıtı, başarı ve birey yanlısı bir yaklaşımdı. Burada kim olduğu ya da kimden dünyaya geldiği değil, bireyin ne yaptığı vurgusu vardı. Yeni orta sınıf bakış açısıyla, bütün feodal sosyal kimliklerin artık süreleri dolmuştu ve geçerli iddialara temel olamazdı. Şimdi yalnızca bireyler vardı; bütün "vatandaşlar" temel olarak birbirinden farksızdı ve hepsi de aynı "doğal haklar" ile donatılmıştı; hepsi de aynı açıdan, aynı değerler dizisi üzerinden değerlendirilecekti.

Faydacılık doğal olarak evrenselciliğin bir uzantısıdır. Bir başka deyişle, orta sınıfın faydacılık ve diğer değerleri, bütün insanlara uygulanmak üzere savunulmuştu – hepsinin faydalı olması bekleniyordu. Bu açıdan orta sınıf değerlerinin yapısı, değişik grupların ve mülklerin kendilerine uygun değişik değerleri ortaya koymakla yükümlü olduklarını savunan feodal ve aristokratik değerlerden ciddi bir şekilde ayrılıyordu. Aristokrasinin ayrıcalıklarının ve yükümlülüklerinin halktan kişilerinkine benzer olması beklenmiyordu. Cesar Graña şunu ifade ediyordu: "Burjuvazi, değerlerinin tüm sınıflar tarafından edinildiği tarihteki ilk yönetici sınıftır ve bu anlamda ilk gerçek demokratik kültürdür."[1]

Faydacılık evrenselciliği genişletirken, aynı zamanda bireyi de şahsiyetsizleştirdi (*depersonalized*). Bireyin faydalılığı konusunda kamu çıkarı üzerinde odaklanarak faydacılık, onun yaşamının, kişisel özgünlüğüne değil ama onun karşılaştırılabilirliğine, diğer kişiler karşısındaki alt ya da üst derece faydalılığına göre önem verilen yönüne dikkatini yoğunlaştırdı. Bu nedenle burjuva faydacılığı hem bireysel ve hem de kişiler üstüydü. Evrensel "insan hakları" konusunda yaptığı bütün o konuşmalara rağmen, burjuva faydacılığı insanları diğer nesnelere benzer olarak gördü; her şey onların hizmetlerinin sonuçları açısından faydalılıklarıyla ölçülüyordu.

Soyluluğa karşı mücadele sırasında geliştirilen faydacılık ideolojisi kısmen bir tortu kavramdı: faydalı olan, soyluların olmadığı şeydi. Soyluluğun karşıtı olarak tanımlanan faydalı olan, hayatlarını eğlen-

ce ve zevk etrafında geçirmeyen, pazarlanabilir malları ve hizmetleri üreten rutin ekonomik rollerde çalışan kişilerdi. Orta sınıf kendisini "faydalı" olarak görüyordu. Çünkü bir yandan kendisini soylular gibi tüketici değil ama asıl olarak üretici olarak algılıyordu ve diğer yandan da başkalarının istediği şeyleri ürettiğini savunuyordu. Bu yüzden orta sınıf, kendi çıkarlarının, başkalarının çıkarları tatmin edilmeden sağlanamayacağını iddia ediyordu: Faydalıydı çünkü bir başkasına hizmet ediyordu.

Bu faydacılık kavramının, insanların istedikleri şeyleri satın alabildikleri ve diğerlerinin de istenen şeyleri üretebildikleri bir piyasanın varlığına dayandığı açıktır. Faydacı kültür, mal ve hizmet piyasalarıyla ve onlara erişim tecrübeleriyle yerleşmişti. Bir kişiyi ya da bir eylemi faydacılık açısından değerlendirmek, bir malikâne ekonomisine göre çok daha hayati bir kaygı olan "sonuçlar" ile yapılıyordu. Malikâne ekonomisi, üretimin ve tüketimin tek bir yönetim altında aynı kişiler tarafından yapıldığı, kendine yeterli bir ekonomidir; ancak piyasa ekonomisinde üretim ile tüketim arasında bir boşluk vardır. Malikâne ekonomisinde insanlar ve ihtiyaçlar geleneksel standartlarla göreceli olarak iyi bilinen ve istikrarlı bir üretimle tatmin edilir. Dolayısıyla sorun, geleneksel yaşam tarzının sürdürülmesi için yeterli kaynakların devreye sokulmasıdır. Piyasa ekonomisinde ana sorun, muhtemel "fazla üretimdir". Çünkü üretim, çoğu zaman değişen ve göreceli olarak bilinmeyen ve kontrol edilemeyen tüketicilerin dalgalı davranışlar gösteren grubu için yapılmaktadır. Üretici hangi insanların alıcı olacağını, satın almayı isteyip istemeyeceğini ya da satın almasının mümkün olup olmadığını bilmeden üretmektedir. Onun sorunu yalnızca kaynakların devreye sokulması değil ama kendi kararlarının muhtemel sonuçlarını hesap etmektir. Piyasa ekonomisinde üretimin faydalılığının dikkatli bir şekilde ilk başta hesaplanması gereklidir. Ancak daha sonra belirli şeylerin üretiminin istenip istenmediğini, dolayısıyla üreticinin ödüllendirilip ödüllendirilmediğini görmek için beklemek zorunludur. Piyasa ekonomisinde "iyi niyetler" eylemi doğrulamak için yeterli değildir; niyet ve

eylem ancak kontrol edilemeyen bir piyasadaki sonuçlarıyla doğrulanabilir. Sonuçlar belirsiz olduğundan "asıl olan sonuçtur." Bu yüzden faydacı kültürün yükselişi ve yayılması malikâne ekonomisinden piyasa ekonomisine geçişe dayanmıştır ve kaderleri bir piyasaya, onun işlemesine, bağlı bir sosyal sınıfın yükselmesi de, sonuçların hesaplanması yönünde olmuştur.

Anomi: Faydacılığın Sapkın Patolojisi

O zaman faydacı kültür kaçınılmaz bir şekilde, önceden kurulu yönetim ya da uygunluk modeli ile niyetinin uyumu konusunda bir kişinin hareket tarzını şekillendiren niyetinin niteliğinden çok, başarı ve başarısızlık, kazanma ve kaybetme üzerinde büyük bir vurgu yapıyordu. Ne kadar iyi niyetli olursa olsun – yani ne kadar uyumlu olması tasarlanmış olursa olsun – belirli bir eylem, piyasa ekonomisinde faydalı bir sonuç alamayabilir. Bundan başka eğer yerleşik kurallara uyum, eylemler ya da roller temelinde değerlendirilecek ise, o zaman bu da, orta sınıfınkilere benzemeyen şekilde geleneklerle desteklenen soyluların iddialarına öncelik verebilecekti.

Ayrıca çok büyük ölçüde faydacı kültür, insanları ve onların eylemlerini, niyetlerini kurulu düzenin etiğine uygunluğuyla ölçen bir "niyet etiği" olan Hristiyanlıkla çatışmaktadır. Orta sınıfın ortaya çıkmakta olan faydacılığı, doğaüstü bir şekilde onaylanan Hristiyan etik anlayışı ile uyumsuzluk içindeydi. Aydınlanma döneminde Baron d'Holbach, görevlerin Tanrı'dan değil, insanın kendi yapısından kaynaklandığını savunuyordu. Touissant'ın "mantığın öngördüğü yükümlülükleri yerine getirme sadakati" olarak verdiği tanımı, pek çok felsefeci kabul etmişti: İnsanların birbirlerine zarar vermemesi gerekir ve bu Mozaik Kod ya da Altın Kural tarafından yasaklandığı için değil, zarar vermeme yönünde davranma daha akıllıca olduğundandır. Dolayısıyla Hristiyanlık ölümcül (ya da sona ermeyen) bir hastalığa yakalanmıştı ve on

dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilan ettiğinde bu, pek çok kişiyi şaşırtmamıştı.

Faydalı olma, eylemlerin sonucu olarak ölçüldüğünden faydalı olan, zamana ve yere bağlı olarak değişen bir şeydir. Neyin faydalı olduğu yalnızca fayda sağladığı şeye bağlı olarak değerlendirilir. Şeyler başka bir şeye, bir "sonuca" bağlı olarak faydalıdır. Faydacılıkta göreceliğe doğru bir sürüklenme vardı. Bu nedenle John Locke, tek ve evrensel bir standardı "mutlulukta" aramıştı. O aynı zamanda şu vurguyu dile getirmişti: "Adından söz edilecek neredeyse hiçbir etik prensip ya da düşünülebilecek düşünce erdemi yoktur ... bunlar da herhangi bir yerde bulunmayan ya da diğer kişilere oldukça muhalif bir yaşamın pratik görüşleri ve kuralları tarafından yönetilen, insanların tüm toplumların adetleri tarafından küçük görülen ve kınanan şeylerdir."

Faydacı kültür bakış açısından bu, insanların üstünde bir çeşit doğaüstü standart değildir. Ama insanlar ve onların kendi yapıları ölçüt haline gelmiştir. Şeyler insanların çıkarları ve mutluluğu ile ilişkili olarak faydalı olma özelliği kazanır. İnsanları ve şeyleri, sonuçları bakımından değerlendirmek onları kendi başlarına ne olduklarıyla ya da kendi kendilerine iyi oldukları için değil, bir çıkar elde etmede kullanılmaları açısından olabilir. Şeylerin iyi ya da kötü olmaları, kendilerinden kaynaklanmamakta ama onların hoşa giden sonuçlar üretip üretememesinde yatmaktadır. Bu yüzden Benjamin Franklin, cinselliğin, onun anlamı sağlığa ve saygınlığa dayandığından, öyle kötü bir şey olmadığını ileri sürebilecektir. Ve Bernard Vandeville, "Arı Masalları" kitabında (1714) benzer bir şekilde belirli geleneksel etik değerlerle düpedüz uyumsuzluk içinde olan hırs ve lüks gibi davranışların zenginliğin temeli olabileceğini savunmuştu. "Bu dünyada kötülük olarak nitelendirdiğimiz şey bizi sosyal yaratıklar yapan ana prensiptir." görüşünü ileri sürmüştür. Değerlerin sonradan yeniden değerlendirilmesi bu yüzden faydacılıkta başlamaktadır.

Faydacı kültür, ister beklenen ve isterse mevcut olan sonuçların değerlendirilmesini vurgulasın, onun ilgi odağı etik olandan bilişsel yargı-

lamaya geçmektedir. Bir eylemin özü itibariyle "doğru" olup olmadığı sorusu, artan bir şekilde onun sonuçlarını değerlendirme ve bu yüzden bunların ne *olacağı* ve *oldukları* çabalarının yerine geçmektedir. İnsan davranışı hakkındaki sorular, etik konular gitgide olgusal hale gelmektedir. Bu bağlamda David Hume, etiğin mantıktan önsel (*a priori*) bir sonuç çıkaramayacağını ama davranışın sonuçlarını kontrol ederek ve görerek tümevarım yöntemiyle bunun olabileceğini savunmuştur. Bu yüzden temel, olgularla değerlerin, görgül ve etik sorunların birbirinden ayrılması yönünde atılmıştır. Örneğin Kant, "kritik bakış açısıyla ... etik değerler doktrinini ve doğa doktrininin her biri kendi alanında doğru olabilir." iddiasını ortaya atmıştır.

Bu bir dizi nedenden dolayı, faydacılığın içinde yerleşik olarak, etik alanı kısıtlama eğilimi vardır. Bu eğilimle, tamamen bilişsel yargılamaya verilen önem büyütülmektedir; Hristiyanlık gibi niyet-yönelimli etik kuralların güvenirliği azaltılmaktadır; etik uygunluk ya da uygunsuzluk gerekçelerinden bağımsız bir hareket tarzı seçilmektedir; henüz gerçekleşmemiş sonuçlara, geleceğe bağlı olmaktan bağımsız davranış tarzlarını, etik yargılamayı bilişsel yargılamaya yardımcı bir konuma getirip tabi kılmayı benimsemektedir. Kısacası faydacı kültürün, gelenekle ve dinle ne kadar kutsansa da, kurulu etik değerlerden uzaklaşma ya da onu görmezden gelme yönünde bir eğilimi vardır. Bu, büyük ölçüde Karl Marx'ın şu sözlerindeki görüşleriyle ifadesini bulmaktadır: "burjuva tarihsel olarak en devrimci rolünü oynamıştır ... burjuva bütün feodal, ataerkil, kırsal ilişkilere bir son vermiştir ... dini coşkunun en ilahi kendinden geçme hallerini, en centilmen hayranlığını, en cahilane duygusallığını, egoist hesaplamaların buzlu sularında boğmuştur. Kişisel değeri değişim değerine dönüştürmüş ... şimdiye kadar onurlandırdığı ve saygı dolu bir şekilde huşuyla baktığı kutsal halesini çıkarmıştır."

Konuyu diğer bir şekilde, Durkheim tarzında değerlendirecek olursak, burjuva faydacı kültürü, "doğal" bir yerleşik eğilim olarak, diğer şeyler yanında kendi bağlantılarının ve vurgularının karakterinden gelen etik kuralsızlık ya da "sosyal karmaşa" özelliklerine sahiptir. Bu,

yalnızca insanların burjuva bir toplumda, rekabetçiliğin onları başarıyı elde etmek için bütün etkili araçları kullanırken etik olarak uygun yöntemleri bırakmalarına yol açması sebebiyle, etik değerlerini terk etmelerinden kaynaklanmamaktadır. Bu durum daha temel olarak, hayatın tüm alanlarında "faydalı" olmayla ilgili kaygıları, onları kendi eylemlerinin sonuçları konusunda daha önceki ve odaklanmış sorulara yöneltmekte ve bu yüzden de sonuçlar bakımından etik değerlendirmeyi olgusal değerlendirmeye yardımcı olan bir konuma getirmektedir. Faydacı kültürde insanlar faydalı olan üzerine odaklanırken, "etik" kuralları terk etmemekte, aksine onların ana gerekliliklerine bilinçli bir uyumluluk göstermektedir.

Bu nokta, Robert Merton'un toplumda sosyal karmaşanın kaynaklarının analizine göndermede bulunularak netleştirilebilir. Merton'a göre,

> *Kültürel vurgu, rekabetin kendisinden kaynaklanan tatminlerden neredeyse yalnızca sonuçla ilgilenen bir kaygıya kadar değişmekte, sonuçta ortaya çıkan stres, düzenleyici yapının dağılmasına yol açmaktadır. Kurumsal kontrollerin bu zayıflamasıyla, kişisel avantaj ve cezalandırma korkusunun hesaplanmasının tek düzenleyici unsurlar olduğuna, faydacı felsefeciler tarafından toplumun tipik bir durumu olduğuna yanlış bir şekilde inanılması yolunda bir tahmin oluşur.*[2]

Merton'un göndermede bulunduğu "neredeyse tamamen sonuçlara özgü kaygı", faydacı kültürün belirgin bir özelliğidir; bu, faydacı toplumdan bir sapma değildir ama onun sapkın kültürel vurgusudur. Bu yüzden faydacı felsefeciler bunu yanlış bir şekilde "toplumun tipik bir durumu" olarak saymışlardır. Merton'un belirttiği gibi teorik açıklamalar, kendi burjuva toplumlarının artan bir şekilde karakteristiği olan koşulların doğru yansımalarıdır.

Bir eylemin onun sonuçlarıyla değerlendirileceğini söylemek aslında bu sonuçların nasıl değerlendirileceğini göstermektedir. Bu ne-

denle faydacı kültür, ısrarlı bir şekilde sonuçlar üzerinde dururken, bu sonuçların kendilerinin de değerlendirileceği standartlar açısından aynı ilgiyi göstermemektedir. Nihai sonuçlar, daha sık olarak ikincil farkındalıklarda yer almaktadır. Bu da, şeylerin yalnızca bazı "amaçlar" yönünden faydalı olsa da, amacın kendisinin güvenilmez ve sorunlu olduğunu ima etmektedir. Hangi koşullarda bunun olması mümkündür? Bu koşullardan birisi, kamuoyunun eleştirisinden ve tartışmasından epeyce korunan amaçların seçiminin ve takibinin, bireyin neyin peşinden girmesinin değerli olacağı konusunda en iyi yargıyı verecek kişinin kendisi olduğu ileri sürülerek, kendi çıkarıyla ilgili ve "özel konular" olarak hissediliyor olmasıdır: *B*ırakınız yapsınlar, yalnız bırakınlar. Her kişiye, herkesin kendi çıkarlarını koruma hakkından daha önemli hiçbir ortak değerin olmadığı varsayımıyla kendi seçtiği amaçlarının peşinden gidebilmesine izin verilmektedir ve bunun da ima ettiği gibi bu yolla insanlar arasındaki çıkarların temel uyumunun gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

Faydacılık "aklı başında" her insanlar tarafından oldukça bariz olan şeyler olarak kabul edildiği için, eylemlerin ürünleri "verilenler" olarak alınmaktadır. Bu, bir dizi farklı somut sonuçların esas itibariyle benzer olarak hissedildiği belirli yöntemler olduğunda ortaya çıkmaktadır; benzer olunca değerlendirilmesi ve ayrıştırılması gerekmemektedir. O zaman, onlar arasında bir düzenleme ya da seçme yapmada bir sorun bulunmamaktadır ve neler yapılabileceği konusunda açık bir şekilde ifade edilmiş etik standartlarla ilgili pek fazla kaygı da söz konusu değildir. Eylemlerin ürünü ayrıca bir ya da birkaç değişik olan ve birbirinden çok farklı ürünlere ulaşılmasını kolaylaştırabilen şeylerdir. Bunlar, aslında "çok amaçlı" faydaları olan şeylerdir. Bu iki koşul, tam olarak bir piyasa ekonomisinde sağlanır.

Çok sayıda somut ürün, esas itibariyle satış amacıyla piyasadadır ve bu nedenle hepsinin bir fiyatı vardır. Bir piyasa ekonomisinde, çok fazla sayıda değişik somut ürünü rutin olarak edinmeye izin veren bir şey vardır, bu da *paradır*. Para, orta sınıf toplumunda çok amaçlı bir

faydadır; ona sahip olan için arzu ettiği pek çok şeyi edinmesi sorun değildir ve rutin olarak satın alınabilir. Bu koşul altında, sorun olan şey, birisinin ne istediği ya da ne istemesi gerektiği değil ama o kişinin satın almak için parasının olup olmamasıdır. Burada "faydalı" olan paranın yaptığı şeydir.

Orta sınıf toplumda bir diğer çok amaçlı fayda vardır, bu da bilgidir. Sonuçları değerlendirmek için bunların bilinmesi zorunludur; sonuçları kontrol edebilmek için teknoloji ve bilim kullanılmalıdır. Dolayısıyla bir faydacı kültürde, bilgi ve bilim, güçlü araçsal kavramlarla şekillenir. Bu, başlıca zenginlik arzusundan gelmektedir, diyen Tocqueville, "bir demokratik toplum kendisini bilimsel araştırmalara düşkün kılmaktadır." vurgusunu yapmaktadır. Ancak bu iki çok amaçlı fayda ile ilişkili olarak orta sınıfın değişik kesimleri arasında vurguda bir farklılık vardır. Orta sınıfın varlıklı kesimleri, paranın önemini vurgulama eğilimindeyken, eğitimli ve profesyonel kesimler, onu üreten bilgi ve eğitim üzerinde önemle durmaktadır.[3]

Burjuva faydacılığının eylemlerin sonuçlarını değerlendirmenin önemi üzerinde odaklanmasını vurgularken, burjuva kültürünün, kendi çıkarı için "doğru" olan şeyi yapmayla ilgili mutlak etik bağlılıklardan yoksun olduklarını iddia etmeyi kastetmiyorum. Aksine, böylesi etik bağlılıklara karşı burjuva kaygısının fayda için yarattığı baskılar üzerinde odaklanıyorum. Gerçekten de yükselen burjuva bazen faydadan öte etik kurallara dindarlık noktasına kadar ilgi göstermektedir. Burjuvanın ortak imajı çoğu zaman oldukça doğru bir şekilde etik kuralların ve faydacılığın sık sık buluştuğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden, yeni burjuvazinin sembolü olan Baudelaire'nin Leporello'sunun "soğuk, mantıklı, kaba ve doğal olarak birbirleriyle birleşen iki fikir olan erdem ile ekonomi dışında bir şeyden bahsetmeyen" bir kişi olduğu söylenmiştir. Orta sınıf etik kuralları genellikle, geleneksel etiğin talep ettiği aynı yükümlülüklerin pek çoğunu açıkça savunmaktadır. Bu konuda yeni olan şey, kurallarda yalnızca yeni bireysel inanç maddeleri olması değil ama onların önceliklerinin ve vurgularının – özellikle fayda kuralına

bağlanan üstünlüğün – etik kurallara yeni bir bütün yapılanma vermiş olmasıdır. Sanki Kilise'nin bir zamanlar sağduyulu olma konusundaki ikincil öğüdü, Altın Kural, Adalet, İyilik ve Merhamet ilkelerinin üstüne geçmemişse bile onlarla eşit bir düzeye gelmişti.

Fransız orta sınıfı, kamuoyu önündeki ilk büyük eylemlerinden birisi olarak, "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni" yayınladı. Bu bildirgede, etik kurallarını ana hatlarıyla belirlemişti. Diğer noktalar yanında şunları ileri sürüyordu: İnsanlar özgürdür ve haklar bakımından eşittir. Mülkiyete, güvenliğe ve baskıya karşı direnme konularında doğal ve her zaman geçerli haklara sahiptir. Başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapma hakkı vardır ve bu hak ancak yasal düzenleme ile kısıtlanabilir. Herkes yasaların yasaklamadığı her şeyi yapabilir. İnsanlar kanıtlanıncaya kadar suçsuz kabul edilir. İnsanlar, düşüncelerini ve görüşlerini özgür bir şekilde yayma, konuşma ve yayınlama hakkına sahiptir. Çiğnenemez ve kutsal olduğu için insanlar mülkiyet hakkından – yasal karar ve peşin tazminat ödeme durumu hariç – yoksun bırakılamaz. Bütün ifadesinde sosyal ayrımların ortak bir fayda temelinde olması gerektiği, Haklar Bildirgesi'nde "faydanın" yalnızca bir pragmatik ölçü değil ama orta sınıfın bir *etik değeri* olduğu belirtilmiştir.

İyi ve doğru kabul edilmiş "doğal" etik kurallarıyla orta sınıf düşüncesinin ana ilkelerinden birisi, faydanın kendi etiğiydi. Bu yüzden doğasında olan bir gerilimle başladı. Faydanın en önemli konumda olduğunu vurgulamada insanların kendi eylemlerinin sonuçlarına bakmaları, ama insanların doğal ve sürekli olarak haklara sahip oldukları doğrulanırken, geçerliliği davranışların sonuçlarına bağlı olmayan esasa dayalı haklara sahip oldukları kabul edilmektedir. İnsanlar çoğu zaman en açık kaygılarını, iletişimlerinin başında ve sonunda ifade ettiklerinden, Haklar Bildirgesi'nin ilk kelimeleri arasında vurgunun fayda üzerinde ve son kelimeleri arasında ise mülkiyet hakkı üzerinde olması dikkat çekicidir. Haklar Bildirgesi'nin yapısı, bir tarafta faydacılık kuralları ve diğer tarafında mülkiyet olan etik kurallarının çelişkili yapısını ortaya koymuştur.

Kendi çıkarları için konmuş kurallara uyum talep eden etik kuralları ortadan kaldırmak için orta sınıfın sonuçlar bakımından faydacı kaygısı için doğası gereği bir eğilim içinde olduğunu önermiş bulunuyorum. Kısacası, sosyal karmaşa içinde bir kuralsızlığa doğru çekilmede, burjuva etik kuralları için faydacılık yönünde bir eğilim vardır. "Faydacılık" bazı bakımlardan her zaman açgözlülük, yiyicilik ve kendi şahsi çıkarları için sınırsız uğraşları için yetersiz bir şekilde gizlenmiş rasyonelleştirmeydi. Ancak bazı bakımlardan, faydacılık gerçekten savunulmuştu ve burjuva kurallarının temeli güçlü bir şekilde algılanmıştı. Burjuva çoğunlukla kendisini, faydalı olma konusunda etik bir yükümlülük içinde hissediyordu. Gelişmekte olan burjuva aslında, Jakobenlerin haşinliklerine ve etik fanatikliklerine mükemmel bir şekilde belli olan bir gerçek etik tutku kapasitesine sahipti. Bu yüzden, eğer faydacılık kendi çıkarı için etik kurallara uyma durumunu bozmak eğilimindeyse, sonuçtaki sosyal karmaşanın kendisi de, kısmen, bir etik kural olan faydacılığa bağlılığın çelişkili bir ürünü olmaktadır.

Burjuva etik kurallarının en tehlikeli durumu, orta sınıfın kendi etik kurallarını açık bir şekilde onayladığı İnsan Hakları Bildirgesi belgesinde görünür olarak yansıyordu. Burada, "hukukun yasaklamadığı hiçbir şeyin önüne engel konulmaması gerekir ve hiçbir kimse hukukun gerektirmediği şeyi yapmaya zorlanamaz." Aslında o zaman etik kurallar hukuktan ayrıydı ve onun insanlar üzerindeki iddiaları sınırlıydı. Hukuk kamu çıkarını kayda alıyor, etik kurallar ise şimdi özel bir konu oluyordu. Bu bağlamda bir insan etik yönden dışlanan birisi olsa bile iyi bir vatandaş olabilirdi. Bir insan şimdi etik kurallara uymayı reddedişini hukuken koruma iddiasında bulunabilirdi. İnsan Hakları Bildirgesi, faydacılığın yeni iddialarını genişletmiş olsa da geleneksel etik kuralların iddialarını sınırlandırmıştı.

Burjuva faydacılığının merkezinde, insanın ödülünün, onun yetenekleriyle ve katkılarıyla olması gerektiği önermesinin olduğunu belirtmiştim. Daha kesin olarak ifade edilecek olursa, burjuva bakış açısına göre beceriler, yetenekler ve katkı, örtük olarak ödül için yalnız-

ca yeterli bir koşul olarak kabul ediliyor, ama gerekli bir koşul olarak görülmüyordu. Bunun anlamı da şuydu: Yetenek ödüllendirilmeli, ama tek başına değil. Burjuva, onun mülkünün ve yatırımlarının da, kişinin becerilerinden ve yeteneğinden oldukça bağımsız bir getirisi olması gerektiğine inanıyordu. Kısacası, burjuva kendisini yalnızca yönetsel bir gelire layık görmüyordu. Gerçekten de İnsan Hakları Bildirgesi'nin son maddesinin anlamı tam da buydu. Buna göre mülkiyet, insanların doğal ve kutsal haklarıydı ve hukuki bir süreç ve tazminat olmadan el konulamazdı. Orta sınıf, mülkiyetten kaynaklanan gelirlerin – kiralama haklarının, karların, faizlerin – yalnızca mülkün faydası bakımından haklı gösterilmesine asla inanmamıştı. Orta sınıf, mülkiyetin ve mülk sahibinin toplum için faydalı olduğunda ve bundan dolayı onurlandırılmaya ve diğer ödüllere layık olduğunda ısrarlıydı; ama mülk sahibi insanlar, mülkiyetin kendisinin kutsal olduğunu savunarak, onun ödüllerinin yalnızca faydalılığına dayanmaması gerektiği yönünde örtük bir iddiayı da ortaya koyuyordu. Orta sınıfın mülkiyet çıkarları bu yüzden kendi faydacı değerlerine karşı, özellikle de bunlar genel ve evrensel biçimlerde formüle edildiklerinde her zaman bir gerilim yaratıyordu. "Aristokratik faydasızlık" karşıtı bir tartışma olarak ilk geliştirildiğinde, faydacılık, faydasız olanın ödüllendirilmemesi gerektiğini ileri sürüyordu. Ama orta sınıf, kendi iddialarını bu tek standartla sınırlandırmada ve kesinlikle de mülkiyet konusunda bunu yapmada oldukça gönülsüzdü. Kısacası, orta sınıf mülkiyeti, orta sınıf faydacılığının sapmasının temel kaynaklarından birisi olmuştur.

Orta sınıf mülkiyeti gerçekten de onun kendi faydacılık kurallarının temelini çürütmekle kalmadı ama aynı zamanda onun etik kurallarının diğer yönlerini de bozdu. Örneğin orta sınıfın devrimci sloganı olan Özgürlük ve Eşitlik, ilk başta hemen hemen evrensel bir şekilde oy hakkı için mülkiyet koşulları olacağı yönündeki taleplerle kaçamak bir karşılıkla değerlendirildi. Bu yüzden Guizot, Millet Meclisinde 1847 yılında oy hakkının geliri ve mülkü olmasına bakmaksızın entelektüel kazanımları olan birisine tanınması gerekip gerekmediği yönündeki bir

soruya cevap verirken, "kişinin zekâsı için sonsuz bir saygısı" olduğunu övünerek söylemesine rağmen, yine de oy hakkının genişletilmesine karşı çıkmıştır. Teknolojide gördükleri bütün kullanımlar ve övündükleri gerekçelere rağmen, mülk sahipleri, eğer fakirseler, bilim insanlarının yönetime katılmasından hiç hoşlanmıyordu. Bu yüzden orta sınıf kültürü mülkiyet ve etik kurallar, mülkiyet ve faydacılık, etik kurallar ve faydacılık arasındaki gerilimleri içeriyordu.

Sonuçlar üzerindeki faydacı odaklanma, aynı zamanda sosyal ilişkileri de etkilemeye başlamıştı; geleneksel haklardan ve yükümlülüklerden farklı olarak artan bir şekilde faydacılık, sosyal ilişkilerin sürdürülmesinde ve meşrulaştırılmasında temel olmuştu. Faydacı bakış açısıyla, bireylerin hakları, diğerleri için yaptıkları faydalı katkılara bağlı olarak görülmeye başlamıştı. Paralel bir şekilde bireylerin yükümlülükleri de gitgide, başkalarından aldıkları faydalara bağlı olarak değerlendiriliyordu. Başkalarından fayda sağlamayan kişilerin, bunun karşılığında bir fayda sağlama yükümlülüğü altında olmadıkları kabul ediliyordu. Yardımseverlik ve *soylu yükümlülük* artık uygulanmıyordu; şimdi her şey karşılıklılık esasına dayanıyordu. Başkalarına bir şey verilmesi, geçmişte onlardan bir şeyler alınmış olması yüzündendi ve diğerlerini gelecekte bir şeyler vermeye özendirmek için şimdiden yapılan bir eylemdi.

Bu, yalnızca kişiler arasındaki değil ama aynı zamanda vatandaşlar ve devlet arasındaki ilişkileri de etkiledi. Siyasi sadakat hak ve prensip bakımından bile gitgide devletin vatandaşların refahına katkısına bağlı olmaya başladı. Baron d'Holbach şunu söylemişti: "insanı topluma bağlayan sözleşme ... koşullara bağlı olup karşılıklıdır ve bize refah getiremeyen bir toplum üzerimizdeki bütün haklarını kaybeder." Devlet, bireylerin refahını koruma konusunu titizlikle yerine getirmelidir ve devlet eğer bunda başarısız olursa bireyin sadakat yükümlülüğü ortadan kalkar. Faydacı bir görüşe göre, şimdi herkesin devletten refahı sağlamayı isteme meşru hakkı vardır ve kamu alanında da bireyler açısından sonuçlar bu açıdan değerlendirilir.

Aslında devletin bireylerin refahına katkısı, siyasi meşruiyetin standardı haline gelmiştir. Bu yüzden devlet gizemi ortadan kalkmıştır. Orta sınıf faydacılığının sekülerleştirici bir etkisi her yerde görülüyordu. Faydacı kişinin, kendi çıkarlarını korumayan bir devlete karşı hiçbir yükümlülüğü yoktu ve benzer şekilde, refah ihmal edildiğinde, diğer sosyal tabakaların siyasi sadakatinin sarsılacağına inanılıyordu. Aynı şekilde, siyasi sadakatin araçsal olarak yaratılabileceği ya da devletin sağlayacağı yardımlarla devreye sokulabileceği kabul ediliyordu. Kısacası burjuva faydacılığı, gelişmesine katkıda bulunduğu Refah Devleti varsayımlarıyla tutarlılık içindeydi.

İşsiz Ben

Mülkiyet çıkarları ile saptırılmış ve sınırlandırılmış, doğal haklara olan inançla sertleştirilmiş olsa da "faydacılık", orta sınıf topluluklarının faaliyetlerini ve rollerini değerlendirdikleri bir ana standardı sağlamıştır. Toplumumuzun geniş kesimlerinde ve özellikle sanayi kesiminde bu, insanların istediği bir şey değildir. İstenen, aslında kişinin kendisi için yapılan ödeme için becerisini kullanarak görevini yerine getirmesidir. Eğer bir kişinin becerisine ihtiyaç yoksa o kişiye de ihtiyaç yoktur. Eğer bir kişinin görevi daha ekonomik olarak bir makine tarafından yerine getirilebiliyorsa, o kişi işten çıkarılır. Bunun en azından iki belirgin etkisi vardır. İlk olarak, sanayi kesimine katılma fırsatları, bir kişiye ve onun faaliyetine bağlanan fayda durumuna bağlıdır; dolayısıyla o işe alınmak için – ve böylece onun ödüllerini elde etmek için – kişinin sonunda bir fayda üretmesi beklenecek şekilde, kendisinin seçilmiş yönlerini daha başlarda geçerli kılıp geliştirecek bir eğitim ve sosyalleşmeden geçmesi zorunludur. İkinci olarak, sanayi kesimine katılımı sağlandıktan sonra, onu faydalı oluşunda diğer kişilerle karşılaştırıp değerlendirme ve ödüllendirme yönünde güçlü bir eğilim vardır.

Elbette her iki sürecin ortak bir sonucu vardır: Onlar seçici mekanizmalar olarak çalışmakta, bazı kişileri ve kişilerin bazı yetenek ve becerilerini, aynı zamanda diğer kişileri dışta tutarken kabul etmektedir.

Sonuçta bu şekilde insanlar ve onların yetenekleri, sanayi toplumuna faydalı olanlar ve olmayanlar şeklinde iki ayrı gruba bölünmektedir. Faydalı olmayan insanlar işsiz kalmakta ve işsizleştirilebilecek kişiler durumuna düşmektedir: Yaşlılar, vasıfsızlar, güvenilmezler ya da dik kafalılar. Çok da benzer şekilde seçici dâhil etme ve dışlama, bireysel olarak kişilerin belirli özelliklerine göre oluşur. Kişilerin faydasız özellikleri ya ödülsüzlükle karşılanır ya da faydalı yetenek alanına izinsiz girerlerse aktif olarak cezalandırılır. Bir başka deyişle sistem, faydalı kabul edilen becerileri ödüllendirir ve desteklerken, faydasız sayılan yetenekleri ve becerileri baskı altında tutar ve böylece bireysel kişilik ve ben üzerine kendi damgasını vurur.

Benzer şekilde birey, sistemin neleri gerektirdiğini öğrenir: Kendisinin hangi yönlerinin istenmediğini ve değerli görülmediğini anlar; kendi ben'ini ve kişiliğini, böylesi bir sisteme katılırken sürtüşmeyi muhtemelen en aza indirebileceği noktaya kadar faydalılığın kullanılan standartlarıyla uyumlu hale gelmesi konusunda uyarılmış olur. Kısacası kişiliğin çok sayıda kısmı, sanayi toplumunda bir rol üstlenirken bastırılmak ve baskılanmak zorundadır. Faydasız bir insan bir şekilde dışlanacak ya da sisteme girmesine izin verilmeyecek ve dolayısıyla kendi çıkarlarının, ihtiyaçlarının ve kapasitelerinin daha geniş bir kesiminden soyutlanacak ve yabancılaştırılacaktır. Bu yüzden, işsiz bir insan olduğu kadar aynı zamanda işsiz bir ben de vardır. Faydacılığa doğru yönlenmiş bir sanayi sistemi tarafından desteklenen ben'in dışlanmışlıkları ve değersizleştirmeleri yüzünden pek çok insan, susturulmuş ve sessiz de olsa dışlanmış ben için, belirsiz bir kayıp duygusu geliştirmesini sağlar. Bu durumdakiler, bir şeylerin heder olduğu ve üstelik bunun kendi hayatları olduğu yönünde bir yılgınlık hisseder.

Faydacılığın Parasal Modeli

Bir burjuva kültürünün günlük işleyişinde faydacılık; bireyler, kuruluşlar ya da ülkeler açısından genel olarak zenginlik ve gelir üretimi ile ölçülür. Bu büyük ölçüde, pratik sosyal söylemde faydacılığın belirleyici

kültürel kalıbı olarak önemli bir anlamıydı ve öyle de olmaya devam etti. Bu nedenle toplumumuzda iş ve mesleğin belirgin tanımı, parasal anlamda "kazandırıcı bir iş" olmasıdır. Böylesi bir bağlamda işsizlik, bir başarısızlık işaretidir ama kazançlı bir işte çalışmaya isteksiz olmak etik açıdan öfke doğuran bir şeydir ve bozulmuş bir karakterin göstergesidir. Buna paralel olarak, zenginlik ve gelirin kendisi de nasıl ya da niye kazanıldığına bakılmaksızın, saygı duyulmasının temelidir. Bu yüzden faydacılık ve faydacılığa referans, belki de atılacak bir safra olma eğilimi göstermektedir; başlangıçta, insanların ödüllerinin katkılarına ve faydalılıklarına orantılı olması gerektiğini savunan bir orta sınıf kültürü, sonuçta ana kaygı olarak yalnızca pazarlanabilir olmaya, malların ve hizmetlerin kendilerine bağlanan faydalılıklarından oldukça farklı parasal değerlerine dönüş yapmaktadır. Kısacası odak, satıp satmayacaklarına, kaç paraya satacaklarına yoğunlaşmakta ve kaygı da pazarlanmakta olan şeyin faydalılığı yerine pazarlamanın etkinliğini geliştirme çevresinde toplanmaktadır.

İnsan faydalılığı ve sosyal değeri için zamanın finansal olarak kazançlı işi hâkim ölçüt haline gelince, geleneksel olarak en değer verilen insan faaliyetleri bile ciddi olmayan, boş ya da kendi iyiliği için peşinden gidildiğinde sorgulanır faaliyetler olarak görülebilir ve sıklıkla da "faydalılık" gibi daha katı kamuoyu söylemlerinde meşrulaştırılması zorunlu olur.

Eğer satarsa, şiir yazmak ya da resim yapmak, kabul edilebilir bir meslek olarak görülebilir. Ama eğer satmıyorsa, genellikle güvenilmez ya da daha kötüsü şeklinde algılanır. Ne kadar kibar da olsa sıradan din adamlarının fakirliği, ona düşük bir piyasa fiyatı sağlar ve din adamlarının korumaları gereken değerin marjinal yerini belirler. Yüksek eğitim sistemlerindeki eğiticilerin geliri, genç insanları faydalı meslekler için hazırlamadaki atfedilen faydalılıklarıyla ilişkilidir. Kazançlı işin insan değerinin bir ölçüsü olduğu sosyal bir dünyada çocukların, genç insanların ve hiç gelir elde etmeyen kadınların yeri belirsizdir. Değeri

kazançlı işle ölçen bir kültürde ressamların ve şairlerin, rahiplerin ve peygamberlerin ne değeri olur ki?

Böylesi bir kültürde geleneksel değerler kenar süsleri gibi görülür: Nezaket, cesaret, medenilik, sadakat, aşk, cömertlik, minnettarlık – bütün bunlar sanayi işinin ve hatta kamusal hayatın sıradan rutinleri için gereksiz görülmeye başlar. Önemli olan bir insanın işini ne kadar iyi yaptığı ya da nasıl bir işi olduğu değil ama onun hesaba katılmasını sağlayan bir unsur olarak o bu işten ne elde ettiğidir. Faydadan başka değerler, iş ortamında ve aynı zamanda onun ötesinde daha az bir derecede arzu edilen ama vazgeçilebilir erdemlerdir. Onlar pastanın üstündeki süs tabakası gibidir.

Bir yanda insanların hukuki statüleri ve diğer yanda ekonomik faydalılığı arasında, davranışının kamuoyu açısından ilişkili sayıldığı geniş ve sahibi tartışmalı bir bölge vardır. Bunun, bir insanın bir aziz ya da hayvan gibi vahşi olmada özgür olduğu bir mahremiyet ve özel bilinç alanı olduğunu ifade ediyoruz. Ancak oradaki şey ne olursa olsun bireyi, orada oluşu onlar tarafından şekillendirildiği gibi, diğer kamusal rollerine de hazırlayacaktır.

Bir insanın faydalılığının kamuoyu değerlendirmesinde bir ana ölçüt haline geldiği kadar, bizim sık sık vurguladığımız onun kişisel özelliklerinin ve kişisel hayatının "başkalarını ilgilendirmeyen" yaratılmış ve korunmuş mahremiyet alanı vardır. Bir başka deyişle, iyi bir doktor, kendi döneminin Karındeşen Jack'i olsa bile iyi bir doktordur. Meslek dünyası, faydalılığı ile ölçülen uzmanlaşmış uzmanlardan birisi haline gelirken biz geleneksel etik davranışlarını, artan bir şekilde özel alana giren konular olarak kabul ediyoruz. Kısacası kimse günlük kültüre karışmanın sorumluluğunu istemiyor ve üstlenmiyor. Özel "erdem" konusunun üzerinde ciddi olarak duran bir kişi, acayip bir tip ya da nörotik olarak görülürken, benzer şekilde erdemlere ve kötü alışkanlıklara hiç dikkat etmeyen birisi ise insanın zayıf yanları için uygun bir "hoşgörüye" sahip olduğunu belirterek kendisiyle gurur duymaktadır. Rousseau'dan beri erdem konusunda ısrarlı olan kişinin deli gibi ol-

duğu, ne olursa olsun yalnız bir hayat sürdüğü herkesin bildiği bir şey olmuştur.

Ancak özel hayatta özgürlüğün erdemle yer değiştirmesi sonucu, her ikisinin de azaldığını keşfediyoruz. Daha az erdem vardır çünkü fayda merkezli meslek kültürü bizi yalnızca "sonuçların önemli olduğu" konusunda ikna etmekte, bizi kişisel kötü niyete alıştırmaktadır. Kendi özel hayatlarımızda bile, ne Refah Devleti ne de ekonominin özel kesimi buna izin veremeyeceğinden dolayı daha az özgürlüğe sahibiz. Örneğin özel sektör, üst düzey yöneticilerinin karılarının uygun tipte kadınlar olmalarını ve kocalarına kariyerlerinde yardımcı olmalarını güvence altına almayı istemektedir. Refah Devleti de benzer bir şekilde "Bakmakla Yükümlü Olduğu Çocuklara Yardım" sağladığı kadınların evlilik bağı dışında daha başka çocuk sahibi olmamalarından – çünkü olursa yeni çocuklara da yardım vermek zorunda kalacağından – emin olmayı önemsemektedir.

Refah Devleti, Faydasız Olanın Elenmesi ve Kontrolü

Faydacı değerler etrafında organize olmuş bir toplumun karşılaştığı ana sorun, "faydasız" insanların ve faydasız özelliklerin elenmesi ve kontrolüdür. Faydasız insanların elenmesi ve kontrolü için çeşitli stratejiler vardır. Örneğin onlar, "faydalı" olanlara acı verecek görüntüleri dışarıya yansıtmadıkları yerlerde, çevresel olarak ayrılıp soyutlanabilir. Amerikan Kızılderilileri gibi toplama kamplarına yerleştirilebilir. Amerikan Siyahlarının yaptığı gibi etnik gettolarda yaşamaya başlayabilir. Eğer yapmaya ekonomik güçleri yetiyorsa, yaşlıları Florida gibi yumuşak iklimli yerlerde yaşayabilir. Vasıfsız ve işsiz Amerikan gençleri ve özellikle genç Siyahlar özel eğitim ve yeniden eğitim kamplarına alınabilir ya da adli veya tıp otoriteleri tarafından rutin belgelemelerle cezaevlerinde veya akıl hastanelerinde tutulabilir.

Refah Devleti'ne geçiş, bireysel bir standarttan ortak bir faydacılığa tamamen geçiş demek değildir; bu aynı zamanda, devletin "faydasız"

olanın elenmesini ve kontrolünü geliştirme ve yönetme bakımından daha fazla işin içine girerek rol üstlenmesi durumuna da işaret etmektedir. Bazı yönleriyle Refah Devleti'nin oldukça büyümesi, artık piyasanın ya da geleneksel kurumların gayrıresmî kontrolüne bırakılamayacak kadar sorunun daha büyük ve karmaşık hale gelmesi anlamını taşımaktadır. Refah Devleti'nin stratejisi gitgide, hasta, sapık ve vasıfsız olanları "faydasız vatandaşlara" dönüştürmek ve onları ancak hastaneye yatırma, tedavi, rehberlik, eğitim ya da yeniden eğitim dönemlerinden sonra "topluma" döndürmek olmaktadır. Burada, kişileri yeniden şekillendirmedeki vurgu, Refah Devleti'nin, öncelikli olarak gözaltında tuttuğu, dışladığı ve toplumdan soyutladığı faydasız kişilerle baş etme eğiliminde farklılaşmaktadır. Daha yeni stratejiler eskilerden ayrılmakta, bunlar kendi kendini finanse etmeye çalışmakta, amaç olarak da faydalı olanların arzını arttırıp faydasız olanları azaltmaya çalışmaktadır.

Refah Devleti'nin başarısızlıklarının merkezinde, "refah" kaygısının, Refah Devleti'nin faydalılığa bağlılığı ile sınırlanmış olmasıdır: Verdiği şeye karşılık "faydalı" bir şeyi talep eder. Refah Devleti'nin bir başka sorunu, onun bir yürüyüş bandı olma özelliğidir; en azından geçici işsizlik ve doğası gereği becerilerin sürekli değer yitirmesi sonuçlarını yaratma eğilimi taşıdığından daimi olarak mekanikleşmeye ve otomasyona ayak uydurmaya çalışmak zorundadır. Özel sektörde kişilerin faydasız özellikleri, onların "faydasız" özellikleriyle bağlantılı olmaksızın, daha önce insanlar tarafından yürütülen işleri yapan makineler yaratarak olabildiği kadar elimine edilmektedir. Refah Devleti kısmen, özel kesimin kendi elimine etme stratejileri olan mekanikleştirme ve otomasyon yoluyla yarattıkları faydasızlığı elimine etmede devleti kullanma çabasını göstermektedir.

Özel sektör içinde göreceli olarak yeni eleme stratejilerinden birisi, "sanayide insan ilişkileri" için oluşturulan çeşitli programlardır. Bunlar yönetime ben'in faydasız kısımlarını nasıl kullanabileceklerini ve yeniden düzenleyebileceklerini öğretme yönünde bir çabayı oluşturmaktadır. Dışlanmış ben'in becerilerin etkin bir şekilde kullanılması üzerinde

olumsuz etki yaptığı şimdi artık kabul edilmektedir; parasal olmayan güdülerin verimliliği etkilediği görülmektedir. Ben'e ve sosyal yapıya daha çok nüfuz edilmesi, faydacı değerlendirmeye uymaktadır. Burada sistem değerlerini değiştirmemiş ancak aynı faydacı bakış açısıyla yönetmeyi çalıştığı şeylerin yelpazesini genişletmiştir. Örneğin modern gelişmiş yönetim, geleneksel faydacı kültür tarafından dışlanmış insani niteliklerin telafi özelliği taşıyan kendini ifade edişler için bugüne kadar fırsatlar sağlamış olan fabrika hayatındaki "gayrı resmî" grupların yapılarını kontrol etmeye çalışmaktadır. Modern yönetim ayrıca baskı altında çalışan üst düzey yöneticiler için psikiyatrik tedavi sağlamaktadır. Bir zamanlar görmezden gelinen bu kişilik ve sosyal yapıların önemini fark eden yönetim, onların üzerinde faydacı standartları daha da devreye sokmakta ve bu şekilde kişiliğin daha önce geriye çekilebildiği ve oradan bir tür gerilla direnişi yürütebildiği arka bölge ile bağlantıları kesmektedir. Bireysel "mahremiyet" prensip olarak bir toplum değeri olarak kalmakta ancak her şeyi gören kuruluşlar tarafından artan bir şekilde çiğnenmektedir.

O zaman, faydacı kültürün ana eleme stratejilerinden birisi, sürekli olarak faydasız olanları, faydalı "yan ürünlere" dönüştürmektir. Bu zamana kadar özel alan olarak kabul edilen kişilik unsurları ve sosyal yapılar yok sayılıyor ve çöpe atılıyordu ancak şimdi bunlar potansiyel olarak faydalı olabilecek şeyler olarak görülüyorlar. Bu yüzden kaçış yolları gitgide azalıyordu. Bu kapanış ile işsiz ben'in ya direnişini tümden bırakması ya da faydacı sistemin değerlerine karşı açıkça bir direnişe kalkışması gerekiyordu.

Faydacılığa Karşı Hayal Dünyasında Yaşanan Direniş

İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana, faydacı değerler etrafında organize olmuş bir topluma karşı uluslararası yeni bir direnişin başlangıçlarını gördük. Kısacası, yalnızca kapitalist topluma değil sanayi toplumuna da karşı olan bir direniş. Bu esas itibariyle faydacı kültüre karşı gösterilen eski direnişin yeni bir dalgasıdır. Eski direniş on sekizin-

ci yüzyılda hemen hemen bu kültür ortaya çıkar çıkmaz başlamış ve on dokuzuncu yüzyılın Romantik akımında kristalleşmişti.

Günümüzdeki "sapkın" sosyal tiplerin ortaya çıkması – rahat tipler, ritmik tempo tutanlar, hızlı yaşayanlar, hippiler, uyuşturucu bağımlıları, toplumdan kopuk kimseler ve Yeni Sol'un kendisi – faydacı değerlere karşı yenilenmiş direncin bir belirtisidir. Değişik biçimleri tek bir terimle özetleyecek olursam "Uyuşturucu Kültürünün" (*Psychedelic Culture*) ortaya çıkışı, siyasi olarak ne kadar radikal de olsa 1930'ların protesto akımlarından, Uyuşturucu Kültürü sanayi toplumunun bütün farklı bilimlerin bağlı olukları ana değerleri reddettiği için, büyük ölçüde farklıdır. Yalnızca sanayileşmenin ticari biçimini, parayı tutmasını ya da para yapan ve umutsuzca statü peşinde koşan yönlerini reddetmektedir. Ama bunun yanında, daha temel bir tepki olarak faydacılığın en uygun şekle sokulmasının etrafında organize olmuş bir toplumun diğer kişisel ve sosyal gereklilikleri ile dürtülerin bastırılmasına, ifade özgürlüğünün sınırlandırılmasına, başarı elde etmeye çalışan düşük ya da yüksek rutin ekonomik rollere karşı çıkmaktadır. Bu kültür, faydasızlık standardına uymayı reddetmekte ve onu "herkes kendi işini yapmak" zorundadır diyerek dengelemektedir.

Kısacası, özellikle gençler olmak üzere pek çok kişi, artan bir şekilde faydacı standartlar yerine kendilerini ifade etme yönünde yönlendirmekte, araçsal politikalar yerine, uyuşturucuların, seksin ve bireysel yarışma, çalışma ya da başarıya çaba gösterme yolları yerine yeni toplulukçu (*communitarian*) sosyal formlarla doğrudan doyuma ulaşmaya çalışmaktadır. Onların pek çoğu için bu kültür, teslim olmadan ve faydacı kültürün uyumlu kadroları haline gelmeden önceki son bir basamaktır. Bazısı için, bu kültüre katılmanın hâlihazırda oldukça pahalıya mal olan tecrübesi için bir tazminattır. Ancak diğerleri için bu, gerçek dini tonlarla renklenen tam zamanlı bir bağlılıktır. Apaçık kabalıklara ve faydacılığa karşı bu direniş hareketinde bazılarının gösterdiği duruşa, korkunç *art nouveau* (doğal motifler kullanan sanat) tarzlarını tercihleri

ve gençlik dolu kendinden emin oluşlarına rağmen bunun gerçekten önemli bir hareket olduğuna inanıyorum.

Bu kültüre, "Romantizmin" modern bir biçimi göndermesi yaparak, Nathan Glazer ya da Daniel Bell gibi Yeni Sol'un eleştiricilerinin kullandığı şekilde haksız bir nitelendirme yapma niyetinde değilim. Böylesi bir "Romantizm" düşüncesinin tartışmaya açık bir tarzda kullanılmasının, onun entelektüel kaynaklarının ya da tarihsel gelişiminin ciddi bir şekilde değerlendirilişine dayanmadığına inanıyorum. Romantizm hakkında düşünülenler kısmen faydacılık konusunda sahip olunan yargıya bağlıdır. Uyuşturucu Kültürü'nün Romantizmin uzun zamandır tanınan yeni bir türü olduğunu savunmak esas itibariyle doğrudur düşüncesindeyim; ancak onun "yalnızca" böyle olduğunu ima etmek, hem daha önceki Romantizmi hem de onun modern biçimlerini gözden kaçırmak demektir. On dokuzuncu yüzyıl Romantizmi başlangıcından itibaren faydacı kültüre karşı bir başkaldırıydı. Buna rağmen Romantiklerde, para kazandırmayan şeylerde hiçbir fayda görmeyen bir tür olma dışında "kaba" olarak saygısızlık belirtisi biçiminde gördükleri neydi? Çağdaş direniş hareketinin daha önceki Romantiklerini kabul etmek, faydacılığa karşı eski ya da yeni tepki biçiminin önemine karşı gözümüzü kör etmemelidir. Başka hiçbir şey değilse bile, Romantizmin uzun tarihi, onun kültür açısından gelip geçici ve yan sorunlarla meşgul olmadığına tanıklık ediyor.

Ancak sürekliliğin farkına varmak, erken ve çağdaş Romantizm biçimleri arasındaki farkları görmekten bizi alıkoymamalıdır. Southey, "sosyal sistemimizin ilkesi ... Hristiyanlığın ruhuna feci şekilde karşıdır," dediğinde, sosyal eleştiri için Hristiyan değerleri kullanan pek çok tipik ilk Romantiklerden birisi oluyordu. Romantizmin modern biçimleri, dürtüleri ne denli güçlü bir dinsel nitelik taşısa da, Hristiyanlığı yaygın olarak bir standart şeklinde kabul etmemektedir. Bu kısmen, Hristiyanlıktaki çileci süzgeci reddetmelerinden kaynaklanmaktadır; ama bu asıl, Tanrı-Ölmüştür döneminde yaşadıklarından dolayıdır.

Onlar bir defa Hristiyanlığı asla çok önemsememişlerdir. Nihayetinde, Uyuşturucu Kültürü, post-Nietzsche ve post-Freud dönemlerine aittir.

Daha önceki örneklerine benzemeyen bir şekilde Uyuşturucu Kültürü, sanayi ekonomisinin olgunluğa eriştiği bir zenginlik ekonomisinde ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle, Romantizm ilk başlarda, sanayi toplumunun vaat edilen tek meyveleri olan şeyleri reddetmiştir; çağdaş Uyuşturucu Kültürü ise, aslında olgunlaşmış olan meyveleri reddetmektedir. Bu yüzden Uyuşturucu Kültürü başarının ya da en azından kendi standartlarına göre başarılı olan bir sistemin reddedilmesini temsil etmektedir. Eğer bir sistem, elde etmek üzere yola çıktığı işleri başardığı halde bağlılık yaratamıyorsa, o zaman derin bir krize girmiş demektir.

Uyuşturucu Kültürü'nün, sapmanın değişen biçimleriyle süren gelişmesi, Refah Devleti'nin orta sınıfı ve göreceli olarak iyi eğitim görmüşleri kontrol edecek stratejileri geliştirmediği izlenimini vermektedir. Uyuşturucu Kültürü, üyelerini önemli ölçüde orta sınıf kökeninden gelen kişilerden sağlamaktadır. Ancak Refah Devleti hala temel olarak kendi yükümlülüklerini esas itibariyle fakirlerin, alt ve çalışan sınıfların sorunlarıyla uğraşmak olarak algılamaktadır.

Periyodik olarak "telekız", eşcinsel ve uyuşturucu skandalları durumlarının tekrarı, orta sınıf ya da "yüksek sosyete" ile sapkın kibar fahişeler arasındaki zarın pek çok noktada iyice inceldiğini ortaya koymaktadır. Bu da onları, yalnızca suçlar olarak sunmak yerine kamuoyu önündeki "skandallar" haline getirmektedir. Geçiş biçimlerinin bütün davranışlarıyla orta sınıf, geleneksel faydacı kültüre bağlılıklarını terk etmektedir. Bu, seçkinler için büsbütün yeni bir şey değildir. Aynı şekilde bu durum, aşırı kalabalık kenar semtlerde ya da "üç kuruşluk" seviyesiz proletaryanın gettolarında yaşayan dışlanmış kimselerin ve fakirlerin alışık olmadığı bir şey sayılmaz. Ama saygıdeğer mesleklerin mensupları da Bohem sanatçı çevreleri gibi hızlı bir hayat yaşamaya başlarsa, yeni ve farklı bir şey oluşmakta demektir. Bu devam ettiği ölçüde, alt konumda olanların faydacı kültürü reddetmesi, artık erişe-

mediğin ciğere pis deme durumu olarak algılanıp başarısızlığın sonucu olarak görmezden gelinemez.

Refah Devleti'nin Sınırları

Refah Devleti, iyi bir dönemde, yeni tip bir sorunla karşılaştığını ve bunun kendisini yeniden harekete geçireceğini keşfedecektir. Bu, Refah Devleti'nin yapısında vardır ve karşı darbeyi hep, bir "sorunun" inkâr edilemez bir şekilde ortaya çıkışına tepki olarak gösterirken kullanması anlamına gelir. Ancak kendisini bu yeni sorunlara karşı seferber ettiği ölçüde, onun her zamankinden daha etkisiz olacağı kuşkusunu yaşıyorum. Bir kere, faydacı kültürü terk eden orta sınıf mensuplarına karşı kullanılacak refah mekanizması, kendilerinin de ortadan kaldırılması istenecek, hastalığa yakalanmış ya da yakalanma riski olabilen kendi sınıflarından kişilerle bir kadroya kavuşturulacaktır. Onlar kısmen kendi içlerinde faydacı sosyal düzenimizin yıkıcılığına kapılabilecektir. Yine de onların kazanılmış yönetsel çıkarları bir şeyler yapmalarını gerektirecektir. Kendi kişisel adaptasyonları ne olursa olsun, özellikle orta sınıftaki kültürel akranları tarafından psikiyatristler, sosyal çalışmacılar, danışmanlar vb. ehil otoriteler tarafından insani ve uzman tedavisi gerektiren bir "hastalık" olarak belirtilen faydacı kültüre karşı gösterilen direncin değişik biçimlerini kamuoyu önünde tanımlayacaklardır.

Refah Devleti'nin sorun çözme tarzının yavaş, tepkisel (*reactive*) ve olay sonrası (*post factum*) özellikler taşıdığını ileri sürmüştüm. Onun bu işleyişi maliyetli olduğundan, orta sınıf, halen tam olarak belirgin bir biçimde ortaya çıkmış olanlar dışında vergi verme durumunda olmaktan nefret etmektedir. Bu nedenle hedefe doğru yönelmede önderlik yapmak yerine Refah Devleti yaygın olarak doğrudan ona ya da arkasına atış yapmaktadır. Ama Refah Devleti'nin etkin olamayışı, daha da temel olarak soruna neden olan ana kurumlar çerçevesinde çözümler aramak zorunda oluşundan kaynaklanmaktadır. Özel sektör için de zorunlu olduğu gibi, uzlaştırmak için Refah Devleti yaygın olarak, soru-

nu yaşayanların sıkıntılarını ortadan kaldıracak çözümün kanıtlanabilir etkinliğinden oldukça farklı olarak, yalnızca çözümler üretmekle ilgili kişiler için dönüşler sağlayacak "çözümleri" olan sorunlarla ilgilenmeyi tercih etmektedir. Bu şekilde ülkeler, ulusal güvenliği kanıtlanabilir bir şekilde güçlendirme ile ilişkisi olmayan bir şekilde silahları yığmaktadır. Benzer bir şekilde Refah Devleti'nin faaliyetinin şekli ve düzeyi ile bunun için yaptığı yatırım çoğunlukla, kendi programlarının etkililiği ile kanıtlanabilir pek az bir bağlantıya sahiptir. Belirli bir refah programının benimsenmesi çoğu kez yalnızca önemli bir sorunun görünürlüğü, çekilen sıkıntılar için duyulan insani bir kaygı ve gelecek seçimler için ileriyi gören bir siyasi hazırlık değildir. Burada özel olarak önemli olan şey, benimsenen çözümün, Refah Devleti yardımlarından faydalanmayanların mal ve hizmet alımlarında ödedikleriyle ya da aylıklarıyla karşılanacak olan bir kamu harcamasını gerektirmesidir. Bu, Refah Devleti'nin orta sınıf ve meslek grupları arasında seçmen kitlelerini çekebilmesini ve onları elinde tutmasını mümkün kılması demektir.

Bu yüzden Refah Devleti, grup ve birey egoizmi bakımından bir özel amaçlı (*ad hoc*) kolaylıktır. Kamu kesimi, özel sektörün doğası gereği ortaya çıkan sorunları çözmeye çalışmaktadır. Ama Refah Devleti bunu, hükümetin çözmeye kalkıştığı sorunlardan sıkıntı çekmeyenlerin de doyum elde edebilecekleri şekilde yapmak zorundadır. Refah Devleti, orta sınıfın faydacı varsayımlarına karşı çıkmamakta ama onları dengelemektedir; özel sektörün, faydacılıkla dar anlamdaki bağlılığını sürdürebileceği bir kolaylık sağlamaktadır. Refah Devleti, "faydasız" kişilerin faydalı hale getirildiği ya da en azından engel olmaktan çıkarılmalarını sağlayan bir kurum haline gelmektedir.

Faydacı Kültür ve Sosyal Teori

Faydacı bir kültür, sosyal teorinin gelişmesini çeşitli karmaşık şekillerde etkiler. Özellikle "pratik" sorular ve belirgin sosyal sorunlar olarak kabul edilen durumlar karşısındaki "uygulamayı" kolaylaştıran biçimlerde

ve kavramsal düzeylerde formüle edilen talebi teoriye sunar. Bir faydacı kültürün sosyal teori üzerinde uyguladığı "ilişkili olma" ve teknolojik potansiyelin bir uygulamalı bilim gibi geliştirilmesi baskısı, bu baskıya uyum gösterecek kişilere verilebilecek ödüllerle sınırlıdır. Kısacası, faydacı bir kültür her zaman sosyal teoriyi pratik uygulama talebiyle karşı karşıya getirirken, onun bu talebi yerine getirmesi, daha geniş toplumun böylesi bir çalışmayı finanse etme konusundaki hazırlığına ve istekli oluşuyla bu konuda görev üstleneceklere kariyer sağlamasına bağlıdır. Böylesi bir fonlama, ciddi olarak Refah Devleti'nin yakın zamanlarda eriştiği olgunluğa kadar başlamamıştır. Bu baskının sosyal teori ve sosyolojideki uygulanabilir, pratik ve ilişkili olma yönündeki görünümleri, İkinci Dünya Savaşı'ndan epey sonralarına kadar ortaya çıkmamıştır.

"Kendi çıkarına" sosyal teori ya da "katışıksız" sosyal teori, faydacı bir kültürde her zaman hassas ve itiraz edilebilir olmuştur. Sosyal teori sosyal bilimin en az uygulanabilir yönü olarak kabul edildiği ölçüde – bu "yalnızca" teori oluşu şeklinde ifadesini bulmaktadır – faydacı bir kültürün sosyal bilimi her zaman, sorunların kavramsallaştırılmasının ikinci planda olduğu ve enerjinin bunun yerine, ölçüm, araştırma ya da deney tasarımı, örnekleme ya da araçsallaştırma (*instrumentation*) sorunlarına harcandığı teorisiz bir deneyciliğe doğru gitme eğilimi göstermektedir. Bu yüzden kavramsal bir boşluk doğmakta ve bu boşluk da müşterilerin, destekleyenlerin, araştırma fonu sağlayıcılarının sağduyu kaygıları ve pratik çıkarlarıyla doldurulmaktadır; bu şekilde sosyoloji onların çıkarlarına uygun bir şekilde kullanılmış olmaktadır.

Ancak faydacı bir kültürün sosyal teori üzerindeki etkileri kolayca anlaşılmayan ve karmaşık olan özellikler taşımaktadır. Sınırlı sosyal sorunlar için pratik fayda kaygısıyla sosyal teoriyi sınırlama kaygısından çok öte, faydacı kültür teoriyi, özellikle anlaşılması zor ve oldukça genel tipteki bir Büyük Teori için geniş fonlar sağlamaya hazır birkaç hazır müşteri olduğunda tam da ters bir yönde eleyebilmektedir. Temelde bu, geleneksel olarak insanların nesne dünyasının anlaşılan gerçeğini

sürekli olarak yıkma eğiliminde olarak gördükleri ve bildikleri şekliyle toplumun "sosyal eşleşmesi" ya da imajını zayıflatmak için, faydacı kültür içinde köklenmiş yaygın bir zorlamadır.

Bir faydacı kültür diğerleri gibi insanın gerçeğin ne olduğu yönünde en derin şekilde savunduğu kavramları şekillendirir. En derin düzeyde belki de bu, sosyal olarak tanımlanan "şeylerin" evreni denebilecek total nesne dünyasıyla insanları cesaretlendiren ya da sınırlandıran çeşitli kültürel ilişkilerden ve tecrübelerden kaynaklanmaktadır.

Faydacılık, gerçeğin ve değerin referans verildiği ve geleneksel olarak tanımlanarak kabul edilmiş, sağduyuya dayanan ve bilinen nesnelerin dünyasının altını oyar. Nesnelerle çalışmanın sonuçları ve özellikle doyum ve zevkleriyle uğraşarak faydacı kültür sürekli olarak dikkati bu tür nesnelerden uzaklaştırır ve onun yerine, bunların kullanılmasıyla ne elde edildiği üzerinde odaklanır. Bu, kullanım-bağlamına bağlı olup onunla birlikte değiştiğinden, nesnenin değeri de, içine yerleştirildikleri ilişkilerle birlikte değişir. Bu nedenle nesneler artık kendi doğaları gereği ya da sürekli bir değer veya gerçeklik olarak deneyimlenmez. Bir nesnenin değeri, ona konulan amaç ve ona göndermede bulunulan yapısı doğrultusunda yerleştirildiği bağlamsal konumuyla değişir. Faydacılık o zaman nesnelerin sabitlikten yoksun olup değişen şeyler olduğu görüşünü doğurur. Dikkat şeylerin kullanımına ve fonksiyonuna döndüğünde, onların nesne oluşlarından, sabit ve yapısal özellikleri çekilir. Bu yüzden bir nesneler dünyası olarak sosyal dünya, ikincil farkındalığa gömülme eğilimi gösterir: "Eğer dikkat nesneden, nesne-ilişkisinin zevkine kayarsa, nesne gözden kaybolur ..."[4]

Bundan sonra nesneler öncelikli olarak amacın araçları ya da istasyonları veya sonuçların aracıları olarak yorumlanır hale gelir. Bir başka deyişle ifade edilecek olursa, faydacı kültürün bir etkisi, gerçekliğin ve değerin sosyal paylaşım düzeni olarak nesnelerin yerleşik kültürel eşleşmesinin, nesnelerin geleneksel tanımlarının ve bulundukları yerlerin kendileri ve kişiler üzerinde daha az güç dikte etmesi sonucuyla, değerinin azalması eğilimi göstermesidir. Gerçeklik ya da değer konusunda

azalmış bir kesinlik vardır. Bu bir yandan daha büyük bir bireysel yön şaşırmasına ve kaygıya yol açarken, diğer yandan da nesneleri, yeni, sıra dışı ve mantığa uymayan şekilde algılama ve kavramsallaştırma konusunda daha büyük bir özgürlük anlamına gelmektedir. Ve ikisinin bağlantılı olması ihtimali vardır: Artan yön şaşırması kavramsal eşleşmede (*conceptual mapping*) yeni çabaları harekete geçirir.

Nesne dünyasının geleneksel eşleşmesinin değerinin azalması, "şeylerin ne şekilde olduğu" yönündeki katı inançlardan birkaçı, yeni önerilmiş perspektiflerin uygunsuzluğu konusunda ilk görüşte saygı uyandıran bir algı yarattığı için, sosyal teorinin "teknik" ya da "anlaşılması zor" gelişimiyle, uyumludur. Geleneksel eşleşmelerin değerinin azalması sosyal teoriler kurmayı özgürleştirirken, aynı zamanda sosyal eşleşmeyi yeniden tanımlama yönünde zorlayıcı çabaları da ortaya çıkarabilir. Bu da, birisinin sosyal dünyayı yeni yöntemlerle görmekte özgür olduğu, diğeri ise böyle yapmaya yönlendirildiği anlamına gelmektedir. Bu koşullar altında teori kurma çalışmaları belirli örtük taleplerle karşı karşıya kalmaktadır: özellikle anlaşılırlıklarının ve düzenlerinin, düzensiz bir kişisel gerçeklik kaygılarını azaltabilecek sosyal nesnelerin dünyasının bir eşleşmesini sağlamak.

Faydacı kültür bu yüzden iki nedenden dolayı kapsamlı eşleştirme üzerine teori oluşturma odaklanması yapabilecektir. İlk olarak, faydacı kültür nesneleri bağlamsal bir şekilde yerleştirme kaygısını, nesneler ağı içindeki sonuçlarıyla öngörmektedir; ikinci olarak, faydacılık, nesne dünyasının geleneksel eşleşmesini bozmanın beklenmedik sonuçlarıyla karşılaşmaktadır. İlki bir eşleşme için bir beklenti ve arzu doğurmakta, ikincisi ise keskin bir şekilde sorunlu ve gerekli hale getirmektedir. Benim söylediğim şey, bu durumda modern dünyada sosyolojinin ima edilen görevi, yalnızca sosyolojiyi incelemek değil ama onu kavramsallaştırmak ve düzene sokmaktır: Bu da sosyal nesneleri kavramsal olarak oluşturma ve birbirleriyle ilişkilerini eşleştirmedir. Eğer sosyologların ne yaptığına bakılacak olursa, onların ne yaptıkları konusunda söylediklerinden çok, çalışmalarının büyük bir kısmının, şeyler arasında

görgül olarak doğrulanmış önermeler ya da yasalar değil ama formül oluşturma, örneklendirme, kavramların düzenli bir sırasını sunma olduğu görülecektir. Kısacası sosyolojinin çalışmalarının çoğu – basit ders kitabından Talcott Parsons'un çalışmalarına kadar – yalnızca onları araştırmak yerine, sosyal dünyaları oluşturma işine kalkışmış durumdadır.

Faydacı kültürün sosyal teori için önemli derecede diğer sonuçları da vardır. Özellikle etik boyutun (Charles Osgood'un deyimiyle iyilik-kötülük boyutu), göreceli olarak daha belirgin olduğu nesne dünyasının geleneksel tanımlarında güç boyutu (yine Osgood'un deyimiyle onların "güçlü-zayıf" boyutu) yönünde bir değişmeyi içermektedir.[5] Faydacılığın sonuçlar üzerinde odaklanması, etik boyuttan bağımsız bir şekilde arzu edilen sonuçlara ulaşmanın bir yolu olarak, nesnelerin tüm potansiyeli konusunda artan bir kaygıya neden olmaktadır. Bu yüzden, bu yalnızca faydacılığın etik değerlendirmelerden farklı olarak bilişsel kararlar ile ilişkili bir kaygıyı beslemekle kalmaz ama aynı zamanda bilişsel kararların kendileri potansiyelin değerlendirilmesinin merkezine gelir. Bu görüşe göre, ne olduğunu bilmek, neyin güçlü olduğunu bilmektir; bilgi güçtür, o zaman bilgi, gücün bilgisi haline gelir.

Nesnelerin güç boyutunun artan bir şekilde dikkat çekişiyle birlikte güç ve etik kurallar, gerçek ve ideal arasında genişleyen bir ayrım konusunda güçlenen bir algı söz konusudur. Gerçek şimdi etik kuralları dışlamakta ve güç hakkında bilgi sahibi olmaya indirgenme eğilimi göstermektedir. Aynı bağlamda *Realpolitik* de, yalnızca eylemlerin güç etkileriyle ilgilenilmesini değil ama aynı zamanda haksız yere bu etkilerin etik etkilerin karşısına denge olarak konmasını ima etmektedir.

Faydacılıkla birlikte, güç taşıyan şeylerin etik kurallardan yoksun olduğu, değer taşıyan şeylerin ise gücünün olmadığı yönünde artan bir algı vardır. Kısacası, sosyal nesneler dünyasının "acayip" hale geldiği, özellikle nesnelerin birleşmesi (ya da nesne özellikleri) ile ilgili "acayip" olduğu, bunun uygunsuz ve kaygı verici bulunduğu hissedilmektedir. Benim yaptığım gibi, sosyal nesnelerin algısındaki denge durumunun

gücün ve iyiliğin pozitif olarak ilişkilendirildiği yerde olduğunun varsayılması sonucu, sosyal dünyada acayip olanın yaygın olarak tecrübe edilmesi, sosyal teorinin kendisini düzenlemek ve azaltmaya çalışmak zorunda olmasıyla oluşan sürekli uyumsuzluğa işaret etmektedir. Sosyal dünya, elbette acayipliğin sınırlı paketlerine sahip olarak algılanabilir. Ama benim burada belirtmek istediğim nokta, faydacı bir kültürün "iyilik" ve "güç" birleşmesi üzerinde genel ve yaygın bir baskı uygulamasıdır. Bunun, bu baskıya karşı duyarlı olduğunun teorisinin yapılması, nesne dünyasının en genel potansiyel yapısı olan sosyal nesnelerin bulunduğu en temel "referans verilen-alan" üzerindeki bu baskıya bir karşılık vermek zorundadır. Sosyal teorinin görevi, İyilik ve güç arasında kendisini belirgin bir şekilde gösteren uyumsuzlukta sınırlı alanlar üzerinde yoğunlaşmak yerine, sosyal alanın en temel koordinatlarını yeniden birleştirmek ve düzenlemektir.

Bir faydacı kültürün sosyal teorinin gelişimi üzerindeki etkileri karmaşıktır ve hiçbir şekilde sosyal teorinin bir pratik faydalılığa sahip olması beklentisiyle karşılaşması durumuyla sınırlı değildir. Nesne dünyasının değerinin azalmasının ve etik kurallarla güç arasındaki bölünmenin bir sonucu olarak bir faydacı kültür, farklı bir tür teori olan Büyük Teori'nin ortaya çıkmasına neden olan sosyal teori için en azından iki sorunu ortaya koymaktadır. Bunlardan birisi, acayiplikle baş etmek ya da nesne dünyasında güç ve iyilik boyutları arasındaki uyumsuzluğu azaltmak sorunudur. Diğeri ise, nesne dünyasının eski geleneksel eşleşmelerinin değerinin azalması konusuyla ilgilenmek ve böylece sosyal dünyada nesnelerin birbirleriyle ilişkilerini anlaşılabilir bir şekilde yeniden tanımlamaktır. Hep birlikte bu sorunlar, sistematik bir sosyal teori olan Büyük Teori'yi şekillendiren ve tanımlayan iki örtük değişkeni oluşturmaktadır.

Aslında, Büyük Sosyal Teori kendisini pozitivist olarak (en azından nominal bir şekilde kendisini öncelikli olarak insanlar ve insan ilişkileri konusundaki "bilgiyi" daha ileri noktalara getirme konusunda bilimsel faaliyetle meşgul eden) tanımlayabilmekte, gerçekte çok az araştırma

ihtiyacı olan kaygıları, kendi kendine yeten bir karşılık olabilecek bazı yollarla özümsemektedir. Kısacası onun sosyal fonksiyonu, yalnızca ve öncelikli olarak sosyal dünya hakkında "olgular" sağlamak değil ama şeylerin ne olduğunu ve birbirleriyle ilişkileriyle nereye ait olduklarını söyleyen, yeni ve kapsamlı bir eşleştirme sağlamak için kaygı azaltan bir yeniden yönlendirme yapmaktır.

Büyük Teori, ana kaygısının, etkilerinin görgül doğrulanabilirliği olan "orta ölçekli" teoriden, araştırmanın önemi dolayısıyla değil ama gözler önüne getirilebilecek sosyal dünyanın uzantısını ya da çevresini gerekli ve ciddi bir şekilde sınırlandıran titiz ve ayrıntılı bir bağlılığı olduğundan dolayı reddettiği için ayrılmaktadır. Büyük Teori, orta ölçekli teoriyle bir çatışma halinde değildir ama daha değişik bir tür sorunla ilgilenmektedir; esas olarak Büyük Teori, uyumsuzluk azaltan, yönlendirme sağlayan, anlam oluşturan bir teoridir ve bilgi oluşturma görevinden çok, bir düzen sağlama ödevini üstlenmektedir.

Orta ölçekli teori, pozitivizmin yöntemsel törenselliği bölünmesinden ve Büyük Teori'nin daha kapsamlı eşleşme yapma dürtüsünün bariz ideolojik yansımasından kaçınmanın bir çabasıdır. Orta ölçekli teori eşleştirme yapmaya çalışır ve sosyal dünyada sınırlı bir şekilde – il il, kesim kesim – eşleştirmenin uygunluğunu ifade eder. Böyle yaparak, ikincil farkındalıkta kalabilecek sosyal gerçekliğin daha büyük eşleşmelerini açıkça yorumlamaya gerek kalmamaktadır. Orta ölçekli teori kısmen modern sosyolojide profesyonel uzmanlaşmanın büyümesine karşılık gelmekte ve onun kısıtlı bakışı için bir gerekçe sağlamaktadır. Bu teori aynı zamanda kısmen bu uzmanlıkların her biri özel sosyal kesimlerde yalnızca sınırlı reformlar yapmakla görevli sınırlandırılmış yönetsel kurumlarıyla Refah Devleti'yle daha yakından bütünleşmesine karşılık gelmektedir. Ancak değişik bir yönde, Büyük Teori total bir sosyal kesimler arası değişimin yeniden yapılanmasının bakış açısını bulmaya çalışmaktadır; bürokratik olarak kontrol edilemeyen ve yönetilemeyen daha büyük sosyal krizlere yönlendirilmektedir.

Notlar

1. Cesar Grana, *Bohem ve Burjuva (Bohemian Versus Bourgeois)*, (New York: Basic Books, 1964), sayfa 107.
2. R. K. Merton, *Sosyal Teori ve Sosyal Yapı (Social Theory and Social Structure)*, (Glencoe, III.: The Free Press, 1957) sayfa 157.
3. Orta sınıf toplumda bilginin ve eğitimin faydacı önemi konusunda ciddi bir vurgu yapılırken, orta sınıfın profesyonel kesimlerinin faydacılığının değerini bir şekilde azaltan ve onu çürüten diğer unsurlar da vardır. Profesyonellerin, profesyonel kuruluşlar tarafından korunan faydacı olmayan bazı yönelimleri konusunda uzun ve sürekli bir geçmişleri vardır ve bu yönelimler kendilerini "yüksek" değerlerin bekçileri olarak tanımlayan okullarda ve üniversitelerde teknik ya da mesleki eğitimler sırasında aktarılmaktadır. Profesyoneller, bir yandan teknik uygunluklara saygı duyma ve diğer yandan da müşterinin ihtiyaçlarına "hizmet" sağlama yönünde bir eğitim almaktadır. Sivil mesleklerin ideolojisi bu durumda nispi olarak para kazanan bireysel faydacılıkla rahat bir uyuşma içinde değildir ve daha geniş ve faydacılığın sosyal bir formu olmaya, hatta belirli koşullar altında faydacılık karşıtı olabilmeye, "bilgi için bilgi" çağrısı yapmaya uygundur. Modern toplumdaki bazı önemli gerilimler, orta sınıfın eğitimli ya da profesyonel kesimleri ile zengin kesimleri arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Bu gerilimin önemli çağdaş ifadelerinden birisi, eğitim orta sınıfın eğitimli kesimleri tarafından yönetilmeye başlayınca ve zengin orta sınıfın çocuklarının bile onların terbiyesi altına girmesiyle ve böylece bir şekilde farklı değerlerle karşılaşmasıyla kendisini göstermektedir. Orta sınıftaki bu gerilimin bir başka önemli modern ifadesi, zengin orta sınıfın daha bireyselci faydacılığına göre eğitimli profesyonellerin sosyal faydacılığına daya uygun olan Refah Devleti'nin son zamanlardaki gelişmesiyle gündeme gelmektedir. Refah Devleti bundan başka, Refah Devleti tarafından sağlanan hizmetlerin uzman personeli, hizmet sağlayıcıları ve yöneticileri haline gelen eğitimli profesyonel kesimin kariyer çıkarları açısından doğrudan bir avantaj sağlamaktadır. Dolayısıyla Refah

Devleti kendisi için, iş ve işlemleri çoğu zaman zengin kesimlere maliyet getiren ve bu nedenle onlar tarafından karşı çıkılmasının muhtemel olduğu devlet mekanizması ile orta sınıfın eğitimli kesimleri arasında bir ittifak oluşturmaktadır.

4. H. Guntrip, *Kişilik Yapısı ve İnsan Etkileşimi (Personality Structure and Human Interaction)*, (New York: International Universities Press, 1961), sayfa 288.
5. Charles E. Osgood, George Suci ve Percy Tannenbaum, *Anlamın Ölçülmesi (The Measurement of Meaning)*, (Urbana: University of Illinois Press, 1957).

4. BÖLÜM
Sosyolojide Ne Oldu: Yapısal Gelişmenin Tarihsel Bir Modeli

Şu ana kadar, orta sınıfın başladığı faydacı kültürün birkaç özelliğini ana hatlarıyla belirtmeye çalıştım; şimdi bu sosyolojinin gelişimiyle birbirine geçmiş özellikleri keşfetmek istiyorum. Böyle yaparak aynı zamanda Batı Sosyolojisi'nin yapısının ve gelişiminin dinamiğinin daha geniş bir analizi için bir destek gücü elde etmeyi de umuyorum. Bu nedenle, burada özel teorilerin gerçek içeriğiyle, sosyolojinin paylaşılan altyapısının tarihsel gelişimiyle, onun entelektüel ve sosyal organizasyonuyla, değişik ülkeler ve sınıflar tarafından farklılaşması ve desteklenmesiyle, sosyolojinin de yer aldığı entelektüel iş bölümüyle, bu yapıların kristalleştiği ya da değiştiği tarihsel dönemleri ve aşamalarıyla olduğu kadar ilgilenmeyeceğim.

Aşağıda belirteceklerimin çoğu, tarihsel bir belgelemenin araştıran bir analizi olmak yerine, bu yapılarla ve onların gelişmesiyle ilgili düz iddialar niteliğinde olacaktır. Bir başka deyişle bu, Batı Sosyolojisi'ne, onun ne olduğu konusunda bir model oluşturmanın bir ön çabasıdır. Aslında bu bir gelişim teorisidir, modern Batı Sosyolojisi'nin tarihi için bir taslaktır.

Batı Sosyolojisi'nin uluslararası gelişiminde dört ana dönem vardır ve bunlar büyük ölçüde her birinin hâkim olduğu teorik sentezler açısından tanımlanmıştır:

Birinci Dönem, *Sosyolojik Pozitivizm*, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Fransa'da başlamıştır. Önemli katkıda bulunanlar Henri Saint-Simon ve Auguste Comte'dur.

İkinci Dönem, ***Marksizm***, on dokuzuncu yüzyılın ortasına doğru kristalleşmiş ve Alman idealizminin güçlü geleneğini aşma ve onu Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomisi gibi geleneklerle sentezleme yönünde bir çabayı açıklamıştır.

Üçüncü Dönem, ***Klasik Sosyoloji***, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yüzyılın değiştiği yıllarda geliştirilmiştir ve bir sağlamlaştırma ve uyum sağlama dönemi olarak algılanabilir. Birinci ve ikinci dönemin önemli gelişmelerini, Pozitivizm ile Marksizm arasında köprü kurarak uyumlulaştırmaya ya da üçüncü bir yol bulmaya çalışmıştır. O da daha önceki gelişmeleri güçlendirmeye, çoğunlukla doğası gereği yalnızca programlayıcı özelliğiyle ve bunları ayrıntılı bilimsel araştırmalarla somutlaştırma çalışmalarıyla gayret etmiştir. Bu, dönemin bilim insanlarının çoğunun akademik sosyologlar tarafından "klasik" olarak sayıldıkları "klasik" bir dönem olmuştur. O dönemde çalışmalarını yürüten sosyologlar arasında Max Weber, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto yer almaktadır.

Dördüncü Dönem, *Parsonsçu Yapısal-İşlevselcilik,* 1930'lar döneminde Amerika Birleşik Devletleri'nde Talcott Parsons'un gelişen teorisinde kristalleşmiş ve onunla birlikte Harvard'da ilk zamanlarda çalışan genç bilim insanlarının oluşturduğu "çekirdek grup" tarafından karmaşık bir gelişim göstermiştir. Bu genç bilim insanları arasında, Robert K. Merton, Kingsley Davis, Wilbert Moore, Robin Williams ve diğerleri bulunmaktadır.

BİRİNCİ DÖNEM: SOSYOLOJİK POZİTİVİZM

Sosyolojik Pozitivizmin başlangıçları, geleneksel orta sınıf faydacılığı yönünde hem eleştirel ve hem de onunla birlikte süregiden çok anlamlı yapısıyla karakterize olmuştur. Fransız Devrimi'nin ardından – modern sosyalizmin ve sosyolojinin "babalarından" birisi olan – Henri Saint-Simon, meşhur ani ölüm kıssasını formüle etti. Bunda Saint-Simon, öfke uyandıran bir şekilde, faydasız sarayı verimli sanayici ile karşılaştırmak-

tadır. Saint-Simon, eğer bir gün Fransa bütün bilim insanlarını, sanayicilerini, zanaatkârları ve aynı günde de Kraliyetin tüm mensuplarını, bakanlarını, yargıçlarını ve büyük arazi sahiplerini kaybetse ne olacağını sormuştur. Saint-Simon, ikinci grubun kaybının yalnızca iyi kalpli Fransızların duygusal bir yas tutmasına neden olacağını, ama o faydasız insanların yerine kolaylıkla yenileri konabileceğinden dolayı devlet açısından hiçbir siyasi felaketin söz konusu olmayacağını söylemiştir. Ancak birinci grubun kaybından dolayı Fransa'nın büyük bir felaketle karşılaşmış olacağını ve önder bir ülke konumunu kaybedeceğini vurgulamıştır. Saint-Simon'un insan ve toplum konusundaki yargısında, faydalı ve faydasızlar arasında güçlü bir ayrım yapması önemli bir yer işgal ediyordu.

Sièyes gibi Saint-Simon da kendisine, kimin için faydalı olduğu sorusunu yöneltti. Bu soruya, faydalılığın, ülke için ve gerçekten de bir bütün olarak tüm insanlık için olması zorunludur şeklinde cevap verdi. 1803 yılında Cenevre'den yazdığı mektupta fakirlere şu hatırlatmayı yapıyordu:

> *Sizin için faydalı olduğunu düşündüğünüz hizmetleri yerine getiren insanlara belirli derecede bir hâkimiyeti gönüllü olarak veriyorsunuz. Sizin tüm insanlıkla birlikte ortaklaşa yaptığınız hata, hemen elde edilen ve daha uzun süren, yerel ve genel, insanlığın tümü pahasına faydalanan bir kısım insanlarla tüm insanlığın mutluluğunu geliştirmeye çalışanlar arasındaki çıkarlar arasında yeterince net bir şekilde bir ayrım yapmamaktır. Kısacası tüm insanlık için tek bir ortak çıkar olan bilimler sürecinin henüz farkına varmadınız.*[1]

Diğer şeylerle birlikte, ortak refah kavramları içinde, esas olarak daha sonra Refah Devleti'nde somutlaşacak olan faydacı ve bilimsel çerçevenin oluşmaya başladığı fark edilebilir. Saint-Simon'un Refah Devleti beklentisi, onu bilimle ve sosyolojiyle ilişkilendirilmesi, ne gizemli ve ne de sıradan bir şeydi ve onun 1825 yılında yaptığı açık-

lamada, seçkin azınlığın artık kendisini bir sanayi toplumunda güç kullanarak sürdüremeyeceğini ve toplumu bütünleştirme sorununun şimdi "ülkenin etik ve fiziksel refahını geliştirmeyi" desteklemek durumunda olduğunu savunmuştu. Saint-Simon "kamu siyasetinin çalışan sınıfa 'kamu düzenini korumanın en güçlü çıkarının' ... ve en yüksek siyasi öneminin, bütün sağlıklı insanların iş bulmasını sağlayacak devlet harcamalarını, çalışan sınıf arasında bilimsel bilgiyi yaymayı ve kapasiteli olanların – yani sanayicilerin – ülkenin zenginliğini yönetmesini hedeflemesini gerektiriyordu: kamu refah kesimi, bu yüzden özel kesim çerçevesinde işlemek durumundadır.[2] Saint-Simon'un politikaları ile modern Refah Devleti'nin politikaları arasındaki ana fark, onun refah işlevini sivil toplumun eline bırakmasıdır.

Saint-Simon aynı zamanda açık bir şekilde başka bir soruyla, yani neyin faydalı olduğu ile ilgileniyordu. Yukarıda kaydedildiği gibi o, özellikle bilimin, bilginin ve teknolojinin faydalılığını vurguladı. Saint-Simon'un konumundaki yenilik, onun faydalılık ya da hatta bireysel fayda karşısında sosyal fayda konusundaki ısrarı değil, ama faydalı olan şeylerin faydalılığını neyin arttırdığına ilişkin kavramıdır. Bu tam da onun, yararlı olan konusundaki izafi düşüncesiyle – bir zamanlar faydalı olanların bu özelliğinin sonradan ortadan kalkabileceği düzenlemelere izin veren bir düşünce – birleşik bilim ve teknolojinin faydalılığı üzerindeki vurgusuydu ve bu da Saint-Simon'un öğrencilerinin özel mülkiyete karşı çıkmalarına yol açacaktı.

Modern koşullarda özel mülkiyetin mirasla beceriksizlerin yönetimine geçmesiyle sonuçlanabileceği için sosyal faydalılığın üretimine destek olmadığı iddiasıyla Saint-Simon sosyalizme döndü. Faydalılığa karşı çıkmaktan çok uzak bir şekilde onların "hayalci sosyalizmi", bir sosyal standart olarak rafine edilmiş bir faydalılık kavramına yol açtı ve onlar, faydalılığı engelleyen kurumlara karşı bir eleştiri başlattı.

Kısacası pozitivistler ve ütopyacılar bireyselci faydacılığı genişletmeye ve sosyalleştirmeye çalıştılar. Ekonominin önemini vurgularken, ekonomik olarak faydalı görülen şeylerin yelpazesini, teknoloji ve bili-

min hayati önemini de dâhil ederek genişletmek istediler. Belki de pek çok Fransız entelektüelinin bir şekilde şimdi olduğu gibi o zaman da belirgin bir şekilde, bilimde, siyasette ve sanatta olan ilgiyi birleştirme eğilimini de yansıtarak Saint-Simon sanatı, dar görüşle yalnızca ekonomik değerle çarpıtılmış olmaktan kurtarmaya kararlıydı. Yeni sanayi toplumunda sanatçılar için, onların ruhun mühendisleri ve ortak etik kurallarının esin kaynağı olmalarını önererek, meşru (çünkü yararlı) bir yer buldu. Böyle yaparak sanatı, onun sosyal faydalılığı ile değerlendirecek bir faaliyet olarak tasarlamıştı. Saint-Simon bu yüzden bireysel kişi ya da ailenin ötesinde, daha büyük toplumun uyumu ve dayanışması için neyin faydalı olduğu kaygısını taşıyordu.

Bireysel Faydacılığı Dengeleyici Özelliğiyle Sosyoloji

On dokuzuncu yüzyıldaki Pozitivizm başlangıcından itibaren sosyoloji, bireysel faydacı kültürün gerekliliklerine bir denge getiriyordu. Sosyoloji, bireysel fayda üzerinde odaklanmış bir toplum tarafından yaratılan gerilimleri çözmek için gerekli olan ama ihmal edilmiş "sosyal" ihtiyaçların önemini vurguluyordu. Sosyoloji, dışarda bırakılmış olanları içeren bir teoriydi. Geride kalan tortu da dâhil edilmeliydi; bazı sosyologların bir zamanlar söylediği gibi, sosyoloji bir *N+1* bilimidir. Bir başka deyişle, sosyoloji, yeni faydacı bir bütün toplum yapmak için gerekli tamamlayıcı yapıların bir teorisidir. Yeni kültürün eksikliklerini eleştirirken, Pozitivist sosyolojinin amacı, bu yüzden yeni kültürü devirmek değil ama onu tamamlamaktı. Toplumda yanlış olarak görülen şey, bütünlüğün bozuk yapısıydı. Pozitivist başlangıçlarında yeni sosyal bilim, bir "kültürel geri kalma" teorisini kapsıyordu. Bu teori, sosyal gerilimleri, bir zamanlar işlevsel olan ama şimdi ilkel durumdaki kurumların süregiden varlığı ya da ortaya çıkmış ama diğer kesimlerde uygun yeni kurumlar oluşturmada başarısız yeni sanayi sistemin olgunlaşmamış olması nedeniyle, bir bütün olarak sistemin bir belirtisi şeklinde açıklıyordu. Kısacası, yeni toplumun kusurları, elden ayaktan

düşmüş bir yaşlılıktan çok, gelişmemiş bir erişkinin durumu olarak görülüyordu.

Saint-Simon, Comte ve daha sonra Durkheim, paylaşılan inanç sistemlerinin, ortak çıkarların ve ihtiyaçların ve istikrarlı sosyal kümelenmelerin geliştirilmesinin önemini vurgulayan bir sosyolojik geleneğe katkıda bulunmuştur. Bunların, rekabetçi bireyselcilerin çabalarını sınırlandıracak ve onlara kaygı azaltıcı grup üyelikleri sağlayacak kadar güçlü bir etik otoriteye sahip olacağı beklenmişti. Teknik faaliyetler, sosyal bir karakter kazanacak lonca türü profesyonel dernekler tarafından kontrol edilecek ve kişisel hayat ortak değerler tarafından yönetilen kurumsallaştırılmış mekanizmalarla düzenlenecekti. Bunlar, dışarıda bırakılanları restore etmek demekti ve bu da toplumu bir bütün haline getirecekti.

Bu karşılık, özel kazanç faydalılıklarının etik kullanımı ve üretimi ile ilgilenen, sınırlandırılmamış bireysel rekabeti vurgulayan, onların hareketliliğini sınırlandıran grup ilişkilerinden insanı çekip çıkaran, insanları kullanılmak üzere konuşlandırılabilir "kaynaklara" dönüştürüp faydalı olduklarında kullanan, olmadıklarında eleyen ve böylece onları sürekli olarak değişen teknolojiye uyduran yeni faydacı ekonominin işletim kurallarını dengelemek amacıyla verilmişti. Bu, kısmen on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin ana vurgusu olduğundan odaklanan noktalar, yeni faydacı kültürün neleri görmezden geldiği ve onun varsayımlarının yarattığı sosyal sorunlar ile daha sonra bu kültürün oluşmakta olan orta sınıfın istikrarlı bir desteğini elde edememesiydi.

Kısacası, yeni oluşan sosyoloji, yeni orta sınıf kültürünün faydacı önermelerini reddetmiyor, tam tersine onları genişletmeyi istiyordu. Bu sosyoloji, bireysel faydalılığın tersine ortak fayda konusuna, toplumun istikrar, gelişme ve onun için yararlı olana ihtiyacı ile birlikte ilgi gösterir olmuştu. Özellikle, yalnızca ekonomik faydalılıkların üretimine odaklanma karşısında diğer "sosyal" faydalıkların önemini vurgulayan sosyoloji, on dokuzunu yüzyılın ilk çeyreğinde, orta sınıfın siyasi ekonomisini dengelemek üzere doğmuştu.

Sosyal Olandan Ekonomik Sonuç Çıkartma

Bu tarihsel gelişme, iş gücünün bilimsel ve akademik işbölümünde sosyolojinin yeri bakımından kalıcı sonuçlar doğurdu. Çünkü sosyolojik odaklanma o zaman için ve şimdi orta sınıfta, faydacı kültürde tortu unsuru üzerinde yoğunlaşmıştı. Sosyoloji, tortu "sosyal" unsurunu kendi alanı haline getirmişti.

İlk olarak Sosyolojik Pozitivizmde ve özellikle de Saint-Simon'un çalışmasında ortaya çıkarken, sosyolojinin tarihsel ödevinin, oluşmakta olan sanayi devriminin henüz bitmemiş işini *tamamlamak* ve sonuçlandırmak olduğu açıktır. Bu yüzden Saint-Simon fen bilimlerinin bilimsel bakış açısından insanların araştırılması noktasına gelinmesi ve bu nedenle oluşmakta olan bilimsel devrimle uyumlu bir şekilde insana ve topluma yaklaşılmasında sosyolojiye ihtiyaç duyulduğunu kesin olarak düşünmüştü. Saint-Simon için sosyoloji, diğer disiplinlerin ve fen bilimlerinin eksik bıraktığı işleri bitirmekle yükümlüydü. Sosyoloji, yeni sanayi bakış açışını, doruğa ulaştıran bir ekti. Bu anlamda sosyoloji bir *N+1* bilimiydi.

Bu *N+1* kavramı her zaman iki farklı etki yaratmıştı. Bir yandan bu kavram diğer disiplinlerin incelemediği entelektüel artıklar üzerinde yoğunlaşıyordu. Diğer yandan bu kavram bazen sosyologların; sosyoloji, diğerlerinin yaptığını ve hatta daha fazlasını yaptığından, kesimlerin bütünselliği konusunda belirgin bir ilgisi olduğundan, yeni ve daha yüksek düzeyde bir bütünleşmeye götürmesinden ve bu yüksek bütünün özgün yasalarından dolayı, kendi disiplinlerini sosyal bilimlerin "kraliçesi" olarak algılamalarına yol açıyordu. Ancak bu hırslı iddia, henüz üniversite dışındayken, böylesi bir sosyolojik ödevini en iyi ihtimalle yüksekten atan ve en kötüsü entelektüel olarak sömürgeci şeklinde gören diğer akademik disiplinlerin iddialarıyla uzlaşmaya girmek zorunda kalmasından önce, sosyoloji için uygundu.

Sosyoloji akademik olarak daha yerleşik diğer disiplinlerin iddialarını adapte ederken, kendisi hakkındaki daha alçakgönüllü yorumları

bazen daha az tahrik edici buldu. Kendisini bu şekilde yorumlayışı, onun bekleyen bilimsel pratik ve araştırmalarında sosyoloji çoğunlukla henüz akademik olarak ele geçirilmemiş somut kurumsal alanlar ve sosyal sorunlar üzerinde durmaya başlamasına neden oldu: Aile, etnik gruplar, kent toplumu, intihar, suçluluk, boşanma gibi. Bilimsel uygulamasında sosyoloji sıklıkla diğer disiplinlerden arta kalanların araştırması oldu; bir tortu disiplin haline geldi. Ama bu çözüm ne entelektüel ne de profesyonel olarak tatmin edici değildi. Teorik düzeyde sosyoloji, kendi yerini analitik bir disiplin olarak algılama ve meşrulaştırma bakımından tam zamanında gelmişti. Kendisini, araştırdığı somut özneler açısından değil, farklı perspektifleri ve ilgileriyle karakterize ederek ortaya çıkardı. Bu, prensip olarak sosyolojinin insan hayatının ve herhangi bir kurumun, kesimin, grubun ya da davranış biçiminin herhangi bir yönünü, ekonominin yaptığı gibi araştırabilmesi anlamına geliyordu. Fark, bunlardaki bulduğu sorunlar ve çıkarlardı. Leopold von Wiese ya da Georg Simmel gibi daha sonraki dönemin bazı sosyologları için bu, sosyolojinin alanının sosyal ilişkilerin ve süreçlerin resmi yönleri olduğu anlamını taşıyordu; örneğin iş birliğinde, birbirinden devralmada, rekabette, bütünleşmede, çatışmada, ikili, üçlü ya da iletişimdeki diğer yelpaze konumlarında olduğu gibi. Böylesi resmi kaygıların en esaslısı, akademik sosyologların ilgi merkezi olmaya başlayan ve o şekilde kalan – Platon'dan bu yana Batılı sosyal teorisyenler için olduğu gibi – sosyal düzen sorunudur: Sosyal bütünleşme, uyum ve dayanışmanın yapısı ve kaynakları.

Sosyoloji bu nedenle toplumla bir "bütün" olarak ilgilenmektedir – bir tür bütünlük olarak ama sosyoloji kendisini bu bütünlüğün yalnızca bir boyutundan sorumlu olarak görmektedir. Toplum analitik olarak değişik sosyal bilimler arasında bölünmüştür. Bu analitik bakış açısıyla sosyoloji, gerçekten de sosyal sistemler ya da bir bütün olarak toplumla ancak bir sosyal bütün olduğu ölçüde ilgilenmektedir.

Teorik olarak sosyoloji şimdi her birisi bütüne özel bir açıdan yaklaşmanın bir yöntemine sahip farklı analitik ilgiyle karakterize olan

diğer bir sosyal bilimden ne farklı ne de kesin olarak daha kötüdür. Ancak pratikte sosyolojinin özel araştırmaları hala sıklıkla somut olarak farklı "konular" ya da geleneksel olarak diğer sosyal disiplinler tarafından kapsanmamış somut kurumlar veya sorunlar üzerinde odaklanmaktadır. Sosyoloji uygulamasında, grupların ve toplumların bütünleştirilmesinin genel sorununda odaklanan bir analitik bilim olarak kendi imajında özerk olsa da tortu bir bilim olarak kalmaktadır. Gerçekten de genel bir sosyal bilim yoktur. Yalnızca bütünleşmemiş ve uzmanlaşmış sosyal bilimlerin bir dizisi bulunmaktadır (Akademik sosyal bilimlerde, tıbba karşılık gelen bir şey yoktur).

Bu da, Akademik Sosyoloji'nin geleneksel olarak, ekonomik kaygıları odak noktası ve sorunsal haline getirmeden sosyal düzenin analiz edilebileceğini ve anlaşılabileceğini varsaymaktadır. Ekonominin merkez olarak ele alınışıyla, kıt kaynak olma sorununu netleştirmeden ve odaklanmadan sosyal düzen sorununun pratik ve entelektüel olarak çözülebileceğini ima etmektedir. Sosyolojik analizin bakış açıları kıt kaynak olma durumu hakkında örtük varsayımlarda bulunsa da, sosyoloji ekonomiyi ve ekonomik varsayımları mevcut unsurlar olarak alan entelektüel bir disiplindir ve sosyal düzen sorununu, bir dizi ekonomik varsayım ve koşul altında çözmeyi istemekte ve beklemektedir. Akademik Sosyoloji tartışmalı bir şekilde, ekonomik değişimin sosyal düzeni koruma ve geliştirme için yeterli ya da gerekli bir koşul olduğunu reddetmektedir.

Pozitivist Büyük Teori ve Restorasyon Açmazı

Pozitivist sentez döneminde sosyoloji, toplumu bilimsel olarak incelemenin önemine yaptığı güçlü ve belirgin bir vurguyla, toplumun bir Büyük Teori'sini oluşturmaya kalkıştı: Diğer sosyal bilimlerin kendi öznelerini "tarafsız" bir şekilde araştırmalarında olduğu gibi ve Comte'un ifadesiyle ne överek ne de yererek. Pozitivizm Fransa'da 1789 Devrimi'nin ardından Henri Saint-Simon'un yayılan çalışmasıyla ortaya çıktı. Napoleon'un yenilgisi ardından Avrupa aristokrasisinin birleşik

askeri gücünün Fransız soylularının Fransa'yı kontrol etmesini yeniden sağladığı Restorasyon döneminde Comte tarafından Büyük Teori (*Grand Theory*) olarak sistematiğe kavuşturuldu.

Özetle belirtilecek olursa, Restorasyon sosyal yapısı, Sosyolojik Pozitivizmin kristalleşmesinin bir matrisi olarak aşağıdaki ana unsurları içeriyordu: (1) Eski haline getirilmiş soylular ve orta sınıf arasında, gelecekteki toplumun temel karakteristiği ve Devrim'in yerleşmesinin gerekli kuralları ile ilgili olarak ortaya çıkan temel bir çatışma. (2) Ortak karşı çıkışlarına rağmen, mücadele eden ana sınıfların her biri, üzerinde anlaşılacak koşullar ve bunları destekleyecek sosyal eşleşmenin niteliği konusunda bir şekilde ikircikli ve belirsiz bir durumdaydı. Soylular içinde, ılımlılar ve aşırılar arasında ve orta sınıf içinde bölünmeler vardı. (3) Çok sayıda temel sorun tartışılır durumdaydı; hangi grubun daha büyük toplumu kontrol edeceğiyle ilgili temel sorun kritik bir önem taşıyordu. Çünkü her birisi total sosyal düzenin ana yapısının oluşturulmasında kökten farklı görüşleri destekliyordu. (4) Eski rejim içinde otoriter düzen tasarımı yapmanın en eski kaynaklarından birisi olan geleneksel din, kamuoyu desteğinin ve güveninin büyük bir kısmını kaybetmeyi sürdürüyordu ve bu da özellikle eski durumlarına döndürülmüş soylular ve Kraliyet için yenilenmiş bir destek sağlıyordu. (5) Aynı zamanda bilim gelişmeye ve kamuoyunun saygınlığını kazanmaya devam ediyordu.

Bu esaslı gelişmelerden dolayı ortak bir dizi kamuoyu duygusu ortaya çıkmıştı ve bunlar bir yandan da ana rekabet eden sosyal alternatifler – eski rejim gelenekselciliği ve orta sınıf liberalizmi – karşısında tarafsız bir konumdayken, diğer yandan da insanların kendilerini bağlayabilecekleri yeni bir sosyal eşleşmeye olan ihtiyaç şeklinde ifade ediliyordu. Bu, bir pozitif inançlar dizisiydi. Bu yeni ortak duygu yapısı içinde Sosyolojik Pozitivizm uyumlu bir tını yakalamıştı ve bu da kısmen onun bir kamuoyu desteği elde etmesini mümkün kılmıştı.

Restore edilmiş seçkinlerin önemli bir kesiminin programı yalnızca siyasi bir boyutla sınırlı değildi; nihai amaçtan çok taktik düzeyde

bölünmüş olarak, eski seçkinler içinden pek çok kişi, tüm sosyal dünyayı dönüştürmede ve eski rejimin geleneksel eşleşme haritasına doğru yönlendirmede kararlıydı. Bölük pörçük siyasi reformlar istemiyorlar ama daha büyük sosyal yapının temel dönüşümünü hedefliyorlardı. Bu yüzden Restorasyon toplumunda tehlike altında olan şey, bazı özel siyasi kurumlar, bazı yasalar ya da idari uygulamalar değil ama Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında ortaya çıkan kurumların total ağ ve total kültürdü.

Kraliyet taraftarları arasındaki önemli kesimler henüz restore edilmiş siyasi güçlerinin, onun istikrarına ve belirli ekonomik ve ideolojik koşullara bağlı olduğuna inanıyorlardı; total sosyal yapıda daha büyük değişiklikler olmadan, siyasi konumlarının esaslı olarak istikrara kavuşamayacağını düşünüyorlardı. Bu yüzden, örneğin 1822 ile 1827 arasında Villele'nin yönetimi altında soyluların tazmin edilmesi ve ilk doğan çocuğun isim hakkını koruması gibi soyluların sosyal ekonomik durumlarını düzeltmeyi amaçlayan yasalar kabul edildi. Onlar ayrıca, kutsal şeylere saygısızlıkla ilgili bir yasayı uygulamaya koydular, *Université de France*'ı ortadan kaldırma girişiminde bulundular ve basın üzerinde sansür uygulanması için çeşitli yasaları önerdiler.

Orta sınıf mensuplarından, yeni ortaya çıkan kendi kurumlarını savunmak isteyenler onlara seçimde rehberlik yapan siyasi bir programdan daha fazlasını sağlayacak aynı genişlikteki kurumsal düzeyde karşılık verme ihtiyacı içindeydiler; sosyal düzen konusunda total olarak tutarlı bir ideoloji geliştirme baskısı altındaydılar. Ama devrim konusundaki ikircikli tutumları, yeniden canlanan Jakobenizm ve şehir kitleleri korkuları, ne istedikleriyle ilgili vizyonlarını bulanıklaştırdı ve siyasi girişimlerini körleştirdi. Ayrıca Restorasyon sırasında, yeni kabul edilmiş ve ciddi bir şekilde sınırlanmış kendi siyasi ayrıcalıklarını mülksüz gruplarla paylaşacak bir ruh hali içinde değildiler. Bu nedenle orta sınıf insanlarının istedikleri sosyal düzenin yapısı konusunda nitelik olarak anayasal, hükümet yetkilerinin sınırlı ve politikada *bırakınız yapsınlar* (*laissez faire*) dışında pek az net kavramları vardı. Onların sosyal dü-

zenin bir kabuk imajına sahip oldukları ama onun içeriği konusunda sağlam bir görüşlerinin olmadığı söylenebilir; onların sosyal düzenle ilgili eşleşme haritaları, büyük ölçüde negatifti ve bireysel özgürlüğün siyasi kontrole karşı korunması üzerinde odaklanıyordu.

Bu dönem, yeni ortaya çıkan sosyal yapıların ve kurumların dönemiydi. Çantada keklik olarak görülmekten çok, risk altındaydılar. Hatta bu risk, birbirleriyle mücadele eden görüşler kamuoyu önünde yapılan tartışmalarda ortaya konduğundan, görünür de oluyordu. Toplumun en temel yapıları tartışılıyor, yasama organında onlarla ilgili olarak yapılan tartışmalar kafelerde, dükkânlarda ve evlerde daha da büyüyordu. Sonunda belirli bir dereceye kadar güçlü rakiplerden her biri diğerini etkisiz bırakıyor, birinin ya da diğerinin toplum kavramına verilen tam sadakati sarsılıyordu.

Kendisini bir kere daha soylularla aynı safa getiren geleneksel kilisenin etik otoritesi, orta sınıf arasında daha da fazla sarsılmıştı. Bu yüzden, kendisini tarafsız alternatif olarak sunan ve böylece açmazı gideren ana güçlerden birisi, derin bir şekilde yara almıştı. Aristokrasi ve orta sınıf içinde pek çok kimse, gitgide dinin siyasi kullanımı konusunda duyarlı hale gelmişti ve daha araçsal ve dinden bağımsız bir görüş gelişmişti. George Brandes şunları belirtiyordu: "On yedinci yüzyılda insanlar Hristiyanlığa inanıyordu, on sekizinci yüzyılda ondan vazgeçtiler ve onu yok ettiler ve on dokuzuncu yüzyılda ona müzedeki bir nesneye dışarıdan göz gezdiriyormuş gibi acınacak bir şekilde bakıtılar."[3]

Oradaki bu artan kopmadan gençler arasında belki de en keskin bir şekilde bir inanç krizi ve yeni olumlu inançlar için algılanan bir ihtiyaç gelişti. Madam de Staël şöyle diyordu: "Tam olarak neye inanmamız gerektiğini bilmiyorum. Ama inanmak zorunda olduğumuza inanıyorum. On sekizinci yüzyıl reddetmekten başka bir şey yapmadı. İnsan ruhu inançlarıyla yaşar. İnancını Hristiyanlıktan ya da Alman felsefesinden ya da yalnızca hayranlığından edin ama mutlaka bir şeylere inan."[4] Diğer konularda olduğu gibi burada de Staël hassas bir rüzgârgülüydü, o zamanlar ortaya çıkmakta olan Sosyal Pozitivizmin ifade

edebileceği yeniden beliren ortak duyguların bazılarını dile getiriyordu. Pozitivizm olumlu inançların önemini vurgulayacak, onları Aydınlanma'nın olumsuzluğuyla dengeleyecek ve yeni bir "insanlık dinini" savunacaktı.

Dönem, o zamanlar geleneksel inançlardan bir kopuşla ve yenileri için dile getirilen bir ihtiyaçla karakterize oluyordu. Bundan başka 1824 yılına kadar yükselen yeni bir kuşak vardı ve bu kuşak o zamana kadar Avrupa nüfusunun çoğunluğunu oluşturmuştu. Kendi kişisel tecrübelerinde çok az bir köklenme söz konusu olduğundan, ne Devrim ne de karşı devrim ideolojilerine derin bir şekilde bağlıydı. Devrimde yetişkinler olarak rol almış kişilerin sadakatlerine ya da umutsuzluklarına sahip olmayan yeni kuşağı, eski sloganlar etkilemiyordu. Onlar ne devrimden korkuyor ne de ebeveynlerininki gibi kişisel tepkilerini gösteriyordu.

Yeni kuşak aynı zamanda bilimin hızlı gelişimine artan bir şekilde olumlu bakan eğitim kurumlarıyla karşılaşıyordu. Örneğin Collège de France, Faculté des Sciences, the Muséum d'Histoire Naturelle ve Ecole Polytechnique'de bilim araştırılıyor ve öğretiliyordu. Yeni bilimsel dergiler çıkıyor, bilim ve felsefe hem Fransa'da hem de Almanya'da birbirinden ayrılıyordu. Bilim ve sanayi arasında artan bir etkileşim vardı; mühendislik bilimin sanayiye sistematik bir şekilde uygulanması şeklinde gelişiyordu. Bütün araştırma alanlarına uygulanabilir tek bir bilimsel yöntem olduğu yönünde inanç yerleşiyordu. Bilimin artan saygınlığı kısmen, geleneksel dinin değerinin azalmasının yerini almaya başlamıştı ve bilim, genel ve yeni bir inanç sistemi ihtiyacını hisseden kişilere çekici gelmeye başlamıştı.

On dokuzuncu yüzyılın başları, duygusal olarak, devrim ve savaşın çeyrek yüzyılının yorucu dönemiydi ve Restorasyon açmazı sırasında sosyal düzen konusundaki en temel konuları otoriter bir yöntemle çözme gayretinin de başarısızlığıyla birleşmişti. Devrim, daha eski dini inancı derin bir şekilde sarsmıştı ve Restorasyon yönetimi altında Kilise'nin siyasi partizanlığı, onun etik otoritesinin yeniden kurulmasında

pek az işe yaramıştı. Ancak aynı zamanda Devrim'in kendisi de orta sınıftan pek çok kişi tarafından olumsuz ve rasyonel olmayan tarafıyla, bir kaygı ve kan dökülmesi zamanı olarak görülüyordu. Bu yüzden pek çok kişi her iki hâkim alternatiften kopuş yaşamıştı. Aynı zamanda pek çok kişi için, barışçıl burjuva rutininin oluşmakta olan dünyası kansız ve ilham vermeyen bir yerdi. Hayata yeni bir anlam verecek, bağlılık ve ilişkili olma yönündeki bir duyguyu yeniden yeşertecek bir inanca ihtiyaç vardı. Yeni kuşak o zaman bir yandan kopuş kapasitesine, diğer yandan da yeni bir cezbedici inanç sistemi için hazır olma gücüne sahipti. Her iki duygu da esas olarak o zaman gelişmekte olan Sosyolojik Pozitivizmin bakış açısına benziyordu: Ortak duyguların yeni yapısı, yeni bir din olarak önerirken bile, bilimsel kopuşu öven yeni sosyolojide destekleyen ifadesini buluyordu. Yeni teori yeni bir altyapı tarafından oluşturulmuştu.

Ne geleneksel inançlarıyla eski rejim ne de geleneksel karşıtı Aydınlanma rasyonalizmi, kişisel inançlara dayanak noktası olmada yeterli değildi. Her ikisi de, şimdi pek çok kişinin tecrübe ettiği kişisel gerçeklikle birlikte yürümüyordu. Şimdi yirmi beş yıllık olağanüstü büyük ve ani değişiklikler, tarih yazmanın adrenalin arttıran serüveni, barışın dönmesi ardından hayat bazıları için can sıkıcı olmuştu: hayat monoton ve anlamsız gözüküyordu.

Bireylerin aradıkları şey, şimdiki zamana drama ve renk verecek, daha önceki heyecanlar ve dayanışmalarla karşılaştırıldığında sönük kalmayacak derin metafizik anlamlarla yatırım yapacakları ve kendi dramını oynayabilecek bir inanç sistemiydi. Kısacası, ihtiyaç duyulan şey, bir yandan şimdiki zamanı *romantikleştirecek* ve diğer yandan da bilimin yeni dünya görüşüyle uyumlu bir ideolojiydi. İhtiyaç duyulan şey hem bilimsel hem de romantik olan bir görüştü. Ayrıca gerekli olan bir başka şey ise, Devrim tarafından yok edilen sosyal dünyanın geleneksel eşleşme haritasına bir alternatifti. Çünkü orta sınıfın devrim terörü konusundaki hayal kırıklığı ve onun kalıcı Jakobenizm korkusu giderilmemişti. Orta sınıf, radikallerin devrildiği tepkiyle (*Thermido-*

rean reaction), dünya ve gelecek konusunda kendi vizyonu noktasında önlem almaya başlamıştı ama net bir pozisyonu yoktu. Bu sosyal bağlamda, Sosyolojik Pozitivizm gelişmişti.

Eski rejimin eski sosyal eşleştirmesinin bozulmasının şu üç görüntüsü vardı: (1) Sosyal düzen konusunda geleneksel imajın değerinin azalması, bunun oluşturduğu değişik türde sosyal kimlikler ve bunların birbirleriyle ilişkileri; (2) Özellikle Kilise'nin sosyal nüfuzunun zayıflamasıyla birlikte otoriter sosyal eşleşme haritalamasının geleneksel kaynaklarının başarısızlığı; (3) Sosyal eşleşme haritalama yöntemleri sorunu. Eski sosyal eşleşme haritalama çalışmalarının bozulmasına bir büyük ve çok yönlü cevap, toplumun değişik kesimlerinde ve değişik düzeylerde yeni kapsamlı eşleşme haritalama çabalarındaki bir artıştı. Örneğin devlet düzeyinde, sosyal düzeni düzenleme, nitelendirme ve sabitleştirme yönünde kapsamlı hukuki bir çaba, anayasa yapmada, en küçük yasama ayrıntılarıyla gösteriliyordu. Diğer bir yönde ise, Fourier, Cabet ve Saint-Simoncuların sosyalizmi olan "hayalci sosyalizm", kendi karşı sosyal düzen imajını, eşit derecede küçük ayrıntılarla sunmuştu. Hayalci kapsayıcılığın, gelişmekte olan Sol'un anayasacılığa sosyal eşleşme haritalamasında da gösterdiği karşılık olduğunu, anayasacılığın da liberal orta sınıfın sosyal eşleşme haritalaması hayalciliği olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, Sosyolojik Pozitivizmin kendisi de devredeydi ve onun kapsamlı sosyal eşleşme haritalaması iki belirgin biçime büründü: Comte'un çalışmasında olduğu gibi Sistematik ya da Büyük Sosyal Teori ve en küçük ayrıntısına kadar belirlenmiş ilmihali, tatilleri ve ayrıntılı ritüel ve sembolleri ile "*insanlık dini*".

Sosyolojik Pozitivizm geleneksel sosyal eşleşme haritalamasının bozulmasıyla özel bir şekilde ilişkilidir. Bu, o zaman bilinen bütün sosyal eşleşme haritalamalarının önemsizliği ve bunun peşinden sosyal eşleşme haritalamasının yeni bir yöntemi için yapılan araştırma anlamında ifade edilmiştir. Hukukçulara ve "metafizikçilere" düşman olduğundan, yeni sosyal eşleşme haritaları güvenilir bir şekilde oluşturabilecek yeni seçkinleri arıyordu. Pozitivizm için, yeni harita yapan otoriteler, bilim

insanları, teknoloji uzmanları ve sanayicilerdi. Onun sosyal dünya için eşleşme haritası yapmadaki yeni yöntemi, bilimdi.

O zamanlar aynı harita yapma sorununun çoğu, Alman Romantikleri ile yüzleştiriliyordu ama onlar harita yapmayı bilişsel rasyonel ya da bilimsel bir çaba olarak tanımlamamışlardı; bunu hayal gücünün ve ruhun bir ustalığı olarak görüyorlardı. Bu nedenle Romantiklerin gözdesi olan yeni sosyal eşleşme haritası yapan seçkinler bilim insanları değil şairlerdi ve daha genel olarak sanatçılardı. Ama ister bilim insanı ya da isterse sanatçı olsunlar Batı Avrupa boşluğu dolduracak ve yeni sosyal eşleşme haritalamaları için güvenilir bir kaynağı arıyordu. Dolayısıyla, Fransız Pozitivizmini ve Romantizmi (Alman ya da Fransız) dönemin sosyal eşleşme haritası yapma krizine, tamamen ayrı ve birbirlerinden soyutlanmış tepkileri olarak düşünmek tamamen yanlıştır. Bunu görmek için, yalnızca Staël'in Alman Romantikleri için duyduğu hayranlığı ve Fransızların, Almanya konusundaki kitabında onun kendileri için yaptığı araştırmaya tepkilerini hatırlamaları gerekir.[5] Bu konuda ayrıca Saint-Simon'un da Staël'e yaptığı evlenme teklifini, Saint-Simonculuğun özgür kadın arayışı ve "serbest aşk" için duyduğu çekim ya da insanlık dini aklımıza gelebilir. Fransız Pozitivizmi, bilim ve Romantizmin bir karışımı, bir "bilimcilik (*scientism*)" akımıydı ve bilimsel unsur bu karışımda odak noktası olarak baskın durumdaydı.

Fransız Sosyolojik Pozitivizmi, bilimin saygınlığı artarken geleneksel sosyal eşleşme haritalarına etik bağlılığın zayıflamasından dolayı, yeni haritalamalara ihtiyaç duyduğu görülen dünyadaki ortak duyguların oluşan yapısını yansıtıyordu. Pozitivizm, Restorasyon'un etik belirsizliğine ve etik tükenmişliğine gösterilen bir tepkiydi. Pozitivizm, soylular ve orta sınıf arasındaki Restorasyon açmazından kurtulmaya çalışıyordu. Haklının haklıyla çatışmasına karşı durarak Pozitivizm, sosyal dünyaya etik dışı karşılığın uygunluğunu belirtti; toplum hakkındaki bilginin değerini vurguladı ve sosyal eşleşme haritalarını etik kural haline getiren etik dışı yöntemini dönüştürerek bu etik kaçışı evrenselleştirdi.

Pozitivizm kendi içinden, sosyal eşleşme haritaları yapmada bir araç olarak yeni, pratik ve yararlı bir etik dışı bilim çağrısı yaptı. Bu, yalnızca toplumun nasıl olması gerektiğinin "etik kurallarını ortaya koyma" değildi; ne olduğunu ve olabileceğini bulabilecekti ve bu temelde yeni etik kurallarını oluşturacaktı. Bu yöntemsel konumda Pozitivizm, o sırada devam etmekte olan bütün sosyal eşleşme haritalamaları için örtük bir moratoryum çağrısında bulunarak bir geciktirme taktiği uyguluyordu. Bu gecikme, gerçekte süresiz ya da büyük bir ihtimalle Pozitivizmin yeni yöntemiyle, yeni bir sosyal eşleşme haritası yaratılıncaya kadar uzatılmış olacaktı. Pozitivizm, gerçekte tükenmiş duyguların yapısına uyum sağlayarak her iki evde de felakete sebep oluyordu: burjuva ve restorasyoncular, feodal gelenekçiler ve orta sınıf liberaller, Kraliyetçiler ve Jakobenciler.

Yine de Pozitivistler, orta sınıf bakış açısına yakınlaştıran faydacı duygularla doluydular ve bu da onları orta sınıf desteğini beklemeye ve istemeye yöneltti. Bu, sonunda, esirgenecekti; öyle ki Pozitivistler orta sınıfa çekilirken, takdir etmek ve desteklemek istedikleri orta sınıfın başarısızlığına kızdıklarından dolayı, tümüyle de onun yörüngesine girmemişlerdi. Pozitivizmin kopuşunun altında yatan ve bunu alevlendiren şey, zengin orta sınıf için duydukları hayal kırıklığı ve kızgınlıktı. Orta sınıf onlardan desteğini çektiği ölçüde Pozitivistlerin "mücadelenin üstünde" olmaktan başka çareleri yoktu. Alternatifler arasında seçim yapmak istemeyen ve buna zorlanmayan Pozitivizmin kutsallaştırdığı şey, sosyal eşleşme haritasının kendisi değil, ama onu yapmanın kuralları, yöntemi oldu. Bu farklı şekildeki Pozitivizm, haritasız bir dünyada, yalnızca bir yöntem ve onun ürettiği bilgi ile yaşanabileceğini özgün bir şekilde vurgulayan bir sosyal hareketti.

Bu hiç olmazsa Pozitivizmin farklı bir vurgusuydu; ama daha doğrudan karşı bir vurgu da vardı. Bu vurgu, sosyal dünyanın ayrıntılı ve pozitif bir haritasının üretilmesine yol açtı. Bu, Pozitivizmin insanlık diniydi ve Comte ile Saint-Simon oldukça özel ayrıntılı tasarımlar yapmıştı. Pozitivizmin bu hayalci yönü, Romantiklerin geriye dönük

bakan tarihsel romanının gelecek yönelimli karşılığıydı; her ikisinde de sosyal dünyalar yaratıcı ayrıntılarla tasarlanıp haritalanıyordu ve mevcut olana bir alternatif olarak sunuluyordu.

Başlangıçtan itibaren Pozitivizm, bu kökü derinlere giden çatışmayı bünyesinde barındırıyordu: Bir yandan "pozitif", insanların haritalama çalışmalarını bilimin belirliliklerine dayandırması gereken bir şey olduğu anlamına gelirken, diğer yandan onların yalnızca eleştirel bir şekilde davranmaları değil ama aynı zamanda dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda bazı özel kavramları olmalıydı. İlk yöntemsel duruşunda Pozitivizm sabır tavsiye etti ve sosyal yeniden yapılandırmanın erken üstlenilmesi konusunda uyarıda bulundu. İnsanlık dini duruşu ile ilgili ikinci konuda Pozitivizm, "negatiflikten" uzak durdu ve hiç gecikmeden dünyanın yeni bir haritasını ortaya koydu. Restorasyon toplumunda geleneksel inancın yitirilmesi sorununa karşı Pozitivizm, yeni bir insanlık dinini önerdi.

Toplumun araştırılması ve özellikle bunun tarafsız bir bilimsel yöntemle yapılması çağrısı, toplumun temel karakteri üzerine siyasi çatışmalara siyasi olmayan bir alternatif bulma çabasından doğdu. Benzer şekilde Pozitivizm, bilimin saygınlığının olduğu özellikle orta sınıfın eğitimli kesimleri ve sosyal değişim – düzeni içinde, siyasi çatışmadan kaçınanlar ve böylece kontrol edilemeyen ittifakların oluşmasıyla radikal Jakobenlerin harekete geçmesini ve aynı anda reaksiyoner Restorasyoncu ters tepkileri önlemenin – akıllıca bir yolunu arayanlar arasında hoş karşılanıyordu.

Pozitivizmin iki yanı arasındaki uyumsuzluk ve Pozitivizmin asıl kaynağı olan Saint-Simon'un çeşitli takipçileri arasında oluşan hizipleşme azaltılmaya başlamıştı. Saint-Simon'un ölümünün ardından iki farklı grup hemen oluşuverdi. Bunlardan birisi, Enfantin ve Bazard etrafında toplanan, en sonunda Almanya'da Hegelcilikle birlikte – diğerleri arasında Marx'ın hocası Eduard Gans'ın çalışmasında – birleşti ve Marksizmin gelişimine katkıda bulundu. Diğer bir grup Comte'un çevresinde toplanmıştı ve sonunda vardıkları yer Akademik Sosyoloji'ydi.

Bu iki grubun farklılaştığı konulardan birisi, onların bilim kavramıyla ilgiliydi. Enfantin ve Bazard, bilme sürecinde hipotezlerin, sezgilerin ve "dehanın" aktif yaratıcı rolünü romantik bir şekilde değerlendiriyordu. Kısacası onlar bilimi bir "ayna" yerine bir "lamba" olarak görüyorlar, Alman Romantiklerin şiirin ve sanatın kaynağı olarak gördüklerine benzer aktif güçleri belirtiyorlardı. Bu Pozitivist grubun Comteçulara göre daha fazla *siyasi eylemci* unsuru vardı.

Comteçu grup, insanlık dininin yeni haritasının kabulünü sağlama çabalarında kesin olarak başarısız olduğunda, bu çabalarını bıraktı ve gitgide yapılacak harita yerine, harita yapmanın yöntemi ile ilgilenmeye başladı. Pozitivist mirasında Akademik Sosyoloji bu yüzden, kültürel yeniden yapılandırmanın pratik bir sosyal hareketi olan Comteçuluğun başarısızlığından ortaya çıkar. Tarihsel olarak bakıldığında, Pozitivistin kendi özlemleriyle ilişkili olarak "değere bağlı olmayan – *value free*" sosyoloji, Sosyolojik Pozitivizmin siyasi başarısızlığa amaçsız bir uyarlamasıdır. Bu uyarlama genellikle törensi bir biçim alır ve bunda katışıksız bilgi ya da haritalama yöntemi kendi içinde bir amaç haline gelme eğilimi gösterir. Sürekli olarak "çatışmanın üstünde" olmaya çalışmak, çatışma içindeki toplumun hâkim görüntülerine siyasi olmayan bir alternatif bulmak için bir sığınma işlevi sağlamaktadır. Modern sosyolojinin özellikle Pozitivist yönünün siyasi bir kökeni vardır: Orta sınıf siyasetinin başarısızlığı, yeni sosyal düzenin uyumlu bir görüntüsünü sağlar.

Kopma ve Tarafsızlık

Restorasyon kriziyle birleşmesiyle faydacı kültür, şiddetli kopuş duygularını besledi. Pozitivizm bu kopuşu onu bir ideolojiye ve etik değerlere dönüştürdü. Kopuş, tarafsızlık etik kurallarının karakter bilimi kuruluşuydu. Pozitivist tarafsızlık ise kopuş duygusunu değerlileştirmişti. Tarafsızlık bir değer olarak kopuş yaşamış, ben'in zaten hissetmiş olduğu bir kopuşu saptamış ve ifade etmişti: Zorunlu ima yapabilir. Tarafsızlık

için pozitif talep, piyasa koşulları tarafından desteklenen koşulların değerlendirilmesindeki değişmeyle nesnelerin öz değerinin tahrip edilmesi anlamında, faydacı bir kültür tarafından beslenen kopuş duygusunu yansıtıyordu. Bir piyasa ekonomisinde, öze yönelik nesne bağlılıkları, satın almaya ve satmaya atıfta bulunmaktadır; insanların bir nesneyi satmaları ya da kendilerinde tutmaları sonuçta onun için teklif edilen fiyata bağlıdır. Eğer insanlar zamanlarını ve hizmetlerini bir bedelle satıyorlarsa, fiyat uygun olduğunda onları satmaktan vazgeçirecek birkaç şey vardır. Böylesi bir kültürde, insanların "tarafsız" olmaları konusunda pek az zorlama vardır

Şeylerin faydalılığı ve pazarlanabilirliği kaygısı, onları sevme yeteneğimize ve duygumuza zarar verir. Fayda ve sevgi arasında olumsuz bir diyalektik ilişki vardır. Biri diğerini engeller. Romantiklerden başka hiç kimse bunu, kopuk ve kişisel olamayan kullanımı dengelemek üzere tutku ve kişisel sevgiyi koyan kesin bir içgüdü olarak hissetmemiştir. Goethe'nin savunduğu gibi, duygu her şeydir. Ya da Werner Sombart'ın keskin antitezinde iddia edildiği gibi, "ya en geniş şekilde ekonomik çıkarlar ya da sevgi çıkarları, hayatın öneminin bütün ana noktalarını oluşturur. Kişi ya çalışmak ya da sevmek için yaşar. Çalışma tasarrufu, sevgi harcamayı ima eder."[6] Tarafsızlık, insanların sevme kapasitesi sakatlandığında insanların kendilerine sundukları bir telafidir. Bu yüzden, tarafsızlığı övmek için konuşmayı isteyenler çoğu zaman, "duygusallığı" kınamaktan daha iyi bir yol bilmemektedir.

Bu düzeyde böylesi bir tarafsızlık etkisiz olma değil ama kendinden ve toplumdan yabancılaşmadır; bu, kişinin acıtıcı ve sevilmeyen bir şey olarak tecrübe ettiği bir toplumdan yabancılaşmasıdır. Kişi tarafsızlıkla, sevmediği ama karşı çıkmayacağı bir dünya ile uzlaşmaktadır; bu durum, kişi statükodan kopunca ama onun eleştirileriyle özdeşleştirilmede isteksiz olunca, sosyal gerçekliğin hâkim haritasından ve anlamlı alternatif haritalardan kopuş yaşadığında ortaya çıkar. "Tarafsızlık", nerede olduğu bilinmeyen sürgünü, pozitif ve değer verilen sosyal bir konuma dönüştürür; iç dünyaya sığınmanın zayıflığını ilkeli bir şekilde

araya mesafe koymanın üstünlüğüne taşır: Tarafsızlık, yabancılaşmış ve siyasi olarak evsiz kalmışların ideolojisidir.

Tarafsızlığın, sosyal düzenin geleneksel ve alternatif haritalamalarını reddedenlerin ideolojisi olduğunu ileri sürerken, onların ikisinden de eşit uzaklıkta olduğunu savunmuyorum; yaygın olarak bu "tarafsız" insanlar, siyasi olarak evsiz de olsalar, orta sınıfa aittir ve sosyal statükonun sınırları içinde faaliyet gösterir. Bazı bakımlardan bunu hoş görürler, çünkü çatışmadan korkarlar ve barış ile güvenliği isterlerken, eğer buna hoşgörü göstermezlerse önemli derecede her ikisinden de daha azına izin verilebileceğini bilirler.

Konuya bir başka şekilde yaklaşayım: Restorasyon çatışması sırasında Staël'in dediği gibi, insanlar geleneksel inançlarını kaybetmişlerdi ve bir şeylere inanma ihtiyacını duyuyorlardı. Bu, geleneksel değerler yıkıldığı ve sağlam bir şekilde tarif edilen alternatifler de olmadığından, toplumun tarafsız ve kopuk oluşunun araştırması olarak sosyoloji ortaya çıktı. Sosyolojinin üzerinde yetiştiği toprak, yaygın bir toplumsal kargaşa ile gübrelenmişti. Sosyolojik Pozitivizmin hedefi, içinde yaşadıkları dünyanın tutkuları tükettiği ve bu yüzden de onda yaşamaya ya da ölmeye değer çok az şey olduğu şüphesini gündeme getirdiğinde yükseldi.

Temel olarak yaşadıkları yabancılaşma, evrendeki bölünmeydi: Güç ve etik kurallar arasındaki bölünme. Gücün oluştuğu yer olan yeni burjuva en zayıf ve güvenilmez meşruiyete sahipken, eski meşruiyet kalıpları erkini kaybediyordu ya da kaybetmişti. Modern kültürün en çelişkili karakteristiği, onun orta sınıf için beslediği kalıcı küçümsemeydi: "burjuva" teriminin her zaman küçümseyen bir yanı olmuştu. Sosyoloji ve tarafsızlık için pozitivist talep, geleneksel ve orta sınıf değerleri ilkinde işe yaramadığında, ikincisinde de kahramanlıktan uzak olup esin verici olmadığında ortaya çıkmıştı.

Pozitivist sosyologlar, güç ve etik kurallar arasındaki bu bölünmeyi çeşitli şekillerde onarmaya çalıştılar. Özellikle etik kuralların sosyal gerçekliğin bilgisinden oluşacağını ileri sürdüler. Ayrıca, etik kuralları in-

sanlık dini aracılığıyla destekleme girişiminde bulundular. Hepsinden önemlisi, gücün insanları bozan etkileri konusundaki daimi inançlarıyla, "dünyevi" olan ile "manevi" düzenler arasında bir ayrım yapmayı ve onları birbirlerinden tecrit edilmiş alanlar olarak kurmayı önerdiler. Bunu büyük ölçüde yaptılar, çünkü manevi düzeni ve onun içindeki belirli değerleri korumak istiyorlardı. Tarafsızlıklarını ve "saygınlıklarını" muhafaza etmek istiyorlardı; alçakça pratik kullanımlara konu olmayı arzu etmiyorlardı. Pozitivistler, güç sahibi yeni insanların etik duyarlığını arttırmak ve onları eğitmek önerisinde bulunurken, bunu yalnızca korundukları bir mesafeden yapma niyetini taşıyorlardı. Onlar tarafından görmezden gelinip takdir edilmemeleri dışında bir nedenle değilse bile, bu insanlardan hoşlanmıyorlardı. Ancak yapabildikleri yerlerde onları kullanmaya hazırdılar ve benzer bir şekilde onlar da kullanılmaya – saygınlıklarına uygun bir şekilde "danışılmaya" – hazırdılar ve sabırla keşfedilmeyi beklediler. Kısacası, gerçekte bir anlaşma olan bir öneriyi sundular: Onlara saygıyla davranılıyordu ve kendi manevi düzenlerinin yönetimi onlara bırakılmıştı ve onlar da bunun karşılığında, her ne kadar geliştirmeye çalışıyor olsalar da dünyevi düzene mevcut haliyle saygı göstereceklerdi: Sezar'ın hakkını Sezar'a verebileceklerdi. Pozitivizmin amacının siyasi anlamı buydu.

Pozitivizmin mirasçısı bugünkü değerden bağımsız yüksek bilim sosyolojisi, araştırmanın kullanıldığı sosyal politikaların en dolaylı sonuçlarından ve nihai değerlerden dikkati başka yöne çekerek karar vermenin ideolojik boyutlarını bulanıklaştırmaktadır. Bu yüzden bu sosyoloji, sosyolog araçları sağlarken ya da yalnızca araçların etkinliğini değerlendirirken, müşterinin ulaşılacak hedefi belirttiği bir "mühendislik" ya da yöneticilik pozisyonuyla uyumludur. Klasik Pozitivizm, başlangıcından itibaren bu yönde açık bir eğilim ifade etti. Böylesi bir sosyolojik görev kavramı, Büyük Teori'nin daha kapsamlı ve daha iddialı sosyal haritalamalarını gerektirmez ve aslında bu haritalamalarla uyumsuzluk içindedir. Bunun yerine bu kavram, sınırlı sosyal kesimler hakkında bilgi edinmeye çalışır ve onu elde etmek için yoğun araştırma

yapması gerekir. Pozitivizmin bilimsel hırslarıyla ve harita yapma dürtüleri arasındaki çelişki, kısmen o zaman yoğun sosyal araştırmalar için orta sınıf tarafından sağlanan pek az destek olduğu için, klasik dönemde görünmez durumda kalmıştı.

Bu tür fonlar gitgide daha fazla kullanılabilir hale geldikçe, özenli yöntemler oldukça özel bir söylem işlevi kazanmaktadır. Temel değerler ve sosyal haritalar konusunda çok az çatışma içinde olan kurum ve kuruluşların yöneticileri arasındaki sınırlı farklılıkları, bilimin onayını, yollar ve araçlarla ilgili sınırlı siyaset seçimleri için ödünç vererek çözme yönünde bir çerçeve sağlamaktadır. Aynı zamanda onun bilişsel vurgusu, siyasi farklılıklarla ilgili olmaya devam eden değerlerin çatışmalarını odaktan uzaklaştırmakta ve olgu ile ilgili sorular üzerindeki rekabette yoğunlaşmak için, değer çatışmasının siyasetten ve siyasi çatışmadan uzak bir şekilde çözülebileceğini ima etmektedir. Bu yüzden Pozitivizm, haritalama konusunda çatışmadan kaçınmanın bir yolu olarak hizmet etmektedir. Ancak, bu görünüşteki etkisiz, tarafsız karakterine rağmen, Pozitivizmin sosyal etkisi, rekabet eden sosyal haritalamalar bakımından, onun sosyal düzen sorunu, sosyal kökenler, eğitim ve kendi personelinin karakteri ve kendi fon koşulları tarafından yaratılan bağımlılıklar yüzünden rastlantısal ya da tarafsız değildir ve ısrarlı bir şekilde statükoya destek verme eğilimi taşır.

Restorasyon ve Devrim Arasında Pozitivizm

Fransa'da olduğu gibi eski rejimden doğmuş olan orta sınıf toplumu, kendi gelişmesi önündeki tehlikenin önemli ölçüde eski kurumların ve seçkinlerin süren direncinde olduğunu net bir şekilde anlamıştı. Orta sınıfın önündeki pratik siyasi görev, tarihi geçmişin sosyal güçleriyle özdeşleşen eski rejimin geri getirilmesine karşı yeni kazanılmış konumlarının korunmasını içeriyordu. Kısacası, eski seçkinler mevcut dönemde bir değer olarak görülüyordu; süregiden güçleri, Saint-Simon'un kıssasında olduğu gibi, mevcut sosyal faydasızlığı gerekçeleriyle artık gayrı meşru olarak kınanıyordu.

Erken dönem Sosyolojik Pozitivistler, ortaya çıkan pek çok orta sınıf mensubu gibi, geçmişin hala canlı ve tehlikeli olduğunu algılamıştı ve bu duygularını "kültürel geri kalma – *cultural lag*" olarak ifade etmişlerdi. İçinde bulundukları dönemi, gerilim dolu çelişkiler olarak algılıyorlardı. Bu dönemi, yeni burjuva kurumları içinde ve ondan kaynaklanan bir dönem olarak değil, tam tersine kendileri ve geçmişten bu yana süren daha eski "kadim" kuruluşlar arasındaki bir çatışma olarak görüyorlardı. Bu çelişkilerin kendilerini sosyal evrim boyunca bir çözüme kavuşturacağı bekleniyordu. Bu şekilde kadim geçmiş yıkılabilecek ve yeni toplum, kurumsal gerekliliklerini tamamlayarak, hâlihazırda ortaya çıkmış olan orta sınıf düzenlemelerine uygun yeni kurumları geliştirerek tamamlanabilecekti.

Orta sınıf, toplumdaki konumunu daha eski seçkinlere karşı güçlendirmeye çalışırken aynı zamanda kendisini yeni ortaya çıkan bir proletarya, çıkarlarını gerçekleştirmek için devrimci militanlığını kapan şehir kitleleriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu yüzden orta sınıf, ortaya çıkan kitleleri kontrol edememe korkusuyla kendi devrimci girişimlerini sınırlandırmıştır. Kısacası radikallerin devrildiği bir tepki vardı.

On dokuzuncu yüzyılın orta sınıfı, çok geçmeden çıkarlarını elde etmek için iki cephede sosyal bir mücadeleye girdiği bir pozisyon almıştı. Değişiklik, sosyal düzen, siyasi süreklilik, istikrarla ilgili akılcı bir çabayla uyumlu olmak zorundaydı. Bir yandan orta sınıfın devrimi tamamlama ve diğer yandan da kendi pozisyonunu ve mülklerini şehir içi huzursuzluklardan ve proleter karışıklıklardan koruma ihtiyacı, August Comte'un iki katlı sloganı olan "Düzen ve Gelişmeyi" ve onun düzenin ortaya çıkması olarak gelişim modelini açıklamaktadır. Comte'un evrimci ve kâhince sosyolojisi, yeni bir toplumun tamamlanması için devrimin değil tam tersine bilim ve bilginin barışçıl uygulaması olduğunu savunuyordu: Pozitivizm. Comte'un sosyolojisi, orta sınıfın kendi sosyal pozisyonunu, aşağıdan gelecek devrim risklerinden kaçınırken, restorasyona karşı yukarıdan güçlendirmek dürtüsünü belirtiyordu. Yeni sosyoloji, geçmiş ve gelecek arasında, hala güçlü eski seçkinler ve

oluşan yeni kitleler arasında tehlikeli bir şekilde sıkışmış durumdaki bir orta sınıfı yansıtıyordu.

Daha önce belirtildiği gibi, bazı bakımlardan ihtiyaçları ve perspektifleriyle çakışsa da, orta sınıf başlangıçta yeni sosyolojiyi desteklemede başarısız oldu. Bu yeni sosyolojiden, onların dar ekonomik ve bireyci faydacılık modeli olmasından dolayı, kısmen uzakta durdular. Bundan başka sosyolojik yapı üzerinde dikkatini yoğunlaştırarak sosyoloji, devlete verilen önemi azaltma eğilimindeydi. Orta sınıfın hükümet mekanizmasını kontrol için hala mücadele ettiği bir dönemde Comte'un devlet hakkında söyleyecek pek fazla bir şeyi yoktu.

On dokuzuncu yüzyılın başındaki Pozitivist Sosyoloji, mülk sahibi orta sınıfın entelektüel bir ürünü değildi. Daha doğrusu onun altyapı çalışması, başlangıçta mülksüz Kontlar DeBonald, DeMaistre ve Saint-Simon dâhil soylular tarafından yapılmıştı; fikirleri, o zaman ortaya çıkmakta olan sivil mesleklere ve özellikle mühendisliğe çekici gelen bilimle ilgiyle birleşmişti. Bu yüzden sosyoloji başlangıçta, sosyal gücünü kaybetmiş ama yenilerinin de henüz tam olarak gelişmiş olmaktan çok uzak olan eski toplum tabakalarının entelektüel ürünüydü. Bu sosyal tabakaların entelektüel kaygıları ve kültürel gelenekleri, burjuva mülkiyetinin ihtiyaçlarıyla örtüşmüyordu; soylu eski kuşaklar ve yeni sosyolojiyi yaratan üstün eğitimli insanlar onlara bir üstünlük duygusu veriyordu. Bu da yeni ve çoğu zaman kaba para sahibi insanları rahatsız ediyordu. Saint-Simon'un ve Comte'un yeni sosyolojisi büyük ölçüde, o ölmekte olan ya da henüz tam olarak doğmamış marjinal bir sosyal tabakanın ürünüydü ve Yahudiler ve akıl hastaları, fahişelerle evlilik yapanlar, iflas edenler ya da gayrı meşru çocuklar gibi çeşitli kişisel damgalar vurulan grupların desteğini de kazanmıştı.

Bu insanlara, mülk sahibi orta sınıf tarafından yaygın bir şekilde ve derin bir rahatsızlıkla bakılıyordu. Bunlar, kendilerini kamuoyu önünde "özgür aşk" yanlısı ilan eden itibarsız kişilerdi. Onlar hapse atılıp infaz edilen tehlikeli karakter sahibi insanlardı. Birden zengin olmuş kişiler, hala sosyal ve siyasi olarak kendini güvende hissetmeyen on do-

kuzuncu yüzyılın başındaki orta sınıf, kendilerini böylesi kişilerle ya da onların sosyolojisiyle ittifak içine sokacak durumda değildi. Bundan başka, yükselen orta sınıf, yeni sosyolojinin savunucuları tarafından kendilerine ne yapılması gerektiğinin söylenmesinden hoşlanmıyordu. Modern dünyada otoriteyi meşrulaştıran mülk değil, bilim ve teknolojiydi. Orta sınıf, yalnızca köhne küçük bir grup tarafından boyunduruk altına alınma konusunda aristokrasi ile savaşmamıştı ve güçlü Kilise'yi yıkmamıştı. Comte, boşuna bekleyecekti.

Sanayicilik toplumdaki hâkimiyetini derinleştirdikçe sosyoloji kendi yapısına kavuşacaktı. Ancak ticari sanayiciliğin kurumsal gereklilikleri tamamen kurulduğu yerde ve zamanda; yalnızca orta sınıf, eski seçkinlerin geri getirilmesi karşısında garanti altına alındığında; yalnızca geçmişe bir tehdit olarak bakmadığında ve geleceğin de radikal olarak farklı bir şey getirmeyeceğine inandığında olacaktı. Ancak o zaman orta sınıf, mevcut sosyal gerilimleri eski kurumların artık kullanılmaz olmasıyla açıkladığında, bir kültürel geri kalma teorisinden vazgeçiyordu. Bunlar, sosyolojinin orta sınıf toplumda kabulü ve kurumsallaşması için gerekli koşullar arasında yer alıyordu.

Sosyoloji, sonra kendi tarihsel ve evrimsel perspektiflerinden vazgeçebilir, gelecek yönelimini kısabilir ve yabancılaşmış bir şimdiki zamanda bıçak sırtında yaşayabilirdi. Klasik döneme kadar, evrimcilik "karşılaştırmalı" araştırmalara ve İşlevselciliğe yerini bırakmıştı. Tarihsel olmayan karakteri ve mevcut sosyal düzenlemelerin süregiden sonuçları üzerine vurgusuyla İşlevselci Sosyoloji, geçmişten artık korkmayan, bugünden radikal olarak farklı bir geleceği ne hayal eden ve ne de arzulayan orta sınıfın gelişmiş tahkimatına karşılık gelen tarihsel bir hayal gücünün kaybını yansıtmaktadır. Bu yüzden modern, İşlevselci sosyal teori ve sosyolojinin kendisi ilk olarak büyük ölçüde orta sınıf sanayileşmesinin hızla ilerlediği toplumların ürünüdür: Bu ülkeler Fransa, İngiltere ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'dir.

İKİNCİ DÖNEM: MARKSİZM

Kapitalizm içinde ve ondan doğarak, kapitalizme karşı mücadelede popüler ve siyasi bakımdan güçlü Marksizm de, Benthamcı faydacılığa karşı tartışma konusu yapmış olmasına rağmen, sosyal faydaya önemli bir değer vermiştir. Tarihsel bir perspektiften bakınca, popüler Marksizmin bir işlevi, faydacı devrimi, faydalılık standartlarının daha fazla genişlemesine burjuva mülkiyetinin getirdiği engelin aşılmasıyla tamamlamaktı. Bu da Marksizmin tarihsel olarak "ilerici içeriğini" kısmen kapsamaktadır. Elbette popüler Marksizm, sosyalizmler arasında kendisini popüler faydacılığın bir biçimine bağlamamaktadır. Bu da, H. G. Wells'in Beatrice Web'i, "kemikli ruh" kadını şeklindeki sert eleştirisine bakılarak anlaşılabilir.

Kamuoyu tarafından onaylanan ve samimi olarak inanılan değerler düzeyinde kapitalizm ve sosyalizm arasında prensip olarak slogan açısından bir fark yoktur: Herkesten yeteneğine göre alma ve herkese ihtiyacına göre verme. "Dürüst burjuva" aşağıdaki görüşlere katılır: insanlar çok ve yeteneğinin en üst düzeyinde çalışmalı; emeklerinin karşılığını da tam almalıdır.

Marksizmin Sosyal Faydacılığı

Ancak sosyalist ve burjuva, faydalılığın insanların ne edineceği konusunu belirlemede tek standart olarak kullanılması konusunda görüş ayrılığı içindedir. Genellikle insanların ihtiyaçlarının ve faydalılıklarının onlar için mal ve hizmet tahsisinde esas almada meşru bir temel olduğunu düşünmektedir. İnsanların ihtiyaçlarının kapitalizmle bozulduğunda ısrar eden Marx, insanların insan olarak belirli evrensel "bir canlı türü olması bakımından ihtiyaçları" olduğuna ve sosyalizm olgunlaştıkça daha gerçek insani ihtiyaçları geliştireceklerine inanmıştı. Marx ve diğer sosyalistler, insanların doyum isteklerinin, faydalı oluşlarından değil sonuçta bu ihtiyaçlardan temellendiğini düşünüyorlardı.

Marx bir yandan hayalci sosyalistler gibi, faydalılığı bir standart olarak kabul etmişti ve tarihsel gelişimine olan engelleri aşmaya çalışmıştı; faydalılığı sosyalleştirmek istediler. Diğer taraftan Marx ayrıca, ekonomik gelişmenin verimliliği geniş bir şekilde arttırdığı zaman faydacılığın sınırını aşmak beklentisinin olduğu sanayi gelişiminin ilk dönemlerinde bile, insan ihtiyaçlarının göz önüne alınmasıyla faydalılığın dengelenmesinin ve ölçülü hale getirilmesinin peşinden koşmuştu. O zaman, çıkarı güdülerle bozulmamış insan ihtiyaçları gerçekten daha insani hale gelebileceklerdi.

Faydacılık konusunda Marx'ın pozisyonunun oldukça karmaşık olduğunda ve onun geleneksel faydacılığın bir yandaşı olduğu şeklinde yorumlanmasının hatalı olduğunda ısrar ediyorum. Hiçbir şey Marx'ın Jeremy Bentham hakkında başlattığı tartışmadan daha açık bir şekilde bu karmaşıklığı net bir şekilde ortaya koyamaz: "on dokuzuncu yüzyılın yavan, ukala, sıkıcı sıradan burjuva zekâsının kerameti".[7] Ancak Marx'ın faydacılık konusundaki tartışmaya dayalı pozisyonunu, bunun güçlü yanlarıyla sınırlılıklarını anlamak için, onun varsayımlarını görmek büyük önem taşımaktadır.

İlk olarak Marx, fayda konusundan genel olarak söz edemeyeceğimiz, ancak yalnızca bir şey için faydanın söz konusu olabileceği ısrarında bulunmuştur:

> *Bir köpek için faydalı olanın ne olduğunu bilmek için, köpeğin yapısını araştırmak zorundayız (ve) ... bütün insan faaliyetleri, hareketleri, ilişkileri vb. konularda fayda prensibi ile uyumlu bir yargıda bulunmak isteyen kişinin, insan yapısını önce genel olarak ve sonra her bir özel tarihsel dönemde değişiklik gösterdiği şekliyle tanıması zorunludur.*[8]

Böylece Marx, insan yapısı konusunda genel ve evrensel ve ayrıca bu konuda tarihsel bir kavramsal yapı olmadan bir şeyin insanlar için faydalı olup olmadığının ayırt edilemeyeceğinde ısrar etmiştir. İkinci olarak Marx, faydacılığın indirgemeci yönü konusunda açıkça istisna

kabul etmiş, ifade edici diğer motiflerin özerkliği konusunda ısrarını sürdürmüştür. Bu özellikle, bütün farklı insan faaliyetlerini – "konuşma, aşk, vb." – onlar için özel anlamları olması gerekmeyen fayda ile bir ilişkiye indirgeme çabalarını kınadığı *Alman İdeolojisi*'nde belirgin bir şekilde görülmektedir. İnsanlar bazen şeyleri başka amaçlarla araçsal bir şekilde "kullanmaktadır". Ama bütün koşullarda değil. Üçüncü olarak Marx, İngiliz burjuvası için faydalı olan şeyin bütün insanlar için faydalı olduğunu örtük olarak önermesinden dolayı Bentham'ın faydacılık modelini kınamıştır. "Sapkın insanın bu garip türü için faydalı görünen şey, kendisinde ve kendisinden faydalı sayılmaktadır."[9] Son olarak ve onun kapitalizm analizinin merkezini oluşturan şey, Marx'ın faydacılığı burjuvanın bir ideolojisi olarak görmesidir. Burjuvazi fayda üzerinde konuşmasına rağmen Marx onun aslında kârı kastettiğini söylemektedir. Burjuvazi gerçekte faydalı olanı değil, kârlı olanı, satış yapacağı şeyleri üretir. Burjuva üretimi ticari mal üretimidir: Bu da "fayda değeri" değil ama "kambiyo değeri" olan şeylerin üretimidir. Faydacılık, çıkarcılığın hoş bir şekilde gizlendiği burjuvanın sahte bir bilinçliliğidir.

Esasında Marx'ın faydacılık eleştirisi, faydacılığın sınırlı burjuva formu üstünde toplanmaktadır; onunki, bireysel özel kârın peşinde olmaya karşı bir saldırıdır ve altında egoizme yönelik daha klasik bir düşmanlık vardır. Marx için faydacılık büyük ölçüde bireysel egoizm ya da onun modern bir şekilde gizlenmiş halidir. Bu nedenle Marx, eleştirisini bütün faydacılık tarzları için genelleştirmemekte ama burjuva formu üzerinde toplamaktadır. Triers Lisesi'ndeyken gençlik çağında yazdığı makalede Marx kendisini bir tür sosyal faydacılığa, insanlığa faydalı olmanın önemine adamıştı. Bu makalede Marx, kişilerin "insanlığa en çok katkıda bulunabileceğimiz" bir mesleği seçmesi gerektiğini belirtip, yetenekli olduğumuz meslekleri seçmedikçe "faydasız yaratıklar oluruz." uyarısını yapmıştı.

Marx, "değişimci" ve sosyal bir faydacıdır; insanların ortak topluma, bir bütün olarak topluma, tarihte oraya çıkana faydalı olmasını istemektedir. Çok iyi bilinen ve ileri sosyalizmin bilinçli olarak slogana

dayalı "herkesten yeteneğine göre alma ve herkese ihtiyacına göre verme" talebinin nitelendirilmesinde Marx, bir yandan iş ve ödül arasındaki geleneksel faydacı bağıntıyı koparırken, diğer yandan da insanların insancıl ve sosyalist bir topluma faydalı olma yönünde bir etik yükümlülüğü olduğunu ima etmektedir. Marx'ın Benthamcı faydacılıkta reddettiği şey, araçsal hesaplaması ve çıkar yol olarak gördüğü yöntemdir; Marx'ın arzu ettiği ise, hesapçı olmayan, insanların saygın bir topluma faydalı olma yönünde gerçek bir yükümlülük hissettikleri etik bir faydacılıktır.

Bu, Marx'ın bireysel ve çıkarcı faydacılığı kınaması ile sosyalistleştirilmiş ve komünal faydacılık desteğinin arasında kalmış, bir bakıma ince bir çizgidir. Bu gerilim kısmen, ekonomik gelişimin değişik dönemlerine değişik bir önem atfedilerek ve tamamen gelişmiş bir sosyalizmde herkesin kendi yetenekleriyle faydalı olduğu, herkese ihtiyacı kadar fayda sağlandığı kuralına göre nihai olarak gerilerde kalacağı iddiasıyla çözülmüştür. Daha önceki ve daha az gelişmiş sosyalizmde ise herkesin yetenekleriyle faydalı olduğu, çalıştığı kadar fayda göreceği kuralının daha büyük bir hâkimiyeti olmuştur.

Tarihsel sonuç çelişkiliydi. Sosyalistler bir yandan faydanın tarihsel olarak kısa ömürlü ve artan bir şekilde ilkel bir standart olduğu ve sonuçta tarihin çöplüğüne atılacak bir şey olduğu görüşüne sahip olmuşlardı ve onlara göre faydanın mevcut meşruiyeti belirsiz ve sarsılmış durumdaydı. Ancak diğer yandan başarılı sanayileşmenin ve ülke kurmanın pratik gereklilikleri çoğu zaman sosyalistleri faydacı standartları günlük siyasette ve ekonomik planlamada uygulamaya yöneltti ve faydanın üstünlüğü, sosyal bir standart olarak bin yıllık bir karakter kazandı.

Marksizm bu yüzden örtük olarak faydacılık ile faydacılığın ticari kalıplarına düşman ve doğal hakların evrensel iddialarını eleştiren bir durumda olmasına rağmen, orta sınıfın karakteristiği olan doğal haklar arasındaki çatışmayı somutlaştırmıştır. Marx'ın kendisi, bir kişinin faydalılığı ile onun elde edeceği şey arasındaki bağıntıyı yok ettiği ve

sonuçta ortaya çıkacak iyi bir toplumu öngörmüştür. Buna göre bir kişinin elde edeceği şey onun faydalılığının değil bir birey olarak doğumla birlikte sahip olduğu bir ödüldür. Ancak bu, mevcut sosyalist hareketin işleyiş standardı değil, Marx'ın gelecek hayaliydi. Marksizm bu durumda faydacılık hakkında ikircikliydi; onu gelecekte üstün kılmaya çalışarak, günümüz koşullarında ona uyum sağladı; çıkarcı ve bireyci faydacılığa karşı çıktı ve bir sosyal faydacılığın gerekliliğini kabul etti.

Marxizmin İkili Ayrışması ve Akademik Sosyoloji

Batı Sosyolojisi'nin ana yapısal karakteri, Marksizmin ortaya çıkışından sonra gelişmiştir; bunu takiben Batı Sosyolojisi, her birisi kendi sürekli entelektüel geleneği ve farklı entelektüel kalıpları ile birlikte iki kampa bölünmüş ve her birisi ortak bir şekilde diğerini aşağılayan bir şekilde ondan kendisini soyutlamıştır. Saint-Simon'un büyüyen dehasının ardından Batı Sosyolojisi'nin, "ikili ayrışma" ile iki sosyolojisi olmuş, her birisi diğerinden hem teorik ve hem de kurumsal olarak farklılaşmıştır. Aslında ikisi de birbirinin aynadaki ters görüntüleri gibidir. Bunlardan birisi, kurumsal gelişimine tam olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde ulaşacak ve zamanla Amerikan Sosyolojisi olacak, orta sınıfın üniversite sosyolojisi olan, Comte'un "saf" bir sosyoloji programıdır. Diğeri ise, Karl Marx'ın ya da Marksizmin, en büyük başarısını Doğu Avrupa ülkelerinde elde eden ve proletaryaya yönelmiş entelektüellerin parti sosyolojisidir.

Comte'un Pozitivist Sosyoloji olarak tanımladığı "saf" sosyoloji olarak kendisini tanımlamak yerine Marksizm, "teorinin ve uygulamanın birliği" kuralını onaylıyordu. Comte'ta olduğu gibi orta sınıfa çekici gelmekten çok uzakta kalarak Marksizm, kendi seçmen kitlesini, hızlı bir şekilde yeni orta sınıfla bütünleşen sınıflar yerine, hala dışta kalan, marjinal, düşük düzeyde olan, kötü tanınan ve yeni toplumun çıkarlarından faydalanma noktasından çok uzakta olan katmanlarda bulmuştu. Bu son nokta açısından Marksizm, kendilerini prenslerin,

seçkinlerin ve sosyal olarak bütünleşmiş katmanların dikkatine sunan ve onlardan destek arayan Platon'dan Machiavelli'ye kadar daha öncekilerin geliştirdiği sosyal teorilerden en büyük kopuşu yaşamıştır. Marksizm, Saint-Simon'un dışarıdan sağlanacak yardımlarla proletaryaya gösterilecek hayırseverliğini reddetmede kararlı bir adım atmış ve bunun yerine proletaryanın girişimini ve kendisi hakkında karar vermesini tercih etmiştir.

Marksizm, beğenmediği pozitivist çöpten daha az tek yanlı değildi ama tam da Comte'un ihmal ettiği çıkarları geliştirmişti. Comte'un yaptığı gibi bir toplumun doğal olarak istikrar ve düzene doğru gitme eğiliminde olarak algılanması yerine, Marksizm modern toplumu "kendi yıkılışının tohumlarını" taşıyan bir toplum olarak görüyordu. Sosyal istikrar konusuyla meşgul olmak yerine Marksizm, sosyal gerçekliği bir süreç olarak algıladı; Marksizm sosyal değişimi anlamaya ve onu üretmeye çalıştı. Düzen ve istikrarla gül gibi geçinmek yerine Marksizm'in – en azından başlangıçtaki revizyon öncesi aşamalarında – sokak mücadelesi seslerine karşı artmış bir duyarlılığı vardı. Comte'un, sosyal düzeni kendiliğinden sağlayacağına inandığı aile gibi, küçük "doğal" grupları onun odak merkezinde olmadı. Marksizm, çatışmalarının sosyal düzeni bozduğu daha büyük sosyal sınıflar, siyasi partiler ve işçi sendikaları gibi sosyal dünyayı, sosyal bilimin rehberliği altında ve ona uyumlu bir şekilde rasyonel olarak değiştirebilecek planlı örgütler üzerinde yoğunlaştı. Marksizm, çalışma bilgisini ve ilişkisini yüceltti; Comte'un formülü ise şöyleydi: Bilimsel Yöntem x Hiyerarşik Metafizik = Pozitif Sosyalizm. Marksizminki ise: Bilimsel Yöntem x Romantik Metafizik = Bilimsel Sosyalizm, şeklindeydi.

Marx, Saint-Simon'da mevcut olan ekonomik ve sanayi odağını daha da vurguladı. Ama onu, bilim ve teknolojiden çok, bir ekonomi ve güç konusu olarak kavramsallaştırdı. Saint-Simon'un bu konudaki pozisyonu, görüşünü 1803 yılında açık bir şekilde aşağıdaki gibi ifade ettiğinde, gelişmişti: "Varsıllar yoksulları, mülk sahibi oldukları için yönetiyor değiller. hem mülkleri var ve hem de yönetiyorlar; çünkü

kolektif olarak onlar aydınlanmada varlık sahibi olmayanlardan üstünler."[10] Doğal olarak Marx, bunun tam tersini savunmuştu. Marx, modern toplumu, Saint-Simon'un "sanayileşmiş" kavramına zıt bir şekilde "kapitalist" olarak görüyordu. Bu yüzden Marx, dikkatini mülkiyetin değişkenliği ve güç düzenlemeleri ile sanayinin daha da gelişmesi için bunların önemi konuları üzerinde topladı. Marx ayrıca, Saint-Simon'un yaptığı gibi eski rejimlerin seçkinlerine karşı çıkmadaki ortak çıkarları önemseme yerine, yeni sanayi sınıfları içindeki çatışmalara odaklandı. Saint-Simon'un onların benzerliklerini sanayiciler olarak vurguladığı yerde Marx onları proleterler ve kapitalistler olarak ayırdı.

Comteçuluk ve Akademik Sosyoloji, sanayileşmeye ilk ve en hızlı atılımı yapan toplumların ve katmanların sosyolojisi ve ideolojisi haline gelmişti. Marksizm ise, az gelişmiş ya da yavaş yavaş gelişen bölgelerin, sanayi toplumlarına en az bütünleşmiş katmanların, çıkar sağlamak için uğraşmış ama bu istekleri reddedilmiş sınıflar tarafından benimsenen bir sosyolojisi olmuştu.

Saint-Simon'un doktrinleri günümüze kadar varlığını sürdüren iki temel teorik sisteme geçiş, ikili bir ayrışma ile yaptı. Saint-Simon'un çalışmasının bir tarafı, öğrencileri olan Enfantin ve Bazard'a gitti. Orada daha sonra Alman Romantizmi'nin ve Hegelciliğin altyapılarıyla birleşerek, "Saint-Simonizm" haline gelerek Marx'ın, Engels'in, Karl Kautsky'nin, Nicolai Bukharin'in, Leon Trotsky'nin ve V. I. Lenin'in Marksizmi geliştirmelerine katkıda bulundu. Hegelcilikle temasını yenilediği yerde ise, Georg Lukács'ın, Antonio Gramsci'nin ve Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Leo Lowenthal, Erich Fromm ve Jurgen Habermas dâhil çağdaş Frankfurt "Eleştirel Sosyoloji", Alman okulunun çalışmalarında ifade edildi. Bu yüzden Batı Sosyolojisi'nin ikili ayrışması, çok yönlü ve daimi konusu, insanın insani potansiyelleri ve bunları gerçekleştirmesi adına modern toplumun bir eleştirisi olan çok yönlü bir gelenek üretti. Bu ayrışmanın diğer tarafı ilk başta, Comte'dan Emile Durkheim ve İngiliz antropolojisine kadar geçen geleneksel Akademik Sosyoloji'nin köklerini sağlayan Pozitivist

Sosyoloji olarak Talcott Parsons'un kendi teorik sentezini oluşturacağı ana kaynaklardan birisi haline gelerek kristalleşti. Akademik Sosyoloji'nin süregiden geleneği, onun uzun ömürlü konusu gibi, sosyal düzen ve etik uzlaşma ihtiyacıdır.

Pozitivizm ve Daha Sonraki İşlevselcilik

Sosyolojik sentezin üçüncü ve dördüncü dönemlerinde daha sonra ortaya çıkan modern İşlevselcilik, geçmişinin bir kısmını Sosyolojik Pozitivizmden almaktadır. Modern İşlevselcilik, ilk başlardaki Pozitivizm için önemli olan belirli varsayımları, özellikle de onun evrimciliğini ve kültürel geri kalma teorisini benimsemezken, Pozitivizmin ana "program niteliğindeki – kurumların "pozitif" işlevleri ile ilişkili – kavramına" ve bundan başka belirli bir dereceye kadar buna bağlı öz duygulara hep sadık kalmıştır. "Pozitif" terimi, bütün önemli sosyal teorilerin merkezinde bulunanlar gibi yankı yapan bir program niteliği taşıyan bir kavramdır. Program niteliğindeki bu kavramı, onun temel alan varsayımlarını ve ona nüfuz eden duyguları anlamak için pek çok gücü, acıma duygusunu ve teorinin çekiciliğini kavramak gerekir.

Saint-Simon ve Comte için "pozitif", en azından iki ana saklı anlam taşıyordu: "Pozitif" bir yandan belirli olana, bilim tarafından onaylanan bilgiye referans gösteriliyordu; diğer yandan da, "eleştirel" ve "yıkıcı" Fransız Devrimi'nin fikirlerini ve felsefelerini temsil eden "negatifin" karşıtıydı. İkinciyle aynı doğrultuda Pozitivizm, başlangıcından itibaren, kurumlarda ve geleneklerde bulunabilecek "iyiyi" gösterme eğilimindeydi; onların yapıcı, işlevsel ve faydalı yanları üzerinde odaklanmıştı. Ancak Saint-Simon'un formülasyonları altında Fransız Pozitivizmi "bir kez faydalı olan her zaman faydalıdır" varsayımını asla benimsemedi. Saint-Simon'unkisi, bunu mümkün olan dünyaların en iyisi olarak gören aşırı bir iyimserlik değildi. Aksine onunkisi, tamamlanmamış ve gelişmemiş olmaktan dolayı sıkıntı çeken bir modern sosyal dünya vizyonuydu. Bu nedenle onun varsayımı, hala gelişmeyi

engelleyen süreç olan ilkel bir sosyal geçmişin tortu kalıntıları olarak hissedilen eleştirisinden korkmayan nitelikli bir İşlevselcilikti. O aynı zamanda toplumu yeniden birleştirmesi umulan yeni sosyal düzenlemelerin modern sanayi ile uyumlu olmasını istiyordu. Bu yüzden, sonraki İşlevselcilikten daha eleştirel bir duruş benimsedi. Ama izleyen akademik formülasyonlarında, özellikle Comte'unkilerde, Pozitivizm öncelikli olarak çok eski rejimin hemen bütün kurumlarına karşı yönlendirilmiş felsefelerin eleştirilerini çürütmeyi amaçlıyordu.

"Pozitif"in bilimsel olarak onaylı bilginin önemine vurguyu ima ettiği ölçüde o, sosyal bilimi, inancın kesinliği için bir temel olabilecek ve toplumda uzlaşmayı sağlayabilecek bir söylem olarak kullanıyordu. "Metafiziğe son" formülüyle "ideolojiye son" görüşünü telkin ediyordu. Bir başka deyişle Pozitivizm bilimin, inancın ideolojik çeşitliliğinin ve farklılığının üstesinden geleceğini varsayıyordu. Comte bu çerçevede, Protestanlığın bilincin sınırsız özgürlüğü kavramına karşı tartışmasını geliştirerek, bunun insanların her birinin farklı sonuçlara varmasına yol açacağını ve bu yüzden de ideolojik bir kafa karışıklığına yol açacağını ileri sürmüştü. Comte'un görüşüne göre bilincin bu ayrıştıran özgürlüğü, kaybedilen sosyal uzlaşmayı yeniden kurabilecek bilimin otoritesinde inançla yer değiştirmişti ve bu da toplumu yeniden bir bütün haline getirecekti.

Bu yüzden Comteçu Pozitivizm, uzlaşma ve sosyal uyum ve ayrıca daha sonra Emile Durkheim ve A. R. Radcliffe-Brown'u karakterize etmiş olan mevcut kurumların süregiden saklı faydalılığı konusunda aynı hayranlığı açıkça ortaya koymuştur. Bu ebedi Pozitivist miras doruk noktasına, E. A. Shils tarafından tam olarak "uzlaşmaya dayalı" bir teori olarak kutlanan Talcott Parsons'un Yapısal İşlevselciliğinde ulaşılmıştır. Hem düzeni ve hem de gelişmeyi savunarak Comteçuların, gelişmeyi orta sınıf mülkiyet kurumları ve henüz tamamlanmamış da olsa asıl olarak sağlam olarak kabul edilen yeni sanayiciliğin çerçevesi içinde arama ihtiyaçları vardı. Esas itibariyle iyimser duyguların ve alan varsayımla-

rının bu sürekliliği içinde, altyapı düzeyinde modern İşlevselcilik, on dokuzuncu yüzyıl Sosyolojik Pozitivizminin meşru varisidir.

Romantik ve Faydacı Kültür Belirtileri Konusunda Görüş Ayrılıkları

Akademik ve Marksist sosyolojiler arasındaki derin yapısal bölünmeye ek olarak, sosyoloji için sonucun, kolaylıktan az da olsa uzak bir şekilde, netleştirilebilir kültürel ayrılığı söz konusudur. Bu ayrılık bazen ulusallığı açısından Fransız ve Alman entelektüel gelenekler arasındaki bir fark olarak formüle edilmiştir (örneğin, Raymond Aron tarafından yapıldığı gibi); bazen de Alman idealist geleneği ile diğer Batı ülkelerinin daha Pozitivist geleneği arasındaki bir bölünme olarak tanımlanmıştır (örneğin, Ernst Troeltsch tarafından yapıldığı gibi). Bu bölünmenin ulusal olma boyutunda, Batı sanayi ülkelerinde temel kültürel gerilimlerin kendilerini sadece resim, müzik, tiyatro ve sosyoloji gibi değişik kültürel alanlarda göstermelerinden dolayı yalnızca yüzeysel olarak ifade edildiği görüşündeyim.

Tarihsel olarak bu bölünmenin bir yanı Almanya'da, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinden daha sonraya kalmadan Romantik hareketin rasyonalizm, materyalizm, Pozitivizm ve faydacılık karşısında ifade edilen bir akım halinde tam olarak ortaya çıkmasıyla görüldü; kısacası, oluşmakta olan orta sınıf kültürüne karşı gelişti. Ancak Romantizm, orta sınıfa ve onun ekonomik düzenine yalnızca muhafazakâr bir tepki muhalefeti değil, aslında sola açılan bir hareketti. Daha önceki Romantikler konusundaki küçümsemesine rağmen Marx'ın çalışmalarında gelişen devrimci potansiyelleri vardı. Romantizmden kaynaklanan devrimci potansiyel, temel olarak sanayileşmeyi eleştiren bu akımın aynı zamanda kapitalizmin ve onun kültürünün eleştirilmesi için de kullanılabilecek olmasıydı. Oluşum döneminde sanayileşmenin bir eleştirisi olarak Romantizm, çoğunlukla orta sınıfla mücadele içinde olan daha eski seçkinlerin, özellikle aristokrasinin kullanımına kendisini teslim etmişti ve bu bağlamda da genellikle tutucu bir özellik taşıyordu.

Romantizm yine de, işçi sınıfının orta sınıf eleştirisi ile uyum sağlama kapasitesine sahipti. Henri Le Febvre'in dediği gibi, hem sağın ve hem de solun bir Romantizmi vardı. Erken dönem sanayileşmeye karşı çıktığında Romantizm, ağırlıklı olarak tutucu bir özellik kazanma eğilimi gösteriyordu. Ancak Romantizm, gelişmiş sanayi toplumlarında faydacı kültür orta sınıf sınırlarının ötesine geçmeye çalıştığında – irrasyonel ve rasyonel olmamayı yüceltmeden bu özellikleri yaşama gücünün bir kaynağı olarak gördüğünde, seçkinci olmadığı durumlarda – özgürleştirici potansiyele sahip oluyordu. Freudçuluk, böylesi bir Romantizmin bir ifadesidir.

Romantizm çeşitli şekillerde, fark edilebilir bir biçimde Pozitivist ya da yöntemsel olarak deneyci sosyoloji tarzları olarak gelişen biçemler arasında kültürel belirtilerinden birisiydi. "Romantik sosyolojiler" hem asli teoride ve hem de yöntemde farklıydılar ve kendilerini fizikî, yüksek bilim modellerine benzemeye çalışan diğer tarzlarla çatışma haline sokuyorlardı. Romantizmin Marksizmin gelişmesine yol açan ana kültürel etkilerden birisi olduğunu bir başka bölümde tartışacağım. Avrupa'daki Akademik Sosyoloji üzerinde Romantizmin en önemli etkisi Max Weber'in çalışmasında bulunabilirken, Amerikan Sosyolojisindeki en önemli etkisi ise, bir yanda George Herbert Mead ve "Chicago Okulu" ve diğer yanda Talcott Parsons aracılığıyla gerçekleşmiştir.

3. DÖNEM: KLASİK SOSYOLOJİ

Klasik Sosyoloji, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği sırasında, I. Dünya Savaşı öncesinde sanayileşmenin, büyük ölçekli örgütlenmenin ve büyüyen emperyalizmin güçlendiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Klasik Sosyoloji'nin, Pozitivizme göre Almanya'daki güçlü gelişmeler ve Fransız geleneği içindeki yeni ifadeler dâhil daha çeşitlenmiş ulusal kaynaklara sahipti. Ama yine de her bir kaynak, kilit katkıları olanlar arasında pek az ortak tanışıklık ve etkiyle göreceli olarak karakter itibariyle ulusal kaldı. Ayrıca çok önemli olarak, değişik ülkelerin destekleyen üniversiteleri bağlamında artan bir şekilde kurumsallaştı. Po-

zitivist Sosyoloji'nin kilit tartışma hedefi felsefeler ve Fransız Devrimi ise, Klasik dönemin düşünürlerinin hedefi Marksizmdi. Marksizm çok önemli bir entelektüel gelişmeydi ve kilit siyasi gelişimi olan sosyalizm, karşıtlarının Batı Sosyolojisi'nin birinci ve üçüncü dönem gelişimindeki ana kaygılarını farklılaştırdı. Klasik Sosyoloji, on dokuzuncu yüzyılın sonunda bireysel ve rekabetçi girişimcinin büyük ölçekli ve bürokratikleşmiş sanayi kuruluşları tarafından alt edildiği ve genel olarak orta sınıfın Marksist sosyalizmin yükselişiyle artan bir şekilde tehdit edildiği Batı Avrupa orta sınıfının büyük bir başarısıydı.

Evrimciliğin Gerilemesi ve İşlevselciliğin Yükselişi

Klasik dönemde Akademik Sosyoloji, Pozitivist dönemden yapısal açıdan çeşitli şekillerde farklılaşmıştı; bunların en önemlilerinden birisi, hem Emile Durkheim ve hem de Max Weber'in çalışmalarında sosyal evrimciliğin zayıflaması ve onun "karşılaştırmalı" araştırma ile yer değiştirmesiydi. Bu, Herbert Spenser'in, evrimcilik konusundaki hâkim vurgusunun sonuç olarak Klasik dönemin karakteristik bir düşünürü olarak kabul edilmemesinin nedenlerinden birisidir. Özellikle Almanya'da Max Weber tarafından örnek olarak gösterilen karşılaştırmalı araştırmalar büyük ölçüde Batı Avrupa toplumları ya da Hindistan gibi eğitimli büyük uygarlıklar üzerinde odaklanmıştı. Ancak Fransa'da karşılaştırmalı araştırmalar artan bir şekilde, Durkheim'ın okulunda olduğu gibi, eğitimsiz topluluklardan gelen materyalle de birleştiriliyordu; burada onlar, antropoloji ile bir birleşme noktasına doğru hareket ediyorlardı ve A. R. Radcliffe-Brown'un çalışmalarıyla İngiliz antropolojisinin gelişiminde etkili hale geliyordu. Evrimciliğin gerilemesi ve İşlevselciliğin yükselişi birbirlerini tamamlıyordu ve bu, hem sosyolojinin hem de antropolojinin gelişimini şekillendiriyordu.

Pozitivist evrimcilikten İşlevselciliğe doğru hareket ayrıntılı olarak Durkheim'ın çalışmalarında, özellikle Comte'unkilerle karşılaştırılarak yapılabilir. Belki de bu farkın temel noktası, Comte'un geçmiş konu-

sunda derin bir ikircikililik yaşamış olmasıdır: O, Durkheim'a göre geçmişle daha çok bağlantılıydı ve ondan daha çok korkuyordu. Comte yeni Pozitivist toplumun insanlığın erişebileceği en yüksek gelişim aşaması olduğuna inansa da, evrimsel bir süreçte yalnızca bir aşama olarak görüyordu. Fransa'da kendi zamanında bu en yüksek aşamanın var olduğunu, ama hala tam olarak gelmemiş bir gelecekle tamamen ve güvenli bir şekilde ölmemiş bir geçmiş arasında debelenip durduğunu biliyordu. Yeni topluma yönelik temel tehdit ilk Pozitivistlerin görüşüne göre, kaçınılmaz ve henüz olgunlaşmamış, günümüzde hala güçlü olan geçmişin ilkel kalıntılarından geliyordu. Kısacası, doğru varsayılan bir "kültürel geri kalma" teorisi vardı.

Ancak Durkheim, kesinlikle farklı bir ortamda çalışmalarını yürütüyordu ve bu onun tarihsel algısını tamamen farklı bir biçimde şekillendirdi. Onun zamanında modern sanayi toplumu, Comte'unkine göre daha fazla gelişmişti: Kalkış noktasına ulaşmış ve onun ötesine geçmişti. Güçlü Restorasyoncu seçkinlerin aktif tehdidi, "işlevini kaybetmiş" kurumlar ayakta kalsa da, bu yüzden artık söz konusu değildi. Kısacası tehlike esas itibariyle geçmişte değil ama daha fazla günümüzde kök salanlarda görülüyordu.

Bu alanlardan birisi, Durkheim'ın bir "ilkel hayatta kalma" olarak tanımladığı veraset düzeninin kalıpları kavramında en net şekilde ifade edilmişti. Şüphesiz Durkheim mirası, Saint-Simon'un monarşiyi, yeniden kurma şeklinde gördüğü bir anlamda ele almıyordu. Durkheim'ın Saint-Simon'un monarşi hakkında yaptığı türden bir açıklamada bulunması düşünülemezdi. Ancak Durkheim, veraset düzenini günümüzde derin bir şekilde köklü olarak var olsa da artık tarihsel olarak gerekli olmayan, gerilim yaratan bir kurum olarak görüyordu. Durkheim'ın, veraset düzeni eleştirisindeki darbesi, onu özellikle sözleşmeye dayalı etik kurallara ve toplumun diğer yönlerine açıkça uygun olmaması ve emeğin modern iş bölümüne zararlı etkileri yüzünden yok olmaya mahkûm olduğunu belirtince vurulmuş oldu. Veraset düzenini bir "hayatta kalma" olarak algılayınca o, durumu devrimci bir değişiklikle aktif

olarak ve zorla ortadan kaldırılmak zorunda kalınması yerine doğal bir ölüme mahkûm suyun dışında kalan bir balık imajıyla sundu. Bu düzen, yavaş yavaş ve barışçıl bir şekilde, lonca benzeri sendika örgütleri tarafından uygulanan bir ötenazi ile ağrısız bir şekilde ölüm uykusuna yatırılacaktı. Onu ortadan kaldırmak kanlı bir çatışma gerektirmeyecekti.

Bu durumda Durkheim için modern topluma yönelik tehdit, aktif bir şekilde bugüne düşmanca bakan ve tehlike yaratan ve hala güçlü olan geçmişin kalıntılarından gelmiyordu. Kültürel geri kalmanın Pozitivist teorisinin bu yarısından feragat etmeye, geçmiş üzerindeki günümüz hastalıklarını suçlayan kısmından vazgeçmeye hazırdı. Tekrar edecek olursak, Durkheim veraset düzenini bir sorun olarak görmüyor değildi. Ama onu, o kadar büyük bir tehdit olarak algılamıyordu. Onu, toplumsal karmaşanın büyümesi ya da insanları sınırlandıran bağlayıcı etik kuralların çöküşü kadar önemli saymıyordu. Durkheim'ın ana kaygısı ekonomik yoksulluk değil ama etik kurallar yoksulluğuydu.

Önemli soru, Durkheim'ın etik kurallardaki bir çöküşü nasıl gördüğüdür. Özellikle kültürel geri kalma teorisi açısından, genç bir toplum için doğal olan yetersizliğin bir ifadesi olarak ve önünde sonunda kendiliğinden kendi doğal olgunlaşma kaynaklarıyla mı? Tamamıyla öyle değil. Bu saptamaya itirazı sorunu, şimdi sendikacı kuruluşların bilinçli gelişimi ile aşma yönündeki planlı çabasında dolaylı bir şekilde yer almaktadır. Bunun ima ettiği şey, "moral kurallardaki yoksulluk" giderilebilir diye açıklanabilir. Şu anda, gelecek için beklemeye gerek yoktur. Kısacası bu çözümü kaçınılmaz yapacak bir şey günümüzde mevcut değilse, onu yine günümüzde imkânsız yapacak bir şey de yoktur. Sonuç, gelmekte olan ve olgunlaşan bir geleceğe değil, mevcut ana ve o zaman alınacak kararlara bağlıdır.

Bu yüzden Durkheim kültürel geri kalma teorisini iki ucundan da kapatmaya başlıyordu. Bu tehdit, en ciddi olarak ne geçmişten ne de mevcut anın gerekli eksik kalışından kaynaklanıyordu. Durkheim'ın ne geçmişe lanet okuması ne de içinde işlerin kökünden farklı olmayacağı

bir gelecek için dua etmesi gerekliydi. Durkheim'a göre toplum için gerçekten ciddi tehlike, insanın kalıtsal açgözlülüğünde temelleniyordu ve bunlar tüm toplumlar için, gelecekte de değişmeyecek şekilde aynı kalıyordu. Durkheim'ın bakış açısına göre, sosyalizm bu durumda insanın temel karakterinde önemli bir değişiklik getiremezdi. İnsan hep aynı kalacaktı; aslında toplumda kökten değişiklik için geleceğe bakmanın bir anlamı yoktu. Bu yüzden asıl önemli olan şu andı. Bunun, Max Weber'in modern sanayileşmenin "yapısı gereği bürokratik" olduğu yönündeki görüşü ve onun sonuçta sosyalizmin kapitalizmden daha az bürokratik olmayacağı öngörüsü aynı imaları yapmaktadır. Bu nedenle sosyalizm ile mevcut toplum arasında bu açıdan bir seçim söz konusu olamazdı.

Sosyalizm ve Marksizm, radikallik açısından farklı bir toplumun kaçınılmaz olarak mevcut toplumun yerine geçeceği tarihsel ve evrimsel bir vurguyu kabul eden oldukça gelecek yönelimli bir zaman perspektifi benimsemişti. Bu görüşe Durkheim, tartışmalı bir cevap vermişti ve sosyal bilimin, geleceği görmek için hala olgunlaşmamış durumda olduğunu ileri sürmüştü. Bu, onun sosyalizme karşı ortaya koyduğu tartışmayla tam olarak en belirgin şekilde formüle edilen geleceği öngörmeye çalışan evrimsel bir bakış açısına muhalefetiyle ve onun sosyolojinin şimdi ve eskiden en çok neyin en gelişmiş denilerek vurgulandığı konusuyla ilgilendiği yönündeki karşı doğrulamasıyla bağlantılıydı. Comte, "düzen ve gelişme" sloganını desteklerken Durkheim, bunun tersine "gelişme" üzerine Comte'tan daha az vurgu koyma ihtiyacı duymuş, enerjisinin tamamını neredeyse "düzen" analizinde harcamıştır. Kısacası Durkheim, Comteçuluğun gelecek yönelimini, Marksizm ve sosyalizm tarafından öngörülen algılanan geleceğe karşı tartışması sırasında kırpmaya başlamıştır. Bu nedenle sosyolojinin güçlendirilmesini, çağdaş İşlevselcilikte doruk noktasına gelen eş zamanlı şimdiki zamanın bir sosyal bilimi olarak görmeye başlamıştır.

Erken Pozitivizmin gelecek yönelimli perspektifini küçük gösterirken Durkheim kendi geçmiş kavramını da gözden geçirmeye başladı.

Yaptığı ayrımda, organik ve mekanik dayanışma içinde olan iki toplum söz konusuydu ve birincisinin modern sanayi toplumuna göndermede bulunduğu açıktı. Gerçekten de bu ayrım, onların doğasında olan istikrarın bir savunması olarak planlanmıştı. Diğer yandan "mekanik dayanışma" daha önceki toplumların neredeyse tamamına, en azından değişik dönemlerde var olan pek çok topluma göndermede bulunuyordu. Mekanik dayanışma, feodalizm ve kabilecilik gibi birbirinden çok uzak ve farklı toplumları bir küme içinde toplamıştı.

Organize ve mekanik dayanışma arasındaki bu ikili yapı, aslında "şimdi" ve "daha sonra" arasındaki bir farktı. Modern sanayi toplumu kavramsal olarak aslında, çok aşamalı bir toplum dizisinde eski yerinden kesilip çıkarılıyordu; onun değerinden ve çıkarından daha önce gelenlere verdiği bir ana referans noktası olarak kullanılıyordu. Şimdiki zaman, zamanın bir "adası" olarak oluşturuluyordu; geçmiş artık kendi önemli zamansal aşamalarını ve gelişmelerini somutlaştıran bir şey olarak düşünülmüyor, şimdiki zaman için hazırlık olması yerine asıl olarak şimdiki zamana uygun bir karşıtlık muamelesi görüyordu. Burada evrimcilik "karşılaştırmalı araştırmalara" kapıyı açıyordu.

Bu bazı bakımlardan Pozitivist toplumda doruğa ulaşmasıyla toplumun evrimsel gelişimini görme yönündeki Comteçu dürtüye benzemektedir. Ancak Comteçuluğun ve klasik Pozitivizmin tarihsel duyarlılığı genel olarak daha güçlü olmuştur. Aslında bu, Saint-Simon'un öğrencisi Augustin Thierry'ninki gibi tarih yazımı biliminin yeni okullarının doğmasına yol açmıştır. Eğer geçmişi, esas olarak gelmekte olan Pozitif toplumun bir hazırlığı olarak gördüyse, o zaman Pozitivizmin sonunda ortaya çıkışına kadarki dönemi adım adım, aşama aşama bir zaman süreciyle araştırarak adil davranma gereği üzerinde ısrar etmiştir. Ancak Durkheim'a göre geçmişin, bugünü anlamada ona karşılaştırma yoluyla yardımcı olması durumu hariç, pek az değeri vardır.

Durkheim'ın evrimcilikten karşılaştırmalı araştırmalara kaymasının önemli bir entelektüel avantajı vardı. Bu durum, geçmiş toplumun mevcut ile bilinen bir tarihsel bağının olmasının artık bir önemi olma-

dığını göstermişti ve böylelikle ilgi alanına giren toplumların yelpazesi genişlemişti. Bunun anlamı, sosyolojinin artık kendisini yalnızca Avrupa deneyimiyle ve hatta yalnızca büyük uygarlıklarla sınırlamamasıydı. Şimdi karşılaştırmalı verileri içine kabile toplumları da girebilirdi. Çalışmalarını kabile topluluklarını dâhil edip genişletmesiyle Durkheim, Comte'un ötesinde en önemli entelektüel ilerlemeyi sağladı. Kabile topluluklarına ilgideki bu gelişme bir sosyal boşluk içinde de oluşuyor değildi. Bu, Avrupa güçlerinin Afrika'da ve diğer yerlerdeki artan faaliyetleriyle ve yoğunlaşan on dokuzuncu yüzyıl sömürgeciliğinin gelişimiyle eş zamanlıydı. Bu iki gelişim, diğer kıtaların Avrupa tarafından sömürgeleştirilmesi ve Durkheim'ın sosyolojisinin kabile araştırmalarını devrimci olmayan bir yönde geliştirmesi, antropolojideki, özellikle de İngiliz antropolojisindeki kritik değişikliğin ortaya çıkmasına katkıda bulundu.

Faydacılığa Karşı Alman ve Fransız Tepkilerinin Farklılaşması

Pozitivistler tarafından başlatılan "fayda" kavramının genişletilmesi Durkheim'ın çalışmalarıyla ileriye taşınıp İşlevselcilikle birleştirildi ve İngiliz antropolojisine nüfuz etti. Oluşmakta olan "İşlevselci" teori, herhangi bir sosyal kurumun ya da geleneğin sürekliliğinin ya da değişmesinin nasıl olduğunu, onu çevreleyen kurumların ve davranışların süregiden sonuçları bakımından anlaşılması gerektiğini göstermeye çalışıyordu. İçinde bulunduğu yer ve parçası olduğu daha büyük topluma katkıları bakımından açıklanmalıydı. Diğer bir deyişle: "İşlev" herkes için faydalı olma (yalnızca ekonomik olması değil) hakkında daha geniş ve ustalıkla konuşmanın bir yolu olan "sosyal" ilişkiler, davranışlar ve inançlardı.

İşlevselciliğin başarılı cazibesinin sırrı, kısmen onun, insanların ve şeylerin onların süregiden faydalılıklarıyla meşrulaştığını düşünen hâkim bir orta sınıfta sosyalleşmiş insanların pratik, faydacı duygula-

rına uygun bir yankı vermesinde yatıyordu. Aristokratik kayıtsızlığın ve gelenekselciliğin, orta sınıf için fayda yerine güç istismarını içermesi yönüyle sosyalistler tarafından yapılan eleştirilerin duygularıyla uyumsuzluk içinde olan Sosyolojik İşlevselcilik orta sınıf için, yeni kitlelere ve gerektiğinde eski seçkinlere karşı mücadelesinde uygun bir yol olarak görünüyordu. Faydacılığın değişimci genişletilişi en çok Fransa'da yaşandı.

Ancak İşlevselcilik, Almanlar gibi, yoğun Romantizm aşılamasından geçmiş ve orta sınıf kültürünü küçümseyen kültürlere yabancıydı: Weber, İşlevselciliği kabul etmez. Bu yüzden Alman sosyolojisi, genişletme ve yüceltme yerine faydacılığa karşı radikal bir tartışmayla karakterize olmuştu. Yüzyılın dönüm yaptığı zamanda doruğa ulaşan Max Weber'in din sosyolojisi, sosyal gelişme ve insan davranışları üzerinde fikirlerin önemini genel olarak ve dinsel etik kurallarını özel olarak vurgulamıştı. Sosyal eylemi onun işlevleri ve faydalı sonuçları yönünden açıklamak yerine, sosyal sonuçların insanların fikirlere ve ideallere uyma çabalarıyla ortaya çıktığını açıklamıştı. Weber'in vurgusu, Romantizmde olduğu gibi insanların içlerinde kendilerini bağlı hissettikleri düşüncelerin önemi ve özerkliği ile bunların tarihi nasıl şekillendirdiği üzerindeydi. Weber'in pozisyonu büyük ölçüde, ideolojilerin ekonomik "altyapılara" "üst yapısal olarak" adapte olma yönündeki Marksist kavrama karşı bir tartışmaydı. Weber, Marksist görüşün aksine, Batı Avrupa ekonomik sisteminin kapitalizmin kendisi olduğunu, Protestan etik kurallarına uymanın beklenmeyen sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürdü.

Weber'in orta sınıf kültürünün faydacı geleneklerini değerlendirmesi, Durkheim'ınkinden daha düşmancaydı. Durkheim'a gelince, o, Pozitivist dönemin sosyologlarından daha fazla eleştirel olmuştu. Hem Weber ve hem de Durkheim, etik değerlerin derin ve hatta istenmeden ortaya çıkan sonuçlar yaratmadaki öneminde uzlaşıyorlardı: Weber için kapitalizm olan Durkheim için intihar demekti. Her ikisi de bu yüzden, insanlardaki rasyonel olmayan yönün önemini vurgulamıştı.

Ancak, onların etik değerlerinin farklılaştığı önemli durumlar vardı. Durkheim özellikle etik değerlerin kısıtlayıcı ve sınırlandırıcı işlevine vurgu yapmış, onları insanların iştahlarını sınırlandıran ve bu yüzden de anomi doyumsuzluğunu önleyeceğini görmüştü. Ancak Weber, etik değerlerin güdülendirme açısından önemini güçlendirme üzerinde durma eğilimindeydi; Weber onları insani çabaların uyaranları olarak görüyordu. Weber için iştahların kısıtlanması yerine değerler tutkuları ifade eder ve tetikler.

Durkheim, sosyal ve özellikle "mekanik" dayanışma kaynağı olarak paylaşıldıklarında etik değerlerin rolünü vurgularken Weber, insanların farklı değerlerini savunmak için çatışmalara girdiğini görmüştür. Bu nedenle Durkheim etik değerleri, modelleri-koruyan, sosyal olarak denge sağlayan güçler olarak kabul etmiştir; Weber ise değerlerin gücünün, kurulu sınırları, kalıpları ve dengeleri bozan yönü üzerinde odaklanmıştır. Weber için değerler, bireysel hayata anlam ve amaç kazandıran önemli unsurlardır; onlar bir insani öneme sahiptir. Ama Durkheim için onların önemi öncelikle sosyal olmalarıdır: Onlar toplumun dayanışmasına ve bireylerin toplumla bütünleşmesine katkıda bulunur.

Durkheim ve Weber tarafından değerlerin farklı ele alınmasının temelinde faydacı kültür konusundaki eleştirilerinin farklılığı yatmaktaydı. Durkheim bunun insanların iştahlarını tamamen serbest bırakacağından, maddi tatminler ve edinimler için doyumsuz bir arzuyu alevlendirmesinden korkuyordu. Aslında sanayileşmenin çalkantı yarattığını, anarşiye yol açtığını, kısacası sosyal düzeni tahrip ettiğini görmüştü. Weber'in kaygısı ise tam tersi yöndeydi. Onun asıl korkusu sosyal karışıklık değil ama dağınıklık ve cansızlık, uyarılma eksikliği, tutkulu işe sarılmanın olmayışıydı. Weber modern bürokratik toplumun etkinliğini ve verimliliğini kolayca kabul etmişti. Ama onun hayatı rutinleştirmesinden, bu rutin içinde insanların kendilerini sosyal makineye alıştıracaklarından ve cansız, gri dişliler haline geleceklerinden endişe duymuştu. Weber'in en çok endişelendiği şey sosyal düzene olan tehdit değil ama insanlardan bağımsız hale gelebilecek başarılı bir sosyal

düzenin yaratılmasıydı; kısacası o faydacı bir toplumda insanın yabancılaşması sorunundan dolayı kaygılanıyordu. Durkheim bunun tersine, sosyal yapıların bu dışsallığını ve özerkliğini, insanları kısıtlamak için gerekli sapkın ve sağlıklı bir koşul olarak kabul etmişti.

Durkheim, yüceltici, değişimci faydacılık pozisyonunu benimsemişti ve işbölümünün faydalılığında ısrar etmişti. Onun verimliliği arttırmanın bir yolu olarak yalnızca ekonomik açıdan faydalı olmadığını ama aynı zamanda daha temel işlevi ve kullanımı olduğunu, sosyal ve özellikle "organik" dayanışmanın üretilmesini sağladığını vurgulamıştı. İş bölümü, bunu birbirine bağımlı hale getirerek, sosyal bütüne bağımlılığını yumuşatmak için cesaretlendirerek insanların bireysel tatminlerini sağlamayacaktır. Bu, insanları kısıtlayacaktır. "Sapkın" koşullarda yeni faydacı kültür potansiyel olarak faydalı bir etkiye sahip olabilecektir. Ama Durkheim, iş bölümünün modern organizasyonunun henüz sapkın olmadığını, insanların iştahlarını kısıtlayacak, mesleki uzmanlıkları düzenleyip birbirleriyle ilişkilendirecek ve insanlara farklı rolleri ve ödülleri gönüllü olarak kabul ettirecek yeni etik kurallara ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Modern toplumların dayanışması için, insanlar tarafından ancak etik bir güç gönüllü olarak kabul edilebileceğinden dolayı, bunu sağlayacak paylaşılan etik kurallar gerekliydi. Aslında o zaman Durkheim'ın etik kurallara ve iş bölümüne yaklaşımı, onun işlevsel önemi üzerinde, toplumun sürekliliği ve sosyal düzen için gerekli ve faydalı olarak, odaklamıştı.

Durkheim için etik kurallar, sosyal dayanışmaya katkıda bulunur ve fayda sağlar. Bu nedenle Durkheim etik kuralları, fayda için burjuva duygusu ile uyumlu bir şekilde algılıyordu. Kültürün en yüksek gelişim noktası olmaktan oldukça uzak bir şekilde şık ama faydasız lüks kabul edilen etik kurallar sosyal varlığın temeli olarak savunuluyordu. "İyi bir teoriden daha pratik bir şey yoktur." diyenler gibi Durkheim da, bir toplum için etik kurallardan daha faydalı bir şey olmadığını söylüyordu. Bu nedenle onun doğru bir şekilde Saint-Simoncu faydacılık olarak gördüğü anlayışa karşı tartışmasında yaptığı eleştiri, en popüler

biçimdeki orta sınıf faydacı duygularıyla sınırlanmıştı. Etik kurallar için böylesi bir mantık, temel meşruiyeti anlamda bulan, faydalılıktan çok anlamın hayata çok şey kattığını ileri süren Weber için bir aforoz konusu olabilirdi.

Pozitivizm ve İşlevselcilik Arasındaki Devamlılıklar

Aslında İşlevselcilik sosyal adetlerin, ilişkilerin ve kurumların varlıklarını, onlarla ilişkili olanlar fark etmese bile, süregiden bir faydalılıkla bir sosyal "işlev" kazanmalarından dolayı ve yalnızca bu yüzden varlıklarını sürdürdüklerini göstermek istemişti. İşlevselciler, eğer sosyal düzenlemeler süregidiyorsa, bunun ancak bütün tarafların faydalandıkları değişimleri kolaylaştırdığından dolayı olduğunu ima etmişlerdi. Ama İşlevselciler genellikle Marksist perspektif açısından çok önemli olan, alınanın ölçüsünün verilene ne kadar yakın olduğu konusunu göz önüne almada başarısız olmuşlardı. Kısacası İşlevselcilik, kişinin aldığından daha azını vermesi denecek "sömürme" sorunundan kaçmış, bunun yerine varlığını sürdüren sosyal düzenlemelerin belirli bir derecede ve şekilde toplumun refahına katkıda bulunduğunu iddia etmişti. Bu, nasıl yapıldığını bulmak için İşlevselcinin, sosyoloğun ya da antropoloğun pratik zekâsını kullanması işiydi. İşlevselciliğin ima edilen sloganı şuydu: Varlığını sürdürme, süregiden bir faydalılığı akla getirmektedir – onu araştırın!

Bu nedenle İşlevselci mevcut sosyal düzenlemeleri geleneksel olmayan gerekçelerle, onların yetki ya da güç temelinde oldukları eleştirisine karşı savunulmasına hizmet etti. İşlevselci perspektiften bakınca, onların varlığını açıklayan şeylerde örtük etik kurallar vardı: Faydalılığın etik kuralları. İşlevselcilik aynı zamanda mevcut düzenlemeler ekonomik olarak faydalı olmasalar bile, ekonomik olmayan diğer şekillerde, kısacası sosyal olarak işlevsel olup yine de faydalı olabileceklerini göstermeye çalışıyordu. Bu nedenle onlar, yoğunlaştırılmış iş bölümü dâhil yeni ekonomik düzenlemelerin, yalnızca kişisel bencil kazançtan dolayı

avantajlı olmadığını ama aynı zamanda toplumun dayanışmasına katkıda bulunan sosyal bir faydalılığa sahip olduklarını gösterme çabasındaydı. Böylece sosyoloji sosyal faydacılığın standardını somutlaştırdı: Topluma faydalı olmak.

Eğer felsefi faydacılık popüler, kültürel faydacılıktan ayrılamazsa, Pozitivizmden İşlevselciliğe kadar gelen bu süreklilik eksik kalacaktır. Bunlardan ikincisi yalnızca faydalı olmayı istenen davranış olarak kastetmeyip, bilinçli ve rasyonel bir şekilde, arzu edilen sonuçları optimize edecek eylem için yapılması gerekenlerin peşinden gitmek olarak almaktadır. Bu, "beklenen" ya da rasyonel faydacılık denebilecek tek bir faydacılık türüdür. Ancak, bir başka tür popüler orta sınıf faydacılığı vardır: Sosyal düzenlemeleri, onların süregiden uzlaşmaları ile değerlendiren "geriye dönük" faydacılık, bu düzenlemelerin faydalı oldukları zaman meşru olduklarına, bu faydanın önceden planlanmasında ısrar etmeksizin inanmaya hazırdı. Bu, net bir şekilde piyasadaki bireysel kararların toplum için bir bütün olarak her ne kadar planlı olmasa da avantajlı sonuçlar getirdiğini iddia eden on sekizinci yüzyılın siyasi ekonomisinde kanıtlanmıştı: Bu da "özel kötü alışkanlıklar, kamusal faydalardı". Popüler faydacılık o zaman faydalı sonuçları bakımından eylemleri değerlendirme kaygısını içeriyordu ama ortaya çıkmalarından önce her zaman beklenmelerini gerektirmiyordu.

Hem beklenen ve hem de geriye dönük faydacılıkta değerlendirme standardı faydalı olmaktı. Bu, eski rejimlerin gelenekselciliğine karşı burjuva tartışmasının ana noktası olan faydacılığın felsefi teorisi değil, faydalı olan için sahip olunan duyguydu. Popüler faydacılık, eski rejimin parazit aylak kişileri ile yeni siyasi iddialarının meşrulaştırılmasına hizmeti verdiği çok çalışan orta sınıf arasında bir hat çizilmesine yardımcı oldu.

İngiltere'deki Antropoloji ve Sosyoloji Sorunu

Yukarıda belirtilen değerlendirmelerin, İngiliz sosyal biliminin belirli özellikleriyle ilişkilendirilmesini gerektirmektedir: İşlevselcilik sosyolojiden çok öncelikli olarak antropolojiyle birleşmiştir. Gerçekten de İngiltere böylesi akademik olarak kurumsallaştırılmış bir sosyolojiyi ancak çok yakın zamanlarda geliştirmiştir. İşlevselci sosyolojinin bulunmaması, genel olarak sosyolojinin kurumsal gelişiminin zayıf olması, İşlevselci sosyoloji ve faydacılık arasındaki bağlantıyı vurgulayan bizimkisi gibi bir görüş açısı bakımından şaşırtıcı görünebilir. Bir kere İngiltere'deki orta sınıfın ayırıcı entelektüel gelişimlerinden birisi tam olarak faydacılıktı. O zaman İngiltere'de niye İşlevselci sosyoloji değil de İşlevselci antropoloji var? Bunun, İşlevselci sosyolojinin başka yerlerdeki varlığı ile uyumlu ve özenli bir şekilde açıklanması gerekir. Açıklama belirli durumlarda İşlevselci sosyolojinin varlığını, diğerlerinde ise bulunmayışını ortaya koymalıdır.

Perry Anderson'un bu konudaki düşünceleri değerlidir ve konuyla ilgilidir. "Fransız Devrimi'nden dolayı sarsıntı geçirmiş ve oluşum aşamasındaki işçi sınıfı hareketinden dolayı kaygılı olan" İngiliz orta sınıfının aristokrasi ile uzlaştığını ileri sürmektedir.[11] Aristokrasinin elinden hâkimiyeti zorla almak yerine, İngiliz orta sınıfı "birleşik" bir yönetici sınıfı oluşturmak için onunla kaynaşmıştır. Bu yüzden İngiliz kültürü aristokratik etki altında kalmayı sürdürmüş, orta sınıf faydacılığı da bu yüzden hâkim kültürel nüfuz alanı bulmamıştır. "Bu toplumun hâkim ideolojisi, 'gelenekselcilik' ve 'deneycilik' arasında daha çok aristokratik bir birleşmeydi ve hâkim tarım sınıfının tarihini doğru bir şekilde kayda geçiren yoğun bir hiyerarşi vurgusu vardı."[12]

Kısacası İngiliz aristokrasisi, fayda kökenli meşruiyet ile uyumsuz olan kendi üstün konumu için bir kültürün gelişmesine yardımcı oldu. İngiliz aristokrasisinin görev ve sorumluluğu öncelikli olarak toplumu ya da diğer sınıflara faydalı oluşunda ya da yürüttüğü işlevlerinde yatmadı. (İngiliz monarşisi hakkında böyle bir görüşü Amerikalı bir

sosyolog olan E. A. Shils ifade etti). Diğer aristokrasiler gibi İngiliz aristokrasisi de, sosyal konumunun çok çalışmak ve hamarat olmakla, uzmanlaşılmış başarılarla değil, bir centilmen olarak yetiştirilmesiyle ve soyuyla, kendi "doğal" üstünlüğü konusunda güven duygusunu da beraberinde getiren, kendisine miras kalan şerefle meşru olduğuna inanıyordu. Aristokrasinin üstünlüğünün ve ayrıcalıklarının toplumda şimdi ne yaptığından değil, tarihin ona ne yaptığından, geçmişte ne olduğundan kaynaklandığı savunuluyordu. Orta sınıf fayda ve meşruiyet duygularını birleştiren bir sosyoloji, Saint-Simon'un Fransız saray mensuplarının ani ölümü kıssasında çok basit bir şekilde anlatıldığı gibi, böylesi bir aristokrasiyi sürdürmek yerine yıkabilirdi de.

Bir İşlevselci sosyoloji, İngiliz aristokrasisinin geleneksel meşruiyet biçimleriyle uyumsuzluk içinde olurdu. Bu aynı zamanda İngiliz orta sınıfına ya da en azından kendilerini aristokrasi ile birleştirmiş, aristokratlarla evlenmiş ve aristokratik bir hayat tarzına katılmış ve böylece aile soyağacı ve "bağlantıları" meşru olarak gören ve genellikle kendisini aristokrasinin kültürel hâkimiyeti altına koyan üst orta sınıfa çekici gelmeyecekti.

Bu durum, İngiltere'de İşlevselci sosyolojinin bulunmayışıyla ilişkilidir. Ancak yine de hala niye İngiltere'de akademik olarak güçlü bir sosyolojinin neredeyse hiç varlık göstermemesini açıklamamaktadır. Perry Anderson, bunu İngiltere'de güçlü bir Marksist geleneğin olmayışına bağlamaktadır.

> *Sosyolojinin (Klasik Sosyolojinin diyebilirim) doğumunu büyük ölçüde etkileyen Avrupa kıtasındaki siyasi tehdit – sosyalizmin yükselişi – İngiltere'de gerçekleşmemiştir... İngiltere'deki hâkim sınıf bu nedenle devrimci sosyalizm tehlikesine karşı toplayıcı düşünce üretmek için harekete geçmedi.*[13]

Yukarıdaki formülasyonlarımla bunu şöyle özetleyebilirim: İşlevselci Sosyoloji, orta sınıfın kendi ideolojik meşruiyetini sağlama ihtiyacıyla, en azından böyle bir aristokrasinin bulunduğu yerlerde kurulu

aristokrasiden ayrılabilen bir sosyal kimlik edinme güdüsüyle tutarlı bir sosyal teoridir. Dolayısıyla bir İşlevselci Sosyoloji, İngiliz orta sınıfı gibi bir sosyal sınıfa uygun olmayacaktır. Çünkü böyle bir sınıf aristokrasinin kültürel hâkimiyeti altında kaynaşmış, aristokrasininkini kabul ettiğinden kendi meşruiyeti için farklı bir ideolojik meşruiyet aramamıştır. Kendisi için bağımsız bir sosyal kimlik edinmeyi istemekten çok uzak bir şekilde aristokrasinin kimliğiyle kaynaşmak istemiştir. Paralel bir şekilde, İngiliz orta sınıfının nüfuzu ve meşruiyeti Klasik dönem boyunca güçlü devrimci bir sosyalizm ya da sistematik bir Marksizm gibi aşağıdan gelen ve kendisiyle toplum için sistematik bir teorik savunma formüle etmesinde uyarıcı olacak bir tehditle karşılaşmamıştır.

İngiliz Antropolojisinde İşlevselcilik

İşlevselciliğin İngiliz antropolojisinde oynadığı kilit rol, bu koşullar altında kabul edilebilirdi. Çünkü antropolojinin odak konusu, yerli İngiliz toplumu değil ama İngiltere'nin başka yerlerdeki sömürgeleriydi. Bu bakımdan, İngiliz İşlevselci antropolojisi, daha önceki İngiliz evrimciliği ile oluşturulan gelenek içinde kalmaktadır:

> *Kabaca belirtmek gerekirse, bütün evrimci sosyal teorisyenlerin, başkalarına ait olması ya da kendi toplumlarında olsa bile tamamen geçici bir nitelik taşımaları kaydıyla rasyonel olmayan, saçma ve batıl inançların sosyal işlevlerini tanıyabiliyor olmaları doğrudur.*[14]

İngiliz evrimci antropoloji büyük ölçüde, tarihçiler, seyyahlar ve yöneticiler gibi ikinci kaynaklardan elde edilen bilgilerin özümsendiği, oturarak yapılan bir uğraş olmuştu ve alan araştırmaları ya da araştırmacının desteklenmesi için fonlardan yoksundu. Huxley 1880'lerde A. C. Haddon'a şöyle yazmıştı: "Antropolojiye kendisini adamış birisinin tereyağını bir tarafa bırak, ekmek almak için gelmesini sağlayacak bir yol görmüyorum."[15]

Evrimci antropoloji, İmparatorluğun sağlamlaştırıldığı İngiliz hâkimiyeti döneminde şekillendirilmişti. Dünyanın büyük bir kısmının kendi alanları olduğu, işçi arzı ve korunmuş piyasası olduğu bir toplum tarafından yaratılmıştı; kısacası sağlam gelecek duygularına sahip güvenli ve yükselen bir orta sınıfın dünyasında oluşturulmuştu. Ancak İşlevselcilik, İngiliz hâkimiyetine ve İmparatorluğuna karşı şiddetli bir karşı koyuşun arka planında Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yükselmişti: İngiliz üstünlüğüne kesin gözüyle bakılmadığı, İngilizlerin "alt" sınıf halkla merhametli bir şekilde yukarıdan bakabilecekleri evrimsel bir sürecin doruğu ile temsil edilen kendi toplumunun artık kendinden emin olmadığı bir zamanda. Birinci Dünya Savaşı'nı takiben, İngiliz geleceği belirsiz olarak hissediliyordu ve beklentisinin tadı çıkarılıyor değildi: Kuşku dolu ihtimaller, gelecek yönelimli düşünmeyi azaltıyordu. Bu manzara içinde gelecek, geri kalmış sömürgelerin ortak bir evrimle geleceğe doğru kaçınılmaz bir yükselişi değildi; şimdiki ödev, sömürgeleri bırakmamak ve onları kontrol altında tutmaktı. Gelişimin iyimser beklentisi, düzen sağlamanın tatsız sorununa yerini bırakmıştı.

Bundan başka, çağdaş, yerli İngiliz toplumunun "saçma" uygulamalarının geçici kusurlar olduğundan, önlenemeyen gelişmelerle yumuşak bir şekilde silinmesinden o kadar emin olunamıyorsa, onlar nasıl mutlu bir şekilde görülebilecekti? İşlevselcilik, bunların gerçekten saçma olmadıkları ama aslında saklı bir faydalılık taşıdıklarını, temelde işlevsel oldukları cevabını verdi. İşlevselcilik o zaman toplumun tehlikede olduğu duygusunun ve statükoyla oynamanın tehlikeli bir şekilde dal budak salan sonuçlara yol açabileceği korkusunun bulunduğu Avrupa'da ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Malinowski, ilk makalelerinden birisinde, kültürün bağımsız parçalardan oluşan birleşmiş bir bütün olduğunu ileri sürmüştü. Bu parçalardan herhangi birisine dokununca, yıkılma tehlikesinin ortaya çıkacağını iddia etmişti.[16] İşlevselciliğin özellikle antropolojide ortaya çıkması bu nedenle Avrupa'da yaygın hale gelen duyguların değişen yapısına paralel olarak gerçekleşiyordu.

Tam bir İşlevselci antropolojiye doğru hareket eden iki önemli antropolog, A. R. Radcliffe-Brown ve Bronislaw Malinowski'ydi. Her ikisi de Durkheim'ın çalışmalarından değişik bir şekilde olsa da etkilenmişlerdi. Radcliffe-Brown'ın İşlevselci antropoloji gelişimi Durkheim'ın çalışmalarına çok fazla benziyordu ve odaklandığı nokta, ilkel toplumlardaki sosyal düzen sorunuydu. Radcliffe-Brown'ın ister dans etme isterse geçim sağlama olsun temelde faydalı bulmadığı, ilkel toplumun herhangi bir kurumu neredeyse yoktu.

Kendisi açısından Malinowski, Durkheim'a, özellikle Durkheim'ın toplumu ruhanileştirme ve cismanileştirme eğilimlerine karşı ısrarlı tartışmalara kalkıştı. Malinowski, sosyal kurumları, kurumların etrafında geliştikleri odak noktaları olarak gördüğü türlerin ihtiyaçlarıyla ilişkilendirmeye çalıştı. Bu tam da Malinowski'nin, sürüp giden İngiliz deneyciliği ve bireyciliği geleneğiyle başta daha uyumlu olmasından dolayı bireylerin ortak ihtiyaçlarında sosyal kurumların köklerini bulmak için indirgemeci eğilimiydi. Bu, "insanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan her olgu, belirli kalitedeki insandan kaynaklanmaktadır"[17] görüşünü savunan Spencer'ın evrimci modeliyle de tutarlılık içindeydi.

Bireyselci olsa da Malinowski'nin görüşlerinde Marksist nüfuzun bir zorlaması da vardı. İndirgemeciliğinden yalıtılmış Malinowski'nin sosyal kurumların kökenini, bireylerin evrensel ihtiyaçlarında gören kavramsal yaklaşımı, Marx'ın "insan yapısı" karakteristiğinin sosyal gelişmenin odak noktaları olması kaygısını yansıtmaktadır. Malinowski'nin Marx'tan ödünç aldığı ve karakteristik olarak bilinmeyen diğer konular daha basit görünmektedir. Örneğin Malinowski, kara büyünün ilkel toplumlarda herkesin aynı şekilde erişemediği ama güç ve zenginlik sahibi insanların esas olarak sosyal kontrolü sağlama aracı olduğunu vurgulamıştır.

Malinowski, "Ödip Kompleksi"nin evrensel olmadığında ve Trobriand Adaları'nda çocuğun babası yerine, kendisi üzerinde bir otorite ve kısıtlama uygulama yetkisi olan amcasına karşı bir husumet beslediği formun oluşabildiğinde ısrar etmektedir. Malinowski, Durkheim'ın sos-

yal dayanışmanın kaynakları konusunda görüşlerine karşı da tartışma içine girerek, ilkel toplumlarda bile bunun grubun "ortak bilinci" göz önüne alındığında korkuyla karışık bir saygıdan değil ama bunun yerine üyelerin grup memnuniyeti değişimiyle karşılıklılığın pratik kalıplarından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Malinowski ilkel kuralların aslında nasıl aktive edildiğini ve uygulandığını açıklamaya çalıştığında, tipik bir şekilde bunun otomatik bir süreç olmadığını belirtmişti. Bir bütün olarak grup, etik inançlarına aykırı davrananlara karşı ortak bir düşmanlık içinde tepki vermemişti ama bunun yerine tepki, mütecavizin davranışından kişisel olarak ve doğrudan doğruya sıkıntı çeken bireylerin kazanılmış hakları ve çıkarlarıyla uzlaşacak şekilde olmuştu.

Marksizmin ters akıntısı ile Malinowski ve daha geleneksel Durkheimcı Radcliffe-Brown arasındaki fark, onların büyüye yaklaşımlarında somutlaşmaktadır. Malinowski, araştırma yaptığı insanlar olan Trobriander Adası'ndan kişilerin tehlikeli derin deniz balık avlama seferlerine çıktıklarında, korunaklı lagünlerdeki balık avlama faaliyetlerine göre daha fazla büyü kullandıklarını kaydetmişti. Malinowski, büyünün derin deniz avcılığının yarattığı büyük kaygıları azaltma işlevi gördüğü ve lagün balıkçılığında avcılık daha kontrol altında yürütüldüğü için büyüye daha az başvurulduğu sonucuna varmıştı. Malinowski büyünün genel olarak teknolojik bakımdan kontrol edilemeyen kaygıları azaltmaya yaradığını ve insanların görevlerini yerine getirmelerini mümkün kıldığını savunmuştu. Radcliffe-Brown ise bunun tersine, çocuk doğumu ve aile davranışı ile ilgili büyü uygulamaları üzerinde yoğunlaşmış ve büyünün kaygıyı azaltmadığı ama onları daha da belirgin hale getirdiği ve bu yüzden de ilişkili olduğu faaliyetleri *törenselleştirdiği* sonucuna varmıştır. Malinowski'ye göre büyü insanlara işlerini yapmalarına izin verme işlevini yerine getirmektedir. Durkheimcı ruh haliyle Malinowski'ye göre büyü belirli faaliyetlere resmiyet, huşu ve tevazu duyguları katmakta, toplumun bu faaliyete verdiği yüksek duygu ve düşünceleri yansıtmaktadır.

Hem Malinowski ve hem de Radcliffe-Brown evrim karşıtı bir görüşte uzlaşmışlardı. Bir uygulama, bir gelenek ya da bir inanç, onun çevresindeki toplumun mevcut ve süregiden işlevleri açısından yorumlanmalıdır. Hiçbir şey aslında artık "ilkel varlığını sürdürme" olarak görülmemelidir. Bunun anlamı, hiçbir şeyin bir zamanlar faydalı olup şimdi artık faydalı görülmemesiyle birlikte, onlara eski bir eser gibi bakılması gerektiğidir. Günümüzü anlamak için antropoloğun geçmişe bakması gerekmiyordu. Antropolog, mevcut durumlarını açıklamak için hala gözlenebilir şeylerin yerini belirleyip yorumlayacağı evrimsel aşamaları yeniden kurgulamak zorunda değildi. Kısacası onlar, Pozitivistin kültürel geri kalma teorisine öldürücü bir darbe vuruyorlardı.

Malinowski ve Radcliffe-Brown, Durkheim ve modern Sosyolojik İşlevselcilik arasında bir köprüdür. Çağdaş İşlevselciler kendi disiplinlerini bu antropologlara atfettikleri "gereksiz varsayımlar"dan arındırmak istemiş olmalarına rağmen, onların kalıcı etkilerini fazla abartamayız. Özellikle antropolojik İşlevselcilik, Durkheim'da başlamış olan evrim karşıtı ve karşılaştırmacı yönelimi güçlendirmiştir. Daha sonraki Sosyolojik İşlevselciler, evrimciliğe karşı antropologların yaptığı tartışmadan, özellikle onların kendi sosyolojik gelenekleriyle benzer bir rotada buluştuklarında derin bir şekilde etkilendiler. Dördüncü dönemin modern Sosyolojik İşlevselciliği, geleceğe bakışla ilgilenmeyen ve ebedi olarak şimdiki zamana gömülü durumdaki tarihsel çıkarlara odaklanmadan yoksun bir şekilde ortaya çıktı.

Tarih dışı bir antropolojik İşlevselcilik görüşünü kabul ederek – toplumları kaydedilmiş bir tarih olmadan araştırdığı için çoğunlukla başka bir seçim şansı olmadığından – Sosyolojik İşlevselcilik, evrimcilikle bağını tamamen koparmıştı ve yeterli miktarda tarihsel kayıt bulunan eğitimli toplumlar için bile bu görüşü benimsemişti. Sosyal antropolojinin süregiden sosyal süreçler için birinci elden yapılan alan gözlemi yöntemine dayanmasından etkilenerek Sosyal İşlevselciler, artan bir şekilde kendilerini, gözlenebilir olanlarla sınırlama eğilimine girdiler. Ancak onlar pek çok antropoloğun başardığı şeyi yapamıyordu:

Toplumları bir bütün olarak araştırmayı. Birinci elden ve ayrıntılı gözlem yapıyor olmalarına rağmen bu antropologlar açısından, araştırma yaptıkları topluluklar birkaç yüz kişiden daha fazla kişiden oluşmadığı için, çalışma yapmak mümkündü. Ama böylesi yöntemlere başvurarak ve tarihsel derinliği ihmal ederek sosyologların toplumları bir bütün olarak araştırmaları gitgide daha zor olabilecekti.

Bundan başka antropolojik İşlevselciler, çoğunlukla henüz modern siyaset geliştirmemiş toplumları inceliyorlardı. Bundan dolayı aslında, Durkheim'ın din İşlevselciliğini temizlemiş olduğu gibi, Antropolojik İşlevselciler de onu politik bağıntısından arındırıyordu. İşlevselcilik yalnızca sekülerleştirilmekle kalmıyor aynı zamanda tehlikesiz bir hale getirilme eşiğinde bulunuyordu. Modern sosyalizmin gelişimi, sanayileşme ya da sınıf mücadelesi gibi sorunları araştırmak için elbette ilkel topluluklar kullanılamaz. Antropologların istekli bir şekilde araştırmış olabilecekleri konuların günümüzle ilişkilendirilmesi sorunları vardı. Onlar, her şeyden, emperyalizmin bütün sorunlarını ve ulusal bağımsızlık için yerli halkın temel mücadelesinin koşullarını büyük ölçüde görmezden geliyordu. Bunlardan kaçınmaları, fırsatların olmamasından dolayı değildi. Bu daha çok, antropolojinin, artan bir baskı altında bulunan emperyalizmin ve sömürgeciliğin bağlamı içinde faaliyet gösteriyor olmalarından kaynaklanıyordu.

Entelektüel niyetlerinden farklı olarak, antropolojinin sosyal ve ikincil bir görevi çoğu zaman, İngiliz yöneticilere kökten farklı ve sorunlu bir şekilde yabancı gelen kabile insanlarının yönetimini kolaylaştırmaktı. İşlevselci Antropoloji bu yüzden bir tür ikili bir hayat yaşadı. Eğer antropologlar İngiliz sömürgeciliğinde bir rol oynamışlarsa bu, çoğunlukla kendilerini yerli kabile kurumlarının ve kültürünün ataerkil koruyucuları olarak görmelerindendir. Onlar genellikle yerli kurumları etik infiallere ve İngiliz yöneticilerin siyasi çıkarlarına karşı korumaya çalışmıştı. Bu çerçevede örneğin Malinowski, Trobriander halkı arasında İngiliz yöneticilerin etik fanatiklikleriyle saldırmalarına

karşı kara büyüyü savunmuş, onu sosyal kontrolün yerli bir aracı olarak görmüştü.

Antropolojik İşlevselcilik kendisini, pek çoğunun ulusal bağımsızlıklarından ve – sömürgeci yöneticilerin onların yaklaşmasını istemedikleri bir amaç olan –sanayileşmeden çok uzakta olduğu hâkimiyet altında tutulan kültürlerin araştırılmasına dayandırmıştı. Sömürge yöneticilerinin görevi, değişikliği kolaylaştırmak değil ama her şeyi istikrarlı ve düzen için tutmaktı. Bunu, devlet mekanizmasında en küçük bir yatırımla ve güvenlik ile yönetim giderlerinin en minimum olduğu şekilde yapılmasını istiyordu. Sömürgelerin bir defa bir kayıp olarak yönetilmesi kastedilmiyordu. İngiliz yöneticiler bu nedenle, düzenli olarak ve kendi kendisini koruyup sürdüren yerli bir sosyal düzeni istiyorlardı ve bunu hoş karşılıyorlardı. Bu nedenle bu tür sorunlarla ilgilenen Antropolojik İşlevselcilik, ilgili ve uygun bir girişimdi.

Ancak yöneticiler ve antropologlar genel olarak bu kültürlerin olduğu gibi kalmasını istemiş olsalar da, yöneticiler aynı zamanda yerlilerin vergi ödemesini ve işçi olarak çalıştırılabilmelerini de arzu ediyordu. Bunlar elbette birbirleriyle çelişen politikalardı ve İngiliz değerleri ve teknolojisiyle yerlilerin teması değişim getirdi. İlk İşlevselci Antropoloji genellikle sömürgeci güç ve yerli toplum arasındaki ilişkilere pek az dikkat etmişti ve bu ilişkilere ilgi gösterdiğinde de yaygın olarak, yerli halk üzerinde düzeni bozan etki perspektifiyle bir tür "kültür teması" şekli olarak görüyorlardı. Antropolojik İşlevselcilik yerli toplumları meşru bir evrim süreci olarak, örneğin ilk Sosyolojik Pozitivistlerin on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sını gördükleri gibi algılamıyordu. Bu kültürlerin sanayileşme ya da bağımsız olma kaderlerinin olduğunu sorgusuz sualsiz doğru kabul etmiyorlardı. Onlar genellikle yerli kurumlara hoşgörü gösterilmesini tavsiye etmişler ve bazen romantik ve bazen de yalnızca insani güdülerle onların korunmasını istemişlerdi.

Antropolojik İşlevselcilik, İngilizlerin yerel kurumlarına karşı uygulamalarını bazen eleştiriyor olsa da bu, marjinal bir eleştiriydi ve nadiren Avrupa hakimiyetine itiraz yapılıyor, ancak bu hakimiyetin daha

iyi bilgilendirilerek ve daha sınırlandırılarak uygulanması isteniyordu. Benzer bir şekilde bu eleştiri geleneksel yerli kurumlara karşı nadiren eleştirel bir yaklaşım benimsiyordu ve daha çok onları romantik bir şekilde savunuyordu. Bu nedenle onun Avrupa ve yerli toplumlar karşısındaki temel duruşu, esas itibariyle Avrupa hâkimiyetinin korunması ve sömürge alanlarında siyasi özerklik ve sanayileşmenin engellenmesi ile sömürgeciliğin temel politikalarıyla uyuşuyordu. Bazı İşlevselci antropologlar, sömürge yöneticilerini eğitmeyi bir sosyal görev olarak görürken, onlardan hiçbirisi yerli devrimcilere ders vermeyi düşünmemişti.

İngiliz antropolojisine yaklaşmada, uygulayıcılarının kendileriyle ve yöneticilerden oluşan hedef kitlesinin ilgili centilmence imajını anlamak çok önemlidir. Duncan Macrea şöyle demektedir: "Konunun ... saygınlığı var. O, sömürge yönetimiyle ilişkilidir – geleneksel olarak centilmen beyefendilere uygun bir kariyerdir..."[18] Malinowski, Polonya aristokrasisinden geliyordu ve İngiliz toplumunda kariyeri asla engellenmemiş ve kısıtlanmamıştı. Gerçekten de Malinowski'nin kendi görüşleri çoğunlukla aristokrasiye uygun varsayımlarla ifade ediliyordu: Yerli insanlar arasındaki savaşı gayrimeşru ilan etmek isteyen kişileri, tilki avı yapan aristokrasinin bu spora son vermesini isteyenleri gördüğü şekilde algılıyordu. Onun dinin pratik değerini, sosyal düzeni sürdürmek şeklinde anladığı bir aristokrasi yaklaşımı vardı. Geleneğin hikmeti konusunda ise Burkeçu bir düşüncesi vardı. "Geleneği yok ederseniz, ortak organizmayı koruyucu kabuğundan yoksun bırakırsınız ve onun kaçınılmaz bir şekilde yavaş yavaş ölüp gitmesine neden olursunuz." diye uyarıyordu.

Aristokratik varsayımlar bu yüzden, her bir parçanın faydası ve işlevleriyle birbirlerine katkıda bulunarak bir bütün halinde bağlandıkları görüşüyle kaynaşmış durumdaydı. Aslında Malinowski, yerli toplumu "geleneklere bağlı, dar görüşlü orta sınıf aklı" dediği orta sınıfın etik kurallarıyla eleştirilmesine karşı savunmak için fayda konusundaki geleneksel burjuva varsayımlarını seferber etmişti. Malinowski'de sanki

hem ön plan ve hem de arka plan görüşleri vardı. Onun orta sınıf etik kurallarının dar görüşlülüğüne gösterdiği aristokrat kızgınlığın altında, orta sınıf faydacılığının muhtemel evrenselliğinin takdiri yatıyordu. Antropoloğun yerli kurumları açıkça savunmasının altında ise, aristokratın aristokratik kurumları örtük bir şekilde savunması bulunuyordu.

Malinowski yerli kurumları, antropolog olarak aristokratik bakış açısıyla, aristokrasinin ve yerli toplumların gelenekleri arasında gizli bir benzeşme algısıyla gördü: Dinozorlar dinozorlara sesleniyordu. Bu algılanan benzerlik, iki grubun geleneklerinin modern eleştirinin onları ilkel, modası geçmiş ve faydasız olarak suçlamasına açık olmasından kaynaklanıyordu. Bu yüzden Malinowski'nin bir grubun gelenekleri hakkındaki görüşü diğer grubunkilerle aynı tonu taşımaktadır. Onun yerlilerin geleneklerini savunması, aristokratik geleneklerin savunulmasında da benzer imalar ortaya koymuştur. Malinowski'nin bütün geleneklerin işlevselliği vurgusu – onun "evrensel İşlevselciliği" – daha dar bir dürtü olan orta sınıf için bir fayda unsuruna sahip olmayan o kuruluşları savunmak için bir genel açıklamaydı. Bu, her şeyden çok, daha alt orta sınıf tarafından ister uzak sömürgelerde ya da isterse İngiltere'de olsun rasyonel olmadığı kabul edilen bir savunmaydı. Gerçekten de Malinowski kesinlikle yerli halkların "vahşi gelenekleri" ile kriket, golf, futbol ve tilki avı gibi "saçma" İngiliz oyunları arasında bir paralellik kurmuştu. Malinowski bunların "zaman kaybı" olmadığında ısrar ediyordu. Etnolojik bir görüşe göre, "sporların ya da hatta onların etkilerinin ortadan kaldırılmasının bir suç olacağı" gösterilebilirdi. Yerli kurumlardan daha az olmayan aristokratik gelenek, hayat tarzı ve serbest zaman geçirme şimdi ortak bir teorik savunmaya sahipti. İngiliz Antropolojik İşlevselciliğin arkasında bu durumda, daha dar bir şekilde algılanan burjuva fayda standardına karşı, sosyal faydanın daha geniş bir şekilde algılanışı bakımından, aristokrasiyi savunmak üzere gizli bir dürtü bulunuyordu.

İngiliz toplumundaki aristokrasinin konumunu süregiden faydalılığı açısından açıkça ve sistemli bir şekilde savunmuş olmak, hem

aristokratların ve hem de centilmen bilim adamlarının kendileriyle ilgili algılarıyla düşüncesizce bir uyumsuzluk oluşturabilirdi. Kısacası, İşlevselci Sosyoloji, kamuoyu önünde yapılan bir tartışma düzeyinde bir konuya açık bir şekilde katılabilirdi. Ancak bir İşlevselci Antropolojinin bunu keskin ve utandırıcı bir yolla yapması asla gerekmiyordu. Ama yapabilirdi ve yaptı. Geliştirdiği işlevsel yöntem bakımından, bu yöntemi başka özel toplumlara uygulanmış olması açısından değilse bile, aristokrasi için örtük bir savunma hattı olarak kurdu.

Bu İşlevselci ideolojinin ülke içindeki etkileri, onun evrensel söylemini paylaşan asilzadeler nezdinde hissedildi. Eğer İngiliz Antropolojik İşlevselciliği dikkatini yerli kurumların gizli işlevselliğini araştırma üzerinde toplamışsa, aynı zamanda onun ikincil farkındalığında, kendi memleketindeki asilzadelere de hizmet edecek aynı savunmayı yapmak için bir hazır olma duygusu vardı. Ancak bu savunmanın dayandığı faydacılık, dükkân sahibinin kişisel kazanç kaygısı değildi. Bu, bir zamanlar Sir Henry Maine'in söylediği türden bir arzu taşıyan "Majestelerinin hükümetini bir tüccarın 'iş' olarak belirttiği bir şeye dönüştürmek" gibi bir faydacılık değildi. Yine de, düzenlenmiş ayrıcalıkları olan hayatın korunmasında "faydalı" olan her şeye ilgi göstermeyi sürdürdü. Bu, İmparatorluktan alıp sorumlu bir şekilde devretme ile onun yönetiminde faydalı olma kaygısını güderek gelenekselci duyarlılıkla harmanlanarak yüceltilmiş bir sosyal faydacılıktı.

Bu durumda İşlevselcilik, yeniden kurulmamış, oldukça bireyci ve çok rekabetçi bir burjuvazinin ideolojisi kesinlikle değildi. Bu sınıfın sosyal ideolojisi, "sosyal Darwincilik"ti. İşlevselcilik bunun yerine, İngiltere'de soylulara karşı özlemleri ve aristokrasi ile ittifaklarından dolayı açık rekabeti vurgulamayan üst orta sınıfın sosyal teorisi haline geldi. Ve başka yerlerde orta sınıf, iş birliği ve bütünleşme için büyüme gerekliliği gösteren büyük ölçekli sanayi kuruluşlarıyla ilişkili hale geldiğinden, rekabeti öne çıkarmadı.

Orta sınıf, çalışan sınıfın ve modern sanayileşmede marjinal kalan diğer sosyal tabakaların artan taleplerini karşılamak için zorlanırken ar-

tan bir şekilde bireysel faydacılık yerine sosyal faydacılık bakış açısını kabul etmektedir. Bu da onu, sosyolojinin daha önceki kendi sosyal faydacılık ve Refah Devleti beklentileriyle benzer bir noktaya getirmiştir. Değişen bu sosyal koşullar altında sosyolojinin, kendi varsayımları ve duyguları onunla daha tutarlı hale gelen orta sınıftan daha sürdürülebilir destek alması gerekir. Kısacası sosyolojinin, Refah Devleti'nde kendisini bulması gereklidir.

Din İhracı

Klasik dönemde Akademik Sosyoloji'nin önemli ve yeni özelliklerinden birisi, onun sekülerleşmesiydi. İlk ya da pozitivist döneminde karakteristik sosyologlar dini, pratik bir bildirim alanı olarak görmüşlerdi. Hem Saint-Simon ve hem de Comte entelektüel kariyerlerini ayrıntılı yeni bir insanlık dinini önerip ortaya koymakla geliştirmişlerdi. Dini planlarını kendileri gibi toplum öğrencileri için meşru girişimler ve sosyolojik çalışmalarına pratik uygulama imkânı verecek gerekli şeyler olarak değerlendirmişlerdi. "İnsanlık dini", Pozitivizmin uygulamalı sosyolojisiydi.

Ancak sosyolojinin üçüncü ya da Klasik döneminde ise, insanlık dini sosyologların çalışmalarında belirgin bir yapı olma özelliğini kaybetti ve fiilen sosyoloji dinine yerine bıraktı. Yeni dinler yaratmak, kurulu ya da tarihi dinlerin araştırılmasıyla başarıldı. Bu araştırmalarda bilimsel rolle ilgili standart ve koşullar göz önüne alınıyordu. Burada olan şey kısmen şimdi yalnızca araştırdıkları konunun değişmesi değil ama aynı zamanda üstlendikleri bilimsel rolün yapısındaki değişiklikti. Din, "Marksçılar öncesi" Feurbach ve Strauss'ın eleştirel tutumlarıyla değil, profesyonel bilim adamının "soğukkanlı" ruh haliyle inceleniyordu.

Ancak bu, klasik dönem sosyologlarının dini, toplum için herhangi bir olgudan daha fazla önemli olmayan bir başka sosyal olgu olarak gördükleri anlamına gelmez. İnsanların ilişkilerinde dine hala özel bir önem atfedilmeye devam ediliyordu. Ama şimdi bu, bilimsel teorilerin

ve araştırmaların formülleri ve varsayımlarıyla ifade ediliyordu. Sosyolojinin din konusuna gösterdiği ilgi yüceltilmiş ve sekülerize edilmişti ama ortadan kaybolmamıştı. Bu geçiş açık bir şekilde Comte'un ve Durkheim'ın dini ele alışlarında görülmektedir.

Dini araştırması sırasında Durkheim, sosyal düzenin, yapısı gereği asıl olarak dinsel olan bir dizi etik yönelimin yaratılması ve korunmasına bağlı ve toplumun kendisinin ilahi bir çoraklık olduğu önermesini içeren sosyal düzenin gereklilikleri kavramını geliştirdi. Bu nedenle Durkheim'da dini dürtü, farklı ve dışsallaştırılmış bir yapı olarak bir insanlık dininin formüle edildiği Comte'taki gibi daha fazla ifade edilmemişti. Durkheim'ın insanlık dini gibi bir anlayışı yoktu. Durkheim, Comteçuluğun belirgin dini isteğini elemese de yüceltmiş ve duyarsızlaştırmıştı.

Bu nedenle Durkheim sosyolojiye yeni ve seküler bir kamuoyu imajı vermişti. O bu disiplini, öncelikli olarak ne olduğu, geçmişte ne olduğu ile meşgul olan, ne olması gerektiği ile ilgilenmeyen bir alan olarak sunmuştu. "Değere bağlı olmayan" bir sosyoloji kavramı, Durkheim'ın çalışmalarında daha keskin bir şekilde ortaya çıkmıştı. Bu kısmen onun sosyolojiyi sosyalizmden ayırma gayretiyle teşvik ediliyordu. Bu, Durkheim'ın, sosyolojinin değerleri koşul olarak ortaya koyabilmesi ve meşrulaştırabilmesi yönündeki daha önceki Comteçu beklentilere sahip olma uygulamasını, ilke olarak bunun gelecekteki bir zamanda mümkün olabileceğine inanıyor olsa da, şu an için bırakmaya hazır oluşuyla daha da güçlenmişti.

Sosyolojinin Üniversite ile Bütünleşmesi

Klasik dönem sırasında sosyoloğun kendi disiplini ve rolü kavramsal yaklaşımındaki bu yapısal değişme, sosyolojinin Avrupa'da büyüyen ve yenilenen üniversite sistemine yeni bütünleşmesi ile ilişkiliydi. Klasik dönemde sosyoloji artık damgalanmış sosyal reformcuların amatör meşguliyeti değil ama saygın akademisyenlerin mesleği olmuştu. Sosyo-

loji, devlet destekli üniversitelerde çalışan, üniversiteler içindeki ilahiyat fakültelerinin duyarlılıklarına ve iddialarına ve üniversite dışındaki devlet yetkililerinin beklentilerine uyum sağlama konusunda çoğunlukla zorlanan tam zamanlı insanların standart bir mesleği haline gelmişti.

Bu dönem boyunca üniversitenin kendisi de, ulusal ve seküler temelde toplumun bütünleşmesi için çalışan bir kuruluş haline geliyordu. Ulusal kültürün bir imajının gelişmesine ve bir kültür olarak ulus-devletin savunulmasına katkıda bulunuyordu. Bu dönemde, teknik, entelektüel özerklik, akademisyenlerin güçlü milliyetçi kimlik özdeşleşmeleriyle eş zamanlı olarak gelişti. Akademik özerklik her entelektüel uzmanlığın, ülkenin sosyal düzeninin temel kurumlarına büyük bir sadakat içinde (ve örtük bir şekilde onunla sınırlanan) kendi özel entelektüel standartlarını kabul etme özgürlüğü olarak gelmektedir. Onlar entelektüel özerklik iddiasında bulunurken bile, klasik sosyologlar güçlü milliyetçi duyguları ifade ediyorlardı ve 1914'te savaşan ülkelerini heyecanla destekliediler. Entelektüel özerklik konusunda iddiaları ne kadar güçlü olsa da, klasik sosyologlar ulus devletten özerk olma iddialarını nadiren ortaya attılar.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar siyaset alanının dinden özerkliği Batı Avrupa'da yaygın bir şekilde sağlanmıştı ve devletler bu yüzden var olan dinle yeni bir geçici anlaşma – *modus vivendi* – benimsemişti. Devletin dinsel kurumlar karşısında sekülerleşmiş bu özerkliği kısmen, devletin üniversiteyi kültür ve ideoloji bakımından bağımsız bir cephe olarak ileri sürmesiyle sağlanmıştı: Üniversite devlet tarafından seçilmişti. Bu nedenle üniversitenin "özerkliği" kısmen devletin dini kurumlardan özerkliğini sağlamada bir müttefik bulma ihtiyacından kaynaklanıyordu. Mantığa aykırı gözükse de, üniversitenin özerkliği büyük ölçüde ona verilen desteğin bir ifadesi ve dolayısıyla onun devletten bağımsızlığıydı ve şimdi de öyledir. Devlet, dini kurumlardan özerkliğini bir kere elde edince, seçmenlerinin sadakatini güçlendirmeyi isterken dini kurumlara karşı kışkırtıcı bir şekilde eylemde bulunmayı arzu etmedi.

Üniversite devletle bağlantılı hale gelip milliyetçi duygularla dolunca, bu kuruma bir yandan sosyalist hareketin öğrenci radikalleri ve diğer yandan da sosyalist "bölüm başkanı" nüfuz etmeye başladı. O zaman yeni Akademik Sosyoloji, devlete bağlı bir üniversite yapısı içinde sosyalizm ve Marksizm ile ilişkilenmek zorunda kaldı. Bu nedenle Akademik Sosyoloji, entelektüel açıdan kapışmak için sosyalizmin ve Marksizmin bilimsel eleştirisini başlattı. Bu tartışmanın odak noktalarının çoğu, sosyolojiyi sosyalizmden ayırmayı amaçlayan Durkheim'ın sosyalizm hakkındaki konferanslarıyla açıklanmış oldu. Kısacası sosyoloji, kamuoyunun ve devletin sosyalizmle "kafası karışık" halde olmasının önüne geçmeye çalışıyordu.

Klasik dönemde Akademik sosyoloji ve sosyalizm (ve din) arasında büyüyen bir yapısal farklılık vardı ve bu, Irving M. Zetlin'in çalışmasında açıkladığı gibi[19] klasik sosyologların bilimsel çalışmaları için kalıcı sonuçlar doğurmuştu. Sosyoloji ve sosyalizmin bu yapısal farklılaşması, Saint-Simoncuların ve Pozitif dönemin açık kaynaşmasından kökten farklıydı. Bundan başka klasik dönemde sosyoloji ve Marksizm arasındaki fiili ayrım, Akademik Sosyoloji'nin kendisi için entelektüel ve karakter belirleyici sonuçlarla birlikte yeni bir ortak ve tartışmalı kişisel farkındalık düzeyi sağlamıştı.

Marksizmin daha önceki ortaya çıkışı, var olan dinleri ve kurulu devletleri güçlü bir şekilde eleştiren ve bunların ikisini de mevcut sınıf sistemini sürdürme mekanizmaları olarak tanımlayan sosyolojik bir sentez üretmişti. Akademik Sosyoloji ise, kendisini mevcut dinlerin ruhani iddialarına ve ulus devletlere sadakat beklentilerine, dini ya da siyasi nihai değerleri ileri süren bütün iddiaları tanımayarak uydurmuştu. Sosyoloji, "değere bağımlı olmayan" bir nitelik kazanmış ve herhalde ne olması gerektiğiyle ilgileniyor olmak yerine yalnızca ne olduğuyla ilgilenip, var olan dinlere ve devlete karşı kendisini daha da şüpheli hale getirecek şekilde davranmıştı. Max Weber'in sosyolojinin değerden bağımsız kavramı adına yaptığı aleni bildiri, Durkheim'ın net ama dolaylı bir şekilde ilerlediği konuyu kesin bir şekilde ifade ediyordu.

Değerden bağımsız bir disiplin olarak Akademik Sosyoloji'nin ortaya çıkmakta olan kavramı, sosyolojiyi analitik olma bakımından farklı bir uzmanlık alanı olarak tanımlama eğilimiyle birlikte, bir akademik ekümenlik siyasetini teşvik etmek için birleşmişti. Bu aslında, sosyolojinin üniversite içinde ve dışındaki diğer çıkarların, iddialarını sosyolojinin kırpılmış isteklerine anlayış gösterilmesi karşılığında, hoş görebileceği sözünü veriyordu. Kısacası, Akademik Sosyoloji kendisini siyasi ve dini statükoya uyumlu hale getirerek üniversitede iyice yerleşti.

Klasik dönemdeki bu uyum sağlama ile Akademik Sosyoloji'nin modern yapısı varoluşçu (halen ne olduğu ya da eskiden ne olduğu) karakteri, onun aşırı normatif (insanların ne yapması gerektiği) odaklanmasından kaçınması ve paralel şekilde sınırlandırılmış ve oluşmakta olan uzmanlaşmış profesyonel rollerin yapısının ortaya çıkmasına neden oldu. İlk dönemin pozitivistleri sosyal dünyayı dünyevi ve ruhani diye iki düzene ayırmışlar ve otoriteyi ikincisine tanımışlardı. Marksistler dinin sosyal rolünün maskesini düşürmüş ve siyasi alanda doğrudan güç elde etmek istemişti. Klasik dönemde ruhani ve dünyevi düzenlerdeki etkiyi tanımamak, sosyolojiye kalmıştı. Onların örtük sloganı şöyleydi: Sezar'a ve papaza kendilerine ait olan şeyleri verin.

Bu dönemde modern sosyoloji ile artan bütünleşmesine ve onun tarafından kabul edilmesine rağmen, klasik sosyolojinin, modern sanayi toplumlarında bir şeylerin derin bir biçimde yanlış gittiği yönünde artan bir önsezisi vardı. Bu, tehlikeli patolojik durumları anomi ve bürokrasi olarak değerlendiren bakış açıları olan sırasıyla hem Durkheim ve hem de Weber tarafından paylaşılan bir duyguydu. Fransa'da bu kötümserlik, ülkenin geleneksel olarak daha iyimser ve rasyonel kültürü ile kısıtlanmış ve bastırılmıştı. Ancak Almanya'da uzun bir kötümserlik geleneği vardı; iyimserlik entelektüel sığlıkla ve kötümserlik ise entelektüel ciddilikle ilişkilendiriliyordu: İyimser nadiren "derin" olarak değerlendiriliyordu. Nietzsche'nin "Neşeli Bilim"i elbette bir istisna değildi; bu, yalnızca "ebedi bir yineleme" önermesine dayanabilecek olanların

bir yüz ekşitmesi olarak iyimserliğe izin veriyordu; bu, mezardaki dansçının umutsuz "iyimserliğiydi".

4. DÖNEM: PARSONSÇU YAPISAL İŞLEVSELCİLİK

Sosyolojik düşüncenin entelektüel sentezinde dördüncü ve modern dönem 1930'ların sonunda Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıktı. Kapitalizmin tanık olduğu en büyük uluslararası ekonomik krizin ortasında ivme kazandı. Sosyolojik Pozitivizm, Marksizm öncesi Ütopik Sosyalizme karşılık gelen bir Akademik Sosyoloji'ydi. Klasik Sosyoloji, Marksizmin, sosyalizm ve peşi sıra gelen revizyonizm ve reformizm gelişiminin yükselişine benzeyen ve onunla yüzleşen bir Akademik Sosyoloji'ydi. Parsonsçu Yapısal İşlevselcilik, Rusya'da devlet gücünün komünistler tarafından ele geçirilmesi dönemine ve bunun peşinden Stanilizmin yükselişine eşlik eden Marksizmin entelektüel olarak derin uykuya yatırıldığı bir döneme karşılık gelmektedir. Marksizmin devlet desteğini elde ettiği ve sosyalizmin geniş Avrupa topraklarında iktidara geldiği bir zamanda kökleşmiştir.

Fransız İşlevselciliği ve Alman Romantizminin Bir Sentezi Olarak Yapısal İşlevselcilik

Parsons'un çalışmaları, oyuncunun içsel uyumunda odaklanan Alman Romantizminin "ruhsal" unsuru ile İşlevselci teorinin Fransız geleneğini birleştirerek başladı. Parsons'un ilk vurgusunun birinci sentezini "gönüllü" olarak yaptığı unsur Romantik bir nitelik taşıyordu. Bu yüzden Parsons'un teorisi, gerilim dolu bir ilişkide birlikte var olan tarihsel ve kültürel açıdan farklı iki tutumu içeriyordu. Sosyal düzenlemelerin göndermede bulunulan faydalılığı ya da daha büyük bir grup ya da toplum açısından işleviyle etkileşimli unsurların bir sistemi olarak görülen Fransız değişimci sosyal faydacılığı söz konusuydu. Ayrıca, davranışların içselleştirilmiş etik kuralarla uyuştuğu, bunun vurgulandığı, insanların sonuçların peşinden gitmeyip bu kurallara kendi değeri açı-

sından uymalarına ihtiyacı olduğu şeklinde açıklanan etik ya da değer unsurlara Romantik bir göndermede de bulunuluyordu. Parsons'un İşlevselcilik ve gönüllülüğü birleştirmesi, teknik sosyal teorinin, burjuva kültüründe faydalılık ve etik kurallar ya da "doğal haklar" arasındaki süregiden çatışmanın söylenişi içinde, bir yansıma ve bu kültürel çatışmayla teorik düzeyde yüzleşme ve onu çözüme kavuşturma çabasıydı.

Parsons, Alman Romantizmi geleneğine belirgin bir Amerikan vurgusu ekledi. Bu Romantizm, - kamu ve siyasi alanlara ters bir şekilde – gerçek özgürlüğün bulunduğuna inanılan aklın özel hayatını şekillendiriyor olarak görülen düşüncelerin "insanın içinde" taşıdığı önemi vurguluyordu. Parsons Alman Romantizmine, büyük ölçüde, belirli ideallerin dünyevi sonuçlarını vurgulamış olan Max Weber aracılığıyla gelmişti ve fikirlerin rolüne dış dünyanın ya da kamuoyu önündeki eylemin, uğraşın ve başarının uyarıcıları olmaları bakımından dikkati çekilmişti. Parsons Weber'in ötesine geçti ve bir kişinin değerleri doğrultusunda başarılı bir şekilde eyleme geçmesinin iyimser potansiyelini vurgulayarak, Romantizmin daha bir Amerikanlaştırılmış modeline doğru ilerledi. Parsons bu yüzden, kasvetli halinin Bismarck ve Schopenhauer sonrası dönemde derinleştiği Alman Romantizmini uzun süredir etkileyen kötümserliği reddetti. Parsons, Sosyolojik Romantizmin daha iyimser ve daha eylemci bir formülasyonunu belirginleştirdi. Kısacası Parsons, Alman sosyolojik Romantizmini Amerikanlaştırmıştı.

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Amerikan sosyolojisinde, hem Parsons'un kendi çalışmalarında ve hem de genel olarak İşlevselci teoride, daha sosyal bir faydacılığa dönüş yönünde bir eğilim vardı. Parsons'un daha sonraki çalışmaları, özellikle 1951 yılındaki *Sosyal Sistem*'i bireysel olarak değerlerle, değişik sosyal yapılara ya da sosyal sistemlerin bütünleşmesi süreçlerine katkılarının getireceği memnuniyetin önemi üzerinde göreceli olarak büyük bir vurgu yapmıştı. Onun değerlerin canlandırıcı niteliklerini daha önce öne çıkarma durumu, sistem dengesi için belirli sosyal ya da kültürel düzenlemelerin faydalılığı konusundaki kaygısı karşısında ikincil bir konuma düştü.

Hemen hemen aynı zamanlarda, Robert K. Merton'un İşlevselcilik modeli de sosyal faydacılığı yeniden kurma yönünde bir eğilimi ortaya koydu. Merton, ayrıldığı nokta olması yönüyle, kişilerin öznel yönelimlerini (gönüllülük unsuru) tamamen "sekülerleştirilmiş" bir şekilde değerlendirdi ve onları pek çok analitik değerlendirmelerden yalnızca birisi olarak ve herhangi bir merhamet duygusu bulunmaksızın, açık bir şekilde değişik sosyal kalıpların işlevsel sonuçları olarak ele aldı. Savaş sonrası Amerikan sosyolojisinde değişimci sosyal faydacılığa doğru yapılan bu dönüş, o zaman büyük ölçüde ticari bir mecaz olan "değişimde" temeli olan George Homans'ın teorisinde tamamlandı. Homans, "değişim" tarafından sağlanan bireysel memnuniyetler üzerinde yoğunlaştı ve etik değerleri, süregiden değişimlerin ortaya çıkardığı unsurlar olarak ele aldı. Burada Romantizm öldürücü darbeyi, Skinnerci davranışçılıkla ittifak oluşturan Spencerci Pozitivizminden ve Amerikan "inatçılığı"ndan aldı. Bu, modern sosyolojide, en yüzsüzce bireyci faydacılıktır. 1930'ların sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde faydacılık karşıtı bir form olarak başlamış olan teoriler oluşturma dalgası bu yüzden İkinci Dünya Savaşı'nı takiben, sosyal ve daha da bireyci faydacılığa dönüş yaptı.

Parsons'un kendi çalışmaları açısından etik değerler her zaman özel bir acıma hissiyle görülmüş olduğundan ve her zaman özel bir önem verildiğinden hala bir kuşku yoktur. Parsons, rollerini eylemin canlandırıcıları olarak vurgulayan daha Weberci bir görüşten rollerini sosyal düzenin kaynakları olarak vurgulayan Durkheimci görüşe kaymış olsa da, etik değerleri vurgulamayı sürdürmektedir. Parsons etik değerlerin, sosyal dengede bir başka değişken olmasına asla izin vermemektedir. Ancak çelişkili bir şekilde o, etik değerlerin yapısını ve işleyişini geniş çaplı sistematik bir şekilde keşif hareketi başlatmamıştır. Ama bu ona özel bir durum değildir.

Etik Kurallar Sosyolojisi: Sosyolojide Bir Yapısal Boşluk

Sosyolojinin içyapısı, onun ne yapmadığı ve neyi dışta tuttuğu açısından faydalı bir şekilde nitelendirilebilir. Sosyolojinin ekonomik unsurları sistematik olarak göz ardı etmesine ek olarak, akademik sosyolojik uygulamanın içyapısında genel olarak bariz ve entelektüel olarak eksik kalmış bir şey vardır: Bu, etik kuralların ya da değerlerin sosyolojisinin yokluğudur. Akademik Sosyoloji, Sosyolojik Pozitivizm ile birlikte başlayarak, Emile Durkheim'in etik kuralların böylesi bir sosyolojisini yaratma çağrısında bulunmuş ve bunun sözünü vermiş olsa da, etik değerlerle ilgili kaygı Max Weber'in din sosyolojisinin ve Talcott Parsons'un "gönüllülüğe dayanan" teorisinin önemli bir özelliği olsa da, paylaşılan etik değerlerin önemini ifade ediyordu. "Etik değerlerin sosyolojisi" olarak adlandırılabilecek ve kriminoloji ile aile çalışmaları bir yana sosyal tabakalaşma, rol analizi, siyaset sosyolojisi gibi uzmanlaşmış alanlarda birikimli bir gelişmeye karşılık gelecek bilim çalışmalarının yoğunlaşması yoktur.

Bu eksiklik, bilim insanlarına özgü enerjilerin ve dikkatin modelli bir düzenlemesi olarak görülen Akademik Sosyoloji'nin kaygılarının, etik değerlerin hem toplumların dayanışması ve hem de bireylerin refahı için önemini geleneksel olarak vurguladığından dolayı çelişkilidir. Akademik Sosyoloji, yapısal olarak değerlere verdiği önemle, belirgin – karakteristik bir şekilde her şeyi bir uzmanlaşmaya dönüştüren – etik değerlerin bir sosyolojisini geliştirme başarısızlığıyla karakterize olmaktadır. Bu eksikliğin, etik değerlerin geniş çaplı bir analizinin onların özerkliğini baltaladığına inanıyorum. Ancak sosyolojinin çelişkili yapısının iki yanı, Talcott Parsons'un sosyal teorisinde tam olarak anlaşılabilecek önemli sorunları oluşturmaktadır; bu yüzden bununla ilgili bir tartışmayı, Parsons'un çalışmalarına kendim ayrıntılı bir şekilde cevap verebilinceye kadar erteliyorum.

Büyük Buhran Bağlamında Yapısal İşlevselcilik

Parsons'un savaş öncesi faydacılık karşıtı teorisinin, Büyük Buhran'ın tarihsel bağlamıyla ilişkilendirilmesi zorunludur. Savaş sonrasında ise geriye, sosyal faydacılığa sürüklenmesi, kendi farklı tarihsel ortamında görülmelidir. Daha sonra tam olarak göstereceğim gibi, Parsons'un erken faydacı karşıtlığı ya da "gönüllülüğe dayanan" teorisi kısmen, Büyük Buhran'ın doğurduğu sosyal çatışmalara ve moral bozukluklarına bir cevap niteliği taşıyordu. Onun etik ideallerin önemi konusundaki vurgusu, krizin neden olduğu değişme ya da reddetme olgusunda bireysel çaba olarak o geleneksel değerlere tutunma çağrısıydı.

1930'un ekonomik sistemi çökmüştü. Artık, orta sınıfı bir arada tutmaya yardımcı olmuş olan büyük günlük memnuniyetleri üretemiyor, değerlerine bağlılığı besleyemiyordu. Eğer toplum bir arada tutulacaksa ve onun kültürel kalıpları sürdürülecekse – Parsons'un net bir şekilde arzu ettiği gibi – sosyal bütünleşmenin ekonomik olmayan kaynaklarına bakmak zorunluydu. Yıpranmış muhafazakâr tavrında Parsons toplumu çimentolamak için bireysel etik bağlılıklara baktı. Parsons'un gönüllülüğe dayalı sosyolojisi, Yeni Düzen'in refah çabaları açısından krizi çözülebilir olarak değerlendirmedi ve böylece aslında bu sosyoloji, büyük yoksunluğa rağmen toplumu bütünleştirmek için neyin gerekli olduğu konusuna ilgi gösterdi. Parsons, etik kuralların, ekonomik kurumlarda değişiklik olmadan, kurulu düzenin ayrıcalıklarını tehdit edebilecek gelir ve güç yeniden dağıtımları olmadan toplumu birbirine kaynaştırmasını bekledi. Kısacası, Parsons'un teorisi, oluşmakta olan Refah Devleti'ne uyumlu değildi ve tam tersine düşmanca bir nitelik taşıyordu.

Sonra tabii ki savaş geldi. Büyük Buhran'a benzemeyen dönemde devlet, herkesi kucaklayan ulusal birlik adına hareket edebilirdi. Sosyologlara bütünlük adına teknik becerilerini kullanma çağrısında bulunabilirdi ve bulundu da. Pek çok sosyolog, federal bürokrasi tarafından görevlendirilmeye başladı. Amerikan sosyologları, devlet mekanizması-

nın gücü, saygınlığı ve kaynakları ile birinci elden ve doyum sağlayan bir tecrübe yaşadı. O zamandan başlayıp ileriye doğru, onların devletle ilişkileri yakınlaşmıştı.

Savaş sırasında ve sonrasında, refah en azından orta sınıfa geri döndü. Amerikan toplumu, zenginlik ve savaş sırasında doğan dayanışmayla kaynaşmıştı. İşçi sınıfı ve onun sendikaları artan bir şekilde toplumla bütünleşir hale gelmişti. Kamu düzenine yakın bir tehdit olduğu duygusu kaybolmuştu. Yine de pek çok kimsede, zenginlik tamamen yok olmasa da, sistemin karşılaşabileceği risklerin olduğu duygusu varlığını sürdürüyordu. Tamir edilse de Büyük Buhran'ın çatlakları tamamen ortadan kalkmamıştı. Bundan başka, Yeni Düzen yasaları yeni beklentiler ve orta sınıf profesyoneller ve işçi sınıfı arasında kazanılmış haklar yaratmıştı ve bu da devletin onlar için neler yapabileceğine bir göz atma fırsatı vermişti. Refah Devleti kısacası burada kalacaktı. Savaş sonrasında devlet ırk eşitsizliği sorunlarıyla yavaş yavaş ilgilenmeye başladı.

Zenginliğin geri gelmesi ve büyüyen Refah Devleti ile savaş sonrası Amerika'sında sosyal düzenin sürdürülmesi artık yalnızca moral güdülendirmeleriyle dayanılması gerekecek bir şey olmaktan çıkmıştı. Hatta savaş sonrası dönemin zenginliği içinde buhranın daha değişken "ortak" davranışı geri çekildikçe, yoğun sokak hayatı ve yolda var olma olayı daha da azalmaya başladı. Sosyal hayat, daha açık bir şekilde tanımlanmış yapılara (binalar, ofisler ve fabrikalar) ve daha geleneksel siyaset yapma tarzlarına döndü: Sosyal hayatın günlük ritimleri yeniden rutinleşti. Toplumu, sağlam ve net bir şekilde tanımlanmış yapılar bakımından görmek, Parsons'un yeni teorisinin yaptığı gibi, şimdi ortak bir tecrübeyle, günlük hayatın paylaşılan gerçeğiyle uyumsuzluk içindeydi. Parsons'un çalışmalarının yeni yapısal vizyonu, kavram üstüne kavram konup inşa edilen eğik duran bir kule gibi, düzensizliğin güçlü potansiyellerinin örtük algısı olsa da kalıcı bir sosyal açıdan yeniden kaynaşma dönemine karşılık geliyordu. Büyük Buhran, korku vererek sosyal felaket ihtimallerini ortaya çıkarmıştı. Ama savaştaki başarıyla ve zenginliğin geri gelişiyle, Parsons'un topluma duyduğu güven aklan-

mıştı ve o kendisini, kalıntı sosyal tortuyu düzene koyacak yoğun bir iş için seferber etti. Bütün boş alanları doldurma dürtüsüyle geniş çaplı bir kapsayıcılığa doğru yönlenen Parsons, toplumda her şey için bir kavramsal yer aramaya ve her şeyi bir kavramsallaştırılmış yere koymaya başladı. Bu, belirli bir heyecanlı karakteri açıkça ortaya koyan entelektüel düzen için bir arayıştı.

Parsons'un çalışmalarının ikinci aşaması, Refah Devleti'nin hızlandırılmış bir şekilde güçlendirilmesiyle benzerlik göstermektedir. Bu dönemde onun vurgusu, başlangıçta etkileşim içinde olan kuruluşlardan ve diğer unsurlardan oluşan bir sosyal sistem olarak toplum üzerine konmuştu. İlk olarak, savaş öncesi dönemde onun vurgusu, değerlerin rolü, özellikle de değerlerin canlandırılması üzerinde olmuştu: Gönüllülüğe dayanan boyut. 1930'larda Harvard'ın Paretocu camia ile ilişkili olmasına rağmen Parsons'un toplum niteliğindeki sistem kavramı yalnızca taslak olarak hazırlanmıştı. Savaş sonrası dönemdeydi ve ilk kez tam ve kendi kendini sürdürebilir – homeostatik sistem – olarak ayrıntılarıyla açıklanmıştı. Daha sonra ve 1960'lara kadar bu "sistem" odaklanması gitgide devlete daha güçlü inisiyatifler veren siyasi öncelik çağrıları vurgularıyla çatışma içine girdi. Bundan başka, Parsons ikinci döneminde, toplum istikrarının bir kaynağı olarak paylaşılan değerlerin öneminin doğrulanmasının epeyce ötesine giden, toplumun iç istikrarına doğrudan katkıda bulunan özel mekanizmaların karmaşık çeşitliliğini de ayrıntılandırmıştı.

Savaş öncesi dönemde Parsons, sosyal eyleme iç uyaranlar, bireysel çabayı canlandıran unsurlar olarak etik değerler üzerinde odaklanmıştı. Bir şekilde bu erken dönem sistemin tam canlı olma özelliğini korumanın önemi üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu her şeyden çok, kültürel kalıpların dağılmasına, onlara bireysel bağlılığın azalmasına karşı bir savaştı. Kültürel kalıplar için temel destek, bireylerin iç etik bağlılıklarında bulunuyor olarak görülüyordu.

Ancak ikinci dönemde sosyal sistemin güvenliğinin, çeşitli ve özerk sistem bütünleşme ve uyum mekanizmalarının işleyişi gibi kendi özel

araçlarına daha çok, kişilerin istekleri, güdülenmeleri ya da bağlılıkları konusunda daha az bağlı olduğu anlaşılıyordu. Parsons şimdi sosyal sistemin kendi uyumunu nasıl sağladığı, bireyleri mekanizmalarına, kurumlarına nasıl uydurduğu, onları düzenleyip sistemin gerektirdiği şekilde nasıl sosyalleştirdiği ile ilgilenmişti. Etik adanmışlık ve bu bağlılığın içselliği şimdi sistemden kaynaklanan ve bu şekilde üretilen bir durum olarak görülmekteydi. Odaklanan nokta artık etik adanmışlığın ne ürettiği değil ama sistemin sosyalleştirici mekanizmaları tarafından nasıl üretildiği üzerindeydi. Bu nedenle, yenilenen bir zenginliğin olduğu, sonuçta da sosyal dayanışmaya uyum konusunda diğer nedenlerin yenilendiği bir zamanda savaş sonrası dönemde sosyal dayanışmanın ana kaynağı olarak büyük ölçüde etik güdüleyicilere bağlı kalmak azalış göstermişti. Gönüllülüğe dayalı bireysel bağlılık üzerindeki vurgu, sistemin gerektirdiği seçimleri üretecek bireylerin "sosyalleşmesine" güvenmeyle yer değiştirmişti.

Savaş sonrası dönemde Parsons, sistem dengesini, sistem girişimlerinin ve süreçlerinin bir yan ürünü, esas itibariyle birbirlerinin meşru beklentilerine gösterdikleri uyum olarak görmüştü. Bu, toplumun istikrarının yoksun durumdaki sosyal katmanların meşru beklentileriyle uyumlu davranılarak güçleneceği, bu tabakaların da karşılığında geleneksel etik kurallara gönüllü bir uyum gösterecekleri yönündeki işleyiş varsayımına uygunluğu ve sadakati üretecek yollar bulmada Refah Devleti'nin pratik çıkarına ayak uyduran bir sosyal dayanışma vizyonuydu. İşleyen varsayıma göre, yoksun tabakalar kendilerine verilen yardım için "minnettar" olacaklar – Durkheim'ın varsaydığı gibi doğası gereği doyumsuz olmak yerine – ve bu nedenle yardım yapanın beklentilerine kendi rızalarıyla uyacaklardı. O zaman bazı bakımlardan Parsonsçuluğun savaş sonrası dönemi, Refah Devleti'nin gereklilikleri ve varsayımlarıyla tutarlılık içindeydi. Parsonsçuluğun, hala kendiliğinden gelişen süreçlerle bir arada tutulan sosyal bir düzenin, daha önceki imajında demirli kalmasında, bu nedenle Refah Devleti'nin sosyal düzendeki araçsal çıkarına ve bu açıdan diğer özellikleriyle birlikte adalet

ve eşitliğe kesinlikle uymayan bir Keynes öncesi sosyoloji olarak varlığını sürdürmesinde önemli durumlar söz konusuydu. Buna daha sonra değineceğim.

Orta Sınıf Toplumu ve Parsonsçuluk Genel Krizi

Parsonsçuluk sentezi, tarihsel olarak Büyük Buhran'dan önce gelişmekte olan orta sınıf toplumlarındaki derin krizinden dolayı büyüdü. Bu kriz genel, yaygın ve şiddetliydi. Kriz hem ulusal hem de uluslararası çaptaydı. Parsonsçu sentezden önce, dünya çapında dallanıp budaklanan dört büyük sarsıntıda ortaya konan bir kriz vardı:

(1) Birinci Dünya Savaşı, orta sınıfın gelişimin kaçınılmazlığına duyduğu güveni çökertti, eski ulus devletleri yok etti ve Avrupa'da yenilerini yarattı, Amerika'nın Avrupa'daki nüfuzunu arttırdı, eski seçkinlere duyulan kitlesel güveni ortadan kaldırdı ve Sovyet Devrimi için ortamı hazırladı.

(2) Sovyet Devrimi, bir dönem için Orta ve Batı Avrupa'da devrimci potansiyeli yoğunlaştırdı, Avrupa-Amerika orta sınıfları arasında şiddetli kaygıları arttırdı, Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği çevresindeki kutuplaşmayı keskinleştirdi, gelişmekte olan bölgelerde ve özellikle Asya'da büyüyen milliyetçilikle birleşerek, galip Batı güçlerinin sömürgeci imparatorluklarının altını oydu.

(3) İtalya'da faşizmin ve özellikle Almanya'da Nazizm'in yükselişi, Avrupa orta sınıfının kaygılarının sinyali oldu ve tüm kıtada sosyal ve siyasi istikrarı baltaladı.

(4) Üçüncü dalga ile örtüşen 1930'ların uluslararası ekonomik krizi, işçi sınıfı arasında kitlesel işsizliklere, küçük çiftçilerin büyük yoksunluklarına, orta sınıf için şiddetli kaygılara ve ekonomik tehditlere ve sonunda Amerika Birleşik Devletleri'nde Refah Devleti'nin büyümesinin hızlanmasına yol açtı. Dünya ekonomik krizinde Amerika Birleşik Devletleri'nin işin içinde olması, dünya orta sınıfının uluslararası kalesinde gedik açmıştı.

Parsonsçuluk yalnızca ve tam da bu zamanda değil ama özel bir yer olarak Harvard Üniversitesi'nde ortaya çıkmaktadır. Onun varlık göstermesi, Amerika'daki Akademik Sosyoloji'nin ağırlık merkezinde bölgesel ve kültürel bir değişikliğin belirtisi olmuştu. Sosyoloji şimdi Doğu kıyı şeridi kültüründen çok, daha önce Chicago Üniversitesi'nde gelişmiş olduğu Amerikan Orta-Batısından etkilenmişti. Doğu kıyı şeridi kültürü bir şekilde daha az yerelci, daha az dar görüşlü, daha az soyutlanmış ve daha az "pratik" olma eğilimindeydi. Paralel bir şekilde daha "entelektüel" ve daha ulusal bakış açısıyla ve yönelimlerinde daha uluslararasıydı. Doğu kıyı şeridi kültürünün özellikle Avrupa'da olup bitenler konusunda daha büyük bir duyarlılığı vardı.

Parsonsçuluk, orta sınıfın kaygılarının değişik ülkelerde paylaşıldığı bir dönemde gelişmişti. Bu kaygılar ortak uluslararası bir tehlike olan, Sovyetler Birliği'ndeki komünist gücün ortaya çıkması ve 1930'ların Büyük Buhran'ı olan ortak bir uluslararası ekonomik krizdi. Sosyolojik sentezin Klasik dönemi, orta sınıf tarafından ulusal özellikler olarak görülen bir dizi paralel gerilimi yansıtmıştı. Parsonsçu dönem, orta sınıfın Avrupa-Amerika genel krizini ifade etmişti. Bu dönem, öncelikli sorunlarını "sosyal düzeni" sürdürmenin ortak ihtiyaçlarına göre belirleyen seçkinleri olan göreceli olarak ileri ya da "gelişmiş" sanayi toplumlarının ortak kaygılarını yansıtıyordu.

Eğer bu dünya krizi, yalnız şu şartlara uygun şekilde formüle edilmiş olsaydı sosyal teori hiçbir şekilde onunla bağlantılı olamazdı:

(1) Her biri diğerinden soyutlanmış bir şekilde ele alınan bireysel kurumsal kesimlerdeki sosyal sorunlar ya da (2) Değişik ülkelerin özel gelenekleri hakkındaki bilimsel çalışmalara, onların özgün tipteki kültürlerine ya da değişik düzeylerdeki sanayileşmelerine odaklanmış bir monografik tarih yazıcılığı. Eğer sosyal teori, böylesine değişik toplumların ortak sorunlarıyla ilişkili olacaksa, bu durumda sosyal düzen sorununu merkeze alıp göreceli olarak soyut bir tarzda onu kurgulaması zorunluydu. Sosyal düzen konusundaki Parsonsçu analizin boşluğu ve soyutluğu, değişik düzeylerde sanayileşmiş ve değişik siyasi geleneklere

sahip kapitalist ülkelerdeki orta sınıfı aynı anda tehdit eden bir uluslararası krizin varlığına tepki gösterme çabasını yansıtıyordu. Avrupa toplumları o zaman pek çok farklılıklarına rağmen, benzer bir sorun olan düzen sorunuyla karşılaşmış ve farklılaşmış ulusal toplumlardan çok belirli çok önemli benzerlikleri sahip ülkeler olarak görülebiliyordu: kısacası onlar, soyut bir "sosyal sistem" içinde "vakalar" olarak kolayca değerlendirilebilirdi.

Bu toplumlardan herhangi birisi için ilişkili olarak sosyolojik bir sentez, diğerlerine de uygulanabilir olmalıydı. Bu yüzden sosyolojik sentezin itişi, genelleştirmenin en yüksek ve en soyut düzeyine kadar çıkartılmıştı. Sonuçta ortaya çıkan çelişki şuydu: Teorik sentez mevcut krizin gerçek genelliğine doğru derinleştikçe ve uluslararası çeşitlilikle baş etme konusunda kapasite sahibi oldukça, herhangi bir ülke tarafından yaşanan kriz o ölçüde daha fazla ilgisiz görünüyordu. Bu, Parsonsçuluğun ana çelişkisiydi.

Bu çelişki, liberal sosyologlar tarafından yapılan yorumlarda büyük yanlış anlamalara yol açtı. Bu eleştiriler sıklıkla Parsons'un teorisinin günümüz açısından ilişkili sorunlardan kopuk olduğu, kanımca günlük hayatta var olan yoksulluk, ırk, savaş, ekonomik gelişme ya da az gelişmişlik gibi sosyal sorunlar üzerinde doğrudan odaklanmadığı denebilecek bir özelliği bulunduğu iddia edilmektedir. Bu eleştiride doğru olan bir şey olmasına rağmen, gözden kaçırılan önemli bir başka nokta da vardır. Parsons "sosyal düzen" sorununda ısrarıyla, en genel anlamda konuya, tasarlayıp ima ederek odaklanıyordu ve liberal eleştiricileri yerine o, modern krizin gerçek boyutuna göz atıyordu. En azından tek bir muhafazakâr bakış açısıyla bir düzen sağlama sorunu olarak görmesine rağmen, konuyu bütün derinliğiyle görüyordu.

Parsons'un liberal eleştiricileri, sosyal düzen krizinin genel ve belirgin olduğu tarihsel dönemlerin olduğunu göremediklerinde kendi sınırlılıklarını ortaya koymaktadır. Parsons *Sosyal Eylemin Yapısı* adlı eserini yazarken var olan 1930'ların bunalımı, böylesi bir dönemdi. Bu, kitle toplantılarının, yürüyüşlerin, gösterilerin silah atışlarının adeta

açık arttırmada olduğu, protestoların, dilekçelerin, fakirlik ödemeleri taleplerinin, militan örgütlerin, sokak köşe toplantılarının ve çatışmaların dönemiydi: Bu, yaygın ortak bir huzursuzluk dönemiydi. Muhafazakâr bir bakış açısından böylesi bir dönem, sosyal düzene karşı şiddetli bir tehditti. Ama radikal bir bakış açısındansa bu dönem, devrim fırsatlarından birisi olarak görülebilirdi. O zaman sosyal düzen sorunu, muhafazakârların, kurulu düzenin seçkinlerinin geleneksel yöntemlerle yönetemedikleri koşullarda ve belli başlı kurumların bir krizi olduğunda uyguladıkları konuşma tarzıydı.

Formülü ne kadar muhafazakâr olursa olsun Parsons, zamanımızdaki sosyal düzen sorununun bir akademik sorun değil ama kalıcı ve günümüzle ilgili bir nitelik taşıdığında ısrar etmekte kesinlikle haklıydı. Parsons, pek çok eleştireninden daha fazla, modern toplumun önünde duran riskleri daha derinden görmüştü. Sorunları, ancak yeterli para ve uzmanlık devreye sokulduğunda çözme kapasitesine bağlayarak çağdaş bir ilişkililik olarak gören liberal teknologlara benzemeyen bir şekilde, Parsons'un çağdaş sosyal koşullar konusundaki vizyonu, daha total ve genel bir programın öyle kolaylıkla düzenlenemeyeceğini içeriyordu.

Parsons'un eksik kaldığı yer, onun çağdaş sorunlar konusuna girmemesinde değil ama konulara Amerikan iyimserliği bakış açısından bakmayı sürdürmesindeydi. Bu iyimser bakış açısından gördüğü için Parsons, düzensizliğe yol açan ve ona uyum sağlamaya direnen kendi niteliğine uygun bir tavır yerine değişikliğe açık yolları göz önüne alarak, statükoya uyum sağlamayı tek yanlı olarak vurgulamıştı. Ama onun bütün bu iyimserliğiyle Parsons - liberal eleştiricilerine benzemeyen bir şekilde - çağdaş sorunun gerçek derinliğini görebilmişti. Onun sürekli iyimserliği, mevcut kurumların geçerli kurumlar olduğuna, statükonun işlemediğine ama krize uygun zaman ve kaynaklara hala sahip olduğuna inanmasına yol açmıştı. Parsons'un statükoya güveni de onun eleştiricilerinin ve seçeneklerinin hassasiyeti ile destekleniyordu: Eğer işler burada kötüyse, onlar açık bir şekilde başka bir yerde daha iyi olamaz. Parsons'un iyimserliği onu basit çözümlere götürmemiştir

ve o kendi kültürünün ıstırabını, liberal teknologların hassas bir teknik uzmanlıkla övünme fırsatına benzer bir şekilde asla görmemiştir.

Ancak burada, yüzleşmek zorunda olduğumuz bir çelişki vardır: Çağdaş krizi bu kadar derinden görmüş olmasına rağmen Parsons nasıl hala bir iyimser olarak kalabilmektedir? Amerika'nın genel koşullarının ve Amerikan kültürünün yaygın iyimserliğinin hatırlatılması yeterli değildir. Tarih ve kültürün bireysel özgeçmişle kesiştiği somut bir şekilde araştırma yapmak zorundayız. Kısacası kültürün kişisel gerçeklikte köklendiği ve teoriyi etkilediği bireyselci tarza yakın gelmek zorundayız.

Buradaki can alıcı istatistiki bilgiye göre, Parsons 1902 yılında dünyaya gelmiştir. Bu, onun İkinci Dünya Savaşı'nı bir yetişkin olarak yaşamadığı anlamına gelir. Savaş başladığında yalnızca on iki yaşındaydı ve Amerika Birleşik Devletleri savaşa katıldığında on beş yaşındaydı. İkinci olarak, 1929 yılında borsa çöküp Büyük Buhran'ın gelişinin habercisi olduğunda ise yirmi yedi yaşında bir yetişkin adamdı. Kısacası Parsons, 1920'lerin gelişen ekonomik refahı sırasında bir yetişkin olmuştu. Ekonomik kriz başlamadan iki yıl önce eğitimini tamamlamıştı (Amherst'ten Edebiyat Fakültesi Diploması ve Heidelberg'den Doktora Derecesi). Parsons, 1929 yılına kadar evlenmişti ve Harvard eğitim kadrosunda da iki yıldır görev yapıyordu.

Bir başka deyişle, Parsons'un kişisel gerçekliğinin bazı en temel özellikleri 1920'lerin ekonomik zenginliği ile şekillenmişti ve bu dönemde onun kendi kişisel geleceği ve konumu, Amerikan ekonomisinin genel başarısıyla aynı zamana denk gelmişti. Bu nedenle Parsons Amerikan ekonomisinin "başarısını" dışardan birisi olarak değil, Harvard'da öğretim üyesi ve bir üniversite rektörünün oğlu olarak içeriden gözlemlemişti. Parsons'un kalıcı iyimserliğinin çoğunun onun Büyük Buhran'ı özel bir perspektiften görmüş olmasına bağlıyorum: Başarı tecrübesiyle şekillenmiş kişisel gerçeklik perspektifinden. Parsons, Büyük Buhran ile Amerika'nın en tanınmış üniversitesinde bir kariyere başlamış birisiyken karşılaşmıştı. 1929 yılına kadar Parsons, profesyonel olarak

kesinlikle tanınmış birisi değildi. Colorado Springs'te doğmuş bir genç akademisyenin bekleyebileceği kadar başarılıydı.

1920'lerin refahı ışığında görüldüğünde, Büyük Buhran pek çok kişi için, korkutucu ama gerçek olmayıp zamanla ortadan kalkacak kötü bir rüya gibiydi. İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla da geçip gitti. Bu durumda Büyük Buhran, 1920'lerin refahı ile İkinci Dünya Savaşı'nda Amerika'nın zaferi ve savaş sonrası zenginliği arasında bir geçiş faslı gibiydi. Güçlü ve başarılı bir orta sınıfın tecrübesiyle bağlantılı olarak Parsons'un iyimserliği, sistemdeki başarının temel olarak kişisel başarı ve başarısızlığın da kişisel gerçeklik değil ama bir sapkınlık olduğuna inananların iyimserliğiydi.

Akademik Sosyoloji'nin Uluslararasılaştırılması

Klasik dönemin büyük düşünürleri tecrübe ve yönelimlerinde yalnızca siyasi olarak değil ama kültürel olarak da milliyetçiydi. Gerçekten de onların kendi sosyal teorileri çoğunlukla, diğer ülkelerdeki ilgili çalışmalar görmezden gelinerek geliştirilmişti. Weber ve Durkheim'ın, birbirlerinin çalışmalarını görmezden gelmeleri bu konudaki en kayda değer durumdur. Ancak Parsons, o zamana kadarki Avrupa sosyal teorisinin milli olarak bölünmüş ifadelerini özümsemeye başladı. Bunların içinde, Amerikan duygular, varsayımlar ve kişisel gerçeklik yapısı çerçevesi içinde Batı Avrupa sosyal teorisinin bir sentezi de yer alıyordu. Parsons, yalnızca Avrupa teorisini Amerikan kültürüne bir göçmen gibi yeniden üretmiyor ya da nakletmiyordu; bu teoriyi derinlemesine yeniden yapılandırmış, özümsemiş ve farklı Amerikan tecrübesi açısından yeniden sentezlemişti. Onun sentezi, Avrupa kültürü için anlamlı olmaya devam ederken, Amerikan akademik hayatında uygulanır hale geldi. Dolayısıyla onun sentezi, Avrupa ve Amerika kültür hayatları arasında bir köprü kurabilecek ve Akademik Sosyoloji'nin uluslararasılaştırılmasında önemli bir adım olabilecekti.

1930'ların ekonomi krizinin Amerika akademik ilgisini Avrupa sosyal teorisi üzerinde yoğunlaştırdığı ve onu entelektüel tartışma-

nın merkezine getirdiği konusunda pek az tereddüt vardır. Özellikle 1930'ların krizi bazı Amerikan akademisyenlerinin Avrupa Akademik Sosyolojisi'ne, son zamanlarda Amerikan kampüslerine nüfuz eden Marksizme karşı bir savunma olarak – Avrupa bu konuda daha tecrübe sahibi olduğu için – bakmalarına yol açtı. Avrupa sosyal teorisi, Marksizmdeki krizden doğan çıkara karşı başka bir çıkar yol gibi ortaya konmuştu. Böylesi ideolojik beklentilerle şekillenen, L. J. Henderson, Parsons, George Homans ve Crane Brinton etrafında toplanan bir grup, Harvard bilim adamının Vilfredo Pareto hakkında 1932 yılı sonbaharında başlayıp 1934 yılına kadar düzenli olarak devam eden bir seminerde toplanmaya başlamışlardı.[20] Katılanlar arasında ayrıca R. K. Merton, Henry Murray ve Clyde Kuckhohn da vardı.

Bu grubun Pareto'ya duyduğu ilginin siyasi etkileri, George Homans tarafından kabul edilmişti ve Bay Homans samimi ve dürüst bir şekilde şunları ifade etmişti: "Cumhuriyetçi ve nispi olarak zengin ailesini reddetmeyen bir Bostonlu olarak ve kişisel olarak her şeyden önce bütün Marksistlerin saldırısı altındaydım. Pareto'ya inanmaya hazırdım. Çünkü o bana bir savunma sağladı."[21] Bu savunmanın yapısı kısmen Homans'ın 1936 yılında yazdığı makalede görülebilir. "Komünistleştirme", makalesinde Homans, "toplum bir organizmadır ... bütün organizmalar gibi, onun varlığına yönelik bir tehdit yapılırsa, bir toplum, orijinal haline gelme eğilimiyle antibiyotikler üretir."[22] Burada büyük krizin ortasında bile iyimserlik ve muhafazakârlık için onların gerekçeleri vardır. Pareto'nun siyasi yelpaze ortamındaki yeri bariz bir şekilde Crane Brinton tarafından şu sözlerle belli edilmişti: "1930'larda Harvard'da Henderson önderliğinde komünistlerin ya da gezgin arkadaşların ya da üniversitedeki ılımlı Amerikan tarzı liberallerin "Pareto Tarikatı" dedikleri bir grup vardı. Brinton'un belirttiğine göre Pareto daha az görkemli olan "faşist" terimi yerine – olmadığı halde – "Burjuvazinin Marx'ı" olarak anılıyordu. Kısacası Pareto grubu aşırı muhafazakâr sağ siyasi pozisyonu benimseyerek kendisini yalnızca komünistlere değil ama "ılımlı Amerikan-tarzı liberallere" karşı konumlandırdı.

Bu yüzden Amerikan Akademik Sosyolojisi'nin uluslararasılaştırması siyasi olarak muhafazakâr anti-Marksist bir temelde başladı. Pareto grubu açıkça Marksizme karşı teorik bir savunma arayışı içindeydi ve Pareto'nun onlara çekici gelmesindeki itki kesinlikle ikincil farkındalığın daha bulanık bölgelerine doğru geriye savrulmasıydı.

Ne Harvard Mezunlar Derneği'nin ne de Boston'un herkese açık olmayan Cumartesi Kulübü'nün üyesi olan – Henderson ve Brinton her ikisine de üyeydi ve Homans yalnızca Harvard Mezunlar Derneği'ne üyeydi – Parsons, Henderson'a çok yakın olmasına rağmen, pek de bu çevrenin merkezinde duruyor gibi değildi. Dolayısıyla onun kendi anti-Marksist pozisyonu, seminerin diğer üyelerinden – daha az dar görüşlü ve daha erken oluşuyla – biraz farklıydı. Gerçekten de Parsons Marksizmin Avrupa eleştirmenlerini, özellikle Max Weber'i, Buhran ve Pareto grubu üyeliğinden önce Avrupa araştırmaları sırasında tanımıştı. Kısacası Parsons, hedef henüz Amerikan sahnesine gelmeden elinde teorik mühimmatı bulunduruyordu.

Ancak anti-Marksist Avrupa teorisyenlerinde Amerikan ilgisini canlandıran siyasi ve ideolojik motifler olmasına rağmen, bu Avrupa geleneğiyle Amerikalıların ilişkisinin dışarıda kalmasının önemli gerekçeleri vardı. Parsons ve diğerleri bu Avrupa eleştirisinin ideolojik öneminin tam olarak farkındayken, onlar bunu ilk başta birinci elden pek az bilinen ani artışa rağmen, Amerikan kültürünün sosyalist gelenek ve tecrübesi görüş açısından özümsemişlerdi. Özel entelektüel konular, Avrupa'nın sosyalizme verdiği tepkinin dayandığı değişen siyasi çatışmalar ve tarihsel kalıplar gerçekten de Amerikan sosyologlarının kültürel ve kişisel gerçekliklerinin bir parçası değildi. Onların bildiği Marksizm büyük ölçüde teoriydi ve tanıdık bir siyasi ifade ya da somutlaşma durumu olarak algılanmıyordu.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyasi ve entelektüel gelenekler Avrupa'da olduğu gibi akademik ilgiyi zorunlu olarak Marksizm'in meydan okuması üzerinde kilitlememişti. Bu yüzden Amerika'nın krize karşı verdiği teorik cevap, ona katılanın koşullarını dar bir şekilde sı-

nırlandıran Marksizm ile yakın bir karşı karşıya gelmesiyle kilitlenmek zorunda kalmamıştı ve Amerikalılar Avrupalıların bütün entelektüel silahlarını kullanabiliyorlardı. Bu nedenle Parsons Avrupalılar gibi Marksizmle asla bizzat ve doğrudan muhatap olmadı. O, gerçekten de bu tam analitik karmaşık kavramı anlamadı ve onun iç gelişmeleri konusunda bir bilgi sahibi olmadan önce başka bir görüşe sahip oldu. Parsons'un Marx'ın kendisinden çok onu eleştirenleri daha iyi tanıdığına kuşku yoktur. 793 sayfalık *Sosyal Eylemin Yapısı* adlı kitabında, Marx ve Engels'in özgün yazılarına tek bir referansta bulunmazken, esas olarak bu konuda ikincil kaynaklara gönderme yapmıştır. Marksizmi, Hobbes, Locke ya da Malthus gibi yaşayan bir kültür olarak görmek ya da Durkheim gibi değerlendirmek yerine, esas olarak modası geçmiş bir entelektüel sistem şeklinde gören Parsons, kendi yaklaşımını Weber, Durkheim, Pareto ve Sombart'ın tecrübelerinden değil ama sonuçlardan yola çıkarak belirledi. Bu bilim insanları için Marksizm yaşayan bir kültürdü ve onların mücadelesi kendi kişisel gerçekliklerinde yatıyordu. Ama Parsons için Marksizm öncelikli olarak bir kültürel kayıttı ama onun kişisel gerçekliğine, derinliğine hiç işlememiş kitapların anlattığı bir şeydi. Ayrıntılı bir Marksist eleştirinin geleneğine bağlı olmaksızın Parsonsçu sentez daha soyut ifadelerle formüle edilebilirdi. Parsons Marksizmin klasik Avrupa eleştirisinin sonuçlarıyla başlayabilir, onların durduğu yerden alıp, Avrupa tarzında dar ve ayrıntılı tarihsel bir araştırma yerine daha genel bir teoriye doğru ilerleyebilirdi.

Pozitivizm ve Parsons: Bilimcilikten Profesyonelliğe

Bu bölümün başında, sosyolojik Pozitivizmin ortaya çıkışı sırasındaki tarihsel çevresel koşulları, onu şekillendirmeye yardımcı olan belirli sosyal güçleri anlamak için kısaca anlatmıştım. Pozitivizmin Restorasyon bağlamı da, Talcott Parsons'u – belki de Comte'tan bu yana herhangi bir diğer sosyal teorisyeni – kapsamlı bir Büyük Teori'yi formüle etmeye yönlendirecek sosyal koşullar konusunda bir tarihsel perspektif

edinilmesine yardımcı olabilir. Her birisinin faal olduğu dönemler arasındaki belirli önemli benzerlikleri not etmekle bu daha iyi anlaşılabilir ve aydınlığa kavuşabilir. Bunlardan en önemlisi kanımca her bir dönemde keskin bir çatışma olduğudur. Bu çatışma birkaç sorun hakkında nispeten sınırlı sorularla ilgili bir durum değildir. Bu çatışma, bir bütün olarak kapsamlı sosyal düzenin iki çok keskin ve kapsamlı bir şekilde birbirinden farklı sosyal eşleşme haritalamalarının arasındaki karşı karşıya gelme konusudur. 1930'larda haritalamanın birisi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki orta sınıfın geleneksel serbest girişim imajıydı ve ikincisi ise, önce Marksizm ve sonra da Yeni Düzen (New Deal) tarafından önerilen imajdı.

1930'ların Amerika'sında Marksizm, genel olarak görüşleri üniversitelerde ve başka yerlerde açık bir şekilde görünür olan düşüncelerini gayet iyi ifade edebilen enerjik bir entelektüel azınlığa çekici gelen bir bakış açısıydı. Bunda, Amerikan Marksistleri siyasi olarak güçlü olmalarına ve çoğu zaman da Marksizmin güçlü siyasi somutlaştığı Sovyetler Birliği ile ilişkilendirilmelerine rağmen, toplumun orta sınıf haritası en kapsamlı bir şekilde bir meydan okumayla karşılaşmıştı. Ancak farklı bir düzlemde orta sınıfın geleneksel sosyal haritası, büyük Yeni Düzen reformları ile de karşı karşıya gelmişti. Bunlar Marksizme göre daha az radikal bir meydan olmasına rağmen, hükümet tarafından desteklenen siyasi olarak güçlü bir alternatif söz konusu olduğu için Yeni Düzen orta sınıf haritası için korkutucu bir niteliğe sahipti. Yeni Düzen tarafından önerilen ve icra edilen Refah Devleti düzenlemelerindeki değişiklikler, istihdam uygulamaları, işçilerle, sanayi ve bankacılık kuruluşlarıyla ilişkiler, orta sınıfın çeşitli kesimleri için ortadaki ekonomik çöküşün kendisinden daha fazla tehdit ediciydi. Yeni Düzen reformlarının hedefi, mevcut sistemi yıkmak değil ama onu bütün esas unsurlarıyla istikrara kavuşturmak olmasına rağmen belirli orta sınıf çevrelerinde Roosevelt denen "o adama karşı duyulan nefret" bazen paranoya seviyelerine kadar çıkmıştı. Refah Devleti'ne doğru hızlanmanın aceleciliği bazı

insanlar için, bildikleri toplumun radikal bir saldırı karşısında olduğu duygusuna kapılmalarına yol açtı.

Marksizm ve Yeni Düzen geleneksel sosyal haritalamada oldukça farklı alternatifleri temsil etseler de, her birisinin diğeri hakkında duyduğu kaygılar birbirlerini daha da büyüttü. Komünizm hakkındaki kaygılar orta sınıf kesimlerinin Yeni Düzen'i olduğundan daha radikal görmelerine yol açtı. Yeni Düzen hakkındaki kaygılar da, Amerika'da komünizmin olduğundan daha güçlü görülmesine neden oldu. Bazılarının algıladığı şekilde bakılırsa Yeni Düzen, uluslararası komünizmin kapısını açan mandaldan ve maskeden başka bir şey değildi. Bazen birbirine kaynaşmış gibi görünen bu ikili, bu yüzden toplumun geleneksel orta sınıf sosyal haritalamasının, hem radikal ve hem de güçlü bir alternatif tarafından saldırısına yol açıyor izlenimi veriyordu. Dolayısıyla, İç Savaş'tan bu yana Amerika Birleşik Devletleri'nde daha keskin olan alternatif sosyal haritalar arasındaki gerçek çatışma bazı çevrelerde olduğundan daha şiddetli olarak algılanmaya başladı. Sosyal düzeninin bütünlüğü içinde temel karakter sorunu çoğunlukla geniş bir kamuoyu meselesi ile pek çok entelektüel arasında canlı ve görünür bir tartışma konusu haline geldi. 1930'ların Amerika Birleşik Devletleri'ndeki geleneksel sosyal düzenin istikrarı ve meşruiyeti artık daha önceden olduğu gibi garanti görülmüyordu.

1930'larda bu açıdan Restorasyon toplumu ve Amerikan toplumu arasında önemli yapısal bir benzerlik vardı. Her durumda da koşullar, sosyal düzenin kapsamlı yeni bir haritalamasını sağlama çabalarına, ana unsurlarını netleştirmeye, gelişme için kaynaklarını, iyileşme için ihtimalleri tahmin etmeye ve meşruiyetinin kaynaklarını ve koşullarını belirlemeye imkân sağlıyordu.

En şiddetli türde bir uluslararası ve ulusal sorunla karşılaşınca, kamu yetkililerin ilk başta hizmetlerinden faydalanmaya kalkışmadıkları Parsons ve öğrencileri, teorinin iç kaynaklarına doğru uzun yürüyüşlerini başlattı. 1930'ların krizi onlara çok az kariyer teşviki ve araştırma fonu sağladı. Bunlar onları motive edebilseydi doğrudan ya

da birtakım imkânları yönlendirerek teori geliştirmeden pratik alana geçmelerine neden olabilirdi. Parsons ve öğrencileri için, arzu etseler ve uygulanabilir bulsalar bile, sosyologlar olarak "sosyal mühendislik" yapmaları için pek az fırsat vardı. Ancak Parsons'un ideolojik ve teorik yatkınlığı - siyasette muhafazakâr ve Paretocu etkilenmede *bırakınız yapsınlar* duruşu - böylesi bir müdahalenin gerekli ya da arzu edilir olduğuna inanmalarına yol açmıyordu. Daha liberal ikna edici görüşleri onları hükümet hizmetinde çalışmaya götürebilirdi ve öyle de oldu. Ama Yeni Düzen'i reddeden muhafazakâr akademisyenlerle ne yapılabilirdi ve onlar dönemin sorunlarıyla pratik bağlantıyı güçlendirecek çalışmalarını nasıl formüle edebilirlerdi?

Parsonsçuluğun teknik teoriye çekilmesi, kısmen bu Amerikan krizi sırasında muhafazakâr bakış açısının yetersizliğinin bir ifadesiydi. Parsonsçu teorinin teknik karmaşıklığı, sosyal mühendisliğe ve kendi ideolojik karakteriyle taahhütlerine onu çekecek bir dış fırsatın olmayışına bağlıydı.

Ama burada belirtilmesi gereken nokta, Parsonsçuluğun belirli bir ideolojik karakteri değil, onun muhafazakâr oluşudur. Daha da önemli olan nokta, herhangi bir ideolojik konumun siyasi olarak güçsüz oluşunun, bunu telafi edecek teorik bir gayretin teşviki haline gelebilmesidir. Tamamen değilse bile kısmen insanlar siyasete, genellikle derin teorik çalışmalara zamanı olmadığı için girerler. Teoriyle teknik olarak uğraşmaya dalmanın ve kişisel olarak buna insanın kendisini kaptırmasının diğer temel bir nedeni, bunun bazı entelektüeller için ideolojileri ne olursa olsun, başarısızlık, yenilgi ya da ihmal durumlarını telafi etme ihtiyacı duyduklarında zamanın çok geç ya da erken olması nedeniyle siyasi ideolojileri açısından uygun olmadığında kendilerini devam ettirebilmelerinin bir yolu olmasıdır. Bu, geniş, teknik olarak karmaşık sosyal teori yazanların siyasi olarak yenilmesi ya da tarihsel olarak mat edilmesidir. Böylesi bir Büyük Teori bu yüzden kısmen siyaset için bir karşılık olmaktadır.

Örneğin Platon, bunu yedinci mektubunda açıkça ortaya koymakta, felsefeye, siyasi kariyerinde düş kırıklığına uğradıktan ve Atina'daki hem oligarşinin hem de demokrasinin onu tatmin etmemesinden sonra yöneldiğini belirtmektedir. Pozitivist sosyolojik sentezin ilk dönemi kısmen, soylu sınıftan düşmüş kontlar olan DeBonald, de Maistre ve Saint-Simon'un çalışmasında ve haklarından yoksun bırakılmış oluşmakta olan teknik aydınlar sınıfının çabalarında olduğunu belirttiğim şekilde temellenmiştir. Saint-Simon'a ilişkilerine son verdiğini yazdığı mektupta açıkladığı üzere Comte, kendi toplumunda pratik ilişkilerin insanlarının sosyolojiyi anlayacak zekâya sahip olmadığı, sosyologları onurlandırma eğilimi taşımadığı için "saf" sosyolojiye geri dönmek istemişti. Bu aynı zamanda, Karl Marx'ın teknik olarak en çok kendini verdiği üretken döneminde belirgindir. Bu dönem, Karl Marx'ın 1848 Devrimi başarısızlığı peşinden gelmiştir. Ve Max Weber'in kendi politik hırslarının - siyasi bir göreve gelme konusunda başarısızlığı ile doruğa çıkan ama onunla sınırlı olmayan - başarısızlığı çok iyi bilinmektedir. Sosyolojinin gelişiminin dört ana döneminde geniş ve teknik olarak kendini kaptırarak soysal teori çalışmaları yapma - ve belki de özellikle sistematik, Büyük Teori ile uğraşma - güdülendirmelerinden birisini, siyasi düş kırıklığından ve güçsüzlük duygusundan almıştır.

On dokuzuncu yüzyılın başlarındaki Sosyolojik Pozitivizm modern toplumu "sanayileşmiş" olarak ortaya çıkan bir toplum olarak tanımlamıştı. Onu, zaman içinde daha da mükemmel hale gelecek tarihsel bir evrimin doruk aşaması olarak görmüşlerdi. Onlar, bir yandan değiştirilmesi gereken eski rejimin seçkinleri etrafında kurulan kadim sosyal düzenlemeler ve diğer yandan da modern düzenlemelerde doldurulması gereken bir boşluk olduğuna inanıyorlardı. Yeni toplumun bütünleştirilmesine ya da onların sık sık belirttikleri gibi "organize olmasına" ihtiyaç olduğu görüşündeydiler. Bu da, yeni düzenin oluşmakta olan sınai, teknolojik ve bilimsel kurumlarına uygun yeni etik kuralları gerektiriyordu. Onların ana vurgusu, bilimin önemi üzerineydi: Kısmen verimliliği arttırmanın ve bu yolla kitlesel hoşnutsuzluğu azaltmanın

bir aracıydı ve kısmen de insanların inançlarda uzlaşmaya ikna edilmesi mümkün olabilirdi ve kısmen de yalnızca zenginliğin değil ama sadakatin yeni sanayi kurumlarına, bunları kontrol eden mülk sahibi insanlara bir meşruiyet verebilirdi. Pozitivistler için bilim, sosyal bütünleşmenin, onun yeni seçkinlerinin meşruiyetinin ana kaynağıydı.

1930'ların krizine Parsonsçu cevap, Amerikan orta sınıfının farklı konumu nedeniyle - savaşmak zorunda olduğu tehditlerdeki fark ve özellikle de bilimi meşruiyetinin temeli olarak almasındaki fark - değişik olmuştu. 1930'ların Amerika Birleşik Devletleri'nde bilim ve teknoloji elbette günlük hayatın olağanlığına derin bir şekilde yerleşmişti. Derin bir şekilde yerleşmiş olsalar da kamuoyunun gözünde değerlerini kaybettikleri için buhranın sonuçları bakımından tamamen de sorunsuz değildi. Aslında bazı insanlar buhranın çok hızlı teknolojik gelişmenin neden olduğu aşırı üretime bağlanabileceğini savundu. Gerçekten de bilimsel ve teknolojik gelişme konusunda bir moratoryum ilan edilmesi konuşmaları bile yapılıyordu. Kısacası bilim bir sorun kaynağı olarak görülüyordu. Amerikan orta sınıfın bilimle bağlantısı bu nedenle onun meşruiyetini kurmada kesinlikle yeterli değildi.

Bundan başka, 1930'larda Amerikan ekonomisinin ani ve tahrip edici çöküşü, yöneten seçkinlerin meşruiyetini keskin bir şekilde sarsmıştı. Kamu hayatında güç ve etik kurallar arasındaki görünür açıklık bu yüzden tehlikeli bir şekilde genişlemişti. Ve Parsons'un etik kurallar duyarlılığı bakış açısından bu, tam da ana sorunlardan birisi olan orta sınıf meşruiyetinin bozulması konusuydu. Bu nedenle Parsons, Büyük Buhran'ın ortasında güç ve etik kurallar arasındaki açıklığı kapatmak ve Amerikan seçkinleri için meşruiyetin yeni temellerini bulmak üzere kolları sıvadı.

Bu çabaların sonucunda Parsons ve Pozitivistler arasındaki önemli farklılıklar görülebilir. Parsons, seçkinlerin meşruiyeti ve sosyal bütünleşme için bilimi bir kaynak göstermede, önemli ölçüde daha az vurgu kullandı ve bunun yerine "profesyonellik" konusunu öne çıkardı. Meslekler konusunda 1938 yılında yazdığı makalesinde Parsons, sanayi

toplumunun tüm seçkinlerinin, iş adamlarının bilim adamlarından daha az olmayan bir şekilde "meslekleri" oluşturan kişiler olarak görüldüğünü kaydediyordu. Gerçekten de bir bütün olarak modern toplumun, mesleklerin önemi ile ayırt edildiğini, "bu durum tarihte gelişmenin herhangi bir karşılaştırılabilir düzeyinde özgün olduğunu" ifade ediyordu.[23] Burada Parsons, Marx'ın "kapitalist" olarak tanımladığı modern toplumun karakterini tanımlamamanın bir yolunu buluyor, aynı zamanda onun bürokratik niteliğini, Weber'in yaptığı vurguyu es geçerek öne çıkarmıyordu. Ona göre modern toplum bir "profesyonel toplumdu", düzenli ama "manevi" bir nitelik taşıyordu; ne bürokratikti ne de kapitalistti.

Parsons'un meslekler üzerindeki yoğunlaşmasının, kapitalist karakteri üzerinde odaklanmış modern toplumun depresyon yoğun kavramını çürütme yönündeki tartışma yaratan çabası ile teşvik edilmiş olduğu konusunda pek tereddüt yoktur. "Batı uygarlığının en belirgin özelliği nedir diye sorulsa, göreceli olarak pek az sosyal bilimci mesleklerden söz ederdi. Muhtemelen çoğunluk ortak bir şekilde modern ekonomik düzene, "kapitalizm"e, "serbest girişim"e, "iş ekonomisi"ne ya da ne olarak adlandırıyorlarsa ona göndermede bulunurdu."[24] Parsons için meslekler üzerinde odaklanma, modern toplumun çoğunlukla göndermede bulunulan "kapitalist" ya da "kar yapan" özelliklerinin önemini azaltma yönünde bir fırsattı.[25]

Parsons'un meslekler analizindeki vurgu, iş kesimine benzerliği ve her ikisi için ortak unsurlar üzerinedir. Parsons, şimdiki kadar yaygın bir görüş olarak profesyonellerin diğer insanlara yardımseverlik duygularıyla hizmet ederken, iş adamının bencil bir şekilde kendi kişisel çıkarının peşinden koştuğu doğru değildir demektedir. İş adamları ve profesyoneller esas olarak farklı güdülerin peşinden gitmemektedir; onlar arasındaki fark Parsons'un ifadesiyle, "ortak insani güdülerle hareket etmede farklı durumlardan birisi söz konusudur ... modern iş kesiminin para hırsı motivasyona dayalı olmaktan çok kurumsaldır."[26] Hem iş adamları ve hem de profesyoneller, her iki durumda da başarının

somut olarak tanımlanması ve takip edilmesi farklı olsa da, "başarıyı" ve başarılarının kabul edilmesini elde etmek isterler. Bu açıdan bakınca profesyoneller "başkalarının iyiliğini düşünen" kişiler değildir ve iş adamları da "bencil" değildir; her ikisi de yalnızca kendi alanlarındaki aktivitelerde uygun kabul edilen standartlara göre hareket etmektedir. Bundan başka iş adamları ve profesyoneller, geleneksel olana göre daha etkin olanı aramada aynı mantığı takip etmektedir. Her ikisinin de otoritesi, onların işlevsel özel yapılarından kaynaklanmakta, her birisi kendi sınırları çizili alanlarında otorite olmaktadır ve yine her ikisi de belirli genel ve kişi dışı kurallarıyla kararlar alan evrensel niteliğe sahip bulunmaktadır. O zaman Parsons'un vurgusu, hem meslekler ve hem de iş kesimi için ortak karakteristikler üzerinde durmakta, özel kazanç elde etmedeki kişisel çıkara dayalı arayışa bağlanan önem azaltılmakta ve bu şekilde Parsons iş adamlarını profesyoneller olarak düşünmektedir. Profesyonellerin ticarileştiği suçlamasına, ticaretin profesyonelleştiği karşılığını vermektedir. İş kesimi meslekleri asimile ederek, ortak refah için mesleklere geleneksel olarak etik bir sorumluluk vererek güven sağlamakta ve böylece meşruiyet kazanmaktadır.

Bir meslek olarak görünen iş kesimi, "verimlilikte" kamu yararı adına yeterliliğin etik uygulaması olarak tanımlanmaya başlamaktadır. O zaman Pozitivizmden Parsonsçuluğa geçiş, seçkinlerin meşruiyetinin bir kaynağı olarak bilimden profesyonelliğe bir geçişi kapsamaktadır. Bilimin rasyonel ve görgül unsurları elenmemiş ancak profesyonelliğin etik unsuruyla kaynaşmıştır. Bu yüzden Parsons'un manevi ve dünyevi düzenler arasındaki Pozitivist uçurumu tamir etmeye çalışmasında en azından iki önemli yol vardır: İlk olarak, bilimden mesleklere meşruiyetin yerinin değişmesine odaklanarak ve ikinci olarak da daha önce Parsons'un "gönüllülük" tartışmasında dile getirdiğim gibi, sosyal sonuçları belirlemede etik değerlerin özerkliği ve nedensellik potansiyelini vurgulayarak.

Parsons aynı zamanda sanayinin profesyonel liderlerinin bile, onlar sürekli olarak esas itibariyle etik değerlerin, özellikle de Protestan

etik kurallarının ya da onun daha sonraki sekülerleşmiş modellerinin büyük etkisi altında oldukları için, öncelikle çıkarcı ya da kendi çıkarlarıyla ilgilenerek motive oldukları şeklinde anlaşılmaması gerektiğinde ısrar etmişti. Kısacası iş adamları, ne Amerikan popülistlerinin gördüğü şekilde açgözlülük ve yiyicilikle ve ne de Marksistler açısından yapılan değerlendirmeyle kapitalist sistemin yapısal zorlamalarıyla motive olmaktadır. İş adamları ve iş kesimi, profesyonellikle, gitgide kurumsallaşmakta olan etik kuralların uyumu ile güdülenmektedir. İş dünyasının böylesi bir meşruiyet savunmasının, Orta Batı bölgesindeki "domuz kasapları" ile tanışık olanlardan çok, kişisel gerçeklikleri farklı olan, daha yaşlı, daha iyi eğitim görmüş New England iş dünyası seçkinlerine inandırıcı geleceği ifade edilebilir.

Pozitivizm ve Parsonsçuluk arasındaki belirgin diğer bir fark, Pozitivizmin bakış açısında kesinlikle evrimci olmasıdır. Parsonsçuluk ise evrimci değildir ya da marjinal olarak evrimcidir. Parsons'un yakınlarda "evrimsel genel olgular" üzerine yazdığı makale, onun için bu konunun ikincil bir kaygı olduğunu akla getirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Ama evrimcilik önemliydi ve bu, Pozitivistler için yan bir konu değildi. Farklılığın Pozitivistlere benzemeyen bir şekilde Parsons'un orta sınıf toplumunun, geçmişle özdeşleşen ve ona dikkat çeken yaşlı bir seçkinler grubu tarafından tehdit edilmemesiyle ve böylece o kâbustan kurtulacağı bir geleceğe bakmasını gerektirmesiyle ilişkili gözüküyordu. Modern orta sınıfı tehdit eden güçler, oldukça gelecek yönelimli olup kökten değişik bir toplumu dört gözle beklemektedir. Bu nedenle Parsonsçu İşlevselcilik, geçmişe odaklanma konusunda hiçbir uyarana ve geleceğinin kökten değişik olması konusunda en küçük bir arzuya sahip olmayan bir sınıf tecrübesinde çakılıp kalmıştır. Onun dürtüleri esas itibariyle muhafazakârdır: Onlar daha fazla, ama aynı şeyden daha fazla istemektedir. Bu yüzden ciddi bir şekilde evrimci değil ama birincil vurgusunda eşzamanlıdır; kaygısı sosyal düzenle, yani bütünleşme ile ilgilidir. Bu, özellikle Parsons'un Weber'in ilgileri üzerinde yaptığı baştaki vurgusundan Durkheim'ınkine geçtiği daha sonraki - Dünya

Savaşı - aşamasında özellikle yansımıştır. Kenneth Boulding'in bir makalesi hakkında konuşurken Parsons şunu söylemektedir: "Ben özellikle ... Boulding'in sosyolojiyi bütünleştirici sistem kaygısıyla tanımlama yolunda 'güçlü bir cezbedici unsur' olarak ona göndermede bulunmasını destekliyorum."[27]

YENİ BİR DÖNEMİN BAŞLANGICI: ORTAYA ÇIKAN EĞİLİMLER

Marksizm ve Akademik Sosyoloji: Görüş Ayrılıkları ve Artan Çok Merkezcilik

Bir dünya perspektifinden bakınca, Akademik Sosyoloji ile Marksizm arasındaki görüş ayrılıkları, Batı Sosyolojisi'nin tarihsel yapısının ana özelliklerinden birisi olarak şimdi, sona ermekte olan günümüzdeki dördüncü döneme kadar bile varlığını korumuştur. Bolşevik Devrimi'nin ardından, Marksizmin takip eden dünya gelişimi ağır basan bir şekilde Sovyetler Birliği'nden aldıkları ulusal destekten etkilenmiştir. Akademik Sosyoloji'nin 1920'lerde Chicago Üniversitesi'nde kurumsallaştırılmasının ve özellikle de onun Amerikan ağırlık merkezinin Doğu kıyısına kaymasının ardından Akademik Sosyoloji'nin dünya gelişimi, hâkim bir şekilde Amerika Birleşik Devletleri tarafından etkilenmiştir. Marksizm ve Akademik Sosyoloji arasındaki entelektüel görüş ayrılıkları onların herhangi bir ülke içinde aldıkları değişik destek kaynaklarıyla sınırlı değildi ve uluslararası kutuplaşma düzeyine paralel bir durum gösteriyordu.

Marksizm ve Akademik Sosyoloji arasındaki bölünme uzun süre, her iki tarafında da üniversite ortamlarındaki tartışmalarda birbirlerini görmezden gelme ya da şiddetli bir şekilde eleştirmelerine neden olmuştu. Açık diyalog çok az olsa da, onlar arasında sınırlı ya da gizli bir ilişki, Malinowski, Merton ve Bukharin'de olduğu gibi vardı. Marksizmin Amerika Birleşik Devletleri'nde Akademik Sosyoloji'nin ve özellikle de 1930'larda olgunlaşanların bastırılmış "alt-kültürü" olduğu

söylenebilir. Benzer bir şekilde Akademik Sosyoloji'nin Marksizm karşısında Sovyetler Birliği'ndekine benzer bir konumu vardı.

Dördüncü dönemin son kısmında, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ve Stalinizmin ardından iki gelenek arasındaki ortak diyalog daha açık bir şekilde arttı. Sovyetler Birliği'nde "Somut Sosyoloji" ortaya çıkarken, Amerika Birleşik Devletleri'nde Marksizm artan bir şekilde Parsonsçuluğun eleştirisini etkiledi – daha bir "diyalektik" sosyolojinin başlangıcı yapılmıştı. Batı Sosyolojisi'nin bu iki kanadı sosyologları, aynı uluslararası konferanslarına katılmaya başladı.

Marksizm ve Akademik Sosyoloji arasındaki görüş ayrılıkları, Parsonsçu dönemde büyük bir küresel bölünme olsa da hala sürmektedir. Hem Sovyetler Birliği'nde ve hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyoloji devlet politikasının bir aracı olarak kullanılmıştı ve her ikisi de iç sorunlarla ilgili nüfuz ve saygınlık elde etmek için uluslararası baskı aracı olarak değerlendirilmişti. Sovyetler Birliği Marksizmi uzun süre bu şekilde kullanmış ve Amerika Birleşik Devletleri de İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen Refah Devleti'nin büyümesinden beri, aynı şeyi artan bir biçimde yapmış ve o da sosyal bilimleri Marksizme ve komünizme karşı dostane yaklaşımlar içinde olan siyasi ve entelektüel hareketleri kontrol etmek için devreye sokmuştu. Vietnam'a sosyal bilimcileri göndermiş, Lâtin Amerika'daki devrimci hareketleri araştırmaya çalışmış, Avrupa'da İtalyan Sosyal Bilim Araştırma Konseyi gibi sosyal bilim organizasyonlarının kurulmasını desteklemiş ve OECD gibi uluslararası kuruluşlar üzerinde bir etki yaratmıştı.

Bu yeni Amerikan yayılmacılığının sonucu olarak Marksizm ve Akademik Sosyoloji arasındaki bölünme, bir tür özerk "Üçüncü Gücün" ortaya çıkmasıyla karmaşık bir hal almıştır. Bu, bazı Avrupalı sosyologların, kişisel bir farkındalık çabasıyla zorunlu anti-Marksizmi ve çeşitli Amerikan entelektüel kalıpları reddetmesiyle karakterize olan bir Pan-Avrupa sosyolojisine doğru yönelmesine yol açmıştır. Avrupa'daki Akademik Sosyologlar ve Marksistler, görüş alışverişi yapma konusunda gitgide daha hazır olduklarını açıklamıştır: Buna verilebilecek birkaç

örnek arasında Korçula'daki yaz okulu, Yeni Sol Gözden Geçirme, Lucien Goldman, Tom Burns yer almaktadır.

1960'lara kadar, Batı Sosyolojisi'nin kutuplaşmış yapısı bu yüzden yerine geçmese de çok merkezli bir özellikle donanmıştı. Marksizm içindeki çok merkezlilik, Doğu Avrupalıların özerkliğe doğru hareketiyle, Maoculukla, Castroculukla ve daha bir bilimsel yönü olan yeni-Marksizmle bir dağılma gösteriyordu. Çok merkezlilik, genel olarak Akademik Sosyoloji ve özel olarak da Amerikan sosyolojisi içinde de hem kurumsal ve hem de teorik düzeylerde belirgin olarak vardı. Bir yandan Amerika Birleşik Devletleri'nde güçlü ve yeni eğitim merkezleri gecekondular gibi çoğalmaya ve Chicago ile Harvard Üniversitelerinin geleneksel çalışmalarına meydan okumaya başlarken diğer yandan George Homans, Erving Goffman ve Harold Garfinkel, hâkim Parsonsçu formülasyonlarla keskin bir şekilde ayrılan ve yarışan teorik ve yöntemsel pozisyonlar geliştirdi.

Dolayısıyla Amerikan Akademik Sosyolojisi'nin 1960'ların sonunda yeni yapısal karakteristiği, Parsonsçuluğun merkezi konumunun zayıflamasıydı. Parsons tarafından kurulan sistem - İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hâkim teorik sentez - yavaş yavaş bir fetret devrinde sessiz bir tutulma dönemine girmişe benziyoruz. Daha sonraki bir bölümde bunun niye olduğu ve buna neyin neden olduğu konusunda ayrıntılarıyla değineceğim. Ancak burada kısaca tartışmayı özetleyeceğim ve onun yapısal etkileri üzerinde odaklanacağım.

Parsonsçuluk: Yaklaşan Etkisizleşme

Parsons'un sistemi bir tür etkisizleşme süreci geçirmektedir ve akademik sosyologların profesyonel ilgisinde gerileyen bir yere gelmektedir; sonuç olarak artık sosyolojik topluluk için tek, organize ve entelektüel bir merkez yoktur. Parsons'un sistemi çoğu zaman, kazandığı taraftarlarının neden olduğu tartışmalar kadar sosyolojik topluma tutarlılık veren bir kalıptı. Ancak bugün bir sistemden daha az bir şekilde bir

ansiklopedi olarak kullanılmaktadır: Çeşitli parçaları, sosyologlar onun işe yaradığı durumlarda bir sorunu tartışırken tek tük kullanılmakta; onun bölümleri, uzmanlaşmış işin değişik alanlarında yutulmaktadır. Bu durum, muhaliflerinin onu ezip geçmesinden değil, bazı açılardan, ezici bir darbe ile baş edecek kadar iyi organize olmamasından kaynaklanmaktadır. Çekiştirildiği kadar çürütülmemiştir ve şimdi hedef kitlesinin büyüyen ilgisizliği ile yavaş yavaş devrini kapatmaktadır. Parsons'un kendi öğrencileri, diğer okulların öğrencilerinden daha az fark edilebilir olmaktadır. Amerikan sosyolojisini etkileme sürecinde Parsons'un sistemi kendi entelektüel ayırt edici özelliğini kaybetmekte, sınırları daha belirsiz hale gelmektedir.

Eğer bu, merkezde bir boşluk bırakacak olursa, bu boşluğun uzun süre varlığını sürdüremeyeceğini tahmin edebiliriz. Bir şekilde Amerikan Sosyolojisi, tekrarlanan yeni başlangıçların bir bilimidir; bu da, onun unutkanlığa doğru garip bir eğilimi olduğu anlamına gelmektedir. Kendi hayatım boyunca, kendileriyle ya da en azından öğrencileriyle sosyolojinin sonunda başlayacağını söyleyen ya da bunu kamuoyuna açıklayan üç sosyoloğu tanıyorum. Bu perspektif yokluğu karşısında ne kadar çok üzülsek de böylesi bir samimi görüşte ima edilen adanmışlık takdir edilebilir.

Akademik Sosyoloji'ye yeni başlangıçların bir bilimi demek, onun gelip geçici olma eğilimi konusundaki ihtiyacını akla getirmektedir. Ancak aynı zamanda onun belirli güçlü yanlarına da dikkat çekmektedir: Onun entelektüel yeniliklere göreceli olarak açık olması ve onların açığını kapatması. Akademik Sosyoloji'ye yeni başlangıçların bir bilimi demek, onun bazen entelektüel yeniliklere samimi olarak açık olmasını ve kendi mirası konusunda ise unutkanlığını not etmek demektir.

Burada Parsons'un sisteminin yaklaşan etkisizleşmesinin kaynakları arasında yalnızca ve kısaca iki unsurdan söz edeceğim: (1) Gençlerin farklı bir kültür geliştirmesi ve (2) İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Refah Devleti'nin çok hızlı büyümesi. Özellikle de öğrenci olan ve bu nedenle Akademik Sosyoloji'nin geliştiği ve öğretildiği akademik ku-

ruluşlara oldukça yakın olan genç kuşağın önemli kesimleri arasında yeni bir duygular yapısı ortaya çıkmaktadır. Duyguların bu yeni yapısı bir yandan aceleyle Yeni Sol'da ifade edilen unsurlardan diğer yandan da Uyuşturucu Kültürü'nden oluşmuş olarak nitelendirilebilmektedir. Bunların her ikisi de daha sonra ayrıntılı olarak açıklayacağım üzere, Parsonsçu sentezdeki duygu ve varsayımlarla derin bir uyumsuzluk içindedir. Uyuşturucu Kültürü'nün mensuplarının Parsonsçuluğa hoş gözle bakması muhtemel değildir; Parsonsçu bir hippiyi düşünmek akla mantığa sığmamaktadır. Parsonsçuluk Yeni Sol'un genç taraftarları tarafından, Uyuşturucu Kültürü'nün muhaliflerinden daha az olmayan bir tarzda ipe sapa gelmez bir şey olarak algılanmaktadır. Ancak bu, bir "Sol Parsonsçuluk" ya da "Yeni-Parsonsçuluk" yaklaşımını önlememektedir. Kısacası Parsonsçuluk, on dokuzuncu yüzyıl geleneksel Hegelciliğinin bir Sol Hegelciliği ya da bir Yeni Hegelciliğini engellemesinden daha fazla "kendi ayakları üstünde durmuştur". Gerçekten inanılamasa bile, radikal bir Parsonsçuluk (Refah Devleti'nden farklı olarak) ihtimali yok sayılamaz.

Parsonsçuluğun Refah Devleti ile ilişkisi daha karmaşık bir sorundur. Modern sosyoloji, orta sınıf geçmişin tehdidinden kurtulduğunda ya da artık onu bir tehlike olarak saymadığında tam olarak ortaya çıktı. Sosyolojinin güçlü bir orta sınıf desteği altında tam olarak kurumsallaşmasının, orta sınıfın kendisini eski seçkinlerin hâkimiyetinden kurtarmasından sonra olduğu bellidir. Eğer sanayi toplumu tamamen güven içindeyse, eğer anlaşılması ve yönetilmesi gereken hiçbir sosyal problemleri yoksa sosyolojiyi takdir edecek ama ona cömert bir şekilde davranmayacaktır. Bu nedenle hemen hemen Doğu Avrupa'nın her tarafında Refah Devleti'nin ve sorunların ortaya çıkması, buna karşılık olarak Akademik Sosyoloji'nin hızlı gelişimi için en önemli uyaran olmuştur. Bu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen Refah Devleti'nin, yoğun finansıyla ve daha geniş bir sosyal faydacılığa yaptığı vurguyla sosyolojinin kurumsallaşması için en elverişli bağlamı sağlamıştır. Bu, gerçekten de İngiltere'de bile yavaş yavaş gerçekleşmektedir.

Modern Refah Devleti ve onun Akademik Sosyoloji için hızlandırılmış desteği, hem yerleşik ve hem de tehdit edilen modern bir orta sınıfın verdiği cevap olmuştur. Artık Restorasyon'un gölgesi altında olmadan yaşama şansına sahip orta sınıf, toplum ve devlet mekanizması üzerinde büyük bir nüfuza sahiptir. Aynı zamanda orta sınıf, uluslararası komünizmin gelişmesini ve yurt dışında nüfuzunun çökmesini tehdit olarak görmektedir. Ayrıca ülkede büyüyen iç kriz, ırksal olarak kontrol altına alınmış öğrenciler, devlet yardımı alanlar gibi muhalif sosyal tabakaların talepleri de bir tehdit kaynağı olmuştur. Modern Akademik Sosyoloji ve Refah Devleti, geçmişten korkmayan ama temel olarak farklı bir gelecek için can atmayan bir orta sınıfın birbirine kenetlenmiş cevaplarıdır. Bunlar, orta sınıf toplumun mevcut ana kurumları çerçevesinde hâlihazırdaki gerilimlere karşı gösterdiği tepkilerdir. Bunlar, ne kadar gönülsüz de olsa Refah Devleti'nin masraflarını ödeyecek kadar zengin olan ve kendi kurumlarının temel olarak sağlam olduğuna hala inanan orta sınıfın verdiği cevaplardır. Sağlam olunca, radikal bir reformun değil yalnızca bir tür ince ayarın gerektiği düşünülmektedir. O zaman sosyal sorunların, merkezileşmiş yönetimin sınırlı katkıları, uzmanlık hizmetleri, araştırmalar, tavsiyeler ve mütevazı miktarda gelir yeniden dağıtımı ile çözülebileceği sanılmaktadır. Kısacası onların sorunları teknolojik kalıplar açısından görülmekte ve mühendislik görevlerinin yerine getirilmesiyle çözülebileceğine inanılmaktadır.

O zaman yeni Refah Devleti'nin ihtiyaçları, modern Akademik Sosyoloji'yi bir kurum olarak şekillendiren sınırlayıcı koşulları ve büyüme fırsatlarını yaratmaktadır. Akademik Sosyoloji, Keynesçi ekonominin daha geleneksel ekonomik faktörlere göre etkin müdahaleye izin veren bir dönemde gelişme göstermektedir. Bu nedenle sosyoloji, ekonomik olmayan sosyal sorunlara, "diğerine" hitap eden bir uzmanla, üniversitede konuşlanmış ekiple sağlanan Refah Devleti'nin N+1 bilimidir: Irk çatışması, sapkın davranışlar, çocuk suçları, suç, yoksulluğun sosyal sonuçları. Çağdaş sosyolojinin belirgin odağı - özellikle sosyal faydacılık temelindeki İşlevselciliğin - etkileşimli değişkenlerin bir sistemi olarak

ve özellikle beklenmedik sosyal sorunların bu değişkenlerin, özellikle de ekonomik olmayanların karmaşık etkileşimi tarafından üretilen şekliyle toplum üzerindedir. N+1 bilimi olarak sosyoloji özel olarak kendisi de N+1 devleti olan Refah Devleti'nin gerekliliklerine çok iyi uymakta ve toplumun ana kurumlarının sapkın işleyişinden sık sık ayrılan farklı sosyal sorunlar için hizmet veren bir tür "holding şirketi" olmaktadır.

Parsonsçuluğun ikinci aşaması Refah Devleti ile daha uyumluyken, daha önce belirttiğim gibi onunla uyumsuzluk içinde olan başka durumlar söz konusudur: En özel örnek olarak bu uyumsuzluk, denge sağlayıcı süreç kavramının niteliği ve kendi kendisini sürdürme kadar geniş olmasıdır. Uyumluluğun bozulduğu bir durumdan hareket etmeyerek Parsonsçu analiz hiçbir zaman, başarısız olduğunda sosyal süreci önemli hale getirmek için devlet ya da diğer kurumlar tarafından bilinçli olarak seferber edilebilecek mekanizmaları göz önüne almamıştır. Parsonsçuluğun altyapısı, kurumlar ya da oyuncular arasındaki ilişkileri, devlet tarafından yönetilen Refah Devleti ekonomisi yerine, *bırakınız yapsınlar* ile kendiliğinden dengelenmiş örtük bir model üzerinden ilişkileri algıladığı ölçüde Keynes öncesinde kalmaktadır. Sosyal dayanışmanın kaynakları olarak hala etik değerlerin rolünün önemine derin bir şekilde bağlı olmayı sürdürmektedir ve bunların devlet araçlarıyla manipüle edilmemesi gerekliliğini savunmaktadır. Bundan başka Parsonsçu model, sosyal düzenin cayroskopik bir motoru olarak Refah Devleti'nin yalnızca bir kavramını yansıtmakta ama Refah Devleti'ni adalet ve eşitlik kurumu olarak gören kavramla pek az ilişkili olmaktadır.

O zaman Parsonsçuluğun ikinci aşaması bile, olgunlaşmış Refah Devleti ile tamamen uyumlu bir sosyal teoriyi oluşturmamaktadır. Refah Devleti'nin gerekliliklerinden artan bir şekilde uzaklaşmış ama Refah Devleti'nin yalnızca yarı doğmuş bir sosyolojisi olarak varlığını sürdürmüştür. Daha derin katmanlarında "serbest piyasa" toplumu gerekliliklerine uymayı sürdürmektedir. Bu yüzden Parsonsçu olgun bir Refah Devleti'yle kısmen ve oluşmakta olan Uyuşturucu Kültürü ile

de önemli derecede uyumsuzdur. En azından kısmen toplumun yönetim düzeyindeki yönetsel ihtiyaçlarla bağlantısız hale gelmekte, aynı zamanda da genç gruplardaki potansiyel taraftarlar arasında oluşmakta olan duyguların yeni yapılarıyla uyumlu olmamaktadır. Erving Goffman, Harold Garfinkel ya da George Homans gibi kişilerin sağladığı dönemin daha yakın zamanlarını önemli bir şekilde yansıtan teoriler geliştirilirken, zamanına araçsal ya da anlamlı olarak uyumsuzluk içinde solup gitmektedir.

Notlar

1. Henri de Saint-Simon, *Sosyal Organizasyon, İnsan Bilimi ve Diğer Yazılar* (*Social Organization, the Science of Man and Other Writings)*, F. Markham, editör (New York: Harper & Row 1964), s. 9
2. a.g.e. sayfalar 27-77
3. George Brandes, *On Dokuzuncu Yüzyıl Edebiyatında Ana Akımlar* (*Main Currents in Nineteenth Century Literature*), (New York: Macmillan, 1901), III, 79
4. F. B. Arzt'dan Alıntı, *Tepki ve Devrim* (*Reaction and Revolution*), z8z4-1832 (New York: Harper and Bros, 1934), sayfa 49
5. *Siyaset, Edebiyat ve Ulusal Karakterde Madam de Steel (Madam de Steel on Politics, Literature and National Character)* eserine bakınız, Monroe Berger, editör ve çevirmen (New York: Doubleday, 1964) Ayrıca onun Almanya'daki çalışmasının çevirisini ve mükemmel bir giriş kısmını içermektedir.
6. Werner Sombart, *Burjuva* (Münih: 1913), sayfa 263
7. Karl Marx, *Kapital, Cennet ve Sedir Ağacı Paul (Capital, Eden and Cedar Paul),* çeviri (New York: Dutton, 1930), II, 670
8. a.g.e.
9. a.g.e.
10. Saint-Simon, *Sosyal Organizasyon, İnsan Bilimi ve Diğer Yazılar*, sayfa 4
11. Perry Anderson, *Yeni Sol Dergisi* (Temmuz-Ağustos 1968), sayfa 12
12. a.g.e. sayfa 12

13. a.g.e. sayfa 14
14. J. W. Burrow, *Evrim ve Toplum (Evolution and Society)*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), sayfa 226
15. a.g.e.den alıntı sayfa 86
16. B. Malinowski, "Etnoloji ve Toplum," *Economica*, II, zoS219
17. Burrow, *Evrim ve Toplum*, sayfa 199
18. Anderson'dan alıntı, *Yeni Sol Dergisi*, sayfa 48
19. Irving Zeatlin,. İdeoloji ve Sosyolojik Teorinin Gelişimi (N.J.: Prentice Hall, 1968)
20. Barbara S. Heyl'e bakınız, "Harvard 'Pareto Grubu' ", *Davranış Bilimleri Tarihi Dergisi*, IV, No: 41 (Ekim 1968), sayfa 316-334
21. a.g.e.de alıntılanan kişisel mektup, sayfa 317
22. George Homans'ın J. Freeman'ın *Bir Amerikan Ahdi Gözden Geçirmesi (An American Testament)* çalışması için yaptığı eleştiri yazısı, Cumartesi Edebiyat Dergisinde, XV, (31 Ekim 1936), sayfa 6
23. T. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri* (*Essays in Sociological Theory Pure and Applied*), (Glencoe, III.: The Free Press, 1949), sayfa 185
24. a.g.e. sayfa 186
25. a.g.e. 185
26. a.g.e. sayfa 187
27. Parsons "Benim kendi eğilimim, verimli bir yönelişle Durkheim'a ana kaynak olarak (özellikle Toplumda İş Bölümü'nde) referans vermektir" diyor.

II. KISIM
Talcott Parsons'un Dünyası

5. BÖLÜM
Erken Dönem Parsons

Dünya'ya, teleskobun ters tarafından baktığımız için sonuçta ortaya çıkan minyatürleştirilmiş görüntü, hem ormanı bir bütün olarak hem de kendi yerimizi o ormanın içinde görmemizi mümkün kılıyor. Kendimizi tarihsel olarak konuşlandırınca teleskop ters yöne çevrilip, ormanın bir parçasını, bizim bulunduğumuz parçayı ayrıntılı bir şekilde gösteriyor. Bundan önce çizdiğim ana hatlar ne kadar süreğen gözükse de, yalnızca sosyolojide mevcut döneminin yakından araştırılması için bir arka plan olması amacıyla ortaya konmuştur. Bu yalnızca bir önsözdü. Bunu izleyen şey, mevcudun bir eleştirisidir. Odaklanma öncelikli olarak çağdaş Akademik Sosyoloji üzerinde olacaktır ve aslında yalnızca onun bir kesiminde yoğunlaşacaktır. Batı Sosyolojisi'nin tam yarısı kadarını oluşturan Marksizmi takip eden şey konusunda çok az şeye değineceğim. Onu tartıştığımda, ilk olarak Batı'daki Akademik Sosyoloji'ye ve bunu izleyen Sovyetler Birliği'ndeki "somut sosyolojiye" yalnızca sınırlı bir perspektiften değerlendirmek için uygun yerim olacak. O zaman odaklanma Akademik Sosyoloji'nin günümüzdeki durumunun sınırlı bir kısmı üzerinde gerçekleşecektir.

Parsons'un Önemi

Görüşüme göre bu, Talcott Parsons'un teorik çalışmasına yoğunlaştırılmış bir ilgiyle yaklaşmak durumunda olduğumuz anlamına gelmektedir. Parsons'un bazı eleştiricileri onun burada gördüğü ilgiye karşı çıkacaktır. Çalışmasındaki görüşlere katılmayarak, onu görmezden gelmek

istemektedirler. Entelektüel olarak canlı ve sosyal olarak daha "ilişkili" olduğuna inanıp tercih ettikleri sosyoloji tarzları üzerinde dikkatlerini yoğunlaştırmaktan yanadırlar. Eğer anlamaya çalıştığımız şey günümüz ise, o zaman her şeyden önce Talcott Parsons ile ilgilenmek zorundayız.

Entelektüel olarak canlı ya da değil, sosyal olarak "ilişkili" ya da değil, Parsons diğer çağdaş sosyal teorisyenlerin hepsinden daha fazla yalnızca Amerika Birleşik Devletleri'nde değil ama tüm dünyada akademik sosyologları etkilemiş ve onların dikkatini çekmiştir. Şu anda otuz yıl boyunca Parsons, muhaliflerinin cephesinde de, taraftarlarından daha az olmayacak bir şekilde teorik tartışmalar için bir odak noktası sağlamıştır.

Parsons'un nüfuzu yalnızca onun verimli yazılarıyla değil ama özellikle de Robert Merton, Kingley Davis, Robin Withams, Wilbert Moore ve daha yakın zamanlardaki öğrencileri olmak üzere öğrencileri aracılığıyla varlığını sürdürmüştür.

Bunlar, entelektüel çalışmalarından dolayı ve Amerikan Sosyoloji Derneği'nin hâkim pozisyondaki görevleri ve dergilerinin editörleri olmalarından dolayı önemlidir. Bundan başka, Parsons'un ve öğrencilerinin çalışmaları, Akademik Sosyoloji dünyasında yaygın bir şekilde tanınmakta ve tercüme edilmektedir. Bu çalışmalar Londra, Köln, Bolonya, Paris, Moskova, Kudüs, Tokyo ve Buenos Aires'te okunmaktadır. Parsons, diğer tüm ülkelerden çağdaş akademik sosyologların hepsinden daha fazla bir dünya ismidir.

Parsons'un nüfuzunun Amerika Birleşik Devletleri'nde doruk noktasına ulaştığına inanıyorum. Onun çalışması önemli bir kitleyle buluşmakta ve görüşleri büyük bir saygı görmektedir. Bu yüzden 1964 yılında Timothy Sprehe ile benim Amerikan sosyologları arasında uyguladığımız ankete 3400 kişi cevap verdi. Onlara sorduğumuz soru aşağıda belirtilen ifade konusundaki görüşlerinin ne olduğuydu: "İşlevselci analiz ve teori, çağdaş sosyoloji için hala büyük bir değer taşımaktadır." Yüzde seksen dolayında cevap, bu ifadeye değişik derecelerde mutabık kalındığını gösterdi. Bu nedenle Akademik Sosyoloji'nin mevcut

durumu konusundaki tartışmayı, başka bir neden olmasa bile, onun dünyadaki etkisi yüzünden Talcott Parsons'un teorisi üzerinde yoğunlaştırmak durumundayız.

Dikkatimizi yöneltmemizi haklı kılan neden yalnızca onun nüfuzu değil ama bir teori olarak Parsons'un teorisinin özde taşıdığı önemdir. Çünkü bir başka akademik sosyoloğun onunkisi gibi pek çok önemli teorik konuyla ilişkili çalışması yoktur. Parsons'un entelektüel olarak ilişkili olduğunu söylemek, onun haklı olduğu anlamına gelmez. O hatalı da olsa ve kanımca bazı temel notalarda hatalıdır ve hatta belirli sorunları görmezden de gelse bile, bizi onlarla yüzleşmeye zorlamaktadır. Kendisi doğrudan önemli teorik sorunlarla baş etmese de, bizi bu sorunların eşiğine kadar getirmektedir. Bugün Talcott Parsons'un dallanıp budaklanan teorik bağıntısı ya da dünyanın yarısını etkileyen başka hiçbir akademik teorisyen – kesinlikle Homans ve Goffman değil – yoktur. Şimdi hâkimiyetini kaybetmeye bağlamış olsa da o, modern dünyada akademik sosyolojik teorinin entelektüel bir referans noktasıydı ve halen de öyledir.

Teknik teori çalışması açısından Parsons'un büyük önemine rağmen, onun çalışmasının dünyadan kopuk görünen bir çelişkili yönü vardır. Amerikalıların formüle ettiği çeşitli sosyal teorilerden Talcott'unkisi, günün sorunlarıyla en az ilgilenen teoridir. Yüksek düzeyde soyutlama yapan bu teori, Amerikan toplumu ya da daha geniş bir şekilde bakılırsa sanayi toplumu üzerinde yoğunlaşmamaktadır. Gerçekten de uzun süre sunumunda bu teori neredeyse hiçbir veriye dayanmamaktadır. Her günkü akışla bağdaşmadığı açık olan bir terminoloji kullanmaktadır. Eğer bir sosyal teori sanki kusursuz bir kavram gibi yalnızca sosyal teorinin içinden gelen pür teknik değerlendirmelerle gelişmiş olacaksa, bunun örneği Talcott Parsons'un çalışmasıdır.

Ancak, bunun yalnızca bir görünüş olduğunu gösterdim. Durumun gerçeği, hiç de basit olmayan bir şekilde oldukça farklıdır. Genellikle unutulan ya da en azından asla bu konuda ifade edilmeyen şey, bu teorinin gerçekte 1930'ların sonundaki Büyük Buhran sırasında

Amerika Birleşik Devletleri'nde oluştuğudur. Parsons'un kopuk, teknik olarak kendini soyut düşüncelere daldırmış teorisinin ve çalkantılı sancıların zamanının tarihsel olarak yan yana duruşu, teorinin sosyal baskılardan bağımsız olarak ortaya çıktığı yönündeki varsayımı, ilk bakıştaki mantıklı görünüşüyle keskin bir uyumsuzluk içindedir. Ancak sosyal yönden ilişkisiz olma yönündeki bu tarz görünüş, tamamen yanıltıcıdır. Kopuş ile ilişkisizliği birbirine karıştırmamız gerekiyor.

Üniversite Yapısı ve Teorik Tarafsızlık

Daha önceki bölümde Parsons'un kendisinin içinde olduğu teori oluşturma faaliyeti ile daha büyük sosyal ve uluslararası bağlam açısından 1930'ların kamu krizi arasındaki bu görünüşteki uyumsuzluğu keşfetmeye başladım. Parsons'un teorisinin belirli niteliğinin sosyal kökenlerinin analizini bundan sonra ayrıntılı olarak yapmak istiyorum. Burada, içinde geliştiği – özellikle üniversite çevresi – yerel kurumsal düzlemde yoğunlaşarak işe başlayacağım ve sonra 6. Bölüm'de, tarihsel bir perspektiften görüldüğü şekliyle teori üzerinde üniversite yapısının gözle görülebilir etkilerine döneceğim.

Bazı bakımlardan Parsons'un teorisi, bu dönemin entelektüel hayatının, özellikle de o sosyal organizasyonda üniversitenin merkezi rolünün sosyal organizasyon karakterinin bir ürünü olarak anlaşılmak zorundadır. Teori daha da özel bir şekilde, mensuplarının 1930'ların ekonomik krizinden bağımsız olarak iş yapan entelektüellerin durumu gibi duyarlı olup etkilenmeyen, göreceli olarak izole bir ortama sahip üniversitenin bir ürünüdür. O zaman şehir hayatına yayılmış ve bu nedenle göreceli olarak dönemin ekonomik risklerine ve kariyer güvensizliklerine karşı hassas olan entelektüellerle, üniversitenin kurumsal yapısıyla entelektüel standartları ve kariyer çıkarları önemli ölçüde korunduğu için göreli olarak izole edilmiş bir hayat yaşamış olanlar arasında bir ayrılma vardı.

Bağlantısız şehir entelektüellerinin, akademik bilim insanlarının teknik çıkarlarının sürekliliğini koruyan üniversite gelenekleri ve organizasyonel düzenlemeler gibi imkânları yoktu. Onların ayrıca, yerleşik üniversitelerdekilerin ekonomik ve kariyer çıkarlarını gözeten zamanla test edilmiş ve topluluk içinde kapalı dayanışmaları bulunmuyordu. Dolayısıyla akademisyenler göreceli olarak kurumsal ve geleneksel varlıklarını rahatlıkla sürdürebilirlerdi.

Amerikan akademisyenleriyle 1930'ların krizi arasında mesafe yaratan diğer çeşitli özel sosyal koşullardan da söz etmeye değer. Özellikle özel üniversiteler başta olmak üzere üniversitelerin finanse ediliş yapısı, bağımsız sermaye bağışlarıyla ekonomik destek sağlandığı için sosyal karmaşadan uzak kalma yönünde bir duygu yaratılmasına yardımcı oldu. Bu da tabi, üniversitenin sınıf bağlantısı ile onun kendisini ekonomik krizlerden izole etme kapasitesi arasındaki yakın bir bağı hatıra getirmektedir. Bu, en azından iki nedenden dolayı böyledir: İlk olarak üniversitenin sermaye bağışları mezun olan ve kaydolan öğrencilerinin üst sınıf katmanlarından gelmesinden ve ikinci olarak öğrencilerin okul harçlarını ödeyebilecek durumda olmaları nedeniyle üniversitenin işletme giderlerinin karşılanmasının güvenceye alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla üst sınıftaki özel bir üniversite ekonomik kriz sırasında kurumsal tutarlığını daha iyi koruyabilmekte, değişik görev sürelerine ve kıdeme sahip akademisyenlerinin farklılaşmış ekonomik güvenliklerinden dolayı daha az karışıklık yaşamaktadır.

Amerikan akademisyenlerinin ekonomik krizden göreceli olarak izole olmasına neden olan ikinci sosyal koşul, genellikle belirli çevresel düzenlemelerde bulunabilir. Pek çok Amerikan üniversitesi, akademisyenler arasında sürekli ve içe dönük sosyal etkileşim ve elbette bunun paralelinde "diğerlerinden uzak olma" durumunun, öncelikle birbirlerine fiziksel olarak son derecede yakın olmalarından kaynaklandığı ve ikinci olarak da bu tür yerlere genel olarak sızan yaygın akademisyen kaynaklı olan ve olmayan gerilimleri yaşama ihtimalinin yüksek olduğu küçük "üniversite şehirlerinde" kurulmuştur. Sıradan şehir "düşmanı-

nın" varlığı çoğu zaman akademisyenler arasındaki sosyal dayanışmayı güçlendirmektedir. Üniversite şehirlerinde profesyonel ve kişisel etkileşim, akademisyenler arasında kurumsal kimlik duygusunu güçlendirmek için birbirleriyle örtüşmektedir.

Genel olarak o zaman, ekonomik zorluklardan izole olmaya doğru nispi bir eğilimle birlikte akademisyenlerin kurumsal ve karşılıklı korunmalarının, yoksul üniversitelere göre daha yüksek bağışlar alan özel üniversitelerde daha yüksek düzeylerde olması beklenebilir. Ayrıca, üniversite kentleri (kasabaları) ile akademisyenlerle diğer entelektüeller arasında daha fazla etkileşimin olduğu, akademisyenler arasında daha az yakınlığın bulunduğu ve dolayısıyla akademisyenler arasında daha az kurumsal bağlılığın bulunduğu büyük kentler arasında sosyal zorlanmalardan izole olmada bazı farklılıklar olması da tahmin edilebilir.

Bu değerlendirmeler, kamuoyu tarafından daha açık hissedilen sorunlar yerine nispi olarak özerk teknik gelenek açısından sorunları tanımlama ve takip etme tepkisini göstermek için kurumsal üniversite yapısı tarafından korunan sosyal bilim akademik kadrosunun yeteneğini ilgilendirmektedir. Ancak bunlar gerekçeyi ve bu teknik olarak üzerinde düşünülen kaygıların öğrenciler tarafından kabul edilme tarzını açıklamamaktadır. Çeşitli unsurlar bu konuyla ilgilidir. Burada kısaca şunlardan bahsedeceğim ve daha sonra ayrıntılı açıklayacağım: Üniversitenin ve akademik kadrosunun saygınlığı, öğrencilere sunulan akademik kadro imkânları, öğrencilerin böylesi kariyer fırsatlarını değerlendirme düzeyleri ve onların sahip oldukları ve kendilerine sunulan seçenekler konusundaki tercih durumları. Uygun bir birleşimde bu üç unsur, bir sosyal bilim akademik kadrosu ve onun öğrencileri üzerinde güçlü bir sosyal kontrol etkisi yapabilir ve bu yüzden öğrencilerin muhtemel dirençlerine ve "sosyal bağıntısı" olan sorunlara büyük ölçüde açık olmalarına rağmen tamamen teknik çıkarların dikte edilmesini kolaylaştırabilir.

Büyük Buhran sırasında doğallıkla hemen her çeşit iş imkânları sınırlıydı. Bunun akademik kadronun öğrenciler üzerindeki kontrolü

açısından etkisi, büyük ölçüde o özel akademik kadronun onlar için iş verme imkânlarına bağlıydı. Öğrencilerine yardımcı olamayan akademik kadronun öğrencileri üzerinde daha az kontrolü vardı. Ancak akademik kadro özellikle bu genel işsizlik ortamında daha çok şeyi başarabilirdi: Daha değerli pozisyonlar ve onun mümkün olma ihtimalleri daha fazla kontrol uygulanmasını sağlıyordu. Bundan başka fakülte ve üniversite ne kadar çok saygınsa öğrencilerine kendi kariyerlerine başlama konusunda daha çabuk yardımcı olabiliyordu ve böylelikle öğrencilerine teknik standartları ekonomik kriz süresinde aşılamada daha fazla başarılı oluyordu. Diğer taraftan genel refah dönemlerinde ya da akademik iş gücü piyasasının satıcılara oldukça uygun olduğu zamanlarda bir sosyal bilim fakültesinin bu açıdan daha az nüfuzu olacaktır.

Akademik Sosyoloji'nin sosyal yabancılaşmanın ve onun paralelinde olan 1930'lardaki teknik kaygılar üzerinde yoğunlaşmasının özel önemi, üzerinde durmaya değer bir konudur. Bu, söz konusu bu krizin bir ekonomik başarısızlık olarak ulusal çapta tanımlanmış olması ve bu nedenle ekonomik çözümler ve bunun için de ekonomistleri gerektirmesidir. Bu nedenle sosyoloji, pek de bir rol oynamamış ve sosyologlar ulusal politikaya katkı konusunda nadiren başvurulan kişiler olmuştur. O zamanlar pek az ulusal politika-yapıcının, sosyologların sahip oldukları yetenekler ve onların süren krizde kullanılabilmesi konusunda net bir algısı vardı. Bu nedenle yalnızca üniversitenin kurumsal ve sınıf karakteri değil ama bunun yanında üniversite kentlerinin çevresi, akademik piyasanın durumu, Parsons'un bağımsız, teknik yönelimli sosyolojisinin ortaya çıkmasıyla bağlantılıydı. Ayrıca o zamanlar hükümetin sosyolojiden büyük ölçekte yararlanması yönünde bir piyasa da söz konusu değildi. Erdemin "genç özelliğine" özenebilecek birkaç kişi olacaktı. Kendisine hiç arkadaşlık teklif edilmeyen bir kadın gibi sosyologlar "saf" kalabileceklerdi.

Parsons Harvard'da

Ancak bu genellemelerin, Parsons'un ortaya çıkan çalışmalarının özel kurumsal kuluçkası olan Harvard Üniversitesi'nin özel durumuna uygulanması gerekir. Harvard'ın farklı kurumsal karakterinin, onun özel tarihinin, geleneklerinin ve çevresel koşullarının ne olduğunu özet bir şekilde kavramalıyız. Doğrudan doğruya ana kent yerleşimlerde olan ve bu nedenle kentlerinin hayatlarıyla daha yakın bağlantıları olan Chicago ya da Columbia Üniversitelerine benzemeyen bir şekilde Harvard, Cambridge üniversite kentindedir. Harvard, coğrafi ve sembolik olarak Charles Nehri ile ayrıldığı Boston'un kenarında yer almaktadır. Cambridge Boston'a bitişik olmasına rağmen, bir şekilde psikolojik ve çevresel olarak dışa kapalı bir bölge niteliği taşımaktadır. Bu da Harvard'ın ana kent etkilerden soyutlanmasını güçlendirmekte, akademik olarak dikkat dağıtıcı uyaranları tamamen ortadan kaldırmasa bile onun etkisini azaltabilme yeteneğini vermektedir.

Harvard'ın kendi yakın çevresinin kontrolünü sürdürme kapasitesi, aynı zamanda onun ulusal şöhreti ve saygınlığı ile artmaktadır. Bunlar, yerel etkilerle yine üniversite şehirlerinde konuşlanan daha az saygın üniversitelere göre şehrin baskılarına daha az açık olma arasında daha iyi bir denge noktası bulunmasına imkân sağlamaktadır. Büyük Buhran sırasında bundan başka akademisyenler – özellikle yerleşik konumda ve kadrolu olanlar – yaşam tarzları çoğu zaman aniden tahrip olan nüfusun diğer kesimleri kadar keskin bir şekilde mağdur olmadılar. Gerçekten de kadrolu akademisyenler bazen nispeten de olsa avantajlı durumdaydılar. Kıdemli profesörler mütevazı tasarruflarıyla dibe çakılan emlak değerleri konusunda büyük kazançlar elde edebiliyor, bazıları daha önce satın alamayacakları evlere kavuşuyordu. Bir üst-sınıf üniversitesinin bir üniversite kentindeki ortamı o zaman nispi olarak korunaklı bir çevre sağlıyor, daha geniş toplumdaki krizi belirli dereceye kadar filtreliyor ve o krize karşı bir şekilde daha büyük bir kopuş, bir bağımsızlık elde edilmesine izin veriyordu.

Ayrıca, Robin Williams'ın bir zamanlar yerinde bir tanımlamayla söylediği gibi Harvard'ın "Olimpus Kompleksi" vardı. Aslında, Amerika Birleşik Devletleri Kongresi'nden önce başlayan kendi özel gelenekleri ve özgün tarihinin zengin bir farkındalığına sahipti. Her sosyal çalkantı olayında hiç yalpalamayan bir üstten bakma şeklinde belirtilebilecek kendi entelektüel üstünlüğünden emin olma duygusunu yaşamaktadır.

Parsons'un girişiminin iddialı kapsamı ve tam yenilikçi yanı, derin bir şekilde Harvard'ın atmosferine bağlanabilecek bir şeydi. Parsons'un orijinalliğini açıklamada, Harvard'ın Sosyoloji Fakültesi'nin 1930'ların başında açıldığını hatırlamak önemlidir. Gerçekten de Fakülte'nin kendisi 1929 çöküşünden sonra doğrudan kurulmuştu: P. A. Sorokin 1930 yazında başına geçmiş ve Fakülte, 1931 Eylül ayında resmi olarak açılmıştı. Entelektüel yenilikçilik bütün bilimsel topluluklarda, uzun süredir yerleşik olan fakültelerde sembolik olarak ödüllendirildiğinden, yönetici profesörlerle kabul edilebilir pratikleri yapanları kadroya almakla ve geliştirdikleri geleneklerle sınırlıdır. Böylesi sınırlandırıcı gelenekleri olmayan ama yine de kendi şöhretlerini daha geniş entelektüel toplumda kurmak isteyen yeni fakülte nispi olarak entelektüel yeniliğe açık olabilir.

Yeniden belirtmek gerekirse, herhangi bir entelektüel çabanın tamamen iddialı yanı, Harvard'ın "Olimpus Kompleksi" içinde uygun bir destek bulacak ve yüksek beklentiler içinde onu akademik kadroya yönlendirecektir. Ancak Harvard'ın kendi profesörlerinin seçkin olmasını bekledikleri ve bu nedenle onların bu şekilde kalmaya çalışmaları ya da yüksek hırsları olan seçkin kişileri işe alabilecekleri söylenemez. Teori çalışmaları ve özellikle özgün niteliği ya da iddialı kapsamı olan teori oluşturma çalışmaları yapmaya daha kayda değer ilişkililik vardır. Yeni ve iddialı teori oluşturma, risk alan bir girişimdir. Bu yalnızca bir hırs değil ama aynı zamanda, daha önce büyük beyinlerin yarattıklarına benzer teoriler üretilebileceğine inanan özgüvenin takdir edilen bir düzeyi olabilir. Kısacası bu, bir tür "teorik kibir" gerektirmektedir. Böylesi teorik kibir için pek çok kişisel kaynak vardır. Ama kurumsal

ve sosyal kaynaklar da söz konusudur; büyük bir üniversitede akademik kadro üyesi olarak seçilmenin bunlardan birisi olduğuna inanıyorum. Kadrosuna atanması bile tek başına, kolayca büyüklüğü değilse bile sıra dışı bir bireysel taahhüdün doğrulaması olarak kabul edilmekte ve bu nedenle başkalarının yalnızca rüya olarak görebileceği güçlülükte değerli kılmaktadır. Belki de kısmen bu nedenle – öyledir çünkü Harvard "teorik kibrin" kurumsal bir kuluçkasıdır – içinde bulunduğumuz dönemde pek çok kişi Harvard'da önemli sosyal teoriler üretmiştir.

İyi gelirlere sahip, pek çok mezununu okul harcını ödemede göreceli olarak pek az zorluk çeken bir seçkinler kitlesinden alan, para ve aile kokusuyla çevrili ve onun etkisi altında olan, iktidar ve nüfuz sahibi insanlarla düzenle etkileşim içinde olan Harvard, Amerikan yerleşik düzeninin bir parçasıdır. Bu düzenin seçkinlerinin eğitildiği ve işe alındığı ortamdır. Harvard, nispi olarak korunmuş bir alandır ve teknik akademik geleneklerin sürdürülmesini herkesten daha iyi sağlamakta, bunları yerel akademik çıkarlara daha etkin bir şekilde dikte etmekte, daha başarılı bir şekilde sosyoloji yüksek lisans öğrencilerinin politizasyonuna direnmekte ve daha kolaylıkla basını kontrol etmekte ve mevcut sosyal gerilim karışıklıklarını susturabilmektedir.

Burada bu genç insanların mevcut ekonomik krizin farkında olmadıklarını ya da buna duyarlılık göstermediklerini veyahut da bu gelişmelerin onların kişisel kariyerlerine etki yapmadığını varsaymak tamamen hatalı olacaktır vurgusunu yapmama izin verin. Yeni Düzen'in gelişme dönemini ve büyüyen dünya krizini yakından takip eden pek çok genç akademisyen, gerçekten de sosyal reform siyasetinin problemlerini çözmek için harekete geçmişlerdir – bunların arasında C. Zimmerman, J. Ford, N. Timesheff (Faşizm, Nazizm ve Komünizm üzerinde karşılaştırmalı dersler vermiştir) ve E. Hartshorne (özellikle Nazizm konusuyla ilgilenmiştir). Bundan başka öğrencilerin bazıları yoksul ya da daha sınırlı koşullara sahip çevrelerden, kent gecekondularından ya da Güney'in küçük çiftliklerinden gelmişti. Bu öğrencilerin çoğuna,

Zimmerman'ın yönetimindeki Ulusal Gençlik Yönetimi, İmar Proje Yönetimi tarafından finanse edilen hükümet fonları yardım sağlıyordu.

Ancak aynı zamanda esas kişi P. A. Sorokin'di. Sorokin, Fakültenin ilk sosyoloji profesörüydü ve Harvard'a gelmeden önce zaten yerleşik bir tanınmışlığa sahipti ve onun bu ünü kuşku yok ki, pek çok yüksek lisans ve doktora öğrencisini çekti. Sorokin'in, genç Parsons tarafından geliştirilen teoriye kendilerini çekilmiş olarak bulanlar üzerinde bile önemli bir nüfuz ortaya koyduğu kesindir. Sorokin öğrencilerin dikkatini teknik olarak karmaşık teori üzerinde toplamak için çok şey yapmış ve gerçekten de teorisini entelektüel açıdan çok önemli olarak tanımlamıştır. O zaman benim ağırlıklı olarak belirtmek istediğim nokta, Buhran'ın, Harvard'ın Sosyoloji Fakültesi'ne nüfuz edemediği değil ama mevcut siyasi ve ekonomik sorunların belirgin çekiciliğine rağmen, kopuk ve teknik açıdan kendi düşüncelerine dalmış bir teorinin yine de bir ivme yaratabilmiş olmasıdır.

Harvard'a gelen yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin bazılarının beklentileri, onları üniversitenin öğretmeye çalıştığı kopuk tarafsızlığa karşı hassas kılıyordu. Eğer bazıları lisans eğitimlerini başka yerde yaptıkları için asla Harvard'a gelmeyi düşünememiş olsa da, Harvard'ın özel avantajlı havasından etkilenmeyi bekleyebiliyorlardı. Bir Harvard derecesi yalnızca özel bir eğitim ve entelektüel fırsatı ima etmemekte ama bir şey ima ediyorsa bu da avantajlı sosyal ve kariyer fırsatları olmaktadır. Harvard'a sosyoloji eğitimi için gelen en yoksul gençlerden bazıları bile yanlarında tenis raketleri bulundurma konusunda bir gayret içindeydi. Daha mütevazı kökenlerden gelenler için Harvard'da olmak onlar için dünyaya yeniden gelme gibi bir şeydi. Harvard'da olmak aynı zamanda onlar arasında entelektüel olarak en fazla kendisini adamış olanlar arasında bile tamamen önemsiz olması imkânsız olan gelecekteki sosyal ve kariyer fırsatlarına işaret ediyordu. New York Kent Üniversitesi'ne (CCNY) benzemeyen bir şekilde Harvard, genç insanlar arasında kontrol ve sakınma uygulaması için kaba bir tutum

göstermeksizin ödüller ve vaatler verebiliyordu. Eğer atama yapılacak pozisyonlar varsa, Harvardlıların bunları elde etme şansı daha yüksekti.

O zaman Harvard'da toplanan yüksek lisans ve doktora öğrencileri zeki ve sosyal olarak duyarlı genç insanlardı ve mütevazı değilse bile genellikle sade kökenlere sahipti. Onların duygularının yapısı, kişisel başarılarının gerçekliği ile toplumun başarısızlığı arasındaki yoğun uyumsuzluktan etkilenmişti. Onlara olan şey, onların sosyal dünyalarına olandan farklıydı. Toplumun rahatsızlığı yüzeysel bir sapma olarak görülemez ama o hala mükemmel gelecekleri olan bir toplumun içindedir. Onlar bu nedenle toplumu ne olduğu gibi kabul ediyor ne de ona karşı çıkıyor, bunun yerine bir kopuş duruşu geliştiriyorlardı. Parsons'un teorisinin ideal soğukluğu, sosyal krizin yarattığı acıların ötesine bakmayı ve onun neden olduğu toplumdan koruyucu uzaklık duygusunu geliştirmeyi kabul etmeyi mümkün kılıyordu. Bu, onları çekilen acıları azaltmak için derhal bir şey yapma zorunda oldukları ya da onu yaratan güçlerle ittifak içinde olacakları duygusundan kurtarıyordu. Olanlardan sorumlu olmama ya da olanlara karşı çözümler aramadıkları için suçlu hissetmeme duygusuna ihtiyaçları vardı ve bu kısaca "tarafsız" olmaktı.

Yine de Amerikan krizinin yeni derinliği konusundaki algıları onlarda geleneksel tanıların artık yeterli olmayacağı farkındalığını yaratmıştı. Amerika Birleşik Devletleri'nde olan şeyin izole bir olay olmadığını, bunun bir bütün olarak kendi sosyal dünyalarında da gerçekleştiğini görmüşlerdi. Kendilerini ilişkilendirdikleri yeni ve daha derin entelektüel bir yaklaşıma zamanla ihtiyaç duyulacağını hissetmişlerdi. Özetle onlar, toplumun bir bütün olarak bir miktar uzakta bulunabilecek yeni bir teoriyi kabul edecek duyguların yapısını kavradı.

Parsons öğrencilerine bunun Harvard'ın bir ters yanı, öteki yönü olduğu umudunu verdi. Amerikan sosyolojisinde daha önce hâkim olan izole edilmiş sosyal sorunlar üzerindeki odaklanıştan daha derine giden bir şeyler vardı. Bazı şeylerin tam karmaşıklığı, tanık olmakta oldukları krizin derinliği ile orantılı olarak hissedilebilirdi. Ama aynı zamanda

bir şeyler, onların kendi hala yükseklerde olan tutkularını gerçekleştirmelerine izin verebilirdi. Parsons'un genç öğrencileri bu nedenle sosyal krizlere kendi son ve gelişen yeni sosyolojilerine sosyologlar olarak bağlı kalarak, en değerli sosyal katkıyı yapabilirler ve zaman içinde toplumun ihtiyaç duyduğu bilimsel yardımı sağlayabilirlerdi. Eskileri belirgin bir şekilde yetersizken yeni teori de henüz hazır değildi. Büyüyen entelektüel yetenekleri ve kendi kişisel gelecekleri konusunda umutlu olarak bekleyebilirlerdi.

Bu aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri'nde pek çok genç entelektüelin, teorik ve ideolojik sistemlere, özellikle de bazılarının Marksizme çekildiği bir zamanda oluyordu. Parsons'un öğrencilerinden pek çoğu, öğretmenlerinin çalışmasında ekonomik kurumlarından daha az olmayan sanat, siyaset ve din açısından yansımaları olan ve aynı ölçüde karmaşık yapıya sahip bir teori buldular. Marksizm gibi o da, toplumu kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkiler bağlamında total bir sistem olarak anlamayı hedefliyordu. Parsons'unki, Marksizm ile bütün analitik düzeylerde rekabet etme sözü veren bir dünya görüşüydü. Bütün teknik iç karmaşıklığıyla Parsons'un teorisi onun genç taraftarlarının, yalnızca kriz içindeki toplumdan değil ama onun en açık eleştiricilerinden de bir mesafede durmalarını sağlayan kendi ideolojik kimliklerini kurmalarını mümkün kıldı. Şimdi ne onların Amerikan sosyal düzeninin geleneksel haritasının kültürsüz taraftarı ne de karşı haritanın en açık yerleşik geleneklere karşı çıkan taraftarlardan olma ihtiyacında değildiler: Ne cahil kişiler ne de devrimci olmak durumunda değildiler.

Parsons'un teorisinin tam kültürel önemini anlamak için, bazı bakımlardan Amerika'nın Marksizme verdiği tepkiler görülmelidir. Bu, Marksizme karşı bir tepki gösterme baskısı altında olan pek çok genç entelektüelin ilgisini hem entelektüel serüvenciliğiyle ve hem de ciddiyetiyle çekerek Marksizme Amerikan alternatifi olarak cevap veren bir teoriydi. Bu onlara, topluma karşı çıkmadan ya da onun muhalifleriyle ittifak kurmadan bağımsız kalabilmelerini mümkün kılan, toplumlarının krizi ile ilgili bir perspektif vermişti.

Parsons'un Harvard'da yarattığı sistemin tersine Marksizm, öğrencilerin kütüphanede okuduğu bir şeydi ve o zamanlar Stalinizm tarafından yok ediliyordu ve gelişmiyordu. Parsons'un bazı öğrencileri önemli Marksist eserleri çok önce okumuşlardı ve N. Timasheff ve P. A. Sorokin tarafından Harvard'da verilen derslerden, Marksizmin entelektüel zorluklarının giderek daha çok farkına varıyorlardı.

Ancak hem Marksizmin ve hem de Sorokin'in çalışmalarına benzemeyen bir şekilde, Parsons'un teorisi görünüşte tamamlanmış bir entelektüel sistem sunmuyor; ciddi teorik gelişmeyi gerektiriyor ve buna izin veriyordu. Genç hırslı insanları dogmatik yorumculuğun ya da sınırlı araştırma uygulamalarının "kirli işleri" ile sınırlamıyordu. Aslında, bariz eksik oluşunun bir fırsat yarattığı, "açıklık" şeklinde yaşandığı, öğrencilerin onu nispi olarak çok az bir maliyetle benimseyebilecekleri bir entelektüel sistemdi. Kısmen bu "eksiklikler", genç bir öğretim üyesinin fikirleri, daha yaşlı ve oturmuş bir profesöre göre daha çekici geliyordu. Yaşlı bir kişi öğrencilerden çok daha fazla şey talep etmekte, onun daha gelişmiş ürünü, genç beyinlere yapılacak pek az iş bırakmaktadır. Genç insan ise, oluşum aşamasındaki teorisini korumak için müttefiklere ihtiyaç duymaktadır. Daha yaşlı ve tamamlanmış bir sistemi olan teorisyen, kendi doktrinine uygunluğu aramaktadır: Öğrencilerden çok müritler aramaktadır. Ve bunun yanında kariyerlerini ilerletmek için etkileyici bir kaynakçaya sahip olmayan genç akademisyenler, öğrencilerini dinlemeye ve onlarla ittifak kurmaya zorlanmaktadır.

Parsons'un teorisi, izole edilmiş sosyal sorunların önceki Amerikan araştırma geleneğinin açık bir şekilde, sosyal tabakalar ve kurumlar içinde dallanıp budaklanan sosyal gerilimlerle baş etmede yetersiz kaldığı, entelektüellerin çok iyi bildiği diğer yerleşik büyük ölçekli sosyal teorinin yalnızca Marksizm olduğu ve onun da Stalinizm tarafından rezil edildiği bir dönemde ortaya çıkmıştı. Bu aynı zamanda, Birinci Dünya Savaşı'nın tahribinden hala kurtulamamış pek çok Avrupalı teorik geleneklerin yaratıcı dürtülerini tükettikleri ve debelenip durdukları bir döneme rastlıyordu. Avrupa sosyal teorisine derinlemesine girmiş

olmasına rağmen, Parsons'un Amerikalı olması, onun çalıştığı sentez için pek fazla bir önem taşımıyordu. Parsons Fransız, İtalyan, Alman teorisyenlere küçük kanıtlarla milliyetçi dar görüşlülük ya da hayattan bezmiş karamsarlık nitelendirmesiyle bakabilirdi.

Parsons öğrencilerine, dallanıp budaklanan felsefi kökleri ve gelecek vadeden deneysel fırsatları olan bir sosyal teoriyi miras bıraktı. Bu, onun katılığının değilse bile karmaşıklığının hesaba katılması gereken bir teorik sistemdi. Bu da onun taraftarlarının hala sosyolojinin entelektüel ehliyetini küçük görmese bile oldukça kuşkulu algılayan akademik rekabetçi iş birliği dünyasında kendi görüşlerine tutunmalarına imkân veriyordu.

İlginç bir biçimde, yeni olarak ortaya çıkacak olan derin bir sosyal kriz tarafından ortadan kaldırılan geleneksel sadakatlerin yakalanmasında gelişerek yeni, teknik Amerikan sosyolojisinin belirginleşmesi, İkinci Dünya Savaşı'na kadar acil toplum mühendisliğine direndi. Bu gelişmedeki tam ironi, Amerikan sosyolojisinin daha açık bir şekilde pratik eğilim taşıyan daha önceki aşamasında daha istikrarlı bir toplum söylemi vardı. Bu, toplumlarının doğasında olan güçlülüğü ve haklılığı konusunda insanların daha büyük inançlarıyla sağlanmıştı. Daha büyük (toplumdan) kopuş özelliğiyle oluşmakta olan Parsonsçu aşama, çok daha büyük sosyal çalkantıların içinde olan ve toplumlarının temel istikrarı konusunda daha az güven taşıyan genç insanlar tarafından yapıldı.

Kapitalizm Tartışması

Parsons'un çalışmalarının bıraktığı miras hakkındaki görüş, modern kapitalizmin ortaya çıkması üzerinde odaklanan Werner Sombart ve Max Weber'in teorileri konusunda onun yaptığı ilk ve yoğun çalışmaları dikkate alarak başlamak zorundadır. Parsons çalışmasının başında, kapitalizmin doğası, onun öncülleri, karakteri, geleceği ve kapitalizm hakkındaki teoriler konusundaki yoğun ilgisini ortaya koymuştu. Par-

sons'un Heidelberg'deki doktora tezi – Heidelberg'e, London School of Economics'te Malinowski gözetiminde araştırmalar yaptıktan sonra gitmişti – bu sorunlara cevap arıyordu ve beklenebileceği üzere onun ilk yayınları daha sonra bu konularla ilgili olmuştu. İlk yayınları arasında, Max Weber'in *"Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu"* kitabının bir çevirisi de yer alıyordu.

Bu kısa açıklamalarda bile, Weber'in *Proteston Ahlâkı*'nın, Durkheimcıların evrimciliği karşılaştırmalı araştırmalara dönüştürme eğilimi ile uyumlu olduğu fark edilebilir. Weber'in ana odak noktası, modern toplumun kökenleri üzerindeydi. Bu, evrimsel değil, karşılaştırmalı bir çerçevede tarihsel bir analizdi. Modernin en son gelen olarak görüldüğü değişik tipteki toplumların bir dizisi olduğu düşüncesine dayanmadan modern toplumun oluşumuna yol açan koşullarla ilgileniyordu. Çoğunlukla Weber kapitalizmin ruhunun Protestan ahlâkı ile şekillendiğini ve modern toplum ile onun ekonomisinin ayırıcı özelliğinin açgözlü bir kâr amacı gütme olmadığını, tam tersine üretimin rasyonel bir biçimi ve bu rasyonelin de aslında toplum organizasyonunun bürokratik tarzı olduğunu vurguluyordu. Bu vurgu, Parsons'un modern kapitalizmin doğası kavramı üzerinde kalıcı bir etki yarattı.

Parsons'un bu erken dönem çalışması hakkında başka ne söylenebilirse söylensin, onun yalnızca bir akademik bağıntısı olduğu ancak nadiren belirtilebilir. Onun günümüz açısından önemli sorunlar konusunda daha sonra yaptığı çalışmaların bağıntısı, bu erken döneminde her zaman kolayca görülememektedir. Parsons açık bir şekilde daha büyük sosyal sorunlara ilgi duyuyordu. Yirminci yüzyıl dünyasında, Rusya'daki başarılı Bolşevik İhtilali'nden sonra, Almanya ve Macaristan'da devrimlerin yenilgiye uğratılması ve Doğu'ya doğru devrimci hareketlerin yokuş aşağı akışı, kapitalist toplumların dinamik ve dünya çapında itiraf ve saptırma içinde olan Marksist muhalif ile karşı karşıya kaldıklarını açıkça ortaya koyuyordu. Bu muhalif net bir şekilde kapitalizmin açıklarından yararlanmaya ve (ileri sürdüğü şekliyle) her du-

rumda "kaçınılmaz" olan onun yıkılışını çabuklaştırmaya, kapitalizmin tarihsel mirasçısı olmaya niyetliydi.

Weber'in ve Sombart'ın çalışmalarındaki ortak bir unsur, onların kapitalizm ile ilgili Marksist yorum konusunda tartışmalı ancak saygı gösteren duruşlarıydı. 1928 ve 1937 yıllarında Parsons, Marksist teorinin Almanya'da kapitalizm tartışmasının odak noktasını oluşturduğunu kaydetmişti.[1] Gerçekten de Marksizme karşı muhalefet yalnızca Sombart ve Weber'e değil, aynı zamanda Parsons'un 1937 yılındaki sentezi olan *Sosyal Eylemin Yapısı* eserinde odaklandığı Pareto ve Durkheim gibi diğer sosyal bilimcilere de ait ortak bir özellikti. Marksizmin bir eleştirisi, yalnızca bütün bu kişilerin çalışmalarının rastlantısal yan ürünü değil ama ortak bir şekilde onların canlandırıcı dürtülerinden birisiydi. Sombart, Durkheim ve Pareto, sosyalizmi derin bir şekilde tartışmalı bir açıdan geniş bir ölçekte araştırmışlardı. Weber açısından ise, onun *Protestan Ahlâkı*, Protestanlığın kapitalizmin oluşmasının bir sonucu olduğu yönündeki Marksist hipoteze karşı yöneltilmişti. Weber, son analizinde değerlerin ve fikirlerin, ekonominin temelinde önceden yapılan değişikliklere bağlı "üst yapısal" unsurları olduğu kavramına karşı çıktı. Weber bunun yerine, modern Avrupa kapitalizminin Protestan etiğine bağlı bir gelişme sağladığını göstermeye çalıştı.

Parsons Weber'in teorik bakış açısında iki dönemi birbirinden ayırdı. Daha önceki dönemde, onun bir sinir bozukluğu yaşamasından önce "oldukça belirgin materyalist önyargısı" olduğunu ve daha sonraki döneminin ise modern kapitalizmin "bir yeni anti-Marksist yorum"u ile karakterize olduğunu belirtti.[2] Parsons'un yaptığı gibi çoğu zaman Weber'in materyal unsurları reddetmediği ama yalnızca Marx'ın onları aşırı bir şekilde vurgulamasını düzeltme çabası içinde olduğu söylenir.[3] Bu, yanıltıcıdır. Bu, Darwinci evrimciliğin düşmanlarının, insanın daha alt hayvan türlerinden çıktığını reddetmediklerini ama yalnızca Darwin'in bu konudaki aşırı vurgusunu düzeltmeye çalıştıklarını söylediklerine benzemektedir! Weber'in yaptığı şey, "materyal" unsuru, etkileşim içinde olan unsurlardan birisi olarak ele almaktır. Israrlı sis-

tem odaklanmasına rağmen Marx materyal unsurların özel önemini ve nihai üstünlüğünü doğrulamıştı. Bu yüzden Weber yalnızca materyal unsurlara verilen ağırlığı azaltmamakta ama aynı zamanda, Marx'ın açıklamalı modelinin ayrıcı yapısına karşı tartışma yapmaktadır.

Parsons Sombart ve Weber ile ilgili konuları ele aldığında kendisini tuhaf bir durumda buldu. Onların anti-Marksist eleştiri niyetlerinde uzlaşırken, her ikisi de kapitalizmi derin bir şekilde eleştirdikleri için, onların vardığı sonuçları kabul edemezdi. Gerçekten de Parsons, Sombart ve Weber'in sanayileşme konusunda Marx'ın kendisinden daha kötümser olduklarını düşündü. Parsons onlarla anti-Marksizm konusunda aynı fikri paylaşırken, onların karamsarlığından ve anti-kapitalist oluşlarından dolayı daha fazla kaygılıydı. Kısacası, Parsons'un kendi yaratıcı çabasını uyaran önemli şeylerden birisi, kendi duygu yapısı ile Sombart ve Weber'in yapıları arasındaki çatışmaydı.

Hem Sombart ve hem de Weber kapitalizmin belirli ideolojik unsurlar tarafından – Sombart'da kapitalist ruh ve Weber'de Proteston ahlâk – teşvik edildiğini vurgulamıştı. Her ikisi de kapitalizmin, bireysel açgözlülüğü aşan ayırıcı bir ahlâk türüne sahip olduğunun altını çizmişti. Weber gibi Sombart da özellikle daha sonraki aşamalarında kapitalist ruhtaki rasyonel unsuru, onun rekabetçiliğine ve para hırsına da değinmesine karşın vurgulamıştı. Kapitalizmin rasyonelliği üzerindeki bu vurgu, sosyalizmin tarihsel özgünlüğü konusundaki Marksist vurguyu azaltma eğilimi gösteriyordu. Marksizm şimdi yalnızca kapitalizm ile aynı rasyonel yönde hareket ederek süren bir gelişme olarak görülüyordu. Rasyonellik kapitalist girişimin bürokratik karakterinde organizasyonel olarak ifadesini bulmuş şeklinde algılanıyor ve dolayısıyla bu açıdan temel olarak sosyalist bir tarzdan farklı görülmüyordu. Kısacası mülkiyet kurumlarındaki farklılıklar, ikincil derecede önem taşıyor olarak kabul ediliyordu. Hem sosyalizmi ve hem de kapitalizmi temelde bürokratik olarak görerek Weber sosyalizmin farklılığını minimize etmiş oluyordu. Weber, proletaryanın kapitalizme karşı direnmekle "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi yok" ise de, kazanacak çok

az şeyi olduğunu iddia ediyordu. Ancak aynı zamanda bu da kapitalizmin özgünlüğünün azalmasına yol açıyordu ve Parsons buna itiraz etti.

Kapitalizmi bir dizi ekonomik zorlamaların ve sınıf çatışmalarının bir gelişmesi olarak gören Marx'tan farklı olarak Sombart kapitalizme, kapitalist ruhun genişleyen ruhu olarak daha Hegelci ve Weber'in vurgusundaki gibi Protestan ahlâkının rolünü ele alan bir yaklaşımla baktı. Parsons çok önemli bir teorik birleşmeyi gerçekleştirecekti. Bu, Parsons'un *Sosyal Eylemin Yapısı* adlı eserinde belirttiği "değer unsurları" ya da etik değerlere bir ölçüde özerklik verilmesine bağlanan bir birleşmedir ve Parsons on dokuzuncu yüzyılın sonunda bunun kendine özgü sosyal teori odağı olduğunu ileri sürmüştü. Parsons sonuçta Sombart ve Weber'in ahlâki değerlerin genelleştirilmiş öneminin sistematik bir tartışmasında Marx'a yönelik eleştirilerini geliştirmiş, bu şekilde Marksizm ile yalnızca tarihsel yorumun özel bir alanında değil ama muhtemel en geniş teorik düzeyde yüzleşmiştir. Kısacası Parsons'un ilk ana çalışması olan *Sosyal Eylemin Yapısı* önemli ölçüde onun başlangıçta kapitalizmin anti-Marksist teorilere duymasından kaynaklanmaktadır. Bu, Sombart ve Weber'in anti-Marksist tartışmalarının genelleştirme ve genişletme çabasından ayrılma noktası olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak belirtildiği üzere, Parsons'un 1928 yılında bu anti-Marksist eleştiricilerin yeteri kadar ileri gitmediklerini, Marx'ın varsayımlarından çoğunu kabul ettiklerini ve Marksizmden farklı teorik bir gelenekte köklenmiş olarak kaldıklarını düşündü. Parsons özellikle onların pozisyonlarında iki istisna kabul etti: Belirlenimci metafizik ve onların çalışmalarını kaplayan duyguların karamsar yapısı.

Parsons'a göre, hem Sombart ve hem de Weber, belirlenimciliklerinde kapitalizmi Marx gibi görmüştür. Bu da, "bireysel iş adamını kar etme yarışına, ne onun yapısı gereği açgözlü oluşundan ne de onun hayattaki en yüksek değerleri temsil ettiğinden değil ama girişiminin kar elde etmek zorunda oluşu ya da çökebileceği içindir."[4] Bu yüzden kapitalist sömürü, bireysel kapitalistte değil ama onu sömürmeye ya da yok olmaya zorlayan sosyal sistemde yatmaktadır, diye açıklanmakta-

dır. Sombart kapitalizmi, bütün rasyonel ve işini bilen ruhuna teslim olduğu, girişimcinin kendisinde değil, kişi dışı iş organizasyonunda yerleşmiş olan olgun aşamasında güçlü bir mekanizma olarak görmektedir. Parsons, Sombart'ın bu yüzden kapitalizmi kendi amaçları ve – faaliyetlerinden değilse bile – bireysel olarak insanların iradelerinden bağımsız hareket tarzı olan bir "canavar" olarak görmesinden yakınmaktadır. Parsons, sonuç olarak Sombart'ın görüşünün "Marx'ınki gibi tamamen katı bir belirlenimcilikle sonuçlandığını belirtiyor. Bireyin yapabileceği tek şey, düşüncelerinde ve eylemlerinde bu ruhu 'ifade etmek' olduğunu" belirtiyor.[5] Parsons bu nedenle Sombart'ı modern toplumun katılığının aşırı vurgulamakla ve kadercilikle kötümserliğe sürüklenmekle suçluyor. Parsons açık bir şekilde bu kötümserliği aşamalı bir iyimserliği savunarak reddediyor: "Neredeyse ideal bir topluma daha fazla yaklaşma konusunda süren bir süreci oluşturmak için sahip olduğumuz temelde, bunun imkânsız olduğuna inanmak için pek az gerekçe vardır."[6]

Kapitalizmin Mükemmelliğine Doğru

Bu formülasyon özlü bir şekilde Parsons ve Durkheim arasındaki farklılığı ve sürekliliği gözler önüne sermektedir. Her ikisi de, toplumlarının mevcut ana kurumları ve "süren süreç" çerçevesinde bir değişiklik aramıştır. Ancak, Parsons'un başlardaki ihtiyatlı Protestan mükemmelciliği ile Durkheim'ın daha Katolik organikçilik görüşü arasında görünür bir fark vardır. Bu, Parsons'un yukarıda belirtilen açıklamalarıyla Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* eserindeki paralel formülasyonu arasındaki karşıtlıkla kaydedilebilir. Durkheim şunu söylemektedir: "Bu, artık birisi geri çekilirken diğerinin ileriye gittiği umutsuzca bir hedefin peşinde olmak değil ama sapkın durumu sürdürme, tehdit altındaysa onu yeniden kurma ve değişmişse koşullarını yeniden keşfetme yönünde istikrarlı bir sebatkârlıkla çalışmaktır."[7] Gerçekte Parsons'un İşlevselciliği, Durkheim'ınkine göre daha iyimserdir. Parsons Durkheim'ın

sosyal düzen ve denge konusundaki kaygısını paylaşmasına rağmen prensip olarak daha dinamik ve bir etik ideallerinin peşinden giderken, insanların aktif çabalarıyla etkilenmeye daha açık bir dengeyi öngörmektedir.

Parsons'a göre, ilerleme, belirlenimci evrimciliğe değil tam tersine insanların doğaüstü değerlerinin aktif bir şekilde gerçekleşmesi kararlılıklarıyla canlanan bir süreçtir. Parsons, çağdaş kapitalist toplum koşulunun aşamalı bir mükemmelleşme için bir temel sağladığına işaret etmektedir. Hâlihazırda bozulmuş olsa da bu koşul, doğası gereği sağlamdır: İşler o kadar kötü değildir. Gerçekten de kapitalizmin bütün teknolojik başarıları, bir umut kaynağı olarak görülmektedir. Parsons, Sombart'ın uygarlığımızın bütün değerlerinin doğanın ele geçirilmesi olduğunu reddederek, onun çok ileri gittiğini söylemektedir. Teknolojik gelişme ve sanayi toplumunun değeri vardır ve onlar Durkheim'ın iddia ettiği gibi, insanların doğaları gereği doyumsuz iştahlarıyla azarak sosyal istikrarın kaynaklarını tehlikeli bir şekilde tahrip etmemektedir.

Parsons, Weber'in ve Sombart'ın kötümserliğiyle kullanılmaktadır. Bazı bakımlardan Sombart'a benzer şekilde Weber modern toplumun, belli başlı kurumsal alanlara artan şekilde hâkim olan cansız bürokratik rutinlerin büyümesiyle çarpıtıldığını hissetmiştir. Parsons, Weber'in kapitalizmin "bütün insan faaliyeti sistemi takip etmeye zorlandığı için" gerçekten yaratıcı ve karizmatik güçler için hiçbir yer bırakılmamış toplumdaki ölü ve mekanize olmuş bir durumu ortaya koyduğu görüşünden yakınmaktadır. Modern hayatın yaygın rasyonelleştirilmesini kabul ederken Parsons, Weber'in kötümserliğine karşı çıkmaktadır. Günün bürokrasisinin hayata hâkim olmasının gerekli olmadığını, onun yeniden ruhsal amaçlara hizmet eder hale getirilmesi ihtimalinin bulunduğunu söylemektedir. Parsons, Weber'in kötümserliğinin, materyal ve ruhani güçler arasındaki Marksist ikilik görüşünü kabul etmesinden kaynaklandığını ama bunların sosyal gelişmede nihai faktörler olduğuna inanmak için bir neden bulunmadığını belirtmektedir.

Parsons'un daha sonraki çalışmalarının çoğu, onun ilk eserlerinde bariz bir şekilde yer alan şu iki güçlü dürtü ile şekillenmiştir: (1) Anti-Marksist eleştiriyi genelleştirme çabası ve (2) aynı zamanda belirlenimciliği, kötümserliği ve gerçekten de Marksizmin bu eleştiricilerinin anti-kapitalizmini aşma çabasıyla.

Başka terimlerle ifade ederek Weber ve Sombart – Marx ile kapitalizme yol açan tarihsel koşullar ve genel olarak etik ve ideolojik güçlerin rolü hakkında farklı görüşlere sahip olurken – Marx ile modern toplumun ana sosyal sorununun yabancılaşma olduğu görüşünde birleştiler ve bu duruma onun gibi karşı çıktılar. Bu açıdan Almanlar da aynı fikirde olmuşlardı. Sombart ve Weber sosyalizmi reddettiklerinden dolayı Marx'ın aksine bir çözüm görmüyorlardı. Garip bir şekilde Parsons, tam bir kişisel farkındalıkla Marx'ın iyimserliğine katılmış, ancak Marx'tan farklı olarak modern toplumun aşamalı olarak kapitalizm çerçevesinde daha da mükemmelleşeceğine inanmıştır: Bu da şimdi sahip olduklarımız temelinde gerçekleşecektir.

Kapitalizm konusunda 1928 ve 1929 yıllarında yazdığı makalelerde Parsons, Sombart'ınki gibi "düşünüldüğü kadar basit olmasa da ve gelişme açısından etik yorumu sağlam bir temele dayanmasa da ve o denli radikal bir şekilde devam etmese ve aynı radikallikle belirlenmese de" sosyal evrimin bir tür terbiye edici yönüne inanmaya hazırdı.[8] Kısacası Parsons, sosyal evrimciliği, etik çaba ve bireysel seçim için bir alan bırakması halinde kabul etmeye hazırdı. Gerçekten de, süreklilik için bir yer olduğu sürece kapitalizmin yerine de bir gün başka bir sistemin geleceğini düşünmeyi bile kabul edebilirdi: "kapitalizmden farklı bir sisteme geçişte kesinlikle mevcut pek çok unsur yeni düzenin içinde yer bulacaktır."[9]

Parsons kapitalizmin o zamanki haliyle mükemmel hale getirilmemiş olduğuna inanıyordu. O, Almanların kapitalizm konusunda yaptığı eleştirileri biliyordu ve onun belirli yönlerini, özellikle "materyalizmin" romantik olarak reddini kabul ediyordu. Parsons şunu savunuyordu: "Gelişmenin ve özgürlüğün havarilerinin iyimserliğinde aşırı tez canlı

oldukları ve bunun hiçbir şekilde doğanın ele geçirilmesinin tek başına uygarlığımızın zaferi olarak övünmeye yeterli olmadığı görülmektedir ... bunu göklere çıkarma yönündeki eğilimimiz bizim eğilimimizdir ve aynı zamanda doğru bir kültür dengesi duygusuna sahip olmadığımızın kanıtıdır."[10] Burada Parsons sakinleştirilmiş bir Rousseau gibi konuşmakta, sağduyulu bir şekilde kültür ve davranışlar sürecinin bilim ve teknoloji süreciyle at başı gitmeyebileceğini kabul etmektedir. O bu yüzden, gelişen ruhsal kültürle çözüm bulacak kültürel geri kalmada daha dengeli bir toplum yaratmak için aşamalı bir evrimi beklemektedir.

1965 yılında Parsons, sabrının haklı olduğunun ortaya çıktığını belirtmektedir. Ruhsal dengesizliğin telafi edildiğini açıklamakta ve "kapitalizmin" geçilme noktasında olduğunu ilan etmektedir: "demokratik hükümet, Refah Devleti, sendikacılık ... eğitim, bilim ve insancı kültür öylesine önemli roller oynamaktadır ki, Amerika Birleşik Devletleri'ne klasik Marksist anlamda 'kapitalist' demek gitgide zorlanarak yapılan bir şeydir."[11]

Parsons nihayetinde, Avrupa kültürünün büyük merkezlerini araştırmış, büyük düşünürlerin yürüdüğü yerde adım atmış ve Mavi Çiçek'e bile bakmıştı. Cemaatleri bağımsız sayan kilise yanlısı bir papazın oğlunun, 1920'lerin sonunda bu tür şeylere teslim olma yönünde görgüsüzce bir dürtüsü yoktu. Amerikan kültürünün ruhani yönünü mükemmelleştirmek, onu teknolojik zaferinin uygun köşe taşı yapmak, ruhani ve ekonomik alanlardaki boşluğu doldurmak istemiş ve kapitalizmi derin etik unsurlarla dolu olarak görmüştü. O gerçekten de bunu kayda değer bir özgünlüğe sahip olma olarak değerlendiriyordu ve Weber'in onun organik bireysel özelliğini gözden kaçırdığı yakınmasını yapıyordu[12] Başlangıçta Almanlardan güçlü bir şekilde etkilenen, onların Marksizm eleştirisini kabul eden ama kapitalizm hakkındaki kötümserliklerine katılmayan Parsons, kapitalizmi bir kültürel ince ayar ihtiyacı olan (ilk Pozitivistlere çok fazla benzeyen bir şekilde) ama esas unsurlarıyla sağlıklı bir sistem olarak görüyordu. Kapitalizmi, bir-

leştirici bakış açısıyla, Avrupalı entelektüel perspektiflerle Amerikan duygularının birleşimi şeklinde algılıyordu. Avrupa teorisi diğer yandan ona kapitalizm konusunda bazı perspektifler – Büyük Buhran'dan bile önce – vermişti ve onu kapitalizm eleştirisinin en radikal olanına karşı aşılamıştı. Kriz geldiğinde o, ucuz bir savunma ve önemsiz tartışmalarla panik havasına girmeyip kendi temel vizyonunun mükemmel savunmasında istikrarlı bir yol izleyebilmiştir.

Teorik Gönüllülüğe Doğru Sürüklenme

Sombart, Weber, *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda Parsons ve felsefi yazıların genç Marx'ı, insanların özerk sosyal güçler tarafından biçimlendirildiğinde ve amaçlarıyla çabalarının kontrol edilip geçersiz kılındığı durumun arzu edilmediğinde uzlaşmaktadır. Weber ve Sombart bunun modern sanayi uygarlığında kaçınılmaz olduğunu görme eğiliminde olmuş, Marx ise bunu kapitalizm altında kaçınılmaz ama komünizmde kaçınılabilir olarak görmüştür. Parsons onu kapitalizm altında bile kaçınılabilir olarak görmektedir. Gerçekten bu, insanların olan şeylerde her zaman fark yaratabileceği Parsons'un "gönüllülük" kavramının ana noktasıdır.

İnsanları, kendi çabalarının hayatlarını değiştirebileceği amaç peşinde koşan yaratıklar olarak gören Parsons'un vizyonu Marx'ınkiyle ve özellikle de yabancılaşma konusunda genç Marx'ınkiyle birleşmektedir. Ancak *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda Parsons, Marx ile bu kısmi yakınlaşmanın farkında değildir. Bu kısmen Parsons'un Marx'ın yazılarını, özellikle 1847'lerden önce belirgin bir şekilde odaklandığı yabancılaşma sorunu konusundaki metinlerini bilmemesinden kaynaklanmadır. Gerçekten de 1937 yılında Parsons, Marx'a dayalı tek bir kaynaktan söz etmemiştir. Elbette Marx-Engels Enstitüsü yalnızca Marx'ın ve Engels'in tüm eserlerinin (ileride olması beklendiği üzere) ilk cildini yayınlamıştı ve ancak daha sonraki ciltlerde Marx'ın daha önceki yazılarının belirleyici metinleri ilk defa okuyucularıyla buluşmuştu. 1936'ya kadar *Alman*

İdeolojisi'ndeki bazı pasajlar Sidney Hook'un İngilizce'ye çevirmesiyle ulaşılır hale gelmişti. Ancak tüm metin İngilizce olarak 1938 yılında yayınlanmıştı. Benzer şekilde H. P. Adams'ın Marx'ın ilk yazıları çalışması 1940 yılında basıldı. Ama Parsons'un *Sosyal Eylemin Yapısı* eseri 1937 yılında yayınlanmıştı. Sonradan yayınlanan Marx metinlerine rağmen Parsons, Marx konusunda 1965 yılında yazdığı makalede bile Marx'ın kendi yazdıklarından tek bir alıntı kullanmadı.

Ancak bu, Parsons'un daha önceki çalışmadan habersiz olmasından, 1937 yılında Marx'ın yabancılaşma kavramı ile kendi anti-belirlenimci gönüllülüğü arasındaki yakınsamayı görmemesinden değildir. Marksizmin gelişmesini bu şekilde görmek, Parsons'un on dokuzuncu yüzyıl sosyal teorisinin gelişmesi hakkındaki tezi ile çelişmese bile durumu karmaşık hale getirebileceği olması, onun bu yakınsamayı net bir şekilde görmesini engelleyen bir başka zorluktu. *Sosyal Eylemin Yapısı* eserinde Parsons, on dokuzuncu yüzyılın sonunda sosyal teorinin, sosyal güçlerin etkileşimli sisteminde bir ana unsur olarak kendi iradeleri, arzuları, kararları, seçimleri ve uğraşlarıyla şekillenen insanların eylemleri olarak gören gönüllü bir bakış açısında bir birleşmeyle yaygın bir şekilde açıklandığını iddia etmişti.

Bir zorlama çabası olmadan, daha önceki ve sonraki Marx arasındaki farkı tam da bu açılardan – ama ters yönde – görmek oldukça kolaydır. Genç Marx, yaşlı Marx'a göre gönüllülük unsurlarına daha büyük vurgu yapmış, gerçekten de insan türünün karakterini, sonuç-yönelimli, hedefle şekillenen çabaları kapsadığını görmüştür. Marx, bir sınıf toplumunda ise bunlar insanın gerçek niyetleriyle uyuşmayan beklenmedik sonuçlar yarattığını vurgulamıştır. Gerçekten de bu, Marx'ın ortadan kaldırmaya çalıştığı yabancılaşma durumunu belli eden bir şeydi. Genç Marx bu yüzden, kendi tarihini kendi amaçları doğrultusunda çaba harcayarak yazdığı kavramını öne çıkarırken, daha sonraki yılların Marx'ı ise kapitalist sistemin insanı kendi kör yasalarına tabi tutma şeklini vurgulamış ve kınamıştır. Kapitalizmde insan, tarihi ancak yabancılaşmış bir halde yapmaktadır. Aktörler kendi eylemleri-

nin sonuçlarından yabancılaştırılmıştır. Eylemlerinin kendilerine ait olduğunu bilmedikleri gibi onları kontrol de edememektedirler. *Bu durumda Marx'ın kendi çalışması, gönüllülüğe dayalı bir sosyal teoriye çekilmeyi değil, ondan uzaklaşmayı gerektirmektedir.*

Parsons Marx'ın çalışmasının gelişmesinin esas itibariyle *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda kaygılandığı döneme (belirttiğim üzere Klasik döneme) ait olmadığını tartışabilir. Diğer bir deyişle kendisi, Marx o zaman büyük ölçüde ikinci dönemdeyken, sosyal teoride gönüllü çekilmenin yalnızca üçüncü dönemin bir "yasası" olduğunu iddia edebilir. Daha sonra soru, bunun niye böyle olduğu, niye bu çekilmenin daha erken değil daha sonraki bir dönemde ortaya çıktığı şeklinde belirmektedir.

Burada Parsons'un sosyal teoride gönüllü çekimin genel açıklamasını göz önüne almak zorundayız. O, bu çekilmenin Hegelci, Marksçı ya da bilgi sosyolojisi bakımından açıklanamayacağını savunmaktadır. Bu, tarihsel dönemin koşulları ne başlangıçtaki bir dizi teorinin her yerde kendini ortaya koymasından dolayı ne de, yalnızca yeni olguların toplanmasından dolayı deneysel ya da pozitivist açıdan açıklanamayacağını söylemektedir.[13]

Parsons bunlar yerine gönüllü çekimi teoriyle olguların birikiminin etkileşimine bağlamaktadır. Teori, sorunların formülüne yol açmış ve teoriyi sonuçta gönüllülüğe karşı sınırlandıran olguları oluşturan araştırma çıkarlarını şekillendirmiştir.

Ama muhtemelen ortak bir noktaya gelen teorisyenler farklı şekillerde işe koyuldukları için onların asıl teorilerinin daha sonraki gönüllülük sonucuna katkıda bulunabildiğini anlamak zordur. Bu yüzden Parsons istemeden Hegelci ya da Marksist açıklamaya ya da olguların önemini vurgulayan Pozitivist açıklamaya geri dönmeye zorlanmıştır. Parsons gönüllü çekim açıklamasını ikinci seçeneği tercih ederek korumaya çalışmaktadır. Bu da, olguların rolüne özel bir önem vermektir. Bir dipnotta Parsons gönüllü çekimin oluşma nedenlerinden birisi olarak onun "deneysel geçerliliğini" belirtmektedir.[14] Ne olduklarını söylemeden "diğer unsurların" da gönüllülük gelişmesine neden olduğunu

kabul etmekte ve şunu vurgulayarak eklemektedir: "Eğer yazarları doğru gözlemler yapmasalar ve gözlemleri hakkında ikna edici akıl yürütmelerde bulunmasalardı (gönüllülük) teorisi ... gelişmemiş olurdu."[15]

Sonunda Parsons sosyal teoride gönüllü çekimin gözlemlerin deneysel güvenirliği ve onlardan yapılan çıkarımların mantıksal doğruluğu yüzünden ortaya çıktığını savunmaktadır. Esasında o, değişik teorik başlangıç noktalarının, eğer fedakârlık değilse bile asıl teorinin minimize edilmesiyle aynı hedefe nasıl ulaştığı bilmecesini çözmektedir. Parsons'un gönüllü sosyal teoriye doğru çekim açıklaması bu durumda büyük ölçüde, geçerli gerekçelendirmeye tabi güvenilir olguların toplanması meselesine – kısacası sosyal bilimlerin sosyal güçlerden özerk olduğunu vurgulayan, şaşırtıcı bir şekilde onun karşı tartıştığı Pozitivist ve faydacı bakış açılarına yakın bir görüşe – gelip dayanmaktadır.

Bu yüzden, zaman içinde Marx'ın çalışmasının daha çok değil de daha az gönüllülük özelliği taşıması onu, güvenilir olgulara dayanmadığı ve/veya bunların geçerli bir muhakemeden geçmediği noktasına getirebilmektedir. Böylesi bir çıkarım en azından Parsons'un Marksizmin dinsel değilse bile bilim öncesi ve ideolojik karakterini vurgulamak için uzun süredir takındığı tavırla uyum içindedir. Parsons bir yandan sosyal teorinin gönüllülük modelinin bilimsel geçerliliğini vurgulamakta ve diğer yandan da Marksizmin çağdaş "bilimsel" duruşunun temelini çürütmektedir. Teorisyenler arasında Parsons için bir birleşme söz konusudur. Bu da eylemin gönüllülük teorisi kavramlarının, "güçlü teorik kavramlar" olması zorunluluğunu ve sonra Marx'ın kendi çalışmasının farklı bir gelişme çizgisi izlemesinin muhtemelen onun sağlam olmadığını öngörmektedir.

Eğer aşağıdaki değerlendirmeler eklenirse, Parsons'un pozisyonunun zorlukları ve taraflılığı daha da basit bir şekilde anlaşılabilir. Marx'ı ikinci dönemle sınırlasak bile bunu Marksizm için yapamayız. O gelişmeye ve Parsons'un gönüllülük tezinin odaklandığı dönem olan üçüncü dönem şeklinde değişmeye devam etmiştir. Özellikle üçüncü dönemde V. I. Lenin, devrimci partinin liderlik girişimlerini vurgulamış ve sal-

dırısını siyasi kendiliğindenliği teorisine karşı yöneltmiştir. Kendisine de sorduğu *Ne Yapılmalı?* Konusunda Lenin, tam da Marksizmdeki *gönüllülük* unsuruna yeni bir önem vermiştir. Kısacası Lenin'in siyasi ve sosyal teorisi, Parsons'un Klasik Dönemin akademik sosyal teorisyenlerine atfettiği o gönüllülüğe doğru fark edilir bir şekilde yönelmiştir. Ancak Parsons buna dikkat etmemektedir. Eğer etseydi onu nasıl açıklayacaktı ve doğru gözlemin ve inandırıcı muhakemenin etkisinin bir başka göstergesi olması dışında nasıl tutarlı kalacaktı? Parsons'un Marx'ı ve Lenin'i görmezden gelmesinin önemli nedenlerinden birisi, Marx konusunda Parsons'un onun genelleştirmesiyle uyumsuz negatif bir durumla karşı karşıya kalabilecek olması ve Lenin bakımından ise utandırıcı bir onaylama yapmak zorunda kalabilecek olmasıdır. Bu durum onun Lenin'in sosyal teorisinin bilimsel niteliğini kabul etmesini gerektirebilecekti ve bu da onun Marksizmi "gerçek" bilimsel sosyolojiden çıkarıp atma eğilimiyle bağdaşmayabilecekti.

Parsons'un sosyal teoride gönüllü çekim teorisinin gelişmesinde kısaca söz edilmesi gereken bir gariplik vardır. Sombart'ın ve Weber'in kapitalizme karşı tutumlarını 1928-1929 yıllarında tartışırken Parsons, onların kapitalizm imajının gereğinden çok, gönüllü olmayan unsurlarını vurguladığını belirtmişti. Bu vurgular, kapitalizmin belirlenimci bir karakter ortaya koyduğu, kapitalizmin bürokratik ve katı olduğu görüşünü kapsadığı, tek taraflı evrimciliği içerdiği, kapitalizmin gelişmesinin sosyal yaşamda karizmatik unsurların tahrip olması ve manevi amaçların kaybolması anlamına geldiği şeklindeydi. Parsons Weber'i, kapitalizme başlangıçta kişisel anlam veren dinsel değerleri, "otomatik, mekanik bir sistem" ile yer değiştirdiği, bu sistemde maddi eşyaların insanların hayatında engellenemez bir konum elde ettiği sözleriyle suçluyordu.[16] Buhran'dan önce Parsons, Weber'in gönüllülüğe dayanan değil ama dayanmayan unsurunu ve kapitalizmin diğer üçüncü dönem teorisyenlerini vurgulamıştı. Buhran'dan sonra *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda Parsons, keskin bir şekilde onlarla ilgili vizyonunu, gönüllü

bir sosyal teorinin gelişmesine katkılarını vurgulamak için yeniden şekillendirmişti.

Gönüllü gelişme konusundaki tezini kanıtlamak için Parsons'un çağrıda bulunduğu teorisyenler 1928 yılından 1937 yılına kadar değişmemişti. Değişen Parsons'tu. Olan şey kısaca Buhran ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Marksizmin büyüyen göze çarpışı ile Marksizme entelektüel alternatif geliştirme ve bunları güçlendirme, Marksizmi diğer konular gibi sosyolojinin bir değerlendirme alanı olmaktan çıkarma yönündeki daha büyük baskılardı. Ve gerçekten benzer bir şey, klasik akademik teorisyenlerin başına daha önce gelmişti ve bu durum onlardan bazılarının yükseltilmiş bir gönüllülüğe yönelmelerine neden olmuştu. Kısacası klasik sosyologlar arasında gönüllü bir sosyal teoriye doğru artan çekim konusunda Parsons'un tezi kabul edilip, bazı fark edilir kısımlarıyla Marksizmin materyalist belirlenimciliğiyle mücadeledeki kendi ortak çabalarına verilebilir. Ama Alman idealizmi geleneğinden gelen için, onların tutarlı bir şekilde en çok karşı çıktıkları yönü belirlenimci olan değil, materyalist olandır. Onların ana dürtüleri, "ruhani" olanın değerinin azalmasına karşı çıkmaktı: Hegelci aklın (geist) bir modeli olan belirlenimci idealizm, ruhsal olanın gücüne vurgu yaptığı için aslında çekici geliyordu. Lenin için yeni gönüllülük, onun Marksizmin belirlenimci yanını örtebilecek teorik bir bakış açısı arayışı ve temel Marksist çerçeve içinde devrimci girişim için yer açmak dışında özel ya da farklı bir açıklamaya ihtiyaç duymamaktadır. Bu nedenle Lenin'in gönüllülüğü, genel sosyal teori düzeyinde değil, siyaset, siyasi organizasyon ve strateji düzeyinde devreye sokulmuştu.

Yabancılaşma ve Gönüllülük

Parsons farkında olmasa da, onun gönüllülüğü ile en azından genç Marx'ın gönüllülüğü arasında her ikisi de insanın amaç yönelimli, tarihinin kendi çabalarını yansıttığı mücadele eden yaratıklar olduğunda birleşmekteydi. Parsons'un yine Marx'a yönelik tartışması, o farkında

olmasa da, asıl olarak, insanlar üzerine dikte edebilen ve onların çabalarını geçersiz kılan özerk bir sosyal sistemin ortaya çıkışını hem analiz edip hem de kınayan, insanların çabaları üzerinde tarihsel olarak özel sosyal koşulları dikte eden sınırlamaları araştıran yaşlı Marx için ortaya konulmuş oluyordu. Ama Sombart ve Weber'in kötümserliği ve belirlenimciliği ile tartışma içindeyken ve yaşlı Marx ve Engels'in belirlenimciliği üzerinde tek yanlı vurgusunu yaparken Parsons, bilmeden genç Marx ile aynı görüşte birleşmiş oluyordu.

Ancak bu yakınsama sınırlıdır. Parsons'un gönüllülüğü ve Marx'ın yabancılaşma kavramı yalnızca insanın mücadele eden, amaç peşinde koşan yaratık olmasında mutabık kalmaktadır. Her ikisi de bu açıdan Alman Romantizminin etkisiyle şekillenmiştir. Ancak Parsons'un gönüllülüğü, insanın çabalarının, yalnızca onlar başarıyla yerine getirildiği için değil ama onlar olmadan gelişmelerin farklı olabileceğinden dolayı bir önem taşıdığını vurgulamaktadır. Parsons insanın niyetleri ve onun eyleminin sonuçları arasındaki farkı arzu edilir bir şey olarak görmemekteydi ve bu fark Marx için ana sorunu oluşturuyordu.

İnsanların kendi sosyal dünyalarını oluşturmaları gerektiğini vurgulayarak Marx, onların bu dünyayı kontrol etmeyip ondan yabancılaşmasını ve bu dünyayı kendilerinin yarattığını bilmemelerini yermiştir. Marx, böylesi bir yabancılaşmaya yol açan değişen ve özel tarihsel koşulları bilmeyi ve böylece bu sorunu aşabilmeyi istiyordu. İnsanların niyeti ve onların eylemlerinin sonuçları ve üreten ile onun ürünü arasındaki açıklığı azaltmak istemişti. İnsanların niyetleriyle eylemlerinin sonuçları arasındaki uyumsuzluk, Marx için temel bir sosyal patolojiydi.

Ancak Parsons insanların bazen mücadele ettikleri şeylere ulaştıklarını, bazen ulaşmadıklarını ve bunun insanların mücadelelerinin her durumda farklı olmasından kaynaklandığını önermekten memnundur. Bütün bu fark Parsons için önemlidir. Çünkü onun gönüllülüğü öncelikli olarak onun anti-belirlenimci ifadesidir. İnsanların takip ettikleri değerler, onları etkileyen ve şekillendiren sosyal koşullara indirgenemez ve Parsons'un güçlü bir şekilde ısrar ettiği gibi, insanların niyetlerini

yansıtan koşullarda sonuçlanmaz. İnsanların değerlerinin diğer sosyal koşullara indirgenebileceği, onların diğer sosyal koşullara bakılarak öngörülemeyeceklerini akla getirir. Onun görüşü sonuçların insanların niyetleriyle uyumlu olacağını öngörebilme değil ama eğer insanların niyetleri değişirse bazı belirli olmayan şekillerde sonuçların farklı olabileceği yönündedir. Parsons, insanların çabalarını ya da bunların sonuçta ne anlama geldiklerini şekillendiren farklı güçlerin sistematik bir analizini yapmamaktadır.

Aslında bu durumda gönüllülük, Parsons için yapısal bir mekanizma yerine bir rastgele hale getiren unsur olarak hizmet vermekte ve bu yüzden onun anti-belirlenimci niyetinin ifadesi olmaktadır.[17] Gönüllülük ve etik değerler "özgür iradenin" eşitidir. Onlar yalnızca diğer teorik modelleri, tahmin edilebilen denkleme başka bir değişkeni dâhil ederek nitelendirmemekte ama tüm belirlenimcilik türleri ihtimalini, bu tek ihtimale dayalı öngörü olsa da yok etmektedir. Etik kurallar örtük olarak ana başlama mekanizmaları, taşınmaz taşıyıcılardır.

Parsons için eylemin gönüllü kavramı, somut insanın yalnızca adapte olucu değil ama aktif bir rol üstlendiği bir sürece işaret etmektedir. Otomatik olmaktan çok uzak bir şekilde nihai değerlerin gerçekleştirilmesi, aktif bir enerji, irade ve çaba ile ilgilidir. Parsons bir yandan farklılık ve "nihai" etik değerler arasında bağlantı ve diğer yandan da özellikle gönüllü unsur ve bireylerin aktif mücadeleye dayalı çabaları konusunda ısrar etmektedir.[18] Parsons kuralların gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesinin, "eylemde bulunan bireylerin çabalarına ve içinde eylemde bulundukları koşullara bağlı" olduğunu savunmaktadır. Bundan başka Parsons özellikle bunun "insanların aktif unsurunun yaratıcı ve gönüllü tarafını oluşturan kurallara göre ilişkisi" olduğunu belirtmektedir.[19]

Parsons ayrıca, gönüllü bir sosyal teorinin etik kuralları işin içine katması yanında onun "koşullu ve diğer kurala dayanmayan unsurlar açısından önemli bir rolünü en azından inkâr etmemekte ancak onları kuralla birlikte bağımsız olarak değerlendirmektedir" diye ekle-

mektedir.[20] Gönüllülük yalnızca etik bir kuralın varlığı ve kabulünün ona otomatik olarak uyulacağını ileri sürmemektedir ve etik kuralların yalnızca diğer güçlerin açıklamaları olduğunu reddetmekte ama kendilerinin nedensel bir güçten yoksun olduklarını belirtmektedir. Böylesi görüşler, eylemin bir "otomatik süreç" olduğunu ima ederek Parsons'a itiraz etmektedir. (Bu da, oluşmakta olan güçlerin önemini vurgulayan daha örgensel modellere genelde eğilimli olan sosyal analizin mekanik modellerinin kullanımına karşı Parsons'un tartışma yaptığını akla getirmektedir.) Bu iki etik kurallar görüşünü de reddederek Parsons etik kuralların sosyal eylemde bir dizi bağımsız unsurun yalnızca tek bir değişkeni olduğunu ve onların etkisinin yalnızca onlara gösterilen direnç ve engellerin aşılmasıyla ulaşılabileceğini ileri sürmekteir.[21]

Parsons'un, etik kuralların önemine, Saint-Simon'dan Durkheim'a bu önemin bireyi sınırlandıran ve dışsal olduğunu vurgulayan Pozitivistlerden oldukça farklı yaklaşmaya çalıştığı açıktır. 1937 yılında Parsons etik kurallarının önemini, bir yandan çaba ve mücadelenin güçlü motive eden, güçlendiren özellikler ve diğer yandan da eylemin seçme ve bütünleştirme gidişatının temeli olarak algılar. Gönüllülüğe vurgu yaparak ve bu bağlamda etik kurallarla bir ilgi yerleştirerek Parsons aslında diğer her şeyden daha fazla olmayan bir şekilde etik kuralların kaçınılmaz bir şekilde değişikliğin belirli türlerini önlediği inancını ifade etmektedir. Daha genel olarak Parsons, sosyal eylemin açıklığını ve tarihsel gelişimini vurgulamaktadır.[22]

Parsons'un gönüllülüğü bu nedenle etik kurallar konusunda oldukça büyük bir belirsizlik taşımaktadır. Parsons bir yandan Durkheim gibi onlara atfedilen önemi ilk olarak onları bağımsız bir dizi değişkenden birisi olarak görerek ve ikinci olaraksa onların yalnızca müdahale eden bir değişken olan irade ve çaba aracılığıyla çalıştığını vurgulayarak azaltmakta ya da nitelendirmektedir. Diğer yandan ise, etik unsurların onun için oldukça özel bir öneminin olduğu açıktır. Bunlar Parsons'un sistematik olarak düşündüğü iradeyi güçlendiren özel mekanizmalardır. Gerçekten de o, gönüllü nitelikteki teorinin "kuralcı bir karakterin

unsurlarını içermektedir" şeklinde özel bir noktayı işaret etmektedir. Parsons'un gönüllülüğü, etik kurallar için özel bir alanı koruma çabası içinde olmakla birlikte aynı zamanda onların buraya kadar şekillendiği belirlenimci çerçeveyi reddetmektedir: Parsons etik kuralların gücünü vurgulamaktadır.

Etik kurallar aslında Parsons'un sosyal teorisinin anti-belirlenimci unsurları olarak, özünde Parsons için kendisini etik kuralların nereden geldiği ve onların neye dayandığı konusundaki soruya sistematik olarak karşılık bulmanın Parsons için zor olduğu belirlenimciliğin azaltılması unsurları olarak hizmet vermektedir. Bir kez bununla karşı karşıya gelindiğinden, kuralların ortaya çıkmasını sağlayan kural-dışı koşulların prensip olarak tahmin edilmesini mümkün kılmaktadır. Gönüllülük, Parsons'un etik güçlerin diğer gerçek güçlerin görüntüsü olarak karşılandığı "faydacı" sosyal teori yönünde dağılma eğilimindedir. Parsons, belirlenimci bir evrenin Pozitivist bedelini ödemenin kendi etik kurallarına sahip olmayı istemektedir.[23]

İnsanlar ulaşmak isteyip elde ettikleri ölçüde sosyal dünya öngörülebilir ve kontrol edilebilir olacaktır. Bunda belirli bir ölçüde belirlenimcilik yer alabilecektir. Dolayısıyla Parsons'un anti-belirlenimciliği, onu insanların aradıkları ve neden oldukları arasındaki tüm farkın varlığını üzerinde yoğunlaşmasına ve buna değer vermesine götürecektir. Bu fark "kötü" ve düzeltilmesi gereken bir şey olarak değil ama "iyi" ve aslında insanların özgürlüğü olarak görülecektir. Parsons için insanların başarısızlığı – onların bilgisizliği ve yetersizliği – onların özgürlüğüne işaret etmekte ve insanın "yabancılaşması" da onun özgürlüğünün bedeli olmaktadır.

Bu yüzden Parsons'un teorisinde, sosyal sistemin varlığını sürdürmesi gereklilikleri ile uyumsuzluk içinde olmama dışında ne gibi kurallar olması gerektiği yönündeki en resmi sınırlamalarla etik kuralların tam olarak topluma uygunluğu konusunda varsayılan ihtiyacı vurgulama eğilimi vardır. O zaman onun vurgusu, sınırlandıracak şeyler yerine yapılabilecek muhtemel değer bağlılıklarının farklılığı üzerinedir.

İnsanlar için geniş bir şekilde farklılaşan değerlerin peşinden gitmek mümkün olduğundan ve hangi farklı etik kurallar altında oluşabileceği belirlenemeyecek etik kuralların sistematik bir sosyolojisi bulunmadığından, Parsons'un sistemi tarihsel bir belirlenemezlik (*indeterminism*) eğilimi içine girmektedir. Dolayısıyla onun gönüllülüğü için sosyal değişme açısından pek çok sonucun mümkün olduğu varsayımına gelinmesi kolaylaşmaktadır. Ama tam da öyle değil. Amaca yönelik sosyal eylemin beklenmeyen sonuçlarını ve özellikle zorlukları ve tehlikeleri vurgulayan *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda başka bir unsur vardır.[24]

Parsons, insanı mücadelesi tarihi etkileyen ama onu sınırlandırmayan bir yaratık olarak algılamaktadır. O bu mücadeleyi kör bir mücadele olarak görmektedir. İnsan, rasyonel olmayan etik kurallara bağlı olmakta, diğer güçler tarafından sınırlandırılmakta, engellenmekte ve amaca yönelik sosyal eylemin beklenmeyen sonuçları tarafından sürekli olarak tuzağa düşürülmektedir. Parsons'a göre insanlar mücadele etmekte özgürdür ama mücadele ettikleri şeyi elde etmekte özgür değildir. Bu gerçekten de Marx'ın çizdiği yabancılaşmış insan resmidir. Ama Marx için aşılması gereken tarihsel patoloji olan şey Parsons için insanın kaçınılmaz ebedi durumudur.

İnsanların amaç ve değerlerinin önemini vurgularken Parsons bunların kimin amaçları ve değerleri olduğunu asla sormamaktadır. Onlar kendi amaçlarının mı yoksa başkaları tarafından onlara dikte edilen amaçların mı peşindedir? O, insanların rasyonel olarak denetledikleri ve seçtikleri hedeflerine ulaşma mücadelesi içinde olup olmadığını, onlarınkinin diğerlerinin peşinden gidilmesini programladıkları amaçları enerjik bir şekilde kovalayan sonuçların mücadelesi olup olmamasını asla sormamaktadır. Ve Parsons, hangi koşullar altında insanların kendi amaçlarını seçebileceklerini, hangi koşullarda başkaları tarafından düzenlenen hedefleri görmeden elde etmeye çalıştıklarını asla sormamaktadır. Parsons, kişilerin kendi hedeflerine ulaşmada başarısız olması ile başkaları tarafından dikte edilen hedeflere ulaşmadaki başarısızlıkları arasındaki büyük farkı hiç görmemektedir. Parsons, nihai yabancılaş-

manın, ulaşmak istediğimizi elde edemeyişimiz değil ama bize ait olmayan hedeflerdeki başarısızlık olduğunu görememektedir. Nihai yabancılaşma, bizim kendi hayatlarımızı sonuçlar olarak yaşadığımız ve kendimiz için yaşamadığımızdır.

Parsons'un, "gayretli sonuçlar" olarak, kendilerinde "içselleştirdikleri" hedeflere isteyerek ulaşmaya çalışan insanlar kavramı büyük ölçüde, onun "sosyalleşme" üzerine bir değer damgası basma mekanizması olarak vurgulamaktadır. Onun sosyalleşme üzerindeki vurgusu örtük olarak insanları değer-yaratan yerine değer-taşıyan ve değer-alan yaratıklar olarak tanımlamaktadır. Burada, o zaman, insanların insanlığının kaynağı olan en önemli unsur, sosyalleşme, insanı ebedi olarak diğerlerinin hedeflerine ulaşmada bir sonuç durumuna getirmektedir ve bu yüzden insan haline gelme sürecinde yabancılaşmaktadır.

Parsons aslında yabancılaşmayı *genelleştirdi* ve onu tarihsel bir koşuldan insanların evrensel kaderine dönüştürdü. Burada Parsons, Marx'a en genel cevabını vermektedir. Parsons'a göre insan yalnızca kapitalizmde değil ama bütün toplumlarda yabancılaşmaktadır. Bu yabancılaşma onun insanlık ve özgürlük durumudur. Bu yüzden Parsons insanların özerk olduğu, bütün sosyal sistemler ya da mekanize olmuş bir bürokrasi tarafından kontrol edildiği görüşüne itiraz etse de, onları rasyonel olmayan etik kurallara, onların seçmediği, ama onlar üzerinde sosyalleşme ile dikte edilen ve çoğu zaman da sonuçların ulaşmak istedikleri hedeflerle uyuşmadığı hedeflere bağlı olarak görmektedir. Sosyal bilimi insanların sosyal dünyalarını nasıl kontrol edebileceği, kendi amaçlarını daha iyi nasıl gerçekleştirebilecekleri ve mücadelelerinin beklenmedik sonuçlarını daha iyi bir şekilde azaltmak ve insanların kendi hedeflerini bilmeleri ve ulaşmaları için daha az yerine daha fazla muhtemel olmasını sağlayacak sosyal koşulları keşfetmek yerine Parsons, yalnızca bütün sosyal eylemlerin yer almak zorunda olduğu evrensel sınırlar ve tarihsel gelişmenin tüm ihtimali ve sosyal eylemin belirlenemezliği üzerinde odaklanmaktadır.

İnsanları belirlenimcilik bağından kurtarmak için Parsons öngörülebilirliği, kontrolü ve başarılı kazanımı sınırlamıştır. Parsons, insanların hangi eylemlerinin onları hedeflerine ulaştırabileceği ve umutlarını gerçekleştirebileceği hiçbir temeli sağlamamaktadır. Gönüllülük insanlara, olabileceği şeyden "farklı" bir şekilde bir şeyler yapma özgürlüğünü vermektedir. Ama istediklerini elde etmede ne özgürlük ne de güç vermektedir. Parsons, insanın yaratıcılığını, enerjisini, iradesini övmede, insanları ve onların çabalarını bir "değişiklik" yapma konusunda güvence vermektedir. Eğer onlar amaçlarına tam olarak ulaşamıyorsa bu nasıl bir fark yaratacaktır? İnsanlar da tarihe ve evrime bağlı olabilir. İnsanların yaratıcı girişimini, onlara isteklerini yerine getirme umudu vermeden yüceltmekle, onların mücadelesini küçük başarılarına rağmen övmekle Parsons aslında eğer daha az mücadele etse daha iyi şeyler yapacak bir körün mücadelesini övmektedir.

Parsons'ın gönüllülüğü bu nedenle özellikle o, insanların çabalarını ve mücadelelerini överken ve aynı zamanda da amaca yönelik sosyal eylemin beklenmedik sonuçlarına karşı uyarırken bir çelişki barındırmaktadır. İkincisi için yine de genellikle belirli etik değerlere ulaşmak için insanların çabalarının bir ifadesi vardır. Ciddiye alındığında böylesi bir uyarı çaba yerine ilgisizlik yaratabilir. Amaca yönelik sosyal eylemin beklenmeyen sonucu teorisi bu yüzden, gönüllü çaba teorisini etkisiz hale getirmektedir. Birlikte alındığında bu ikisi insanların özgürlüklerinin olabileceğini ama başarılı kazanımlar elde edemeyeceklerini, çaba göstermeleri gerekmekle birlikte çok fazla sonuç umudu içinde olmamaları gerektiğini söylemeye benzemektedir. Bu açıkça depresyon içinde yakalanmış saygıdeğer insanların alçakgönüllülüğü için uygun bir dersti. Gerçekten de bu sorunla ilgili ipucunun çoğu 1930'ların tarihinde yer almaktadır.

Bu dönem, ana baskın formunun – Yeni Düzen'de olduğu gibi – muhafazakârlar tarafından beğenilmeyen amaca yönelik sosyal eylemin şiddetli ve yoğun çabalarıyla karakterize olmuştur. Beklenmedik sosyal sonuçlar üzerindeki vurgusuna karşı sosyal eylemin amaca yönelik tü-

rünün örtük bir şekilde uyardığı şey, liberal ya da radikal etik değerlerin yalnızca sınırlı bir dizisi adına yerine getirilmesidir.

Beklenmedik sonuçlar, teorinin amacı genel olarak diyelim ki savaştaki hükümetin amaca yönelik eylemi değildir. Aslında bu durumda Parsons'un belirlenemezliği, liberal ya da radikal değişiklik ve aslında statüko üzerinde baskı uygulayan sosyal değişiklikle ilgili bütün çabalar hakkında bir uyarıdır.

Parsons, belirlenimciliğe ve kötümserliğe karşı etik değerlerin ve çabaların önemini vurgulamak isteyerek başlamıştır. Ancak bunda o ister istemez, muhafazakâr bakış açısıyla statükoyu bozacak olanlar da dâhil her tür değer ve çaba için açık kapı bırakmıştır. Dolayısıyla Parsons sonuçta ortaya çıkan bir görevle karşı karşıya kalmış, etik olarak motive edilen çabayı kutsarken, etik çabanın belirli türlerini caydırma yollarını bulmuştur: Sistemi-bozan çabaları. Parsons, amaca yönelik sosyal eylemin beklenmeyen sonuçları için uyarı yaparak kendi gönüllülüğünü açık bırakmıştır. Parsons'un insanları özgür yapma çabası bu yüzden onun sosyal düzeni koruma kaygısı sınırları içinde ve onunla çatışarak yürümektedir.

Net etkisiyle Parsons'un gönüllülük ve beklenmedik sonuçlar üzerindeki eş zamanlı vurgusu, insanların kendi değerlerini gerçekleştirmek için mücadele etmeleri ama bundan çok fazla bir şey beklememeleri gerektiğidir. Bu, başarısızlık tecrübesine rağmen mücadele etmeyi sürdürmeye örtük bir şekilde hizmet eden teorik bir karışımdır: Mücadele etme, başarısızlık ihtimalinin farkında olmakla cezalandırılmalıdır; bu, çılgın ve tutkulu değil, akıllıca ve sınırlı bir mücadele olmalıdır. Böylesi bir mücadele insanları görevleri başında tutmaya yeterli olacak, mevcut sosyal sistemi canlandıracak ama düzeni sarsmayacaktır.

İşlevselciliğin Liberalleşmesi

Anti-belirlenimciliğin ve anti-kötümserliğin muhafazakâr bir bildirisi olarak görülen Parsons'un ilk çalışmasının çevreleyen toplumda felaket

getiren olaylarla bu denli bağlantısız olduğu izlenimi artık yoktur. Eğer o "Sosyal Felaketin Ortasında Zeki Vatanseverlere Tavsiye" Shawvâri bir parça olarak sayılacak olursa bu, umutsuzluk duygusu yaşamamak için değil, bir serzeniş olarak kalpten inanmak, tıkanıklıktan çıkılabileceğine, kendi enerjisinin ve çabasının fark yaratabileceğine güven beslemek, hayatlarında kendi yollarının sona ereceği kehanetini getiren yanlış teorilere teslim olmamak şeklinde kabul edilebilir. Bütün kopuşuyla Parsons'un ilk çalışması, zamanının krizine verilen bir cevaptı.

Bu, yoksulluğa çok yakın kişilerin bakış açısıyla gösterilen bir tepki değildi. Kısacası iflas etmiş küçük çiftçinin ya da işsiz işçinin sıkıntılarını yansıtmamaktadır. Gerçekten de bunu, eğer sosyal krize cevabın yalnızca sıkıntı çeken kesimlere sempati ifade etmek olduğunu beklersek Parsons'un çalışmasını bir cevap olarak göremeyiz. Parsons'un cevabı ise, tek başına umutsuzca etkilenenlerin çektikleri acılara karşı duyarsızdır. Ekmek kuyrukları, işsizlik ve açlık ile ilgili ulusal bir tecrübenin ortasında yazılmış olmasına rağmen, *Sosyal Eylemin Yapısı* eserinde hiçbir yerde *yoksulluk* kelimesinden söz edilmemektedir. Parsons'un cevabı kurumsal süreksizliği önlemek ve geleneksel sadakati sürdürmek ile ilgilidir. Bu da Parsons'un radikal sosyal değişiklikten vazgeçilmesine önem vermesidir. Parsons'un cevap verdiği sorun, kurulu kültür için sonuçta ortaya çıkan tehdit olarak bireylerin bu kadar sıkıntı çekmesi değildir. Onunkisi, sosyal krize muhafazakâr bir şekilde verilen karşılıktır.

Ancak yine de eklenmesi gereken konu bunun, bireysellikle yerleşik kurumlara sadakatle ıslah edilen muhafazakârlığın, oldukça Amerikan tarzı olduğudur. Eğer onun bu muazzam krize verdiği cevap, hala ortak çözümler yerine bireysel çabayı vurguladığı için yetersiz gözükmekteyse ve eğer bireylerin ihtiyaçları ihmal edilirse yine de kendi yeterliliği konusundaki bir duyarlılığı devam ettirecektir. Bu, muhafazakâr olsa da ülkenin geri dönülmez bir şekilde başlattığı değişikliklerle karşılaştırmada, Durkheim'ın sosyal teorisiyle karşılaştırarak liberalizme doğru atılan bir adımdır. İkinci seçeneğe benzemeyen bir şekilde, sosyal düzen ve dayanışma için kaygısında bireyleri yok etmemektedir. Onları

ortak bilincin ve sıradan sosyal akımların sonuçları ve somutlaşmaları olarak görmemektedir. Onlara, sanayiden ve insanın açgözlü doymaz iştahından şüphelenmeyi, toplum önünde bağımlı bir şekilde eğilmeyi, sınırlanmış görevler ve sınırlı ufuklar fikirlerinden hoşlanmayı, hırsları kısmayı ve otoriteye karşı yumuşak başlı olmayı tavsiye etmemektedir. Durkheim'dan Parsons'un İşlevselciliğine geçişle, İşlevselci teoride yerleşik değerler önemli ölçüde değişmiştir.

Daha liberal İşlevselciliğe geçiş kısmen onun Fransız kültüründen Amerikan kültürüne yayılmasına verilebilir. Çünkü Amerikan kültürü her zaman devletçi geleneklere sahip Fransız kültürüne göre daha bireyci olmuştur. Diğer bir deyişle, Parsons'un İşlevselciliğindeki değer değişikliği, sınıf duyarlılıklarındaki bir değişiklik yerine Sosyolojik İşlevselciliğin şimdi kendisini bulduğu ulusal kültürdeki bir değişiklikten kaynaklanıyor olarak anlaşılmalıdır. İşlevselcilik hala esas olarak bir orta sınıf bakış açısı olarak yansımaktadır ama Amerikan ve Fransız orta sınıfları da değişiktir. Bu bakış açısıyla Parsons'un oluşmakta olan İşlevselciliği, doğası gereği geleneksel Fransız kavram ve isteklerine göre daha bireyci olan geleneksel Amerikan orta sınıf kavramlarını ve isteklerini yansıtmaktadır.

Parsons'un ilk çalışması, bu durumda süregiden Amerikan sosyal krizine sınıf yönelimlerine bağlı olmayan herhangi bir cevaptan bağımsız olarak algılanamayabilir. Aksine, krize orta sınıf kavramını ifade ederek cevap verilmesi olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında sorun, sıkıntı çekme ya da yoksunluk değil tahrip edici sosyal değişikliği destekleme çabaları tehlikesine, radikal kurumsal yenilik ve bireysel çabaya geleneksel orta sınıfın yüklediği değere olan inancın yitirilmesine yol açılabilmesidir.

Notlar

1. Karşılaştırınız T. Parsons, *Sosyal Eylemin Yapısı (The Structure of Social Action)*, (New York: McGrav-Hill, 1937), sayfa 495

2. a.g.e. sayfa 503. Ayrıca "Son Dönem Alman Literatüründe Kapitalizm: Sombart ve Weber - Sonuçlar" ("Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber – Concluded"), Siyasi Ekonomi Dergisi, XXXVI, No: 1 (Şubat 1929), 40. Burada Parsons, Weber'in Proteston Ahlâkının "Marksist tezin reddi niyetini taşıdığını" kaydetmektedir.
3. Parsons, *Sosyal Eylemin Yapısı*, sayfa 511
4. Parsons, "Son Dönem Alman Literatüründe Kapitalizm: Sombar ve Weber Sonuçlar", sayfa 35
5. Parsons, "Son Dönem Alman Literatüründe Kapitalizm", Siyasi Ekonomi Dergisi, XXXVI (Aralık 1928), 660
6. a.g.e.
7. Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları (The Rules of Sociological Method)*, Editör E. G. Catlin, (Chicago, University of Chicago Press, 1938) sayfa 75
8. Parsons, "Son Dönem Alman Literatüründe Kapitalizm", sayfa 693
9. a.g.e.
10. a.g.e., sayfa 654
11. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum* (New York: Free Press, 1967), sayfa 125
12. a.g.e., sayfa 48-49
13. Parsons, *Sosyal Eylemin Yapısı (Structure of Social Action)*, sayfa 725
14. a.g.e.
15. a.g.e. 726
16. Parsons, "Son Dönem Alman Literatüründe Kapitalizm", sayfa 43
17. Bu, Parsons'un "sonuçlar"ın ne olduğu konusundaki tanımında açık bir şekilde not edilebilir: "Bir sonuç, analitik anlamda, gelecekteki ilişkilerin beklenen durumu ile beklenen durumu başlangıçtan sonra takip edecek ve aktörlerin müdahale etmediği durum arasındaki farktır." (*Sosyal Eylemin Yapısı*, sayfa 49). Kısacası aktör öngörülemeyen unsuru devreye sokmaktadır. Bu, etik değerleri şekillendiren ve onları bir formdan diğerine geçirten genel koşulların sistematik analizi olmadığı için Parsons büyük uğraşlarla mücadelenin ve gönüllülük unsurunun kısmen etik değerler

tarafından yapılandırıldığını vurgulamaktadır. Etik değerler bireysel eylemin çerçevesini oluşturur ve aktörler için ortak olduğunda, sosyal sistemin istikrarı için hayati bir koşuldur. Ama onlar, teşvik ettikleri niyetlerle uyumlu bireysel ya da ortak sonuçlar üretmek için tutulmazlar. Bir fark yaratabilirler ama bu nitelik olarak belirsizdir.

18. Parsons'un *Sosyal Eylemin Yapısı* eserinde benimsediği türden gönüllü sosyal teori onun ifadesiyle "normatif bir karakterin unsurlarını taşımaktadır." (sayfa 81) Normlar için Parsons şunu demektedir "Normlar, bireyler tarafından varsayımsal olarak kabul edilen ve bu nedenle onları gerçekleştirmek için mücadele ettikleri ilişkilerin durumudur." Parsons başka yerlerde onları ayırıyor olsa da, burada etik kurallarla insanların bunları gerçekleştirmek için aktif çabalarını neredeyse eşitlemektedir.
19. a.g.e. sayfa 82
20. a.g.e.
21. Bu yüzden, "kural tarafından saptanmış olana karşılık gelen eylemin fiili gidişindeki başarısızlık kuralın önemsiz olduğunun değil ama tek başına önemli olmadığının kanıtıdır." (a.g.e. sayfa 251). Bu direncin varlığı ve onu aşmak ona göre bir başka unsurun önemini akla getirmektedir: zekâ, çaba. O zaman gönüllülükteki ayırıcı unsur böylesi etik kurallar değil, tam tersine, başka bir nedenle aktive olan, ortaya çıkabilen insan çabasıdır.
22. Gerçekte olan şey ona göre, kısmen insanların ne için mücadele ettiklerine ve ne olmasını istediklerine bağlıdır. Yine ona göre insanların ne istedikleri hayatı bir şekilde ama sadece insanların sahip oldukları etik kurallara dayanmaktadır. Prensip olarak "bu iradeyi uyaranlar" tarihsel sonuçları belirlemede çok önemli bir rol oynar. Parsons prensip olarak çeşitli unsurların iradeyi canlandırdığını kabul ederken, çeşitli unsurlar arasında onun etik kurallara açık bir şekilde ilgi göstermesi, bunlara özel bir önem verdiğini ortaya koymaktadır.
23. Ama burada değişik düzeyler birbirinden ayrılabilir. Parsons etik kuralları, bireyleri kontrol eden ve kısıtlayan (onların isteklerini yapılandıran ve şekillendiren) kurallar ve aynı zamanda istikrarı sağlayan sosyal sistemler

– ama tarihi sınırlandıran sistemler olarak değil – olarak görmek istemektedir. Parsons bir yandan sosyal düzenin ve sosyal eylemin bütünleşmesinin, bireyler tarafından izlenen yolları şekillendirip sınırlandırdıkları iddia edilen ortak etik kuralları gerekli kıldığını ama diğer yandan da sosyal gelişmenin muhtemel aşamalarının evrimsel sona gelişini önlemek için ve tarihsel değişim açısından anti-belirlenimci bir pozisyonu vurgulamayı istemektedir.

24. Eğer Parsons'un gönüllü modelini tartıştığı "faydacı" modele bir alternatif olarak sunduğunu not edersek, bu daha iyi görülebilir. Faydacı modelde, Parsons'un gördüğü şekliyle, insanlar kendi sosyal durumunu bilinçli olarak değerlendirmekte ve bunlardan hangisinin kendi amaçlarını en iyi şekilde gerçekleştireceğini değerlendirerek hareket tarzlarını belirlemektedir. Onun faydacı modeli, insanların değişmek için bilgi elde etmeye çalıştıklarını ya da değişmek için önce bilgiye ihtiyaç duyduklarını varsaymaktadır. Onun gönüllülük modeli ise, insanların davranışlarının temel olarak onların durumlarının ya da durumlarıyla ilgili bilgilerinin rasyonel bir incelemesiyle değil ama belirli nihai, rasyonel olmayan ve aktörün var kabul ettiği değerlere bağlılığından kaynaklandığını teyit ettiğini ileri sürmektedir. Aslında bu durumda Parsons'un gönüllülüğünün eğilimi, sosyal eylemin unsurları olarak rasyonelliğe ve bilgiye atfedilen önemi azaltmak olmaktadır. Bilgi ve formasyon üzerindeki faydacı vurgunun karşısında Parsons'un rasyonel olmayan etik değerlere verdiği önem, dikkatini, planlı ve bilinçli kullanıma bağlı olmayan değişikliğe ve sosyal eylemdeki o unsurlara odaklamasına neden olmaktadır. Ve bilgi ve bilim bile diğer sosyal unsurlar gibi, beklenmedik sonuçları olacak diye görülmektedir. Sosyal bilimlerin rolü, sosyal değişimin rehberi olarak bu nedenle farkında olmadan değilse bile radikal olarak baltalanmaktadır. Vurgulanan, sosyal dayanışma ya da sosyal "sağlık" durumlarının, rasyonel planlama ya da değişmeden çok rasyonel olmayan bu unsurun canlılığına bağlı olduğudur.

6. BÖLÜM
Dünyayı Bir Bütüne Dönüştürme: Bir Sistem Analizcisi Olarak Parsons

Parsons'un burada gündeme getirdiği görüntü oyunu kavramına dayalı üstyapıyı desteklemek sarsılmaz bir inançtır: Dünya tektir onun tekliği korunmak zorundadır. Parsons, dünyanın tekliğinin onun en önemli niteliği olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden onun parçaları, ancak bu tekliğe olan ilişkisiyle anlam ve önem kazanır. Kavrama dayalı ayrımlar yapmak Parsons için kendi içinde bir sonuç değil ama o tekliğe ulaşmada erişim noktaları sağlamaktır. Tekliğe doğru bu hamlede Parsons'un sisteminin, değişmez dürtüleri "organize" olmak ve sosyal dünya ile ve geriye doğru Platonculuk ile bütünleşmek olan Sosyolojik Pozitivistlerin geleneği ile canlı bir bağlantısı vardır.

Parsons'un bu metafizik yönünü, meraklı bir bakış açısıyla, onun çalışmasının kabuğunu, "yalnızca" görünüşünü, göz atanlarda hemen herkesi etkileyen edebi tarzı bakımından keşfetmeye başlamak istiyorum. Herhangi bir sosyal teorinin apaçık ama her zaman ihmal edilen bir yönü, onun içeriği kadar bir biçiminin da olduğudur. Dolayısıyla bütün sosyal teoriler bu zamana kadar bir edebi şekle sahip olmuştur. Yani onlar belirli bir tarzda kaleme alınmıştır. Biçim ve içerik kaynaşmış durumda olduğundan, bir teorinin bir bölümünün neyi ifade ettiğini anlamak, yalnızca ne dediğinin değil nasıl dediğinin de incelenmesi ile mümkün olabilir.[1]

Parsons'un çalışmasının tüm yapısının iki belirgin ve şüphe götürmez niteliği olduğu genel olarak kabul edilmektedir. İlk olarak onun güçlü bir kavramsallaştırma güdüsü vardır: Peş peşe kavramları sunmak-

ta ve birbirine eklemektedir. Kavramları adlandırmakta, tanımlamakta, bölümlere ayırmakta, örneklemekte, kategorize etmektedir. İkinci olarak onun edebi yapısına değineceğim. Delphi tarzında anlaşılması güç, daha bir Alman tarzı anlaşılmaz, burada sözü geçen ve tanıyabileceğim bütün sosyologların kafasını karıştıran ve kendi kafası karışık bir yapı. Bay Parsons'un tarzı başından itibaren Amerikan sosyologları arasında belirsizlik için bir özdeyişti. Ne yazık ki Bay Parsons'un işkence gibi sayılabilecek tarzı konusunda ne anlama gelebileceğiyle ilgili daha ciddi düşünce içinde bizi güldürecek çok şey var.

Teorik Bir Belirsizliğin Sosyolojisi Konusunda Notlar

Herhangi bir yazar tarafından böylesine belirsiz bir edebi tarzın kullanımı, onun kendi çalışmasını "özelleştirme" arzusunun ya da iletişim konusundaki ilgisinin zayıflığının sembolü olabilir. Kısacası Bay Parsons'un diğerleri tarafından anlaşılma konusunda güçlü bir dürtüsü yoktur. Bu, kısmen Bay Parsons'un kendi rolünü nasıl algıladığını ortaya koymaktadır: O kendi ödevini bir teknik ve profesyonel iş olarak görmekte, daha geniş bir kitleye karşı sorumluluk hissetmemektedir. Ancak durum odur ki, Parsons tarzını hem sokaktaki insanlar ve hem de diğer sosyologlar vahim bulmaktadır. Bu aynı zamanda onun akranlarıyla etkin bir şekilde iletişim kurma ya da onlar tarafından anlaşılma konusunda çok büyük kaygılar taşımadığını göstermektedir.

Bunun nasıl Parsons'un yanına kâr kaldığını ve olmasına izin verilen sosyal koşulları nasıl araştırdığını bilmemiz gerekiyor. En genel haliyle, sapkın olarak bir bilim insanının çalışmasını kontrol eden sosyal sistemde bir bozulma olduğu izlenimi bulunmaktadır. Özellikle Parsons'un belirsiz tarzının Harvard'ın yüksek sosyal pozisyonu tarafından korunmasıyla ilgili olabileceğini belirtmek isterim.

Diğer herhangi bir üniversite gibi Harvard'ın sosyal pozisyonu kendi öğretim kadrosunun saygınlığı üzerinde bir hale etkisi yaratma eğilimi göstermektedir. Yaygın olarak üniversitenin ulusal ünü ne kadar

büyükse onunla bağlantılı olanların saygınlığı da o ölçüde yüksek olmaktadır. Yalnızca Harvard'dan olmakla bir kişi, önemli miktarda "hak edilmemiş bir saygınlık" elde etmektedir. Bir üniversitenin saygınlığı elbette akademik kadrosunun pazarlık pozisyonunu etkilemektedir. Ama "pazarlık pozisyonu" yalnızca bir kişinin onun mesleki alanındaki ulusal iş piyasasındaki pozisyonuna ve ücretine hâkim olmasını ilgilendirmemektedir. Bu pozisyon ayrıca onun çalışmasının entelektüel piyasada nasıl karşılanacağını da etkilemektedir. Bilim insanının bağlantılı olduğu üniversitenin saygınlığı ne kadar büyükse, onun çalışmasına güvenmeye ve edebi ifade beklentileri de dâhil mesleki geleneklerden uzaklaşmalarını hoş görmeye hazır olma durumu o kadar çok güçlü olmaktadır. Aksi belirtilmedikçe, ulusal çapta meslektaşları tarafından bir bilim insanına katkılarından ya da üniversite bağlantısından dolayı ne kadar yüksek saygınlık veriliyorsa o kişiye "sapkınlık kredisi" tanımaya hazır olma durumu o kadar büyük olmaktadır. Bunun sonucu olarak da o kişiye yaratıcılık ya da tam bir kendine özgü çalışma yapma özgürlüğü tanınmaktadır.

Bu kendisini çeşitli şekillerde gösterebilmektedir. Örneğin bir bilim insanı çok saygın bir meslektaşının çalışmasıyla karşılaştığında eğer söz konusu çalışmayı anlamada ya da önemini görmede zorluk çekiyorsa, daha az saygın bir meslektaş tarafından yapılan benzer bir belirsiz çalışmaya göre, kendisini suçlaması ihtimali daha yüksektir. Gerçekten de tanıdığım en azından, olağanüstü ve kalıcı başarıları olan önemli bir sosyolog, Parsons'un çalışmasını anlamada yaşadığı zorluktan dolayı o kadar olumsuz etkilenmişti ki, bunun kendi yaklaşan tükenişini işaret ettiğini varsaymıştı. Saygın meslektaşlarının belirsiz çalışmalarıyla karşılaşan bilim insanlarının, bu çalışmanın bulanıklığının, gizli bir derinliğin işareti olduğu yönündeki varsayımı benimseme eğiliminde olma ihtimali de vardır. Burada vurgulanan nokta belirsiz çalışmanın mutlaka saygın bir üniversite tarafından desteklenmesini değil – George Homans'ın Harvard'daki çalışması açık bir şekilde bunu sonlan-

dırmaktadır – tam tersine böylesi bir bağlantı bir kişinin yaygın olarak belirsizliğin davet ettiği ihmalden kaçınmasını mümkün kılabilir.

Entelektüel olarak önemli ölçüde bulanık ve belirsiz tarzına rağmen Parsons'un çalışmasının kabulünü ve yayılmasını açıklayan önemli bir sosyal olgu, görüşüme göre, bu çalışmanın Harvard'da geliştirilmiş olması ve onunla bağlantı kurulmasıdır. Ayrıca Parsons'un yayınlarına bahşedilen hak edilmemiş saygınlığa ek olarak, Harvard'da olmak Parsons için birinci kalite öğrencilere sahip olması anlamına gelmektedir. Onlar birinci kalite olduklarından ve Harvard dereceleri elde ettiklerinden dolayı genç insanlar çok geçmeden akademik dünyanın başka yerlerinde önemli pozisyonlarına gelmişler ve bu avantajlı konumlarından faydalanarak, Parsons'un teorisine daha kolay bir şekilde ek taraftarlar kazanmışlardır. İzlenimime göre, Parsons, çağdaş akademik sosyal teorilerden herhangi birisinden daha çok, kabulünde kendilerinin de kişisel çıkarları olan taraftar ağı ile başarılı olmuştur. Ustanın kendi sözlerinin anlaşılmazlığı bu yüzden, en azından belirli bir süre öğrencilerinin bağlılıklarıyla, çoğunlukla onların iyi yazmalarıyla, bazen de gerçekten çok iyi yazmalarıyla dengelenmiştir.

Yine de Parsons'un tarzının belirsizliğinin yalnızca onun düşüncelerinin anlaşılması ve yayılması için engelleyici bir etki yarattığı varsayılmamalıdır. Parsons'un anlaşılmasındaki zorluğun kendisi, onun çalışması üzerinde gösterilecek aslında böyle yapılmasından çıkar sağlanabilecek önemli bir çabayla aşılabilir. Bilim insanının yatırımında elde edeceği kâr, Parsons'un fikirlerini kamuoyu önünde eleştirel ya da destekler bir tarzda tartışmasından gelebilecektir. Her iki durumda da bu fikirleri daha iyi tanınır hale getirecektir.

Zor bir tarzın, entelektüel yaratıcılığı korumaya hizmet etmesi de kayda değer bir konudur. Entelektüel yenilikçinin görevi iki yanlıdır. Kendisini geleneksel yaklaşımlardan kurtarmak zorundadır. Bunlar daha geniş sıradan kamuoyu ya da kendisi gibi uzmanlardan oluşan daha dar bir grup olabilir. Bunun anlamı, yenilikçinin yaklaşımının orijinalliği sulandırılmasın diye geleneksel yaklaşımların baskısına karşı

kendisini korumasıdır. Ancak bir yenilikçinin henüz gelişmemiş olmasından dolayı, özellikle riskli çabalarının desteğini güven altına almak için bazı yollar bulması zorunludur. Taraftarlar oluşturması veya onları kazanması, yeni bir grup oluşturarak bu buluşunu koruması gerekir. Dilsel ve biçimsel belirsizlik bu iki fonksiyonu yerine getirmektedir.

Belirsizlik bir çalışmayı göreceli olarak maliyetli hale getirir. Geleneksel görüşlere sahip olanların onun anlamına nüfuz etmeleri bakımından maliyetlidir ve bu yüzden söz konusu çalışmayı görmezden gelirler ya da ona kısa bir süre fırsat tanırlar. Bu da sonuçta onu, karşı eleştirilerin yaratacağı sıkıntıdan kurtarır. Onun çalışması başlangıçta görmezden gelinecek ya da yüzeysel olarak eleştirilecektir. Yenilikçi haklı olarak eleştirmenlerin çalışmasını dikkatli bir şekilde incelemediklerini ve onu derin bir şekilde anlamadıklarını düşünebilecektir. Bu yüzden eleştirmenlerini sıkıntısız bir şekilde açığa çıkaracak ve kendi yoluna devam edecektir.

Oldukça zor bir tarzı yayınlamak neredeyse hiç yayınlamamaya eşittir. Aşırı derecede belirsiz bir çalışmayı okumak, onun çekimine ilk kapılanlar tam olarak kamu nesnesi haline gelmemiş bir metinle değil de, daha çok bir "tarikat nesnesine" benzer bir şeyle uğraşmak zorunda kalırlar. Bu sanki yayınlanmamış ve özel olarak dağıtılan ve aslında "gizli öğreti" havası taşıyan bir el yazmasını okumak gibidir. Zorluğundan dolayı çalışmaya bir "yorum" yapılmak zorundadır. Onun yorumu ve anlaşılması kısmen yazarıyla kişisel bir tanışıklığı ve eseri tanıma da çoğunlukla yazarla özel bir ilişkiyi akla getirmektedir.

Böylesi bir teorinin ilk girişimleri bu yüzden daha geniş entelektüel topluluklardan imtiyazlı bir uzaklık hissedebilir. Yeni öğretinin yorumlanmasının bu aşırı zorluğu, ilk taraftarları arasındaki karşılıklı iletişimi arttırır ve bu yeni, üye-sembolize eden sözcük dağarcığı, onları entelektüel topluluğa doğru birlikte çeker. Yeni öğreti, onu birbirleri için netleştirmeye çalışırken ya da dışarıdakilerden korumaya ve açıklamaya gayret ederken üyelerin zihnine iyice yerleşir. Bu durumda sonuç yeni öğretinin her bir taraftarda derin bir şekilde içselleştirilmesiyle ve ilk

kuşak "çekirdek grubun" sosyal dayanışmasının gelişmesiyle korunur. Bu da sonuçta, yeni öğretinin entelektüel tutarlılığını güven altına alır ve dağılmaya gitme yönündeki eğilimini azaltır.

Ancak, belirsizliğin, sonuçta dağılmayı arttıran güçleri yaratan karşıt sonuçları da vardır. Çalışma belirsiz olduğundan bu durum, birbirlerinden son derecede farklı çeşitli yorumların ortaya çıkmasına neden olur. Bu da rekabetçi entelektüeller açısından çekiciliği arttırabilir ve bu entelektüeller kendilerini diğer taraftarlardan ayırabilecekleri bir imkâna kavuşur. Ancak zamanla her birisi kendi özel yorumunu sürekli olarak meslektaşlarının artan bir şekilde farklılaşan gelişmeleriyle melezleştirerek ilerletir ve yenilikçinin orijinal sisteminin tutarlılığı zayıflar, daha büyük entelektüel çevre ile karışır ve gitgide "arka plandan" ayırt edilmesi zor hale gelir.

Elbette entelektüel belirsizliğin çeşitli kaynakları ve çeşitli türleri vardır. Örneğin, geleneklerle korunan, bilgi disiplinleri içinde "teknik zorluk" olarak algılanan bir tür belirsizlik vardır. Teknik zorluk, kısacası, yalnızca işin içinde olmayanlara belirsiz olan ve işin içinde olanların görüşüne göre sosyal olarak onaylanmış bir belirsizliktir. Bir de kendine özgü belirsizlik vardır ve bu da belirli bir entelektüel topluluk tarafından onaylanmayan ama bir bireye özgü olan belirsizliktir. Parsons'un belirsizliğinin çoğu bu tür bir belirsizliktir. Onun belirsizliği, on dokuzuncu yüzyıl siyasi ekonomisinin teknik deyimlerini bilmeyenlere belirsiz gelecek Karl Marx'ın belirsizliğinden kolayca ayırt edilebilmektedir.

Sözdizimsel belirsizlik, kelime dağarcığından kaynaklanandan farklıdır. Kelime dağarcığı belirsizlikleri, nesnelerin tanımlandıkları, oluşturulan sınırlar açısından anlaşılmalarındaki güçlüklerle ilişkiliyken, sözdizimsel belirsizlikler, belirlenmiş nesnelerin birbirleriyle ilişkileri yönüyle ilgilidir. Parsons'ta her iki belirsizlik de sık sık görülmektedir. Onlar o kadar yaygındır ki, Parsons'un çalışmasında sayısı artan yeni sözcük kullanımları ve nesne tanımlamaları vardır: Bunu, daha önce de belirttiğim gibi, onun kavramsallaştırma güdüsüne bağlıyorum. Onun çalışması büyük ölçüde çok sayıda kavramsallaştırılmış nesneyi

aynı anda bunların birbirleriyle ilişkilerini kurmaya çalışırken sunması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Parsons'un belirsizliğinin merkezinde, incelediği nesnelerin birbirleriyle ilişkilerinin sunulduğu tam çoklu ve üzerinde durulan bir anındalık vardır. Bu "meşguliyet" nedeniyle bunların pek azı entelektüel olarak yeterince uzun süre ve dikkatlice incelenmiş olmakta ve pek azı da anlaşılırlıklarını güçlendirebilecek somut örneklerle gösterilmektedir. Çok sayıda topu havada tutmak zorunda olan bir jonglör gibi, o da konulara yalnızca kısa bir süre dokunmaktadır.

Parsons'un çalışmasını okuyan bir kişinin alacağı izlenim, yayınlamadan önce ne yazdığını gözden geçirmeye zamanı olmayan, apar topar aceleyle hareket eden kişinin yapacağı tarzda bir iş olduğudur. Parsons bize oldukça sade bir dille, onun teorik çalışmadan anladığı şeyin "derli toplu" olması olmadığını, açıklama getiren ayrıntıların hesaba katılmaması gerektiğini ve gerçekten de üzerinde durulan bölümlerin belirli bir sürede anlaşılmayacağını belirtmektedir. O zaman ne hesaba katılacaktır?

Parsons için, hepsinin ötesinde, önemli olan şey *bütün* ve onun bütünün kavranması için kendi bakışının sağlandığı teması sürdürme yeteneğidir. Bütünün kendi vizyonunun algılanan kısa ömürlülüğüne karşı bir yarışa girmiş bulunmaktadır. Onun ihtiyacı, kendi vizyonunu bütünlükte sabitleştirmek ve bağlamaktır. O solup gitmeden acele etmek zorundadır. Bunun için bir neden, Parsons'un "gördüğü" yapıların, özel anlamda kamuoyu tarafından paylaşılan kültürel tanımlar ve gelenekler olarak korunmadığından, sosyal gerçeklikte bulunmamasıdır. Bunlar daha çok yalnızca riskli bir gerçekliği olan oldukça özel ayrımlardır. Onlar gerçek gibi görünen böylesi edebi nesneleştirmeler aracılığıyla hızla yazıya geçirilmelidir. Sosyal bütünün kendi tehlikeli vizyonunun korunması ve denetimi ile yoğun bir şekilde meşgul olan Parsons'un teorik çalışması istisnai olarak özelleştirilmiş bir çabadır ve diğerlerinin beklenen tepkilerine karşı çok az ilgi göstermektedir. Bu yüzden de kendi iletişiminin belirsizliğine karşı kör bir duruş içindedir.

Parsons'un belirsizliği bizi, bütünün ve onun parçalarına karşı önceliğinin önemi konusundaki doğrulaması etrafında dönen en temel metafizik ana kaygısına götürmektedir. Bu da onun bütüne kendini bağlaması ve bir bütün içindeki durumları dışında gerçeklikleri olan parçaları görememesi Parsons'u bir anda ayrıntıları netleştirmek üzere çalışmalarında bir duraklama yapmadan total bir sistemi kavramsal olarak oluşturmaya itmektedir. Parsons açısından bir tür ivedilik söz konusudur. Kendisi gecikmeden sosyal sistemin total anatomisini oluşturmak ve onun bütün unsurlarını derhal tanımlamak zorundadır. Sistemin bir bütün olarak kavramsal kurgusunu yapmadan parçalar yorumlanamaz:

> *Başarılı dinamik analizin en esaslı koşulu, bir bütün olarak sistemin durumu açısından her gün karşılaşılan soruna sürekli ve sistematik bir referans göstermektir... Koşulların bir süreci ya da dizisi ya sistemin korunmasına (ya da gelişmesine) ya da sistemin bütünleşmesinin etkisinin azalacağı ortamda onun işlevsizleşmesine yol açacaktır.*[2]

Her parça bir diğerine bağlıdır ve ona katkıda bulunur ve birbirleri için ne yaptığı ve ne aldığından bağımsız bir şekilde sabit bir öneme sahip değildir. Parçaların bağlantılarından başka bir varlık durumu söz konusu değildir ve yalnızca bir "parça" olarak ve başka bir şey için vardır. Bu yüzden Parsons esas olarak, *"süren bir kaygı olarak total sistemin durumunu,* bütün koşulların ve süreçlerin yapısal referansı" ile açıklamaktadır (italikler bana aittir). Bu tam olarak, parçaların total içinde üyeliği, olmadan gerçeklikten yoksun olacaklarını ima eden, çokluluğa/anında ivediliğe neden olan ve Parsons'un belirsizliğine büyük ölçüde katkıda bulunan bir organik vizyondur.

Bir Simge Olarak Kavramsal Sistem

Genel olarak Parsons'un tüm toplam çalışma tarzı Comte'unkine çok benzemektedir. Gerçekten de bu ikisi arasındaki benzerlik yüzeysel de-

ğildir ve Parsons'u, daha sonraki günlerin bir Comte'u olarak düşünebiliriz. Bir defa, Parsons'un çalışmasının cinsine göre sınıflandırılmış resmi niteliği, çarpıcı bir şekilde Comte'un dürtüsel biçimciliğine benzemektedir. Örneğin Comte, insan yapısı hakkında belirli faraziyelerle yola çıkmış, zekâ ve akıl bir tarafta, "kalp" ya da duygu diğer tarafta olmak üzere iki parçaya bölündüğü varsayımını ortaya atmıştır. Duygular ise, duygular ve irade olarak ikiye bölünmüştür. Duygular ayrıca ikiye bölünerek bencil duygular ve diğerkâm duygular olarak sınıflandırılmıştır. Bencil duygular besleyici, cinsel, materyalist, askeri ve sanayi içgüdüleriyle gurur ve kibir olarak alt dallara ayrılmıştır. Diğerkâm duygular için alt bölümler olarak, dostluk, saygı ve kibarlık düzenlenmiştir. "İrade", cesaret, ihtiyat ve sebat olarak bölümlenmiştir. Sonra Comte, insan yapısının diğer ilk yarısına geri dönerek zekâ ya da aklı anlama ve ifade olarak ikiye ayırmıştır. Anlama etkin ya da edilgen olabilir. Eğer edilgense, bu soyut ya da somut olabilir. Eğer etkinse, bu çıkarımsal ya da tümevarımsaldır. Comte, insan yapısının bu iki temel unsuru olan zekâ ve duygular arasındaki ilişkide duyguların eylemi yönettiğini varsaymaktadır. İnsan temel olarak rasyonel olmayan bir varlıktır. Zekâ, soylu olmakla birlikte zayıftır. Bu yüzden insan yapısında güç ve iyilik, gerçek ve etik kurallar arasında bir bölünme vardır.

Parsons'un çalışması Comte'unkiyle bu cinslerine göre sınıflandırma fanatikliği hem dört katlı tablosunu, kavramsal farklılık dağlarını kesip atan bir mantık makinesi gibi acımasızca kullanmasıyla ve hem de insan davranışının rasyonel olmayışıyla ilgili temel varsayımlarında benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla hem şekil hem de içerik olarak benzerdirler. Parsons'a göre, insanın davranışı faydacı bir hesaplama ile değil ama rasyonel olmayan, temel değerlerle şekillenmektedir. Ancak Parsons "insan yapısı" hakkında konuşmamakta, daha çok sosyal eylem tipleri arasındaki davranışsal farklılıklara doğru yönelmektedir. Bunlar zihnin atfedilen durumunu içerdiği sürece insan yapısının özelliklerinden daha fazla davranışsal ya da "deneysel" değildir. Ancak değişiklik, insanların peşinden gidebileceği çok çeşitli somut sonuçlar üzerinde bir

vurguyu hatıra getirmekte, insanın daha göreceli bir imajına doğru çekimi ima etmektedir.

Son derecede önemli bir şekilde bu aynı zamanda insanın daha sosyolojik bir resmi izlenimini vermektedir. Parsons'un gönüllülüğü insanın belirli sonuçlara ulaşma çabasına büyük önem verirken, bu sonuçlar çelişkili bir şekilde doğru olan bir biçimde artık ondan kaynaklanan sonuçlar olarak görülmemektedir. Bu sonuçlar ona ait olsa da, sosyal sistemlerden gelmektedir. İnsan boşaltılmıştır ve bu boşluk da yalnızca toplum tarafından doldurulmaktadır. Bu yüzden insan tamamen bir sosyal varlık olarak görülmekte ve insanla toplum arasındaki çatışma ihtimali bu nedenle azaltılmaktadır. İnsan şimdi topluma karşı dengeleme ihtiyacı duyulan bir şey değildir ve onun bu ihtiyacı gerektiren bir şeyi de yoktur.

Cinslerine göre sınıflandırma hevesi içinde – bundan daha az bir şey değildir – Parsons insan eyleminin araçsal ya da araçsal olmayan bir özellik taşıdığını varsaymaktadır. Sonra bir oraya bir buraya koşturmakta ve mantık makinesi yüksek tempolarla çalışmaktadır. Araçsal olma Parsons için esas itibariyle niteliksel olarak bilişsel olduğu için, Comte'un akıl ya da zekâsına karşılık gelmektedir. Araçsal olmayan ise Comte'un "kalp ya da duygu" kavramlarının benzeridir. Bu noktadan itibaren kavramsal farklılıklar her yönde uçuşmakta ve rastgele yeniden üremektedir. Yeni farklılıklar yeni kavramsal yavrular dünyaya getirmek için birleşmekte ve onlar sonra kendilerini üreten ebeveyn kavramlarla ya da birbirleriyle çiftleşerek yeni kuşak kavramları yaratmaktadır.

Örneğin "motivasyonel" ve "değer-yönelimli" boyutları açısından eylemin biçimleri arasında bir ayrım yapılmıştır. İkincisi, eylemin yönlendirildiği ve değerlendirildiği kuralların veya kültürel olarak taşınan standartlara göndermede bulunmaktadır. İlki ise, inançlara, duygulara ve etik kurallara karşılık gelen bilişsel, duygusal enerjiyle ilgili ve değerlendirme biçimlerine doğru içselleştirilmiş güdülere ya da daha da alt bölünmeleri teşvik eden şeylere referansta bulunmaktadır. Bütün insan eylemleri, ikili olarak tartışılan beş model değişkeni olarak sınıflandı-

rılmıştır. Sayfalar dolusu kavram ve onların tipolojik birleşimleri fışkırmaktadır. Ayrımlar kültürel, sosyal, psikolojik ve biyolojik düzeylerde yapılmaktadır – sonuncusu görünüşe göre resmi tamamlama adına eklenmiştir – ve bunların her birisi ayrı bir analiz sistemi olarak görülmektedir. Sosyal sistemler onların rolleri ve statü organizasyonu, ortak yönleri olarak toplam karakteri, sonuçta araçsal ve araçsal olmayanların bir arada olmasıyla ya da dört sistem sorununu üretmek için dörde ayrılmasıyla, kuralları ve değerleri, evrensel fonksiyonel gereklilikleri ve aşamaları, iç stresleri ya da dış sınır değişimleri göz önüne alınarak analiz edilmektedir. Adaptasyon, amaca-ulaşma, modeli sürdürme ve bütünleşme vb. gibi.

Parsons için, bu kavramların önemli testi, onların test edilebilir hipotezlere ya da iddialara yönlenmeleri ya da onlara dâhil edilmesi değildir. Parsons, gelişmemiş bir sözlük derleyicisinin kelime envanterinde kullanılabilecek cümlelere gösterdiği ilgiden daha fazlasına sahip gözükmemektedir. Parsons için gerilimi kaldıran zafer anı, onun kategori dizilerinden ya da kavramlarından birisinin çeşitli sosyal kesimlere ya da sosyal hayatın değişik düzeylerine uygulanabileceğini ve böylece onların hepsinin birbirine bağlanabileceğini "gösterebildiği" andır. Bu, Parsons'un tek bir dizi kavramın farklı uygulamalarını gösterebildiği ve böylece askıda belirsiz duran şeyleri azalttığını ve onun değerini gösterdiği zamandır. Tek bir kategorinin uygulamasının farklılığı onun ifade edilmemiş değer testidir. Benzer şekilde Parsons da şeyleri aslında birbirine bağlayan değil ama bir birlik duygusunu yansıtan unsurlar olarak benzetmeler yapmayı sevmektedir.

Değişik bir evrenin kesimlerinin ya da düzeylerinin aynı farklılıklar dizisi açısından görülmesi, elbette farklılıkların bilimsel ya da pratik olarak değerli veya gerçek veyahut ilginç olduğu ve hatta eski olguların faydalı yeniden organizasyonlarına ya da yeni olguların keşfedilmesine yol açabileceği anlamına gelmez. İnsanlar sayısız şekillerde birbirinden ayrılabilir. Örneğin kızıl saçlılar ve olmayanlar diye sınıflandırma yapılabilir ve tüm insan nüfusu buna benzer kategorileştirmeye müsaittir.

Hatta birisi "Buldum!" diye bağırıp aynı şeylerin atlar için de geçerli olduğunu ilan edebilir. Böylesi bir farklılık konusunda bu neyi göstermektedir? Örneğin dünyayı dazlaklar ve saçlı kişiler olarak ayırması gibi alternatif bir ayrımdan daha iyi olduğunu mu göstermektedir?

En toptan ve açık yönüyle bakıldığında Parsons'un çalışması büyük ölçüde kavramların ve özellikle insan ve toplum hakkında alan varsayımlarını ifade edenlerin belirli tür birleşimlerinin bir listesidir. Parsons, tüm sosyal eylem için doğru olduğu kabul edilenin bütün toplumlar, bütün sosyal sistemler vb. doğru olduğunu ileri sürmek istemektedir. Bu durumda ciddi olarak Parsons çağdaş sosyolojinin büyük metafizikçisi olarak o kadar da esaslı bir sosyal teorisyen değildir. Eğer Parsons'un metafiziğine karşı çıkarsam, bu benim genel olarak metafiziğe karşı çıkışımdan değil ama şaşırmış olanlara tepkimden dolayıdır. Bunların hepsi daha önce ifade edildi. Parsons'un çalışmasının esasında analitik kavramların, kategorilerin ve değişen anlamların ve belirgin özelliği belirsizlik olan bulanık çağrışımların toplamı olduğu defalarca söylenmişti. Bu işin peşini bırakmak için bunları söylemiş olmak tatmin edici değildir. Bunun nasıl olduğunu bize söylememektedir. Özellikle bu, Parsons'un kavramsal çabasının anlamının ya da onu güdüleyen dürtülerin iç yüzünü göstermemektedir. Parsons'u tam olarak anlamak için, onun kavramsal hevesi içinde neye kalkıştığı ışığında ilişkisiz olan anlamında çalışmasında kaç tane belirgin zayıflık olduğunu görmek zorundayız. Gerçekten de onun çalışmasının yapısal zayıflığının onun niyetini nasıl ifade ettiğini ve ona nasıl ulaştığını görmemiz gerekiyor. Bunu takip ederek bunun ya da belirli bir Parsonsçu kavramın değil ama onun kapsamlı kavramsal dürtüsü tarafından karakterize edilen entelektüel tarzının yapısının anlaşılmasına çalışacağım.

Belirttiğim gibi Parsons, sosyal dünyanın hiçbir yönünün, bir bütün içinde yerleşmedikçe bilinemeyeceğine inanmaktadır. Parsons sosyal dünyanın deneysel olarak anlaşılmasının, baştan onun bütün dayanakları ortaya konmadan ciddi bir şekilde gerçekleşemeyeceğini düşünür. Parçaların verimli özelliklerinin ve onların ilişkilerinin teme-

lini oluşturan şey, bütünün içinde yer alan bütün unsurların, hiç birisi için bir boşluk bırakmadan birbirleriyle ilişkilendirilmesi dürtüsüdür. "Kapsamlılık", Parsons'un kendi kategori setlerini görürken örtük olarak kullandığı en önemli ölçüttür.

Onun kapsamlılık konusundaki kaygısı, yalnızca doğru sınıflandırmanın mantıksal ölçütlerine uyma ilgisinin ifadesi değildir. Bu ölçütler kapsamlılık çağrısı yapılırken – her ayrıntı kategori setlerinde kavramlardan birisine yerleştirilebilir – Parsons'un pek fazla dikkat göstermediği doğru sınıflandırma için diğer önemli bir ölçüt vardır: Örneğin, her bireysel olayın yalnızca ve yalnızca bir set kategorisine yerleştirilmesini gerektiren "karşılıklı kapsamlılık" ölçütü. Ancak bu, Parsons'un pek az açıkladığı kavramsal bir netlik ve özellik gerektirmektedir. Bundan başka Parsons, haklı olmayan farklılıkların ve varsayımların çoğalmasını yasaklayan daha genel tutumluluk standartlarına çok az dikkat göstermekte ya da hiç uymamaktadır.

Parsons için karşılıklı kapsamlılık ve tutumluluk ölçütüne aldırmamak ile ilişkili en önemli değerlendirme, onun kavramlarının ve kategori setlerinin arasında, şeylerin düşebileceği ve kaybolabileceği boşlukların olmamasıdır. Parsons için, tek bir kavram olup, onun içine her özel durumun konabilmesi, bir tek kavram olup onun içine sınırlı sayıda kesin bir durumun konmasından çok daha iyidir. Bu yüzden Parsons için onun kavramlarının bulanık olması, birbirlerinin üstünde örtüşmeleri, belirsiz olmaları çok da önemli değildir. Gerçekten de onların o belirsizlikleri, onların esnetilmesine imkân vermekte ve böylece kapsamlılıklarını güvence altına almaktadır.

Parsons için kavramsal farklılaşmayı yapmak, onun sosyal dünyada tekliği oluşturma yoludur. Bu, dünyayı bir araya getirmede onun farklı yöntemidir. Onun analizi, tüm bir sosyal dünyanın tek bir temelini oluşturan ve sonra ayrılabilir elementlerden oluşan bir metalden oluşan madeni para gibi, bazısı sınırları belli, diğerleri ise birbirine karışmış değişik şeylere ayrılan (araçlar, sonuçlar, koşullar; araçsal ya da değil vb.) tek bir ortak esnek boyut, sosyal eylem sembolik olarak oluşturula-

rak başlamaktadır. Bu nedenle Parsons'un kategorileri, sosyal dünyanın tekliğinin sembolik bir temsilcisi ve oluşturucusu olarak bir görev yerine getirmektedir. Bu teklik, onun çalışmasının zayıflığını ifade etmekte ve iletmektedir ve kavramsal olarak kavramlarının rastgele birbirleriyle birleştirmesi, karışması, kanaması ve sızması, onların mantara benzer şekilde tek bir spordan her yöne büyüme kapasiteleriyle, tüm alanı kaplamalarıyla desteklenmektedir.

Bu nedenle Parsons'un kavramsallaştırmaları yalnızca bilimsel açıdan araçsal ya da araştırma için faydalı olarak anlaşılmamalıdır. Gerçekten de bu, gösterilmesi gereken bir konudur. Onlar kısmen kendi içlerinde sonuçlardır ve sembolik fonksiyonlarını yerine getirmek için araştırmaya ihtiyaç duymamaktadır. Onların yapısı, Parsons'un sosyal dünyanın tekliği vizyonunu temsil etmektedir. Yalnızca araçsal olmak yerine onlar, biçimlerinin dünya hakkında hayati şeyleri ileten bir simge gibidir.

Parsons'un bireysel kavramlarını ortaya koyan şey karakteristik olarak duyarlılaştıran bir şey değildir. Onlar, okuyucunun çevresinin belirli kısımlarının farkındalığını arttırmamaktadır. Bunlar kendi belirsiz imalarını doğrulamamakta ya da kristalize etmemektedir. Onlar, sonunda içgörü her zaman bazı tecrübelerin içgörüsü olduğundan tipik olarak içgörü yaratan kavramsallaştırmalar değildir. Parsons'un kategorilerine başvurulan izlenimci ya da sistematik olarak bilinen şekliyle tecrübe ettiğimiz dünya hakkında çok az şey vardır. Bu da onların deneysel duyarlılığın herhangi bir biçimine özü gereği yönelmedikleri içindir. Parsons'un kategorileri daha benzer bir şekilde dünyayı açığa çıkarmaktan çok örten, kendi kendine yeter çıkarımlardır. Onlar dünyayı, boşluklarını, gerilimlerini, çatışmalarını, eksikliklerini kavramsal bir kaplama ile örtmektedir. Parsons'un adeta doğum yapan bir kadın gibi oluşumunu sağladığı kategori dağları, dünyanın tekliğinin ve bu tekliğin ona ait vizyonunun yansımasının iç dünyada yaptığı araştırmasının ürünüdür.

Bir Sistem Analizcisi Olarak Parsons

Bütünselliği içinde Parsons'un alan varsayımları yalnızca yüzeysel olarak Marx'ın bir sistem olarak toplum kavramına ve onun kapitalist sistemlerle ilgili kaygısına benzemektedir. Hegelci gelenekten etkilendiği için Marx, dünyadaki bölünmelerin, onun olumsuzluklarının, iç çelişkilerinin ve sınıf çatışmalarının, onun en derin gerçeği olduğunu hissetmişti. Marx'a göre dünyadaki bölünmeler onun doğası gereğiydi. Ancak Parsons'a göre sosyal dünyadaki bölünmeler gerçek değildi. Gerçek olan, onun kırılmayan tekliği değil artan bir şekilde farklılaşan yapılarıydı: Temel madde, sosyal eylemden büyüyen ve gitgide farklılaşan yapılar olgusu. Her durumda bu, Parsons'un sosyal dünyanın tekliğini oluşturma yollarından birisidir. Parsons'un sosyal dünyanın tekliği vizyonunun en önemli ifadesi, onu sistem olarak gördüğü kavramdır. Bu yüzden Parsons aslında hangi tekliğin ifade edildiği açısından iki farklı mecaz kullanmaktadır: Ortak özden organik olarak farklı sosyal dünya ve tek bir sistem olarak sosyal dünya. Organik fark mecazı daha az odaklı ve daha az kontrollüdür. Sistem mecazı ise sınıflandırılmış ve bilinçli olarak kullanılmıştır. Protoplazmadan oluşmuş organik farklılaşma tekliğin genetiğidir. Sistem mekaniği tekliğin eşzamanlılaştırılmasıdır. Rousseauculuk konusunda burada bir dokundurma yapılmaktadır: Sosyal sistemler canlı organizmalar olarak doğar ama her yerde makineleşir.

Sistem Analizinin Sorunları[4]

Parsons'un sistem analizi bakış açısıyla oldukça genel üç soru ortaya çıkmaktadır. İlkinde Parsons'un belirttiği gibi, "bir sistemin en genel ve en temel özelliği, parçaların ve değişkenlerin karşılıklı bağımlılığıdır." İkinci olarak sistemin sürdürülmesi sorunu vardır. Sistemler istikrarlarını belirli bir ölçüde "sınır değişimi" süreçleriyle ve tedirgin olduğunda "dengelerini" restore edecek mekanizmalar aracılığıyla sürdürebilir. O zaman Parsons'un sistem analizinin büyük bir kısmı kendisini, sistem

karşılıklı bağımlılığının yapısı ya da sistem istikrarını sağlayan güçlerin, sınırları sürdüren veyahut da dengeleyen mekanizmaların yapısı hakkında sorularla çözüme kavuşturmaktadır. Ancak açıkça sistemin karşılıklı bağımlılığı ve dengesi analitik olarak bağımsızdır, çünkü denge karşılıklı bağımlılığı akla getirmektedir ama karşılıklı bağımlılık mutlaka denge anlamına gelmez. Üçüncü ve son olarak, Parsons'un sistem değişikliği konusunda ne düşündüğünü bilmek isteriz. Bu da, sistemin ya kendi iç dinamikleriyle ya da bir bütün olarak kendi yapısındaki değişme yollarıdır.

Ama bütün bu temel sorunlar keşfedilmeden önce, sosyal sistemi oluşturan unsurların Parsons tarafından nasıl tanımlandığını sormak zorundayız. Onun varsayımı, daha önce gördüğümüz gibi, tek bir sosyal modeli, onu daha büyük sistemsel bütün içinde referans vermeden yorumlamamızın imkânsız olduğudur. Parsons bütün sistemin, özel bir parçanın ya da modelin deneysel olarak incelenmesinden önce kavramsal olarak kurgulanmasının zorunlu olduğunu varsaymaktadır. Sonuç olarak Parsons hemen sosyal sistemin, onun anatomisinin bütün parçalarının özelliğine, onun potansiyel olarak bütün önemli unsurlarını belirleme çabasında yönlendirilmektedir. Ama bu herhangi bir parçanın deneysel olarak araştırılmasından önce yapılması zorunlu bir şey olduğundan, bütün sistemi oluşturan parçalar derhal yalnızca yetkili faraziye tarafından oluşturulabilir.

Sorun, sosyal anatominin belirli bir parçası olsun ya da olmasın aslında bunun büyük ölçüde araştırma ile çözülebilecek önemdeki bir düzeyde olup faraziyeler kurmanın gerekli olup olmamasına dayanmaktadır. Bir sosyal sistemin bileşen unsurlarının özelliği teorik faraziyelerle biyologların ilgilendiği canlı şeylere atfedilenden daha fazla elde edilebilecek bir şey değildir. Ama Parsons, kendi sosyal sisteminde unsurları kurgularken deneysel işlemlerin sistematik bir kullanımına, bunun önceden tamamen teorik şekilde yapılmasının zorunlu olduğuna inandığından dolayı gitmemektedir.

Parsons'un "sosyal sistemi" bir bütün olarak hemen varsayım oluşturmada ve kurmada ısrarı onun açıklamasıyla, üstün açıklayıcı güç temelinde haklılık bulmaktadır. Ama onun asıl gerekçelendirmesi Parsons'un metafiziğidir. Bildiğim kadarıyla Parsons'un tavsiye edilen prosedürünün asla tek bir sorunlu sosyal modeli tam olarak – ya da başka herhangi bir anlamda diğer bir açıklama stratejisiyle – açıkladığı (içindeki farklılığı) görülmemiştir.

Parsons'un sistem yaklaşımının ana avantajı, insan gruplarının tekliği imajını yansıtmasıdır. Gerçekten de bu Parsons'un en önemli katkılarından birisidir. Diğer modern sosyal teorisyenlerin hepsinden daha çok Parsons ısrarlı bir şekilde bir sosyal sistemin, sınırları olan tekliğin ve sosyal etkileşimin modellerinin tutarlı bütünlüğünün gerçeklik duygusunu aktarmıştır. Ancak bütün bunlar tamamen – ve bu tamamen, Parsons'un yalnızca edebi üslubu konusunda yakınanlar için çelişkili bir yöndür – onun kavramsallaştıran söyleminin gücüyle yapılmıştır. Bütün belirsizlik ve bulanıklık, son analizde tamamen edebi yöntemlerle ne olduklarının gerçeklik duygusunu çağrıştırmak için o özel bir şeyin, sosyal sistemin imajını şapkadan tavşan çıkarır gibi ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Bu, Parsons'un sistem analizinin çekiciliğinde büyük etkisi olan aktarılan bir grubun bütünlüğü algısı ve gösterilebilir olmayan büyük açıklayıcı güçtür. Bu, sosyologlara, onların kendi özel işlerini keşfetme duygusunun somut sürdürülebilirliği duygusunu vermekte ve bu şekilde onların ayrı bir disiplin olarak varlıklarını meşru kılmalarına yardımcı olmaktadır.

Parsons bir "sosyal sistem"in yapısını şart koştuğunda, Ego ve bir Alter konusunda kendi çekirdek kavramını oluşturan unsurları sergilemekte, iki ya da daha fazla oyuncu birbirleriyle etkileşim içine girmekte, birbirlerinin beklentilerini onaylamakta ya da uzaklaşmakta, beklentilerinde belirli miktarda tamamlayıcılığa sahip olmakta ve böylece Ego'nun kendi hakları olarak gördüğü Alter tarafından onun görevleri olarak algılanmakta ya da tersi olmaktadır. Bu tamamlayıcılık sırasıyla, paylaştıkları bir dizi etik değerlere ortak bir uyumuna bağlı olmaktadır.

Bu, büyük ölçüde Parsons'un sosyal sistemler kavramını Ego ve Alter arasındaki etkileşimde odaklanmasındandır ve bu, özellikle Amerikalılara çok çekici gelmiştir. Ego-Alter formülü, onlara farklılaştırılmış rol mekânları vererek sistemde bir yerlerde bulunan bireylerin varlığını ima etmektedir. Grupların ayırıcı özellikleri bu yüzden, onların bireysel davranışıyla bağlantısını yok eden şekilde formüle edilmemektedir. Parsons'un odaklandığı nokta, Durkheim'ın sıklıkla yaptığı gibi, sosyal olguların mutlak özerkliği, kendine özgü gerçeklik olarak sosyal ya da farklılaştırılmamış rollerin bir "birliği" olarak grup üzerinde değildir. Bu yüzen Parsons, grubun tutarlılığını ve sistemsel karakterini bu şekilde kişilerin kendisi için değilse bile kişilerin bir mekânı için izin vererek oluşturmaktadır.

Ancak Parsons'un sosyal sistem formülasyonu, insanların biyolojik yapılarının unsurları ve psikolojik fonksiyonları yanında fiziksel ve çevresel ortamları dışta tutmaktadır. Kendi sosyal etkileşiminin ve iletişiminin, karşılıklı bağımlılık oluşturan sosyal parçaları arasında değişiklikleri mümkün kılan taşıma araçları da olup aracılık eden insanın özgün ve ayırt edici yaratıları olmalarına rağmen aletler ve makineler dâhil materyal nesnelerin tarihsel olarak evrimleşen kültürel karmaşası da aynı şekilde dışta kalmaktadır. Bu "materyal" unsurları sosyal sistemden uzaklaştırarak Parsons en fazla tamamen resmi bir avantaj elde etmektedir: Bu da, farklı bir sosyal bilim disiplininin konusu olabilecek belirgin bir sınıf sisteminin sınırlarının belirlenmesidir. Ama bunu yaparak o çok sayıda ikna edici araştırma için – belki de özellikle ekolojik olanlar – eğer bu anlamda resmi incelikten yoksunsa sosyal davranışın modellendiği önemli yolları aydınlatabilecek sistematik bir yeri baltalamaktadır. Benzer şekilde fiilen somutlaştırılan birey sosyal sistemden çıkarılmıştır ve hayalet gibi hızla geçecek, role mekânlarına geçerken yalnızca bir an için cisimleştirilmektedir.

Sosyal sistemi bu şekilde kurmak bağımsız sosyal bilimin bildirgesinin amacını oluşturabilecektir. Ama bu, mantıksal inceliğin deneysel yeterliğin yerine geçtiği bilimsel törencilik pahasına alınmış bir Pirus

zaferine benzemektedir ve insanların iskeletlerinin olmadığı varsayımını yapan bir jimnastik bilimi oluşturma ile ilgili Ruskin'in alaycılığına konu olabilmektedir.

Sistemlerin Karşılıklı Bağımlılığı

"Karşılıklı bağımlılık" sorunu, Parsons'un bir sosyal sistem kavramının, diğer kavramlarında olduğu gibi ana noktasıdır. Ancak Parsons'un "karşılıklı bağımlılık" kavramına nadiren sistematik ve resmi bir analiz yaptığı dikkat çekmektedir. Parsons bunu en genel sonuçlarıyla sorun haline getirmesi yerine var olan bir durum olarak kabul etme eğilimindedir. Belki de bunun için temel neden Parsons için sistem karşılıklı bağımlılığı kavramında bir tartışma taşıyıcısı olmasıdır. Bunun içine yerleşik olan ve uzun dönemde sonuçları belirleme iddiası olan Marksizm gibi bazı sosyal faktörlerin karşılıklı bağımlı olduğunu ima eden o sosyal teorilere karşı olan bir ifadedir. Bu yüzden Parsons için karşılıklı bağımlılığı kavramının başlangıçtaki değeri, belirlenimciliği ile birlikte belirli sosyal unsurların karşılıklı bağımlılığı ile ilgili varsayımları sarsmaktadır. Bir sistemdeki herhangi bir değişiklik muhtemelen çeşitli şekillerde harekete geçtiğinden, Parsons'un sisteminden alınacak temel ders onun öngörülemezliğidir. Parsons için bir sistem bir sürpriz makinesidir.

Dolayısıyla Parsons için karşılıklı bağımlılık, anti-belirlenimcidir. Örneğin *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda Parsons, sistem parçalarının birbirlerine karşılıklı bağımlı olduğunu vurgulamakta ve "karşılıklı bağımlı değişkenlerin olduğu bir sistemde ... herhangi bir değişkenin değeri, diğerlerinin hepsi bilinmeden tam olarak belirlenemez" eklemesini yapmaktadır. Bu formülasyon her ne kadar örtük de olsa, bir sosyal sistemdeki herhangi bir değişkenin değerini bilmenin imkânsızlığı değilse bile ihtimal dâhilinde olmadığını da ortaya koymaktadır. Hiçbir şey bir sistem eğer içinde her şey değilse, tam olarak belirlenemez. Dolayısıyla Parsons için bir sistem kavramını resmi olarak analiz etmede çok az

gerekçesi olan belirli sosyal unsurların bağımsız sıradan önemini varsayımlandıran belirlenimci teorilere karşı büyük ölçüde tartışma konusu yapması, sistem karşılıklı bağımlılığı kavramının söylem fonksiyonudur. Onun için bir sistem ihtiyacı kavramı yalnızca onun anti-belirlenimci fonksiyonunu yerine getirmesine yetmektedir.

Yine de sistem analizinin resmi bir düzeyinde bile sistemler hakkında farklı şeyler belirtilecektir. Önemli sayıda farklı türde sistemler olduğu için, birbirleriyle rekabet içinde olan resmi modeller arasında bir seçim yapmak ve bilinen, ilişkili verilere daha iyi "uyma" ihtimali olanları belirlemek gereklidir. Ancak bir deneysel "sistem" kavramına olan inanç boştur. Bu, sorunları çözmek için hangi geometri sistemini önerdiğini ayrıntılı olarak belirtmek yerine genel olarak "geometri" kullanımına kendisini vakfeden bir matematiksel fizikçi gibidir.

"Sistem" kavramı tamamen resmidir ve matematikte kullanılanlar için deneysel içerikten yoksundur. Bir resmi sistem özel bir konuya uygulandığında, onun "yorumlandığı" söylenmektedir: Bazı resmi sistemlerin değişik yorumları vardır, diğerlerinin yoktur. Burada işin püf noktası, bir sistemin resmi ve boş olma düşüncesi insan ilişkilerine uygulandığında, yapılmış yorumun yapısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Parsons gerçekten böylesi bir yorum ortaya koymaktadır. Ama o resmi düzeyde bunu asla görmediği için analizin belirli bir düzeyinde özel amaçlı ve metafiziksel olarak güdülenmiş bir yorumdur. Sistemlerin uygulanabilecek değişik kavramları vardır. Ama Parsons, açık bir şekilde hangisini uyguladığını, bunların niteliğini ve onları niye kullandığını belirtmemektedir. Biz bunu en fazla onun yaptığı somut uygulamalardan çıkarabiliriz. O bize kendisi *sosyal* sisteminin ne olduğunu söylemekte ama sosyal *sisteminin* ne olduğunu aktarmamaktadır. Kısacası o, bir sistemin resmi kavramının yalnızca en ilkel analizini yapmakta, karşılıklı bağımlılığın sınanmamış özelliklerini, kendi kendini sürdürmeye ya da dengeye sahip oldukları onaylaması ile uykuya yatırmaktadır.

Ancak karşılıklı bağımlılığın ve dengenin, önemli değişkenlikler kapasitesi olan ya da bunlar yerine maddi varlıklar olarak kavramsallaş-

tırılan boyutların analiz edilip edilmemesi büyük farklılık yaratacaktır. Eğer bu boyutluluk kabul edilmezse, karşılıklı bağımsızlığı ve dengesi olan ve bu yüzden boyutların olumlu değerleri olduğunu gözden kaçıran şeyler olarak sistemleri algılama yönünde dayatmacı bir eğilim vardır. Sistemlerin değişik derecelerde karşılıklı bağımlılığı ve dengeleri vardır ve bizim uğraştığımız şeyin bir sistem değil ama "sistemsellik" olduğunu unutmak kolaydır. Aslında bir sistemin Parsonsçu kavramı yalnızca bir boyut üzerinde odaklanmakta, bir sistemin sahip olabileceği değişik durumlarla yüzleşmemektedir.

İşlevsel Özerklik ve Karşılıklı Bağımlılık

Sistemleri, unsurlarının "karşılıklı bağımlılık" yönü açısından algılama yerine bir sistem gerçekten, birbirleriyle ilişkileri bakımından düşük "fonksiyonel özerkliği" olan unsurların bir grubu olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle, sistemler unsurlar ya da birbirleriyle bazı karşılıklı değişimler yapan ve her birisinin diğerlerinden değişen derecelerde bağımsızlığı ya da özerkliği olan parçalar olarak algılanabilir. Bazı parçalar böylesi karşılıklı değişimlerden bütün ihtiyaçlarını karşılayabilirken diğerleri göreceli olarak daha azına sahip olmakta, ilk gruptakilerin düşük ve son gruptakilerin yüksek özerkliği de olabilir. Bu bakımdan bir sistem, karşılıklı değişimleri onların işlevsel özerkliklerini kısıtlayan unsurların bir grubu olarak tanımlanabilir.

Karşılıklı bağımlılıkları yönünden sistemleri Parsons'un yaptığı gibi kavramsallaştırmak öncelikle "bütün" ve parçaların yakın ilişkililikleri üzerinde odaklanma eğilimine yol açmaktadır. Bütünün tekliğini vurgulama eğilimi doğmaktadır. "İşlevsel özerklik" bakımından bir sistemler kavramı oldukça farklı bir şekilde parçaların kendileri üzerinde odaklanmakta ve onların ilişkililiklerinin sorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Karşılıklı bağımlılığın bir kavramı, parçalar üzerinde yalnızca onların bir sistem içindeki etkisi yönünden durmaktadır. Bu kavram onları yalnızca sistem içindeyken ve sistem için "gerçek" olarak

görmektedir. Ancak fonksiyonel özerkliğin bir kavramı, bu imanın boyutu sorusunu ortaya koymakta ve parçaların diğer sistem dışı ilişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bir başka deyişle, sistemleri karşılıklı bağımlı parçalardan oluşmuş sistemler olarak algılamada parçalar yalnızca onların sistem nitelikleriyle düşünülmektedir. Ancak sistemleri hemen hemen fonksiyonel olarak özerk unsurlar olarak algılamada, unsurlar yalnızca "parçalar" değildir ama "kendileri" içinde ve kendileri için var oldukları görülmektedir. Onlar içinde oldukları herhangi bir sistemden farklı olarak bir varlığa sahiptir. Onların gerçekliği yalnızca incelenen sistemdeki ilişkilerine dayanmaz. Fonksiyonel özerklik bakış açısıyla sosyal sistemlerin analizi Parsons'unkinden farklı bir vurguya sahiptir. Örneğin Parsons açısından vurgu, bir bütün olarak sistemin dengesini ve karşılıklı bağımlılığını koruyan mekanizmalar üzerinde olmaktadır. Bizim bakış açımızdan ise vurgu, parçaların fonksiyonel özerkliğini koruyan mekanizmaların analizi ve belirlenmesi üzerinde olacaktır. İkincisi, parçaların özerkliğini tehdit ederse karşılıklı bağımlılığın yüksek derecelerinin azalmasını gerektirebilir ve aynı zamanda denge için baskılara direncin artmasına neden olabilir. Kısacası, bir miktar fonksiyonel özerklikle birlikte parçalar, daha büyük sisteme ya da onun içindeki diğer unsurlara artan bağımlılığına tam bütünleşmesine direnmesi beklenebilir.

Bu açıdan bakınca, iki muhalif güç sürekli olarak bütün sosyal sistemlerde faaldir. İlk olarak hâlihazırda sahip olduğu ya da daha ileriye götürdüğü çeşitli derecelerdeki fonksiyonel özerkliği koruma eğilimidir. Her parçanın, kendi sınırlarını koruma ve daha büyük sisteme daha tam bir bütünleşme için direnme eğilimi vardır.

İkinci olarak sistemin kendisinin eğilimi ya da daha doğru bir deyişle tam bir bütünleşmesine gitmeye çalışan, parçaların özerkliğini azaltan ve sistem yöneticilerinin belirlediği gibi sistemin gerekliliklerini bir bütün olarak sistem yönetimiyle birlikte görevlendirilen ya da tanımlanan parçalar vardır. Bu bütünleştirici baskılar kendisini tüm sistemle birlikte özdeşleştiren ve diğer parçalar gibi fonksiyonel özerklikte

kazanılmış hakları olan bir sistem parçası, yönetim unsuru tarafından uygulanmıştır. Buna bağlı olarak bütünleştirici güçler, iki muhalif unsuru içlerinde barındırmaktadır: Özünden gelen ama yönetimsel olarak belirli bir derece bütünleşme için yorumlanmış sistem gereklilikleri ile kendisi için belirli bir özerklik derecesinin korunmasında yönetsel kısmın özel çıkarlarından kaynaklananlar. Kısacası sistem bütünleşmesine doğru eğilimler, fonksiyonel özerkliğe doğru kendi farklı dürtüsü olan bazı sistem parçaları tarafından her zaman yorumlanıp uygulandıkları için, "oligarşik" merkezileşme yatkınlığına doğal olarak sahiptir. Buna bağlı olarak sistemin diğer parçalarının özerkliğini tehdit eden bu oligarşik eğilimler oligarşiye muhalefeti yaratır, sistemi bir iç çatışma etrafında kutuplaştırır ve aslında oligarşiye muhalefetin bir "demir yasasını" oluşturur.

Gerilim Taşıyıcıları Olarak Etik Kodlar

Sistemin bütünleşmesi o zaman en iyi ihtimalle güçlerin doğası gereği gergin ve tehlikeli bir dengedir. Her an parçalar arasındaki ve değişen ittifaklardaki değişen dengenin bir sonucudur. Ulaşılan tartışılmış uzlaşmalar da çeşitli baskıların sonucunu belli etmektedir. Ancak bunu söylemek, etik değerlendirmelerin özerklik mücadelelerini sınırlamadığını ve sistem parçalarının, bir başkasıyla yaptıkları pazarlıklarda fonksiyonel özerkliklerini koruma ve geliştirme çabalarını etkilemediğini ifade etmek değildir. Etik değerlendirmeler ve paylaşılan değerler, sonuçları aynı zamanda tam olarak yönetmez. Başka bir düzeyde etik değerlendirmeler ve fonksiyonel özerklik içinde "çıkar" değerlendirmeleri, birbirleriyle gerilim dolu bir ilişki içindedir. Bütünleşme ve özerklik arasındaki çatışmalar giderilmemiştir ve bu açıdan yalnızca onlar gerilimler olduğu için paylaşılan etik kurallar tarafından "kontrol edilmektedir". Aslında etik kurallar ve onların diğer sorumluluklarla ilişkileri aracılığıyla ifade edilmektedir.

Bu, çeşitli nedenlerden dolayı böyledir. İlk olarak, değişik parçaların belirli bir sosyal sisteme değişik derecelerde bağlı olmasından dolayı onlar farklı şekillerde – kimisi daha fazla kimisi daha az – sistemin etik koduna karşı sorumludur. İkinci olarak, etik kurallar, onlar bazı bakımlardan "var oldukları" için otomatik ve mekanik bir uyumluluk içinde değildir. Değişik sistem parçaları tarafından verilen değişik düzeylerdeki uyum, değişik parçaların pazarlık konumlarının bir fonksiyonudur. Uyum pazarlığı yapılmış bir şey değildir ve fonksiyonel özerkliğin aktörlerinin değişik düzeylerini yansıtacaktır. Üçüncü olarak değişik zamanlarda tek bir etik kuralla farklılaşmış bir uyum vardır ve bu da kısmen onun bir unsurun fonksiyonel özerkliğini sınırlamasına ya da güçlendirmesine bağlıdır. Bir etik kural, özerkliği sınırlandıran ve azaltan değil de onu genişleten bir parçaya daha fazla destek vermektedir. Uyum ya da aynı kuralın uygulanması değişik parçaların özerkliği için kayıplar ya da kazançlar şeklinde çoğunlukla farklı sonuçlar vermektedir. Parçalar arasındaki gerilim, her birisi herhangi bir kural üzerinde dikte etmeye çalıştığı farklı yorumları yansıtmaktadır. Bu nedenle kural, gerilimin ifade edildiği bir araç olarak hizmet vermekte, çatışmanın geliştiği bir odak noktası haline gelmektedir. Dördüncü olarak etik bir kodda, bir kararla ilişkili olduğu iddia edilen ve onun meşrulaştırılması açısından genellikle birden çok kural vardır. Bir kararı yönetmek için özel bir kuralın seçiminde merkezi etkili bir unsur, parçanın fonksiyonel özerkliği için beklenen sonuçlardır. Bu yüzden her durumda çeşitli kuralların uygulandığı çatışma vardır. Her parça, kendi fonksiyonel özerkliğini optimize edeceğine inandığı kuralı tercih eder. Etik olarak algılanan bir şey, çıkarlarla uyuşmama eğilimi gösterir.

Bu nedenle parçalar arasındaki herhangi bir etkileşim, her bir parça etkileşimi yöneten değişik bir kuralı tanımlayabileceğinden ve yine her birisi aynı kuralı değişik şekilde yorumlayabileceğinden dolayı paylaşılan etik kodun varlığı gerilimi mutlaka azaltmamaktadır. Sonuç olarak bütün parçaların ortak bir etik koda katılması onların birbirleriyle ilişkilerinin asla "tamamlayıcı" olmasını sağlamakta ve bir parça tarafından

"haklar" olarak görülenler diğerleri tarafından "yükümlülükler" olarak algılanmaktadır. Tam tersine, bütün parçaların temel dürtüsünün kendi fonksiyonel özerkliklerini korumak ve genişletmek olması, etik kodun kendisinin çoğunlukla onların çatışmalarının, rekabetlerinin ve gerilimlerinin ifade edildiği bir dil haline gelmesini sağlamaktadır. Etik bir kural bir sosyal sistemin doğasında olan gerilimleri ortadan kaldırmamakta, en fazla doğal gerilimler üzerinde sınırlayıcı bir etki yaratmakta ve en azından gerilimler için bir dil sağlamakta ve etrafında organize olunan bir odak oluşturmaktadır. Gerilimler sürüp gitmektedir.

Sosyal Sistem ve Ben Kavramı[5]

Genel değerlendirmelerin esas itibariyle metafiziksel niteliğinde olduğunun farkındayım. Ama Parsons bir metafizikçinin üstünde birisidir. Onun sistem metafiziğinin çeşitli düzeylerde uygulanmasına ihtiyaç vardır. Örneğin Parsons'un bir sistem kavramı bireysel kişiler ve bir bütün olarak grup arasındaki ilişkilerle ilgili olduğunda, vurgulanan şey, bireyin uyum için esnek potansiyelidir. Vurgu, kendilerini içinde buldukları ya da grubun ihtiyaçları ile sosyal pozisyonun gerekliliklerıyle uyumu üzerine konmaktadır. Bu yüzden birey ve grup arasındaki gerilimler doğal değil ama rastlantısal, evrensel değil ama durumsal olarak görülmektedir. Bireyi tamamen bir "sosyal" yaratık olarak, tamamen sosyal sistemler tarafından eğitim ve tecrübeye dayanan içi boşaltılmış bir kap olarak algılanması, herhangi bir çatışma ihtiyacının olduğunu reddetmektedir. Bunun yerine, sosyalleşme sürecine ve prensip olarak birey ve grup arasındaki çatışmaları tamamen ortadan kaldırmaya tam bir uygunluk sağlayacak bireyin yumuşaklığına dikkat çekmektedir. Bunu ima eden teorik modelin kaçınılmaz bir kusuru vardır: Araştırılan sosyal sistem hakkında bilinen olgulara uymakta başarısız kalmaktadır.

Gerçekten de herhangi bir sosyal sistem tarafından her tür sosyalleşmeye duyarlı görülen bir organizmanın yumuşaklığı – Parsons'un modeli olarak – onun başka bir sosyal sistem tarafından yeniden sos-

yalleştirilmesine izin vermesi ile ilişkilidir. Organizmanın yumuşaklığı, birey ve toplum arasındaki çatışmanın ortadan kalkmasını sağlamaz. Tam tersine, onun bu durumu kişi için belirli bir derece fonksiyonel özerkliği ve bununla birlikte grup ve birey arasındaki kaçınılmaz gerilimi garanti altına alır.

Bir kere sosyalleşince, bireyler orijinal sistemlerinden ayrılsalar bile sosyalleşmiş kalır. Pek çok kişi, bir "kaçma hızı" oluşturma kapasitesini ve başka yerlere sığınmak için kaçışı açıklamaktadır. İnsanlar kesinlikle değişmez bir şekilde herhangi bir sosyal sisteme total bir bağımlılıkla nitelendirilmez. Burada, aileler ya da nispi olarak uzmanlaşmamış ve aile yerine geçen yapılar tarafından gerçekleştirilen genç insanların birincil derece sosyalleştirilmesi ile ikinci ve daha uzmanlaşmış, yetişkinleri eğiten grupların sağladığı sosyalizasyon arasındaki önemli bir farkı kaydetmek gereklidir. Birincil sosyalleşme sırasında çocuk, rollere ve daha büyük toplumun gruplarına katılmaya hazırlanırken yaygın olarak, değişik grupların bir üyesi olarak nasıl katılacağını öğrenir. Birincil sosyalizasyonun yapısı bu durumda, belirli bir grubun çok iyi aletlerle donatılmış parçalarını sağlamamakta ama çeşitli farklı gruplara katılımda onu hazırlama özelliğiyle birey için belirli derecede bir fonksiyonel özerkliği vermekte, "kişileri" yaratmaktadır. Birincil sosyalleşme, çocuğun kendi çıkarlarının kısmen bazı bakımlardan belirli bir gruptan ayrı sayılmaktadır. Bu, kendi özgün bireysel memnuniyetini optimize edebilecek değişik bağlantılar için hazırlanıyor olması demektir. Gerçekten de güdülerin belirli derecede fonksiyonel bir özerkliğe ve kolaylaştırmak için becerilere telkini, birincil sosyalleşmenin önemli fonksiyonlarından birisidir. Karakteristik olarak Parsons böylesi bir sosyalleşmeyi, bireyi sistem için faydalı hale getirecek becerilerin ve eğilimlerin aktarılması olarak vurgulamaktadır.

Parsons'un birincil sosyalleşme sırasında "özerklik" için eğitim açıklaması, aşırı derecede gelişmemiş ve taslak halinde olan bir şey değildir. Aynı zamanda büyük ölçüde çocuğun ailesinden kurtarılmasının ve böylece ona diğer gruplarda alacağı rollerin aktarılmasının gerekliliği

üzerinde odaklanılmaktadır.[6] "Faydacılık" konusundaki bütün tartışması için, faydacı bir kültürün acıma duygusu, Parsons'un İşlevselciliğinde yankısını bulmaktadır. Sosyalleşmiş bireylerin toplumları içindeki sosyal sistemler arasında bir derecede dikey ya da yatay hareketliliği vardır ve değişik derecelerdeki rahatlıkla ya da stresle birinden diğerine geçmektedir. Bundan başka onlar, orijinal olarak sosyalleştiklerinden oldukça farklı toplumlarda geçici olarak kalabilir ya da göç edebilir. Görüldüğü kadarıyla bütün somut sosyal sistemlerle göre değişik derecelerdeki önemli fonksiyonel özerkliğe sahiptir. Sonuç olarak sosyalleşmiş kişileri sosyal sistemlerin kullanımları için yapılmış "hammaddeler" ya da hatta "parçalar" olarak düşünemeyiz.

İnsanlar, sosyal sistemlerin kullanımında onların kendilerini kullandığı kadar yer almaktadır. İnsanlar sosyal sistem-kullanan ve sosyal sistem-kuran yaratıklardır. Onlar yalnızca tek yanlı olarak "sosyal ürünler" şeklinde görüldüklerinde değil ama sosyal varlıklarda kastedilen sosyalleşen varlıklar, diğerleriyle iş birliği yapmak için istekli bir şekilde bekleyen küçük dost kişiler olmaları ise yalnızca *sosyal* varlıklar olarak ciddi bir şekilde yanlış anlaşıldıklarında yetersiz bir şekilde görülmektedir. İnsanlar kendilerini geliştirdikleri ve sosyal farklılıklarla büyüdükleri için, kısmen ve sonuç olarak sıklıkla, yüzleşmeleri arar ve bunlara ihtiyaç duyar.

Ben'in gelişimi, benzerliklerin ve farklılıkların algılandığı ayırt edici süreçlerin gelişimiyle ilgilidir. Ancak burada ben'i diğerlerinden ayırmada kritik olan şey benzerlikler değil farklılıklardır. Ve bundan başka insanlar arasındaki bütün farklılıklar eşit derecede önemlidir ve hiçbir şey memnuniyetleri tehdit eden ya da sağlayan ve yoksunlukları azaltan ya da onlardan kaçınılmasını sağlayan sonuçlar kadar sorunlu değildir. Ve özellikle insanlar arasındaki farklılıklar onları rekabete ya da çatışmaya götürüyorsa bunların algılanması daha büyük bir ihtimal içindedir. Eğer insanlar birbirlerinden farklılaşıyorlarsa, onların birbirlerinin farklı oluşlarının farkında olmaları daha fazla muhtemeldir. Ego, Alter'in sağlama eğilimi göstermediği şeyleri talep ettiğinde, Alter

ile farkını netleştirmek için Ego'nun bir durum değerlendirmesi yapmaya ihtiyacı vardır. Buradan Ego'nun kendi ben algısı büyümektedir.

Ego'nun ben'inin gelişmesi kısmen Alter ile ortak *uyumunun* bir sisteminde yer almasına değil ama aynı zamanda uyumluluklarının *bozulmasına* bağlıdır. Algılanan diğerleri ile farklılıklarının birikimi ve organizasyonu Ego'nun diğerlerinden farklılığı algısını şekillendirir ve bu da onun kendi ben'inin sınırlarını oluşturur. Ego'nun diğerleriyle birlikte ve onlardan ayrılan farklılıkları, kendisiyle ilgili kritik farklılıklar, kendi "bireyselliği" olarak içe yansıtılır ve tecrübe edilir. Ben'in ne olduğunun kabul edilişi, Ego'nun bu ben'den bilinçli olarak farkında olmasından etkilenir ve diğerleriyle sosyal çatışmasında gerçekleşir. Ben, artan bir şekilde, dürtüleri yansımalı olarak diğerlerinin beklentileriyle uyumlu olduğunda ve kendisine tamamen uymayan karşılıklar tecrübe ederken kendisine dönük bir nesne haline gelir.

Ben, sosyal içeriğini aldığı ve onunla diğerleriyle paylaşılan benzerlikleri ve farklılıkları ile şekillenen sosyal etkileşimden büyür. Ben'in değişik yönleri, sosyal etkileşimin değişik türlerinden etkilenir. Ben, kendisini hem "iyilik" ve hem de "iktidar" boyutlarıyla konumlandırma ve güçlendirme ve bütün nesnelerde gerektiği gibi bu ikisini bir dengeye getirme ödeviyle karşı karşıyadır. Örneğin ben, diğerlerinin beklentilerine ve grup değerlerine *uyduğu* zaman *öz saygı* yaşayabilir. Bu şekilde kendisini "iyi" olarak deneyimler ve onama durumunu elde eder. Ama öz saygı, kendini önemseme ile aynı şey değildir. Kendini önemseme ben'in yeterlilik duygusundan kaynağını bulur. Öz saygıdan farklı olarak kendini önemseme, "ben", diğerlerinin beklentilerini bozarsa, onlara uyum ya da ilişkililik yerine onların taleplerine karşı bir mesafe ve özerklik ifade etme kapasitesini ortaya koyduğunda deneyimlenebilir. Öz saygı, *uzlaşmaya dayalı* onaylamadan geçer; kendini önemseme ise, ben'in bir şeyleri göz önüne alındığında, hatta diğerleri tarafından onaylanmadıklarında ve bu şekilde özerkliğini tasdik ettiğinde deneyimlenebilecek bir çatışmalı doğrulamadan kaynaklanır. Kendini önemseme, diğerlerinin direnmelerine rağmen ve bu yüzden

kültürel olarak hâkim standartlara uymaktan çok onlardan ayrılarak hareket edilip amaçların gerçekleştirebilmesi halinde deneyimlenebilir.

Ben kendisini, diğerleri tarafından onaylandığında ya da sevildiğinde, uzlaşılmış bir doğrulama olarak "iyi" şeklinde, yeterli ve özerk olarak ise, çatışmalı bir doğrulama içinde diğerlerine karşı durduğu zaman deneyimler. Uzlaşılmış doğrulama ise, sosyal değerlere uyumluluk sağlamış olduğundan, ben'in diğer ben'leri sevmesini sağlar ve onun belirlenebilirliğini ve bireyselliğini bulanıklaştırır. Başkalarıyla birtakım gerilimler olmadan, bireyselleştirmeden, diğerlerinden sınır oluşturan farklılık duygusu olmadan, ben ve diğer arasındaki çizgi kararsız ve belirsiz hale gelir. Bu yüzden çatışma, bireyselleşmiş, kabul edilebilir ve olgun bir kimlik gelişiminde uzlaşılmış doğrulamanın her bir parçası kadar önemlidir. Diğerleriyle bazı gerilimler, bireyselleştirme olmadan, diğerlerinden farklılık sınırı oluşturma algısı, ben ile diğerleri arasındaki çizgi dalgalı ve belirsiz hale gelir. Dolayısıyla çatışma, bireyselleşmiş, kabul edilebilir ve olgun bir kimliğin gelişmesinde uzlaşıma dayalı doğrulama kadar önemlidir.

S. A. Asch tarafından gerçekleştirilen deneylerin tamamen tersi yönünde bir şeyleri hayal edin: Yargılarıyla birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılan kişilere bir bireyi maruz bırakmak yerine, bütün diğer tarafların bir kişiye total anlaşma ve uzlaşım onayı ile bir deney yaptıklarını hayal edin. Ona istediği her şey verilmektedir. Ona, inandığı her şeyin doğru olduğu söylenmektedir. Ona, söylediği her şeyin anlaşıldığı ve kabul edildiği gösterilmektedir. Gruptaki hiç kimse hiçbir zaman ondan farklı bir görüş içinde değildir. Uzlaşımsal doğrulamanın önemini vurgulayan görüşe göre, bu kişinin kendini gerçekleştirmiş ve mutlu olması gerekir. Ancak çatışmalı doğrulamada ima edilen görüşe göre, onun bir noktada, ben'in varlığını sürdürmesi diğerleriyle belirli ölçüde gerilim gerektirdiğinden, stres ve üzüntü ortaya koyması gereklidir. Çünkü bazı sınırlar ve başkalarıyla bazı farklılıklar olmadan istikrarlı bir "ben" olamayacağından, "ben", diğerleriyle farklılıklarını ortaya koyabilecek ve keskinleştirebilecek, böylece onlardan farklılık-

larını netleştirebilecektir. Oldukça gelişmiş ben'in varlığını sürdürmesi bu durumda ben ve toplum arasında bir açıklığı gerektirmektedir. Bu yüzden oldukça gelişmiş ben, sosyal etkileşimde ortaya çıksa da yalnızca samimi, candan olmanın bir ürünü değildir. Yalnızca diğerleriyle dostane bir iş birliğine bağlı değildir; aynı zamanda kendi varlığını sürdürmesi için belirli derecede çatışmaya ihtiyaç duymaktadır: Bir noktada parçası olduğu sistemle ve bu sistemin bir parçası olmasını isteyenlerle savaşmak zorundadır.

Cisimleşmiş ve sosyalleşmiş birey hem en deneysel haliyle belirgin bir insan sistemidir hem de bütün insan sistemlerinin en karmaşık ve yüksek düzeyde bütünleşmiş olanıdır. Bir sistem olarak insan, bilinen herhangi bir "sosyal sistemden" daha bütünleşmiştir. Bu somutlaşmasında biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel sistemlerin hepsi birleşmektedir. Onlar insanda diğer herhangi bir sistemin unsurlarından daha sıkı bir şekilde "birbirine bağlıdır". Cisimleşmiş, sosyalleşmiş insan yalnızca bir "parça" değildir, o, bütün insan düzeylerinin ve sistemlerinin *bağlantı noktası* ve bağıdır. Bu yapı ve yöntem içinde bütün enerjiler yoğunlaşmakta ve boşalmaktadır.

Cisimleşmiş bireydeki tüm enerji her zaman, onun faal olduğu herhangi bir sosyal sistemin özel bir kesiminde onu sınırlandırmaya ya da direnmeye müsait her şeyden daha büyüktür. Sosyal bir sistem onu yalnızca "sosyal bağlar" ile kontrol etmemeye başlayınca ve bunun yerine hapishaneler inşa edince, o kendi çıkış yolunu bulabilir. Bir sosyal sistemin, kısıtlamalarını aşmaya kararlı olan insanı kontrolde mutlak olarak emin olmasının gerçekten tek yolu, o insanı öldürmektir. Gerekliliklerini insanın aşamayacağı ya da sarsıp yok edemeyeceği bilinen bir sosyal sistem yoktur. Tek bir suikastçı tek bir silahla yeryüzündeki en güçlü ülkelerde karışıklık ve çaresizlik yayabilir ve bu olmuştur da. Ve zamanının fırsatlarına ve diğer kişilerin ihtiyaçlarına açık tek bir yaratıcı kişi, umut ve başarı yaymanın çekirdeği olabilir. Sistem parçalarının karşılıklı bağımlılığını aşırı derecede vurgulayan Parsons'unki gibi bir

sosyal sistem modeli, bireylerin fonksiyonel özerkliği ve yeterliliğinin diğer ifadeleriyle ve bunlarla uzlaşamaz.

Parsons'un desteklediği sistem modeli, karşılıklı bağımlılık yaratan teklik ve sosyal sistemlerinin ihtiyaçlarını tatmin etme ya da diğerlerinin beklentilerine uymak için bireylerin hazırlandığı yollara orantısız bir şekilde odaklanma üzerinde bir vurgu gerektirmektedir. Odaklanma, bireyleri sosyal dayanışmayı kabul eden ya da onlar arasındaki uzaklıkları azaltan sosyal bütünleşmenin mekanizmaları; onlar arasındaki gerilimi düşüren savunma ya da sistemi çevresine uyduran ve onunla gerilimini azaltan mekanizmalar üzerindedir. Bütün bunlar hayati süreçlerdir ve bunları görmezden gelen hiçbir insan etkileşimi analizi yeterli olamaz. Ama bunlar sosyal analizin kendini beğenmiş odağı haline geldiklerinde, bilgi vermek yerine sosyalleşmiş bireylerin ve diğer sosyal birimlerin yaygın olarak ve herhangi bir sosyal sisteme tamamen dâhil oluşa başarıyla direnmek isteyen diğer sosyal birimlerde ve sosyalleşmiş bireylerde denklemin aynı derecede önemli "kaçınma" tarafını görmezden gelen analizlere yol açtığı ve fonksiyonel özerkliğin kaybıyla ilgili olduğu için çarpıtma yapmaktadır. Parsons'un sistem modeli, parçalarının özel düzenlemelerinin olduğu bir sistemin "organizasyonunun" öncelikli olarak parçalar arasında bütünleşme yolları sağladığını varsayma eğilimindedir. Ancak "fonksiyonel özerkliğe" duyarlı bir sistem modeli açısından "organizasyon", yalnızca ilişkilendirme, kontrol etme ve parçaları birbirleriyle ilişkilendirme görevlerini yerine getirmemekte ama aynı zamanda onları ayırmakta, onlar arasındaki mesafeyi ve onların işlevsel özerkliğini korumaktadır.

Parsons, sosyal sistemlerin, oyuncular arasındaki etkileşimin ve rol davranışının sosyal sistemleri olduğunu vurgulamaktadır. Burada vurgu, ihtiyaçların tutarlı bir şekilde tatmini ve diğer kişilerle güvenilir iş birliğine getirilen kişiliğin sosyal sistemle bütünleşme yolları üzerindedir. Kısacası roller, kişilerin sistemle bütünleştikleri mekanizmalar olarak görülmektedir. Ancak total bir ilişkilenmeyi asla talep etmemiş sosyal rollerin özü budur. Rol yükümlülüklerinin çok sayıda

ve ayrıntılı olduğu zaman kişi asla sınırsız yükümlülükle karşı karşıya olmamaktadır. Roller her zaman iki yönde yorumlanabilir: Sistemin ve katılan bireylerin belli bir derecedeki fonksiyonel özerkliğinin sürdürülmesi yönündedir. Parsons'un yaptığı gibi bir kişiye bir sosyal sistemde "oyuncu" demek, onun bir sosyal sistemde bir rol oynadığını, belirli sistem kontrollerine tabi olduğunu, kendi rolünün bulunduğu gruba karşı yükümlülüklerini vurgulamaktır. Ancak Parsons'un da çoğunlukla bir kişinin herhangi bir sosyal sistemde yalnızca sınırlı ilişkisi olduğunu açıkça belirtmemiş olmasına rağmen, aynı zamanda onun rol yapan bir oyuncu olduğunu ima etmektedir ve tam da bundan dolayı bütün sosyal sistemlerin yanı sıra onun kendi gerçekliği ve potansiyeli vardır.

Parsons, bütünleşmenin ve analizin değişik düzeylerini (biyolojik, psikolojik, kültürel ve sosyal sistem düzeylerini) vurgulamak için büyük çaba sarf etmektedir. Ama bunların hiç birisinde, sosyal sistemler arasında hareket eden, kendi hayat dönemi ve kariyeri boyunca yaratan ve yok eden cisimleşmiş sosyalleşmiş kişiyi ciddiye alabileceğimiz bir insan sistemi üzerinde doğrudan ve sistematik bir şekilde odaklanan kavramsal bir hüküm ortaya konmamaktadır. Parsons'un sosyal dünyasında insan sistemi, cisimleşmiş sosyalleşmiş birey, diğer dört düzey dışında tanınmamaktadır. İnsan sistemi Parsons'un çerçevesinde kaybolmaktadır. Onun kavramsal sisteminin süzgeci arasından kaçmaktadır. Bu, sanki Parsons'un sosyal dünyasının bir dizi kısmen örtüşen ışık çemberleri gibidir. Bir cisimleşmiş kişi bir çemberi ya da sosyal sistemi terk ederse, o kişi yok olmakta ve ancak yeniden girerse ve bir sonraki çembere katılırsa görünür olmaktadır. Bu yüzden Parsons her günkü dünya tecrübesini tamamen tersine çevirir. Her günkü dünyada, en sürekli şekilde görünür olan cisimleşmiş bireydir, onun katıldığı sosyal sistemler değildir. Parsons mantığa ters bir şekilde cisimleşmiş bireyi en çok görünürden en az görünüre dönüştürür. Sanki insanların belirgin varlığı bir utanç konusuymuş gibidir. Teorik sistemi geliştikçe, özellikle "eylem planından" "sosyal sistem" analizine geçtikçe, cisimleşmiş sosyalleşmiş birey gözden kaybolmaktadır.[7]

Farklılaşmayı Ortadan Kaldıran Sosyal Anomi

Parsons'un kavramsal sistemi, belirgin bir birim olarak cisimleşmiş sosyalleşmiş birey üzerinde odaklanmayı başarmadığı için, kültürel sistemlerin (sosyal sistemlerden farklı olarak) insanlar aracılığıyla geliştirip sürdürülebileceğini ve bu sürekliliğin özel sosyal sistemlerden oldukça farklı bir şekilde korunabileceğini anlayamamaktadır. Bir sosyal sistem sorunlarını çözemediğinde ve yok edildiğinde, bireyler de mutlaka onunla birlikte yok olmamaktadır. Sosyal sistem o durumda varlıklarını sürdürebilen ve çoğunlukla sürdüren daha temel genel unsurlarına, daha küçük birincil gruplarına ya da bireylerine dönmektedir. O özel sosyal sistem bakış açısından bu bir "karışıklık" ya da "sosyal anomi" krizidir. Unsur olarak bireyler ve kültürel sistem açısından, daha başarılı olabileceği bir şeyler denemek için bağlılıkların kesilip serbest bırakılması demektir. Sosyal anomi boşa giden enerjileri çözebilir, verimsiz bağlılıkları kesebilir. Bireyleri ya da kültürel sistemi yok olmaktan kurtarabilecek yeniliğin mayasını devreye sokabilir.

Bir sosyal sistem, sorunları için rutin çözümlerini verimsizce tüketmiş olursa, o zaman belki de anomi yaratan rastlantısallık, bireyler ve onların taşıdığı kültür için eski yapıları düzenli ve rutin bir şekilde eğip bükmekten daha yararlı olabilir. Sosyal sistemlerin rastlantısallığındaki sınırlı artışlar – yani artan sosyal anomi – insan ve kültürel sistemler için faydalı olabilir. Bu görüş açısıyla sosyal anomi içinde olan kişi yalnızca kontrol edilemeyen bir "sosyal kanser" değil ama tamamen bereketli bir toprağa şansını yakalarsa canlı kültürün bir tohum kabuğu olabilir. Özel bir sosyal sistemden farklı olarak sürdürülebilirliklerinin mümkün olduğunu ima eden cisimleşmiş sosyalleşmiş bireylerin fonksiyonel özerkliği, kültürel sistemi korumaya yardımcı olmaktadır. Tarihsel olarak birikmiş inançların ve becerilerin mirası olan kültürel sistem, belirli sosyal sistemlerden kopuşundan sonra bile cisimleşmiş bireyler arasında en azından belirli ölçüde korunmaktadır.

Kültürel sistemlerin böylesi sürekliliği ve güvenliği kısmen cisimleşmiş bireylerin her zaman, belirli ölçüde fonksiyonel özerklik sahibi

olmalarından ve tek bir sosyal sistem içindeki başarılı işlemin gerektirdiğinden daha çok kültür yatırımı yapılan kişiler olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de kültürel sistemlerin güvenliği, bireylerin belirli bir sosyal sistemin ihtiyaçları karşısında aşırı derecede uzmanlaşmamasını gerektirmektedir. Bu perspektiften bakınca, sosyalleşmiş kişinin fonksiyonel özerkliği, onun kendi sosyal sisteminin kaderi üzerindeki bağımlılığını gevşeterek kültürel sistemlerin sürekliliğini güçlendirmeye hizmet etmektedir. Bu görüş açısıyla cisimleşmiş birey bir sistem için "parça" ya da organ olmaktan çok bir "tohum" ya da çimleme materyaline benzemektedir. Kendi içinde, tüm kültürü yeniden üretebilecek, davranış kalıpları üzerine basacak ve hep birlikte bunları sosyal sistemlere katacak "bilgiyi" barındırmaktadır.

Sosyalleşmiş bireyin sosyal sistemlerle ilişkisinin potansiyelini ve özerkliğini vurgularken, bireyin kültürel sistemler karşısında pasif olarak resmedilmesinden kaçınılmalıdır. Kültürel kalıplar bireyi sosyal sistemler dâhil özel bir çevrede tatmin edemediği zaman, birey onları değiştirebilir ve değiştirir. Bu, cisimleşmiş bireyin kendisini sosyal sistemlerden daha az olmayan bir şekilde geleneksel inanç ve becerilerden çıkarabilir. "Organize sapış" olayında olduğu gibi birey yeni sosyal sistemleri, kendisini eski kültürel kalıpların iddialarından koruyabilecek ve yenileri için desteği güven altına alabilecek sınırlar içinde kuracaktır. Bir yandan bireyin geniş kültürel sosyalleşmesi, sosyal sistemlerle ilişki bakımından bir miktar fonksiyonel özerklik sağlarken diğer yandan da onun sosyal sistemleri yaratma ve sürdürme kapasitesi, belirli kültürel sistemlerden bir miktar fonksiyonel özerklik getirir. Her tür sistem ona diğeri üzerinde bir kaldıraç gücü sağlar: O, bunların ikisini de kullanır.

Sistem Unsurlarını Tartmak

Bütün bu yorumlar boyunca, karşılıklı bağımlılığın daimi bir değişken değil ama değişken bir boyut olduğunu vurguladım. Eğer karşılıklı bağımlılığın dereceleri varsa bunların bağımsızlık ya da fonksiyonel özerklik olması zorunludur. Sonuç olarak bağımsız parçaların bir sis-

temi içinde bile değişik parçalar değişen derecelerde bağımsızlığa sahip olabilir.

Bu kadar ileri gittikten sonra, bir sistem içinde "karşılıklı bağımlılık ağı" üzerinde yapılan vurgu teorisyeni, sistem sonuçlarına farklı unsurların ayrım yapan katkılarını tartma sorunundan kaçmasına imkân vermemektedir. Değişik sistem parçaları, sistemin her bir durumuna farklı katkılar yapar. Onlar hem değişikliklere ve hem de sistemin istikrarlılaştırılmasına farklı açılardan katkıda bulunur ve bunun sistemli olarak tanımlanması ve deneysel olarak araştırılması gerekir. Ancak Parsons, başlama noktası, "değişikliğin muhtemel kökenlerinin çokluğu" üzerinde bir vurgu karşı dengesi kurduğu "sosyal sistemlerde değişimin itici gücü olarak bir ya da iki doğal ana kaynağı" vardır görüşüne karşı bir tartışma olduğundan, bunu görmemektedir.[8] Sistem analizi konusunda onun modeli, önemli ölçüde, "tek unsur" teorileri ya da onların değişik biçimlerini baltalama yönünde bir çaba ile teşvik edildiği için Parsons, tartılmamış unsurların "belirsiz karşılıklı bağımlılığı" doğrulamasıyla konunun büyük ölçüde dondurulmasından büyük ölçüde memnundur.

Unsurların karşılıklı bağımlılığı teorisinin sistem analizi üzerinde odaklanması, Parsons'un teorisinin ortaya çıktığı sosyolojik gelenekte uzun zamandan beri önemli bir varsayım olmuştur. Bu bariz bir şekilde Saint-Simon'a kadar dayanmaktadır ve Comte tarafından da kullanılmıştır: Radcliffe-Brown ve Malinowski tarafından tam olarak açıklanana ve Parsons ona yöntemsel olarak ne yaptığını bilen bir uygulama yapıncaya kadar. Bugün Amerikan İşlevselcileri arasında karşılıklı bağımlılık teorisi oldukça yaygın ve eleştiri yapılmadan, neredeyse mesleki inancın bir unsuru ve daha çok sıkı bir denetimden geçirmek yerine törensel bir onama halini almış olma ihtimali bulunan bir alan varsayımıdır. Karşılıklı bağımlılık doktrini pek çok sosyal bilimciye tartışmasız bir şekilde içgüdüsel olarak inandırıcı gelmektedir. Bu doktrin onlar için neredeyse kendi meslek kültürlerinin sorgulanmayan bir parçası haline gelmiştir.

En büyük güvenin verildiği karşılıklı bağımlılık doktrininin formülasyonu, insan gruplarının ve kültürlerinin karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen unsurlardan oluştuğu görüşünü ileri sürmektedir. Bu kısa öz ama göreceli olarak "güçlü" biçimdeki karşılıklı bağımlılık doktrini ikna edici gözükmektedir. Ancak değişik ama eşit bir biçimde bu aynı faraziye açıkça "zayıftır": Sosyal ve kültürel olguda her şey başka her şeyi etkilemektedir. Karşılıklı bağımsızlık doktrininin güçlü ve zayıf modelleri arasında araştırılabilir, operasyonel farklar yoktur. Tek fark, onların metafizik duygulandırma yeteneklerindedir. Bu, uyumlu bir şekilde duygularda yankılanmaktadır. İlk model ikna edici, güçlü ve bir şekilde önemli gözükmektedir. İkincisi ise açık bir şekilde önemsiz ve zayıftır.

Ancak zayıf biçimin en azından bir değeri vardır: Bu biçim, çok sayıda önemli sorudan kaçınıldığını ya da onların görmezden gelindiğini ortaya koymaktadır. Hala sorulması gereken şey şudur: Onların hepsi aynı derecede karşılıklı bağımlı mıdır, sisteme bir bütün olarak ya da içindeki diğer unsurlara ve alt sistemlere ilişkisi bakımından az çok fonksiyonel bir özerkliği var mıdır? Bir tanıma göre bir sistemin unsurlarına her birinin bir diğerini belirli bir derecede etkilemesi söz konusudur. Hala sorulması gereken soru şudur: Onlar aynı ölçüde birbirlerini ya da daha büyük sistemleri de etkiliyor mu?

Bu ve diğer ilişkili sorular, çözümü bir tür matematik kullanılmasını gerektirse de yalnızca – vazgeçilemez olsalar da – nitelik ve klinik vaka araştırmalarıyla cevaplandırılamaz. Böylesi sorular, sistem unsurlarının herhangi bir sonuçla belirlendiği şekilde bir nicel farka işaret etmekte ve onlar bu nedenle nicel bir analizi gerektirmektedir. Yakın zamanlara kadar İşlevselciler, henüz mevcut olamayan matematiksel araçların kullanımı olmadan imkânsız olduğu için nicel hesaplardan kaçınabiliyorlardı. Ancak, parçaların "karşılıklı bağımlılık" durumunun belirsiz bir doğrulamasını yapan bir Parsonsçu sistem modeli, bir nitelik analizi yapılmasına izin vermektedir. Bu, belirsiz çözümlerin ortaya çıkmasına neden olurken böylesi deneysel işlemler, daha büyük teoriyi canlandıran anti-belirlenimci dürtüyü çiğnemeden dünyanın tekliği

duygusunun hissedilmesini elbette yansıtmamıştır. Belirsiz karşılıklı bağımlılık doktrini, İşlevselcilerin somut gruplar ve özel topluluklar üzerinde sınırlı deneysel keşifler uygulamalarına ve geliştirmelerine imkân tanımış, bu da onların bazı şeyleri yapabilmelerini sağlamıştır.

Eğer konuya cevap verdiğini gören ve aslında daha geniş muhtemel modeller içinde bir tanesi olarak anlarsak, Parsonsçu sistem analizinin güçlü ve zayıf yanlarını daha iyi anlayabiliriz. Parsonsçu sistem analizi modeli, "sosyal sistemler içindeki değişik dürtüsünün doğal bir ya da iki ana kaynağın" önemini vurgulayan o modellere karşı bir tartışma konusuydu. İkincisini, "tek unsur modeli" olarak tanımlayabiliriz. Ama "çoklu illiyet modeli" diyeceğimiz bir başka model olan Parsonsçu model, tek unsur modeline verilen tek cevap değildi. Parsonsçu modelin bir tanesini oluşturduğu iki modeli yaratan tek unsur modeli ile başlayabiliriz.

Tek Unsur Modeli: En ham ve "ideal tipik" biçiminde bu modelin, tek bir unsurun – örneğin, ekonomi, ırk ya da iklim – bütün zamanların ve mekânların diğer bütün sosyal ve kültürel olgularını açıkladığı ileri sürülmüştü. Tabi Marksizm, sık sık ve tam olarak böylesi bir tek unsur modeliyle açıklanmıştır. Bu tartışılırken, aynı tartışmayı burada sürdürmekte bir fayda görmüyorum. Çünkü muhalifleri tarafından bu şekilde anlaşılmış ve bu kavrama göre cevaplar verilmiştir.

O zaman tek unsur modeli nasıl düşünülmüştü? Bir formülasyonda böylesi bir modelin "bağımsız" ve "bağımlı" değişkenler arasında bir fark olduğu varsayımını öngöreceği söylenebilir. Model, pek çok değişkenin bir bağımsız değişkenle ilişkisinin incelenmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle, onun görevi, bu bağımsız değişken tarafından yaratılan çeşitli etkilerin ve bağımsız değişkenlerdeki herhangi bir değişikliğin daha önce tercih edilen bağımsız değişkendeki değişikliğe kadar gittiğinin gösterilmesi olacaktır.

Dolayısıyla basit bir şekilde açıklandığında, tek unsur modelinin hem mantıksal ve hem de deneysel eksiklikleri vardır. Örneğin, bu model, çeşitli bağımlı değişkenlerin karşılıklı olarak birbirlerini etkile-

dikleri şekiller için sistematik düzenleme getirememiştir. Model ayrıca, bağımlı değişkenlerin karşılıklı etkisini, bağımsız değişken üzerinde ise tek ya da birlikte uyum içinde yaptıkları etkiyi görmezden gelmiştir. Bir başka deyişle, uygulamada model, diğer çeşitli değişkenleri açıklayan unsur olarak tercih edilen bir unsur üzerinde odaklanmayı kapsamaktadır. Ama bu model, bağımsız unsurun yalnızca bazıları için açıklama getirdiğini, bağımsız değişkenlerdeki uyumsuzluğu açıklamadığını, bu yüzden de bağımsız değişkenlerde halen açıklanmamış ya da tortu uyumsuzlukları bir sorun olarak almadığını bariz bir şekilde ortaya koymamıştır. Temelde buradaki çaba, bir değişkenin önemi üzerinde bir genel vurguyu "meşrulaştırma" ve onun yalnızca analizcinin alacağı riskle görmezden gelinebileceğini göstermekti. Araştırmacının buradaki çıkarı, yalnızca bağımsız değişken ve onun kendi teorisi içindeki yerini meşrulaştırma üzerindeydi.

Çoklu İlliyet Modeli: Bu model, tek unsur modeline karşı ortaya çıkan iki tepkiden birisiydi. Ona karşı çıkışıyla çoklu illiyet modeli, bütün sosyal ve kültürel olguların bir değil, birden çok unsur tarafından üretildiği karşı tezini ileri sürüyordu. Çoklu illiyet modeli, tek bir sonucun doğmasına katkıda bulunan unsurların çeşitliği üzerinde odaklandı ve tek bir olayı etkileyen çeşitli bağımsız değişkenleri tanımlamaya çalıştı. Tek unsur modeli tek bir değişken ve pek çok bağımlı değişken ile çalışırken, çoklu illiyet modeli tipik olarak pek çok bağımsız değişkeni ve bir bağımlı değişkeni kullandı.

Bu şekilde çoklu illiyet modeli, teoriye ve araştırmaya büyük bir "gerçekçilik" unsuru kattı. Bu model, uzlaşma arayan bir liberalin ve rekabet içindeki tek unsur teorileri arasında herhangi bir tek unsur teorisinin aşırı basitleştirilmesine ve yanlılığına karşı kuşkuyla bakan bir entelektüelin duygularını uygun bir şekilde yansıtmaktadır. Ancak çoklu illiyet modelinin eksiklikleri gerçekten de esaslıdır ve onlar, tek unsur modeli tarafından açıklanan imajların da yansımasıdır. Çoklu illiyet modeli, sürekli ya da "etkisi kaldırılmış" olan diğer bağımsız değişkenlerin etkileriyle ya da bu etkiler olmaksızın belirli bir zamanda

alınan çeşitli bağımsız değişkenlerin birbirini takip eden araştırmalarını gerektirmektedir. Bu model aynı zamanda, tek bir bağımlı değişkenin bağımsız değişkenler üzerindeki karşılıklı etkisini ihmal etmektedir.

Çoklu illiyet modeli, genel olarak aşırı tutumluluk prensiplerini ihlal etmekte, çoğunlukla bağımsız değişkenlerin gereksiz yere çoğalmasına yol açmaktadır. Örneğin bazen bu model, eklediği bağımsız değişkenlerin aslında bağımsız değişkenden büyük orandaki bir sağmaya neden olduğunu göz önüne almamaktadır. Bu model bazen çeşitli bağımsız değişkenlerin yalnızca temel ortak unsurların ya da tek ya da aynı şeyin değişik ölçüsü olan bir unsurun küçük bir sayısının görünüşteki açıklaması olma ihtimalini görmezden gelmektedir.

Parsonsçu Sistem Analizi: Çoklu illiyet modeli gibi bu analiz de, daha önce belirttiğim gibi, kısmen tek unsur modeline karşı yapılan bir tartışmadan doğmuştu. Parsons'un sistem modeli, doğası gereği bağımsız olan bir değişkenin olduğu belirli bir alandaki tek unsur görüşünü reddetmiş, bütün değişkenlere hem bağımsız ve hem de bağımlı değişkenler olarak bakmıştır. Bu açıdan hem bağımlı ve hem de bağımsız değişkenler arasında bir ayrım kullanmayı sürdürmüş olan ve doğası gereği bir özel değişkeni biri ya da öteki olarak görmemiş de olsa, çoklu illiyet modelinden ayrılmıştır. Parsons'un sistem modeli, insan gruplarını, hepsi birbirine bağımlı ve karşılıklı etki yapan parçalardan oluşan sistemler olarak algılamış, her bir değişkeni hem "neden" hem de "sonuç" olarak görmüştür. Daha önce belirttiğim gibi, Parsons'un sistem modelinin temel kusuru, onun bir sistem içindeki bütün değişkenlerin sistemin durumunu belirlemede bir bütün olarak ya da onun parçalarıyla durumu açısından eşit derecede etkili olup olmadığı sorusundan kaçınmasıdır.

Parsons'un sistem modeli ve tek unsur modeli arasındaki fark, eğer Marksizmi ikincinin bir örneği olarak anlarsak, Parsons'un en azından onların süreksizliğini vurgulayan tartışmalı formülasyonunda ima ettiği kadar radikal değildir. Bu en azından iki nedenden dolayı böyledir. İlk olarak, Marx'ın toplumları, unsurlarının birbirlerini karşılıklı olarak et-

kilediği sosyal sistemler olarak düşündüğü şüphe götürmez bir şekilde açıktır. Marx sonunda "kapitalist sistem" kavramını bulmuştur. Gerçekte o "üstyapının" bile, uzun dönemde kontrol ettiğini düşündüğü "altyapı" üzerinde geriye dönüp tepki verdiğine inanmıştır. Marx, insan gruplarının sistemliliğini, belirlenmiş bir durum olarak kabul etmiştir. Onun ilgisi, sistem içinde belirli unsurların nihai olarak onu kontrol ettiğini ileri sürme konusunda toplanmıştır. Aslında Marx, kendisine, sistem parçalarını tartma sorusunu yöneltmiş ve matematiksel çözüm fırsatının daha çok uzakta olduğu koşullarda bunu yapmıştır. Bu yüzden o, çözümünü matematiksel bir formül üzerinde oluşturmamış ama bir unsurun sahip olabileceği kontrol ya da hâkimiyet derecesi üzerinde Parsons'un çeşitli değişkenler arasındaki karşılıklı bağımlılık derecesinde yoğunlaşmasından daha fazla odaklanmıştır.

Marksizm ve Parsonsçu sistem modelinin görünüşteki gibi süreksiz olmadıkları konusunda ikinci bir neden söz konusudur. Parsons'un sistem modeli sistem, içlerinde herhangi birisinin hâkimiyetini resmi olarak doğrulamadan ya da tartmadan parçalar arasında şekilsiz bir karşılıklı bağımlılığı öngörürken, Parsons yine de – Comte'tan Durkheim'a kadar kendi teorik geleneğinde – bir değişkene her zaman özel bir yer tahsis etmişti: Paylaşılan etik inançlar ya da değer unsurları. Parsons'un sistem modelinin fiili kullanımı, Marx'ınkinden pek de radikal olarak farklı değildir. Her birisine özel önem atfedilen somut değişken iddia edildiği üzere oldukça farklıdır ve Marx bütün bunları Parsons'tan daha açık bir şekilde yapmakta, pratikte karşılıklı olarak etkileşim içinde olan değişkenlerin sistemi içinde etkin olan "bir" değişkene özel bir önem tanımaktadır. Bu düzeyde, İşlevselci ve Marksist gelenekler arasındaki farklar tamamen olmasa da, daha çok resmi açıklayıcı modelin kullandığı konu yerine tercih edilen özel bir esaslı konu olmaktadır.

İki geleneği bütünleştirmek için muhtemel bir temel, benim "tabakalaşmış sistem modeli" dediğim dördüncü bir modelin formüle edilmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu model yöntemsel olarak bağımsız parçalar sistemi içinde bile bütün unsurların eşit bir şekilde bağımsız olma-

dıklarını, bazılarının daha büyük ve bazılarının ise daha az özerkliğinin ve bağımsızlığının olduğunu not etmektedir. Bunu bir tabakalaşmış sistem modeli olarak tasarlarken niyet, sosyal tabakalaşmanın sıradan gücünü vurgulamak değil ama dikkati, bir sistem içinde birlikte etkin olan çok sayıda değişkenin sıradan farklılaşmış etkisi üzerinde toplamaktır. Model, bir sistemi oluşturan değişkenlerin, onların farklılaşmış etkileri açısından tabakalaşacağını varsaymaktadır.

Tabakalaşmış sistem modeli, hem Parsonsçu sistem modeli ve hem de Marksizm ile birlikte, sosyo-kültürel kalıbı bir sistemde bir unsur olarak görme ilgisini paylaşmaktadır. Bu iki diğer modele benzemeyen bir şekilde bir yandan bu kalıbın belirli bir sistemdeki durumunu ölçmeyi ve diğer yandan da sonuncu unsurun ne derecede bir sistem olduğunu tartmayı istemektedir. Parsonsçu sistem modelinden farklı olarak tabakalaşmış sistem modeli hangi ölçüye kadar sistemin çeşitli unsurlarının onun karakterlerini açıklayabileceğini ve onların değişen etkilerini değerlendirebileceğini belirlemeye çalışmaktadır. Marksist modele uymayan bir şekilde tabakalaşmış sistem modeli, sistem karakteristiklerini belirlemede birden çok unsurun rol alabileceği ihtimalinin açık tutulmasında ve bu diğer unsurların da onların nispi etkileri bakımından incelenmesinde ısrar etmektedir. Bunu, çeşitli etki yapan unsurların eşit derecede etkili olacağını varsaymadan, Parsonsçu modelin yaptığı gibi etkinin değişen dereceleri sorununu göz ardı etmeden yapmaktadır.

Denge Sorunları

Parsons'un sosyal sistem analizinin temeli, onun denge ve bu dengeden ortaya çıkan koşullardır. Parsons için Ego'yu ve Alter'i bir sistem yapan şey, yalnızca onların davranışlarının karşılıklı olarak etkili ya da karşılıklı bağımlı olması değil ama *sürdürülme* eğiliminde olan kalıplar içermesidir. Bu yalnızca, çatışmanın ve değişmenin kuralları olabilecek, birbirlerine karşı davranışlarında düzenlilikler ya da öngörülebilen

özellikler değildir. Parsons, bu kalıpların değişimden ya da çatışmadan korundukları kalıplardaki davranışlara ya da böyle bir değişme ya da çatışma olmuşsa bunu yalnızca tekrara dayalı bir döngüde yapmış olmaları üzerinde odaklanmaktadır. Parsons'un kaygısı, sosyal sistem dengesi üzerinde odaklanarak etkileşimin kalıplarının nasıl istikrarlı hale getirileceği, değişmeyeceği ya da değişiklik olduğunda ilk değişikliklerin etkilerinin nasıl ve ne zaman sınırlanabileceği ya da daha önceki duruma nasıl geri dönülebileceği konularındadır. Onun ilgisi, sistemin içindeki istikrar getirici özelliklerle birlikte sosyal sistemlerin kendi kendilerini sürdürme unsurlarına sahip olmasıdır. Kısacası vurgu, sistemin kendisini nasıl koruduğu üzerindedir. Bir sistemin doğası gereği zorlayıcı unsurları yoktur, yalnızca durumsal uyumsuzlukları ya da marjinal önemdeki "karıştırıcı" unsurları vardır.

Daha somut ve Parsonsçu bakış açısıyla belirtmek gerekirse, bir sosyal sistemde Ego ve Alter birbirlerinin beklentilerine uygun davran davrandıkları ölçüde bir denge vardır ve olacaktır. Sistemin dengesi, aslında büyük ölçüde grup üyelerinin uyumlu davranışlarına bağlı görülmektedir. Ego, Alter'in beklediklerini yaptığı ölçüde, Alter bundan tatmin olacak ve sonuçta Ego'nun da memnun olacağı şekilde yani Ego'nun beklentilerine göre davranacaktır ve bu nedenle birisi diğerinin beklentilerine uygun şekilde davrandığında o, diğerinden kendisini bir değişiklik yapmadan aynı şekilde davranmaya yöneltecek bir karşılık bekleyecektir.

Bu model, çeşitli örtük deneysel varsayımlarda bulunmaktadır. En özel örnek olarak belirtmek gerekirse, bu model özdeş bir şekilde uyum gösteren eylemler dizisi, aynı ya da artan derecelerde takdir, tatmin ya da memnuniyet getirecek ve bu nedenle de uyan kişiyi, onları devam ettirmesi için ödüllendirecektir. Bu varsayım Parsons'un sosyal sistem dengesinin nasıl sürdürüldüğü, aksi taktirde onun "bir kere oluşturulunca role beklentilerinin tamamlayıcılığının nasıl sorunlu olmayacağını ... hiçbir özel mekanizmanın, tamamlayıcı etkileşim-yönelimli sürdürmeyi açıklamak için gerekmediğini" savunabilmenin güç oldu-

ğu varsayımı ile ilişkili gözükmektedir.[9] Bir başka deyişle, bir kez bu karşılıklı uyum döngüsü başladı mı, sonsuza kadar devam etmektedir. Şimdi bildiğim kadarıyla bunun ima ettiği şeyin yani özdeş uyumlu eylemlere ödül veren tepkilerin aynı ya da artarak devam edeceği konusunda hiçbir kanıt yoktur. Tam tersine, hem izlenimci gözlemler hem de teorik değerlendirmeler bu konuda büyük kuşkuların doğduğunu göstermektedir.

Azalan Uydumculuğun Marjinal Faydası[10]

Burada, daha önceki sistem "karşılıklı bağımlılığı" tartışmasında olduğu gibi, konu en iyi derecelendirme sorularıyla ilgili olarak görülebilir: Ego'nun uyumlu eylemlerinin her zaman Alter'in beklentileri için bazı sonuçları vardır. Beklentiler daima, daha önceki ilişkili eylem tarafından değiştirilir. Ama hangi şekilde ve hangi ölçüde? Bana göre, Ego'nun uyan eylemlerinin bozulmayan dizisi ne kadar uzun sürüyorsa Alter daha sonra bu eylemleri olağan kabul edecek ve onlara dikkat etme ihtimali azalacaktır.

Bu da sonuçta, Ego için Alter'in beklentileriyle uyumun düzeyini arttırmasına ya da azaltması eğilimlerini ortaya çıkaracaktır. Eğer bunları azaltırsa bu sonuçta Alter'in Ego'nun beklentileriyle uyumunu daha da azaltacak ve bu yüzden karşılıklı memnuniyeti ve uyumu azaltan bir kısır döngüyü ve bunun sonucunda artan gerilimi yaratacaktır. Ancak muhtemelen Ego, Alter'den daha önce aldığı memnuniyet düzeyini korumak için Alter'in beklentileriyle uyumunu *arttıracak* ve bu şekilde Alter'in ödüllerinin azalmasını önlemeye çalışacaktır. Ancak bu, Ego'nun uyumlu davranışının bir enflasyonist spiral çizmesi anlamına gelecek, uyumun daha sonraki birimleri daha öncekilerden daha az değerli olacaktır. Ama bu koşullarda Ego uydumculuğunu arttırmayı ne kadar sürdürebilecektir? Bu konuda sınır elbette Ego'nun enerjisi, zamanı ve kaynakları ölçüsünde belirlenmiş olacaktır. Daha önceki tatmin düzeyini korumak için sonsuza kadar uyumunu arttıramayacaktır. Bundan

başka Ego'nun böylesi bir uydumculuğu sürdürme maliyeti kazancıyla ilişkili olarak artacak ve bu yüzden onun zamanını ve kaynaklarını alternatif yatırımlar için tahsis etmesi durumu gitgide daha çekici ve ödüllendirici hale gelecektir. Kısacası, bu koşullar altında, davranışını ya da ilişkisini bu şekilde sürdürme ihtimali azalmaktadır.

Elbette Alter'in Egoya verdiği ödüller azalırken ve Ego Alter'in beklentilerine uydumculuğu durdururken Alter, Ego'nun uydumculuğunu "çantada keklik" olarak görmeyecek ve bunun için Ego'ya verdiği ödülleri arttıracaktır. Ama her durumda, Parsons'un varsaydığı gibi uydumculuğun özdeş eylemlerinin grup dengesi içinde aynı artışı getireceği varsayımı yapılamayacağı açıktır. Bir noktada, süren ve değişmeyen uydumculuk, bir sosyal sistem içinde, duyarsızlık, gerilim ve çatışma dâhil çeşitli zorlanmalar ortaya koyacaktır. Bunun Ego'nun Alter'in beklentilerine uyma başarısızlığına yol açtığı ya da onlarla uydumculuğunu azalttığı ölçüde, bu durum tüm denge sürecini yeniden dolduracaktır. Ama bu, sistem dengesinin birinci derecede bağlı olduğu beklentilerle uydumculuğun vurgulandığı orijinal kavramdan çok uzaklaşılmış bir duruma işaret etmektedir.

Dolayısıyla Parsons'un kendi varsayımları bizi, sistem dengesinin beklentilerle uydumsuzluk gerektirdiği sonucuna götürmektedir. Bundan başka Parsons'un perspektifiyle bile, bu durum sanki sistemin, bir noktada süregiden uydumculuğu sistem dengesizliği yarattığı için kendi "yok edici tohumları"nı barındırdığı izlenimini vermektedir. Sistem kendisini bozmaktadır. Parsons'un göremediği şey, marjinal fayda değerlendirmelerinin uyumlu eylemlerin ürettiği tatmine uygulanmasıdır. Kısacası uydumculuğun ekonomik bir boyutu vardır ve onun "bedeli" ya da geri dönüşü, arz ve talep miktarındaki değerlendirmelere tabidir. Uydumculuk her zaman piyasayı "fazlasıyla doldurmakta" ve bu da sonuçta uydumsuzluğu yaratabilmektedir. Bu yüzden bir sosyal sistemin istikrarı uydumculuktan zarar görmekte, restore edilmesi ve yenilenmesi ise ayrık olmakla ve uydumcu davranmamakla gerçekleşmektedir.

Uydumculuğun Sınırlılığı ve Bedeli[11]

Uyumlu eylemlerin tekrarının bütün miktarından farklı değerlendirmeler, benzer şekilde uydumculuk beklentisini güçlendirebilir ve bu da paralel bir şekilde onun beklediği dönüşü – "takdir" ve karşı uydumculuk – azaltabilir. Bunlar içinde önemli olan, Alter'in Ego'nun uyma eylemlerini onun üzerinde dikte ederken tanımlama derecesidir: "O bunu yapmaya zorlandı." Alter bunu ne kadar çok hissederse buna o kadar az değer ve karşılık verecektir. Bunun tersi bir şekilde Alter, Ego'nun uydumculuğunu, "gönüllü olarak", "kendi iradesiyle gösterilen" bir davranış olarak tanımladıkça, onu ödüllendirme eğilimi de o kadar çok olacaktır.

İki durumda Alter, Ego'nun uydumculuğunun irade dışı ve zoraki olduğunu hissedebilir. İlk olarak, Ego'nun *durumsal* olarak zorlandığını, başka bir "seçim" yapma şansının olmadığını, istediği şeyi elde etmek ya da kendi maliyetlerini azaltmak için çıkarından dolayı uyum sağladığını düşünebilecektir. İkinci olarak ise, Alter, Ego'nun uydumculuğunun etik olarak zorlanan bir şey olduğunu, uydumsuzluğun etik olarak ayıplanması yüzünden uymaktan başka çaresinin olmadığını hissedebilecektir.

Bunun daha geniş etkilerini anlamak için, Parsons'un Ego-Alter açıklamasındaki bazı temel unsurlara ve onun denge konusunda yaptığı açıklamaya geri gitmek zorundayız. Parsons'un bakış açısıyla Ego ve Alter, her ikisi de ortak bir etik kodu paylaştığında, bu durum her birisinin geliştirdiği beklentinin diğer tarafça meşru ve uyulmaya değer bulunmasından dolayı birbirlerinin beklentilerine uyma ihtimali daha yüksek olacaktır. Parsons, ilişkileri istikrara kavuşturacak bir ortak etik kod beklentisi içinde olmakta ve bu kodun bekleneni yapması yolları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Parsons, Ego'nun ve Alter'in ortak etik kodu tarafından ne kadar çok meşru sayılıp kutsanırsa ona o kadar çok uyum gösterilmesi ihtimali olacağını varsaymaktadır. Bu yüzden Parsons, bir etik kodu, istikrar sağlayıcı ve sistem dengeleyici unsur olarak

görmektedir. Ancak bunun gözden kaçırdığı şey, paylaşılan bir etik kod, Ego'nun Alter'in beklentilerine uyma eğilimini arttırırken, Alter'in Ego'nun onun üstünde dikte ettiği etik koda uyduğu ölçüde Alter'in böylesi bir uydumculuğu, bir başkasının benzer eylemine göre daha az ödüllendirmesi eğiliminde olması, bunu etik olarak dikte edilen değil, gönüllü olarak yerine getirilen bir uyma olarak tanımlamasıdır.

Bir başka deyişle, ortak paylaşılan etik kod, Ego'nun Alter'in beklentilerine uyma güdülenmesini arttırırken, bunun Alter'in uydumculuğundan dolayı Ego'ya verdiği ödülü veya geri dönüşü azaltabilecektir. Ve bu, Ego'nun uydumculuğu bu etik kodun kabulüyle daha *güvenilir* yapıldığında daha belirgin hale gelecektir. Paylaşılan bir etik kod bu yüzden, uydumculuğun ödüllendirileceğini ama verilen ödül miktarını azaltacağını göstermektedir.

Parsons'un genellikle anlatamadığı şey, bir etik kod tarafından sürdürülen ve ifade edilen *gerilimler sistemi*dir. Bu kısmen, sosyal etkileşimin tamamlayıcılığını oluşturarak yalnızca Ego ve Alter'i uyumlu hale getirmeye hizmet ettiğinin ötesinde işleyen fonksiyonların ya de etik kodlar altında gelişen koşulların hiçbir genel analizini yapmamasından kaynaklanmaktadır. Onu sağlamaya istekli olmayan bir başkasından bir tarafın bir şey istemesi dışında bir etik kod niye gerekli olacaktır? Böyle bir uyumu sağlayamayacağı görülmüş olsa, buna verilecek karşılık onu uyum göstermesini sağlayacak şekilde eğitmek, onun bilgi ve becerilerini arttırmak olabilirdi ama arzu edilen performansın etik olarak bir yükümlülük olduğu tanımlamasıyla ilişkisi bulunmazdı.

Eğer bir faraziye geliştirecek ve – ileride bu konuda daha fazla duracağım –arzu edilen performansın, insanların yapabileceği halde isteksiz olarak görüldüğü etik bir yükümlülük olduğunu tanımlayacak olursak o zaman bir etik kuralın varlığı, güçlerin gerilim dolu bir çatışmasını öngörmektedir. Belirli bir eylem için bir arzu vardır ve buna karşı olarak bu eylemi yapmak için belirli ölçüde bir tereddüt de söz konusudur. Hiçbir şekilde, "hayvansal yapısından" dolayı insanların etik sınırlamalardan rahatsızlık duyduklarını varsaymamak gerekir. Buradaki nokta

olan etik zorunluluğun karşı bir dürtü olmasa gereksiz olabileceğidir. Bu yüzden bir etik kurala uyma, her zaman belirli derecede maliyetli olan ve bu nedenle de duruma bağlı bir "görevdir". Bu da tam olarak diğerleri tarafından verilen ödüllerin, etik olarak öngörülen eylemleri sürdürmedeki özel önemini ortaya koymaktadır.

Ego tarafından verilen uydumculuğun, daha önce söylediğim gibi, etik kurallar tarafından onun üzerinde dikte edildiği şekliyle Alter tarafından tanımlanan Ego'nun davranışı derecesinde sınırlı ödülleri kazanması muhtemeldir. Eğer Alter aynı etik kuralla bağlı ise bu aynı zamanda onu uygun bir karşılık verme ve Ego'nun uyumu için bazı ödüller sağlama yükümlülüğü ile karşı karşıya bırakmaktadır. Alter de, birbirine karşıt dürtüler arasındaki bir gerilimde sıkışıp kalmaktadır. Bu, etik kuralla yalnızca Ego'nun uyumu değil ama aynı zamanda büyük ölçüde duruma bağlı olan Alter'in tepkisidir. Her birisinin etik kurala gösterdiği uydumculuk, yine her birisi için iç güçlerin bir çatışmasını barındırması yüzünden riskli olmaktadır. İki misli risklidir çünkü onun varlığını sürdürmesi, her birisindeki güçlerin çatışmasının aşılmasına ve aynı zamanda her birisinin diğeri için kendi riskli uydumculuğuyla sağlayacağı dış ödüllere bağlıdır. Uydumculuk ve sistem dengesi bu yüzden, Parsons'un açıklamalarından farklı olarak "sapkın" durumda çok daha belirsiz, hassas ve risklidir.

Gerçekten de bir sosyal etkileşim sistemi kısmen bu gerilim dolu belirsizlikle bir arada tutulmaktadır. Ego kısmen, etik kurallara tamamen kendisini teslim etmediği için nasıl davranması gerektiği konusunda hiç de emin olmadığından dolayı Alter'in beklentilerine ve davranışlarına karşı duyarlı ve dikkatlidir. Eğer Ego, içselleştirilmiş etik kuralların tam bir etkisi altında olsaydı, Alter için kendi davranışının sonuçlarına ya hiç düzeyinde ya da çok az önem verir, yalnızca kuralların öngördüğünü yapabilirdi. Ve eğer Ego, Alter için sonuçlara önem vermeseydi, yalnızca kendi inancı doğrultusunda davransaydı, bu denli etik kurallara bağlı kişilerle hiç kimse bir başkasının ihtiyaçlarına ve tepkilerine aldırmadığı için hiçbir sosyal sistem uzun süre varlığını

sürdüremeyeceğinden dolayı, zarar gerçekten verilmiş olurdu. Özetle, sosyal sistemlerin varlığının korunması, tamamen başarılı uyuma değil ama etik kuralları riskli bir şekilde içselleştirme ve onlara belirsiz bir şekilde uymaya bağlıdır. Sistem bir arada tutulduğu ölçüde, gerilimlerine rağmen değil, gerilimlerinden dolayı bu mümkün olmaktadır.

Sistem dengesi belirli bir yere kadar Ego'nun tatminlerinin Alter'in tepkilerinden veya Alter'in tatminlerinin Ego'nun tepkilerinden geldiği ve yalnızca her birinin kendi tatminini güvence altına almak için diğerinin beklentilerine uymasına yol açtığı için değildir. Parsons, işin bu yönünü görmektedir. Onun göremediği şey, bunun yalnızca karşılıklı bağımlılık olmadığı, her birinin diğerinden aldığı ve verdiği tatminin belirsizliğinin sistemi bir arada tutmasıdır. Bu, sonuçta kısmen her birisinin paylaşılmış etik uyma zorunluluğuna karşı gösterdiği dirence bağlıdır. Onun sürekli olarak göremediği nokta, sistemin dengesinin en azından kısmen onun içindekilerin etik kurallara uyma isteksizliğine ve dolayısıyla onların uydumcu olmama eğilimlerine bağlıdır.

Doyumun Azlığı ve Arzı

Daha önce gördüğümüz gibi Parsons, sosyal sistemin istikrarının büyük ölçüde ortakların birbirlerinin beklentilerine uymasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Muhtemelen daha çok insan sosyal borçlarını öderse sosyal sistem de o kadar çok istikrarlı hale gelecektir. Bu görüşün gözden kaçırdığı nokta, sosyal bir borcun ödenmesi değil ama sosyal sistemin istikrarına katkıda bulunan halen ödenmemiş kabul edilen "askıdaki yükümlülüklerdir". Açıktır ki, borç verenlerin borçları olan ve yükümlülüklerini kabul eden kişilerle ilişkilerini kesmeleri onların çıkarına olan bir davranış değildir. Ve eğer borç verenler onların borçluluk faturasının kabarmasına izin verirlerse bu aynı zamanda borçlular için de elverişsiz bir durum yaratır. Bu sonuç doğruysa o zaman yalnızca insanların borçlarını ödemeleri için sıkıştıran mekanizmalar üzerinde değil ama aynı zamanda Parsons'un da yaptığı gibi insanların birbirleri-

ne sosyal olarak borçlu kalmalarını sağlayacak, ödemelerinin tamamını yapmalarını kısıtlayacak ve aralarındaki karşılılıkların net dengesini saklayacak ya da belirsizleştirecek sosyal mekanizmaları araştırmalıyız.

Parsons, ilişkili ama farklı bir değerlendirmeye dönmek için, sosyal sistemin istikrarının sistem üyeleri arasında bir "karşılıklı tatmin" olmasını gerektirdiğini kabul etmektedir. Bir başka deyişle Parsons, sistem istikrarının kısmen bir tarafça sağlanan ve diğerinin sağlamasına bağlı tatminlerin değişimiyle irtibatlı olduğunu benimsemektedir. Ancak bu, Parsons'un çalışmasında keşfedilmemiş olarak duran tam sonuçlara bölük pörçük bir bakış olarak kalmaktadır. Burada yeniden derece ve miktar sorularını gündeme getirmek gerekli olmaktadır. Bu durumda sistemin üyelerine sağladığı tatminin miktarı ve mevcut olan karşılıklılık miktarı söz konusudur. Bunların ikisi de değişebilir ve değişmektedir.

Tatminin miktarı sorusunu ilk olarak ele alalım: Parsons'un Ego'su ve Alter'i, bir kıtlık dünyasında yaşamıyor gibidir. Kıtlığın onların davranışlarında ve ilişkilerinde hiçbir etkisi görülmemektedir. Tipik olarak Parsons, bir sosyal sistemin istikrarını insanların etik beklentileri ve ona diğerleri tarafından uyulması açısından hesaplamaktadır. Bu da insanların performansları ve etik kodu arasında eş biçimlilik yönündendir ve Parsons insanların böylesi bir uyumdan tatmin elde etmeyi öğreneceklerini varsaymaktadır. Onların tatmin kapasiteleri aşırı derecede geniş olduğundan dolayı, onlar değişik tür ve miktarda tatminleri kabul etmeyi öğreneceklerdir. Bu yüzden tatmin düzeyindeki değişiklikler Parsons için bir sorun oluşturmamaktadır. Onun örtük olarak yaptığı şey, yalnızca tatminin sabit düzeyini korumaktır. Çünkü o diğer noktayı, yani paylaşılan etik koda uyumun önemini vurgulamayı istemektedir. Bu yüzden Parsons'un sosyal sisteminde zorlamanın merkezi konumu "sapkınlıktır" – etik kurallara uymama –tatminin olmaması değil. Tersine, sosyal sistem istikrarın için tatminin etkileri üzerinde tam bir odaklanma, yoksun kalma ya da nispi yoksun kalma ile birlikte tatminin derecesi ya da düzeyi ile ilgili kaygılanmayı gerektirecektir.

Parsons, bir sistemle etik uyumluluk derecesindeki değişikliklerin onun istikrarı üzerinde bir etkisi olacağını işaret etmede kuşkuya yer kalmayacak şekilde haklıdır. Ama bu, etik uyumun, sistem istikrarına bazı bağımsız katkıları yapacağından daha fazlasını söylemek değildir. Ancak, yalnızca tatmin tarafından, etik kurallardan bağımsız tatmin tarafından yapılacak katkının değerlendirilmesini yapmada başarısız kalmaktadır. Parsons, uyumdan alınabilecek tatminleri azaltma ve bu uyumun genellikle tatmin getireceğini vurgulama eğilimindedir. Platon gibi o da iyi insanın aynı zamanda mutlu birisi olduğuna inanmayı tercih etmektedir. Bir etikçinin bunu nasıl iddia ettiğini anlamak kolay, dünyanın da aynı şekilde olabileceğini açıklayan birisini anlamak ise zordur.

Onlar için neyse ki, insanlar genellikle etik olmayan şeylerde yeterince sıklıkta tatmin bulmakta, düpedüz etiğe aykırı şeylerde tatmin bulmaktadır. Ancak Parsons'un temel vurgusu, etik kuralların ve tatminin birleşmesi – bunun mutlu bir rastlantı olduğu söylenebilir – üzerinedir. "Sapkın aktör önemli bir dereceye kadar 'bütünleşmiş bir kişilik'tir ... onun etik olarak değer verdiği şeyler de, hedonistik tatminin kaynakları ya da sevgi nesneleri olarak onun 'arzu ettiği' şeylerdir."[12] Bu arzuların ve etik değerlerin sözde rastlantısı, günlük gözlemler bir tarafa, klinik psikolojinin birikmiş kanıtları ışığında irkilticidir. Parsons'un tersine Somerset Maugham, acımasızca gerçekçi görünmektedir: Parsons, mutlu adam, "İnsanın Köleliği" konusunda bir şey bilmiyor.

Bütün bunlarla Parsons, *dünyayı* bir kez daha *bütün* yapıyor. O, bunu ya çatışmaları ve çelişkileri yok eden kavramsal fantezi ya da onların gerçekliğini yok eden yalnızca resmi ve boş yollarla varlıklarını kabul edip önemlerini azaltarak gerçekleştiriyor. Karakteristik olarak Parsons bu sayede yukarıdaki alıntıya rutin nitelendirme olarak, şu ifadesini ekliyor: "Emin olmak için, somut olarak, çoğu zaman bu bakımdan ciddi çatışmalar vardır ama onlar esas itibariyle bütünleşmiş tipten 'sapma' olayları olarak görülmek zorundadır."[13] Emin olmak için.

İnsanların arzu ettikleri ile değer verdikleri arasındaki rastlantıyı vurgulayarak Parsons, tatmini tek başına insan eylemine yol gösteren ve etik kurallar iddialarından yalnızca farklı değil ama çoğunlukla bilerek uyumsuzluk içinde olan tamamen bağımsız bir standart olduğunu görmekte başarısız olmaktadır. Bir yandan bizim insanları ve şeyleri onların bize sağladığı zevk ile değerlendirdiğimiz bir *tatmin yeterliği* standardı ve bir yandan da bizim şeylerin ve insanların olmaları gerektiği ile ilgili kavramlarımızla değerlendirdiğimiz *etik uygunluk* – bir kaynak ama tatminin kaynaklarının sonu demek olmayan bir kaynak – standardı bulunmaktadır. Bu nedenle yaptığımız bazı şeyler tatmin getirmiyor olsa da onlar„ etik olarak kendimizi yükümlü saydığımız için yerine getirilmektedir: Sevmediğimiz bir akrabamızı ziyaret etmek gibi. Başka şeyleri ise etik olarak uygun olmasalar da tatmin verdikleri için yapıyoruz. Burada örnek olacak ihtimaller listesi hayal gücümüzü bile zorlayacaktır.

Bu ayrım birçok açıdan önemlidir. Bunlardan birisi, insanların kendi etik standartlarına yapılan tecavüzler için açıkça yakınırken ve kamusal tazminat isterken gizlice ve oldukça ısrarlı bir şekilde, hiçbir etik standardı ihlal etmeyen tatminlerinin engellenişi için çözüm aramaktadırlar. İkinci durumda, sonuçta ortaya çıkan sorunlar yalnızca yer altında çürümeye bırakılmakta ve ona çözüm bulma çabaları bir süre yine de açık savaş yerine gerilla baskınları biçiminde olmaktadır. Ama tatminin olmamasına tepki, etik kodun ihlal edilmesi için olduğu kadar, biçim yönüyle farklı olsa da, sonuç açısından aynı gerçeklikte olacaktır.

Bu nedenle diğer her açıdan benzer olan ama üyelerine sağladığı tatmin miktarı bakımından ayrışan iki sosyal sistem – bir yandan ilgilenmelerinin maliyetine bağlı olarak ve ihtiyaçlarına göre – istikrar bakımından da farklılaşabilecektir. Kısacası üyelerine daha çok tatmin sağlayan sistemler daha istikrarlı olabilecektir. Diyelim ki, iki özdeş sosyal sistemden birisinin üyelerine sağladığı tatmini arttırıyor, diğeri de

azaltıyor olsun. Bu iki sistemin istikrarının değişmeden kalması ihtimal dışı değil midir ya da her ikisi de aynı yönde mi değişecektir?

Parsons böylesi bir tatmin kıtlığı ya da düzeyinin Ego ve Alter aynı etik kodu paylaştığı sürece, sistemin istikrarını etkilemeyeceğini varsaymaktadır. Muhtemelen ortak kod tamamlayıcı haklara ve yükümlülüklere yol açacaktır: Ego, Alter'in isteyerek sağladığı başka bir tatmin istemeyecektir. Ama Alter'in Ego için sağlamaya istekli olduğu tatminler, yalnızca Alter'in görev kavramına değil aynı zamanda onun bunu yerine getirmesinin maliyetine bağlı olacaktır. Bu maliyetler, Alter'in sağladığı tatmini etkileyecek ve sırasıyla ona sağlanan arza bağlı olacaktır. Herhangi bir tarafın kendi etik yükümlülüklerine uyması, kıtlık ve bolluk düzeyinin, kendi tatminlerinin ve onları üretme maliyetinin bir fonksiyonudur.

Karşılıklılık, Tamamlayıcılık ve İstismar

Bir kere nitelik olarak ortaya konunca, "tatminin karşılıklılığının" yalnızca var ya da yok denecek bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bir "ya hep ya hiç" meselesi değildir. Değiş tokuş yapılan çıkarlar bir aşırı uçta özdeş ya da eşit olabilir. Diğer mantıksal uç noktada ise bir taraf diğer tarafa kabul ettiği çıkarlar karşılığında hiçbir şey vermeyebilir. Bu iki aşırı örnek de sosyal ilişkilerde muhtemelen nadiren görülür. Aradaki durumda ise bir taraf diğerine aşağı yukarı kabul ettiği kadar bir şeyler vermektedir ve muhtemelen bu durum her iki sınırlayıcı durumdan daha yaygındır.

Bir sosyal sistemin dengesini, yalnızca "karşılıklılık" değil ama daha hayati olarak *karşılıklılığın derecesi* etkilemektedir. Sistem dengesi için tatmin değişimlerinin bir eşitliği gerekli sayılmasa da, değişim gitgide tek yanlı olursa, ilişkilerin daha riskli hale geleceği de açıktır. Sonuç olarak bir sistemin dengesizliğini anlamak için, bir tarafın diğer tarafa aşağı yukarı aldığı kadar verdiği "istismar edici" ilişkilere özel bir dikkat göstermemiz gereklidir.

İstismar edici ilişkiler sistem dengesini tehlikeye atsa da, bunların olmadığı varsayılamaz. Aksine, keşfedilmesi gereken şey, hangi koşullar altında bunların oluştuğu ve bunların ortaya çıkmasına rağmen sistemin nasıl bütünlüğünü koruduğudur. Parsons'un doktor-hasta ilişkisi çalışmasında Parsons, hastanın özgün istismar edilebilir durumunu not ederek, istismarın önemini örtük bir şekilde kabul etmekte, ancak bunu özel bir olay olarak görme eğilimi taşımaktadır. Ancak buradaki nokta, tıbbi istismarın birkaç deneysel bağlamda ona özel bir şekilde yaklaşmak yerine, teorik temel öneminin sosyal olguları içinde daha büyük bir sınıftaki tek bir vaka olarak kabul edilmesi gerekliliğidir.

Parsons'un istismarcı kalıpları sistematik olarak analiz edememesi ve onların genel öneminin kısmen onun tatminin karşılıklılığı derecesinde mümkün olan farklılığı keşfedememesinde olduğunu da görememiştir. Bu başarısızlıktaki bir başka neden, Parsons'un sistem dengesi analizinin çoğu kısmının, Parsons tamamlayıcılık ve *karşılıklılık* kavramlarını birbirine karıştırma eğilimine olmasına rağmen, beklentilerin *tamamlayıcılığı* üzerinde odaklanmasıdır. Parsons bu iki terimi sanki eş anlamlılarmış gibi kullanmaktadır. Kendi analizini daha sağlam bir şekilde tamamlayıcılık üzerine dikkatli bir şekilde yorumlayarak kurmakta, karşılıklılığın sistematik analizini ihmal etmektedir.

Şimdi, tamamlayıcılığın esas olarak iki anlamı vardır: İlk olarak, Ego'nun kendi hakkı olarak tanıdığı şeyi Alter yükümlülük olarak belirlenmekte ve ikinci olarak Alter'in görev olarak gördüğü şey Ego tarafından kendi hakkı olarak tanımlanmaktadır. Ancak deneysel düzeyde diğer taraf kendi durumunu bir görevi ya da hakkı gerektirir şekilde tamamlayıcı bir tarzda belirlemese bile bir tarafın kendisini hak ya da görev sahibi olarak görmesi mümkündür. Parsons'un işaret ettiği şekilde tamamlayıcılığın üretmesi gereken şey, her ikisinin de aynı etik değerler dizisini paylaşmasıdır. Herhangi bir deneysel durumda tamamlayıcılık, Ego'nun hak olarak gördüğü şeyi Alter'in görev olarak algılamasıdır.

Ancak karşılıklılık, tamamlayıcılıktan farklı olarak her tarafın diğerinden ona verdiği karşılıkta aldığını ima etmektedir. Haklar ve yü-

kümlülükler açısından bu, karşılıklılığın bir tarafın hakkı olanın diğer tarafın yükümlülüğü olduğu anlamına gelmediğini, bunun yerine *her* tarafın hem haklarının ve hem de yükümlülüklerinin olduğunu, böylelikle tatminde bazı değişimlerin olma ihtimalinin arttığını öngörmektedir. Aslında o zaman, tatminlerin karşılıklılığı, her bir rolün, hakları ve yükümlülükleri kapsamak için kültürel olarak tanımlanmasını gerektirmektedir.

Böylesi bir tamamlayıcılığın en az ikiye ayrılabileceği genel yollar vardır. Bu yollardan birisine göre Alter, Ego'nun haklarının kendi ödevleri olduğunu kabul etmeyi reddedebilir. Diğerinde Alter'in kendi ödevleri saydıklarını Ego kendi hakları olarak görmeyebilir. Parsons'un ikinciye pek az ilgi gösterdiği şimdi daha iyi fark edilmektedir. Onu görmezden gelme nedeni açıktır: Tamamlayıcılıkta böylesi bir bölünme sık olmamaktadır ya da olması gerekmemektedir, çünkü olduğu zaman başka tür bir bölünme gibi sistem dengesi üzerinde bozucu bir etkisi olabilecektir. İnsanlara başkaları tarafından, kendilerinin arzu ya da iddia ettiklerinden daha çok hak verilirse ilişkilerinin bozulması, diğerlerinin kabul etmeye razı olduğundan daha fazla hak iddia etme durumlarına göre daha az ihtimal dâhilindedir.

Gerçekte böylesi bir tamamlayıcılığın olmaması – Parsons bu şekilde düşünmektedir – sosyal sistemleri baltalamamakta ama buna *bir tip* tamamlayıcılığın eksikliği neden olmaktadır. Bu, öncelikle insanların, diğerlerinin düşündüklerine göre kendi haklarından daha az değil ama daha çok istemeleri – ve daha fazla değil daha az verdiklerinde – sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Paylaşılan etik kodların sistem dengeleyici tamamlayıcılığı tehlikeye atması yönünden önemini fark ederek Parsons örtük olarak, Durkheim'ın açık bir şekilde faraziye olarak ortaya koyduğu, etik değerlerin ana fonksiyonunun insanların arzu ve iddialarını sınırlamak olduğu görüşünü varsayımlaştırmaktadır. Aristo gibi Parsons da insanların çıkarları kabul ve iddia etmeye, onlara verilenlerden daha çok hazır olduğunu örtük bir şekilde varsaymaktadır. Kısacası Parsons açıklamasa da insan hakkında bir alan varsayımı ile hareket

etmektedir. Bu da, insanların, kendi tatminleri ile özel olmayan açık bir kaygıları olsa da "egoizme" doğru bir eğiliminin olduğudur. Eğer bu geçerli bir varsayımsa – ve böylesi bir varsayım son derecede mantıklı gözükmektedir – her taraf genel olarak kendi haklarını diğerlerininkine göre savunmada ve genişletmede daha uyanık ve aktif olarak ilgili olacağı için, kurulabilecek hakların ve yükümlülüklerin herhangi bir tamamlayıcılığı modelli ve sistematik bir süzgeçten geçmeye tabi tutulmalıdır.

Tamamlayıcılıkta böylesi bir egoizmi kontrol edebilecek bir şey yoktur. Sosyalleşmenin derin bir şekilde içselleştirilmiş etik kurallar aktardığı (eşlik eden haklar ve yükümlülükler kavramlarıyla birlikte) varsayılsa bile, hala kişinin sosyal sistemde tam katılımı sırasında bunun nasıl sürdürüleceği bir soru olarak ortada durmaktadır. Sosyal etkileşim içinde tamamlayıcılık nasıl korunmaktadır? Bunun için, tatminlerin değişimden geçtiği süreç olan karşılıklılığı incelememiz gereklidir. Tamamlayıcılıktan farklı olarak karşılıklılık egoist güdülenmeleri seferber etmekte ve onları sosyal sistemin korunmasına kanalize etmektedir. Egoizm, bir tarafı diğer tarafın beklentisini tatmin için motive edebilmektedir ve böyle yaparak diğer tarafın karşılık vermesine ve kendisininkini tatmin etmesine yol açacaktır. Sözün kısası o kendi kendine bir tamamlayıcı değil ama karşılıklılıkla desteklendiğinde sistem istikrarı getirebilen bir durum olmaktadır.

Denge ve Güç Eşitsizlikleri

Sistem istikrarı çıkarların değişimine dayandığı ve istismar ile bozulduğu için istismarı kışkırtan koşulların bu istikrar üzerinde ters bir etkilerinin olması zorunludur. Bazı koşullar istismara dayalı değişime neden olurken, sistem üyeleri arasında geniş güç farklılıklarına göre bunlar Parsons'a daha az belirginken, bana hiç net gözükmemektedir. Güçte önemli farklılıklar olduğunda, güçlü olan zayıf olandan tatmin

ele etmek için ikna gücünü kullanabilmekte ve üstelik bunu uygun bir karşılık vermeden yapmaktadır.

Parsons'un sosyal sistem dengesi analizinin karakteristiği, istikrarlı bir sosyal sistem için gerekli olan güç dengesi ile ilgili varsayımlarını asla netleştirmemektedir. Bu açıdan güç, zaten var olan bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden onun varsayımının, Ego ile Alter arasındaki güç dengesizliğinin ya da dengesinin, eğer diğer koşullar sağlanıyorsa ilişkilerinin istikrarı için herhangi bir fark yaratmayacak olması gereklidir. Ancak böylesi bir varsayıma hiç güvenilmemektedir – ya naif ya da ideolojik olarak zorunludur. Parsons etik değerlerin Ego ve Alter tarafından benzer bir şekilde görülmesinin, onların arasındaki ilişkilerin istikrarına neden olduğunu varsaymakta, hangi koşullarda hangi etik değerlerin benzerlik göstereceği sorusunu sormamaktadır. Parsons, güç farklılıklarının (diğerleri yanında) etik değerlerde farklılıklara yol açabileceğini ve bu şekilde kendi varsayımına göre var oldukları ilişkinin istikrarını baltalayacağını hiç fark etmemiş görünmektedir. Bundan başka Parsons böylesi güç farklılıklarının bir çerçeve oluşturduğu ve bu çerçeve içinde bir tarafın diğeri üzerinde dikte etmede bulunabildiğini ve genellikle bulunduğunu, sonuçta etik değerleri paylaşıyor olsalar da aralarında çatışmalar çıkacağı olgusunu gözden kaçırmaktadır. Bu yüzden farklılaşmış güç, ne etik inançlardaki uzlaşmaya ve beklentilerin beraberindeki tamamlayıcılığa ne de "tatminlerin karşılıklılığına" neden olur. İki açıklamadaki büyük güç farklılıkları Parsons'un kendi varsayımlarına göre, ilgi gösterdiği kendi kendisini sürdüren dengeye zarar verecektir.

Buradaki nokta elbette büyük güç farklılıklarının, güç avantajı olanların bu pozisyonlarını bencil bir şekilde istismar etmelerine yol açacağı için sistem dengesine mutlaka zarar vermeleri değildir. Üzerinde durulan nokta yalnızca, bu sistem aksatma potansiyelinin, böylesi bir güç farklılığının yapısında doğal olarak bulunmasıdır. Parsons, bazı güç biçimlerinin bozucu ya da bazıları bütünleştiriciyken gerçekten de sistemi dağıtıcı bir etki yapabileceğini kabul etmektedir. Ancak onun yaptığı ana ayrım, "kontrol edilen" ya da "kontrol edilmeyen" olsa da

– ilki bütünleştirici ve ikincisi dağıtıcı eğilimler taşımaktadır – sistem üyeleri arasındaki güç farklılıklarının ölçüsünden çok, gücün biçimi ile ilgilidir. Elbette gücün kontrol edilip edilmediği ve güç farklılıkları geniş farklılıklar gösterebilir: "Kontrol edilen" totaliter ya da otoriter bir güç sahibi olunabilir ya da güç farklılıklarının nispi olarak küçük olduğu yerde demokratik güç "kontrol edilen" durumda olabilir. Ancak Parsons için sistem üyeleri arasındaki güç farklılıklarının büyüklüğü, onların ilişkilerinin istikrarı için kendi açısından önemli değildir. Muhtemelen gücün sistem istikrarını etkilediği tek yol, onun kontrol edilme şeklindeki değişmelerle olmaktadır.

Bunun anlamı, güçteki farklılıkların, etik olarak uygun ya da "meşru" – ve bu yüzden güç değil otorite oluşturdukları – görüldükleri sürece sistem istikrarı için sonuç doğurucu olmamalarıdır. Parsons gücün "kontrolünden" söz ettiğinde kastettiği budur. Ancak bu, sorunu gözden kaçırmaktadır. Sistem istikrarı için gerçek sorun, sistem üyeleri arasındaki güç dengesizliklerinin, tatminlerin karşılıklılığının korunması ve beklentilerin tamamlayıcılığı için sonucu etkileyip etkilemedikleridir. "Kontrol edilen" gücün sistemi bütünleştirdiğini söylemek sorudan kaçmaktır: Sistem üyeleri arasında güçteki farklılıklar gücün kontrolünü kolaylaştırmakta mıdır yoksa zayıflatmakta mıdır? Parsons gücün kontrol edilebileceğini ya da edilemeyeceğini söylediğinde, bununla birlikte sistem istikrarı için sonuç da değişik olmaktadır. Parsons burada gücün doğası gereği bozucu (ya da çürütücü) olmadığını vurgulamak istemektedir. Ama Parsons için güç tanımı gereği sistemin ortak amaçlarını gerçekleştirme kapasitesi olduğu için, sistem amaçlarını gerçekleştirme kapasitesi doğası gereği bozucu değildir anlamında gelmektedir. Onun öyle olacağını kim düşündü ki?

Sorun elbette gücün sistem amaçları yerine özel ya da sınıf amaçları için kullanılması durumunda sonuçların ne olacağıdır. Güç, Parsons'un tanımladığı şekilde kullanılırsa güç değildir ve sorun kavramsal sihirbazlıkla ortadan kaybolmaktadır. Bu, sanki birisinin şunu söylemesine benzemektedir: " 'Güzel' görünüşe sahip 'kızlar' özel avantaja sahiptir."

Parsons da sanki buna " 'güzel görünüşü' boş ver, şimdi yalnızca 'görünüş' hakkında konuşalım ve 'görünüşler' doğası gereği kötü değildir."

Parsons'un odaklanması öncelikli olarak gücün bir aktörünün diğer bir kişinin gücü tarafından kontrol edilmesinde değil, ama etik bir kuralın gücü tarafından insanlar üzerine konan kısıtlamalar hakkındadır. Ama sistem istikrarı için belirleyici değerlendirme gücün kontrolüdür. Bu, çeşitli şekillerde yapılmaktadır ve etik sınırlamalar bunlardan birisidir. Eğer amaç gücü kontrol etmekse, onun dağıtımının tek yanlı oluşunun önlenmesi gerektiğinin açık olması gerekir ama anlaşıldığı kadarıyla öyle de değildir. Parsons'un bunu yapmaması, onun sosyal tabakalaşmanın kaçınılmazlığı fonksiyonuna inanmasıyla ilişkilidir ve bu, saygınlık, zenginlik, mülkiyet, kolaylıklar, yaptırımlar bakımından statülerde ve dolayısıyla güçte farklılıkların olmasının zorunluluğunu ima etmektedir. Parsons güç farklılıklarının fonksiyonel olarak gerekli ve sosyal sistemler için vazgeçilmez olduğuna tamamen inanmaktadır. Parsons genel olarak sosyal sistemlerin doğası gereği istikrarsızlaştırıcı olan eğilimler ve süreçler içermediğini varsaydığından, büyük güç dengesizliklerinin doğası gereği istikrarsızlaştırıcı olduğunu fark edememektedir.

O zaman Parsons'un kaygısı, onun etik olarak onaylanan sosyal kalıplar ya da etik inançlarla ilişkisi görülen kalıplar üzerindeki genel odaklanmasının bir parçası olan gücün etik kontrolü ile ilişkilidir. Bir başka deyişle, Parsons'un ana kaygısı, kültürel olarak belirlenmiş ve kurumsallaştırılmış sosyal etkileşim ve eylem kalıpları hakkındadır. Onun ana odaklanması, tatmin yerine davranış kalıplarının *meşruiyeti* ve meşruiyetin *boyutu* üzerindedir. Aslında Parsons, sosyal dünyayı ikiye ayırmaktadır: Kural olarak belirlenen davranış kalıpları ve böyle olmayan davranış kalıpları. Onun çalışması bu nedenle "altyapı" ve "üstyapı" arasında üstü kapalı bir ayrım içermektedir. Resmi olarak benzer bir şekilde açıkça ifade edilen Marksist farklılığa benzemeyen bir şekilde Parsons'un analizi, Marx'ın üstyapıda yerleştirebileceği kültürel olarak belirlenen etik unsurları vurgulamaktadır.

Notlar

1. *Platon'a Giriş (Enter Plato)* kitabımda Platon'un diyaloğu tartışmamla karşılaştırın (New York: Basic Books, 1964), sayfa 379 ve takip eden sayfalar.
2. T. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyal Teoride Makaleler*, gözden geçirilmiş baskı, (Glencoe, III.: The Free Press, 1957), sayfalar 46-47
3. Örneğin Max Black'ın harika makalesine bakınız. *Talcott Parsons'un Sosyal Teorileri*'nde, M. Black editör (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1961), sayfalar 268-288
4. Bu ve gelecek bölüm benim "İşlevselci Teoride Karşılıklılık ve Özerklik" ("Reciprocity and Autonomy in Functional Theory") çalışmamda daha fazla ayrıntılandırılmaktadır, *Sosyolojik Teori Sempozyumu*, L. Gross, editör (White Plains, N.Y.: Row, Peterson and Co, 1959), sayfa 241-270
5. Bu bölümün kısımları ve bir sonraki bölüm, A. W. Gouldner ve R. A. Peterson'da gelişmektedir. *Teknoloji ve Etik Düzen Üzerine Notlar (Notes on Techonology and the Moral Order)*, (Indianapolis: Bobbs-Merril Co. 1962). Özellikle 3. bölüme bakınız.
6. T. Parsons, R. F. Bales ve diğerleri, *Aile, Sosyalleşme ve Etkileşim Süreci (Family, Socialization and Interaction Process)*, (Glencoe, III.: The Free Press, 1955)
7. Bu, Parsons daha önceki çalışmasını gözden geçirdiği ve genişlettiği zaman net bir şekilde görülmektedir. Örneğin onun tabakalaşma teorisinin 1940 ve 1953 modellerini karşılaştırabilirsiniz.
8. Parsons, *Sosyal Sistem (The Social System)*, (Glencoe, III.: The Free Press, 1955), sayfa 494
9. A.g.e. 205
10. Bunları ayrıntılı olarak "Organizasyonel Analiz" (Organizational Analysis) çalışmasında ayrıntılı olarak tartıştım. *Günümüz Sosyolojisi*, R. K. Merton ve diğerleri, (New York: Basic Books, 1959), sayfa 423 ve takip eden sayfalar

11. Daha kapsamlı bir analiz ve tartışma için, benim şu çalışmama bakınız: "Karşılıklılık Kuralı: Bir Ön Açıklama" (The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement), *American Sociological Review*, XXV, (1960), sayfa 161-179
12. *Parsons, Pür ve Uygulamalı Sosyal Teoride Makaleler*, sayfa 168
13. A.g.e.

7. BÖLÜM
Talcott Parsons'un Katı Anlayışı: Din, Dindarlık ve İşlevselcilikte Düzen Arayışı

Talcott Parsons için sosyal dünya, her şeyden önce, etik dünya, sosyal gerçeklik bir etik gerçekliktir. Onun için en önemli şey insanların gerçekten yaptığı şey değildir. Bunlar yalnızca çelişkiler, ikincil rahatsızlıklar, bir çeşit düzensiz ayrılışlardır. Daha doğrusu bu, onların gerçekteki davranışlarının görüldüğü perspektifi oluşturan ve onların neler yapacağı konusunu belirleyen grup değerleridir. Bu yüzden, Parsons'un işinde, etik kurallar tarafından yaratılan sosyal düzenlilikleri görmezden gelen ısrarlı bir baskı vardır. Sonuçta büyük ölçüde kıt bulunan maddeler ve bilgi için rekabet ya da çatışmadan kaynaklanan ve kural olarak belirlenmeyen ya da türemeyen (örneğin panik ya da kalabalıklar gibi ortak davranış süreçleri) düzenlilikler, ihmal edilmiş ya da marjinal olarak görülmektedir.

Örtük Kimlikler

Parsons sosyal sistemleri analiz ederken odak noktası, diğerlerinin meşru beklentilerine uyan ya da onlardan ayrılan insan davranışlarının tarzı ve özel bir sosyal sistemle ilişkili olarak tanımlanan kimliklerin ve sosyal statülerin gerekliliklerine uyma şeklidir. Bu, dikkati insanların diğer sosyal sistemlerde işgal ettikleri statülerden, onlara verilmiş olan diğer sosyal kimliklerden uzaklaştırmaktadır. Bu yüzden böylesi örtük kimlikler dikkati insanların birbirlerinin davranışlarına tecavüz ve etki etmesinden geri çekmektedir.

Örneğin insanlar arasında, cinsel ilgileri ve kimlikleri nedeniyle, hatta etkileşim içinde oldukları belirli bir sosyal sistemle ilişkili kabul edilen etik değerler ya da belirli sosyal sistemi çevreleyen daha geniş toplumun değerleri tarafından öngörülmemiş olsa da, bir şeyler olmaktadır. Diğer sosyal analizcilerin çoğu gibi Parsons, Ego ve Alter'in sürekli olarak akrabalıktan söz edilme durumu hariç bir cinsiyetinin olduğu olgusuna pek az dikkat etmektedir: Üremeye evet, cinselliğe hayır. Cinselliğin, bir sosyal sistemin üyelerinin davranışlarında bir fark yaratacağında ısrar etmek için Freud olmaya gerek yoktur. Aynı şekilde etnik, ırksal ya da dinsel karakter belirli bir sosyal sistem tarafından kural olarak konmamış da olsa, benzer bir durum söz konusudur. Davranışın kurumsallaşmış kalıpları üzerinde genel vurgusunun sonucunda Parsons, analizini bir durumda uzlaşmalı bir şekilde meşru olarak sistem üyelerinin sosyal kimliklerini ortaya koymaya ve olmayan örtük kimliklerin görmezden gelmeye odaklanmıştır. Ama örtük kimlikler elbette sistematik olarak davranışları ve sosyal etkileşimi şekillendirmektedir. Özellikle onlar sosyal sistemin istikrarı üzerinde ısrarlı bir baskı uygulamaktadır. Onlar sürekli olarak insanları, onların özel sosyal sistemlerinin kuralcı gereklilikleriyle bağlantısız ya da uyumsuz olan kalıplı şekillerde davranmaya hazırlamaktadır.

Parsons'un örtük kimlikleri görmezden gelişi yalnızca onun katı etik ifadesidir. Bu onun etik değerlerin kalıplarına atfettiği baskın yerdir. Bunda Amerikan sosyologları arasında nevi şahsına münhasır bir şey olmaktan uzaktır. Parsons'un bunlar üzerindeki etkisinin ya da daha büyük sosyal güçlerden genel etkilenişinin özellikle sosyal dayanışmanın kaynağı olup olmadığı konusu önemlidir. Bir şey kesindir: Bu varsayım için gerçek kanıt, inanmaya yol açması bakımından Amerikan sosyologlarının çok büyük uzlaşmasından önemli ölçüde daha azdır.

"İşlevselcilerin" özellikle etik inançların önemi üzerine koydukları olağanüstü vurgu, 1964 yılında Timothy Sprehe ve benim uyguladığım Amerikan sosyologları ulusal araştırmasında bulgularıyla kısmen belgelenmişti. Bu araştırmada diğer konuların yanında, onlara şu ifadeye

cevaplarını vermelerini isteyerek İşlevselciliğe karşı tutumlarını belirlemeyi amaçladık: "İşlevselci analiz ve teori hala çağdaş sosyoloji için büyük değer taşımaktadır." Ayrıca aşağıdaki ifadeye bir tepki gösterilmesini de istedik: "Bir gruptaki istikrarın en temel kaynakları, üyelerinin paylaştığı inançlar ve değerlerdir." İlk ifadeye verilen cevaplar hangi sosyologların İşlevselcilikten "yana" ya da onun "aleyhinde" olduğunu belirlemek amacıyla, ikincisi ise sosyologların paylaşılan etik inançlara atfettikleri önemin bir göstergesi olarak kullanılmıştı. İşlevselcilikten "yana" olan sosyologların "aleyhte" olan sosyologlara göre, paylaşılan etik değerlerin önemini vurgulama ihtimali daha yüksekti. Özellikle İşlevselcilikten yana olanların yüzde sekseni ile aleyhinde olanların yalnızca yüzde altmış dördü paylaşılan etik değerlerin önemine referans veren ifadeye katılıyordu.[1]

Burada bir çelişki olduğu gözükmektedir. Yine de İşlevselci Sosyoloji'nin niye gelişmiş bir sanayi uygarlığında, etik koşullara böylesine bir önemi sürekli atfederek olgunluğa erişmesi gerekir? Teknolojik olarak üretilen bolluk ve tatmin tarafından yapılan yerine niye etik kurallar tarafından yapılan sosyal düzen üzerindeki etkisini vurgulaması gerekir?

Bu bölümde, İşlevselci teoriye genel olarak sıcak bakanlar tarafından paylaşılma eğilimi gösteren Parsons'un teorisinin katı etik karakterinin, İşlevselci Sosyologlarda yaygın olan sosyal düzen sorununun cazibesine kapılmış Durkheim'ın İşlevselciliğinin ilk modelinde yer aldığı üzere, onun belirli tortu açmazlarından kaynaklanan entelektüel gelenekle ilişkilidir. Bu aynı zamanda sosyal dayanışmanın bir kaynağı olarak belirgin türde paylaşılan etik değerleriyle onların dine atfettikleri önem ile de ilgilidir. Bu değerlendirmeler, teori ve ideoloji tutarlılığıyla, bilişsel tutarlılıklarla ilgilidir. Belirli geniş sosyal ve tarihsel koşullarda İşlevselciliğin etiğini, onun belirli bir sosyal sistemde ve daha da özel bir sisteme ve daha da özel olarak modern sanayi toplumunda alacağı şekillere verilecek cevaplar olarak görerek daha da belirleyeceğim. Teorik geleneğin yönlerini, İşlevselciliğin iç alt kültürünü araştırmakla işe koyulacağım.

Durkheimci İkilem

İşlevselcilikte etik değerler üzerindeki vurgu, onun sosyal düzen ve özellikle de sosyal düzenin belirli kavramları ve onun varlığını sürdürmesinin belirli varsayımları üzerindeki vurgusu ile bağlantılıdır. İşlevselciliğin en doğrudan içinden çıktığı gelenek Durkheim tarafından somut olarak örneklenmiştir. Durkheim, insanların arzuları etik olarak sınırlanmadıkça, ne kadar gelişmiş olursa olsun hiçbir teknolojik gelişmenin onları tatmin edemeyeceğini ve bu nedenle toplumu istikrara kavuşturamayacağını belirtmiştir. Durkheim gerçekten de teknolojinin iştahları kabartabileceğini belirtmişti ve Comte da teknolojinin inançlarda bir görüş uyuşmazlığı yaratabileceğinden ve bunun sosyal düzenin değerini daha da düşüreceğinden endişe etmişti. Teknolojik gelişme bu durumda bu gelenekte sosyal istikrarın yeterli ve gerekli bir koşulu olarak görülmüyordu.

Diğer yandan paylaşılan etik değerlerin, herhangi bir toplumun istikrarı için gerekli bir koşul olduğu açık bir biçimde varsayılıyordu. Gerçekten de, bir toplumdaki var olan paylaşılan etik değerlerin, düşük düzeydeki bir teknolojinin ve materyal kıtlığının istikrarsızlaştırıcı olması gerekmiyordu. Bu yüzden, bir toplumun oldukça yüksek bir verimlilik düzeyine sahip olup olmaması ya da onun sanayi ya da sanayi öncesi bir toplum olması bir fark yaratmıyordu. Bu, teknolojinin değil, sosyal düzen için, bu geleneğin içinde olanların bakış açısıyla en çok anlamı olan etik değerlerin durumuydu.

Bundan başka, paylaşılan değerler, düzenin korunduğu kendiliğindenlikle ilişkiliydi. İstenen şey, insanların paylaşılan değerlere sahip olmasından kaynaklanan sosyal düzenin kendi kendisini, kendiliğinden sürdürmesiydi ve bu onların kendi iradeleriyle iş birliklerini ve görevlerini yapmaya hazır oluşlarını kolaylaştıracaktı. Teknoloji ve bilim, sosyal düzene erişmek için kendiliğinden değil ama bilinçli ve dolayısıyla doğal olarak istikrarsız araçlar olarak açıklanmaktaydı.

İşlevselcilik Pozitivizmden ikincisinin evrimselliğini reddetmekle ayrılır ve burada Pozitivizmin sloganı "Düzen ve Gelişme"dir. Kendisini Pozitivizmden ayırarak İşlevselcilik "gelişme" üzerindeki ilgisini terk etmiştir. Pozitivistler gelişme ile teknolojiyi, bilimin sanayiye uygulanmasını yaygın bir şekilde ilişkilendirmişlerdi. Kültürel geri kalma Pozitivist teorisi, doğal olarak teknolojik ilerleme tarafından teşvik edilen evrimsel gelişmeyi, önermesinin nedeni olarak ileri sürmüştü. Üç – evrim, gelişme ve teknoloji – pozitivizmde ilişkilendirilme eğilimi gösterdi. İşlevselcilik ise, kendisini yalnızca eş zamanlı olarak sosyal düzenin sorunu üzerinde daha dar bir yoğunlaşmaya getirirken gelişmiş bir teknolojinin sağlayabileceği tatminlere atfedilecek önem dâhil istikrarı reddetme eğilimindeydi. Bu nedenle sosyal düzen sorunu, artan bir şekilde Comte'un bu kadar fazla dayandığı etik mekanizmalar açısından çözülmek zorundaydı.

Başladığımız sorun ikiye ayrılabilir: İlk olarak niye İşlevselcilik sosyal düzenin bir kaynağı olarak etik değerler üzerinde odaklanmayı sürdürmektedir ve ikinci olarak İşlevselcilik nasıl teknolojik gelişme üzerindeki Pozitivist odağı reddetti? Bunda anahtar kişilik Durkheim'dır ve Comte eleştirisinde karşılaştığı sorundur. Durkheim'ın Comte'un gerekçesi olan iş bölümünün sosyal inançlarda görüş uyuşmazlıkları yarattığı görüşüne karşı söz dalaşı onu, özel mülkiyeti eleştirme noktasına getirmiştir.[2] Durkheim bunun öylesi bir iş bölümü olmadığını ama sosyal dayanışmayı baltalayan zorlamaya dayalı bir bölünme olduğunu savunmuştur. Bu iş bölümü, modası geçmiş kurumlar, özellikle de özel mülkiyet tarafından kontrol edildiği için "patolojikti". Ancak aynı zamanda Durkheim, sosyal dayanışmanın yeni uzmanlaşmayı bütünleştirmek için bir dizi etik değerler dizisinden yoksun olma ile bozulduğunu ileri sürmüştür. Durkheim daha sonra, modern sosyal düzenin bu iki bozukluğundan hangisini daha fazla analiz edeceği yönünde stratejik bir karar alma durumuyla karşı karşıya kalmıştır.

Çeşitli nedenlerden ama esas olarak onu sosyalistler ile rahatsız edici bir aynı noktaya getirebileceğinden dolayı Durkheim zorlamalı iş

bölümü sorunundan geri adım atmış ve bunun yerine toplumsal anomi, yani sosyal düzen için gerekli etik koşullar üzerinde yoğunlaşmıştır. Eğer Durkheim zorlamalı iş bölümü üzerindeki kendi ipucunu takip etmiş olsaydı, Akademik Sosyoloji ve onun tartışmalı bir şekilde ısrar ettiği sosyalizm arasındaki büyük fark bulanıklaşmış olacak, Durkheim ve Jaurès arasındaki farkı anlatmak zor olacaktı. Eğer modern İşlevselcilik, Durkheim'ın iş bölümü eleştirisini takip etmiş olsaydı, o da bir sosyalizm türüne doğru ilerlemiş olacak ve bu yüzden de onun toplumunun ana kurumlarını reddedecekti. Eğer Durkheim ve modern İşlevselcilik, Comte'un iş bölümünün görüş ayrılıkları üreten etkileri eleştirisini benimsemiş olsaydı, o da sanayileşmenin herhangi bir formunu reddetmek zorunda kalacaktı. İşlevselcilik bunların hiçbirisini yapmadı. Onun çözümü fiili olarak sosyal düzen sorununun ekonomik kurumların ve teknolojik düzeylerin sorunlarından farklı bir şekilde çözülebilecektir. Sorun bir şekilde yalnızca böylesi etik kurallar bağlamında çözülecektir. Bu da sanayileşmede ya da onun kapitalist yapısında temel değişiklikleri gerektirmeyecektir.

Bu, sanayi toplumlarında sosyal düzeni sürdürmede etik değerlerin rolüne İşlevselcilerin özel bir önem vermesiyle tarihsel bir sürecin bir parçası gibi gözükmektedir. Eğer Durkheim'ın "zorlamalı" iş bölümü ile ilgili ipucunu takip etmiş olsaydı, onları eleştiren varsayımlar üzerine isnat edilen mülkiyet kurumlarının bir analizine yol açabilirdi. Bu sorundan ve onun bariz çözümünden saparak İşlevselcilik – gördüğü var olan alternatiflerine göre – sosyal düzenin kaynağı olarak etik değerler ve etik reform üzerine daha büyük bir inanç yüklemektedir. Onun düzen sorunu üzerindeki odaklanması ve buna ilişkin çözüm arayışı, aslında düzen sorununa iş-yönetimli sanayileşme içinde, böylesine farklı bir sosyal düzenle uyumlu olan çözümler için bir araştırma haline geldi. İşlevselciliğin etik kurallar üzerinde sosyal düzenin köşe taşı olarak yaptığı vurgu, toplumun hâkim kurum ve sınıflarına doğru kritik duruşunu önlemek için izin verdiği ve kendisini bulduğu sanayileşme-

nin özel ve kurulu şeklinin sürdürülmesiyle olan uyumuyla karakterize olmaktadır.

İşlevselcilik ve Düzen Sorunu

İşlevselciliğin muhafazakârlığının herhangi bir sosyal teoride olduğu gibi en derin ifadesi, onun sosyal düzen sorununa duyduğu cazibedir. Sosyal teorisyenler, sosyal düzen üzerinde odaklandıkları zaman, onu bir ana entelektüel sorun ya da ana etik değeri olarak gördüklerinde ne yapıyor? Sosyal düzeni istediklerinde neyi elde etmek istiyor?

Düzen aramak, sosyal çatışmanın azalmasını istemektir ve bu yüzden çatışma ile aradığı ya da tehlikeye atabileceği böylesi sosyal değişikler hakkında bir moratoryum peşinde koşmaktır. Düzen aramak, doğası gereği sosyal çatışma ya da bu durumda bireysel yaratıcılık tarafından tehdit edilen davranışın öngörülebilirliğini öğrenmeye çalışmaktır. Sosyal düzeni istemek, davranışı rastgele olmaktan çıkarabilecek emir-verici mekanizmaları aramaktır. Bu, hareket eden davranış ırmağında çıkıntı yapan kayalar gibi "sosyal yapıları" kalıplı bir şekilde dağıtmaya ya da onlara set çekmeye çalışmaktır. Bu, bazı şeylerin değişmez gibi görülmesini ve buna göre davranılmasını gerektirmektedir. Her birisinin sınırı belirlenmiş ve diğerleri yanında sınırları konarak ayrılmış kesin bir şekilde sınırlandırılmış sosyal nesnelerden oluşan uyumlu bir sosyal dünya görüşünü ifade etmektedir. Sosyal düzen arayışı, eğer yukarıdan değilse, şeylerin dışından tamir etme ve bağlama dürtüsünü ifade etmektedir. Düzeni aramak ve tercih etmek, "yapıları" aramak ya da tercih etmektir: Sosyal eylemin yapısını, süreci değil.

Ancak etik değerler konusundaki ciddi konuşma, düzen peşinde gitme yalnızca etik değerler üzerindeki bir vurgu ile bağlantılı olarak uyumludur. Düzen takıntısı olanların inancı böylesi bir etik kural değil ama yalnızca düzen getiren bir etik sistemdir. Hem Pozitivizm ve hem de İşlevselcilik gerçekten de yalnıza belirli tür paylaşılan etik değerler, yani düzen getireceği düşünülen değerler için ilgi göstermiştir. Poziti-

vizm, paylaşılan ama düzen üretmeyen etik değerlerin bir şekilde "gerçek" etik değerler olmadığını varsaymaktadır. Örneğin Comte, bireysel "vicdan özgürlüğü" dediği zaman, net bir şekilde belirli bir tür etik değere göndermede bulunuyordu ama buna rağmen o bunu, insanların farklı sonuçlara yönelttiği ve bu yüzden sosyal uzlaşmayı bozduğu için kötülemişti. Klasik Pozitivist için gerçek etik kural, onun sonucu ile yani onun uzlaşmaya katkısıyla değerlendirilebilirdi. Durkheim için olduğu kadar onun için de, uzlaşma doğuran her şeye bakışla ilgili sakınmanın ve düzenin doğal olarak etik olduğu yönündeki sonuca direnmesi güçtü. Kısacası düzen etiğin kendisinin algılandığı bağlamda esas temel haline gelmektedir.

Sosyal düzene açıkça belli olan inanç, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi en yüksek değer adına bile isteniyor olsa statükonun düzenine bir tehdit yaratan herhangi bir değişikliğe karşı örtük bir direnme kararlılığıdır. Bu nedenle sosyal düzenin şampiyonluğunu yapan sosyal hareketlerin ve seçkinlerin, somutlaştırma iddiasında bulundukları "üstün" etik değerlere bile ihanet etmeleri sıra dışı bir durum değildir. Sosyal düzen üzerindeki bir vurgu, ona bağlı olanların kendilerini diğer yüksek değerlere karşı katı bir hale getirmeleri gerekir. Diğer değerlerin peşinden giderler en altta, kendi hayat şanslarını geliştirmek, kıt mallara ve saygınlıklara erişmek için çoğunlukla bir arayış içindedir. Böylesi değerlerin gerçekleştirilmesi talebi yaygın olarak, kendileri için daha iyi bir hayat ve bunun dayandığı şeylerden daha çok isteyenlerin protestosunu ifade etmektedir. Bu yüzden, hâlihazırda avantajlı durumda olanlar, sahip oldukları ya da daha az sahip olacakları için kaygı duyanlara bir tehdit olmaktadır.

Ama hayat şanslarının yeniden tahsis edilmesi talebi yüksek değerler adına yapıldığı için, ona çıplak bir şekilde ve yalnızca yerleşik avantajın sürdürülmesi adına direnmek kişiyi savunmasız duruma düşürmektedir. Avantajlı konumda olanlar her yerde ona direnme eğilimi içinde olmaktadır ve dolayısıyla daha yüksek bir değer olduğunu iddia ettikleri şey sosyal düzen adına ortaya konmaktadır. O zaman sosyal

düzenin peşinden gitmek ve onun adına konuşmak, "genel olarak statüko ya da düzen değil ama hayat şanslarının özel ve farklılaşmış dağıtımı ile bazılarına özel avantajlar, diğerlerine özel sorumluluklar yükleyen mevcut düzeni savunmak anlamına gelmektedir.

Düzenin yandaşı konuyu, sanki konu "düzen" ve "düzensizlik" (ya da "anarşi") arasında bir seçimmiş gibi sunmakta ve bu şekilde konuyu, sanki düzen seçimi yapılabilecek tek mantıklı seçim seçeneğiymiş gibi göstermektedir. Elbette hayat şanslarının yeniden dağıtımının peşinde olanlar düzensizliği değil, *yeni* bir düzeni aramaktadır. Ve onların yeni düzen için mücadeleleri doğal olarak düzensizliğe, "düzen" adına yeni düzene karşı çıkanların çabalarından daha fazla neden olmamaktadır. Düzensizlik, yeni düzen gibi arayışlardan kaynaklanmamakta ama eski düzenin başarısızlığının bir belirtisi olarak ortaya çıkmaktadır. Yükselen bir "düzensizlik", yeniye direnmek için zorlayıcı çabaları birleştiren eski düzenin yıkılışı üzerine yükselmektedir. Bir düzensizliğin olması için ikisi gereklidir. O zaman sosyal düzeni ana kaygı yapmak, gerçekten de muhafazakâr bir harekettir ve bu yalnızca metafizik bir anlamda değildir, bu siyasi olarak muhafazakârdır.

Dolayısıyla sosyal düzenle ilgili ana kaygı, hayat şanslarını tahsis eden kurulu ana kurumları koruma kaygısını belirlemektedir. Paralel şekilde sosyal düzeni etik kurallara dayanarak koruma kaygısı, mevcut hayat şans kalıplarını ve onlar aracılığıyla tahsis edilen kurumları koruyan özel türde bir etiği gerektirmektedir. Bu bağlantıda etik kurallardan ne kadar çok söz etmiş olurlarsa olsunlar, sosyal düzenin şampiyonları tüm ya da bir kısım etik inancın lehinde olmadığı vurgulanmalıdır. Örneğin Comte'un belirttiği gibi, onlar, davranışları bireyselleştiren ve inançları farklılaştıran değerlerden yana değildir. Tipik olarak onlar "materyal" değerlerden de yana değildir. Ancak bir arama, bir temiz apartman dairesi, bir iş istemek, yalnızca Tanrı'yı istemek gibi bir "etik değerin" ifadesi olabilir. Yine de değerlerden söz ettiklerinde düzenin şampiyonalarının istedikleri şey materyal değil ama "ruhani" değerler, "soyut", "deneylenemez" değerlerdir. Onlar, ölçülülük, bilgelik, bilgi,

iyilik, işbirliği ve Tanrı'nın iyiliğine güven ve inanç gibi ruhani değerlere önem verirler: Sessiz değerlere.

Özgürlük ve eşitlik, iyilik ve ölçülülükten daha az "ruhani" eğerler olmasa da, bunlar düzen bekçilerinin konuşmalarında gönderme yaptıkları değerler değildir. Özgürlük ve eşitlik, materyal şeylerin yeniden dağıtımı iddialarını meşrulaştırma için kullanılabildiği için bu iddialar mülkiyet kurumlarını ve sosyal tabakalaşmanın mevcut sistemini tehdit etmektedir. Bu nedenle, düzen için ağır basan arayış, yalnızca özgürlük ve eşitlikten farklı değerleri bulma çabasıyla değil ama aynı zamanda genel olarak onlara da karşı olan değerleri bulup çıkarmakla ilgilidir. Düzen şampiyonlarının etik doğrulaması, öncelikli olarak *ruhani* değerlerin doğrulaması değil ama sıfır-kazanç oyunu öngörüsünden sıyrılan, sabit ya da kıt olmayan ve sınırsız bir arzı bulunan değerlerin doğrulamasıdır. "Ruhani" değerlerin tarihsel olarak şu ilginç niteliği vardır: Bir insan, diğerlerinden bir şey almadan bunlardan çok şey alabilir. Ruhani değerler bu yüzden imtiyazlıların yapısını tehdit etmeden ulaşılabilen değerlerdir. Düzen arayışı, hayat şanslarının temel dağıtımına, mevcut olanın korunmasına izin veren özel sosyal mekanizmalar için örtük bir araştırmadır ve bu da temel kurumlarında herhangi bir değişiklik gerektirmemektedir.

"Genelde sosyal düzenin" resmi kavramının altında, sabit hayat şansı dağıtımı ile özel bir düzenin somut imajı yatmaktadır. Bundan dolayı düzen arayışı bir ideolojidir. Bu, imtiyazlı durumun korunması lehindeki duygularla uyumlu bir yansıma içindedir. Ve bu oldukça ikna edicidir. Çünkü hem imtiyazlı olanların ve hem de dezavantajlı olanların ortak atfedilen çıkarları adına konuşmakta ve bu yüzden kendisini tarafsız olarak sunmaktadır. Ama çıkar ortak olmasına rağmen, olayın doğasında eşit olmadığından söz etmeyi ihmal etmektedir. Düzen bozulduğunda bazısı diğerlerinden daha fazla kazanmakta ya da kaybetmektedir ve işte kısmen bu yüzden sistem bozulmaktadır. Sosyal düzenin korunmasını ana sorun olarak alan bir sosyal teori bu yüzden daha çok kaybedeceklere ideolojik bakımdan daha uygun gelmektedir.

Ancak, düzen şampiyonlarının, daha az imtiyazlı olanların yoksunluklarını arttırabilecek değişikliklere hemen karşı çıkabilecekleri ve onların durumlarını iyileştirmeye çalışabilecekleri eklenebilir. Bir başka deyişle onların düzen aşkında belirli bir tarafsızlık unsuru olduğu gözükmektedir. Pratikte, düzen şampiyonları genellikle sınırlama siyaseti için hâkim seçkinlere danışmaktadır: Hiçbir şey çok değildir. Ya da daha az klasik bir deyimle: Domuz gibi tıkınma. Ama bu tavsiye, seçkinlerin kontrollerini ya da avantajlarını arttırma gayretlerinin daha az avantajlı olanların karşı direncine neden olabileceği ve bu yüzden açık bir düzen bozucu çatışmanın doğabileceği korkusundan kaynaklanmaktadır. Böylesi bir uzlaştırma tavsiyesinin elde etmek istediği şey, statükonun korunmasıdır. Bu kısaca, imtiyazlar ve sorumlulukların var olan sistemini onun temel özellikleriyle korumaktır. Böylesi bir tavsiye bu durumda statükoya karşı tarafsızdır. Bu, onun adına bir *sağduyu* siyasetidir.

İşlevselcilikte Din ve Etik

Durkheim'ın entelektüel ikilemindeki tavrın İşlevselciliğin etik üzerinde büyük bir vurgu yapmasına yol açtığını gözden geçirdim. Ancak Durkheim'dan çok önce, Pozitivizmde doğuşundan,itibaren yeni sosyoloji, bir "etik bilim" olarak tasarlanmıştı. Gerçekten de yeni sosyoloji, neredeyse hiç vakit geçirmeden insanlığın sosyolojik dini içinde açıklanmıştı. Sosyolojinin başlangıcından beri, etik ve dinsel çıkarlar karşılıklı olarak birbirlerinin içine geçmiş durumda. Bu birliktelik hala Parsons'un çalışmasında doruğuna çıktığı İşlevselci gelenekte mevcuttur ve Shils tarafından dine yapılan övgüsünden ve dinin otorite ve gelenek için özel önemindeki ısrarından daha basit bir şekilde ortaya konamaz.[3] Bazı sosyologlar için Tanrının ölü olmasında Shils haklı olabilir. Ama onun ettiği şikâyet de, kendisi gibi İşlevselcilerin onun sessizce gömülmesini reddettiklerini ortaya koymaktadır.

Parsons'un modern dünyada dine atfettiği özgün önem iki şekilde ifadesini bulmaktadır. İlk olarak, onun dine yüklediği potansiyel için-

de, özgün olarak güçlü ekonomi, teknoloji ve bilim dâhil olmak üzere modern kültür ve toplumun pratik olarak varlığı ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak, onun atfettiği iyilik ve onun ürünleri içinde, artan bir şekilde dünyanın iyi karakteri geliştirilmektedir. Kısacası Parsons burada hayatın gariplik sorununu, etik ve güç arasındaki bölünmesi, hayatın gitgide hem güçlü ve hem de iyi olduğu gibi Hristiyanlıkta ortak bir kökü olan iki yönü doğrularak çözmektedir. Başka hiçbir kuruma Parsons böylesi bir potansiyel ve iyilik referansta bulunmamaktadır: Kilise modern uygarlığın kalesi ve ışığıdır. Parsons'a göre Hristiyanlık antik kültürü modern dünyaya taşımıştır ve onun Orta Çağ sentezi "büyük bir toplum ve kültür yaratmıştır"[4] Protestan sentezi içinde "on yedinci yüzyılın büyük uygarlık başarılarının" gerekli koşulları vardı. Protestanlık olmaksızın bunlar "düşünülemezdi".[5] Parsons bize, Weber'in Protestan Ahlakı ile kapitalizmin gelişimini "etik sakınmaların kaldırılması" ile değil ama "serbest girişim" olarak neticelenen belirli güdülenmelerin dinsel olarak seferber edilmesiyle ilişkilendirdiğini hatırlatmaktadır.[6]

Parsons, "Hristiyan Kilisesi kendi iç kullanımı için, Batı Toplumu'nun bütün gelişiminin yasal yapısını oluşturan oldukça rasyonelleştirilmiş ve düzenlenmiş kurallar bütününü geliştirmiştir."[7] Bundan başka Hristiyanlık, "seküler toplum üzerinde bir yetki alanı iddiasında bulunmadığı için", toplumun sekülerleşmesinin temelini ve yine toplumun birleşmesini ortak olarak paylaşılan bir dizi değer temelinde gerçekleştirmiştir.[8] "Katolik Hristiyanlık da, Orta Çağ dönemindeki bütün büyük dinler arasında özgün bir yeri olan bağımsız entelektüel kültür için bir yer oluşturmuştur."[9] Aynı yönde hareket ederek Protestan kültürler on dokuzuncu yüzyılın eğitim devriminin ve "entelektüel şeylerin özellikle de bilimin genel olarak işlenip üretilmesinde" "öncü" olmuşlardı.[10]

Batı'nın kendine özgü ekonomisi, bilimi, entelektüel özerkliği, hukuki yapısı ve sekülerleşmesi için destekleri yalnızca Hristiyanlık sağlamamıştı ama Hristiyanlık, "dinsel değerlerin içselleştirilmesi kesinlikle karakteri güçlendirmektedir"[11] görüşünden dolayı, bireysel karakterin

gelişimine katkıda bulunmuştu. Bu, bireyin onurunun temelidir ve siyasi sonuçları olan "birey için yeni bir özerkliği" geliştirmektedir[12]: "Modern demokrasinin en önemli kökü, Hristiyan bireyciliğidir."[13] Hristiyanlığın bireyin onuruna saygısı, "onun belirli bir eşitlikçilik baskısına sahip olmasıyla ilgilidir"[14] ve bu modern hayatı ayıran önemli olan çeşitli insani unsurları desteklemektedir: Kişilere karşı hak etme ya da kusura dayanmayan ayrımcılığa karşı çıkma[15], ezici yoksulluğa, hastalığa, erken ölüme ve gereksiz acı çekmelere karşı çıkma. Bütün bunlar "Hristiyanlık açısından arzu edilmeyen"[16] şeylerdir. Kısacası, Parsons Refah Devleti'nin arkasında Hristiyanlığı bulmaktadır.

Hristiyanlığın iyi huylu etkisi sonucunda Parsons "ana değişikliğin sosyal koşullarda Orta Çağ toplumundakine göre değil ama Hristiyan ahlakının genel kalıplarına uyumlu bir değişiklik olduğunda pek az şüphe vardır" demektedir.[17] Kısacası yalnızca güç bağlamında değil ama iyilik ve modern hayatın etiği açısından da işler bundan daha iyi olmamıştı. Uygun bilimsel bir ihtiyatlı yaklaşımla Parsons, "bin yıl henüz gelmedi" görüşünü kabul ederken, "modern toplum Hristiyan değerleriyle saygının bütün çeşitlerini göstererek, atalarıyla olduğundan daha fazla uyum içindedir" vurgusunu yapmaktadır.[18]

Parsons bu etik zenginleşmeyi ve hayatın insanileşmesini büyük ölçüde Hristiyanlığa atfettiği için, modern hayatta dinin genel olarak bir düşüşünün olduğunu belirten kişilere karşı bir cevap verme sorunu ile karşı karşıyadır.[19] Parsons böylesine bir düşüşün olmadığı cevabını vermekte, niye bunun tersine inandığını açıklamaktadır. Bunu, kısaca etik standartların bozulmadığını savunarak yapmaktadır. Ona göre, modern insan zor sorunlarla karşı karşıyadır ve televizyon ve diğer kitle araçları sayesinde insanlar dünyada her zaman var olmuş olan şeytani konuları ve çekilen acıları daha iyi farketmektedir.[20] Parsons dünyaya, Avrupa uygarlığının ve çağdaş toplumun tüm tarihine bakmış, burada yalnızca güçlü olanı değil ama aynı zamanda Hristiyanlıktan kaynaklanan ve sürekli hayatiyeti olan güç ve iyiliği de bulmuştur. Parsons için

Hristiyanlık, Batı toplumunun düzeninin, birliğinin ve gelişmesinin ana kaynağı olmuştur.

Parsons'un Hristiyanlığa referansta bulunmadığı önemli modern gelişmeler Marksizm ve sosyalizmdir. Onun bunları nasıl gözden kaçırdığını görmek zordur. Pek çok yetenekli yorumcu, Marksizm ve Hristiyanlık arasındaki "diyalog" konusuna değinmişlerdir. Alaisder Mac-Intyre gibileri,[21] Marksizmi yalnızca Hristiyanlıkta kökleri olan değil ama onun tarihsel mirasçısı olmaya değer bir sistem olarak kabul etmişlerdir. Ve gerçekten de Marksizmin Hristiyanlıkta köklerinin olduğu görüşü oldukça güçlüdür. Belki de Parsons bu konuda bir Edmund Wilson'dur ve Marx'ı Eski Ahit'te yer alan bir kişi gibi görmektedir. Parsons'un bu bağlantıyı kaçırması, onun bununla yüzleşmesinden çok, dikkatli olmasından dolayıdır. Ama bu durum, onun her şeyi Hristiyanlık perspektifiyle, en kapsayıcı şekilde, arayışı içinde bir sapkınlık oluşturmaktadır. Yarattığı tam bir çelişkiden kaynaklandığına şüphe yoktur: Sosyalizmi ve Marksizmi Hristiyanlığın bir kökeni olarak reddetmek, modern kültürün çok büyük bir kısmının Hristiyanlığa çok az şey borçlu olduğunu kabul etmek, Marksizmin Hristiyanlıktan etkilendiğini kabul etmektir. Modern toplumda büsbütün "yıkıcılık" yönünü ileri sürmek bir tarafa, Hristiyanlığın "düzensizlik" ve çatışmanın bir ana kaynağı olduğunu doğrulamaktır.

Parsons'un Hristiyanlığın rolü ile ilgili iddialarını değerlendirmek, Batı tarihinin son iki bin yılının gözden geçirilmesinden daha az bir şeyi gerektirmeyecektir. Ama bunlar yalnızca iddialar olduğundan, onlar adına Parsons'un yaptığı sunuma kadar bekleyebilir. İddialar belgeleştirilmemiş olmakla kalmamaktadır ama aynı zamanda izlenimsel olarak bile çok inandırıcı değildirler. Hem Stalinci Rusya ve hem de Nazi Almanya'sı Hristiyan kültürlerdi. Ama hiçbirisi bireyin onuru, siyasi demokrasi, entelektüel özerklik ya da bireyin keyfi otoriteye karşı korunması ile etkileyici bir şekilde ilgilenmiyordu. Benzer şekilde Japonya Hristiyan bir kültür olmamasına rağmen, modern bilim, teknoloji ve sanayi ekonomisindeki gelişmesinin bundan zarar görmesi söz konusu değildi. Ayrıca Hristiyan kiliseler binlerce yıldan beri yapı-

lan savaşlarda muhalif tarafların ordularını kutsamışlardı ve kendileri kutsal Haçlı Seferleri ve dinler arası katliamlar için çağrı yapmışlardı. Bazıları köleliği kutsamış ve çocuk işçiliği yasalarına, kamusal doğum kontrolü kurumlarına ve yasal kürtaja karşı çıkmıştı. Parsons'un Kilisenin bilimi, bilim ve din arasındaki savaş tarihini ilerletmesi, hakkında söyledikleri yalnızca yobaz bazı tarihçilerin uydurması değildi: Örneğin Galileo. Benim buradaki amacım, Bay Parsons'un Hristiyanlık adına iddialarını çürütmek değildir. Gerçekten de kanıtlama sorumluluğu onun üzerindedir. Ama onlarda ısrarlı ve sistematik bir tek yanlılık olduğunu ortaya koymayı arzu ediyorum. Bu iddialar, Robert Nisbet'in formülasyonunda olduğu türde bir "dindarlıktır" ve "sosyal olguların tam olarak anlaşılmasını dini dürtülerin değiştirilemez, azaltılamaz bir şekilde kabulüyle imkânsız kılan bir inancı temsil etmektedir"[22] ve onlar ciddi skolastik anlamda Hristiyan dini inançlarını savunan ilahiyat dalının sınırında yer almaktadır.

İşlevselcilik ve Din: Bazı Alan Araştırması Verileri

Ancak Parsons'un dindarlığı, bireysel bir kendine özgülük değildir. Tam tersine, kendisinin asıl kaynağı olduğu modern İşlevselci sosyal teorinin daha geniş okulunun genel bir özelliğidir. Bu konuda en iyi kanıt, bizim yaptığımız Amerikan sosyologları ulusal araştırmasından elde edilmektedir. Bu araştırma, İşlevselcilerin dinsel yönelimleriyle, onlara muhaliflerinin dinsel yönelimlerinin farklı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. İşlevselciliğe karşı tutumu bağlantılandırmak için sorulan soru ile vardığımız bulgu, İşlevselciliğin lehinde olanların daha büyük bir dindarlık içinde olduğu ve dini bağlantılarının bulunduğudur.[23]

Sosyologlara sorduğumuz sorulardan birisi, onların bir din adamı olmayı hiç düşünüp düşünmedikleri ya da hâlihazırda aynı zamanda bir din adamı olup olmadıklarıydı. Bu grupların, İşlevselciliğe karşı baskın bir şekilde "lehte" bakıyor olsalar da, halen din adamı olanların olmayanlara göre yaklaşık yarı yarıya lehte olmadığını bulduk. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, din adamı olanların yüzde beşi

lehte değilken, din adamı olmayanların yüzde onu lehte değildi. Kararsız cevaplar bir kenara bırakılırsa, din adamı olmayan ama din adamı olmayı düşünmüş olanlarda da hiç din adamı olmayı düşünmeyenlere göre hafif bir lehte olma eğilimi belirlemiştik. Bu üç grup arasında lehte olma oranları yüzde seksen yedi, seksen altı ve seksen birdi.

Benzer ama daha çok göze çarpan bağıntı, sosyologların İşlevselciliğe karşı tutumları ile onların kilise törenlerine katılma sıklığı arasında bulunmuştu. En uç iki grubu incelemek öğretici olacaktı. İşlevselciliğe en lehte bakanlar arasında yalnızca yüzde otuzu hiç kiliseye gitmemişken, İşlevselciliğe en az lehte bakanların yüzde elli beşi hiçbir zaman bir kilise etkinliğine katılmamıştı. Kiliseye "en sık" gidenler arasında İşlevselciliğe en olumlu bakan oranı olan yüzde 27,8 olarak karşımıza çıkarken, bu grup içinde İşlevselciliğe en az taraftar olanların oranının yalnızca yüzde on olduğu anlaşılmıştı.

Eğer kiliseye gitme sıklığını dindarlık derecesinin bir göstergesi olarak kabul edersek, İşlevselcilik *taraftarlarının, taraftar olmayanlara göre daha dindar oldukları* net bir şekilde görülmektedir. Bu, dinsel bağlantılar ile ilgili bir soruya verilen cevaplarla daha fazla doğrulanmaktadır. Tablo 7-1 yalın bir dille, *dinsel bağlantısı olmayanların, herhangi bir dinsel bağlantısı olanlara göre İşlevselciliğe daha olumlu baktıklarını göstermektedir.*

Tablo 7-1

		Dini Bağlantı				
		Katolik	Diğer	Protestan	Yahudi	Hiçbirisi
İşlevselciliğe	(+)	.88	.86	.84	.80	.78
Karşı	(?)	.07	.09	.08	.09	.08
Tutum	(-)	.05	.05	.08	.11	.14
	N+	320	84	1446	497	1054

Bu tablo, İşlevselciliğin en az lehinde olanların herhangi bir dinsel bağlantı bildirmeyen kişiler olduğu ve en az dindar grup olduğu kuşku-

mu doğrulamaktadır. Gerçekten de İşlevselciliğe olumlu bakmayan bu grubun oranı, Katoliklerin iki katından daha fazladır. Bazı dini bağlantılar bildirenlerden Katolikler, İşlevselciliğe en olumlu bakanlardır ve Yahudiler ise tam tersi en az lehte yaklaşanlar olmaktadır. Eğer İşlevselciliğin etik ve özellikle Parsons'un deyişiyle soyut ve deneysel olmayan değerler üzerinde böylesine büyük bir vurguyu niye ve nasıl koyduğunu anlamak istiyorsak, ilk olarak onun dine atfettiği önemle uyumlu olduğunu kabul etmek zorundayız.

Etik kurallar ve dinle ilgili kaygılar birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirmektedir. Ancak modern İşlevselciliğin dini tarafı kesinlikle Comteçuluktaki ifadesiyle karşılaştırıldığında epeyce sessiz kalmaktadır. Modern İşlevselcilerin dini dürtüsü, Yüce Tanrıya dua etmese bile en ciddi saygılarını "İlgili Makama" sunan aklı başında mantıklı bir dinle daha fazla tutarlı ve uyumludur.

Amerikan İşlevselciliğinde, Pozitivist dinin Katolik ritüel donanımları, nispi bir Protestan kültürü içindeki gelişmesiyle yükseltilmiştir. Dini dürtü şimdi, varlığı atfettiği etik değerlerin karakterinde ve gücünde yoğunlaşan bir tür Etik Kültür dini ile ifadesini bulmaktadır. Parsons'un soyut, deney dışı dediği değerler, doğaüstüne karşı daha geleneksel tutumlarda olduğu gibi aynı kutsallığı ve saygı duygularını kullanmaktadır. Bu soyut değerler, görünmez temel ilkeler, toplumun "neden" sorularına nihai cevaplardır. Bunlar, bunlardan-daha-yüksek-bir-şey-yoktur denen şeylerdir. Hangi sosyal koşullar altında böylesi bir "saygı" duygusu oluşmaktadır? Böylesi bir kutsal kavramı nasıl ortaya çıkmaktadır? Parsons onun yerini saptarken çok fazla da açıklama yapmayı istememektedir. Kutsal bir şekilde kültür içindedir ama onun oraya nasıl girdiği, bir sırdır.

Parsonsçu "kutsal"ın bu nedenle bir simgesi, ekolü ya da bir Tanrı'sı yoktur. Bu, açıklanmamış bir protoplazmik bir duygu, ilahi bir dokunuşla her şeye ulaşan ve bahşeden bir aç dindarlıktır. Parsons için kutsallık duygusu, etik sistemin ve sırasıyla sosyal evrenin merkezinde

yer almaktadır. Tanrılık, etik kurallar içinde kutlanmadan ama güçlü ve gizemli bir şekilde varlığını sürdürür.

Burada benim için ilginç olan, Shils içinse ilginç olmayan sorun, diğer sosyologlarda dinsel duyarlılığın olmadığını açıklamak değildir. Tersine, teorik İşlevselci gelenekte bir dini dürtünün varlığının hala mevcut oluşunun sürmesini şaşırarak karşılıyorum. Genel olarak bunun, kısmen aydın insanlarla onların toplumu arasındaki gerilimden kaynaklandığına inanıyorum. Bir başka deyişle bu, düş kırıklığına uğramış olanların özel durumudur. Bunun, şimdi sosyolojinin teknik zayıflığından ve sosyologların yaptıkları pratik katkılarla toplumda erişmek istedikleri yüksek noktalara gelemeyişleri yüzünden olduğunu öneriyorum. Sosyolojinin dinsel dürtüsü, sosyologlar ve sosyoloji, topluma atfettikleri gücün olmadığı zamanda yükselmekte ve varlığını sürdürmektedir. Bu, onların bilim insanları ve teknisyenler olarak gerçekleştirmek zorunda oldukları araçlarla sosyologların hırsları arasındaki büyük boşluğun belirtisi olmaktadır. Kısacası dindarlık, gücün yerine geçen bir şey haline gelmektedir.

Sosyolojinin yumuşatılmış dini dürtüsü ve şu anki dindarlığı ile daha önceki eksiksiz dini biçimi, büyük beklentiler ve oldukça mütevazı performanslar arasındaki gerilimini bir düzeltme çabasıdır. Büyük fırsatlar ve onları değerlendirememe. Yüksek umutlar ve düşük başarılar. Büyük insan ihtiyaçları ile sosyolojinin elindeki teknoloji ve bilgi ile bunları tatmin etme yönündeki yetersiz kapasitesi. İnsanlığın sosyolojik dini ya da din üzerine modellenmiş sosyoloji şunların nasıl olacağı – bu zayıf koşullarda burada ve şimdi – sorununu çözmeye çalışmaktadır: Beklentiler nasıl gerçekleştirilecek, fırsatlar nasıl değerlendirilecek, umutlar nasıl yerine gelecek, sosyoloji sıradan bir insanın hayatında nasıl bir etki yapacak? Faydalı bir teknoloji bulmaktan çok uzak olan sosyoloji şimdi kendisini ve dünyayı dindarlıkla teselli etmektedir.

İşlevselciliğin evrimleştiği Pozitivist geleneğin başlangıçlarından itibaren sosyoloji büyük bir ikilem yaşadı. Pozitivizm bir yanda toplumu değiştirmeyi ve sıradan insanların hayatlarını etkilemeyi istedi.

Diğer yandan ise sosyoloji – özellikle Comteçu gelişiminde – insandan ve toplumdan kopuk bir fildişi kuleye kendisini hapsetme dürtüsünü ortaya koydu. Bu, bazı bakımlardan sesini duyuramama, destek bulamama ve takdir edememe ve var olduğuna inandığı etkiyi gösterememe kaynaklı hıncının bir ifadesiydi. Bu iki birbirinin karşıtı olan dürtü belki de Comteçu gelenekten gelen sosyolojide fark edilebilir. İkilem sürmektedir.

Bu ikilemi, sosyolojiyi dini bir karakterle doldurarak çözme yönünde hala ısrarlı bir eğilim vardır. Bu, Comte tarafından onun gelişmiş insanlık sosyolojik dini gelişiminde yapılmıştı. Bu, Parsons tarafından daha yumuşak bir şekilde, onun insanların hayatlarında kutsalın büyük önemine tanık gösterilen ve kendisini kutsal olanın yer aldığı etik değerlerin kutlamasına adayan sosyal teori gelişiminde gerçekleştirilmişti. 1930'ların Buhranı gibi krizlerle karşılaştığına İşlevselci sosyal teori, etik değerleri desteklemek durumunda kalmıştı. Etik değerlerin merkezinde kutsala saygı duygularının yer aldığının ve toplumun herhangi bir krizinin, kutsalın yer aldığı her yerde ve muhtemelen onun olduğu yerlerde var oluşunun algılanmamasının sonucu olarak görülmesi bulunmaktadır: Bunlar gelenek, otorite ve dindir. Onun tanısı, Tanrı öldüğünde toplumun ve insanların başına büyük felaketlerin geleceği yönündeki zımni bir sonuca varmaktadır. Bu nedenle onun iyileştirici cevabı yalnızca etik değerleri koruyabilir, kutsal algısını yoğunlaştırabilir ve ilahiliği koruyabilir. Shils'in ileri sürdüğü "Uzlaşmalı Sosyoloji" dünya otoritesinin insanları ile dünyevi ve ruhani alanları yeniden birleştirebilecek ve böylelikle toplumda düzeni sağlayacak din adamı kimlikli sosyologlar arasında bir uzlaşma ile ilişkilidir. O, Parsons'un en sonunda Comteçu programı gerçekleştirme için teorik temeli kurduğunu çok iyi ve derin bir şekilde anlamaktadır.

Sosyoloji dinsel bir karakterle dolduğunda, isteklerini yerine getirmek ya da onları meşrulaştırmak için yeni ve güçlü bir teknoloji gerekli olmamaktadır. Kendisini dini bir karakterle doldurarak sosyoloji bütün dinlerin elinde olan araçlardan faydalanabilir: Etik değerlerin korun-

ması, yeniden canlandırılması ve dönüşümü ile insanların ona teslim olmalarının desteklenmesi. Bu geleneğin ileri sürdüğü, sosyal sorunlara esaslı çözüm, şimdi kendisini bir tür muhafızı ve rehberi olarak saydığı etik değerler sisteminin üretilmesidir. Ancak onun etik inanç ile olan "bilimsel" ilişkisinde anlamlı bir çelişki vardır. Bir yanda onların gücünü överken diğer yandan da onların kutsallık niteliklerini sistematik bir araştırma ile dini yönlerinden arındırmamaktadır. Etik değerlere karşı tutumu, dini bir tutumdur ve Tanrının olduğu yere doğru dinsellik vurgusu taşımaktadır. Onun hem güçlü hem de dokunulamaz olduğunu kabul etmektedir.

Yalnızca İşlevselcilerin etik değerler biliminde değil ama onun tanının tedaviden her zaman daha net olmak zorunda oluşuyla ilgili pratik insan sorunlarına yönelik duruşunda da bu temel çelişki varlığını korumaktadır. Her türlü sosyal rahatsızlığın en temel kökünün etik değerler olduğunu teyit ederken, etik değerleri kutsal olarak kabul ettiği için, bunu araçsal olarak yönetilebilir çözümler için kavrayamamakta ve kullanamamaktadır. Bu da onun araçsal olarak yönetilebilir olmadığı anlamını taşımaktadır. Bu nedenle böylesi bir sosyoloji, ancak dinde olduğu gibi "pratik" hale getirilebilir. O, merkezine kutsal olarak tanımlanan şeyin yerleştirilmesiyle ya da ona uygun davranış ve duygular desteklenerek pratikleştirilir.

İşlevselciliğin Dindarlığı

İşlevselcilikte bir dini unsur olduğuna inanmakta haklıysam – yalnızca bir "unsur" değil, onun kültürüne nüfuz eden bir şey – onu nasıl değerlendirmek durumundayız? Dinsel bir duygunun somutlaşması olarak İşlevselciliği değerlendirmemize, önemli ölçüde daha iyi belgelendirilmiş olmasına rağmen Marksizm için yapılandan temelde pek farklı olmayan bir değerlendirme ile başlayabileceğimi ifade ederek başlayabiliriz.

Marksizm için dinsel olduğu değerlendirmesi yapıldığı zaman, bunun bir dini yönün bilimsel özelliği için şüphe uyandırdığı genellikle örtük olarak varsayılır. Ben böyle bir şeye inanmıyorum. İşlevselciliğin dinsel yönü konusundan söz ederken, onun entelektüel niteliklerinden kuşku duymayı bir an bile aklımdan geçirmiyorum. Bunlar yalnızca diğer nedenlere dayalı olarak değerlendirilmelidir. Diğer taraftan, Marksizmin dini karakterinden söz edenler tarafından genellikle ima edilen şey, Marksizmin bilime atfedilen yöntemlerle uyumunun olmayışının gösterilmesinin onun dindar bir özelliğe sahip olduğu varsayımını güçlendirmek zorunda olduğudur. Bu bağlamda Robert Tucker şunları söylemektedir: "Bilimsel teoriler sapkın olarak teorinin açıklamaya çalıştığı deneysel verilere yazarların kendilerini daldırmaları sonucu ortaya çıkar. Ama kurucularına göre Marksist tarih biliminde durum böyle olmamıştır."[24] Bu, bilimsel teorilerin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili mitolojik bir anlayıştır. Çok yaygın olduğu şekliyle o, bilim sosyolojisi için bilim etiğinin yerine geçmekte, onun nasıl ortaya çıkması gerektiği konusundaki bir ön kavram belirmektedir. Burada yalnızca, Tucker'ın görüşünün, sosyal bilimlerde gördüklerimle uyum içinde olmadığını belirteceğim ve bu konuda Talcott Parsons'un asla daha iyi olmadığının açık seçik bilinmesi gerektiğini kaydedeceğim. Parsons'un teorisi kesin olarak "deneysel veriler" üzerine "atılma" temelinde değildi. Eğer Tucker'ın savunduğu gibi Marksizm, "Hegel'in tarih felsefesinin dönüşümcü eleştirisi aracılığıyla ortaya çıkmışsa, Parsons'un teorisi de onun Pareto, Sombart, Weber ve Durkheim eleştirilerinden varlık bulmuştu.

Eğer Marksizmi ve İşlevselciliğin her ikisini de dindar sistemler olarak görsek bile, onların dinlerinde önemli farklılıkların olduğunun eklenmesi gerekir. Gerçekten de bunu, Bay Tucker'ın kendisinin yaptığı dinsel bir mit olarak Marksizm çalışmasından daha iyi ifade edecek bir şey yoktur. Hegel'den Feuerbach'a "insan yapısı ile ilahi olan arasında kesinlikle bir fark görmeyen" teorik bir gelenekten ortaya çıkan Marksizmin temel konularından birisi de budur. Tucker daha önceki bir makalede, Engels'in "Tanrı insandır" savunmasını yaptığını gözle-

mektedir. En azından Feuerbach ve Marx'ta, "insan yapısı ve ilahi olan arasında hiçbir fark olmadığına" ilişkin asla bir çekişme yoktu. Onlar ilahi olanın bilgisini değil insan yapısının özelliklerini, buradan oluşan yabancılaşma durumunu ifade edip, orada ilahi yapı ile ilgili bir insan kavramlaştırmasının olduğunu ileri sürmüşlerdi. Dolaylı bir şekilde ifade etmiş olsa da, Engels'in "Tanrı toplumdur" demediği de kaydedilmeye değer bir noktadır. Marksizm ve İşlevselcilik arasındaki çok önemli fark da buradadır.

Rusya'daki Marksizmin Leninist modelinin sonucu ne olursa olsun ve devleşmiş paranoyak Stalinci devlet gelişimine rağmen, Marx ve Engels'in başlangıçtaki odağı, toplumun değil insanın özgürleştirilmesiydi. Nihai amaç, yalnızca insanının tepesinde duran devletin yıkılıp gitmesi değil ama insanı felce uğratan bir yalnızlaşmaya tabi tuttuğu düşünülen toplumun tam bir dönüşümünü yapmaktı. "Bireyin karşısına dikilen bir soyutlama olarak 'toplumun' yeniden kabul edilmesinden kaçınmak, gerekli olmanın da ötesindedir. Birey sosyal varlıktır. Onun hayatının belirtisi ... aynı zamanda sosyal hayatın da belirtisidir" diyordu Marx.[25]

Bu durumda Marksist odak, "gerçek birey insanın" özgürleştirilmesi üzerinde bulunuyordu. Özellikle ilk yazılarında Marx insandan yalnızca sosyal bir varlık olarak değil ama aynı zamanda, ürünleri din, aile, devlet, hukuk, bilim ve ekonomi olan doğası gereği güçlü bir tür olarak söz etmektedir. Bu türün özgürlüğü, "gerçek bireysel insanın" yaratıcı ve duyusal güçlerinin özgür bırakılmasına dönüktür. İnsan, "beş duyu" bahşedilmiş cisimleşmiş bir kişi olan türdür. "Bu nedenle özel mülkiyetin üstünlüğü bütün insan duyularının ve özelliklerinin tam olarak özgürleştirilmesidir." Nitekim eğer Marksizm bir dinse o, İşlevselcilikte olduğu gibi bir toplumun dini değil, bir insanın dinidir. İnsandaki kendi adına sahip olduğu gurur ve yaptığı mücadele dinidir. Topluma karşı bir dindarlık ve kendisine pasif bir şekilde uyulan bir din değildir. Marksizmin bilimsel kusurları ne olursa olsun, İşlevselcilik yanına, bulunmayı bekleyen etik bir karakteri olmadan rahatlıkla kona-

bilir. Burada Marksizm ve İşlevselcilikten din olarak konuşurken, onun etik karakteri sorunu, hiçbir şekilde konu dışı değildir.

Çok fazla protesto etme riskini göze alarak olsa da, İşlevselciliğin dinsel yönünü not etmiş olarak hiçbir şekilde "foyasını çıkarmak" gibi bir girişimde bulunmadığımı ifade etmek zorundayım. Öğrendiğim şeyin beni şaşırtması bana itici de gelmemektedir. Dine saygı isteğinde bulunan kişilerin Marksizmde dinsel bir yön bulduklarında zafer kazanmış ve önümüzde inandırıcı tartışmalara varmış gibi davranmalarının bana garip geldiğini hep düşünmüşümdür. "Dinsel olarak müziğe yatkın" olmasam da – Max Weber'in deyimini ödünç almak için[26] – bir şekilde itici gelen bu doğruculuğu tecrübe ediyorum. Bir din, herhangi bir din ve çekilen acılar arasında var olan yakın bir bağlantı konusunda keskin bir duyarlılığa sahip olduğum için, bu tuzak oyununda sahte "dini" sizinle paylaşamam. Acı çekmeler konusundaki duyarsızlığından dolayı dinden nefret ediyorum. Eğer İşlevselciliği onaylamayacaksam bu onun dinsel bir yönü olduğundan değil ve onun ne olduğundan ve özellikle de onun sahip olduğu somutlaştırdığı görülen etik kuralların türünden dolayıdır.

Benzer bir şekilde papazı yaptığı hizmetle değerlendirsem de, papazlık işinin kendisinde mizahi, nefret edilecek ya da alçaltıcı bir şey görmem. İşlevselci Sosyologları yazarken, insanların din adamlığına yakın bir yönlerinin olduğunu söylemem umarım amacı dışında anlaşılmaz: Yani, onlar çoğu zaman prensip sahibi kişilerdir ve çıkarlarını tatmin etmeye çalışan fırsatçılar değildir. En azından onların en iyileri, sosyoloji için yaşarlar, sosyolojiden uzak değil. Eğer onlar toplumda düzene hizmet ediyorsa, onlar çoğunlukla sahici duygularla, kendi derin hissettikleri duygularıyla hareket etmektedir. Eğer onlar sosyal eleştiriden kaçınıyorlarsa, bu çoğu zaman korkak olduklarından dolayı değil ama bir din adamı tutumuyla kamuoyu önünde olmaktan çekinme ve belki de Sezar'a ait olan dünyevi işleri ona bırakmanın gerekliliğine inanmalarındandır. Papazlar gibi onlar da, kendi cemaatleri neredeyse ve ne yapıyorsa onları takip etmek zorunda olduklarını hissetmektedir.

Yine papazlar gibi, onlar da ona karşı görevlerini yerine getirseler de çevrelerindeki toplumdan bir uzaklık ve çekilme duygusuna sahiptir. Her yerdeki papazlar gibi, kilisenin varlığını korumak zorunda oldukları uzlaşmasını kabul etmektedir. Ayrıca, bu yorumlar, İşlevselci Sosyologların en iyileri hakkındadır. Başarısız papazlar olduğunun da farkındayım. Bu işe kabiliyeti olmadığı halde girenler olduğu gibi, bazıları da bir manastıra kilerinde bulunan şarabını sevdiği için katılmaktadır.

İşlevselci Sosyologların bir din adamına benzer yanları ve İşlevselci Sosyolojinin de bir din yönü olduğunu ileri sürerken, birincisinin din adamı yakası taktığını ya da ikincisinin onları din adamlığına atadığını ya da kendisini geleneksel olarak kilise şeklinde tanımladığını söylemediğimden emin olun (eğer zorundaysanız).

Daha önce, bu dindar toplum kavramını nasıl gördüğümü belirtmiştim. Bunu takip ederek pek çok İşlevselci Sosyoloğa sevimli gelen bilim kavramı üzerinde odaklanmak, onların toplum kavramı ile nasıl uyumlu olduklarını ve özellikle kutsallık algısıyla nasıl doldurulduğunu göstermek istiyorum. İşlevselci Sosyologların toplumu çoğunlukla bir ilahi varlığın modeli üzerinde tasarlamaları gibi, onlar da bilimi bir din modeli üzerinde tasarlama eğiliminde olmaktadır. İşlevselci Sosyoloji onlar için insan ve kutsal ile toplumun soyut gücü arasında din adamlarına benzer uzmanlardan oluşan ve bilimsel kaynakları, becerileri ve kutsal olan güçleri bulunan bir grubun – İşlevselci Sosyologların kendilerinin – faaliyetleriyle aracılık edilen bir bağlantı olarak hizmet görmektedir.

İşlevselciler için bilim ve sosyal bilim yalnızca pratik ve faydalı faaliyetler değildir. Gerçekten de İşlevselciler, sosyolojinin doğal dürtüsü olan uygulanmayı sakınma yönünde özel çaba göstermiştir. Onlar için bilim ve sosyal bilim, doğal değeri olan "yüksek" şeylerdir. Bilim doğası gereği erişilebilen ve sıradan insanların faaliyetlerine benzeyen günlük seküler bir faaliyet olarak görülmemektedir. Bunun yerine, oldukça özel, kasvetli, ciddi, kendini adamış ve belki de kahraman insanların faaliyeti olarak algılanmaktadır. Farklı bir şekilde konuşulmaktadır.

Resmi bir şekilde davranılmaktadır. Temkinli bir şekilde yaklaşılmaktadır. Kurallarına ve ritüellerine uymak için çok özel bir özen gösterilmek zorundadır. Gerçekten de İşlevselciler genellikle sosyologlar dâhil bilim insanlarının katkılarını, ölümsüzlük elde etmenin bir aracı olarak algılamıştır. Sosyolojiye uygun olduğu kabul edilen reçetelere saygıyla, daha önce söz ettiğim düsturlar, süreklilik, birikim, düzenlemeler ve birleşmelerdir. Bütün bunlar, toplumu uyum ve kaçınma modelinin benzeri olarak yapılandıran bir yöntemin mutsuz reçeteleridir. Kısacası İşlevselcilik sosyal bilim konusunda farklı bir kavrama sahip gözükmektedir ve onun yöntemi saklı ve diyalektik bir kaygı içindeki tortu halindeki kutsal duygulardan gelişmiştir.

Kesin olarak, eğer İşlevselci bilim kavramı olarak "kutsal" ile "iş" kavramı arasında bir seçim yapmak zorunda olsaydım birinciyi seçmekte hiç de zorlanmazdım. Dangalak birisine göre dindar, kendisini beğenmiş birisine göre kaygılı birisi daha iyidir. Bunların sosyologların elinde olan tek alternatifler olduğuna inanmıyorum. Sylvan Tompkins'in bilgi psikolojisi hakkındaki çalışması burada çok değerlidir. Çünkü alternatif bilim görüşlerini formüle etmekte ve hatta insan ve toplum hakkındaki farklı alan varsayımlarıyla bağlantılarını yalın bir dille sergilemektedir.[27]

Tompkins, bir kavram var – İşlevselcilerce de savunulan yakın bir şekilde birleşilen – diyor. Bu kavramda vurgu, gerçeği yalandan, gerçekliği hayalden ayırmada bilimin değeri üzerinde durmaktadır. Bu bilim görüşü, insanın hata yapmaya açık olduğunu, geçmişin bilgeliğini, hata yapmamanın önemini, insanları düz ve dar bir çizgi üstünde tutma düşüncesinin değerini, tarafsızlık ve kopuş durumunun gerekliliğini, olgularla disiplin ve düzeltmenin önemini vurgulamaktadır. Bu bilim kavramına benzer bir şekilde Tompkins insanın temelde kötü ve şeytani olduğunu ve bu nedenle hükümetin ilk görevinin gözetim olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşe göre bilim, insanların *üstünde*, onların doğal olarak güvenilmeyen dürtülerini kontrol eden ve düzenleyen, hoşgörüsüz bir şekilde araştırma yaptığı kişilerden güvenli bir uzaklıkta duran bir şeydir.

Bu bilim görüşünün aksine Tompkins, insanın faaliyetini, keşfetme ve gelişme kapasitesini, araştırılan şeylerle ilgili yakın bilgisini ve yenilikçilik değerini ana hatlarıyla belirtmektedir. Burada bilim kuşku duyan bir gözetmen gibi davranmamakta, aksine insanın bilgiye katkısı bakımından hayal gücüne ve içgüdülerine güvenmektedir. Tompkins bu bilim görüşünün aynı zamanda hem insan ve hem de toplum imajını yansıttığını belirtmektedir. İnsanların iyi olduğu düşünülmektedir ve bireylerin ihtiyaçlarının karşılanması, onların refah durumlarının geliştirilmesi hükümetin en önemli fonksiyonu olarak kabul edilmektedir.

Etik Kaygıların Sosyal Temelleri

Şu ana kadar İşlevselciliğin etik değerler konusundaki vurgusunu büyük ölçüde içinden çıktığı teorik geleneğin iç unsurlarıyla ya da teorisyenlerin veya daha genel olarak akademisyenlerin daha geniş toplumda karşılaştıkları sosyal koşullarla ilişkilendirmiştim. Ama eğer bunlar birlikte İşlevselci teorisyenleri etik değerler üzerinde bir vurgu yapmaya ikna ederse, bunu sürdürmek için yalnızca onların yeterli olması şüpheli gözükmektedir. Sosyal teorisyenlerin bu tür görüşleri, mesajlarının yankılanmadığı ve bunlar için bir talebin de olmadığı istekli olmayan bir topluma yutturmaya çalıştıklarını ima etmek istemiyorum. Aslında daha geniş toplumla teorinin etik vurgusu arasında bir "uyuşma" vardır. Bir başka deyişle, modern toplumda yaşamak diğer kişilerde olduğu gibi teorisyende de etik değerler konusunda aynı derin ihtiyacı yaratır. Etik değerlerin önemi üzerindeki vurgu, onun *kişisel* tecrübesine bir karşılık olduğu kadar aynı zamanda toplumun ihtiyacı konusunda *tarafsız* bir rapordur.

Diğerlerinde olduğu gibi teorisyende de etik değerler için, kişisel ihtiyacı yaratan tecrübenin doğasını anlamak için analizin iki düzeyinden yaklaşım yapılabilir: İlk analiz açısından, herhangi bir tür toplumda yaşamanın belirli var olan sorunları ile ikinci olarak bir modern sanayi

toplumunda yaşamanın özgün sorunlarından bazıları. Her iki yaklaşım da, bir sanayi toplumunda etik değerlerin rolünü netleştirmeye ve niye böylesi bir toplumda bile insanların yalnızca modern teknolojinin artan bir şekilde sağladığı türde belirli tatminleri aramaya yöneltmediğini göstermeye yardımcı olacaktır.

Etik değerlerin kaynakları sorununa yaklaşmaya en genel düzeyden başlayacağım. Etik değerlerin dili – dilsel açıklamaları dışında araştırmaya elverişli olmayan etik değerlerin kendisi – insanların isteklerinin, aradıkları tatminlerin riskli ve belirsiz olduğu durumlarda sosyal dünyada ortaya çıkar. Konunun can alıcı noktası, etik değerlerin, arzu edilen nesnelerin ve performansların kıtlığı ve ihtimalinde temellenmektedir. Etik değerler ilk olarak bu karakterini "asal sahne – *primal scene*" üzerinde şekillenir: Birisi bir şey istemektedir. Ama onun istediği şey kendi başına yardımsız elde edilebilecek bir şey değildir. Kendi arzularının tatmini bu nedenle, diğerlerinin ne yaptığına, onu bu çabasında desteklediklerine ya da engellediklerine bağlıdır. Son olarak bu diğerleri hep beraber onun istediklerini yerine getirmeye hazır değildir ya da onlardan arzu edilen şeylerin bir şeylere bağlı olduğu da hissedilmektedir. "Asal sahne" sorunu sonra bir kişinin istediği şeyleri daha güvenli bir şekilde sağlamak için diğer kişilerle ilişkilerini nasıl düzenleyebileceği konusudur. Bu yüzden, Ego'nun Alter'den "O" istediği bilinçli olarak basitleştirilmiş bu model ile başlıyoruz. O niye "O" istiyor, daha büyük ya da daha az derecede isteyebileceğini hatırlamak önemli olsa da burada konumuz dışıdır.

Alter'den istediğini almada bir çıkarı olan ve tatminin çantada keklik olmadığını anlayan Ego, başarı için şanslarının ne olduğu konusunda ilgi gösterecek ve bunları etkileyecek unsurlar konusunda bazı fikirler geliştirecektir. Ego'nun ilgilenmeye başlaması için Alter'in eğiliminde en az iki durum söz konusudur: İlk olarak Alter'in Ego'nun istediği şekilde yapmaya istekli olup olmaması ve ikinci olarak onun bunu yapabilecek durumda olup olmaması. Ego, Alter hakkında her iki konuda da atıflarda bulunacaktır. Bu noktada, Ego'nun Alter'in onun istediğini

yapması gerektiği konusunda bir şey söylemediğine, Ego'nun bizim hangi koşullar altında Alter'in etik olarak formüle edilmiş böylesi bir görevinin ortaya çıktığını anlamaya çalıştığımıza dikkatinizi çekerim: Açıklanması gereken şey budur. Konuyu daha da basitleştirmek için, Ego'nun, Alter'in istekliliği ve onun istediğini yapma yeteneği konusundaki göndermelerini ikiye ayırdığını varsayacağım. Bu da Ego'nun, Alter'in bunu yapmaya istekli olup olmadığı ya da yapabilecek veya yapamayacak durumda olmasıdır. Bu basitleştirilmiş bakış açısıyla dört ihtimal ortaya çıkmaktadır:

İlk olarak, Alter, Ego tarafından istenen şeyi yapmayı *istememekte*, istese de bunu *yapamayacak* durumdadır. Ego o zaman ya istediği şeyde ısrar edecek ya da onun Ego üzerinde yaptığı talepleri değiştirecektir. İkinci durumda Ego, Alter'den "O" yerine "X"i isteyecektir. Ama Ego "O" istemede ısrarlı olursa ve Alter bunu istemiyorsa ve sağlayamıyorsa, başka bir kaynaktan isteğini gerçekleştirme yolunu arayacaktır. Ne istendiği ve kimden istendiği ile ilgili karar değişecektir. Genel olarak Ego'nun kararını şekillendiren unsurlar arasında, bunların her birini yapmanın nispi maliyeti ve alternatiflerin mümkün olup olmaması yer alacaktır. Eğer Ego, hem hedefinden vazgeçmeyecekse hem de Alter'in bunu sağlaması arzusunu terk etmeyecekse o zaman Alter'e karşı bir cezalandırıcı tutum içine girebilir ve araçsal olarak uygun olan için ifade edici bir eylemi bunun yerine koyacaktır.

İkinci ve yukarıdakinin tam da karşıtı olan durumda Ego, Alter'i istediği şeyi yapmaya hem istekli hem de yapabilecek durumda görmektedir. Bu durumda ortada bir sorun yok demektir. Ego işleri kendi akışına bırakır ve Alter'in davranışlarını herhangi bir şekilde etkilemeye çalışmaz.

Üçüncü muhtemel durumda ise, Alter, Ego'nun istediklerini yapmayı arzu etmekle birlikte bunu yapamamaktadır. Burada Ego'nun tepkisi onun Alter'in bu yapamama durumunu ne şekilde gördüğüne ve hangi ölçüde bunun değiştirilebileceğini düşündüğüne bağlıdır. Eğer Ego, Alter'in "acizliğini" değiştirilemez olarak görürse, onun alternatif-

leri esas olarak birinci şıkta açıklananlardır. Bu da Ego'nun istediği şeyi değiştirmesi ya da aynen koruması ancak bunu başka birisinden elde etmeye çalışmasıdır. Ancak Ego Alter'in acizliğini değiştirilebilir olarak görürse, o zaman Alter'i, istediğini yapabilmesi için değiştirmeye gayret eder. Belki de onu "eğiterek", Alter'in becerilerini geliştirmeye ya da kaynaklarını güçlendirmede yardımcı olmaya çalışır. Burada Ego'nun Alter'i tehdit ya da cezalandırma için herhangi bir özendirici durum söz konusu değildir.

Son olarak, dördüncü ve son ihtimalde, konunun özüyle karşılaşırız. Ego Alter'i istediği şey yapmaya muktedir ama isteksiz olarak görmektedir. Burada Ego Alter'i bazı şekillerde etkilemeye çalışır. Bunu, uyarılarla, emirlerle, özendirmelerle ve cezalarla, ya da bunları yapma tehdidi ya da vaadiyle gerçekleştirir. Yöntem ne olursa olsun, amaç Alter'in davranışının nedenini değiştirmektir. Ancak burada bütün bunların Ego'ya bir maliyeti vardır. Demografik, çevresel ve teknolojik değerlendirmeler, sayılar, mekân, taşınabilirlik ve diğer tedarikçilerin mümkün olup olmaması, sonucu etkileyen unsurlardır.

Öncelikle bu durumda etik duyguların ve dilin – "gerekir" ve "olmalı" dilinin – ortaya çıktığını, çok fazla gelişip kullanıldığını belirtmek istiyorum. Etik değerler ve etik iddialar Ego'nun kendi isteklerini Alter'e yaptırmasının en temel yoludur. Bizler etik değerleri, arzu edilen performansların ve nesnelerin kıtlığında ve beklenmedik durumlarda ve bu Ego tarafından Alter'in yeteneği, becerisi, kaynakları ve kolaylıkları olmadığı için değil ama onun isteksizliği yüzünden oluyor diye tanımladığında ortaya çıkmaktadır. Özet olarak etik değerler şu durumlarda ortaya çıkma eğilimi göstermektedir: a) Ego bir şeyden daha çok istediğinde, b) Ego, Alter'i muktedir ama yapılması istenen şeyde isteksiz olarak daha fazla tanımladığında, c) Alter'i bir başkasıyla değiştirmenin veya onu devre dışı bırakmanın Ego için daha maliyetli olduğu durumlarda.

Sorun belki de tanıdık bir bakış açısıyla yeniden gözden geçirilebilir. Ego Alter'i kendi istediği şeyi yapması için onun "isteksizliği" ve

"acizliği" bakımından yargıladığında aslında o, Alter'in "iyiliğini" ve "gücünü" değerlendirmektedir. "İyilik" burada "isteklilik" ile bağlantılı ve ilişkilidir. Bu, tersine çevrilebilir bir ilişki değildir. Ego Alter'i istekli olarak yargılamaz çünkü onu iyi olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık onu istekli olarak tanımladığı için kısmen iyi olarak yargılar. Tersine bakıldığında da isteksiz olduğu için kötü olarak değerlendirir. "İyilik" ve "kötülük" Egonun, Alter'in kendi arzusunu yapmaya istekli olması ve olmamasına bağlı olarak onun hakkında yaptığı şifreli ya da gizli bir yargılamadır. "İyi" nesne, bizi düş kırıklığına uğratmayan, arzularımıza direnmeyen istediklerimizi verendir. Kısacası o, tatmin veren bir nesnedir. Ama tatmin iyi olanın yalnızca özüdür ama onunla birlikte var olan bir şey değildir. "Ondan istediğimi yapmayı arzu ediyor" ile "O iyidir" arasında bir fark vardır. Aslında sorun, hangi koşullar altında ilkel bir duygu olan "İstediğim şeyleri yapmayan insanlardan nefret ediyorum" cümlesinin, "Onlar kötü insanlardır" şeklinde tercüme edilmesindedir.

Bu durumun, Ego'nun Alter'in kendi istediğini yapmaya muktedir olduğunu savunduğu bir yer olduğunu önermiştim. Burada Ego'nun Alter'den aciz olduğu bir şeyi yapmasını beklemek "gerçek dışıdır" ve Ego için de "mantıksızdır" ve Ego bunu çoğunlukla bilmektedir. Bu durumda "gerekir yapabilir anlamına gelmektedir." Bu, ön yeterlik yargısını öngören etik bir değerlendirmedir. Gücü olan insanlar ya da kendilerine güç atfedilenler "kendi eylemlerinden sorumlu," oldukları için onlar ya iyidir ya da kötü. İnsanlar bir özerklik derecesi elde ettikçe ve güç konumuna sahip oldukça etik değerlendirmeye tabi bir şekilde davranma kapasitesine sahip olmaktadır.

Yukarıda söz edilmişti; Ego istediklerini kendi güdülerini değiştirerek elde edebileceği gibi bunu Alter'i bir şekilde baskı altında tutarak da yapabilir. Ego eğer bunu yapmak için yeterli güce sahipse, Alter'in performansı için "emir verebilir". Diğer taraftan, Ego burada pozitif özendirmeleri Alter'i kendi istediği doğrultuda davrandığında ödüllendirmek ve faydalandırmak için sağlayabilir. Baskı ve özendirme teklif edilmesi bu durumda olabilir bir şeydir çünkü Alter Ego'nun yapılma-

sını istediği şeyi arzu ederse yapabilir. Alter'in buna aciz olduğu ya da aciz olduğuna inanıldığı bir yerde yapılması uygulanabilir değildir. Bu yüzden Ego'nun yapabileceği iki şey vardır: Alter'in güdülerini değiştirmeyi amaçlayan bazı "başvurular» ile ya da bazı sınırlamalar ve özendirmeler ile. Aslında hem sınırlamalar ve hem de özendirmeler, Ego'nun güdülerini, istekliliğini ya da uyma hazırlığını değiştirecektir. Ama bu değişiklik durumsaldır ve özendirme ile baskı ortadan kalktığında, Alter muhtemelen isteksizlik konumuna geri dönecektir.

Böylesi bir durumsal bağlantı güdülenmesi, Ego için Alter'den istediğini elde etmesi için güvenilir bir yol değildir. Çünkü Ego'nun durumundaki beklenmedik gelişmeler nedeniyle değişik tablolar ortaya çıkabilir. Bu, hastalık, kötü şans, kıtlıklar ya da onun Alter'i zorlama ve ödüllendirme yeteneğini zayıflatan herhangi bir şey olabilir. Eğer Alter'in uyumu tamamen bu durumsal dürtülere bağlıysa, onun gelecekte göstereceği uyumun güvenirliği de zayıftır. Ego'nun güçlerinin ve kaynaklarının zayıflaması gibi bir durumda bile ciddi bir şekilde sekteye uğrayabilir. Ego bu nedenle Alter'i söz konusu ihtimaller ortaya çıksa bile istediğini yapması için ikna etme sorunu ile karşı karşıyadır. Ego, kendi güç ve kaynaklarının ihtimalinden kaynaklanan Alter'in performansındaki ihtimali azaltmak zorundadır. Gerçekten de Ego'nun gücü ne kadar büyük olursa olsun, Alter'in diğerleriyle ortaklığa girmesi ve telafi edici bir gücü seferber etmesi her zaman mümkündür.

İstediği gibi davranmaktan aciz ve buna isteksiz birisiyle karşılaştığında ve buna karşı kendi gücünün ve çıkar sağlama, cezalandırma ile tehdit etme kabiliyetinin bazı noktalarda sınırlı olduğunda Ego, sağlayabileceği ceza ve çıkarlara dayanmayan Alter'in güdülerini değiştirmenin bir yolunu bulmak zorundadır. Bu bir yandan, dar bir şekilde durumsal olmayan bir "çekici" unsur olmak ve diğer yandan da söz verilen çıkarlarla ve tehdit edilen cezalarla ilişkili olmamalıdır. Bu esasında etik dilin bir özelliğidir. Her zaman bir grup içindeki performansa ve bir kategori içindeki insanlarla ilişkili olduğu için durumsal değildir. Etik bir iddia, her zaman belirli bir durumda belirli bir kişinin

nasıl davranması gerektiği ile ilgilidir. Yalnızca tek bir duruma ve tek bir insana tek bir somut olayda bağlı bir etik iddia yoktur. Bir arkadaşın diğeri için yaptığı "arkadaşlar" varsayımının özel iddiasının arkasında, onlar birbirlerine bir şey yapmakla borçludur değerlendirmesi vardır. Etik iddialar onlara uymanın ya da ihlal etmenin sonuçları olduğu için karakteristik olarak bunlara bağlı unsurlar değildir: Bunlar beklenen ödüller ya da cezalardır. "Kendileri için" uygun kabul edilirler.

Etik değerler, iyileştirilmiş çıkarlar ya da kaçınılan maliyetler yönünden değiştirecek bir durumdaki davranışa açık bir gönderme yapılmaksızın, Ego'nun Alter'in güdülerini kendi isteklerine uyması için kullandığı bir söylemdir. Bu, durumsal sonuçları mercek dışına çıkarır. Bunların kararla ya da yapılması istenen ya da istenmeyen şeyle ilişkisi olmadığını ima eder. Bir yanda Alter'in kazançlı çıkmasına ya da kaybetmesine bakmaksızın bir şeyler yapması izlenimini verir. Diğer yandan ise, Ego etik bir kurala uyulmasını talep ettiğinde, eğer Alter uyum gösterirse onun bundan tarafgir olarak ya da kişisel bir çıkar sağladığı için yapmadığını bildirir. Etik değerlerin dilinin sosyal fonksiyonu bu durumda, zorlama ve ödül önerme uygulaması yapmadan bazı davranışların oluşmasını sağlamaktır. Etik kurallar bağlamında iddialarda bulunma, kişiler için "bencil olmayan" yönünde özel bir imajı yansıtır. Bu anlamda her zaman etik değerlere bağlı insan "tarafsızdır" yönünde bir imaj etkisi ortaya çıkar. Kısacası, etik kuralların sosyal fonksiyonu, avantajların dağıtımı konusundaki rekabeti durdurmaktır.

Diğer birkaç fonksiyondan da söz etmeye değer. Birisi, bir şey yapma ya da yapmama konusundaki belirsizliği, bir tarafa destek vermekle çözmek, böylece kararsızlık kör düğümünü çözmektir. Bu, iç çatışmaların üstesinden gelmeyi kolaylaştırır. Aynı zamanda etik olarak kutsanmış iddialar, sosyal ilişkilerde "borç-ödemesi" ya da kredi yaratma mekanizmaları olarak görev yapar. Durumsal olarak dar olmadıklarından, Ego'nun karşılıklı ödül sağlama kabiliyeti geçici olarak bozulmuş olsa da, Alter'in Ego'nun taleplerini hemen yerine getirmemesini engeller.

Bunlar, Ego Alter'e çıkarları sağlayabilinceye kadar ya da bunu hiçbir şekilde yapamayacağı tam olarak anlaşılıncaya kadar ilişkileri sürdürür.

Eğer etik kurallar belirli sorunları çözerse, bu aynı zamanda diğerlerini de yaratır ve sosyal sistemler için farklı türde hassasiyetler ve maliyetler ortaya çıkarabilir. Bunlardan bir tanesi, arzu edilen ve edilebilir olan, tatminsel öz ve moral zorunluluk arasında bir boşlukla ilgilidir. Bu boşluğun kendi arzularının peşinden gitmekten kaynaklanması ile Ego, kendi istekleri olan ve Ego'nun isteklerini yerine getirmede tereddütleri olan ve aslında kısmen kendi tatminlerine önem veren diğer kişilerle iş birliği yapmada bir şekilde gönülsüzdür.

Bir arzunun etik bir iddia olarak ifade edilmesi, doğası gereği tatminin karşılıklılığı konusunda bir vaat ortaya koyar. Bu da, Alter üzerinde etik iddiasını formüle ederken Ego, Alter tarafından kendisine benzer bir iddia getirildiğinde buna uyacağını örtük bir şekilde kabul etmektedir. Ya da Alter tarafından üçüncü bir taraf için yapılan iddiayı da destekleyecektir. Ya da Alter tarafından yapılan tamamen farklı bir iddiayı – ister kendisi veya isterse üçüncü bir taraf üzerinde – destekleyecektir. Bu, Ego'nun Alter'in kutsadığı Ego'nun, orijinal iddiası içindeki daha geniş bir etik kodun parçasıdır. Bu anlamda etik kurallar, tatminin karşılıklılığının örtük bir vaadidir ve bu nedenle bu kurallara tabi olan bütün tarafların her zaman hem yükümlülüklerini ve hem de haklarını kapsar.

Ancak tam da bunun sonucu olarak, etik kuralların belirli hassas noktaları vardır. Etik kurallar ve tatmin arasında her zaman bir zorlanmanın ortaya çıktığı bir nokta vardır. Her etik kod değişmez bir şekilde başkalarından daha çok aldığı tatmin için örtük vaatler içerir. Bunların bazıları, başkalarına göre daha fazla maliyetlidir ya da ödüllendiricidir. Bu yüzden bazıları diğerlerinden daha fazla uygulanmaktadır. Her etik kod her zaman uygulanması tereddüt uyandıran yükümlülükler taşır. Bunu, en çok ilgilendikleri diğer iddialara desteği seferber etmek için kabul ederler (kısmen kabul etmek zorunda kalırlar). Her etik kural bu nedenle bir "soylu yalan" içerir. Ve bazıları her zaman kendi etik

yükümlülüklerinin ima ettiğinden ve bazı noktalarda talebinden daha azını yapmaya hazırdır. Bu, "sosyalleşme" ya da sapkın rahatsızlıklar yüzünden değildir. Bir etik kodun doğasında karşılıklı örtük vaatlerin bir sistemi vardır.

Etik kodlar tarafından yaratılan temel bir diğer sorun, "yalnızca kendi gerekleri için" yapılması bazı yükümlülükleri kapsaması olgusundan kaynaklanmaktadır. Bir noktada, başkaları kendi ödevlerini geçmişte yapmamış ve gelecekte de yapamayacak olsalar da kişinin "ödevini" yapmasını talep etmektedir. Bazı şeylerin diğer kişiler için, onların ihtiyaç sahibi ya da durumları çok iyi olup olmamasına bakmaksızın yapılmasını istemektedir. Kısacası, "doğru olan" şeyin sonucu ne olursa olsun yapılması talep edilmektedir. Birçok etik formül açısından, gerekli eylemin taraflar arasındaki etkileşimin daha önceki tarihi ile nasıl ilişkili olduğu ya da başkalarına zarar verici sonuçlarının olup olmayacağı noktası konu dışıdır.

Etik değerlendirmeler bu yüzden Ego'nun bir kişiye yapacağı yardımı yapmaktan kaçınmaya ya da kendisine daha önce yardım yapmış birisine zarar vermeye yöneltebilir. Yine etik değerlendirmeler Ego'nun halen avantajlı durumda olan ve "ihtiyaç içinde olmayan" kişilere çıkar sağlayacak şeyler yapmasına yol açabilir. Etik kurallara uyma, geçmişte başkalarına olan minnettarlığına, onlara gelecekte bağımlı olmasına ve şu andaki ihtiyaçlarına aldırmamaya neden olabilir. Etik kurallar o zaman, sosyal bir sistemi derin bir şekilde bozucu etkiler yaratabilir.

Haklılık açlığı, bir etik "iştah", herhangi bir açlık gibi doyumsuz olabilir ve Durkheim'ın yerdiği anomi sosyal sistemi bozabilir. Sosyal sistemler etik değerlere bağlı tahrik edilmiş bir kişininkinden daha büyük bir hiddet tanımamaktadır. Bu kişi, diğerlerinin geçmişte onun için yaptıklarına ve şimdi sıkıntı içinde olduklarını bildikleri kişilere hemen hiç önem vermemektedir. Etik kuralların zirvede olduğu durumlarda kendiliğinden akan bir sadizm vardır ve bu yüzden de sosyal sistemin felaketi için, en çıkarcı davranıştan bile daha büyük bir potansiyel vardır. Bu, sırtlarını etik kurallara dönen ve değişmez bir şekilde en çok

zarar gören kişiler değildir. Bu iş, derin moral öfke içinde olan doğrucu insanların toplama kampları ve krematoryumlar inşa etmesine bakar.

Etik değerler sistemi ile karşılıklılıklar sistemi arasında bir tür diyalektik ilişki vardır. Her birisinin, bir diğeri için ihtiyaç yaratan bir zayıflığı söz konusudur. Bu yüzden konu yalnızca güç ve çıkarcı karşılıklılıkların kontrolü değil aynı zamanda etik kuralların da kontrolü ile ilgilidir.

Etik ve Atfedilen Tarafsızlık

Bir kurallar sistemi "etik olarak" değişik şekillerde kutsanıp meşrulaştırılabilse bile – örneğin onun eski, yasal, ilahi olarak verilen olduğu iddia edilerek – bütün onaylamaların ortak bir yönü vardır: Onlar örtük bir şekilde, kurdukları şeyin yalnızca bir grubun ya da toplumun bir kesiminin avantajına sonuçlar doğurmayacağını iddia eder. Özel şekli ne olursa olsun meşruiyet iddiası her zaman örtük olarak çıkarların karşılıklılığını ileri sürmektedir. Ama bu karşılıklılık nasıl bilenecek ve doğrulanacaktır? İnsanlar için bir dizi kuralın sonucu olarak ortaya çıkan çıkarların tahsis edilişini doğrudan araştırmak genel olarak zordur, çünkü onlar uzun vadeli sonuçların öngörülemeyen karmaşası içinde anlaşılması güç hale gelebilir.

Çıkarların karşılıklılığının belirlenmesinde bir yol, kuralların ortaya çıkma şeklinin incelenmesiyle, kuruluş, türetme ya da kuralların kökenlerinin oluşmasıyla ilgili inançlara bakılarak yapılabilir. Kuralların belirli kişi ya da grupların tarafgir çıkarlarına göre düzenlendiği yönünde olabilecek şüpheleri ortadan kaldıran ya da bundan kaçınan bir tarzda geliştirildiğine inanıldığı ölçüde, onların meşru olarak tanımlanmaları ihtimali yüksek olacaktır. Kuralların belirli atfedilen türevleri, genel olarak onların tarafsız oldukları ve diğerlerine göre daha meşru oldukları inancı ile genel olarak daha tutarlıdır. Bunun anlamı, örneğin, yalnızca faydalanacak kişiler tarafından yaratılan kuralların daha az meşru olmasıdır. Bunun tersi bir şekilde, uygulanacağı herkes tarafın-

dan ya da herkesin kendisini üye hissettiği gruplar tarafından oluşturulan kuralların meşru sayılma ihtimali daha fazladır.

Benzer şekilde, daha önceki bir kuşağın mirası olduğu düşünülen kurallar, bir dereceye kadar özel avantaj şüphesinin üstünde kalır. Çünkü onların altındaki iddia sahipleri onlar tarafından yapılmamıştır. Tekrar belirtmek gerekirse, en önemli şey, tarafsız olduğuna inanılan bir kuruluş tarafından oluşturulan kuralların, rekabet içinde olunan taraflardan birisiyle ortaklık kurarak bir kuruluşun yaptığı kurallara göre daha meşru sayılması ihtimalinin yüksek olmasıdır. Bu yüzden doğal olarak "devlet" için kendi kamuoyu imajını daha geniş bir toplumda rekabet içinde olan iddia ve çıkarlar açısından tarafsız olarak yansıtması ve koruması olağanüstü büyük bir önem taşımaktadır.

Bir grubu yöneten kuralların Tanrılardan kaynaklandığı ve onların gözetiminde olduğu iddiası en yaygın olarak iletilen söylemlerden birisidir. Tanrıları etik kuralların kaynağı olarak ileri sürmek, bu kuralların bir sınırlı sosyal grubun özel çıkarlarına avantaj sağladığının örtük bir inkârıdır. Bu, ilahi olarak görevlendirilen "adaleti" lütfetmektedir. İlahi olarak belirlenen bir ahlak kuralının ihlal edilmesi, kaçınılmaz bir ceza durumunu kışkırtan kutsal şeylere karşı bir küfür olarak görülebilir. Gerçi bu da, o kurala uyulması için güçlü bir güdü yaratır. Ama böylesi değerlendirmelerin ötesinde, kurallar insan gruplarının ve onların çatışan çıkarlarının üstünde duran Tanrılara atfedildiğinde bu kendi başına kuralların tarafsızlığına işaret eder ve bununla da kurallara insanların kendi arzularıyla uymalarını sağlayacak bir meşruiyet kazandırır.

Pozitivizm ve Endüstriyalizmin Etik Krizi

Modern Batı sanayi toplumu, geleneksel dini inançların ve ilahi olma kavramlarının ciddi bir şekilde altını oyan Avrupa'daki on sekizinci yüzyıl aydınlanmasından sonra ortaya çıktı. Gerçekten de sanayileşmeyi besleyen aynı sosyal sınıflar, faydacı kültürü ve bilim ile rasyonellik sevgisi nedeniyle Aydınlanma'ya, Sanayileşmeye sempati ile baktığı

için, geleneksel dinsel inançlar üzerinde önemli derecelerde baskılar uyguladı. Bu baskılar, özel siyasi bir düşmanlığın ve bilim ile geleneksel dinin "mantıklı olarak" uyumlu olup olmadığının değerlendirilip değerlendirilmediğinin ötesindeydi. Faydacı sanayileşmenin ortaya çıkışı, o zamana kadar Batı Avrupa'da etik kuralların meşruiyet algısına katkıda bulunan – doğaüstü varlık ve öteki dünya ile ilgili –geleneksel dinsel inançların en keskin şekilde zayıflatılması eşliğinde ya da bu sonucu doğurarak gerçekleşti. Tanrılar ölmeye başladı ve onların ölümüyle, Batı Avrupa'nın tüm etik sisteminin meşruiyeti tehdit edilmeye başladı. Yaklaşan krizi öngören kişilerin en korkunç beklentileri bile, "hiçbir şey kesinlikle doğru değilse, o zaman hiçbir şey de kesinlikle yanlış değildir" diyen Marquis de Sade gibi kişilerin yükselmesini sağladı.

Pozitivist sosyolojide etik üzerindeki vurgunun çoğu, etik düzeni onaylayan, doğaüstü olmayan diğer bir şeyi bulma gayretiyle oluşmakta olan etik krize bir karşılık vermek için yapılıyordu. Bu gelişme ışığında, Pozitivizmin insanın seküler ve doğaüstü olmayan bir din kurma çabası anlaşılır bir şeydir. Onun sorunu, yeni faydacılıkla uyumlu, ortak etiğe meşruiyetini verecek – Tanrı'sı ve öte dünyası olmayan – bir "seküler" din bulmaktı.

Pozitivistler başlangıçta, bunun bilim aracılığı ile yapılabileceğine inandılar. Bilimin atfedilen kesinliğinin ve kişi dışılığının, gerekli olan tarafsızlıkla birlikte etik kuralların meşruiyetini sağlama alacağını varsaydılar. Comte, kişi dışı sosyal bilim tarafsızlığının etik meşruiyet sağlayan bir tarafsızlık olduğuna inanıyordu. Tarafsızlık yalnızca daha iyi araştırma yapılması ya da gerçeğin daha iyi ortaya çıkması için veya sosyal bilimciler açısından bir değer olarak gerekli görülmüyordu. Tarafsızlığın tarihsel olarak örtük fonksiyonu, sosyal bilimlerden gelen bir etiğin vericisi olarak sosyal bilimcinin meşruiyetini sağlamaktı.

Etiği, bilim ve insanın seküler bir din aracılığıyla meşrulaştırma yönündeki bu Pozitivist çaba başarısız olmuştu. Durkheim'dan Parsons'a sosyal bilimlerde daha sonra ortaya çıkan gelişmeler, Pozitivist bilimcilikten geri çekilmeyi kayda almakta, aynı zamanda Batı toplumunun

etik kurallarının hala sürdürülebildiği çok yüksek düzeyde rasyonel olan bir toplum ile uyumlu diğer yolların bulunması ihtiyacı konusunda net ifadeleri yansıtmaktadır. Esasında modern İşlevselciliğin buna verdiği cevap, rasyonel olmayan etiğin *bir bütün olarak* toplumun istikrarı için *gerekli* olduğunu söylemeye kadar gitmektedir. Burada etiğin meşruiyeti, yeniden onun tarafsızlık karakteri üzerindeki vurgu ile benimsenmektedir. Ancak bu cevapta bir çelişki vardır. Çünkü aslında rasyonel olmayanın rasyonel açıklamasını yapmaktadır. Onun rasyonel olarak atfedilen sosyal sonuçları açısından etiği savunduğu için, bunlar her zaman rasyonel tartışmalara ve süren yeniden değerlendirmelere konu olur. Bazı etik kurallar sosyal düzen için gerekli olabilirken, şimdi mevcut ve özel etik kurallar, genel olarak sosyal düzene yardımcı olmak için değil ama farklı avantaj durumlarına sahip özel bir topluluğun istikrarı için olmadığı şeklindeki bir karşı cevap üzerine zor savunulabilir sorumluluklar haline gelebilir. Kısacası, etik kurallar, ayrıcalığın savunması olduğu iddiası karşısında hassas bir durumda olmaktadır.

Bu durumda etik kriz hiç de atlatılmış değildir. Gerçekte pek çok Tanrı ölmekte değildir artık, ölmüştür. Batı Avrupa kültürünün etik kodunu meşrulaştırma arayışı sürmektedir. Ama bu arayış, onun Avrupa'daki Aydınlanma'dan sonra başladığından farklı koşullarda varlığını sürdürmektedir. Pek çok kişi için o artık bir farkındalık konusu değildir. Sosyal düzenin etik olmayan temellerinin, özellikle de sanayi uygarlığının artan bir şekilde bollaşan tatmin unsurlarını dağıtma yeteneğine kavuşmasının güçlenmesiyle ertelenerek etik kriz, pek de öyle çözüme kavuşturulmuş değildir. Batı toplumu, pek çok insanın daha önce elde ettiğinden daha fazla tatmini bulmasını sağlayabildiği için – çevresindekilerden epeyce az da olsa – istikrara kavuşmuştur.

Bir sıfır-kazanç oyunundan kaynaklanan sosyal istikrarsızlığı atlatmanın bir yolu olarak "ruhani" değerleri kullanmak yerine modern sanayi toplumları, artan verimliliği kullanmışlardır. Sıfır-kazanç oyununu bırakmışlardır. Sistemlerinin istikrarını korumak için daha önceki toplumların kullandığı "ruhani" unsurlara artık modern sanayi

toplumunun ihtiyacı, yoktur çünkü aslında onlar ruhani olanın yerine "materyalist" olanı koymuştur.

Kısacası, pek çok kişinin ifade ettiği gibi, günümüz toplumunda etik standartların genel bir düşüşünden söz eden kişilerin işaret ettiği kitle iletişim araçlarının bu toplumları dünyadaki kötülük ve sıkıntıları daha çok fark ettirdiğine değil ama kısmen *böyle bir düşüşün varlığına* inanıyorum. Bu düşüş önemli ölçüde burjuva faydacılığının anomiye karşı yapısında var olan eğiliminin bir sonucudur. Parsons'tan farklı olarak benim için bir yandan etik standartların düşüşte olmasını ve diğer yandan da refahın belirli bir ahlaklılığının arttığını savunmada bir çelişki yoktur. Böylesine artan topluma uygunluk durumlarını kalıcı ve geçerli Hristiyan etiğinin bir kanıtı olarak görmek yerine, ben bunları büyük ölçüde büyüyen sanayileşmeye ve onun artan verimliliği ile tatminlerin dağıtımına bağlıyorum.

Bundan başka, bu artan topluma uygunluğun, gitgide artan insanların araçsal kullanımıyla uyumsuz ve "bireyin onuruna saygıdaki" düşüşle doğrudan ilişkili olduğunu eklemeliyim. Bazı bakımlardan bu düşüş, çoğu zaman refahı arttırmanın sonuçlarından oldukça uzak dar teknik standartları kişilere uygulamak için kendilerini sorumlu sayan modern sanayileşmeyle nitelik olarak teknik ve profesyonel uzmanların çoğalmasından dolayı ortaya çıkmaktadır: "Operasyon başarılıydı ama ..." Bazı bakımlardan bu kısmen, böylesi bir uzmanlaşmanın evrenselliğiyle bireyleri birer "vaka" haline sokmaktadır. Son olarak o, gücün teknik uzmanlık temelinde profesyonellerin "müşterilerine" davranışlarına izin veren cevap vermeyen duyarsızlığından kaynaklanmaktadır. Ve bütün bunlar, işin içinde olanların iyi niyetli düşüncelerinden dolayı en ufak bir şekilde azalmamaktadır. Gerçekten de, kişinin onuruna ordudan daha duyarsız herhangi bir modern kuruluş varsa o da modern hastanedir.

Teknolojik olarak ileri bir uygarlık, arzu edilen performanslar için gerekli becerileri azaltır ve standartlaştırır, pek çok görevi basitleştirip mekanize eder. Dolayısıyla arzu edilen performanslar için etiğin söylemine ya da etik duyguların seferber edilmesine bağımlı değildir. Bu

nedenle toplumun teknolojik olarak gelişmiş kesimleri içinde bireylerin etik nitelikler edinmeleri ve onlara etik aktörler olarak davranılması ve hatta daha fazla "topluma uygun" olarak yaklaşılması daha az ihtimal içindedir. Çünkü insanların birbirlerine uyması, değiştirilebilmesi ve devre dışı bırakılması daha düşük maliyetlerle mümkün olmaktadır. Etik, "özel" bir konu haline gelmiştir. Teknisyenler şimdi olayları kişi dışı kurallar ve dar standartlara göre "işlemden geçirmektedir". Faydacı kültür modern teknolojide kendi somut donanımını, organizasyonel somutlaşmasını da modern bürokraside bulmuştur. Şimdi kişilere nesne muamelesi yapma sözünü yerine getirebilecek durumdadır. Ve bütün bunlar, artan sağlık, uzun ömür, okuryazarlık ve refah ile birlikte olmaktadır. Sanayileşmiş toplumlarda her yerde "topluma uygunluklar" artmakta ve her yerde topluma uymayan insanlar azalmaktadır.

Diğer bir deyişle insanlar, kapana kıstırılmış olmalarına neden olduklarını hissettikleri bürokrasi, teknokrasi ve bilim gitgide daha fazla özerk ve güçlü hale geldikçe, kaderlerini kontrolde kendilerini güçlü olarak deneyimlemeleri ihtimali daha azdır. İnsanların kendilerini etik aktörler olarak görme kapasiteleri ve ihtiyaçları azalmaktadır. Pek çoğu bu nedenle potansiyellerini kendiliğinden, atılgan bir şekilde ya da şiddete dayanarak ve böylesi bir doğrulamanın etik karakterine uymadan yeniden ileri sürme veyahut da etik eylem yapma kapasitesine sahip etik aktörler oldukları yönündeki tüm bir varsayımdan vazgeçme eğilimi göstereceklerdir. Ancak ikinci durum, bizim insanla ilgili temel görüşümüzü radikal bir şekilde yeniden kavramsallaştırıyor olmamızı hatıra getirecektir. Bunun en azından kısmen, Michel Foucalt'nun görüşünü dayandırdığı, "insan" kavramının yakın tarihsel ortaya çıkışını ve "insanın" yirminci yüzyılda, on dokuzuncu yüzyılda "Tanrı'nın" öldüğü gibi yok olup gitme tehlikesinden söz ettiği şekliyle kabul ederim.[28]

Endüstriyalizmde Etik ve Yoksulluk

İnsanlara artan bir şekilde nesne olarak davranıldığından ama yine de kişi olarak muamele edileceği beklentileri korunduğundan dolayı kıs-

men, yeni tatminler boca edilerek bir duyarsızlık yaratılsa da etik kurallarla ve salgın etik krizle ilgili süren bir kamuoyu kaygısı vardır. Ancak başka nedenler de söz konusudur ve bunların bazıları kültürümüzdeki belirli temel çelişkileri akla getirir. Bunların en önemlilerinden birisi, modern teknolojinin başarısının kendi çıktısının değerini azaltmaya başlamasıdır. Onun tatminler üretimi, gayrisafi millî hasıladaki artışlarla birebir örtüşmez. Bir noktada herkes ve daha hızlı bir şekilde avantajlı ve ayrıcalıklılar için yeni ve ek nesneler ve hizmetler için marjinal faydada düşmeler olur. İkinci bir televizyon seti, birincisi kadar insanları etkilemez. Aynı şekilde üçüncü araba ikincisi kadar keyif vermez. Endüstriyalizm, tatminlerin azalan oranı yasasına tabidir ve zamanla onun ürettiği en iyi şeyin değeri düşer. Teknolojik olarak gelişmiş bu yüzden etik sorunu erteleyebilir ama onu tümden ortadan kaldıramaz. Bu insanların doyumsuz değil tatmin olabilmelerinden dolayı böyledir. Kendi sosyal dayanışmasını gerçekten optimize etmek isteyen rasyonel bir toplum, üretimindeki tahsislerde artışlar yapmayı, bundan en çok faydalanan kişiler olan yoksul ve yoksun olanlar için gerçekleştirmelidir. Ancak tahsisatları yapanlar bu zayıf gruplar olmadıklarından dolayı, güçlü gruplar kendilerine israf derecesinde büyük paylar ayırmayı sürdürmektedir.

Sanayi toplumunda şu anda azalan tatmin yasasının sonuçlarını yaşamaya başlayan sosyal tabakalar varken, bu eğilimin tam etkisini hemen görmek kolay değildir. Şimdi tepkinin henüz başladığı noktadayız. Şu an için yoksulluk en ağır basan sorundur. Modern sanayi uygarlıkları Pozitivizmin ilk kök saldığı döneme göre çok daha verimli olsa da, bütün dünyanın nüfusunun en temel ihtiyaçlarını karşılayacak bir verimlilik düzeyinden oldukça uzaktır. Uluslararası ilişkiler sistemi yeni ülkeleri içine alarak genişlerken insani ya da siyasi değerlendirmelerle yardım talep edilmesi en ivedi gereklilik olacaktır. Tüm dünyadaki bütün mevcut sanayi fabrikaları tam kapasite çalıştırılsa ve toplam hâsıla dünyadaki bütün insanlar arasında eşit olarak dağıtılsa bile, elde edilecek sonuç evrensel bir güvenlik ve rahatlıktan gerçekten de uzaktır.

Bu aynı hâsıla, eğer bir hesap birimi olarak kullanılırsa ve ulusal hâsıla o ülkenin vatandaşları arasında dağıtılsa ortalama tatmin düzeyi sanayileşmiş ülkelerde daha yüksek olurdu. Gerçekten de bu, ulus-devletin niye hala geçerli bir sosyal birim olarak varlığını sürdürüyor olmasının bir nedenidir. Bu bir mekanizma ve tatminlere ayrıcalıklı erişim gerekçesini sağlar. Bu tatminler de ilk olarak ve en doğrudan şekilde kendi vatandaşlarına ve üretimde en çok ilişkisi olanlara gitmektedir. Bu, Sovyetler Birliği'nin bir ulus devlet olarak varlığını sürdürmesi ve bu ayrıcalık belirleme rolünü korumasının baskısıdır. Bu, onun Çin'in yaptığı Sovyetler Birliği'nin verimliliğinin kendi sanayileşmesini sağlamlaştırma iddialarına karşı direnebilmesini mümkün kılmıştır. Bu, onlar arasındaki çatışmanın temel kaynaklarından birisidir. Kısacası, sanayinin tatmin üretme kapasitesindeki çok büyük artışlara rağmen, dünya hala çok kötü bir yoksulluk içinde yaşamaktadır. Bu, avantajlı olanların, ülkeler arasında ve içinde çıkar gruplarının güç merkezleri haline gelmeleri anlamını taşımaktadır. Farklılıklar yalnızca güç tarafından istikrarlı bir şekilde korunamaz. Bu – hem yeniden tahsis iddialarını engellemeyi ve hem de onları reddetmeyi haklı kılmayı gerektirir – tarafların işin içinde olduğu ve genel olarak meşrulukla tanımladıkları bir etik kuralı gerektirmektedir.

Üstelik yalnızca mevcut verimlilik düzeyleri çok düşük olmakla kalmamakta, ayrıca mevcut olan verimlilik de tatminleri dağıtmak suretiyle toplumun istikrarını daha da arttırabilecek malların üretiminde yatırıma dönüşmemektedir. Modern toplumun olağanüstü miktardaki tatmin-potansiyeli askeri harcamalar için, Ay'a gidiş yarışı ve diğer üretken olmayan amaçlar için yapılan harcamalarda israf olup gitmektedir. Bu yüzden sanayi ülkelerinin tatmin sunmadaki etkin kapasitesi halen onların potansiyel kapasitesinden çok daha düşüktür. En fazla sanayileşerek gelişmiş ülkeler bile kendi vatandaşlarını, doğrudan tahrip durumu bir tarafa, sürekli askeri müdahaleler ve gerilimler olmasa sağlayabileceklerine göre çok daha az tatmin vermek zorunda kalmaktadır.

Burada kısır bir döngü de söz konusudur: Ülkelerin kendi üyelerine tatmin sağlamadaki farklı kabiliyetleri ülke içinde ve ülkeler arasında gerilimlere katkıda bulunmakta ve bu da sonuçta tatminlerin kullanılabilirliğini daha da zayıflatan askeri harcamaları gerektirmektedir. Askeri harcamalar refah fonlarıyla rekabet içine girmekte, bu da modern ülkelerin istikrarlaştırıcı tatminleri sağlama kabiliyetini zayıflatmaktadır. Bu durumda tüketici malları "etik sakınma" ile sağlanmak zorunluluğu vardır. Burada verimli olmayan türde bir faaliyetin yani askeri hizmetin ve savaşın gerektiği yönünde bir değerlendirme de yapmak gerekecektir ve bu, sanayi uygarlığı tarafından doğal olarak motive edilemeyecek türde bir tatmindir. Devletin, insanların savaşma ve ölme güdülenmelerini koruma ihtiyacı, hiçbir tüketici malının tatmin edemeyeceği bir etik için bir pazar yaratmaktadır. Etik ve din, ölümün olduğu yere uzak değildir. Haydi, temsil Devlet'in koruması altında başlasın ve buna da "zafer" densin.

Burada önemli olan sanayi uygarlıklarının fonksiyonunun diğer bir temel yönüdür. Sanayi üretiminin kendisi onun üretiminde rol alanlar için büyük maliyetler taşımaktadır. Sanayi işi, mevcut zamana güvenmeyi ve performansın tutarlılığını gerektirir. İnsanlar ne zaman ve nerede ihtiyaç duyuluyorsa orada hazır olmalıdır ve yapılması bekleneni, kendi dürtüleri bu beklentilerden farklı olsa bile değişkenlerin dar bir yelpazesi içinde aynen yerine getirmelidir. Pek çok kişi, özellikle vasıfsız ve yarı vasıflı işler yapanlar için görevler zahmetli, insanın inisiyatifini boğucu bir şekilde sıkıcı ve küçültücüdür. Modern işlerin yıpratıcılığı büyük ölçüde onun sosyal olarak organize ediliyor olmasından ve bunların sırasıyla sanayiyi yöneten ana kurumların ve şimdi emrinde olan teknolojinin bir fonksiyonu olmasından kaynaklanmaktadır.

Yaygın bir sendikalaşmanın olduğu yerde bile, insanların hala ürettikleri şeyler ve onları nasıl ürettikleri konusu üzerinde çok az kontrolleri vardır. Ürettikleri, "onların" değildir. O zaman niye kendi emeklerini fazlasıyla bu işe yatırmaları gerekir? O zaman onlar ondan nasıl gerçek bir tatmin elde edebilecektir? Sonuç olarak bir sanayi uygarlığının operasyonu, aşırı maliyetli bir kendisini ve onu doğrudan işletenin ifade

etme disiplinini gerektirmektedir. Eğer insanlar arada sırada çalışıyorsa ya da hiç iş bulamıyorlarsa, bu durumda güçlü bir bürokrasiye ve sürekli bir baskıcı gözetime ihtiyaç duyulması, ya alışkanlıkları ya da bu alışkanlıkları destekleyen değerleri gerekli kılmaktadır. Bu sorun, özellikle de eski çalışma modellerinin reddedildiği, sanayi disiplininin yeni olduğu ve düşük düzeydeki sanayi verimliliğinin maliyetleri karşılamada yetersiz olduğu sanayileşme çabasının ilk aşamalarında daha keskindir. Bir dereceye kadar, Stalinizm bu soruna verilen bir cevap olmuştu.

Ancak gelişmiş sanayi toplumlarında bile sorun yaygınlığını korumaktadır. Eğer gerekli olan disiplin tanıdıksa bu durum pek çok kişi için korkunç sıkıcı ve maliyetlidir. Sonuç olarak gelişmiş sanayi toplumlarının bolluğunun bir kısmı, kendisinin yarattığı yeni yükler için insanları kompanse etmede kullanılır. Endüstriyalizmin ürettiği yeni tatminlerin çoğu bu nedenle kendi kendini sürdürme amacı doğrultusunda kullanılmak zorundadır. Üretilen tatminin bir kısmı, maliyetlere rağmen insanların onu üretmeyi sürdürmesine hizmet eder. Bireysel iyileşmeler sıklıkla yaşansa ve pek çok insan daha önceki durumlarına göre iyi bir noktaya gelseler de, bu iyileşme, aldıkları şeylerin yaptıkları masrafları kompanse etmesi kadar insanların sisteme sadakatini ve minnetini güçlendirmeye yetmez. Kendilerini kazandıklarından biraz daha çok şey elde eder bir durumda görürler. Aldıkları şeyleri zaten ödemişlerdir. Bu yüzden kendilerini çoğu zaman sistemle "ödeşmiş" olarak görürler ve istikrarlaştırıcı bir anlamda tatmin ya da "ödenmemiş bir borç-yükümlülük" duygusuna sahip olmazlar.

Bu çeşitli nedenlerden dolayı, modern sanayi uygarlıkları, artan tatmin üretme kapasitelerine rağmen, ivedi olarak geçerli etik sistemlere ihtiyaç duymaktadır. Modern etik, yoksulluktan büyümüş ve orada temellenmiştir. Bu, etiğin önemini vurgulayan sosyal teorilere belirli ölçüde bir gerçekçilik katmaktadır. Böylesi sosyal teorilerin anlamlı yankılar bulduğu duygu yapılarını da bu yaratmaktadır. Aynı zamanda bu, sosyal teoriler insanların ihtiyacının savaşlara, eşitsizliklere, yoksulluğa ve robotlaştırıcı çalışmaya bir son verme olduğunu göremediği ve

söyleyemediği zaman artan ve basit bir şekilde ifadesini bulmakta ve bu onları daha üstün olabilecek model yerine ancak mevcut zamana uygun bir ideolojiye dönüştürmektedir.

Böylesi sosyal teorilerin gücü, tam da onların bazı insanların kendilerini derhal bilinçli olarak uydurabilecekleri ve gerçekçi olarak uydurmak zorunda oldukları hissine sahip olabilmelerini sağlamaktadır. Bu tür teorilerin zayıf noktaları, onların doğru yaşama danışmanlığı, ölçülülük ve sakınım, kademelilik, yoksunluğun sabırlı kabulü ve büyük ölçüde dezavantajlı olanların birikmiş hayat acıları olarak belirtilebilir. İşlevselcilikteki sorun açıkça onun bütün açmazları, çelişkileri, gerilimleri ve gerçekten de etiksizliği ile günümüz toplumuna bağlılığıdır. İşlevselcilikle ilgili sorun bir bakıma, onun genel olarak gerçekten de sosyal düzene değil, kendi sosyal düzenini korumaya kararlı olmasıdır. Savaşlara, eşitsizliklere, yoksulluğa, aşağılayıcı çalışmaya rağmen, bir çıkış yolu aramak yerine işlerin yolunda gitmesi sorumluluğunu yerine getirmeye çalışmaktadır.

İnsan hayatının sınırlı oluşu, ölüm gibi bir çıkış yolu ya da mazeretin olmadığı sorunlar vardır. Bu bir sosyal sistem sorunu değildir. Bu bir insan sorunudur ve bir sosyal teorinin kendisini sınırladığı özel bir alan içinde de değildir. İnsanların kendilerinin ölümlü olduğu olgusunu kabul edip etmemeleri bence henüz kuşku doludur ama bu üzerinde durduğumuz konuyla ilişkisizdir. İnsanların ölümlü olması, uygun olması için değil ama yaşadığımız kısa zamanı olabileceğinden daha da kısa yapan toplumlara karşı çıkmak adına iyi bir gerekçe olabilir.

Bazı İkilemler ve Beklentiler

Burada ortaya koyduğum ana varsayımların bazılarını kısaca gözden geçireceğim ve onların birkaç sonucunu ana hatlarıyla belirteceğim. Bir toplum tarafından sağlanan tatminlerin düzeyi, onun kültürü içindeki etik inancın ya da uyumun düzeyi – ikincisi birincisinin içinde yer alabilir ve onu tüketmekten çok uzaktır – sosyal dayanışmanın, insanlar

ve gruplar arasında ortak uyumun ana kaynaklarıdır. Bir bakıma her birisi sosyal dayanışmanın bir kaynağı olarak birbirinin alternatifidir. Bu, belli bir dereceye kadar her birisinin diğeriyle bir rekabet ve çatışma içinde olduğu anlamına gelir. Bu yüzden toplumun dayanışması için etik ve etik olmayan tatminlerin nispi önemi, farklı koşullarda değişiklik gösterir. Özellikle, teknoloji etik olmayan tatminin ana kaynaklarından birisi olduğu için, sosyal dayanışmaya etik ve etik olmayan tatminlerin nispi katkısı, bir toplumdaki teknolojinin düzeyine ve bu düzeydeki değişmelere büyük ölçüde bağlı olacaktır. Göreceli olarak daha ilkel bir teknolojide sosyal dayanışma (şu ana kadar mevcuttur) büyük ölçüde etik kurallara dayanmak zorundadır.

Ancak benzer bir şekilde teknoloji geliştikçe yaygın olarak geleneksel etik değerleri zayıflatmaktadır. Bu yüzden teknolojideki büyük gelişme, sosyal dayanışmanın etik kaynaklarının zayıflamasına neden olacak ve sonuçta teknolojik olarak ilerleyen toplumun istikrarındaki "net" büyüme hiçbir şekilde, teknolojinin büyümesiyle birebir bağıntı içinde olmayacaktır. Teknoloji geliştikçe, geleneksel etik kodun karşılığı olan uyuşmasını sağlama derecesine göre bir toplumun dayanışmasının büyük bir kısmı, onun teknolojisi tarafından sağlanan tatminlere bağlı olacaktır. Ancak zamanla ikinci unsur, azalan marjinal fayda yasasına tabi olacaktır. Kişiler hem kısa dönemli ve hem de uzun dönemli eğilimlerine göre teknolojiden aldıkları tatminin azaldığını hissedecektir. Bu durum ortaya çıktıkça, sosyal dayanışmanın etik temelleri ve "etik sorun" daha belirgin hale gelecektir.

Ama etik kuralların değişik kısımları değişik grupların dikkatini çekecektir. Onlar teknolojiden farklı çıkarlar sağladıkları için, "etik sorun" her birisi tarafından farklı bir şekilde yaşanacaktır. Özellikle teknoloji ile ilişkilerinin avantajlar sağladığı kişiler etik *anlamsızlık* sorunlarını önemli olarak görme eğilimi taşıyacaktır. Tersine, teknoloji açısından daha dezavantajlı durumda olanlar sağlayabileceği tatminlere erişimi geliştirme üzerinde daha büyük vurgu yapma ve tahsisin etiği ile ilgili sorular sorma eğiliminde olacaktır. Bir dereceye kadar deza-

vantajlılar iddialarını etik söylemle savunmaya çalışacak ve avantajlılar buna karşılık kendi yerleşik konumlarını, benzer bir etik dille korumaya gayret edecektir. Bu yüzden her ikisi de, etiğin önemini vurgulama eğilimi gösterecek ama bunu farklı sonuçlara bakarak ve kendi iddialarını doğrulayan etik unsurları vurgulayarak yapma eğiliminde olacaktır. Dezavantajlılar adaletin, eşitliğin ve gelişmiş tatmin iddialarının peşinden gitmek için gerekli olan özgürlüğün önemini öne çıkaracaktır. Avantajlılar da kendi açılarından düzenin önemine vurgu yapacaktır. Bu nedenle rekabet içindeki gruplar tarafından etik kurallara verilen farklı yorumlarla keskin bir şekilde daha da karmaşıklaşan gelişen bir teknoloji üzerindeki çok sayıda değişiklikle etik kurallar üzerinde yaygın bir baskı oluşacaktır.

On sekizinci yüzyılın sonundaki Sanayi Devrimi ile birlikte, temel olarak, etik ve etik olmayan tatminler tarafından sosyal dayanışmaya yapılan nispi katkıda yeni bir durum yaratıldı. Yeni teknoloji etik olmayan tatminin önemini son derecede arttırdı. Ancak aynı zamanda süren ve hızını arttıran teknolojik değişiklik, o zamana kadar küçük teknolojik değişikliklere yeniden uyum sağlan nispi olarak kısa dönemli değişikliklerin imkânsız olduğu anlamına geliyordu. Çünkü onlar, kısmen sürekli yeri değişen bir hedefe ateş etmek gibi bir durumdaydılar ve teknoloji daha fazla tatmin üretmeye devam ettiği için bu değişiklikler yapılmıyordu. Sonuç olarak gelişmiş sanayi ülkelerinde sosyal dayanışmanın etik ve teknolojik kaynakları arasındaki açık büyüyordu. Durkheim'ın gördüğü gibi – ama farklı gerekçelerle – sanayi toplumlarının dayanışması artan bir şekilde etik olmayan tatminlere dayanmaktadır: "Ortak bilinç" rolü azalmıştır.

Bu ülkelerin etik kuralları önemli ölçüde değer kaybettiğinden ve sürekli olarak farklı bir şekilde avantajlı durumda olanlar tarafından çatışmalı yorumlara tabi olduğundan, tatminlerin tahsisi ile ilgili rekabet doğrudan karşılıklı müzakere ile çözülemez. Bu toplumların bütünleşmesi artan bir şekilde devlet düzeyinde çatışmaların kontrolüne ve arabuluculuğuna bağlı olmaktadır. Devlet periyodik olarak "etik

dokunun" zayıflamasını kınayabilirken ve kınarken, bu çatışmaları araçsal etkinlikle yalnızca iki şekilde uzlaştırabilir: ya kendi basıcı mekanizmasında bazı gelişmeler sağlayıp bir "polis devleti" olma yönünde ilerleyerek ve/veya gelir, yeniden tahsisleriyle teknolojinin meyvelerini Refah Devleti uygulamalarıyla manipüle ederek. Her iki durumda da devlet mekanizması büyük ölçüde genişleyecektir.

Bundan başka, bütün modern polis devletleri aynı zamanda Faşizmin ve Nazizmin de yaptığı gibi, böylesi tatminlerin yeniden tahsisini yerine getirmekte ya da bunun sözünü vermektedir. Benzer bir şekilde bütün refah devletleri bütün Refah Devleti uygulamalarıyla yeni polis fonksiyonlarını koordine etme ve "hukuk ve düzenin" daha geleneksel kaynaklarını güçlendirme eğiliminde olmaktadır. Bu sonuçta bir oran sorunudur. Ama bunlar hayati önem taşımaktadır. Çünkü bir yandan kendilerine uyan yeniden tahsisleri takip etmede tarafların sahip olacakları "özgürlük" derecesi ve diğer yandan tecavüz ve savaş yoluyla ganimetin edinilmesiyle çözülecek tahsisle ilgili sorunların boyutu belirlenmektedir.

Bu bakış açısıyla, teknolojide süren ilerlemeleriyle Sovyetler Birliği'nin gitgide devlet kontrolünün baskıcı bir siteminden Batı tipi bir Refah Devleti'ne doğru gelişmeler göstermesi mümkün görülmektedir. Ancak aynı zamanda Sovyetler Birliği'nin dayanışmasının etik-ideolojik temellerinin nüfuzunda buna denk gelen bir azalma da olacaktır. Sonuçta artan kaygılarla, özellikle de sistem tarafından en çok avantajlı hale getirilen ve sosyalleşenlerle Refah Devleti'ne geçiş sürtüşmesiz ve çabuk gerçekleşmeyecektir.

Amerikan Refah Devleti, dünyadaki en verimli ekonomiye dayandığı için sürekli olarak derin bir ikircikli yapı olma özelliğini sürdürecektir. Bu kısmen onun sosyal düzeni koruma yöneliminden ve kısmen de eşitsizliğe karşı adil olma ve onu düzeltme kaygısından kaynaklanmaktadır. Düzen yönelimli unsurun bir polis devletine geçişi için gerçek bir potansiyel vardır. Eşitlik ve adalet yönelimli unsur ise, Refah Devleti sürecini finanse etmek ve yönetmek için düzen yönelimli

unsurdan ve daha genel olarak iş kesiminden gelecek para ekonomisi taleplerine uyum sağlamak ve etkinliği gerçekleştirmek kaygılarını gözetmek zorundadır. Bir polis devletinden daha az zorlayıcı bir şekilde de olsa Refah Devleti, özel hayata ve hem karşılığını ödeyen hem de onun ganimetini alan iki tarafın diğer geleneksel özgürlüklerine sürekli olarak müdahale etmek zorundadır. Ve bu da, etik kurallar üzerindeki baskıyı kesin bir şekilde keskinleştirecektir.

Öngörülebilir bir gelecekte Amerikan toplumunun bütünleşmesi bir yandan gitgide teknolojideki gelişmeye bağlı olma işaretlerini verirken, diğer yandan devlet mekanizmasının etkin yönetsel kontrolünü kolaylaştırmakta, gayrisafi millî hasılayı arttırmakta ve bu artış da farklı gruplara tahsis edilen oranlarda bir değişiklik olmaksızın bireysel tatminlerin çoğaltılmasına izin vermektedir. Bu gelişmede iki iç ana ihtimal şunlardır: İlk olarak ciddi bir ekonomik buhranın bir toplum üzerindeki yıkıcı etkisi. İkinci olarak ise yeni ve "kültürel yeniden canlandırma" için kitlesel bir sosyal hareket biçimini alabilecek, geleneksel etik kuralların tümden yeniden tanımlanması için artan bir baskı. Bu sonuncu durum, yeni uyuşturucu ve toplulukçu kültürlerin ortaya çıkışıyla görünmektedir.

Notlar

1. Aşağıdaki araştırma rakamları, daha önce alıntı yapılan Sprehe'nin doktora tezinde yer almamıştır. Bunları ben ham verilerden kendi analizimle elde ettim.
2. Daha geniş bir tartışma için, sunuşuma bakınız. E. Durkheim, *Sosyalizm ve Saint-Simon* (New York: Collier books, 1962)
3. E. Shils'in "Sosyolojinin Çağrısı" (Calling of Sociology) adlı makalesine bakınız. *Toplum Teorileri*, T. Parsons, K. D. Naegle ve J. R. Pitts, editörler (New York: Free Press, 1961), II, 1405-1448.
4. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum* (New York: Free Press, 1967), sayfa 398.
5. A.g.e. 409

6. A.g.e. 406
7. A.g.e. 398
8. A.g.e. 393
9. A.g.e. 399
10. A.g.e. 409
11. A.g.e. 417
12. A.g.e. 394
13. A.g.e. 406
14. A.g.e. 409
15. A.g.e.
16. A.g.e.
17. A.g.e. 408
18. A.g.e. 417
19. A.g.e. 398
20. A.g.e. 419
21. Alasdair MacIntyre, *Marksizm ve Hristiyanlık (Marxism and Christianity)*, (New York: Schocken Books, 1968)
22. Robert Nisbet, *Sosyolojik Gelenek (The Sociological Tradition)*, (New York: Basic Books, 1966), sayfa 261
23. Aşağıdaki araştırma rakamları, daha önce alıntı yapılan Sprehe'nin doktora tezinde yer almamıştır. Bunları ben ham verilerden kendi analizimle elde ettim.
24. R. Tucker, *Karl Marx'da Felsefe ve Mit (Philosophy and Myth in Karl Marx)*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), sayfa 171
25. *Marx'ın İnsan Kavramı (Marx Concept of Man)*, E. From ve T. Bottomore çevirmen, (New York: Ungar, 1961), sayfa 130-131
26. Bu olayda olduğu kadar onu bir gerçek olarak kullanmak.
27. S. Tompkins, "Sağcı ya da Solcu Olmanın Psikolojisi" (Psychology of Being Right – and Left), *Trans-action*, III, Sayı 1, (Kasım-Aralık 1965), sayfalar 23-27
28. M. Foucault'un *Lets Mots et Les Choses* çalışmasına bakınız. (Paris: Gallimard, 1966), sayfalar 396-398

8. BÖLÜM
Güç ve Zenginlik Konusunda Parsons'un Görüşleri

Parsons, 1937 yılında Sosyal Eylemin Yapısı'nı yazdığında, sosyal hayatta "gücün" rolünü, yaklaşık sekiz yüz sayfalık kitabın dört sayfasını ayırarak (sayfa 288 ve devamı) marjinal ve tortu bir sorun olarak işlemiştir. Bu, bugün aşikâr bir saçmalık olsa da, çeşitli savaşlar ve 200 milyon ölüden sonra 1937 yılında pek çok Amerikan sosyoloğu için karakteristik bir durumdu. Oldukça yakın zamanlara kadar onların çoğu siyasi olmayan suç ve "sapma" kategorisi dışında savaş ya da dâhili şiddet konusunda pratik olarak söyleyecek hiçbir şeyleri yoktu.

Parsons'un 1937 yılında güç konusuna değinmesi, sosyal yaşamda güç ve sahtekârlığın rolü üzerine Pareto'nun vurgusunu tartıştığında ortaya çıkmaktadır. Parsons, Pareto'nun çalışmasının Makyavelci bir özellik taşıdığı için liberal "öncü kişilerin" eleştirisine yol açtığını ifade etmektedir. Parsons, "yanlış anlamaları önlemek için" Pareto için güç ve idealizm arasında bir bağlantı olduğuna işaret etmektedir: "Güçlü inanç sahibi insan hemen güce dönmektedir". Kısacası, güç kullanımı bazen güçlü bir etik dürtünün varlığına tanıklık etmektedir ve Parsons için bu, sosyal bütünleşmenin tek başına en önemli bir kaynağı haline gelmektedir. Dolayısıyla güç, hepten de kötü olamaz.

Parsons, bu dönemin pek çok akademik sosyologlarından daha gerçekçi bir şekilde ve zekice şu gözlemi yapmaktadır: "Gücün ve sahtekârlığın önemi ve rolü şüphe duyulmayacak şekilde gelişmenin ve doğrusal evrimin 'liberal' teorileri tarafından ciddi bir şekilde azaltılmıştır." İşlerin halledilmesi konusunda onlar etik sınırlamaların bozul-

masının bir belirtisiyken ve bu derecede olmaları Parsons tarafından hoş karşılanmazken, sahtekârlıktan farklı olarak„ yeni bir seçkinler grubunun gücü devralmasıyla toplumda "yeni değer sisteminin kurulduğu 'yaratıcı' sürece sık sık katılmaktadır." Dolayısıyla Parsons gücü, toplumu yeniden bütünleştirebilecek ve sahtekârlığın doğası gereği olduğu gibi egoist olmayan yeni değer sisteminin "ebesi" olarak görmektedir.[1] Bundan başka güç, devlet tarafından "ortaklaşa kabul edilen kuralların uygulanmasının bir aracı olarak" kullanılmaktadır. Seçim yapmaya zorlanarak Parsons – Goffman'a benzemeyen bir şekilde – kendisini "tilkiler" yerine "aslanlar" ile bir ortaklık içine sokmaktadır.

1940 yılında Parsons, "Sosyal Tabakalaşmanın Teorisine Analitik Yaklaşım"[2] çalışmasını formüle etti. Bu çalışmasında tabakalaşma, "belirli bir sosyal sistemi oluşturan insanların farklı sıralanışı" etik bir doğrulamanın iddiası gereği tasarlanmıştır.[3] Parsons'un burada sözünü ettiği altı "farklılık değerlendirme temeli" arasında altıncı ve sonuncusu bir – "tortu kategorisi" olan güç, onun tarafından kabul edilmiştir. 1953 yılında Parsons bu makalesinin geniş yeniden gözden geçirilmiş bir modelini yayınlamıştır. Burada Parsons, sorun hakkındaki yeni düşüncesinin ana hatlarını çizmekte ve onu Amerikan tabakalaşma sistemine uygulamaktadır.[4]

Makale, belirli genel noktalara vurgu yaparak başlamaktadır. Örneğin, "sosyal tabakalaşma, bütün sosyal sistemlerin yapısının genelleşmiş bir özelliğidir" ve bu yüzden evrenseldir. İkinci olarak, "Sosyal sistemlerin istikrarının bir koşulu olarak 'bir ortak değer sistemi' oluşturmak için unsur birimlerinin değer-standartlarının bir bütünleşmesi gerçekleşmelidir" ve "değerlendirme bakımından tabakalaşma ... ortak değer sisteminin standartlarıyla uyum içindeki bir sosyal sistemdeki birimlerin sıralanışıdır."[5] Bir başka deyişle, değerlendirme açısından tabakalaşmayı yalnızca sınırlı bir perspektiften, özellikle paylaşılan etik kurallarla ilişkisi bakımından görülen bir tabakalaşma olarak kabul eden Parsons, yine de onun bu özelliğini vurgulamayı seçmektedir. Burada güç, değer açısından ideal sıralama olarak normatif bir biçimde

yapılan tanımlamaya ters bir şekilde "ilişkilerin mevcut durumu" sayılmaktadır.[6] Parsons, "gücün, sistem biriminin ... hedeflere erişme, arzu edilmeyen müdahaleleri önleme, komutaya saygı, kontrol tasarrufları vb." olduğu açıklamasını yapmaktadır ve bu Parsons açısından çıkarları gerçekleştirmektir.

Parsons'un tabakalaşma teorisinin ideolojik karakteri 1953 yılında yazdığı makalede daha da belirgin hale gelecektir. 1940 yılında hala Büyük Buhran'ın gölgesi altındayken Parsons şunu kabullenmişti: "İş ekonomisinde iş siyasetinin acil sonucu, olayın doğası gereği kuruluşun mali durumunu geliştirmek olmak zorundadır ... işin kazançları başarının ana ölçütü haline gelmiştir."[7] Ama 1940 yılında Parsons işin amacının kar olduğunu kabul etmişken 1953 yılında onun vurgusu "verimlilik" üzerine kaymıştır. Parsons o zaman Amerikan toplumunun değer vurgularında ilk sırayı "değer verilen hizmet araçlarının ... bunlar her ne ise ... üretimini" yapan birimlere verdiğini savunmaktadır. "Bu da birincil vurguyu ekonomideki verimli faaliyete yerleştirmektedir."[8] Böylelikle kar girişimlerin başarısında "birincil ölçüt" olmaktan çıkmakta, çok sayıdaki "değer verilen kolaylıklar" kavramsal boşlukların içinde kaybolmaktadır.

1953 yılındaki makalede ortaya çıkan tabakalaşmanın Amerikan sistemi imajı aşağıdaki gibidir. Bu her şeyden önce verimliliğin geliştirilmesine adanmış bir sistemdir ve aynı zamanda "bireyselcidir" ("hedeflerin çoğulculuğu" anlamında). Bunda sistemin kaygısı, "izin verilen limitler dâhilinde birim hedefleri için değer verilmiş kolaylıkların üretilmesidir."[9] Bu sanki Parsons'un *Sosyal Eylemin Yapısı* çalışmasında anlatmak için büyük çaba sarf ettiği faydacılığın kültürel hâkimiyetini ileri sürmenin şüpheli bir yolu olarak gözükmektedir. Sistemin bir bütün olarak kabul ettiği ağır basan bir hedef yokken Parsons, öncelikli bir sistemin olduğunu ve bunun da şu amacı güttüğünü ekliyor: "Değer verilen varlıkların ve kültürel başarıların üretiminin azami dereceye çıkarılması." Bu formül, bilim ve teknolojiyi, toplumun amaçları olarak mülkiyet ve zenginlik gibi varlıklara eşit bir öneme yükseltmektedir.

Ancak Parsons bilim ve teknolojideki ilginin onların üretime katkısının bir sonucu olduğunu ve bu yüzden bu ilginin "birincil değil türemiş" olduğunu kabul etmektedir.[10] Kısacası bilim yaygın olarak bizim kültürümüzde araçsal ve "uygulamalı" bir perspektiften görülmektedir.

Amerikan toplumu aynı zamanda "fırsat eşitliği" üzerine olağanüstü vurgu koyan bir toplum olarak görülmektedir. Bunun gerektirdiği iki unsur sağlık ve eğitimdir. Sonuç olarak bu, bir dereceye kadar hükümetin işin içinde olmasını gerektirmekte ve bu yüzden sağlık ve eğitimin yalnızca kişilerin bunu karşılama imkânına bağlı olmamalıdır. Burada Parsons, artmış hükümet eyleminin en güçlü şekilde, "Amerika Birleşik Devletleri'nin dünyadaki yüksek sorumluluklarıyla şu anda sahip olduğu konumdan kaynaklanan bir 'gereklilik' olduğunu" vurgulamaktadır."[11] Ancak Parsons'un açıklamasına bakınca, Amerika Birleşik Devletleri'ne bu küresel sorumluluğu kimin yüklediği ya da yurt dışında artan Amerikan müdahalesinin emperyalist bir hırs değil de tamamen "etik" bir sorumluluk olup olmadığı konuları net olarak anlaşılmamaktadır. Her durumda Parsons, Amerikan yazgısının bir yorumcusu haline gelmektedir.

Parsons ayrıca, meslek sisteminde "statünün bireyin ilgili kuruluşların fonksiyonlarına verimli 'katkısının' bir fonksiyonu olduğunu" savunmaktadır.[12] Bundan dolayı statü, kuruluş adına sahip olunan kapasitelere ve başarılara bağlıdır. Parsons, bunun işe yaramadığı sayısız durum olduğunu kabul etmektedir. Çünkü varlıkların farklılaşmış kumandasında güç temelli ayrılıklar katkı ve statü arasındaki çelişkileri arttırmaktadır. Parsons bu çelişkilerin, "bizim tabakalaşma sistemimizin geniş nitelendirmesi açısından ikincil önemde" olduğuna bizi inandırmaya çalışmaktadır.[13]

Parsons, "tabakalaşma sistemimiz esas olarak akrabalık ve meslek sistemi arasındaki bütünleşme etrafında dönmektedir"[14] diye savunmaktadır. Aile geliri ve statüsü mesleki kazanç ve konumun bir türevidir. (Tersine gerçeklik olarak karşımıza çıkan mesleki kazanç ve konumun aile gelirinin ve statüsünün türevleri olduğu durumlara da eşdeğer bir

vurgu yapılmamıştır.) Parsons, Amerika Birleşik Devletleri'nde kesin bir sınıf sistemi olmadığını, üst sınıfta mirasla gelen bir gelişmenin var olduğunun söylenemeyeceğini, saygınlık bakımından net bir hiyerarşi bulunmadığını, gruplar arasında önemli ölçüde hareketlilik olduğunu ve farklı başarı yollarına büyük bir tolerans gösterildiğini söylemektedir.[15] Amerikan vergi sisteminin ve yönetimle sahiplik arasındaki ayrımın bir sonucu olarak, konumları aileden geçen bir Amerikan seçkini yoktur. Amerikan seçkini açıktır ve değişmektedir.

Sınıflar arasındaki çizgiler, hiyerarşinin bütün düzeylerinde bulanıktır. Otomasyonun bir sonucu olarak, "mesleki piramidin geleneksel olarak "altında" bulunan kısım bu süreçte sanki hemen hemen kaybolmuşa benzemektedir.[16] Amerikan ekonomisinin çok büyük verimlilik artışı bir "büyük olumlu fırsat yaratan bir unsurdur"[17] ve şimdi kapanmış sınırların yerine geçmektedir. Yukarıya doğru sosyal hareketliliğin ana kaynağı, mülkiyet değil ama üniversite eğitimidir. Anakent bölgelerinde evinde yaşarken üniversiteye gidebilenler için "üniversiteye gitmenin ekonomik zorlukları, nispi olarak düşük gelirli aileler için bile birincil bir engel oluşturmamaktadır ... eldeki kanıtlar, ailenin ekonomik durumunun genel olarak sanıldığından daha az önemli olduğunu göstermektedir." Bazılarının eğitim yoluyla üst tabakalara çıkamamasını açıklarken Parsons, "hareketlilik için nesnel ekonomik fırsattan ayırarak ... hareketliliğe motive olma unsuruna beklenmedik bir şekilde büyük bir vurgu yapmaktadır."[18] Kısacası, üst tabakalara hareketlilik muhtemelen büyük ölçüde eğitime ve eğitim de hırsa ya da "kalk ve git" davranışına bağlıdır.

Özetle, 1953 yılında Parsons, Amerikan sistemine baktı ve onu iyi buldu. Başarı ve ödül arasında belirli *çelişkiler* bulsa da, bunları *ikincil* derecede bir önemle ele almaktadır. Siyah nüfusun ayrımcılık uygulanan nüfusunu gözlerken, fırsat eşitliğine vurgu yapan evrensel değerlerin engellenemez bir şekilde çalışmasıyla zaman içinde bu durumun düzeltileceğine tam bir inancı vardır. Bilimin ve eğitimin faydacı amaçlara ve verimliliğin arttırılmasına tabi olduğunu kaydederken, buna

karşı herhangi bir gücenme hali göstermemektedir. Mükemmel olmasa da Parsons'un bakış açısıyla, bizim sistemimizin muhtemel sosyal dünyalar içinde en iyisi olduğu tereddütsüz bellidir.

Parsons'un analizinde pek çok sorun bulunsa da – bunlara daha sonra döneceğim – burada Parsons'un etik anlayışındaki etik duruşundaki ilginç sapkınlık üzerinde yorum yapmak istiyorum. Parsons'un temel vizyonu, etik kurallarıyla ilişkisi bakımından sosyal dünyaya bakmanın öneminin sistematik ve yinelenen doğrulamasını gerektirmektedir. Parsons bunu ara vermeksizin yapmaktadır Ancak onun gerçek ve etik arasında gözlediği farklılıklar onu asla rahatsız etmemekte ve kesinlikle öfkelendirmemektedir. Onun için bu farklılıklar her zaman geçici çelişkiler, ikincil sapmalar, şeylerin daha geniş planındaki hiçbir sonuç olmamasının marjinal sapmalardır. Parsons az bulunur bir yaratıktır: Kanaatkâr bir etikçi. "Gönüllülük" unsuru hakkındaki konuşması için Parsons'un kendi davranışı, etik değerlerin her zaman onlar adına enerjik çabalara yol açmadığını ama tam tersine, şeylerin olduğu haliyle kendini beğenmiş bir tatmin tavrı yaratabileceğini açıkça ortaya koymuştur. Onun etik anlayışı sürekli olarak dindarlık ile statükonun eleştirilmesi yerine bir savunma biçimini almaktadır. Parsons ısrarlı bir şekilde yarısı suyla dolu bir bardağı yarısı boş olarak değil, yarısı dolu olarak görmektedir.

Parsons temel olarak bunu, gerçeği etiğin içinde sindirerek, yalnızca etiğinkilerle örtüşen gerçeklik özelliklerini ele alarak başarmaktadır. Örneğin onun sosyal tabakalaşmanın gözden geçirilmiş teorisinde Parsons bize yumuşak bir tavırla öncelikli olarak onun "değerleme yönüyle" ilgileneceğini söylemektedir. Bunun nedeninin bir kısmı, Parsons'un metafiziğinin, etiğin ve gerçekliğin bir arada olabileceğini vurgulamasıdır. O, gerçekten de, etik olmayan şeyin temel gerçekliği konusunda kuşku içindedir. Bu yüzden Parsons'ta şaşırtıcı bir şekilde güçlü bir platonik unsur vardır. Her ikisi de düzen, etik, hiyerarşi ve göreceğimiz üzere son çare olarak "güç" üzerinde odaklanmaktadır... Bu

metafizik daha büyük bir netlikle, eğer mümkünse Parsons'un izleyen güç analizinde ortaya çıkmaktadır.

Güç Sorunsalı

1961 ve 1962 yılında Parsons ilk defa "zorlama" ve "güç" için tam bir sistematik tartışmaya döndü. Görüldüğü kadarıyla gerillayı ve karşı direnmeyi tartışmak için düzenlenen bir konferanstı bu. Sanki yurt dışındaki Amerikan "sorumlulukları" Parsons'u güç konusunda yeni bir ilgiye ve bu yüzden teorisindeki tortu karakterini kaldırmaya yöneltmişe benziyordu. Göreceğimiz gibi, böyle bir şey olmamıştı.

Bu yeni güç analizi, gücün ayrıntılı ve ayrıntılı bir tartışması olan "ekonomiye teorik olarak paralel sosyal bir alt sistem olarak siyaset"[19] üzerinde yoğunlaşmıştı. Bunda;

(1) Ekonominin atfedilen özellikleri muhtemelen bir güç teorisi geliştirmek için kullanılmaktadır (2) Güç, siyasette ekonomideki paraya benzer bir şekilde ele alınmaktadır (3) Siyasette değiş tokuşun genelleştirilmiş bir aracı olarak görülmektedir ve bu yüzden (4) Odak, diğerlerine ya da böylesi güç farklılıklarının sonuçlarına göre kimin ne kadar güç sahibi olduğu üzerindedir ve (5) Güç, para gibi bir bütün olarak sisteme faydalı belirli tür "çıktıları" üretmek için diğer unsurlarla birleştirilebilecek bir "girdi" olarak görülmektedir.

Parsons'un bakış açısıyla, güç şimdi: "Yükümlülükler onların ortak amaçlarla ilgilerine göre meşrulaştırıldığı zaman ve aksilik durumunda olumsuz durumsal yaptırımlarla uygulanan bir varsayımın olduğu yerde, bir ortak organizasyon sistemindeki birimler tarafından bağlayıcı yükümlülüklerin performansını güvence altına almak için genel kapasite." olarak görülmelidir[20] Gücün güç olabilmesi için "genelleştirilmiş" olması, anlayabildiğim kadarıyla parayla olan benzerlikle ortaya çıkmış olması gerekir. Her durumda ve onun benzerlikten yaptığı diğer çıkarsamalar gibi o, herhangi bir önemi ve orijinalliği olan bir teorik sonuç üretmemektedir. Onun açısından meşruiyet üzerindeki odaklanma,

etiğin bütünleştirici önemi konusunda Parsons'un sürekli tipik vurgusundan başka bir şey değildir ve ekonomi ya da para ile bir benzerlikten türetilmemiştir.

Parsons şu vurguyu yapmaktadır: "Üstün bir zorlama tehdidiyle ... bir arzuya uyarak korumak, gücün kullanımının bir uygulaması değildir." O zaman Parsons'un gücün sistematik tartışması, gücün bütün biçimleriyle değil, aslında yalnızca bir biçimiyle, ortak amaçlara atfedilen katkısı gerekçesiyle meşru sayılan yükümlülüklere uyulmasını sağlayacak "kurumsallaşmış güç sistemi" ile ilgilidir. Kısacası Parsons, yaygın bir biçimde çoğu siyaset bilimci ve sosyolog tarafından anlaşıldığı şekilde güç ile değil, öncelikli olarak etik olarak onaylanan güç ile ilgilenmektedir.

Gerçekten de Parsons'un kendisi şunu kabul etmektedir: "Pek çok siyaset teorisyeni hatları farklı şekilde çizebilmektedir."[21] Çünkü onlar, süper zorlama gücünün tehdidini, güç uygulamaları olarak görmektedir. Parsons samimi olarak, yalnızca diğer teorisyenlerle değil, gücün karakteri konusunda başlardaki kendi konumu ile mutabık olmadığını ekleyebilirdi. Parsons 1940 yılında yazdığı makalede açık bir şekilde şunu ifade etmişti: "Bir kişi güce, o zamana kadar başkalarını etkileme kabiliyeti olduğu ölçüde sahiptir ve varlıklara ulaşma ve sağlama kabiliyeti kurumsal olarak onaylanmaz."[22] 1962 yılında Parsons aslında pek çok teorisyenin güç olarak saydığı şeyden farklı bir şey hakkında konuşmayı seçmiştir. Onun, "kurulu düzenin gücü", yani kurulu sosyal sistemlerin ve yerleşik seçkinlerin içinde, onlar tarafından ve onlar için kullanılan gücü tartışmakla kendisini sınırladığını söyleyebiliriz.

Parsons, kendine özgü güç kavramının ortaya çıkardığı teorik sonuçlar açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunabilir. Bana göre onun güç konusundaki tüm analizi, parayı merkeze aldığı ve tekrar tekrar kullandığı benzetme, kesinlikle entelektüel açıdan önem taşıyan bir sonuç vermemektedir. Bu nedenle örneğin Parsons, bu benzetme temelinde zorlamanın güç ile ilişkisini, altın külçesi ile para arasındaki ilişkiye sahip olarak değerlendirmektedir. Zorlama, diğer önlemler başarısız

olduğunda sistemin B planı olarak geri çekileceği bir rezervdir. Kısacası zorlama, nihai bir caydırıcı unsur, bir "güç gösterisinde" son çare olan araçtır. Onun bu ayrıntılı tartışması ve benzetmesinin bu bayağılık ve başkaca ortaya çıkardığı şeylerle gerekçelendirilmesi zor gözükmektedir. Örneğin Parsons bize şunu söylemektedir: "Savaş tehlikesi, bölgesel olarak organize olan oluşumlar arasında kurumsallaşmamış ilişkilerde yaygındır."[23] Başka bir deyişle, egemen devletler arasında her zaman bir savaş tehlikesi vardır. Benzer bir şekilde aydınlatıcı yaklaşımda, Parsons silahların ya da onları kullanma tehdidinin savaşın "birincil nedeni" olmadığını ifade etmektedir. Bu, dağın fare doğurması gibi bir şeydir.

Parsons'un para ile yaptığı kesin yanıltıcı ve faydasız benzetmesi, son çare olarak belirttiği zorlama gücünün kullanılması kavramı, 1941'lerde bu benzetmeden tamamen bağımsız bir şekilde formüle edilmiş olarak açıklanmıştı. "Güç diğerlerini kontrol etmede tek ya da en genel şekliyle en önemli ve etkin araç olmasa da bazı koşullarda son çaredir."[24] Zorlama konusunda gerçekten önemli sorular esas itibariyle ona kimin rutin olarak erişebildiği, hangi çıkarlar adına kullanıldığı, Parsons'un teorisinin ilk ve son modellerinde incelenmemiş olarak ortada durmaktadır.

Teorinin kendisine dönersek, Parsons'un güç kavramının özünde meşruiyetin olduğunu hatırlarız: "Meşruiyet ve gerekçe olmadan zorlayıcı önlemlerin ya da baskıların tehdidi, uygun bir gücün kullanımı tanımı olarak adlandırılamaz. Ama sınırlı durumlarda, güç ... yükümlülükler yerine arzulara uyulmasını sağlamanın doğal araçsallaştırmasına karışır."[25] Burada Parsons'un güç ve etik arasındaki bölünmeye verdiği cevap asıl olarak onun önemini ve gerçeği reddetmek ve küçültmektir. Onu bir kenara itmekte ve ancak arada sırada bir bakış fırlatmaktadır.

Parsons için zorlamanın kullanılmasının meşru kabul edildiği sapkın durum, deneysel olarak doğru ama teorik olarak saçma kalabilmenin canlı bir örneğini bize sunmaktadır. Zorlamanın en acımasız uygulamalarında bile Parsons deneysel olarak haklı olduğu yaygın bir şekilde, buna yapanlar tarafından meşru olarak savunulmuştur. Avru-

pa'nın Naziler tarafından işgali ve Yahudilerin öldürülmesi gerçekten de *Naziler* tarafından haklı görülüyordu. 1962 tipi "doğru" Parsons gücü olarak tanımlanabilmesinden önce zorlamayı kimin haklı gerekçelere dayandığı şeklinde göreceği belirlenmediğinden Parsons'un konumu entelektüel olarak saçmadır. Pratik olarak herkes onun zorlamayı haklı gösterdiğini düşünmektedir. Katışıksız zorlama ve baskı gerçekten nadir olacaktır: Her şey "güç" olacaktır. Parsons gücün meşruiyet edinme araçlarına sahip olduğunu görürken, bunun yalnızca "onaylayan" kuruluşlara erişimi ima etmediğini, diğerlerinin de bağımsız bir şekilde geçerli sayması ve sapkın olarak kabul etmesi temelinde uyulması iddialarının ortaya konması gerektiğini anlayamamıştır. Zorlama, şiddet, zorlama gücü ve gücün bütün biçimlerinin sözcük anlamında doğru olduğunu görememektedir. Parsons gücün kendi meşruiyetini yarattığını ve yalnızca gönüllü olarak "değiş tokuş" yapmayacağını kavrayamamaktadır.

Buna korktuğu için uyanlar kendilerini zayıf ve korkak olarak düşünmek istememektedir. Kendileri için düzgün bir saygınlık sağlama gayretiyle korku içinde olanlar çoğunlukla zekice yollar bulmakta ve bu şekilde kendilerinden istenen hemen bütün talepleri meşru olarak tanımlayabilmektedir. Benzer şekilde taleplerinin yerine getirilmesini isteyenler de kendilerini zayıflara insani olmayan gaddarlık yapan kişiler olarak görmekten hoşlanmamakta, kendilerine saygın bir bakış için, diğerlerini gaddarlıklarında haklı oldukları yönünde ikna etmek için emirlerinde olan bütün kaynakları kullanmaktadır. Kısacası meşruiyet, suçlu ile onun mağduru arasındaki örtük ortaklıktan ve değiş tokuştan doğmaktadır: Mağdur onun üzerinde yapılan iddiaların meşruiyetini kabul ederek kendi güçsüzlüğünü saklamakta, suçlu da kendi acımasızlığını, mağduru kendi iddialarını kabul etmesi için zorlayarak gizlemektedir. Bu nedenle güç ve etik bir denge içine sokulmaktadır. Bu, etik değerlendirmeler potansiyel olarak önemli bir özerkliği tanımama değildir. Bu yalnızca, onların güç ile olan ilişkisinin tamamen karşılıklı doğasında ısrar etmektir. Başka herhangi bir davranış gibi, bir şeyin

meşru olduğu yönündeki karar zorlamaya tabi olabilir ve durumsal olarak ödüllendirilebilir.

Güç çoğu zaman, ama her zaman değil, onun en acımasız formlarına maruz kalanlar tarafından "meşru" olarak tanımlanır. Çünkü güç ve etik arasındaki algılanan kötü bütünleşme kaygı ve peşinde uyumsuzluk-azaltma güdüsü yaratır. Anlamsızlık uçurumu kapatılmak zorundadır. Tam da güç böylesine acımasız olabildiği için, insanlar onun etik olarak konu dışı olduğunu inanmaya çalışacaktır. Parsons'un yaptığı gibi gücü meşru olarak tanımlamak kavramsal izin belgesinde faydasız ve verimsiz bir iştir. Parsons'un, etiğin hâkim alanının genişletmesi Makyavelizmin ters çevrilmiş biçimidir. Bu, teorisyenin, hakkında teori ürettiği kişilerinki gibi kısıtlayıcı bir ortamda hayatını sürdürüyor olduğunun bir diğer göstergesidir ve teorisyen de güç ve etik arasındaki uyumsuzluğu azaltma ortak ihtiyacı içindedir.

Yukarıdaki formülasyonlarda ben sanki yalnızca en uç tehdit durumunun daha etik anlamda rasyonelleştirilmiş uymaya hazır olma hali yarattığından – zor kullanımın "son çare" olmasından – söz ediyor görüntüsü veriş olabilirim. Ancak bu, yalnızca güç acımasız olduğunda ve kendisini bir zor gücü olarak ifade ettiğinde onun varlığının sosyal ilişkilerde hissedilmesi ve gönüllü uyma hali yaratması değildir. Güç aynı zamanda sessiz bir şekilde de vardır ve en düşük yoğunluğunda bile tamamen gerçektir. Varlığını, sürekli olarak "meşruiyet" ve uyum için bütün etik güdüler boyunca ve onun altında hissettirir. Parsons bazı formülasyonlarında diğer pek çok sosyologlar gibi, güç ve "otoriteye" ya da etik olarak meşrulaştırılmış güce iki şekilde bakmaktadır: Gelişiminde, örneğin otoritenin yozlaşmış ya da olgun olmayan biçimi şeklinde iki farklı aşama ile bir kişinin ya da grubun diğerlerinin davranışlarını yapılandırabildiği iki alternatif yol. Her iki durumda da onlar ortak bir şekilde tektir. Yani biri varsa diğeri yoktur.

Bu görüntü yanıltıcıdır. Bu, büyük ölçüde güce ve otoriteye yüksek bir noktadan bakılmasından kaynaklanmaktadır. Eğer sosyal dünyadaki alt noktalardan bakılıyor olsaydı, güç ve otoritenin muhtemelen ikili

bir yapıya sahip olduğu görülecekti. Her ikisinin de eş zamanlı olarak var olduğu, gizli ve sürekli etkileşim içinde bulunduğu ikili bir yapı. Kısaca belirtmek gerekirse güç, yalnızca otorite çöktüğü ya da otorite olgunlaşma şansı bulmadığı zaman var oluyor değildir. Güç, onların üstünde ve ilişkilerinin her anında astların hayatlarında bir unsur olarak vardır ve onların davranışları ile inançlarını şekillendirir. Onların, üstlerine karşı tutumları sürekli olarak farkındalıktan etkilenir – bazen bir noktaya odaklanarak ve bazen de ikincil bir konu olarak – ve bu farkındalıkta üstler, kendi anlaşmalarından ve rızalarından oldukça farklı bir şekilde insanların çok istedikleri şeyleri keyfi olarak verebilir ya da tutabilir. Bu önemli tatminler üstlerinin tahsis ve kararlarına bağlıdır. Bu, güçlü olanların böyle yapma haklarından oldukça farklı bir şekilde bunu yapabilme güçlerine dayanır. Bu, astların üstlerine karşı çoğunlukla geliştirdikleri köle gibi davranan tutumlarında daima var olan bağımsız bir unsurdur. Meşruiyet ve "otorite" gücü asla devreden çıkarmamaktadır. Onlar gücü yalnızca dikkatten uzaklaştırıp gizli olarak kalmasını sağlamaktadır. "Otorite" nasıl olur da, güç yalnızca bir yerlere bağlanmamış bir "meşruiyet" değil ama gücün meşruiyetiyken, gücü devreden çıkarabilir?

Gücün aşırı bir şekilde ya da zor kullanmanın "son çaresi" olarak gösterilmesi, başkalarına karşı yöneltilmiş olsa bile ve hatta onların bunu "hak ettiklerine" inanılabilse bile, gücün onların hayatında hep var olduğunun bir hatırlatıcısı görevini yerine getirir. Arada sırada bir Siyahın linç edilmesi, arada sırada bir çalışanın işten çıkarılması, bir çocuğa karşı bir ebeveynin arada sırada gösterdiği bir sinirli parlama, buruna vurulan bir yumruk, bunların hepsi – ne kadar başkası hedef de olsa – insanlara sınırlarının olduğunu hatırlatır. "Son çare" uygulaması, süren bir varlığın sembolüdür. Ilımlı, rutin güç uygulamaları, rutin olmayan son çarelerin mümkün olduğunun yola getirici hatırlatıcılarıdır.

Sıklıkla hayalci analizler yapan Parsons'un güç ve zorlama gücü tartışmasında gerçekçi olduğu anlar da vardır. Örneğin, kurumsallaşmış gücün bile sınırları ve zayıf noktaları olduğunu görmektedir. Parsons

bu nedenle gücün yükümlülüklerinin bir bankacının yükümlülükleri gibi herhangi bir anda yerine getirebileceğinden daha büyük olduğunu belirtmektedir. Eğer güç üzerinde yapılan talepler çok hızlı ise, güç "aciz" duruma düşebilecektir. Ancak bu, yalnızca gücün çökebileceği değil ama onun korkunç da olabileceği uyarısıdır. Parsons, "yolun sonunda o özel grubun hakları olarak algıladıkları çıkarda zorlama hali bulunmaktadır"[26] uyarısını yapmaktadır. Bu da, eğer çok hızlı ve çok sert baskı yapılırsa sistemin, haklarını talepte ısrar edenlere karşı kanlı olacağını söylemeye kadar varmaktadır. Bu yüzden muhtemelen iddia sahiplerinin, güçlülerin "aşırı" önlemleri gazaba gelerek kullanmalarını kışkırtmamak için, adaleti yavaş yavaş ve aşama aşama istemeleri zorunludur.

Ancak burada, gücün aşırı şekilde kullanılmasıyla ilgili olarak durulmakta, gücün rutin uygulamasına değinilmemekte oluşu dikkate değer. Parsons "belirli grupların kendi hakları olarak gördükleri" demektedir. Eğer gücün rutin, kurumsal kullanımı duruma göre tavırla görülüyorsa, o zaman gücün doğası gereği taraflı bir kendi çıkarını gözetme hali vardır. Ve bu, Parsons'un ideolojik olarak zorlamalı güç kavramının yanlı değil *ortak* hedeflere hizmet eden tarafsızlığı anlayışı ile temel olarak uyumsuzdur.

"Gücün" kendi meşru yükümlülüklerini "çok çabuk" yerine getirmesini insanların talep etmesinin bir güç sistemini çökertebileceğini savunurken Parsons, "gücün" *sapkın olarak* kendi belirli yükümlülüklerini yerine getirmede başarısız olduğunu ve bu yükümlülüklerin karşılanmadan bırakıldığını örtük bir şekilde varsaymaktadır. Bu, kesin olarak gücün sapkınlıkta kendi etik yükümlülüklerini yerine getirmede geride kaldığını ima etmektedir. Sırasıyla bakınca, karşılıklı ayarlanmış olmaktan uzak bir şekilde güç ve etik arasında genellikle bir gerilim vardır. Bu sonuç açıkça ortaya konamamaktadır çünkü bu durum Parsons'un gücün ve etiğin birlikte var oluşu üstünde yaptığı temel vurguyla çelişmektedir.

Bir defa gücün etik olarak yerine getirmedikleri üzerinde odaklanınca, sonraki soru kaçınılmaz hale gelmektedir: Kimin meşru iddiaları karşılanmaktadır, kiminkiler görmezden gelinmektedir? Gücün etik yükümlülüklerini yerine getirmemesi bir sosyal sistemdeki bütün aktörler açısından rastlantısal olduğu mu varsayılacaktır yoksa bunların bazıları modellenmiş ve çarpıtılmış mıdır? Parsons, bunların kesinlikle modellenmediğini ve rastlantısal olduğunu savunmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Parsons, aktörlerin meşru hak iddialarının güç tarafından, hiçbir şekilde onların sosyal sistem içindeki konumlarına ya da onların güçlerine bağlı olmadan şanlarının hafife alınmadığını savunmak zorundadır. Eğer o, gücün etik olarak yerine getirilmeme durumlarının insanların sahip oldukları güçle ilişkili olduğunu kabul edecek olursa, o zaman onun ortak çıkarlara tarafsız bir şekilde hizmet eden temel güç kavramı, tamamıyla çökecektir. Bu noktada Parsons'un gerçekçiliğe geçişi durmak zorundadır ve durur.

Parsons'un görmezden gelmesi zorunlu olan şeyler, güce sahip olmanın kendisinin bazılarını etik yükümlülüklerini yerine getirmekten nasıl alıkoyabildiği, gücün olmayışının başkalarını meşru olarak iddia edebileceklerinden daha azını kabul etmelerine nasıl zorladığı ve bu etik yükümlülüklerin yerine getirilmemesinin güç dağıtımı temelinde kendisini nasıl bir gelenek haline getirdiğidir. Kısacası Parsons'un görmezden gelmek zorunda olduğu şeye ben "sapkınlaşmış zorbalık" diyeceğim.

Her sosyal sistem, kendi etik kurallarına tam olarak uyulması gerekliliklerinde bazı başarısızlık derecelerini barındırır. Herhangi bir etik değerin gerekliliğine uymada kabul edilebilir sayılan bazı hoşgörü durumları vardır. Ancak bu, bu değerlendirmeyi yapan kişinin etik kurala böylesi bir uyumu veren ya da alan kişi olmasına ve birbirleriyle güç ilişkisine bağlı olarak önemli ölçüde değişiklik gösterir. Etik prensip ve geleneksel pratik arasındaki bu evrensel dengesizliğin bir nedeni, çoğu zaman bu değeri veren kişinin ona inanmaması, en azından bunu kamuoyu önünde genel bir şekilde asla formüle etmemiş olmasıdır.

İnsanlar çoğu zaman, değerin gerektirdiğinden daha az şey yapmış olmaktan dolayı suçluluk ya da utanma duygusu yaşamaz. Çünkü onlar, bu değerin öngördüğü her şey için kendilerini bağlamamıştır. Değerler sürekli olarak pratikte güç yitirmeye açıktır çünkü insanlar, yapmayı istemedikleri ya da belki asla niyetlenmedikleri performanslar için söz vermeye zorlanır. Bu değerler ve "istekler" arasındaki dengesizlik, prensip ve uygulama arasında bir boşluğa yol açar ve zamanla gelenekte ve kullanımda bir tür denge kazanır. Gençler onun oluşunu beklemek için sosyalleşir. Onlara tüm beklenenleri yerine getirmenin pratik ve gerçekçi olmadığı hepsini yerine getirmeye kalkmanın saflık olduğu anlatılır.

Ancak etik yükümlülüklerini yerine getirmemede herkes aynı derecede bağışıklık sahibi değildir. Bazıları daha fazla maliyet öderken, bazıları daha azına katlanmak durumundadır. Bazıları parktaki kazı çaldığı için asılır, diğerleri kazın altındaki parkı çalar ama hiçbir ceza almaz. Bir dizi etik değer ortak olarak paylaşılırken, insanlar bütün etik değerlere ilgi göstermez ve etik iddiaları uygulama gücü asla eşit bir şekilde dağıtılmaz. Etik yerine getirmemelerin düzeyinin istikrarlı bir hale gelmesi, büyük ölçüde işin içindeki grupların nispi güçleri tarafından belirlenir. Sonuçta daha güçlü olan, kendilerine uygun düzeylerdeki etik kurallara uyumu kurumsallaştırmaya hem hazır ve hem de muktedir olurken, daha az güce sahip olanlar için daha maliyetli hale gelir. Diğer şeyler arasında güç, etik iddiaları uygulama yeteneğidir. Güçlü olan bu nedenle kendi etik yükümlülüklerini yerine getirmeme durumlarını *genelleştirebilir*. Onların yerine getirmemeleri geleneksel ve beklenir hal aldıkça bu durum, grubun ortak değerlerine göre teorik olarak istenebileceğinden daha azının ast gruba verilmesinin bir diğer gerekçesi haline gelir. Kısacası bu, "sapkınlaşmış zorbalık" durumuna dönüşür.

Eğer etik değerler güçle birlikte var oluyorsa, bu yalnızca gücün etik değerlere uyulmasını genelleştirmesinden dolayı değil ama gücün aslında neyin etik olduğunun tanımını şekillendirebilmesinden (ve gerçekte neyin "gerçek" olduğunu) dolayıdır. Her bir var olan durum-

da neyin etik olduğu çoğunlukla belirsizdir, sık sık tartışılır ve sürekli olarak diğerlerinden daha çok güce sahip olunan yerdeki bir durumda çözüme kavuşturulur. Bu yüzden daha fazla güce sahip olanlar, hangi etik kuralların uygulanacağını ve her bir durumda bir kuralın ne anlama geldiğini belirlemede daha fazla etki yapar. Bu, onların neyin etik olduğunu belirlemesi demektir. Etik değerler bu yüzden güce sığar, çünkü güçlü olanların etik değerleri şekillendirme yönünde zorbaca bir yetenekleri vardır. Etik kuralları tüm kumaştan çıkaramazken, onlar o kumaşı kesebilir ve kendilerine uyacak değişiklikleri ve ayarlamaları yapabilir.

Amerikan Toplumunu Bir Bütün Haline Getirme: Zengin Olmanın Önemi

Demokratik değerleri olan bir toplumda, prensibin "tek kişi, tek oy" olduğu, insanların ödülünün onun katkısına bağlı olduğunun savunulduğu bir toplumda "zengin" sözü bir tuhaf kaçmaktadır. Bu kelime kamuoyu önünde onaylanan değerlerle uyumsuz olduğu için onun istisnai gücünün ve ayrıcalığının yumuşatılması gerekir. Bu nedenle kamuoyu önünde saçmalıkla çoğu zaman sanki burada "orta sınıf" dışında hiç kimse yokmuş, zengin olmanın hiçbir özel sonucu yokmuş gibi bir oyun oynanmaktadır. "Zengin" olmak çoğu zaman saklı kalan bir kimlik olarak ortaya çıkmaktadır.

Zengin olmanın önemi Parsons'un oy hakkı efsanelerinde büyük ölçüde ortadan kaybolmaktadır. Parsons bize, "en büyük ve en yüksek şekilde farklılaşmış sistemlerde ... en 'gelişmiş' ulusal toplumlarda güç unsurunun sistematik olarak oy aracı kullanılarak eşitlendiğini" söylemekte ve aynı "bir adam bir oy temel prensibinin çok sayıdaki gönüllü kuruluşta kurumsallaştığını" eklemektedir. Bundan başka, "oy hakkı yoluyla güç eşitliğinin sosyal sistemlerin yapısına nasıl girdiği sorunu önemli bir noktadır."[27] Bu, Parsons'un etik değerlerinin karakteristiğidir. O dayanağını, hak eden ya da hak etmeyen insanlara aynı şekilde

davranmayı içeren evrenselcilik değer prensibinde bulmaktadır. Aynı şekilde karakteristik olan durum, onun Cartizmden* başlayan ve devam eden süreçte, oy hakkının işçi sınıfına, kadınlara, Siyahlara verilmesi için pek çok çetin mücadelenin olduğundan ve bütün bunların mülk sahibi ve önyargılı kişilerin keskin direnişine karşı kazanıldığından söz etmemektedir. Bir şekilde zenginlerin evrensel değer prensipleri sıklıkla ve gizemli bir şekilde onların gönüllü olarak tek kişi tek oy prensibini kabul etmelerine yol açmamıştır.

Parsons oldukça tipik bir şekilde, bu prensibin "çok sayıda gönüllü dernekte kurumsallaşmış" olduğundan söz etmemektedir. Bu, pratik olarak onların hepsinin oligarşiler tarafından yönetilmesinin önüne geçmemiştir. Parsons'un güç hakkındaki makalesi, "Robert Michels'i şimdi kim okuyor?" sorusunu sorarak başlayabilirdi. Bu Parsons'un görüşünde yer almayan, yalnızca eşitlik prensibinin deneysel önemindendir. Genel uygulamada onun sürekli ve rutin olarak ihlal edilmesi üzerinde durmaya değer bir konudur. İnsanların "gelişmiş" ülkelerde oy hakkı sahibi olarak dünyaya gelmiş olmaları ama başka yerlerde oligarşiler altında yaşamaları Parsons'u derin bir şekilde ne kaygılandırmamakta ve ne de onun kafasını karıştırmaktadır.

1940'ların ve 1950'lerin ortalarında organizasyonel analiz ve oligarşi sorununun siyasi sosyolojisi konularına ilgi duyan sosyologlar arasında pek çok tartışmanın olması – örneğin Philip Selznick, S. M. Lipset ve bendeniz – ve bunun birkaç kişi için kural haline gelmesi dikkatleri çekmektedir. Tartışmanın büyük kısmı, Michels'in "Demir Yasası" formülasyonu üzerinde toplanmıştı. Bu formülasyon oligarşiyi, iç örgütsel zorunlulukların kaçınılmaz ama belki de "beklenmeyen" sonucu olarak görüyordu. Sorun kısmen, demokratik araçlarla demokratik bir yönde başarılı bir sosyal değişim ihtimali ile ilgili olarak kötümserliğin ya da iyimserliğin savunulmasındaydı. Michelsçiler kötümserdi ve diğer tarafta olan bizler onlara, büyük ölçüde demokratik değişiklikleri dışlıyor göründükleri için karşı çıkıyorduk. Michels'in oligarşi ile il-

* Ç.N.: Reformcuların kurduğu partinin öğretileri

gili kötümserliği o zaman Sovyetler Birliği konusunda gözleri açılmış sosyalistlere ve daha genel olarak sosyal değişimin hayalci ve gerçekçi olmayan beklentilerinin teşvik edilmesine düşmanca tutum takınanlara uygun düşüyordu. Anlaşmazlık, oligarşinin nedenlerine yoğunlaşma üzerinde ortaya çıktı. Bu, bütün organizasyonlarda ortak olan karakteristiğinde oligarşinin kökenlerini vurgulayanları ve oldukça kötümser olanları, kısmen tarihsel kökenlerini vurgulama eğiliminde olan ve bazı kontrol ve çözümler açısından oligarşiyi hassas olarak gören bizlerin karşısında bir cepheye soktu. Ancak, veriler konusunda hiç görüş ayrılığı içinde olmadık. En azından pek çok organizasyonun aslında oligarşik olduğunu ortaklaşa kabul etmiştik.

Ancak 1960'larda, sosyologlar arasında oligarşiye duyulan ilgi azaldı. Şimdi az bir kötümserlik var ve siyasi ya da teorik bir sorun olarak çok az ilgi gösterilmekte. Olguların değiştiği ya da kuruluşların şimdi demokratik olmaya başladığı yönünde herhangi bir inancı belirtmiş değil. Olan, pek çok sosyolog için oligarşinin bir değer yansıtan sorun olmaktan çıkmasıdır. Büyük ölçüde görmezden gelme şeklinde ortaya çıkan ve oligarşinin varlığının entelektüel bir kolaylaştırıcısı olmuştur.

Oligarşi konusunda başlardaki kötümserlik, gücün bir eleştirisini ve genelleştirilmiş şüphesini kapsıyordu. İdeolojileri ne olursa olsun, makam sahiplerinin gücü bencilce ve tarafgir bir şekilde kullanmaları vurgulanmıştı. Michels'in oligarşi teorisi, sosyoloji güç merkezlerinden henüz uzakta olan, kariyerlerine yeni başlayan ve aynı zamanda Sovyet alternatifini eleştiren genç sosyologların duygularına uyan yankılar yapıyordu. Michels'in teorisinin doğruladığı gücün genelleştirilmiş şüphesi, kariyer oluşturma çabaları herhangi bir reform hareketindeki bağlantıları nedeniyle başka yöne çevrilmiş ya da temelli bir şekilde bozulmuş kişilere de sevimli geliyordu. (Gerçekten de, 1940'larda önde gelen bir Amerikalı kriminologdan aldığım ve beni kendi bölümündeki bir pozisyona, kendisi beni "sosyal reformcu" diye işaretlediği için başvuru yapmaktan caymamı isteyen mektubunu hala hatırlıyorum). Eğer oligarşi sorununun önceki kaygısı kısmen onun yükselen pro-

fesyonel meslektaşına uygunluğundan kaynaklanıyorsa, bugün ihmal edilişi kısmen, şimdi çok iyi bir şekilde yerleşik hale gelmiş meslektaşın ideolojinden kaynaklanmaktadır. Makam sahiplerinin bencil hırsları yerine ortak ve kamu hedeflerini gerçekleştirmek açısından mevcut güç kavramı sosyologların yerleşik güç merkezlerine erişimini ve onlarla sağladıkları kolaylıkları yansıtmaktadır ve bütün bunlar Refah Devleti'nin cömertliği ile büyük ölçüde arttırılmıştır. Ama farkında olduğum kadarıyla, olgular değişmemiştir ve su götürmez durumdadır: Pratik olarak bütün organizasyonlar oligarşiktir.

Modern kuruluşlarda oligarşinin hâkimiyeti ciddi olarak kabul edilmiş olsaydı, sorun bir bütün olarak bir siyaset düzeyine çıkarılabilirdi. Bir miktar deneysel merak duygusu olan bir kişi, bir milyon doları olan birisinin devlet yardımıyla yaşayan birisine göre niye birden fazla oy hakkı olmadığı konusunda hoşnut durumda olacağını düşünmeden edemez. Özellikle de yardım alan kişi o zenginin vergisini arttırmak için oy verecekse. Burada Parsonsçu cevabın, evrensel değer prensipleriyle kafası dolmuş olarak zenginin oy hakkı eşitliğinin "katı bir şekilde bağlayıcı sonuçlarını" kabul etmiş olduğunu varsayıyorum. Bu yüzden Parsons'un ayrıntılı ve kapsamlı güç tartışmasında "zenginden" özel bir şekilde söz edilmemektedir – gerçekten de neredeyse hemen hiç ondan söz açılmamaktadır – diyebiliriz. Bunlar öylece birden ortaya çıkmamaktadır. Parsons'un siyaset sosyolojisi bunların görünmezliğini sürdürmektedir. Zenginler, Parsons'un gerçekten anlaşılması oldukça zor sosyal teorisini utandıracak, somutlaştırdıkları siyaset ideolojisinin "gizli kimlikleridir". Ernest Hemingway gibi Parsons, gelişmiş ülkelerin güç sistemleriyle ilişkili olarak zenginlerin diğer başka kişilerle aynı olduğuna inanmaktadır: Onlar "sistematik olarak eşitleştirilmişlerdir".

Benim açımdan bu konuda Hemingway değil ama F. Scott Fitzgerald haklıdır: Zenginler *farklıdır*. Onlar diğer başka kişiler gibi değildir. Onlar kendi güçlerini bir adam, bir oy prensibine göre sınırlayacak falan değillerdir ve bunu yapmaya da ihtiyaçları yoktur. "Oy hakkının" uzantısı olarak, zenginler oylarının ve sayılarının çok ötesinde, büyük

ölçüde de parlamento dışında da zaten hep sahip oldukları araçlarla güçlerini uygulamaktadır.

Zenginler güçlerini, oylama ya da seçilme dışında da kalsa, siyasi güç de dâhil devreye sokmaktadır. Bunu şu yollarla yapılmaktadırlar: Öncelikle prensipleri belirleyen araştırmaları ve konferansları düzenleyen ve üniversitelere destek sağlayan vakıfları kontrol ederek; yasama organlarında lobicilik yapan, kamuoyunu etkileyen birbirine bağlı çeşitli ulusal dernekler, konseyler ve komiteler aracılığıyla; büyük üniversitelerin mütevelli heyet üyelikleriyle; önemli gazeteler, dergiler ve televizyon ağları üzerindeki, verdikleri reklamlar ya da Morris Janawitz'in bir zamanlar gözlediği gibi "ihtilaflı konularda kamuoyu tartışmasının sınırlarını" belirleme yetkisi veren söz konusu medya kuruluşlarının sahipliliğinden dolayı elde ettikleri etkilerle; hükümetin yürütme dalındaki yaygın ve çok sayıda sahip oldukları üyelikleri, siyasi partilere mali katkıları, önemli diplomatik konumlara sahip oluşları ile ve en önemli hukuk, halkla ilişkiler ve reklam firmalarını kontrolleriyle. Bununla beraber onlar bizi hala iş dünyasının sınıf analizindeki en önemli sorunlara yaklaştırmakta ve Parsons'un bunları ele alışındaki belirli temel zorlukları görmemize yardımcı olmaktadır.

1940 yılında tabakalaşma üzerine yazdığı makalesinde Parsons, zenginliğin statü açısından yalnızca ikinci derecede bir ölçüt olduğunda – birisinin onay ve saygınlığı, öncelikli olarak zengin oluşundan dolayı değil ama zenginlik "başarının bir sembolü olarak ... zenginliğin birincil öneminden" kaynaklandığında ısrar etmektedir. Parsons bunun, bir kapitalist sistemin başarının değerini vurguladığını ve bu yüzden zenginliği tanıdığını ve gerçekten de başarıda onun payını teslim ettiğini savunmaktadır. Burada, bunun ne olduğunu, böylesine paraya büyük ilgi gösteren bir toplumun yalnızca zenginlikten dolayı onaylama ve saygınlık tanımada bu kadar çekingen olması gerektiğinin ne anlama geldiğini merak ederek biraz durmak mümkündür. Sistem niye zenginleri, eski Yunanlıların savaştaki pür fiziksel hüneri saygınlıkla ödüllendirmesi gibi aşırı bir şekilde açıkça onurlandırmıyor? Parsons, aslın-

da her zaman, zenginliğin saygınlığın ödüllendirilmesi temeli olduğu noktasını olduğundan önemsiz göstermektedir. Onun, bunu böyle yapmada belirli bir utanç duygusunun olduğunu kaydetmesinde haklı olduğuna inanıyorum. "Zengin" kısmen gizli bir kimliktir. Zenginliğin bir statü ölçütü olarak, bizimkisi gibi bir iş toplumunda o kadar açık ve kolay bir şekilde kullanılması beklenmeyebilecek bir şeydir.

Bunun, esas itibariyle zenginliğin kendisinin ve özellikle farklılaşmış zenginliğin her zaman, bir orta sınıf ve maddi bir toplumda bile savunulma ve meşruiyet ihtiyacı olmuştur. Çoğunlukla bir orta sınıf toplumundaki insanlar bile zenginlere zenginlik hakkını neyin verdiğin öğrenmeye ilgi duymaktadır. Geleneksel olarak orta sınıfın verdiği cevap, bunun onların yeteneğine ve kişisel başarılarına dayanıyor olmasıdır. Bu doğrultuda, Parsons zenginliğin "bir statü ölçütü olarak yerini esas itibariyle iş başarısının bir etkisi" olduğunu belirtmektedir.[28] Ne olursa olsun bu, orta sınıf temel ideolojisidir.

Yine de Parsons, belirli bir "zorlaştıran" unsur olan "mülkiyetin mirası" konusunu kabul etmektedir. Bunun sonucu olarak onun zenginliğin, "zenginliğe sahip olanın, kendi adına sayılabilecek karşılık gelen onaylı bir başarısı olsa da olmasa da bir statü iddia etmeye gelerek ve bunu benimseterek belirli bir bağımsızlık kazandığını" teyit etmek zorundadır.[29] Parsons'un söylediği gibi eğer zenginlik, bir statü ölçütü olarak önemini başarıyla bağlantısına borçluysa o zaman niye yalnızca miras olarak gelen zenginlik temelinde bir statü iddia edilebilsin?

Bu açmazı açıklama çabasıyla Parsons, bir İşlevselci olmanın sapkın olarak bir uygulamanın sosyal sisteme yaptığı süregiden bir katkıyı araştırmaya yönlendirmesi gereken en temel varsayımlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Bunun yerine o, başarısız zenginliği onurlandırmanın bir uygulamasını anlatmak için İşlevselcilik öncesi açıklamayı hatırlatarak bunu arta kalan bir "gelenek" diye nitelendirmektedir. Bu yüzden Parsons, "toplumumuzda ... doğuştan ve miras yoluyla gelen zenginlik konusunda asla yok olmamış olan bir gelenek vardır." iddiasında bulunmaktadır. Ama niye bu gelenek hala varlığını sürdürmekte-

dir? Eğer bu, "evrensel" ve başarı yönelimli ve ödüllerin özel başarılara tahsis edilmiş olan toplumun baskın değerlerinin açık bir ihlali ise nasıl devam edebilmektedir?

Cevap, elbette, miras yoluyla gelen zenginliğin ve bu temelde statü tanımanın kapitalist toplumlarda bir anormallik olmadığı, tam tersine mülkiyet ve mirasın kurumsallaştırılmış kalıbının desteklenmesiyle tutarlılık içinde bulunduğudur. Zenginliğin miras durumu, özel mülkiyet karakteristiği sisteminin doğasına uygundur. Çok zengin ve güvensizlik içinde olmaktansa zengin ve güven içinde olmak daha iyidir prensibiyle zenginler kademeli vergilendirme, evrenselci ve başarıya bağlı olma değerleri konularında uzlaşmıştır. Eğilmekte ve uzlaşmakta ama kendilerini yok edecek bir anlaşmaya girmemektedirler. Belli bir derece istikrar ve meşruiyet sahibi olmak amacıyla, bir kapitalist sistem, kendi farklı prensibinin yani hiçbir şey karşılığı bir hakka sahip olması, yalnızca zengin oldukları için onay ve saygınlık elde etmeleri için belirli bir kabulü kazanmak zorundadır. Sistem, bu prensibin kabulünü garanti altında tutmak ve ihlalleri önlemek için emrindeki tüm kaynakları seferber etmek zorundadır.

Ama evrenselcilik ve başarıya bağlı olma bu prensiple çelişmektedir. Bunun nasıl ve niye mümkün olduğu ikincil bir sorundur. İlk ve en önemli şey, bu çelişkinin olduğunu görmektir. Bu onun kapsadığı bir temel sonuç olan, Parsons'un kaçınmak için çok çaba harcadığı bir şeydir. Parsons, önemli orta sınıf değerleri yönünden orta sınıf mülkiyetinin gayrimeşru olduğunu kabul etmekten kaçınmaya çalışmaktadır. Bunun ima ettiği şey, orta sınıf toplumunun, mülkiyet sistemi ile doğası gereği onun sosyal sistemini istikrarsızlaştıran ve etik kurallarını yıkan kültürel değerleri arasında bir temel çelişkiyi kurmasıdır. Onun yaptığı gibi bir toplumun istikrarı için etik değerlerin önemini vurgulayarak Parsons, mülkiyet sistemi kendi etik kurallarıyla uyuşmazlık içinde olmasına rağmen günümüz toplumunun temelde sağlam olduğunu iddia etmenin çelişkisi içinde yakalanmış gözükmektedir.

Parsons, üzerinde konuşulan sistemle ilişkili değerler için ve bunların içinde kim en etkin şekilde kullanabilecekse ona mülkiyetlerin ve kolaylıkların en uygun olarak tahsis edileceğini gereksiz tekrarlarla belirtmektedir. O, daha sonra bunu yeni bir ifadeye taşıyarak kolaylıklardaki (mülkiyetlerdeki) farklılıkların, sistemin çalışmasına insanların yaptığı katkıların farklılığını takip ettiğini, böylece "kolaylıkların kontrolünün sıralamasının sistemde birim fonksiyonunun değerlendirmesindeki sıralamaya uyacağı"nı[30] söylemektedir. Kısacası mülkiyetler ve saygınlık, her ikisi de sosyal sistem adına kullanmada az sayıda olan yetenekli bireylere bir bütün olarak verildiğinden, birbirine karşılık gelmektedir. Parsons, böylesi bir iletişim olmayışının, yalnızca durumda rahatsız eden bir unsur olduğu güvencesini vermektedir.[31]

Bu önemsiz "rahatsız edici" unsur incelendiğinde özel mülkiyet ve miras olduğu anlaşılıyor. Ama Parsons, "bu ödül sisteminin, nitelikleri ve performansları açısından birimlerin doğrudan değerlendirmesi olarak aynı sıralamayı izlemesi gereken istikrarlı bir sosyal sistemin bir koşulu" olduğunu açıkça savunarak böyle bir şeyin tam önemini bu şekilde kabul edemez.[32] Bir başka deyişle, Parsons bir sosyal sistemin istikrarının "terk etme oranına göre ödül ... prensibine" dayandığını savunmaktadır.[33] (Bu elbette tam da Platon'un belirttiği noktaydı: Bir toplumun istikrarı, bir insana hak ettiğini vermek anlamında 'adaleti' yerine getirmeye bağlıdır.) Ama Parsons aynı zamanda "mülkiyetin kontrolünün yüksek statü ile kaçınılmaz bir bağlantısının olduğunu" kabul etmektedir.[34] Mülkiyet sahipleri ödüllerini bunları hak edecek bir şey yapsa da yapmasa da elde etmekte ve mülklerin kendileri de kazanılmaktan çok miras yoluyla geçmektedir. Şirketlerde sahiplikle yönetim arasındaki modern ayrılık gelişmesi, zenginlerin meşruiyet sorununu keskinleştirmektedir. Bundan başka mirasları yatırıma koyan (ve miras vergilerinden kaçınmaya yardımcı olan) tröst şirketlerin gelişimiyle şimdi zenginlerin zengin kalması, üretim ya da yatırım girişimlerine kalkışmadan daha da zenginleşmeleri mümkündür. Bu durumda zenginlerin ödülleri, en ufak bir çaba harcamadan ve kendi katkılarına ya da terk

etmelerine karşılık olmadan devam edip durmaktadır. Parsons'un kendi varsayımlarıyla bir iş toplumu, kendi ana hatlarını belirlediği şekilde istikrarlı bir sosyal sistemin gerekliliklerini yerine getirmede başarısız kalabilir.

Daha sonra belirtileceği gibi, Parsons, aile sistemimizde çocukların herhangi bir kazanım olmadan paylaştıklarını ve ebeveynlerinin avantajlarını miras yoluyla devraldıklarını kabul etmeye hazırdır. Parsons, "bizim tarzımızda işleyen bir aile sisteminin korunmasının 'fırsat eşitliği' ile tamamen uyumsuz" olduğunu teyit etmektedir. Ama bu kabul, "tam" eşitlik ve fırsat bir tarafa, eşitliğe uzaktan yakından uyumlu olmayan bir aile sistemini sunduğu için, ideolojik olarak çok fazla saptırılmıştır. "Tam" eşitlik referansı yalnızca bu ikisi arasında var olan dengesizliği kaçınılmaz göstermekte ve bu yüzden bizim onu azaltma talebimizi pratik olmayan bir hale sokmaktadır. Ancak Parsons, aile ve etik kurallar arasındaki uyuşmazlığı tanırken, mülkiyet ve etik kurallar arasındaki aynı çelişkiyi kabul edememektedir. Bunun nedeni, aile sistemi ve özel mülkiyet çelişkinin tüm sonuçlarını ilk gören Platon'a karşı değil ama Marx'a karşı bir tartışmaya girmesidir. Mülkiyet ve etik kurallar arasındaki çelişkiyi kabul etmek Parsons'un buradaki pozisyonunu tehlikeye düşürecektir.

Parsons'un karşılaştığı açmaz, kendi formüle ettiği şekliyle kapitalizmin istikrarlı bir sosyal sistem gerekliliklerine uymuyor olmasıdır. Bazıları olağanüstü zengin ve çoğunlukla miras yoluyla edinip kendilerinin kazanmadığı bir mülkün gücü olduğu zaman bu kuralların bizzat mülkiyet tarafından ihlal edildiğinde Parsons'a göre sosyal dengenin dayandığı etik karşılıklı rızayla kabul edilen ortak etik kurallara uyulmasını sağlamak nasıl mümkün olacaktır? Bazıları diğerlerine göre bu kadar çok zengin ve güçlü olunca, nispi bir cezasız kalma, duyarlı olmak yerine aldırmama, diğerlerinin beklentilerine uyma yerine bunlardan uzaklaşma yönünde sürekli bir ihtimal yok mudur? Zengin ve güçlü olanlar için yükümlülüklerine uymayı en aza indirme, haklarının verilmesini en üst düzeylere çıkarma yönünde sürekli bir eğilim olma-

yacak ve bu yüzden sosyal sistemin "tamamlayıcılığı" üzerinde daimi bir baskı oluşmayacak ve onun istismar edici kalıplarını arttırmayacak mıdır? Onların ortaklığın "ihtiyaçlarını" kendi avantajlı konumlarında kazanılmış hak olan çıkarlarıyla eşitlemeyi rasyonelleştirme yönünde sürekli bir eğilim olmayacak mıdır? Onların en acil çıkarları dışında, zenginlerin ve güçlülerin ortaklık ihtiyaçlarının ya da etik kuralların ihtiyaçları ve gereklilikleri yönünden değil ama kendi ikincil kararları etkileme kapasitelerini koruma yönünde daimi bir eğilim görülmeyecek midir?

Mülkiyet Sosyolojisine Doğru

Zenginlerin farklı ve özel güçlerinin yalnızca onların emrindeki kaynakların büyüklüğüne, bu kaynaklarla neleri satın alabildiklerine ya da değiş tokuş yapabildiklerine ve hatta kazanılmış olsun ya da olmasın sahip oldukları saygınlıklarına bağlı olduğuna inanmak bir yanlışlık olur. Zenginlerin gücü, en derin şekilde mülkiyet ile bir kurum olarak mülkiyet yapısında ve onun sosyal sistemlerle ilişkilerinde köklerini bulmaktadır. Sosyal tabakalaşma sistemlerinin en önemli özelliklerini anlamak için, toplumdaki mülkiyet kurumlarının yapısını keşfetmek gerekmektedir.

Parsons'un sosyal teorisinin özelliklerinden en karakteristiği olmasına rağmen en rahatsız edici olanı, bu teorinin mülkiyetin yapısı konusunda yalnızca en yüzeysel incelemeyi yapmış olmasıdır. Yine de Parsons bu açıdan diğer İşlevselcilerden biraz daha iyidir.[35] Bu nedenle Neil Smelser bir dizi ciddi ve bilimsel çalışmayı içeren *Ekonomik Hayatın Sosyolojisi*'nin[36] kısa ama sistematik bir analizini yaptığında mülkiyetin kendisinin yapısı konusunda mevcut ve süren herhangi bir tartışma bulmamıştır. Smelser ve Parsons *Ekonomi ve Toplum*[37] çalışması için iş birliği yaptıklarında ya da Parsons konuyu kendi başına ele aldığında, mülkiyet sorunu yalnızca en üstünkörü şekilde sunulmaktadır. Bu özellikle dikkat çeken bir konudur. Çünkü Parsons her zaman kendisini,

bütün önemli değişkenlerini hesaba katan ve araştırma konularının "sosyolojik" olarak uygun olduğu yönündeki dar ve geleneksel tanımlamalarla sınırlı olmayan sistematik ve kapsamlı bir teorisyen olarak sunmuştur. Burada benim öncelikli olarak dikkatimi vereceğim konu, özel ya da bireysel olarak sahiplenilen bir mülkiyet şekli ile onun Parsons tarafından algılandığı şekliyle "sosyal sistemler" üzerindeki etkileridir.

Diğer İşlevselciler gibi Parsons mülkiyet analizi ile karşı karşıya gelmekte, onun sosyal rol davranışına benzerliğini vurgulama ve "sosyal rolün" doğasında olan türde "haklarda" onu keşfetme eğilimi göstermektedir. Örneğin;

Mülkiyet, her şeyden önce son derecede farklılaşmış kurumsal bir sistemde ... devretme de dahil bir dizi mülkiyet hakkıdır ve mülkiyet hakları faydanın değerlendirilmesi üzerinde odaklanmaktadır. Bu da, nesnelerin ekonomik önemleridir ... mülkiyetin en önemli amaçları parasal varlıklardır ve özel amaçlar, pazarlanabilirlik potansiyeli olan varlıklar olarak değerlendirilir. Bugün ... meşru olarak edinilip tüketilebilecek şekilde parasal varlıklara erişme hakları korunmak zorundadır ve bunlar mülkiyet kurumunun özünü oluşturmaktadır.

Kısacası, bir "mülkiyetin parasallaştırılması" olmuştur. Esas olarak burada Parsons'un söz ettiği şey, "burjuva" mülkiyetidir.

Tekrarlayacak olursak: Parsons'un yaptığı şeyin çoğu, mülkiyeti ve sahiplilikleri rol teorisi yönünden yorumlamaktır: *Ekonomi ve Toplum*'da Parsons ve Smelser, mülkiyetin, üretim unsurları için ödül ya da üretim kolaylıkları olarak kullanılan ... sosyal olmayan nesnelerin sahipliliğinin amaçlarında hakların kurumsallaştırılması olduğunu belirtmektedir.[39] Yine de sahip olunan şeyle "sahip olan" ilişkisi roller ilişkisinden farklıdır. Diğer bir deyişle sahip olan ve sahip olunan arasındaki ilişki Ego'nun Alter ile olan ilişkisi ya da iki rol oyuncusunun ilişkisi değildir. Çünkü Alter bir şey değildir, bir rol oyuncusudur. Bu, aşağıdaki algılaması güçlü gözlemde anlaşılmaktadır: "Başka bir şekilde ifade edilecek olursa sahiplik ve meslek arasındaki farklılıklar, nesnele-

rin insanlar gibi etkileşim içinde olmasının beklenmemesinden kaynaklanmaktadır."[40]

O zaman, istikrarlı ve sosyal bir Ego-Alter ilişkisinin karşılıklılık ve tamamlayıcılık karakteristikleri nerededir? Bu, basit bir örnekle cevaplandırılmıştır. "Bir ifade olarak 'benim şapkam' demek, yalnızca benim o şapkaya sahip olduğum ve o şapkayı istediğim zaman giyebileceğim anlamına gelmez ama bu ifade aynı zamanda pek çok durumda başkalarının bu şapkanın mülkiyeti ya da kullanılması için benden izin alma durumunda olduklarını belirtir."[41] Bir başka deyişle, "sahip olan" konumuyla Ego'nun şapkayı kullanma, kontrol ve devretme dâhil belirli hakları vardır (onu satabilir, hayır yapmak amacıyla verebilir ya da yeğeni Rameau'ya miras bırakabilir). Burada Alter için karşılık olan bir "sınırlama" söz konusudur ve buna göre Alter onu çalamaz ya da sahibinin izni olmadan kullanamaz.

O zaman muhtemelen sahiplik diğer bir durumda olduğu gibi bir "rol" ilişkisidir. Bunda, sahip olanın yükümlü olmayan diğer kişilere karşı (onların da sahip olana karşı belli tamamlayıcı varsayılan yükümlülükleri vardır) oynadığı belirli rol hakları söz konusudur. Ancak buradaki soru, bunun gerçekten de bir rol ilişkisi ya da temel olarak diğer herhangi bir örneğinde olduğu gibi sosyal etkileşimin bir sistemi olup olmadığı, sahip olanın aslında diğer rol ilişkilerinde bulunanlar gibi sahip olduğu nesneyi, kullanma, kontrol ya da devretme haklarının bir "rol" mü olduğu ve eğer öyleyse sahip olanın kiminle bir rol ilişkisine girdiğidir.

Diğerlerinin Bay Parsons'un şapkasını onun izni olmadan sahiplenme yükümlülüğünde olmadıklarının söylenmediğini hemen fark edebiliriz. Bunun yerine söylenen şey, böyle yapmaktan "kısıtlandığıdır". Bu bir dil sürçmesi midir? Sanmıyorum. Eğer birileri Bay Parsons'un şapkasını alıp götürürse oldukça özel bir sonuç söz konusudur. Buna atfedilen özel bir tanımlama vardır. Polise bildirilir, mahkemede yargılanır ve eğer mahkûm edilirse cezaevine konur. Onlara "hırsız" denir ve davranışlarının adı da "çalmadır".

Ancak pek çok sosyal ilişkide, insanlar yükümlülüklerini yerine getiremediklerinde bunlar olmaz. Bir adam bir başkasının karısının aşkını ve yakınlığını kullanabilir ve ne kadın ne de baştan çıkaran hapse girmez. Bir kişi, bir başkasının otoritesine zarar verebilir, bir arkadaş olarak yükümlülüklerini yerine getirmeyebilir, yalan söyleyebilir, aldatabilir ve yanlış tanıtabilir. Bunların hepsini, diğerlerinin rol "haklarını" açıkça ihlal ederek kendisine çıkar sağlamak amacıyla yapabilir. Zarar gören tarafın en çok yapabileceği şey, arkadaşlarına yardımına koşmaları çağrısında bulunmak ve onlardan temel dürüstlük ihlallerini gözlemelerini ve kendi yakın toplumunda organize olmamış korumayı sağlamalarını istemektir. (Bir başka deyişle mağdur ciddi bir sorun yaşamaktadır.) Normal bir rol ilişkisinde bir kişi, bir başka kişinin iş hayatını ve süreç içinde, en kutsal rol yükümlülüklerini ihlal edebilir. Ancak yine de onun karşılaşacağı şey kaş çatmalar, eleştiri ya da itibar kaybıdır. Ama bir adamın şapkasını alıp götürürse Tanrı yardımcısı olsun. Polis mekanizması seferber edilebilir, silahlar kontrol edilebilir, mahkeme kararları çıkarılabilir, hapishane kilitleri çevrilebilir.

Sahiplik o zaman, diğer sosyal rollerle hiçbir şekilde ortaklığı olmayan bazı önemli özellikler taşır. Özellikle yasal olarak uygulatmaya erişimi kolaylaştırır. Mülkiyet haklarının dokunulmazlığı hukuk ve devlet mekanizması tarafından, insan vücuduna zarar vermeden korunma hariç, normal olaylar akışında diğer haklara göre daha yakından izlenir ve korunur. Devletin zor gücü kullanılarak mülkiyetin korunması hiçbir şekilde bir "son çare" aracı değildir ama rutin bir uygulama yöntemidir. Normal olarak bir hırsızla pazarlık yapılmaz, görüşülmez, sitem edilmez ya da ricada bulunulmaz. Birisi polisi arar. Bu, devletin mülkiyet haklarının korunmasına vereceği önceliği ima eder. Ama bundan daha fazla, bu, devletin yapısı hakkında bir şeyler hatırlatır.

"Sahipleri" rol oyuncularından ayıran mülkiyet ve mülkiyet haklarının bir başka özelliği vardır. Sosyal rolleri oynayanlar bunu genellikle bir başka odaklanmış rol oyuncusuyla bir ilişki içinde yapmaktadır. Eğer bir kişi bir çalışan, koca, baba, arkadaş ise, o kişi her zaman bir

işverenin personeli, karısının kocası, bir çocuğun babası vs. demektir. Karşılıklı rol oyuncusu Alter her zaman Ego'nun oynadığı bir roldeki ilişkinin bir üyesidir ve orada her birisi diğerini kendi haklarına uyduğu için ödüllendirmektedir. Ancak sahipler konusunda karakteristik olan şey, onların kültürel olarak odaklanmış ilişkisinin diğer özel bir kişi ya da diğer bir role oyuncusuyla değil ama bir şeyle ya da nesne ile olmasıdır. Birisi bir evin, bir işin ya da bir patentin sahibidir. Bu, mülkün diğer özel kişilerle bir sosyal ilişkiye sahip olanı "işe karıştırmıyor" gibi görünse de, öyledir. Ama bu ilişki yalnızca örtük bir ilişkidir. Böylesi bir ilişki normal olarak yalnızca sahibinin ikincil derecede ilgisi içindedir. Özellikle de "başkaları" onun kendisine ait olduğu hakları ihlal etmedikçe onun yükümlülükleri açısından. Bir nesneyi birisinin "mülkü" olarak nitelendirmenin temel etkisi, devlet dışında bütün diğer kişilerin dışlanmasıdır. Görünüşteki tanımlamayla diğerlerinin bu nesnede, sahibinin böylesi haklara açıkça izin vermesi dışında başkalarının haklarının olmadığını belirlemektedir.

Diğer açılardan belirtilirse şöyle denebilir: Birisinin bir "sahip" olduğu özel "diğerleri" yalnızca olumsuz ve tortu bir kimliği oluşturmaktadır. Yükümlülüklerini açıkça yerine getirmeyen sahip karşısında bütün özel kişiler "diğerleri" ile yer değiştirebilir. Onların hepsi sahiple aynı ilişki içinde olduğu için onları birbirinden ayırmanın bir anlamı yoktur. Hepsi benzer şekilde "onun" mülkünü kullanma ve ondan faydalanma durumundan genel olarak hariç tutulmuştur. Gerçekten bu, nesneleri özel mülk olarak oluşturmasının ana sonucudur. Bu nedenle diğerlerinin "sahibe" karşı herhangi bir olumlu türde yükümlülüğü yoktur. Diğerleri ona yardım etmekle yükümlü değildir ama onun haklarını ihlal edemezler. Benzer şekilde pozitif olarak diğerlerine yardımcı olma yükümlülüğü yoktur. Ama kendi mülkiyetini başkalarının hakkını ihlal yönünde kullanmadan kaçınmalıdır.

O zaman mülkiyet ilişkisi temel olarak ortak kaçınma ve sakınma halidir. Sonuç olarak diğerleri mülkiyet sahibi hakkında onun haklarını ihlal ettiklerinde (bu haklara uyup saygı duydukları zaman değil) ya da

başkalarına özel sözler vermek için kendi haklarını devreye soktuğunda, net, odaklı ve farklı bir kimlik takınırlar. İkinci durumda mülkiyet sahibinin ve diğerlerinin pozitif hakları ve diğerlerine karşı yükümlülükleri vardır. Ancak böylesi girişimler bir mülkiyet sahibinin görevi değildir. Bu girişimler özellikle yapılmadıkça "diğerleri" normal olarak bir mülkiyet sahibinin haklarına uyulmasının ödüllerini ve uyulmamasının ise cezalarını alır. en maliyetli şekliyle bu cezalar, genellikle mülkiyet sahibi tarafından değil üçüncü bir tarafça yönetilir: Polis, mahkemeler ve daha genel olarak devlet.

Sosyal etkileşim içindeki iki oyuncudan birisi olarak bir mülkiyet sahibi ve diğer özel taraflar arasında sosyal ilişki olmadığından, mülkiyet sahibi geleneksel sosyolojik anlamda bir sosyal rolde değildir. Tam da bundan dolayı bir mülkiyet sahibi, diğer kişilere karşı değil, sahip olduğu nesnelere karşı bir rol ilişkisi içindedir. Bu, toplumumuzda "sahip olmanın" normal olarak nasıl görüldüğü ya da kültürel olarak nereye odaklandığı ile ilgilidir. "Kültürün" söz edileni bildiğini söyleyebiliriz. Bir mülkiyet sahibinin girdiği en bağlayıcı ve sürekli sosyal ilişki, onun kendi mülkiyet haklarını korumada dayandıklarıdır – yani devlet kuruluşları – yoksa onların haklarını ihlal eden ya da bu haklara uyan özel taraflar değil.

Mülkiyeti "kutsal" ve bu nedenle devredilemez olarak tanımlama eğiliminde olan bizim güçlü kültürel vurgumuzla – İnsan Hakları Beyannamesi'nde açıkça belirtildiği gibi – devlet bile, bir insanın mülkünü hukuk süreci olmadan ve tazminatı ödemeden özelleştiremez. Bu da, mülkiyetin mutlak olduğu yönündeki bir ön varsayıma göre bunun mülkiyet sahibinin herhangi bir eylemine bağlı olması söz konusu değildir. Mülkünü koruma koşulu olarak diğerlerine karşı belirli yükümlülükleri yerine getirmek zorunda değildir. Bir sözleşmeye girmeden önce devletten başka bir taraf mülkiyet sahibi üzerinde bir hak iddia edemez. Ve onun herhangi bir sözleşmeye katılma yükümlülüğü de yoktur.

Bir mülkiyet sahibinin hakları bu nedenle devlet dışında bütün diğer kişilere bağlı değildir. Bunlar diğer kişilere karşı herhangi bir yükümlülüğün yerine getirilmesinden ve diğerlerinin mülk sahibine karşı yükümlülükleri olduğuna inanıp inanmadıklarından oldukça farklı olarak geçerlidir ve uygulanabilir. Dolayısıyla mülkiyet sahipliği, kendi başına bir mülkiyet sahibinin karşılıklı ve tamamlayıcı hak ve yükümlülükleri kapsayan diğer taraflarla herhangi bir sosyal ilişkisini kapsamamaktadır. Bir toplumda özel mülkiyetin var olduğunu söylemek, toplumda değerli olan şeylerin önemli bir kısmının, ihtiyaçları ne olursa olsun diğerlerini bunların kullanımından dışlayabilecek yasal hakka sahip bireyler tarafından etkisizleştirilmesi demektir. Mülkiyet sahipliğinin net etkisi, diğer özel tarafları bunların kullanımı, kontrolü ya da belirli nesneleri devretmeleri konusunda dışlamak ve sahip oldukları roller ne olursa olsun herhangi bir rol oyuncusunun diğerleri üzerinde yapabileceği çeşitli iddiaları sınırlamaktır. Bu nedenle mülkiyet sahipliği, aksi devletçe açık bir şekilde davet edilmedikçe ve gerekli hale getirilmedikçe, belirli nesnelerin ve hakların bütün sosyal ilişkilerden dışlanması varsayılması temelini oluşturmaktadır.

O zaman "sosyal alan", ikiye bölünerek algılanabilir: Birinci türde, mülkiyet sahibi tarafından ele geçirilen bölümler ve alanlar yer almaktadır. Diğeri ise henüz açıklanmamış olan "serbest alandır". Parsons tarafından algılandığı şekliyle "sosyal sistemler" serbest sosyal alanda oluşur. Bu nedenle bir "sosyal sistem", sosyal ilişkilerin bir tortu organizasyonudur. Bunun içinde, mülkiyet hakları oluşturulduktan sonra geriye kalanlar bulunanları ele alabilir. Sosyal sistemler kurulurken yalnızca daha önce mülkiyet hakkında el konulmamış olan serbest sosyal alanlarda gelişebilir. Mülkiyet sosyal ilişkilerde bir yüktür. Bu, "sosyal sistemleri" oluşturan rol ilişkilerinde yer alanlara önceden yapılan bir iddiadır. Mülkiyet "verilenleri" ya da Parsonsçu anlamda sosyal sistemlerin kurulması ve gelişmesi için sınırlandırıcı koşulları oluşturmaktadır. Mülkiyete bütün her şeyin uymak zorunda olduğu varsayılmaktadır. Mülkiyet bu nedenle sosyal sistemlerin altyapısıdır.

Eğer "sosyal sistemler" karşılıklı yükümlülükleri ve hakları kapsayan sosyal ilişkilerse – hakların ve yükümlülüklerin bir tamamlayıcılığı ve karşılıklılığı – o zaman mülkiyet sahipliği bir sosyal sistemi oluşturmamaktadır. Mülkiyet yakın bir şekilde hukuk yapısıyla ve devlet mekanizmasıyla, tam da mülkiyet sahibini diğer özel taraflarla kendi kendini sürdüren, spontan sosyal sistemlerde mutlaka ima etmesi gerekmediğinden dolayı, bağlantılıdır. Böylesi bir sahiplik, sahibi diğer taraflara karşı şu konularda yükümlü kılmamaktadır: Onun haklarına saygı duyanları ödüllendirmeye yükümlü kılmamakta, doğası gereği ona diğerleri için yaptığından ve sağladığından oldukça farklı bir şekilde belirli haklar vermektedir. O bu nedenle diğerlerinin beklentilerine karşılık vermeden, belirli nesnelerdeki kendi haklarına uyulmasını güven altına almaktadır. Mülkiyet sahipleri ve diğer özel taraflar arasında kurulu sosyal ilişkiler bu nedenle onların gönüllü karşılıklı uyumu gerekçesiyle istikrarlı hale getirilemez.

Bundan başka mülkiyet hakları, onların görevlendirilebileceği, miras bırakılabileceği, verilebileceği ya da diğerlerinde satılabileceği diğer tür rol haklarından ayrılmaktadır. Bir mülkiyet sahibi kendi mülkiyet haklarını devlet dışında diğerlerine diğer başkalarının etik onayı ve izni olmaksızın tek taraflı verebilir. Eğer devlet böylesi bir transferi yasal olarak kabul ederse, başka hiç kimse bu işlemin yapılmasında etik olarak meşru kılma tanımlamasını yapma ihtiyacı içinde değildir. Dolayısıyla *mülkiyet doğası gereği diğer kişiler üzerinde bir gücü*, onların direncine karşın belirli amaçlara ulaşma yeteneğini kapsar.

Bu yüzden sahiplerin haklarının korunması onların diğer özel taraflarca onaylanmasına bağlı değildir ve bağlanamaz. Çünkü böyle bir meşruiyet olmasa bile bu, mülkiyet haklarının doğasında olan bir şeydir. Sonuç olarak onlar başka yerlerde, üçüncü tarafların yardımını sağlama yetenekleriyle özellikle devlet mekanizmasında koruma bulmak zorundadır ve bulmaktadır. Bu, mülkiyetin korunmasının, son çare olarak değil ama kişisel, doğrudan ve rutin olarak güç kullanımına erişimine dayanmaktadır. Hatta polisi ve devleti işin içine karıştırmadan kişiler

kendi mülkünü korumak için "makul" bir gücü kişisel olarak hemen uygulayabilir. Buradaki ön varsayım, dükkân sahibinin kasasını, ev sahibinin kişisel eşyalarını korumak için silah kullanabileceğidir. Böylesi bir mülkiyet karşılıklı ve tamamlayıcı beklentileri ya da özel taraflar arasında karşılıklı hakları ve yükümlülükleri gerektirmemekte ya da buna izin vermemektedir; bütün istikrarı insanların gönüllü karşılıklı uyumuna bağlı olan sosyal bir sistemden farklı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Gerçekten de mülkiyet temelinde, Parsons'un bunu aynen tasarladığı gibi kendisini sürdüren bir sosyal sistemde bir şeye karışmadan avantajın bir korunma tarzıdır.

Böylesi bir mülkiyet sahipliğini vurgulamak sahiplerin kendi varlıklarını sürdüren sosyal sistemlerdeki sahipleri kapsamamaktadır. Benim belirtmek istediğim nokta, sahipliğin herhangi bir sosyal ilişki oluşturmaması değildir. O, son derecede farklı bir tür sosyal ilişki oluşturur ve bu ilişki, istikrarlı, kendi kendini sürdüren bir sosyal sistemi oluşturabilecek karşılıklı ve tamamlayıcı hakları ve yükümlülükleri mutlaka kapsamaz. İşte bu nedenle özel mülk sahipliği mantığa aykırı bir şekilde, sahiplerin sahip olmayanlardan daha çok güce sahip oldukları ve aslında sahip olmayanlar üzerinde bir güce sahip oldukları bir sosyal ilişkidir. Bu ilişki, doğası gereği, diğer özel kişilerin tehditlerine ve devlete karşı her zaman hassas bir durumdadır. Özel mülkiyetin bu aşırı hassasiyeti, büyük ölçüde diğer özel kişilerin içinde olduğu sosyal sistemlerin sürdürülmesinden farklı olarak onun savunulabilir olmasının doğal bir sonucudur. O nedenle bu, toplumlardaki yaygın çatışmanın olduğu yerdir. Parsons, onun tam önemini göremese de, bu noktaya katılmaktadır. "Açıkça zenginliğin bir dağıtılma özelliği vardır ve bir kişinin ya da grubun zenginliğinin, tanımı gereği, başkaları tarafından sahiplenilemeyeceği doğrudur ... Bu yüzden zenginliğin dağıtımı olayın yapısı gereği bir topluma çıkar çatışmasının bir odağıdır."[42]

Yeniden belirtmek gerekirse bu, sosyal sistemi şekillendirebileceği ya da şekillendirdiği, onun kuruluşunun bir odağı haline gelmediği değildir. Her ikisini de yapabilir ve yapmaktadır. Bu, benim kısmen

sosyal sistemlerin altyapısı dediğim bir şeydir. Özel mülkiyet nesneler üzerinde belli hakları diğerlerini de dışlayarak tekelleştirdiği için mülkiyet, sahibine sözleşmeye dayalı ya da gayri resmi olarak başkalarının bu mülkten şartlı olarak yararlanmasının "kolaylaştırılmasına" izin verme imkânı tanımaktadır. Bu nedenle sahip olmak, sosyal sisteme girmek ya da bu girişi başlatmak için kullanılabilecek değerli nesnelerdeki haklara sahip olmak demektir. Mülkiyet sahibi, başkalarını tatmin edecek ve böylece onlardan arzu edilen performansların gelmesini güvence altına alacak nesneleri kontrol eder. Bu durumda mülkiyet diğer kişileri sahibe karşı yükümlü kılarak bir sosyal sistemi kurar. Dolayısıyla mülkiyetin diğer kişileri dışlaması gerekmez, aynı zamanda sosyal dayanışmaları kurmak için de kullanılabilir. Kendi hakları sosyal sistem dışında devlet mekanizması için esaslı bir yere oturan ve korunan sahibin, özellikle merkezinde ve avantajına olacak sosyal sistemleri kurmayı başlatmasına mülkiyet izin verir.

Nesnelerin genel kullanımı, sosyal sistemlerin kurulduğu ve belirlendiği sınırlardaki yollardan birisidir. Belli bir dereceye kadar mülkiyet sahibi, kimin belirli nesneleri kullanabileceğini, onların hangi belirli sistemin üyeleri olduklarını ya da olmadıklarını, fonksiyonlar ve statüler nesnelere erişim ve onları kullanma bakımından önemli bir şekilde belirlenebilir olduğundan, onun içindeki fonksiyonlarını ve statülerini saptamakta serbesttir. Gerçekten de bir grubu kısmen tanımlayan şey, bir dizi somut nesneye erişim ve onları kullanmasıdır. Örneğin bir ailenin dayanışması, üyelerin birçok nesneyi kullanmada özel erişime sahip olmalarından, onları dışarıdan geleceklerden ortaklaşa koruma yükümlülüğünden ve miras konusunda özel bir beklentiden önemli bir şekilde etkilenir.

İnsanlar yalnızca diğer kişilere tatmin sağlayan belirli yükümlülükleri yerine getirerek istikrarlı sosyal sistemlere girebildikleri ve bu sistemleri oluşturabildikleri ölçüde bunun yapılabileceği iki yol olduğunu kaydetmek gerekir. Birincisi, yetenek ve zaman kullanılarak diğer kişiler için belirli kişisel performansları gerçekleştirmektir. Diğeri ise, mülkü

kullanmak yani diğer kişilerin birisinin nesnesinin belirli kullanımlarına ve kontrolüne izin vermektir. Yükümlülükleri yerine getirmek ya da yaratmak için kişisel hizmetin ya da performansın kullanıldığı birinci durumda bu, zaman sınırlamasına tabidir. Kişisel hizmet performansı ile diğer kişilerin arzularını yerine getirme kapasitesi, günün yirmi dört saati ile sınırlıdır. Ancak başkalarının birisinin mülküne erişim arzusunu yerine getirme kapasitesi ise zamanla değil yalnızca bu mülklerin büyüklüğü ile sınırlıdır. Dolayısıyla mülk kullanımı aracılığıyla yükümlülüklerin yerine getirilmesi ya da yükümlülük yaratılması yeteneği pratik olarak sınırsızdır. Sosyal sistemlerde gücü yaratma ve onun içinde yer alan güce katılma bu nedenle mülkiyetinin fonksiyonudur. Açıkçası "sahiplik", sosyal sistemler oluşturmada ve somut sosyal sistemlerle ilişkilerde nispi olarak büyük bir hareketlilik muazzam bir kapasiteye sahiptir. Aslında "piyasalar" mülk sahiplerinin özel sosyal sistemlere, onların içindeki mülkler alınıp satıldığı ölçüde rutin olarak girip çıkmasına izin vermektedir.

Diğer yandan mülkiyet, sahibine sosyal sistemler üzerinde bir nüfuz kazandırırken, bu, onun pek çok sistemde normal olan iddialardan kaçınmasına izin vermekte, onu normal sorumluluklardan kurtarmaktadır. İkincisinin potansiyel olarak belirli hassasiyetler yarattığını, bunun karşılıklı tatminlerin genellikle oluşturduğu korumalardan onu dışta tuttuğunu belirtmiştim. Özel mülkiyet doğası gereği bir kişinin diğer herkese karşı oynadığı bir oyundur. Burada bir kişi diğerinin sahip olamayacağı bir şeye sahiptir. Dolayısıyla bu onu koruyucu dayanışmalarla çevrelemez. Buna istisna onun diğerlerini dışta tutma hakkından vazgeçtiği ve diğer kişilerin kendi mülkü üzerinde kullanma hakkını tanıdığı ölçüde söz konusudur. Ama burada belirtilmesi gereken nokta, özel mülkiyetin sahibin bunu yapmasını, yasal olarak uygulanabilir bir yükümlülük olmasa da ailesi için istisna durumu dışında bir yükümlülük haline getirmemesidir. Bir mülke sahip olmak, onu diğer herkese karşı savunmak ve onlara karşı tetikte olmaktır.

Nihai çelişki şudur: İnsanlar mülke, tamamıyla diğer insanlara bağlı kalmamak (ve gerçekten de bunu yapamadıklarını anlamışlardır) için yönelmektedir. Mülk edinmeye çalışmak, tüm sosyal sistemlerde varlığı yeterince kanıtlanan insanların inançsızlığı, sadakatsizliği, kıskançlığı ya da alçaklığına rağmen güvenlik ve avantajdan faydalanma içindir. Sosyal sistemin eksikliklerine ve en çok da kendileri için istemeleri sıradan olmayan dezavantajlılar diğerlerin avantajlarını korumayacağı için insanlar mülk edinmeye karşı bir önlem olarak çalışmaktadır. Mülkiyeti oluşturup avantajı korumaya ve onu sosyal sistemin ilişkilerinden ve yükümlülüklerinden, diğerlerinin iyi niyet ve güveninden farklı olarak kurmaya çalışırken bu avantaj için yeni hassasiyetler yaratmaktadır. Bu yüzden mülk sahipleri, kendileri gibi kişilerden oluşan sıradan sosyal sistemlere göre mülklerinin korunması için başka yerlere bakmak zorundadır.

Onlar devlete bakmaktadır. Sahibin ilişkisinin devletle birlikte karşılıklı olarak güçlendirici ve diğer özel kişilere göre nispi olarak istikrarlı olma ihtimali vardır ve onun mülkiyet hakları devlet tarafından en titiz bir şekilde korunur. Devlet, mülkiyet için hazır ve iradi bir koruma sağlar ve bunun karşılığında sahipler devlete "hukuk ve düzen" adına faaliyetlerini sürdürmede ihtiyaç duyulan kaynakları ve desteği sağlamış olur. Devletin koruyucu hizmetleri için ödenen ücret konusunda – kısacası vergilerde – genellikle bazı anlaşmazlıklar olsa da devlet ve sahipler genellikle karşılıklı bir anlayış ve idrak içindedir. Sonunda devletin açgözlülüğü, dezavantajlı olanların ihtiyaçlarının sebep olabileceğinden daha az maliyetlidir. Nispi olarak devleti desteklemeye istekli ve muktedir olarak ve bu nedenle sorumlu, sadık, güvenilir olarak tanımlanan mülkiyet sahipleri genellikle kendi çıkarları için devletin karşılık olarak cevap verme yeteneğine güvenir.

Bu hiçbir şekilde klasik Marksist formülün nitelendirdiği gibi devletin "yönetici sınıfın yürütme komitesi" ile özdeş değildir. Çünkü bu, tam belirlenmemiş olsa da önemli bir derecede zenginlerin ve mülk sahiplerinin devletten özerk olduklarını ve ikincisinde de buna karşılık

devletle ilişkilerinde bir bağımlılık ihtiyacı olduğunu varsaymaktadır. Ancak aynı zamanda bu formüllerin hiçbirisi, tarafsız olarak devletin geleneksel liberal kavramı ile aynı değildir. Hepsinin iddialarına bağımsız ve aynı derecede tarafsız bakan benim formülüm ise, devletin genellikle mülk sahiplerinin iddia ve çıkarlarına karşı özellikle yakın ve duyarlı olduğunu varsaymaktadır.

C. Wright Mills Konusunda Talcott Parsons'un Görüşleri

Bu bağlamda, Parsons'un C. Wright Mills'in *Güç Seçkinleri* ve daha genel olarak Amerikan toplumunun güç sisteminde iş sınıfının rolü üzerindeki görüşleri konusundaki bazı eleştirileri dikkat çekmektedir. Parsons, Mills eleştirisinde, şunları ifade eder, "sanayi toplumunun var olan yapısı dikkate alındığında, nispi olarak çok iyi tanımlanmış seçkinler ya da liderlik grubunun iş dünyasında gelişmesinin beklenmesi gerekmektedir."[43] Ancak bu onun savunmasına göre, mülk sahipliğinden kaynaklanan birikmiş avantajlardan değil ama büyük ölçüde sosyal sistemin belirli olmayan fonksiyonel kaçınılmazlıklarından dolayıdır. Parsons'un eğilimi, toplumda ve hatta ekonomi içinde gücün kaynağı olarak mülkiyetin ve zenginliğin önemini önemsizleştirmektir. (O bu nedenle iş seçkinlerinin artık mülk sahipleri seçkinleri değil profesyonel yöneticilerin seçkinleri olduğunu savunmaktadır.) [44]

Parsons ekonomideki seçkinlerin bir bütün olarak toplumdaki elitlerle özdeş olmadığını eklemektedir. Parsons'a göre bunun nedenlerinden birisi, seçkinliğin yalnızca güç ya da kişi veya grupların nüfuzuyla ortaya çıkmamasıdır. Parsons, modern toplum için fonksiyonel olarak vazgeçilmez olan ama yeterince güçlü olmayan kişi ve grupların bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin: Aileler, kadın. Ancak Mills'in savunması, gücün kişi ve grupların fonksiyonel önemlerinden kaynaklandığını varsaymamakla birlikte, gücü elinde bulunduranların fonksiyonel olarak önemli olanları kontrol ettiğini vurgulamaktadır. Ve Mills, gücü yalnızca zenginlerin kullanmadığını savunurken total "güç seçkinleri"

içinde "kurumsal zenginlerin" önemine işaret etmekte ve bu grubun içinde üst düzey askerleri ve profesyonel siyasetçileri de saymaktadır. Zenginlerin sahip olabileceklerinden ve arzu ettiklerinden daha fazla gücü kişisel olarak yönetmeyi başarmak başkalarını işe almaları, onların kurumsal zenginler üyesi olmalarına son vermemekte, Parsons'un ima ettiği gibi profesyonel kişiler tarafından yerleri değiştirilmiş olmamaktadır. Ancak profesyonel yöneticiler diğer meslek gruplarından daha çok şirket hisse senetlerine sahip olmakta ve onlar da önemli mülkiyet sahipleri haline gelmekte, yalnızca ekonomik olarak değil aynı zamanda sosyal olarak da zenginlerin hayat tarzı, gittiği okullar ve organizasyonel üyelikler bakımından onlarla iç içe geçmektedir.[45]

Mills, hükümetin düzenleyici kuruluşlarının iş dünyasını etkin bir şekilde denetlemediğini ileri sürmüştür. Parsons'un buna cevabı, "eğer etkin kontroller uygulanmamış olsaydı iş dünyasının alınan önlemlere karşı şiddetli ve süren muhalefetini anlamayı imkânsız bulurdum," olmuştur.[46] Bu nedenle Parsons'un vardığı sonuç şudur: "Gerçek özerk bir hükümet gücü büyümesi olmuştur... ve bunun en önemli yönü, nispi olarak iş sisteminin etkin kontrolüdür."[47] Aslında Mills'in "güç seçkinlerinin" üç merkezinin ikisi, üst düzey askerler ve profesyonel politikacılardır. Bunlar da, önemli ölçüde bir hükümet özerkliğinin varlığına işaret etmektedir.

Parsons'un savunduğu gibi iş dünyasının hükümet kontrolüne muhalefeti etkinse, hükümet düzenlemelerini kabul etmeleri bu duruşun uzun süre etkili olmadığını ve iş adamlarının sonuçları göz önüne alarak fikirlerini değiştirdiğini eklemeliyiz. Gerçekten Parsons, Cumhuriyetçi Parti'nin – "iş kesiminin en büyük partisi[48] – şimdi Demokrat Parti ile sosyal güvenlik avantajlarının genişletilmesinde yarışmaktadır ... ve bütününde iş grupları yeni durumları kabul etmiş ve işlerin yürümesi için iş birliği yapmıştır."[49] İş adamları kendi avantajlarına görmüyorlarsa, hükümet nüfuzunu, düzenlemlerini ve harcamalarını niye kabul etsinler ki? Diğer bir yandan, başlangıçtaki direnci ve daha sonraki kabulü, iş adamlarının daha büyük seçkinler arasında yer almalarının, bu grup-

ta bazı kesimlerin bir liderlik rolü oynaması ve bir süre için diğerlerinin arzu ve siyasetlerine karşı davranması, bazılarının zaman içinde bu tür liderliklerin kendi çıkarlarına karşı olduğu yönündeki inançlarının yanlış olduğunu görmeleriyle mantıklı bir açıklama bulmaktadır. İş adamlarının iş dünyası faaliyetleri üzerindeki tüm kontrollere eşit ve evrensel bir şekilde karşı çıkması asla söz konusu değildir. Onlar çoğu zaman kendi yaptıkları düzenlemeleri, kartel ve fiyat sabitleştirme uygulamalarıyla ve pek çok hükümet düzenlemeleri şeklinde konulan kuralları kabul etmektedir. Bundan başka bazısının direnmesi, birbirleriyle önemli çıkar farklılıkları olan iş dünyasının bütün kesimlerinin direnç içinde olduğunu göstermektedir. Örneğin bazı iş dünyası çıkarları askeri siyasetten ve harcamalardan avantaj sağlamakta, diğerleri ise, Refah Devleti harcamaları azalış gösterirse, bundan kayıpla çıkmaktadır.

Bu bağlantı içinde Parsons'un oldukça beklenmedik bir şekilde toplumun değişik kesimlerinin karşılıklı bağımlılığı ve sistemsel niteliği üzerindeki kendi sıradan vurgusundan vazgeçtiği kayda değer bir konudur. İş dünyası ile ilişkilerini analiz etmede hükümetin özerkliğini vurgulamak yerine, Parsons'un sistem modelinin onu karşılıklı bağımlılığı vurgulamaya götürdüğü düşünülebilir. Parsons'un buradaki hükümet özerkliği üzerinde yaptığı vurgusunun onun teorik bağlılıklarına değil ağır basan ideolojik tercihlerine atfedilebilir görülmektedir.

Kendisi bir noktada yalnızca hükümet özerkliğini değil ama aynı zamanda siyasetin sosyal hâkimiyetini de tercih etmektedir. "Karmaşık bir toplumda gücün birincil olarak bulunduğu yer siyasi sistemdir."[50] Ancak aynı zamanda Parsons iş dünyası liderlerinin en azından oldukça yakın tarihlere kadar geleneksel olarak daha büyük Amerikan toplumunun liderleri olduğunu kabul etmektedir. Parsons en önemli dönüm noktasının 1930'ların Büyük Buhranı olduğunu ileri sürmektedir (bu mantık doğrultusunda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki borsa çöküşünden önce "karmaşık bir toplum" olmadığı sonucuna varılmak zorundadır).

Parsons'un Amerika'daki gücü analizi istikrarsız bir karışımdır: Bu unsurlar, sanki içeriden olup biteni bilen muhafazakârların gerçekçiliği, toplumun "doğal" liderleri olarak iş dünyasının önemi ile bunun geleneksel demokrasi ideolojisi sonuçlarındaki ideolojik bir utanma duygusu ve Parsons'un genellikle tercih ettiği şekilde "güncel" teorik gelişmelerin ataklığıyla cazipleştirilmiş siyaset bilimcilerinin çoğulculuğudur. Hükümet özerkliği konusundaki vurgu bu nedenle iş dünyası liderliğinin önemi hakkındaki kararlı ve gerçekçi bir realizmle birleşmiş olmaktadır. Parsons'un, "nispi olarak çok iyi tanımlanmış seçkinlerin ... iş dünyasında gelişmelerinin beklenmesi" konusunda ve de iş dünyası seçkinlerinin bugüne kadar daha geniş topluma liderlik etme yönündeki geleneksel rolünde hiçbir şüphesi yoktur. Parsons, "daha geniş toplumun nispi olarak özgün iş dünyası liderliği için 'doğal' bir eğilim olduğunu" söylemektedir.[51] Ancak o aynı zamanda bu liderliğin artık kesin ve açık olmadığını ve iş dünyasının daha geniş toplumdaki mevcut ve ilerideki rolünü nasıl gördüğü yönünde soruları gündeme getirmektedir.

Parsons'un gözlemiyle bu soruya verilen cevabın bir kısmı, hükümet kesiminin büyüyen bir özerkliğinin olduğudur. Bu, kısmen artan sanayileşmenin etkileriyle baş etme çabasından kaynaklanabilirken, Parsons'un büyük gayretlerle vurgulamaya çalıştığı diğer bir kaynak, "dünyada Amerika'nın sorumluluğunun nispi olarak son derecede kısa bir zaman içinde olağanüstü bir şekilde artmasıdır."[52] Bu, büyük ölçüde, "Sovyetler Birliği'nin kendi ulusal değerlerimiz ve çıkarlarımız için oluşturduğu tehdide karşı bir cevap olarak ... ve yalnızca Amerikan eyleminin tüm Avrupa kıtasına hakim olmasını önleyebilecek olduğu görülmüştür."[53]

Dünya'da Amerika'nın "sorumluluğu"ndaki bu artış, hükümetin daha büyük bir rol oynamasını gerektirmiş ve Amerikan toplumunda iş dünyasının geleneksel liderlik pozisyonunda yeni hükümet seçkinlerinin devreye girmesine yol açmıştır. "İş dünyası grubu birçok noktada taviz vermek zorunda kalmıştı."[54] Parsons da 1930'ların Bunalımı'na,

daha geniş toplumda iş dünyası liderliğinin rolünü zayıflatmaktaki ana unsurlardan birisi olarak önem vermektedir. O, bu büyük sorunun onlar tarafından değil, hükümet liderleri tarafından çözüldüğünü belirtmektedir.[55] Parsons, başlayan bu sürecin iş dünyası seçkinlerinin toplum liderleri olarak meşruiyetini zayıflattığını açık bir şekilde savunmamıştır. Çünkü bu Parsons açısından, iş dünyasının rolünü 1930'larda "büyük bir başarısızlık" olarak karakterize etmek bakımından yıkıcı bir eleştiri olacaktı.[56]

Her durumda Parsons'un görüşüne göre, geçmişte Amerikan toplumunun liderliğini yapan iş dünyası seçkinlerinin artık Amerika'nın geleceğinin önderliğini yapmalarının mümkün olmadığı açıktır. En azından aynı şekilde ve aynı derecede değil. Amerikan toplumunun ulusal seçkinleri onun görüşüne göre hala tamamlanmamış bir geçiş dönemi yaşamaktadır. Bu iş dünyasının öneminde nispi bir azalma ve diğer daha siyasi ve hükümet unsurlarının artan bir önem kazanmasıdır. "Eğilim, esas olarak kısa dönemli 'siyasetten' bağımsız profesyonel hükümet görevlileri unsurunun – subaylar bu tipin özel bir örneğidir – güçlenmesi yönündedir.[57] Ama bu yeni bir eğilimdir ve mevcut durumda (1960) "seçkinlerin iş dünyasından olmayan unsuru net bir şekilde kristalize olmamıştır." Bu yüzden Amerikan seçkinlerinin "ilgi çekici unsuru ... onların akışkan ve nispi olarak yapılandırılmamış karakteridir."[58]

Ancak bu son ifade, Amerikan ulusal seçkinlerinin yakın bir şekilde kaynaşmış, siyasi olarak uyum içine olan, "kapitalist" bir tarzda hâkim bir grup ve özellikle miras yoluyla geçen pozisyonlardan oluştuğu anlamında yorumlanmamalıdır. Parsons'a göre önemli değerlendirme, özellikle başarılarına dayanarak seçkinlerin elde ettiği meşruiyettir. O, bu konu üzerinde ısrarla dururken, iş dünyasında ve daha toplum içinde genelde bir seçkin grubun olması zorunluluğu konusunda en ufak bir şüphe sahibi değildir. İleride göreceğimiz üzere, eğer Parsons'un işaret ettiği bir konu, seçkinlerin daha fazla gelişmeye, özellikle de iş dünyası

dışındaki unsurlarını güçlendirmeye ihtiyaçlarının olduğudur: Parsons, utanç duymayan bir seçkincidir.

Parsons'un güç analizi esas olarak Refah Devleti'nin gelişimi ile uyumlu ve onu yansıtan bir özellik taşımaktadır. "Serbest ekonomi ve hükümet gücü arasındaki eski dengenin önemli ölçüde hükümet gücü yönüne doğru kayması gereklidir. Eskiden olduğundan daha güçlü bir hükümete sahip olmak ve ona tam olarak güvenmek zorundayız."[59] Parsons'un, merkezi hükümetin bu artan gücüyle seçmenlerin ve temsili kurumların da buna paralel olarak güçlerinin artması ve artan hükümet gücüyle çiğnenmesi için popüler hakların korunması zorunluluğundan söz etmemesi kayda değer bir konudur. Parsons esas olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nde demokratik değil ama "Cumhuriyetçi" ve seçkin özellikli bir yönetimin güçlenmesine önem vermektedir. Vatandaşlara hakları yerine ödevleri konusunda büyük bir duyarlılık sahibi olmaları çağrısında bulunmaktadır. Valilerden de seçmenlerine karşı duyarlılık göstermeleri yerine, etik sorumluluk, teknik yeterlilik ve kamu hizmeti konusunda üstün bir anlayış beklemektedir. Parsons, yerleşik iş dünyası liderlerinin, tam zamanlı kamu hizmetinin geleneğinin gelişmesine ve adanmışlığına kendilerini hazırlamaya yetecek ayrıcalıktaki sosyal tabakalardan alınacak profesyonel ve yetenekli gruplarla mayalanmasını istemektedir. Kısacası ülkenin ihtiyaç duyduğu şey, Harvard tipi insanların yönetimde olmasıdır.

Parsons, "içinde bulunduğumuz değişen durum, toplumumuzun yapısında geniş kapsamlı değişiklik gerektirmektedir" diye mucizevi bir ekleme yapmaktadır.[60] Ancak onun önerileri ayrıntılı olarak görüldüğünde, onun göndermede bulunduğu değişikliğin hiç de "kapsamlı" olmadığı anlaşılmaktadır. Bu değişiklik önerisi temel olarak iş dünyasının geleneksel gücünün uzlaşmasını, zaten olmakta olan daha farklılaşmış güç seçkinleri yönünde bir hareketin kabulünü kapsamaktadır. Parsons yeni durumun her şeyden önce şu üç şeyi gerektirdiğini belirtmektedir:

> *İlki ... sıradan insanın daha büyük sorumlulukları kabul etmelerini özendirmektir. İkincisi, gerekli uygulama mekanizmasını*

> *geliştirmektir. Üçüncüsü, yalnızca belirli makamlar ve atamalar anlamında değil ama geleneksel siyasi sorumluluğun kökleştiği yerdeki bir sosyal tabakalaşma anlamında ulusal siyasi liderliktir.*[61]

Bu gerekliliklerden en önemlisi Parsons'a göre, siyasi sorumluluğun geleneksel olduğu, güç kullananların seçilip alındığı ortamı sağlayan seçkinler tabakalaşmasını hedefleyen üçüncü seçenektir. Görüşüme göre böylesi bir tabakalaşma miras yoluyla geçen bir yapıya dönüşmek zorundadır.

Parsons'un gözünde genişletilmiş ulusal siyasi seçkinler içinde iş dünyası seçkinlerinin rolü nedir? Onun cevabı açık sözlü ve nettir:

> *Amerika koşullarında, siyasi olarak öncü olan tabaka, iş dünyasından ve iş dünyası dışından unsurlardan oluşmak zorundadır... seçkin iş dünyası katılımı olmadan oluşan siyasi liderlik, etkisizliğe ve tehlikeli iç çatışmaların sürüp gitmesine mahkumdur. Amerikan toplumunu, iş dünyası liderlerine karşı yönetmek imkânsızdır... ancak iş dünyası da siyasi liderliği ya da sorumluluğu tekel altına alamaz ve bunlar üzerinde hakimiyet kuramaz.*[62]

Aslında Parsons, iş dünyası seçkinlerini, Amerikan toplumu içinde bir veto gücü olarak algılamaktadır. Amerikan toplumunun iş dünyası liderlerine karşı yönlendirilemeyeceğini söylemek ve vurgulamak, onların daha önce yaptıkları şeylerde inisiyatif alamasalar da, istemedikleri şeyleri durdurabileceklerini ima etmektir. Parsons, İşlevselci önemleri ne olursa olsun, Amerikan toplumunun başka hiçbir kesiminin veto gücü konusunda nispeten düz bir ifade ortaya koymamaktadır. O, Amerikan toplumunu yönetmenin, tamamen siyasi seçkinlerin, ordunun, sivil bürokrasinin, kilisenin, üniversitenin ve hatta annelerin arzularına ters bir şekilde hareket edilmesi halinde imkânsız olduğunu asla söylememektedir. Bu da, hükümetin artan özerkliğine ve karmaşık

toplumda politik merkezin üstünlüğüne rağmen, Amerikan siyasi seçkinleri içinde iş dünyası liderlerinin hala en önemli güç olarak varlığını sürdürdüğü izlenimini vermektedir.

Tamamen teorik bir düzeyde sosyal değişimin kaynaklarının çoğulculuğu ve onun kendi toplum modeli sisteminde vurgulandığı gibi değişik kurumların karşılıklı bağımlılığı konusunda Parsons'un tekrarladığı ısrardan nasıl böylesi bir sonuç çıkarılabildiği merak konusudur. Onun deneysel sonuçlarına teorik konumuyla yol gösterilip bilgi verildiği şekilde tekrarlanan ısrarı ilk kez karşımıza çıkmamaktadır. Teori bir şeye uygulanırken, deneysel sonuçlar tamamen bir başka duruma işaret etmektedir. Bu kesinlikle bir sistematik teorisyenin çalışmasında ortaya çıkan böylesi bir uyumsuzluğun tek örneği değildir. Parsons'un hakkını vererek, onun mantıksal tutarlılığın deneysel değerlendirmelere tabi olmasını gerektiğini kabul ettiği belirtilmelidir. Ancak açıktır ki, görülen ve bulunulan pozisyonların mantıki değerlendirmesiyle, insanların kendi teorisine bile tabi olmadığının öğrenildiği durumlar mevcuttur.

Parsons'un aldığı pozisyonun diğer anlamlı sonuçları da burada kayda değer özellikler taşımaktadır. Bir kere, Amerikan siyasi liderliği aktif iş dünyası katılımı olmaksızın – toplumumuzda bunun "var olan şeyin söylenmesi olduğuna katılırım – etkili olmama durumundaysa bu, iş dünyası grubunun katılımı için oldukça yüksek bir bedel talep edebileceğidir. İkinci bir önemli sonuç daha fazla açıklama gerektirmektedir. Parsons, Amerikan toplumunun iş dünyası toplumu olmadan ve ona karşı yönetilemeyeceğini vurgularken, aynı zamanda onlar tarafından da yönetilemeyeceğini ima etmektedir. Kesin olarak, bir zamanlar yaptıkları gibi onlar tarafından yönetilemez. Bu, diğer iki sosyal eğilime işaret etmektedir: (1) Eğer Amerikan siyasi hayatında Parsons'un işaret ettiği gibi süren bir veto gücüyle bir iş dünyası seçkinler grubu varsa, ama artık iş adamları olarak daha geniş toplumu yönetemiyorlarsa o zaman onlar kesin olarak nüfuzlarını ifade edebilecekleri ve kullanabilecekleri diğer rolleri ve sosyal düzenlemeleri elde etmeye çalışacaktır.

Ve yeni pozisyonlara erişmek için gücü elinde tutmayı sürdürmektedir. (2) Eğer ulusal seçkinler için iş dünyası dışındaki kesimlerin rolünün arttığı doğruysa, Parsons'un süren iş dünyası veto gücü ile ilgili kendi varsayımları dikkate alındığında, ilkinin kendisini iş dünyası liderliğine uydurmak zorunda kalması ve fiili olarak onlarla ittifak kurmak için müzakereler yapması kesindir.

O zaman her iki taraftan bu durum, kenetlenen üyelik ve genişletilmiş üyelikleriyle karşılıklı anlayışlarla büyüyen bir ulusal "güç seçkinlerine", iş dünyası seçkinlerinin en önemli rolü oynamayı sürdüreceklerine ve sürdürdüklerine işaret etmektedir. Aslında Parsons şaşırtıcı bir şekilde C. Wright Mills'in ulaştığı pek çok temel sonucun bazısıyla mutabık kalmaya yakınlaşmaktadır. Onların arasındaki en önemli fark, esas itibariyle Amerika Birleşik Devletleri'nde güç yapısına neler olduğu konusundaki deneysel atıflarla değil ama bu gelişmenin ve yeni güç seçkinlerinin meşruiyeti konusuyla ilgilidir. Dolayısıyla Mills ve Parsons arasında, çatışan değerlendirmelerin ima edebileceğinden çok, olgular üzerinde bir uzlaşma var gözükmektedir.

Parsons'un güç konusundaki tartışmalarında Amerika'daki *mülk sahibi orta sınıfın* rolü hakkında tek bir belirgin söz edilmemiş olması dikkate değer. Bu, orta sınıf artan bir şekilde güç arzusunu kaybettiğinden, daha çok banliyölerdeki hayat tarzına uyduğu için gücünün azalmasından, kurumsal bürokrasinin uygulanabilir bir aracı haline gelmesinden dolayı, bir şekilde Parsons'un gerçekçiliğinin bir başka ifadesi olabilir. Bu arada siyasi kararların etkin arenası, daha yüksek ve ulusal düzeye gitmektedir.

Parsons'un kavramına göre, orta sınıfın mülk sahibi kesimleri yeni güç kesimleri içinde kaybolmuştur. Onlar, daimi veto gücüne sahip daha geleneksel iş dünyası seçkinleri ile sivil bürokraside yeni oluşmakta olan askerlerin, daha genel olarak profesyonellerin ve bunların eğitim yerleri olan üniversitelerin arasında yer almaktadır. Yeni sosyal seçkinlerin temel Parsonsçu haritası bunu, iş ve iş dünyası dışında (bazen Parsons'un ifade ettiği gibi) mesleklerden oluşmuş olarak görmek-

tedir. Onun temel toplum haritası, iki bölümlüdür: dünyevi efendiler ve ruhani dünyanın yüksek rütbelileri. Kelimeler yeni de olsa düşünce Comte'un düşüncelerinin devamıdır.

On dokuzuncu yüzyıl pozitivizmini yirminci yüzyıl işlevselliğine bağlayan Akademik Sosyoloji'nin gelişiminde derin ve kalıcı yapıların olduğu açıktır. Akademik sosyolog hala, kendi kazanılmış profesyonel çıkarları, seçkinlik hırsları ve liberalizminin – yani sosyal faydacılıklarının – gerçekleştirilmesi bakımından şimdi Refah Devleti'ni özgün bir şekilde uygun bulan orta sınıfın eğitimli mülk sahibi olmayan kesimlerinin iddialarını temsil ederek ve onların bakış açısıyla konuşmaktadır.

Başarı, Atıf ve Aile

Daha önce gördüğümüz gibi Parsons, fırsat eşitliğinin asla tam olarak mümkün olmayacağını, çünkü değişik ailelerde çocuklara farklılaşmış avantajların verildiğini ve bunun da ailenin sosyal konumu ile değiştiğini ileri sürmektedir. "Tam" bir eşitliğin sağlanması mümkün müdür konusunu bir tarafa bırakarak, Parsons'un, çocukların farklı ve değişik avantajlara sahip ailelerde doğduğunu gözlemesi kesinlikle doğrudur. Ancak onun sistematik olarak göremediği şey, "avantajların" temel olarak farklı şeyler olabilmesidir. Motivasyonlar, sosyal beceriler, kültürel yeterlilikler, tutkular gibi aile bağlantılı davranışlar, temel olarak mülkiyetten farklıdır. Mülkiyetin miras yoluyla kalması, özel bir tür avantajın miras yoluyla geçmesidir: Bu, değerli nesnelerin yasal olarak korunan haklarının miras yoluyla aktarılmasıdır. Miras yoluyla edinilebilir mülkiyetin varlığı dikkate alındığında, insanlar doğumdan itibaren eşit olmayan pozisyonlar elde etmiş olmaktadır.

Çocukların ailelerinden kaynaklanan mülkiyet edinimleri, daha geniş toplumun kurumsal kararlarını yansıtmaktadır ve bunlar, kültürün üyelerine gösterdikleri meziyetler ve arzu edilen performansları üretme kapasiteleri temelinde ödül verme yönündeki beyanıyla temelli bir uyumsuzluğu yansıtmaktadır. Ancak sahip olma durumları, çocu-

ğun bir şey yapmasına bağlı olmadan, onun bir şeyleri başarması ya da başarabilecek olmasıyla gerekçelendirilmeden verilen bir avantaj olmakta ve bu bağlamda "kazanılmamış bir gelir" sağlamaktadır. Diğer aile-kaynaklı aktarılan edinimler de çocuklara avantaj sağlamakta, ama bunlar esas itibariyle "kazanılmamış gelir" için sağlanan fırsatlar olmaktadır. Bu, evrenselcilik ve özellikle başarı standartlarıyla en çok uyumsuzluk içinde olan hak edilmemiş gelire erişimdeki farktır.

Özel mülkiyetin ve onun miras yoluyla geçişinin ortadan kaldırılması hiçbir şekilde tüm eşitsizlikleri – ve gerçekten de hiçbir sosyalist düşünür tarafından da böyle olması beklenmemiştir – yok etmeyecek, ancak kazanılmamış gelir fırsatlarındaki farklılıkları azaltabilecektir. Parsons'un ideal toplumunun bireysel başarı temelinde ödüllerin evrensel olarak tahsis edildiği açıktır. Parsons, kendi ideal toplumunun aile tarafından aktarılan avantajlarla uyumsuz olduğunu kabul etmekte ama bunların hepsinin bir parçaya ait olduğunu görememektedir: Kazanılmamış gelir fırsatlarının azaltılması hiçbir şekilde hayalî ya da imkânsız değildir. Miras sistemi ve mevcut mülkiyet kurumları, ailenin istikrarını mutlaka yok etmeyecek şekilde de değiştirilebilir.

Ailelerin çocuklarına avantajlar sağlamayı arzu etmeleri ve bunu da herhangi bir miras ve mülkiyet sistemi içinde farklı bir şekilde dolayısıyla bunu yalnızca mevcut miras ve mülkiyet kurumları altında yapacakları varsayılmadan gerçekleştirecekleri varsayılabilir. Ancak bu, Parsons'un inandığı şeyi büyük ölçüde yansıtmaktadır. Bundan başka böylesi bir değişiklik olsa bile kazanılmamış gelir fırsatlarını ya da güç farklılıklarını kesin olarak ortadan kaldıramayacak olsa da bunları önemli derecede azaltacaktır.

Bunun iki sonucu olacaktır. İlk olarak ödüllerin gerçek sosyal tahsislerini toplumun kendisinin evrenselci ve başarıya dayanan standartlarıyla daha büyük bir uyum içinde olmasını sağlayabilecek ve böylece halen yapılmakta olan uygulamalar ve etik idealler arasında var olan dengesizliği, toplumun uzun dönemdeki istikrarına katkıda bulunacak şekilde azaltacaktır. İkinci olarak, güç farklılıklarını ortadan kaldıra-

masa bile benzer istikrarlaştırıcı etkilerle azaltacaktır. Dolayısıyla böylesi bir değişiklik, daha geniş sosyal sistemin istikrarına ve kendisini sürdürme niteliğine katkıda bulunabilecektir. Böylesi bir değişiklik, şimdi daha mükemmel bir topluma sahip olmamız temelinde kurulmasının mümkün olduğu ölçüde, Parsons'un ilk dönemlerinde ifade ettiği görüşlerle uyumlu olacaktır. Sorun, değişmez temel olarak neyi kabul edeceğimizdir: Miras ile özel mülkiyet ya da evrenselci ve başarı standartları. (Parsons'un istikrarlı, kendi kendini sürdüren sosyal sistemleri, bir kapitalist, serbest piyasa ekonomisinin belirli niteliklerinin bir genelleştirmesi olmasına rağmen istikrarlı sosyal sistemin tam olarak gerçekleştirilmesinin ve kendisini sürdürmesinin böyle bir toplumda mümkün görülmemesi mantığa aykırı gelmektedir.)

Bu durumların Parsons'un çalışmasında teorik olarak net olarak ortaya konmamasının temel bir yolu, onun "atfedilen" ve "başarılan" statüleri arasında bir ayrım yapmasıdır. Parsons daha sonra bunlara, "nitelik" ve onun karşısındaki "performans" kalıp değişkenleri demiştir. Atfedilerek ya da kalite standartlarıyla ödüller kişilere, kültürel olarak standartlaşmış kimliklerin onlara görevlendirilmesi temelinde tahsis edilmektedir. Diyelim ki kişinin belirli bir cinsiyet ya da ırktan olması tanımlanmışsa, bu atfedilen kimlikten dolayı o kişiler birtakım fırsatlardan ve ödüllerden faydalanacaktır. Ancak başarı ve performans standartları uygulandığında, kişilere verilen fırsatlar ve ödüller, onlara atfedilen kültürel kimlikler temelinde değil, yaptıklarıyla belirli kural ve standartlar arasındaki atfedilen uyum derecesinde dağıtılacaktır.

Başarı referansı ayrımını kullanmadaki zorluk, başarı temelinde tahsis edilen ödüllerin aslında başarıya dayanmayabilecek önceki farklı fırsatlara bağlı başarılar için tahsis edilmesidir. Bunlara dayalı başarı standartları ve ödüller, daha önceki ödül tahsislerini ve atıfta bulunmaya dayalı ödülleri gizleyebilir ve meşrulaştırabilir. Bu, farklılaşmış aileden geçen avantajlar meselesidir ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyahların karşılaştığı gibi derin bir şekilde etnik bir ayrımcılıkla ilişkilidir.

Farklılaşmış ödülleri oluşturan gerçek mekanizmaları, bütün bu başarı-atıf farklılığı, belirsiz bir hale getirmektedir. Ayrım, onları sanki iki ayrı türmüş gibi algılatmaktadır: Kültürel kimlikler temelinde olan ve odak noktaları olarak büyük ölçüde doğal ya da biyolojik özellikleri (cinsiyet, yaş, ırk, etnisite gibi) kullanılan atfedilmiş durumlara dayalı mekanizmalar ya da bireysel başarı ve meziyet temelinde ödüller veren başarı mekanizmaları. Geçiştirilen şey, aslında başarı standartlarının çoğu zaman başarıya bağlı olmayan daha önceki standartların işleyişini gizlemek ve *meşrulaştırmak*tır. Kısacası, dürüst bir yarışma olarak sunulan şeyin aslında "önceden ayarlanmış" olmasıdır. Gözden kaçan şey, hayat döngüsünde değişik noktalarda sistematik olarak uygulanması zorunlu iki standartlar dizisi arasındaki dinamik ilişkidir. Bu yüzden başarı standartları, avantajlı bir seçkin grubun, aynı standartlarla meşru olmayan avantajlarına tehdit gelmeksizin, kendisini sosyal olarak meşrulaştırıp sürdürebileceği bir başka tutum haline gelmektedir.

Başarı-atıfta bulunma farklılığı aynı zamanda ödüllerin her ikisinin de, kültürel olarak değer verilen özellikler olan hem bireyin ne kadar iyi yaptığına hem de ona atıfta bulunulan kültürel kimlikler bakımından elde ettiği başarıya göre tahsis edilmesini gerçekleştirmektedir. Bu ayrımın görmezden geldiği şey, bireylerin bireysel çabalarının kültürel kimliklerinden dolayı değil ama sahip oldukları şeyler, kaynaklar ve kolaylıklar bakımından farklılaşmış avantajlar sağlayabilecekleridir. Kendisine mülk miras kalan çocuk bunu bir şey yaptığından ya da ona atıfta bulunulan kültürel kimlikten dolayı elde etmemektedir. Onun mülkü kendisine onu satın almada, arzu ettiği şeyleri kontrol etmede kullanabileceği için avantaj sağlamaktadır. Bundan başka yatırımın modern kurumları kişilerin bireysel karar ve becerilerine pek fazla dayanmayabileceğinden, o aynı zamanda kazanılmamış gelirler için daha fazla fırsatlar satın alabilecektir. Bazen de bireysel yargı gücünden yoksun olarak ve akılcı olmayan bir şekilde yatırım yaparak sonuçta avantajını kaybetmekte ve sosyal bir kaynağı boşa harcamaktansa, kazanılmamış

gelirin miras kalan sosyal işlevsizliğine işaret etmede onun farklılaşmış fırsatının bir başka ifadesi olmaktadır.

Anomi ve Mülkiyet Kurumları

Parsons'un başarı-atıf ayrımı sonuçta kamusal alanda insanları başarıları ya da kültürel olarak değerli sayılan statü veya kimlikleri temelinde ödüllendirme arasındaki bir seçime gelip dayanmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi bu durum, onların başarılarının atıfta bulunulan statüleri üzerinden ya da bunlardan kaynaklanarak ödüllendirildiğini görmezden gelmektedir. Bundan başka, bu durum insanlara ödüllerin verilmesinin, onların hayat şanslarına, "hayatın iyi şeylerine" erişmesinin yalnızca bir kısmını oluşturduğunu önemsememektedir. Böylesi bir erişim yalnızca değer verilen nitelikler için bir ödül olmakta, az bulunur eşyalara sahip olmaktan kaynaklanmakta, ancak bunlar onların kontrolüne girmektedir. Hayat şanslarına erişim bu nedenle, mülkiyetin birikim, kullanım ve devir unsurlarını yöneten kurumlar tarafından yapılandırılmaktadır. İnsanların neler yapabileceği ya da neleri elde edebileceği yalnızca onların bu konudaki düşüncelerine değil, ama aynı zamanda onların nelere *sahip* olduklarına bağlıdır. Hayat şanslarına erişim bu yüzden, kurumsal olarak bile onaylanan tahsis sistemleriyle uyumlu bir şekilde dağıtılmış olsa da, faydalanıcının kültürel olarak değer verilen niteliklerine çoğu zaman bağlı olmayan yollarda sistematik olarak tahsis edilir.

Kurumsallaşmış tahsis sistemleri bu açıdan, değer sistemi ile bütünleşmemiştir. Zenginliğe ve onun getirdiği güce sahip birisi, toplum değerlerine kendisi uymasa da, onlara uyan ve bunu gösteren kişilerden daha fazla tatminden faydalanabilir. Eğer bir kişi yeterince zenginse onun vazgeçmek zorunda kalacağı pek az keyif vardır ve bunların hiçbirisinde çocuklarının yoksun bırakılmasına ihtiyaç duyulmamaktadır. Zenginlerin satın alamayacağı pek az şey vardır. Müzik kulağı olmayan birisi konserde en iyi koltuğa oturabilir, renk körü olan en iyi tabloları

alabilir, tatları birbirinden ayırt edemeyen en iyi yiyecekleri yiyebilir, iktidarsız olan en heyecanlandırıcı kadınla birlikte olabilir, siyasi olarak beceriksiz olan en üst düzey görevi alabilir. İnsanları onların değer verilen nitelik ve başarılarından oldukça farklı bir şekilde büyük mülk sahibi olma imkânları veren kurumsal bir sistem göz önüne alındığında, bütün bunların ve daha fazlasının olması mümkündür.

O zaman burada onun etik değerler üzerindeki vurgusu ve sosyal sistemlerin istikrarının bunlara dayandığı yönündeki inancına rağmen Parsons'un görmezden geldiği etik değerlerin başarısızlığının temel bir *kaynağı* vardır. Bu da, insanların değerlere uydukları ölçüde tatmin alacakları konusudur. Ama bu koşullar altında yalnızca bir toplumun tatmin kaynaklarının bir kısmı, onun etik değerleriyle uyumu desteklemek amacıyla kullanılmaktadır. Mülkiyeti ve zenginliği özel kişilere vasiyet ya da miras yoluyla aktaran kurumlar bu yüzden insanları demoralize etmekte ve anomiye yol açmaktadır. Bunlardan dolayı, güçlendirici tatminlerin önemli bir arzı, toplumun değer sisteminin desteğinden çekilmekte ve bu yüzden bu sistem zayıflamaktadır. Bu, Robert Merton'un dediği gibi, anominin araçlar ve amaçlar arasındaki kötü bütünleşmeden dolayı ya da bireylerin kendilerine istenmesi öğretilen kültürel amaçları gerçekleştirecek kurumsal araçlardan yoksun olmaları durumunda ortaya çıkmasından oldukça farklıdır. Burada insanlar değer sistemine göre yaşamaya kalktığında, yalnızca kendi araçlarına sahip olmamalarından ve başarısızlıklarından dolayı değil ama değer verilen niteliklere sahip olmasalar da diğer başka kişilerin *başarılı olabildiklerine* tanık olmalarından dolayı demoralize olmaktadır. Gerçekten de demoralize olma durumu çoğunlukla aynı koşullar altında avantajlı olanlar tarafından, onlar doğumdan itibaren toplumun değerlerine uymasalar da tatminin mümkün olduğunu gördükleri için söz konusu olmaktadır.

Robert Merton'un anomi analizi, araçlarla amaçlar arasında bir kötü bütünleşme olduğu varsayımı ile başlamaktadır.[63] Onun Amerika Birleşik Devletleri'nden kaynaklanan sosyal koşulların yapısal analizi,

"açık sınıf sistemi" diye adlandırdığı sınıf sisteminin yapısı üzerinde odaklanmaktadır. Açık oluşundan dolayı muhtemelen, herkese aynı kültürel hedeflere ulaşması öğretilmektedir. Onun bir sınıf sistemi olmasından dolayı tutkuları gerçekleştirmek için bazılarının, kullanabileceği daha az aracı olacak ve bu yüzden de anomi ortaya çıkacaktır. Ama sınıf sisteminin en tepe noktasında olanlar, miras yoluyla sahip olduklarından, tatminlerine ulaşma çabası göstermek zorunda olmayacaktır. Ve onların başarısız olanlardan daha az bunalım içinde olduğuna dair gerçekten de bir kanıt yoktur. Onlara üstün hayat şansları tanıyan statükolarına destek vermeleri söz konusudur.

Araçlar ve amaçlar arasındaki kötü bütünleşmenin genelleştirilmiş bir ihtimalini varsaymak ve açıklamak bir şeydir. Bu potansiyel büyük ölçüde "kurumsal araçların" doğal yapısından, özellikle de özel mülkiyetin kurumsallaşmış devrinden kaynaklanmaktadır. Bu kurum göz önüne alındığında, kurumsallaştırılmış araçlar ve kültürel amaçlar arasında bir kötü bütünleşme olmak zorundadır. Bu kurumsallaşma onlardan daha az bir şekilde değer verilen niteliklere sahip olmasına rağmen bazı insanların diğerlerinden daha fazla tatmin almasını getirmektedir. Birilerinin diğerlerinden daha az "araç" sahibi olmasının bu mülkiyet ve miras nedeniyle olduğunun açıklandığını anlamak önemlidir.

Başarılı olmak için araçların tahsisi ve bununla sınıf sisteminde konumlanma, büyük ölçüde, özel mülkiyet kurumunun ve onun miras ve vasiyet yoluyla devrinin bir fonksiyonudur. Bu nedenle anomi tepkilerinin dağılımı, bu kurumun bir fonksiyonudur. Ama tekrar edecek olursak eğer, bu onların kültürel etik değerlere daha fazla gerçek bir inanç ve bağlılık besledikleri anlamına geliyorsa, sınıf sisteminin en üst noktasında olanların anomiye uğrayan kişiler olmadığını söylemek mümkün değildir. Ancak onların bu etik değerlere samimi bağlılıklarının, avantajlarının kaynaklandığı kurum tarafından baltalandığını tahmin etmek için bir gerekçe vardır. Bu kurum, tatminler ve kültürel değerlere uyum arasındaki bağlantının zarar görmesini mümkün hale getirmektedir. Bu bakış açısıyla herhangi bir kurum – ister özel mülki-

yet isterse başka bir kurum olsun – eğer hayat şanslarını, faydalanıcının değer verilen nitelikleri göstermesine bağlı olmadığı durumlarda, toplumun değer sistemini bozmakta ve anomi yaygınlaştırmaktadır. Kısacası, toplumun etik kurallarını bozan şey Veblenci anlamda, hiçbir şey karşılığı olan "kazanılmış bir çıkar" hakkıdır. Ve bu, tam da mülkiyetin miras ile devri yapısıdır. Bu, onu kazanmayan kişilere bir takım değerleri verme ve bunun karşılığında bu hakları kabul edip sanki kazanılmış gibi kullanma hakkıdır.

Saygınlığın Farkı, Hiyerarşi ve Etik Kurallar

Mülkiyet ve etik kurallar arasındaki ilişki, daha geniş tabakalaşma ve toplumun değer sistemi arasındaki ilişkinin özellikle önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Daha önce belirttiğim nokta, bireysel mülkiyetin varlığının belirli avantajların ve tatminlerin önüne engel çıkardığıydı. Bunun etik kurallara uyulmasından kaynaklanan sonuçları vardır. İlk olarak etik uyumu desteklemek için seferber edilebilecek arzında net bir azalmaya yol açacaktır. İkinci olarak ise etik uyum ve tatmin arasında yaşanan ilişkiyi seyreltecektir.

İnsanların etik kurallara niye uydukları ve hangi koşullar altında uymaya devam ettikleri ya da uymayı kestiklerini öğrenmenin büyük önemi vardır. Onların buna neden olduğunu ve eylem şekillerinin sonuç olarak farklı olduğunu iddia etmek tek başına yetmez. Bu yalnızca, değerlerin sosyal çıktılarda bir fark yarattıklarını ve onların sosyal değişiklik ve sosyal istikrar üretmede özerk unsurlar olduklarını iddia etmektir. Biz bunun Basit İdealizmin bir formu olduğunu söyleyebiliriz. Basit İdealist bazen iyi bir gözlemcidir. O, onlara atfedilen kendine özgü değerden dolayı sonuçları, ödülleri ya da maliyetleri düşünmeksizin insanların belirli değerlere uyduklarını doğru bir şekilde kaydetmektedir. Basit İdealistin hatalı olduğu yer, bunun kendi içinde bir açıklama gerektirdiğini ve belirli koşullarla değiştiğini görememesidir. Aslında Basit İdealist, değerlere önem atfeden ama niye böyle yaptığını

açıklamayan kişidir. Basit Marksistin genel olarak değerlerin önemini ve bağımsızlığını küçümsediğini söyleyebiliriz. Basit Marksist değerler ve çıkarlar arasındaki benzeşmeyi vurgulamakta ve dolayısıyla açıklanması gereken hiçbir değer özerkliği olmadığını varsaymaktadır.

Burada benim pozisyonum, etik kurallarda ve etik olarak yönlendirilmiş davranışta belirli bir dereceye kadar özerklik olduğu ve insanların kendi "materyal" ya da ekonomik ve sınıf çıkarlarına uymayan bir şekilde davranabilecekleri konusunda yeterli kanıt bulunduğudur. Ancak aynı zamanda bundan sonra hiçbir şekilde uymamakta ve bunlar yalnızca insanı etik davranışlara bağlayan çıkarlar olmaktadır. Etik davranış kesinlikle özerktir. O hareket etmeyen bir hareket ettiricidir. Bir defa bir etik davranışa kalkışınca insanlar asla geri dönmemekte, hareketlerini sonsuza kadar devam ettirmektedir. İnsanların hangi koşullar altında belirli bir dizi değeri takibe devam ettiklerini ya da değişik değerlerin peşinde gitmek için böylesi çabalardan geri çekildiklerini açıklamaya çalışmamalıyız. Kısacası ne Basit Marksizm ve ne de Basit İdealizm bunda yeterli olmaz.

Benim en temel varsayımım, insanların belirli bir dizi değere ne derecede uydukları, böylesi bir uyma ile bağlantılı olan ödüllerin ve tatminlerin bir fonksiyonudur. (Diğer bir deyişle, etik olarak uyan eylemin her zaman tatmin veriyor olmasını ya da onun her zaman doğal olarak tatmin edici olduğunu varsaymıyorum.) Bu nedenle genel olarak, insanların etik bir kurala bağlılıklarının, onunla bağlantılı tatminler sürdükçe devam etme eğiliminde olduğunu varsayıyorum. Daha önceki azalan marjinal fayda konusundaki tartışmamda ifade ettiğim gibi, uyumun artması ile tatminin artması arasında bire bir uyuşma olmasını beklemiyorum. Bundan başka ve bir başka varsayım olarak, belirli bir etik kuralı izlemede yaşanan tatminlerin, bunu yaşayan kişiyi ona bağladığını ve belirli bir derecede maliyetlerden, zorluklardan ve onu izlemek için göstermek zorunda olduğu çabalardan ve onun çabalarından vazgeçmesini gerektirecek tatmin edici seçeneklerin olmasından etki-

lendiğini (genel olarak azaldığını) ileri sürüyorum. Kısacası insanların tatmin olan yere doğru çekileceğini (atlayacağını değil) varsayıyorum.

Ancak belirli bir dereceye kadar onların tatmin edici bir tecrübe olarak yaşadıkları şey, onların arzu edilen ya da etik olduğuna inandıkların şeyin bir fonksiyonudur. Bunun karşısında onların arzu edilen ya da etik olduğuna inandıkları şey, bunu elde etme çabasında üretilen tatminlerin bir fonksiyonudur. Bu nedenle tatmin ile etik uyum arasında kısmen faydalı, karşılıklı destekleyici bir etkileşim vardır. Bu, kısmen özerkliğin yanıltıcı görüntüsüne etik kurallar vermektedir. Eğer insanların yaşayabileceği tatminler yalnızca ona uyumdan geliyor olsaydı, eğer insanların etik bir kurala uymaktan aldığı tatminin miktarı hiç değişmeseydi, eğer uymanın maliyetleri hiç değişmeseydi ve eğer kurulu etik kurallara yeni tatmin seçenekleri ihtimalleri mümkün olmasaydı, hiçbir etik olmayan davranış ya da etik kurallarda bir değişiklik olmazdı. Ancak fiiliyatta bu koşulların hiç birisi sağlanmamaktadır. En önemlisi, insanlar etiğe aykırı ya da etik olmayan davranışlardan genellikle tatmin yaşamaktadır. Belirli bir etik kurala uymanın etik maliyetleri sürekli değişmektedir ve insanların sahip olduğu seçenekler çekicilikleriyle kısmen diğer değişikliklerin bir fonksiyonu olarak farklılık göstermektedir. Sonuncusu, yerleşik etik kurallara süren uyumun maliyet ve tatminlerinde değişikliklere neden olmaktadır.

İnsanların belirli bir dizi değere uyma derecesinin böyle bir uyumla bağlantılı tatminlerin bir fonksiyonu olduğunu ifade etmiştim. Tatmin üretebilen dört tip ödül vardır. Bunlardan ikisi olan güç ve zenginlik, etik uyuma "dışsal" bir konumdadır. Yani bunlar etik uyumdan oldukça farklı bir şekilde edinilir. Bunların edinilmesi ya bir şans fırsatı ile ya da miras gibi kurumsal tahsis düzenlemeleri sonucu olur. Ayrıca güç, doğası gereği, belki etik kınama olarak da ifade edilebilecek bir dirence rağmen kişinin amacına ulaşma fırsatı demektir. Kısacası güç, insanların istediklerini elde etmelerini ve hatta istedikleri geleneksel etik değerlerle uyuşmasa bile bunu başarmalarını mümkün kılar. Ancak bu, güç ve zenginliğin, diğerlerinin onların kendilerine uymasını ve etik

kurallara uygun bir şekilde hareket etmelerine inandığı ölçüde daha güvenli bir şekilde korunacağı anlamına gelmez. Bu, güç ve zenginliğin başkalarının etik onaylamalarına mutlaka bağlı olması gerekmeyen tatminleri güvenceye almasıdır.

Sürecin diğer ucunda "doğası gereği" tatmin üreten ödüller vardır. Bunlar esas olarak, kendisini onaylama, dürüstlük ya da etik kurallara uyunca insanların yaşadığı iyi vicdan sahibi olma durumudur. Bu, etik kuralların görünüşteki özerkliğinin bir özelliğidir. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi, etik uyum her zaman kişinin iç kararsızlıklarını aşmanın bir maliyetini içerir. Yalnızca kendisini onaylama ile ve diğer dış tatminler olmadan etik uyumun sonsuza kadar sürmesi (uzun bir süre devam etse bile) beklenemez. "Dışsal" ve "doğası gereği" tatminler arasında, etik uyumun ödüllendirildiği, etik bir kurala uyulduğu için başkaları tarafından verilen – saygınlık, saygı ya da sevgi – gibi onaylamalar bulunmaktadır.

Zenginliğin ve gücün bir etik kurala uyumun ödülleri olarak kullanılmasında doğası gereği zorluklar vardır: İlk olarak miktar olarak belirli ve esnek olmaması yanında az bulunur bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla ona sahip olanlar, ayrılmaktan nefret etmektedir. İkinci olarak da zenginlik ve güce sahip olanlar işin doğası gereği diğerlerine dağıtılmasına etkin bir şekilde direnebilir. Ancak bunun tersine olarak, kendi kendini onaylama ve etik bir kurala uyulduğu için başkaları tarafından onaylanma, güç ve zenginliğin mevcut dağıtımını doğrudan tehlikeye düşürmeden ödüllendirilebilir. Etik uyum için onaylamanın ya da saygınlığın kullanılması, mülkiyet kurumlarının değiştirilmesini ya da mevcut güç ve zenginlik tahsislerinin onlardan yararlananlara maliyetli olacak şekilde reforme edilmesini gerektirmemektedir.

"En az direnç" hattı o zaman, diğerlerinin onaylamalarından ya da kendi onaylamasından kaynaklanan tatminleri seferber ederek etik uyumu desteklemektir. Bu, insanların etik bir kurala uyan kişilere onayladıklarını ifade etmeleri ve onay vermelerini, diğer kişilerin onaylamasına bir değer koymayı ve böylece bundan tatmin bulmalarını

öğretmeyi zorunlu kılar. Onların bir etik kurala uyduklarında "iyi bir vicdan" sahibi olmaları, uymadıklarında olmamaları için, eğitilmeleri ("sosyalleşmeleri") gerekir. Son olarak kendisinden ya da diğerlerinden gelen böylesi bir onaylama ile gösterilen etik uyuma pozitif bir ilişki verilmelidir.

Esas olarak bir etik kuralın önemli ölçüde sınıf tabakalaşmasının olduğu bir toplum içindeki istikrarı, konan kurallara toplumun onaylama ve saygınlık verebilmesine bağlıdır. Bu, onaylamanın zenginlik ve güç dışındaki şeylere verilmesi zorunludur ve yine de konuların büyük önemi olduğu belirlenmelidir. Bu olmadan, yoksullar ve güçsüzler, etik kurallara uyumlarını sürdürmek için gerekli olan tatminlere ulaşmak için yalnızca en düşük şansa sahip olacaklardır. Birkaç önemli değeri ise avantajlı olanlarla paylaşabileceklerdir. Bu nedenle istikrarlı sınıf ve güç sistemin gerekliliği açısından saygınlık hiyerarşisinin zenginlik ve güç hiyerarşisinden bir miktar farklılaşması, böylece yoksul ve güçsüz bir insanın bile yüksek saygınlığa erişebilmesi önem taşımaktadır.

Bu bağlamda belki, Avrupa'nın etik kurallarının geleneksel olarak, ısrarla ve tartışmalı bir şekilde "manevi" değerlerin "materyalist" değerlerden ayrıştığı daha iyi anlaşılabilecektir. Materyalist değerler güç, zenginlik ve dünyevi rahatlıklarla bağıntılıdır. Manevi değerler ise yalnızca bunlardan ayrılmakla kalmaz ama aynı zamanda herkes tarafından elde edilebilir ve bazen de dünyevi rahatlıklar olmadığında daha kolay ulaşılır. Materyalist ve manevi değerler arasında temel ayrımı olan böylesi bir değer sisteminde, "Sezar'ın hakkını Sezar'a" şeklinde, gücün ve zenginliğin var olan dağıtımını kabul etmeye hazır olma durumu üreten yerleşik bir eğilim vardır. Bu eğilim gerçekten önemli değerlerin bunlar olmadığını, pek de az bulunmayan "ruhun iyiliklerinin" diğerlerinin bunlardan daha azına sahip olmasını gerektirmeden erişilebileceğini ima etmektedir.

Etik bir kuralın manevi değerleri vurgulaması ve onları materyalist değerlere üstün olarak tanımlaması ölçüsünde, yerleşik zenginlik ve güç hiyerarşileri üzerindeki baskı azalır, yoksulları ve güçsüzleri onaylama

ya da dürüstlükle tatmin elde etmeye muktedir kılarak reform ve değişiklik güdülenmesini azaltır. Bu yüzden onları, daha şanslı olanlarla birlikte paylaşıyor olabildikleri unsurlara bağlar ve böylece var olan sosyal sistemin varlığını sürdürmesine katkıda bulunur. Kendisinin ya da başkalarının onaylamasıyla ödüllendirilen manevi değerleri vurgulayan etik bir kuralın gelişimiyle insanların sahip olduğu "manevi kimlikler" – bu, onların iyi, kötü, saygın, dürüst vb. olup olmadıklarıdır – kültürel olarak belirgin ve sınıf kimlikleri bakımından farklı hale gelir. Böylesi bir etik kural, zenginlik ve güç sistemleri tarafından kurulmuş dünyevi farklılıkları örten ve telafi eden farklılıklar yaratır. Böylesi bir etik kuralla yalnızca insanların "dünyevi" koşulları değil ama aynı zamanda etik statüleri de hesaba katılır. Bir insan "yoksul ama saygın" olduğu duygusuyla tatmin olabilir.

Burada ileri sürdüğüm görüş, "ruhun iyiliklerinin" sınıf sistemini sarsmadan ya da kazanılmış haklarına zarar vermeden elde edilebileceğidir ve aslında bu durum dünyevi bir devrime seçenek olarak manevi bir reformu sağlamaktadır. Ancak yine de bu, sınıf ve güç sisteminin korunmasında tümden başarılı değildir. Çünkü etik kurallar ve saygınlık hiyerarşisinin bundan farklılaşması ölçüsünde sınıf ve güç sistemi üstünde belirli baskılar oluşmaya başlamaktadır. Açmaz şudur: Sınıf ve güç sistemi istikrarları için farklılaşmış bir etik sistemi ve ödüllendiren bir saygınlık hiyerarşisi gerektirmektedir. Ancak onlar daha çok "özerk" oldukça iki sistem arasındaki baskı ihtimali o kadar çok artmaktadır. Bir başka deyişle, sosyal sistemlerde "ideal" ve "fiili" olan arasındaki yaygın gerilimin bir ana kaynağı, farklı sınıf ve güç sisteminin, değerlerine karşı çıkacağı bir etik sistem yaratma zorunluluğudur.[64]

İnsanlar saygınlığı bir toplumda zenginlik ve güç dışında elde edebildikleri ölçüde ve özellikle saygınlık evrensel yöntemler uygulanarak titizlikle tahsis ediliyorsa – grup değerlerine uyumla orantılı olarak – güç ve sınıf sistemi içinde yükseklerde ve kudretli olan kişiler daha aşağıdaki kişilerden daha az saygınlık sahibi olabilir. Yükseklerde ve kudretli olanlar en iyi ya da en yeterli insanlar olarak değerlendirilmeyebilir ve bu

durum onların meşruiyetinin azalması sürecini başlatabilir. Zenginliğin ve gücün miras yoluyla devredildiği durumlarda bunun olma ihtimali daha yüksektir. Bundan başka bazı gruplar toplumun güç ve zenginlik hiyerarşisi içinde özel bir avantaj olmadan nispi olarak yüksek saygınlık elde edebilir. Bu gruplar saygınlıklarını zenginlik-güç hiyerarşilerinde ya kendi lehlerine ya da topluluk çıkarına değişikliklerin yapılması için destek seferber etmede kullanabilir.

Böylesi toplumların en temel ve kalıcı sorunlarından birisi bir yanda farklılaşmış etik kurallar ve saygınlık hiyerarşisi ile diğer yanda güç ve zenginlik hiyerarşileri arasındaki bu gerilimi kontrol etmek, azaltmak ve saklamak için çeşitli destekleri geliştirmektir. Özellikle kültür, etik kurallara uyan bireyin ödüllerinin öbür dünya için garantilendiğini vurgulayabilir. Ayrıca zenginlik ve güç hiyerarşilerinde, uygun erdemlere ve yeterliliklere sahip olduğu değerlendirilen kişiler için fırsatlar sunan yukarı doğru sosyal hareketlilik yönünde ikincil düzenlemelerin geliştirilmesi söz konusu olabilir. Bir farklı ama en ikna edici destek, aslında etik kurallara göre iddia edebileceğinden daha azının insanları verilmesini geleneksel hale getiren ve bunun "gerçekçilik" ya da "pratik durum" açıklamalarıyla gerekçelendirildiği "normalleştirilmiş baskıdır".

İşlevselci Muhafazakârlığın Yapısı: Bir Özet ve Genel Bakış

İşlevselciliğin ideolojik karakterinin doğası gereği muhafazakâr oluşunun bu noktayla yeterince açık olması gerekir. Ama yine de "muhafazakârlık" ne anlama geliyor konusunda hala bir genel, özet açıklama gereklidir. İşlevselciliğin muhafazakârlığının, İşlevselciliğin kendi imajını tarafsız, siyasi olarak tarafsız bir disiplin olarak yerleştirmiş olan ve militan değil daha sessiz bir yapıdaki muhafazakârlık olduğunu ileri sürerek konuya girebilirim. Durkheim'dan bu yana İşlevselciliğin sosyal "düzen" konusunda gösterdiği ilgi, modern toplumun yalnızca ortak ihtiyaçlarına kendisini adamış ve muhtemelen tarafsız olan bir imaj yansıtmasına hizmet etmiştir. Ancak aynı zamanda düzenle ilgili

bu merak İşlevselciliği genel olarak sosyal avantajların temel yeniden tahsisi için yapılan talepler konusunda rahatsız etmiş, bu da onun, ilk olarak ortaya çıkan sanayileşmenin özel bir biçimi içinde çalışmaya yöneltmiştir: Bu yakın zamanlara kadar kapitalist bir nitelik taşımıştır.

Ancak bu, İşlevselciliğin doğası gereği ideolojik bağlılıkları açısından mutlaka kapitalist olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Daha sonra ayrıntılı olarak açıklayacağım üzere, İşlevselciliğin, gelişiminin belirli bir aşamasında sanayileşmenin sosyalist biçimlerine daha uygun olduğuna inanıyorum. İşlevselciliğin doğası gereği kapitalist yanlısı ya da sosyalist yanlısı olmadığını savunarak, onun ne muhafazakâr ne de radikal olmadığını da söylemiyorum. Onun hem kapitalizme hem de sosyalizme adapte olabilirliğini (gelişmelerinin belirli aşamalarında) savunmak, onu esas itibariyle karakter olarak muhafazakâr yapmaktadır. Bu açıdan İşlevselcilik, Comte'un ciddi bir şekilde söz verdiği "bütün gücü, güç kimlerin elindeyse onlarda birleştir" diyen Pozitivizmle aynı fikirdedir. İşlevselciliğin muhafazakârlığı, feodalizme olduğu kadar kesinlikle kapitalizme bağlantılı olmayan ve sosyalist toplumlara da uymanın yollarını bulan Katolik Kilisesi'ne benzemektedir.

İşlevselcilik bütün yerleşik sanayi sistemlerine adapte olabilse de, ortaya çıkmakta olan yeni düzenlere benzer şekilde uyum gösterememektedir. Belki de bu, söz konusu yeni düzenler, mevcut yerleşik olanların düşmanı olduğu içindir. Bir teoriyi muhafazakâr (ya da radikal) yapan şey, onun kendisini çevreleyen toplumun kurumlarına karşı duruşudur. Bir teori aşağıdaki ölçülerde muhafazakâr demektir: Bu kurumları var olan ve esasında değişmeyen unsurlar olarak ele alarak, onlara alternatifler önermek yerine daha iyi çalışmaları için çözümler ortaya koyarak, mevcut olandan ve koşullardan özünde daha iyi bir gelecek öngörmeyerek, var olanla mücadele etmek yerine açık ya da örtük bir şekilde var olanın kabulü ya da ona razı olma yönünde tavsiyede bulunarak.

İşlevselciler, sanayi toplumunun sosyolojik olarak korunması ekibini oluşturur. Onlar, sanayi toplumunun sosyal mekanizmasının

korunmasına kendilerini adamış bilinçli "muhafızlardır". Kim ya da nerede olurlarsa olsunlar şehrin tanrılarına dua ederler. İşlevselciler sonunda kaçınılmaz bir şekilde gelişmiş sanayi toplumlarında "gelişmemiş bölgelerin" sorunlarına çekilmekte ve karakteristik olarak konuyu, "modernleşme" ya da "sanayileşme" sorunu olarak görme eğiliminde olmaktadır. Bütün sanayi toplumlarının paylaştığı biçimlerdeki bu unsurlar üzerinde odaklanarak, keskin olarak birbirinden farklı biçimler arasında seçim yapma zor sorunundan kaçınmakta ve aslında mevcut mülkiyet ve sınıf sistemini kabul etmektedir.

İşlevselciliğin tarihsel ödevi, sanayileşmenin olmasını sağlamak değil, ama ortaya çıkınca onu desteklemektir. Kurulduktan sonra ve yardım isteyince sanayi toplumunun yardımına koşmaktır. Comte hakkında anlatılan efsaneye göre kendisi ofisinde sabırlı bir şekilde ondan yardım isteyecek ama hiç gelmeyen sempatik iş adamının aramasını beklermiş. O, Marx'ın Saint-Simon için söylediği gibi zamanının ötesinde birisiydi. Ancak Comte'un mirasçıları için bekleme son bulmuştu. Yerleşik sanayi toplumlarının, yumuşak şekilde işleyişini sağlayıp sürdürecek, yerleşik mekanizmayı korumada ve onun işleyişini sürdürmede güvenilecek kişiler olan sosyal bilimcilere ihtiyacı vardı. Onlardan belki motoru hızlandırmaları ya da yavaşlatmaları, belki de kasada bir "ayarlama" yapmaları ve arada sırada da bir parçanın standart dışı değişimini tavsiye etmeleri istenecekti. Ancak yine de onlar, işleyiş faaliyetlerini sürdürmekle sınırlıydılar ve onların yeni makine ya da onları üretecek tamamen yeni fabrikalar tasarımı yapmaları beklenmiyordu.

İşlevselcilerin asıl duruşu açıkçası mutlaka anti-sosyalist ya da hatta kapitalist yanlısı değildi. Ama yine de muhafazakârdı. Sanayileşmenin her bir biçimini muhafaza etmek için çalışabilirdi ve çalışacaktı. Her ne kadar ileriye nasıl gideceğini tam olarak görmese de İşlevselcilik niyet olarak "tutucu" değildir: Geriye doğru gidişe inanmamaktadır. İşlevselciler, statükoda hiçbir kusur görmeyen Pollyannalar değildir. Ama onlar, bugünden önemli ölçüde farklı bir geleceğin fırsatlarını da görmemektedir.

Bu muhafazakâr karakter, mevcut olan yerleşik güçleri destekleme eğilimi, İşlevselciliğin, onun geleneksel olarak devlete ilgisiz duruşundan ayrılabilmesini ve hatta en azından toplumda geliştikten sonra ve siyasi olarak muhafazakâr olan unsurlar tarafından da kabul edildikten sonra Refah Devleti ile ittifak kurmaya doğru gitmesini anlaşılır kılmaktadır. Bu noktada İşlevselcilikte uzun süredir derinlere işlemiş olan sosyal faydacılık ve daha genel olarak Akademik Sosyoloji, devlet girişimlerinin ve kontrollerinin desteklenmesinde seferber olmaları için serbestleştirilmişti. O noktada İşlevselciler kendilerini ılımlı "liberaller" olarak tanımlayabildiler ve kendilerini o siyasi iknânın diğer kişileriyle ittifak içine soktular.

Değere Bağlı İşlevselcilik

İşlevselciliğin ideolojik yansıması en çok, Talcott Parsons gibi geniş ölçekli, büyük teorisyenlik yapıldığında en iyi görünür halini almaktadır. Ancak buradan, "orta ölçekli" teorilerin böylesi teorik sonuçları olmadığını varsaymamak gerekir. Gerçekten de orta ölçek tarzı teorileştirmenin örtük bir fonksiyonu – bu tür teori oluşturma çalışmalarında en küçük entelektüel giysi bir tür ideolojik striptizle – iyi toplum ve iyi insan konusundaki daha geniş görüşü temellendiren varlığını ve yapısını gizlemek için tek tek soyulur ve bu nedenle teorisyen kendisinin "değere bağlı olmayan" bir bilim insanı imajını takviye eder.

Modern İşlevselcilik çoğu zaman kendisinin siyasi ve ideolojik olarak tarafsız olduğu imajını yansıtır. Kendisini siyasetin ve partilerin üstünde ve bir dereceye kadar "değere bağlı olmayan" şekilde görür. İdeolojik bağlılıkların bazı bireysel İşlevselcilerin çalışmalarında bulunabileceğini kabul ederken, bunların İşlevselci teorinin özüne uygun olmayan rastlantısal bireysel önyargılar ve kendilerine özgü ifadeler olduğunu ileri sürer. Bu, bazı bireysel İşlevselcilerin kişisel ideolojik önyargıları olduğunu gösterse de İşlevselciliğin bu şekilde savunulması onların kaynaklarını araştırmaktan kaçınmakta, bu da diğer İşlevselci-

lerin bunlardan nasıl kaçınabildiğini ve kaçındığını anlamak için hiçbir temel sağlamamaktadır. Bu basitçe bazı İşlevselcilerin açıklanamayan bir şekilde önyargı-yaratan güçleri aşabildiklerini, bazılarının ise onlara teslim olduğunu ima etmektedir. İddiaları için bir tartışma ya da kanıt getirmeyerek yalnızca kendi pozisyonunu onaylamakta, diğerlerininkini reddetmektedir.

Robert Merton, belirgin ve örtük fonksiyonlar üzerine yazdığı makalesinde, İşlevselciliğin özünde ne muhafazakâr ne de radikal olduğunu ileri sürmektedir.[65] Bu tartışmanın yapısına dikkat etmeye değer. İlk olarak Robert Merton iddiasını, İşlevselciliğe hem muhafazakâr hem de radikal olduğu için saldırıldığını göstererek savunmaktadır. Daha sonra, İşlevselciliğin muhafazakârlıkla suçlanması karşısında onu savunmak için özel gayret içine girmekte, İşlevselcilik ve Marksizm arasında belirli benzerlikler olduğunu göstermek için büyük çaba harcamaktadır. Bu onun, "radikalizm" suçlamasından daha az kaygı duyduğunu akla getirmektedir. Merton'un ana varsayımlarından birisi, eğer İşlevselciliğin Marksizm ile benzeştiği gösterilebilirse o zaman ilk bakışta iddia edilebilecek bir durum olarak, İşlevselciliğin muhafazakâr bir önyargıya sahip olmamasının zorunlu olduğu ortaya konmaktadır. Ancak bu Marksizmin bütün açılardan radikal bir ideoloji olduğunu varsaymaktadır. Onun bütün bu yaklaşımı, odaklanmanın muhafazakâr ve radikal ideolojilerin birbirinden ayrıldığı şekillere dönmesi ve sonuçta her ikisinin de bir şekilde bazı bakımlardan benzer olduklarını gerektirmektedir. İşlevselciliğin, muhafazakârlığın ve radikalizmin paylaştığı ideolojik unsurları somutlaştırması derecesinde, her iki ideolojik eğilime sahip olduğu suçlaması ile değere bağlı olmadığını söylemek aynı şey değildir. Gerçekten de Merton'un ana kaygısı bu değildi ama o, İşlevselcilikle birlikte ona atfedilen değerlerin mutlaka muhafazakâr olması gerekmediğini göstermek istiyordu. Ancak İşlevselciliğin iki ideolojik eğilimi taşıdığı suçlamasını yapmak, her iki suçlamanın da eşit derecede sağlam temelli olduğunu göstermez. Ayrıca her bir suçlamanın olması, diğerinin gözden düşmesi için yeterli olmaz.

Batı kapitalizminin ve sosyalizminin en azından belirli sanayi değerlerinde birleştikleri açıktır. Onlar ayrıca diğer başka şekillerde de birleşmektedir. Gelişmelerinin belirli dönemleri boyunca her ikisi de özveri ve öz kontrol temelindeki değer sistemini yüceltmede benzerlik göstermiştir. Her ikisi de tatmin-ertelemesi ve kendi kendini kısıtlayan bir etik anlayışı başlatmışlardır. Dolayısıyla bu, yalnızca bazen benzer oldukları sanayiciliklerinde ve Emile Durkheim'ın söylediği gibi ekonomik ya da "materyalist" değerlere bağlılıklarında olmamıştır. Ve bu önemli ölçüde belirsizlikler biçiminde olsa da Marksizm İşlevselcilik ile sosyal faydacılığın bir kısmını paylaşmaktadır: Her ikisi de insanların daha geniş ortaklık için faydalı olmak zorunda olduğunda anlaşmaktadır. Her ikisi de aynı zamanda belirli "manevi" ya da estetik olarak hoş değerleri paylaşmakta ve ortak bir şekilde daha yüksek ve daha iyi şeyler için, en azından gelişmelerinin belirli dönemlerinde bireysel tatminlerin ertelenmesi için çağrıda bulunmaktadır.

Belirli muhafazakârlık ve radikalizm markalarının bazı açılardan önemli ölçüde farklı olmaları, onların paylaştıkları diğer değerler olmadığı anlamına gelmez. Bay Merton bu yola, öncelikli olarak İşlevselciliğin ideolojik olarak tarafsız olduğunu göstermek için çıkmamıştı. Tahminime göre o, Marksizm ile İşlevselcilik arasında, benzerliklerini vurgulayarak bir barış yapmayı hedeflemişti ve böylece Marksist öğrencilerin İşlevselci profesörler olmaları daha bir kolaylaşacaktı.

İşlevselcilikdeki ideolojik boyut – onun değere bağlı olmayan unsuru – hem Marksizmde ve hem de muhafazakârlıkta ortak belirli unsurlarla olan benzerliğinde en iyi ortaya çıkmaktadır. Bugün bu birleşmelerin daha kolay bir şekilde görülebiliyor olması, 1949 yılında Bay Merton İşlevselciliğin ideolojik karakterinin savunmasını yaptığı yazıyı yazdığından bu yana dikkat çekici bir şekilde ilerlemiş olan çok sayıda sosyal sürece bağlanabilir. Özellikle Marksizmin krizi o zamandan bu yana büyümüştür. Özellikle destek bağlamında, Marksistler arasında bile onların bildiği Marksizmin çoğu zaman radikalizm yönünden eksiklikleri olduğu ilgili bir kriz söz konusuydu. Büyük ölçüde, "yaban-

cılaşmaya" değinen genç Marx'a dönerek Marksizmdeki canlı radikal unsuru kurtarma çabası gösterilmişti. Genç Marx arayışı, bazı baskın tarihsel somutlaştırmalarında Marksizm artık radikal olarak görülmemekte ve artık bu nedenle çağdaş muhafazakârlık şekillerinden yeterli bir biçimde ayrılmamaktadır.

İşlevselciliğin ideolojisinin muhafazakâr olduğunu söylerken ben esas itibariyle onun kendisini çevreleyen topluma karşı temel duruşunun, onun ana kurumlarının kabulünü kapsadığını ama bunun mutlaka kapitalist yanlısı ve anti-sosyalist olması gerekmediğini ileri sürmek istiyorum. Düzen değerine kendisini bağlamış durumdayken kendisini içinde bulduğu türden bir düzeni kabul etmekten başka bir şey yapamaz. Bu düzene bağlılığın iki yönü vardır. Birlikte ele alındığında bana göre İşlevselci muhafazakârlığın özünü ortaya koymaktadır. Bir yandan kendisini kendi teknik becerilerini statükonun emrine verme eğilimi göstermekte ve bir sosyolojinin yapabileceği şekilde bütün pratik yollarla onun bu statükoyu sürdürmesine yardımcı olmaktadır. Böyle yapamayacak durumda olsa bile hazır ve isteklidir. Diğer yandan daha geniş toplumun ana kurumlarının kamuoyu önünde eleştirilmesine istekli değildir. İşlevselciliğin muhafazakarlığı hem onun sosyal görüş ayrılığı ya da eleştirisine katılma isteksizliği ile aynı zamanda sorunları statüko bağlamında çözmeye yardımcı olmadaki isteksizliği ile ifadesini bulmaktadır.

İşlevselciliğin sosyal eleştiriye karşı tutumu, onun muhafazakârlığının tam da merkezinde yer almaktadır. Onun muhafazakârlığının tüm eleştirel dürtülerden yoksun olduğunun ima edilmesi şeklinde de öngörü yapılamaz. Sosyolojik olarak dünyasında her şeyin yolunda gittiği hissinin onda basit bir muhafazakârdan daha fazla olduğu söylenemez. İşlevselcilerin, toplumlarına karşı gerçek bir çelişik duygular içinde olmalarında kendi gerekçeleri vardır. Ne kadar küçük de olsa, onların bu eleştirel yanlarına açık ifadeler ışık tutabilir. Bunların çeşitli kaynakları vardır. İşlevselciliğin kazanılmış hakları, bir akademik disiplin olarak pratik çıkarları, toplumun bir kesiminden sponsorluk kazanması ve

görev alması için bir takım işlerin yapılmasını gerektirmektedir. Eğer sosyoloji sosyal ihtiyaçlara yatıştırıcı rahatlatmalarla şeylerin oldukları haliyle en iyi durumu yansıttıklarını ifade ederek karşılık verirse, o zaman ona kesinlikle kimse başvurmayacaktır. Sosyoloji bu nedenle toplumun yöneticilerinin öz eleştirilerini kabul edebilmek ve paylaşabilmek zorundadır. Ama burada ondan daha fazlası söz konusudur. İşlevselciliğin belirsizliğinin bir diğer kaynağı onun sosyal düzen sorunu üzerindeki ana kaygısından kaynaklanmaktadır. Düzene saygı duyan insanlar için statüko, aslında herhangi bir statüko hayal edilebilecek en iyi statüko değildir. Bundan başka onların kendi haklarındaki değere bağlı olmayan bilim insanları kavramı doğru olmadığı gibi, çağdaş toplumun ritimlerinden belirli bir uzaklığı içeren ve sanki farklı bir müziğe uyarak marş yapma gibi bir duygunun temel yapısını yansıtmaktadır. Bir dereceye kadar, tüm içine kapanmış bilim insanlarında yaygın olan bir uzaklaşmayı ifade etmektedir. Ayrıca bu, özel görevleri olduğuna inanan ve belirli riskli görevlerinin (özellikle düzenin) muhafızları olduklarını düşünen bazı İşlevselcilerin duygularından kaynaklanmaktadır.

İşlevselciler, kavramlarının envanterine "fonksiyonsuz" kavramını eklemiş olmalarına rağmen, bunun resmi tamamlama adına yapıldığı izlenimini almaktan kaçınmak zordur. Burada sorun, yıkılacak su setinin zamanında kapatılması meselesi değil, su setinin kendisinin bir kısmının durumudur. Kısacası bu, İşlevselci teoriyi canlandıran duyguların altyapısının bir ifadesi değildi. Ben de İşlevselcilerin kendi teorilerine "İşlevselcilik" demiş olmaları olgusunu – bir şeylerin bir şekilde açıklanmasının zorunlu olduğu anlamına gelen sosyal bir olgu – not etmenin bir kusur olduğunu düşünmüyorum. Ona "Fonksiyon bozukluğu" demiyorlar. Bunun yalnızca bir rastlantı olduğu varsayılabilir mi ve onlar kolayca buna "Fonksiyon Bozukluğu" diyebilir mi?

Birkaç yıl önce Marion Levy, Amerikan İşlevselcilerinin "Fonksiyon" kavramını yanlış bir şekilde tanımladıklarını savundu. Levy onların genellikle fonksiyon dedikleri şeyin "Fonksiyon Bozukluğu"

kavramını içeren başarısız adaptasyon düşüncesinin mantıklı karşılığı olabilecek ve doğru söylendiğinde "Yardımcı Fonksiyon / Eufunction" olarak adlandırılabilecek başarılı bir adaptasyona gönderme yapmak için kullanıldığını söylemektedir. Levy, "fonksiyon" teriminin "yardımcı fonksiyon" ile hatalı bir şekilde eşit tutulduğunu belirtmektedir. Ama bu "hata" nasıl meydana gelmiştir ve bunun anlamı nedir? Sosyologların kendi davranışlarını ciddi analizlerin dışında tutma yönündeki tipik davranışıyla Levy, bu soruna sıradan insanların dil öğrenme davranışındaki benzer bir soruna asla yaklaşmadığı bir şekilde eğilmiştir. O bu konuyu yalnızca mantıktaki bir hata olarak ele almıştır. Ancak ben bunu, İşlevselciliğin temelini oluşturan metafiziğin ya da arka plan varsayımlarının belirtisinin ortaya çıkması ve onun somutlaştırdığı muhafazakâr bağlılıklarının doğu olarak ifade edildiği bir durum olarak görüyorum.

Notlar

1. Parsons sahtekârlığı, tanımı gereği "bencil" amaçların peşinen gidilmesi olarak varsaymışa benzemektedir. Bu, sosyal sistemlerin bütünleştirilebilmesiyle deneysel olarak çeşitli yollarla yapılan gözlemleri sınırlayan kavramsal bir izin vermenin talihsiz bir uygulamasıdır. "Soylu yalan", ortak refah adına muhtemelen varlığını hep sürdürmüş olan bir sahtekârlıktır. Diplomasi ya da "incelik" belki de "küçük grup" düzeyinde başkalarını düşünerek yapılan bir sahtekârlıktır.
2. T. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri* (Glencoe, III.: The Free Press, 1949), sayfalar 166-184.
3. A.g.e. sayfalar 166-167.
4. *Sınıf, Statü ve Güç (Class, Status and Power)*, R. Bendix ve S. M. Lipset, editörler (Glencoe, III.: The Free Press, 1951), sayfalar 92-128.
5. A.g.e. sayfa 93.
6. A.g.e. sayfa 96.
7. T. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri*, sayfalar 178-179.

8. Bendix ve Lipset, *Sınıf, Statü ve Güç*, sayfa 112.
9. A.g.e.
10. A.g.e. sayfa 113.
11. A.g.e. sayfa 114.
12. A.g.e. sayfa 116.
13. A.g.e.
14. A.g.e. sayfa 120.
15. A.g.e. sayfa 122.
16. A.g.e. sayfa 125.
17. A.g.e. sayfa 126.
18. A.g.e. sayfa 127.
19. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum*, (New York: Free Press, 1967), sayfa 297.
20. A.g.e. sayfa 308.
21. A.g.e.
22. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri*, sayfa 172 (İtalik yazara aittir)
23. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum*, sayfa 316.
24. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri*, sayfa 50.
25. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum*, sayfa 331.
26. A.g.e. sayfa 288.
27. A.g.e. sayfa 324.
28. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri*, sayfa 179.
29. A.g.e.
30. Bendix ve Lipset, *Sınıf, Statü ve Güç*, sayfa 104.
31. A.g.e.
32. Parsons, *Saf ve Uygulamalı Sosyolojik Teori Makaleleri*, sayfa 105.
33. A.g.e.
34. A.g.e. 109.
35. Onurlu bir istisna Wilbert E. Moore'dur, *Sanayi İlişkileri ve Sosyal Düzen (Industrial Relations and the Social Order)*, gözden geçirilmiş baskı (New York: Macmillian, 1951), özellikle sayfalar 51-58'e ve 598-604'e bakınız.

36. Neil Smelser, *Ekonomik Hayatın Sosyolojisi (The Sociology of Economic Life)*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963).
37. Neil Smelser ve Talcott Parsons, *Ekonomi ve Toplum*, (Glencoe III: The Free Press, 1957)
38. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum*, sayfalar 319-320. (İtalikler yazara aittir)
39. Neil Smelser ve Talcott Parsons, *Ekonomi ve Toplum*, sayfa 123.
40. A.g.e. sayfa 113.
41. A.g.e. sayfa 113.
42. T. Parsons, *Modern Toplumlarda Yapı ve Süreç (Structure and Process in Modern Societies)*, (Glencoe III: The Free Press, 1960), sayfa 220.
43. A.g.e. 211.
44. A.g.e. 212.
45. Örneğin, İş Düzeni *(Business Establishment)*, E. F. Cheit, editör, (New York: Wiley and Sons, 1964) ile G. W. Domhoff ve H. B. Ballard, *C. W. Mills ve Güç Seçkinleri (Mills and Power Elites)*, (Boston: Beacon Press, 1968), özellikle sayfa 270'e bakınız.
46. T. Parsons, *Sosyolojik Teori ve Modern Toplum*, sayfalar 213-214.
47. A.g.e. sayfa 214.
48. A.g.e.
49. A.g.e. sayfa 231.
50. A.g.e. sayfa 212.
51. A.g.e. sayfa 232.
53. A.g.e. sayfalar 209-227.
54. A.g.e. sayfa 232.
55. A.g.e. sayfa 234.
56. A.g.e.
57. A.g.e. sayfa 217.
58. A.g.e. sayfa 233.
59. A.g.e. sayfa 241.
60. A.g.e. sayfa 246.
61. A.g.e.

62. A.g.e. sayfalar 246-247.
63. R. K. Merton'un, *Sosyal Teori ve Sosyal Yapı (Social Theory and Social Structure)* kitabına bakınız. (Glencoe III: The Free Press, 1957), sayfalar 131-194.
64. Wilbert Moore'un, "ideal" ve "fiili" arasında yakın iletişim olmamasının insan toplumlarının evrensel bir özelliği olarak "ideal değerlere genellikle ulaşılmaz" şeklinde bir tür kabul edilmiş, trajik, evrensel bir anlayışın gelişmiş olması üzerindeki vurgusuna bakınız. Wilbert E. Moore, *Sosyal Değişim (Social Change)*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963), sayfalar 18-19.
65. R. K. Merton'un Sosyal *Teori ve Sosyal Yapı* kitabına bakınız. Sayfalar 37 ve devamı.
66. M. J. Levy, Jr.'ın *Toplumun Yapısı* (*The Structure of Society*) adlı eserine bakınız. (Princeton: Princeton University Press, 1952), sayfalar 76 ve devamı.

III. KISIM
Batı Sosyolojisi'nin Yaklaşan Krizi

9. BÖLÜM
Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi, I: Refah Devleti'ne Doğru Kayış

İşlevselci teori ve Akademik Sosyoloji daha genel olarak şimdi süren bir krizin ilk aşamalarındadır. Bu bölümde, bu krizin belirtilerini ve kaynaklarını netleştirme ve bazı muhtemel sonuçları açıklama yönünde bir çaba yer alacaktır. Bu konuyu burada üstünkörü bir şekilde geliştirebilecek olsam da, Marksizm için de aynı durumun çok yakın olduğunu savunacağım. O da yaklaşan bir kriz içindedir. Akademik Sosyoloji'yi ve Marksizmi Batı Sosyolojisi'nin iki önemli, yapısal açıdan farklı yönü olarak gördüğüm için, Batı Sosyolojisi'ni bütün halinde bir "yaklaşan kriz" ile karşılaşmış olarak kabul ediyorum. Bu bölümde, kaygılarımın doruğuna, bu sorunla birlikte çıkmış oluyorum.

Bir krizin ana sonucu elbette "hasta ölecek" değildir. Tersine, sonuç kriz içindeki bir sistemin nispeten kısa bir süre içinde olduğundan epeyce farklı bir hale gelmesidir. Kriz geçiren bir sistem, mevcut koşullardan önemli biçimlerde değişecektir. Bu değişikliklerin bazıları geçici olabilecekken ve sistemi eski koşullarına kısa bir sürede geri getirebilirken, bir sistem krizinin belirgin sonucu bu değildir. Bir kriz tersine, daha kalıcı olabilecek bir değişiklik ihtimalini işaret etmekte, tüm karakterde temel bir dönüşümü üretmektedir. Bir sistem kriz geçirdiğinde, kısa sürede onun artık eskisi gibi olmaması mümkündür. Radikal olarak değişebilir ya da bazı bakımlardan varlığını sürdürmeyi bile başaramayabilir.

Sistemler elbette her zaman ve sürekli olarak değişmektedir. Ama bu onların mutlaka bir kriz içinde oldukları anlamına gelmez. Bir kriz,

vergilemedeki değişikliklerin nispi olarak böyle bir değişikliği yaşayan bir toplumda hızlı bir oranda keskin çatışmalar, büyük gerilimler ve yükselmiş maliyetler olduğunu ve sistemin kendisini kısa bir süre içinde daha önce bulunduğu durumdan farklı bir konumda bulabileceğini ima etmektedir. Temelde bu, benim en geniş bağlamda İşlevselci teori, Akademik Sosyoloji ve Batı Sosyolojisi konusundaki iddiamdır.

Refah Devleti ve İşlevselcilik

Son bölümde tartışılan bir gözlemle başlayabiliriz. Parsons, daha sonraki zamanlardaki yazılarında, ekonomide hükümet düzenlemelerinin ve genel olarak Refah Devleti'nin bir modelinin açık sözlü bir savunucusu olmuştur. Bu, onun bakış açısında önemli bir geçiştir. Bu yalnız onun için değil ama kaynağını aldığı daha geniş teori geleneği için de bir geçiş olmuştur.

Pozitivizm mirasından, İngiliz antropolojisindeki gelişiminden ve Klasik Dönem'de Durkheim tarafından formüle edilişinden itibaren tüm gelişimi boyunca İşlevselci teori, genel olarak devlet konusuna ve bir piyasa ekonomisi tarafından üretilen sosyal sorunların yönetimi için devletin girişimi ve sorumluluğuna nispeten daha az önem atfediyordu. İlk dönem Pozitivist Sosyolojinin odağı, "doğal" olarak gelişen "spontan" sosyal düzenlemelerdi. Bunlar, Klasik kıta burjuvazisinin anayasa yapma gibi planlı ve kasıtlı olarak kurumsallaştırılmış spontan kalıplarını tartışmalı bir şekilde dengeledi. Pozitivizm daha sonra kendisini "siyasetin" ve devletin sosyal istikrara yapabileceği katkı konusunda pek fazla meşgul etmedi ve istikrarı büyük ölçüde yeni teknolojide, bilimde, iş bölümünde ve oluşmakta olan sanayi toplumuna uygun yeni etik değerlerin gelişiminde gördü. Kısacası Pozitivistler, devletin rolünü önemsememiş olmasalar da minimize etme ve hatta Saint-Simon'da olduğu gibi, oluşmakta olan işçi sınıfının koşullarını iyileştirmenin önemini baskı altında tuttular.

İşlevselci Antropologlar ise kendileri yönünden yabancı devletler tarafından sömürgeleştirilen yerli toplulukları incelemeye koyuldu.

Yerli toplumlarla emperyalist güç arasındaki emperyalist ilişkilerin görmezden gelinmesi, yerli toplulukları kontrol altında tutan devlet mekanizmasının da görmezden gelinmesi anlamına geliyordu. Bundan başka bu topluluklar, Avrupa toplumlarının sahip olduğu anlamda bir yerli devlet mekanizmasına ya da yerli siyasete genel olarak uzaktı. Durkheim kendi döneminde modern sanayi toplumlarının güçlü bir devlet mekanizmasına değil ama bireylerle devlet arasında arabuluculuk yapacak yeni bir sosyal yapıya ihtiyaç olduğunu düşünüyordu. Durkheim'ın, devletin Avrupa'nın en önemli sorunu olan "etik değerler yoksulluğu", anomi konusunda yetersiz olduğuna inandığına şüphe yoktur. Etik değerleri yeniden canlandırmak için Durkheim'ın önerdiği sendika tarzı "kurumlar" devletten bağımsız oluşlarını titiz bir şekilde korumalıydılar. Durkheim onları, siyasi organizasyonun yeni temeli ve sosyal organizasyonun toprak temellerinin ve devletin önemini azaltacak temel bir siyasi oluşum olarak tasarlamıştı.[1] Aynı şekilde ilk başlardaki Parsonsçu teori, "amaca yönelik sosyal eylemin" öngörülemezliği konusunda uyarı yaparak, o zaman Yeni Düzen sırasında kristalleşen Refah Devleti'ne duyduğu kuşkuyu ifade etmişti. İlk başlardaki İşlevselcilik ve ondan ortaya çıkan gelenek, devletin rolü üzerinde ilgisini odaklama bakımından çok az şey yaptı. Refah Devleti'ne 2. Dünya Savaşı'ndan sonra gelen Parsonsçu uyum gerçekten önemli bir değişiklikti.

İşlevselci Sosyoloji, bir toplumun, onun içindeki gruplardan birisinin bakış açısına karşılık gelmektedir. Sosyal sorunları, temel mülkiyet kurumlarında köklenmiş olarak algılamamaktadır ama piyasa kurumlarının yıkıcı etkilerini düzenlemek ve tahsis düzenlemelerini mülkiyet kurumlarına en az tehdit olacak şekilde ayarlamak zorundadır. İşlevselci Sosyolojinin kendisini tamamen "sosyal" olan ilişkilerin bir bilimi olarak algılamaktadır. Ekonomik tatminlerin dağıtımı ve düzeyi ne olursa olsun sosyal düzeni sürdürebilmeyi öngörmektedir. Bu nedenle ekonomik düzenlemeleri "verilenler" olarak ele almaktadır ve bu Refah Devleti'nin geliri yeniden tahsis etme stratejilerine uzak bir durumdur. Ancak sosyal faydacılık, İşlevselciliğin Refah Devleti de dâhil, bireyci

piyasa rekabetinin sosyal olarak yıkıcı etkilerini kontrol eden ya da çözüm getiren sosyal yeniden düzenlemelerin çeşitli türlerini kabul etmesine yol açmaktadır.

Sosyolojik İşlevselciliğin etik değerlerin rolü ve genel olarak etik değerlerin önemi üzerindeki vurgusu çoğu zaman onu, etik sistemin çöküşündeki güncel sosyal sorunların konumlandırılmasına yol açmaktadır. Örneğin sosyalleşme sistemindeki bozukluklar ve insanların etik kurallara uyması yönünde eğitilmesinin başarılmaması gibi. Aynı şekilde İşlevselciliğin, Refah Devleti'nin araçsal ve teknolojik vurgularının gerilim dolu olması, kendi geleneksel teorik vurgularında önemli iç yeniden düzenlemeleri gerektirmektedir. Sosyal sorunların etik kavramları, yeni eğitim programlarına ve hatta daha etkin bir polis sisteminin ve cezalandırmanın önemine vurgu yapılmasına yol açabilir. Ancak sosyal sorunların bu etik vizyonu, sanayi toplumlarındaki yetişkin nüfusun araçsal yönetimine hemen yansımamaktadır. Sosyal sorunlara çözümler ve onların teknolojik kavramları Refah Devleti'nin gelişimi ile çoğalmakta ve bunun için talep edilmektedir. Refah Devleti, sosyal sorunlara teknolojik yaklaşımlarla dolmakta ve artan bir şekilde liberal teknologlar işe alınmaktadır. Refah Devleti, sosyal sorunlara çok sayıda özel görevli, teknolojik çözümler için merkezi bir planlama kuruluşu ve fonlama kurumu haline dönüşmektedir. Bunlar sırasıyla bürokratik seçkinlerin çalışan varsayımlarına ve özel kesimdeki tekno altyapıya uygundur. Çeşitli yanlarından birisi olan sosyal faydacılık boyutunda yerleşik olan bir sosyal teori olarak İşlevselcilik, Refah Devleti'ne adapte olabilir ve olmaya hazırdır. Diğer yanlarından birisinde, etik değerler üzerinde vurgusu olan bir teori olarak Refah Devleti'nin teknolojik ve araçsal vurgusuna adapte olmada zorluğunun olması beklenebilir.

Refah Devleti'nin Baskısı

Temel olarak 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde İşlevselcilik, "uluslararası komünizm tehdidine" karşı toplumu

korumak ve ekonomiyi düzenlemek eyleminin gereğini yapmak için Refah Devleti'ne açık bir destek vermiştir. Bu, İşlevselcinin hükümet ve devlet kavramını temelinden değiştirmesini gerektirmiştir. Bu doksan derece dönüş aynı zamanda İşlevselcillikte uzun süredir yerleşik olan bir başka unsur tarafından mümkün kılınmıştır. Kendi altyapısı içinde derinlerde bir yerlerde İşlevselcilik, Pozitivizm gibi "güçlere" saygı ve uyum göstermek, ideolojik ve sosyal karakteri ne olursa olsun devlet gücüne uyum sağlamak için daimi bir muhafazakâr eğilime sahip olmuştur.

Refah Devleti'nin büyümesi, sürekli büyüyen personel ve artan çeşitli sosyal fonksiyonlarla toplumda yeni bir gücün oluşması anlamına gelmektedir. Yeni devlet mekanizmasını sosyolojik yapıyla en doğrudan ilişkilendiren ve sosyologları yakın bağlar kurmaya getiren şey geniş bir şekilde artan fonlardır ve bunların önemli bir kısmı sosyal bilimlere açılmıştır ve yeni kariyer destekleyen kaynakları doğrudan sağlamıştır. İşlevselcilerin Refah Devleti'ni kabulü yalnızca genel gerçeklikten değil ama Refah Devleti'nin yakın gücünden ve daha özel bir şekilde sosyoloji ve sosyal bilimler için açıkça ifade edilen ve gerçek olan destekten kaynaklanmaktadır. Sosyal bilimler artan bir şekilde sanayi toplumunun sorunlarını çözmek için Refah Devleti'nin çabası için çok iyi finanse edilmiş teknolojik bir temel haline gelmektedir.

En önemlisi, uygulamalı sosyal bilim için talepte önemli bir artış olduğu görülmektedir: Sosyal bilim hükümetler tarafından siyaset-yönelimli olarak hem refah hem de savaş teknikleri açısından ve daha küçük bir ölçekte olmakla birlikte sanayi tarafından da sanayi yönetimi yönünden kullanılmaktadır. Son on yılda sosyal bilimlerin kurumsal büyüme oranı sonuç olarak radikal oranlara ulaşmıştır. Bu gelişme, sosyal bilimlerde hükümetin yaptığı artan yatırım düzeyine bağlı olmaktadır. Bunların tam büyüklüğü belgelenmeye değer bir durumdur. Örneğin 1962 yılında ABD federal hükümeti, sosyal bilim araştırmalarını desteklemek için 18 milyon dolar harcamıştır. 1963 yılında 139 milyon, 1964 yılında ise 200 milyon harcanmıştır. Üç yıllık süre içinde

federal harcamalar yaklaşık yüzde yetmiş oranında artmıştır – ve bu nispeten yüksek mutlak bir düzeyden başlamıştır. Ancak bu değişikliği yalnızca Amerika Birleşik Devletleri gibi büyük ülkeler görmüş değildir. İsveç ya da Belçika gibi küçük ülkelerde bile hükümet harcamaları çok artmıştır. Örneğin Belçika'da 1961 yılında 2,9 milyon dolarken 1964 yılında 4,8 milyon dolara çıkmıştır.[2] Buradaki amacımız, yeni durumun toptan özelliklerini vurgulamak için yeterlidir: Sosyal bilimlerdeki fonlarda büyük ölçüde hükümet tarafından sağlanan yeni kaynaklara bağlı olan dünya çapında ve beklenmedik bir büyüme ortaya çıkmıştır.

Bu büyüme İşlevselci teori için özellikle hükümetler sosyal bilimlerin dallara ayrılan pratik sorunları çözmesini beklediği için, genel olarak sosyoloji teorisi için önemlidir. Özellikle sosyal bilimlerin yöneticilere ulusal politikaları tasarlamaya ve yürütmeye, refah mekanizmasının kentsel yerleşimlerde ve hatta sanayi kurumlarında yardımcı olması beklenmektedir.

Bu yeni koşullarda İşlevselci teori, çabuk ve radikal bir şekilde değişmek için büyük baskı altındadır. Politika yapıcılara ve yöneticilere yardım etmesi beklenen uygulamalı sosyal teori, halen var olan sosyal düzenlemelerin – açık ya da örtük – en iyisi için nasıl olacağını gösteremez. Devlet mekanizmasının şimdi ihtiyacı olan şey, koşulların nasıl daha iyi yapılabileceği, iç sorunların nasıl azaltılabileceği, yurt dışında Amerikan gücünün nasıl korunup genişletilebileceği konularında kenarından dolaşarak değil ama odaklanan bir sosyal teoridir. Ancak bu, İşlevselcilik için soruların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu istemediğinden değil ama onun belirli ana varsayımlarının ve geleneksel sorumluluklarının, böylesi pratik amaçlar için uygulanmasını engellemesinden dolayıdır.

İşlevselcilik başta bu baskıya kısmen fonksiyonların bozukluğu kavramını yeniden vurgulayarak cevap verdi. A. R. Radcliffe Brown daha önce fonksiyon bozukluğu kavramını formüle etmişti. Ama bu kavrama Amerikan sosyolojisinde yalnızca İkinci Dünya Savaşı sırasında, pek çok sosyoloğun, ulusal yönetim sistemlerinin sorunlarını

çözmeye yardımcı olmak amacıyla seferber olan birleşik ulusal çaba bağlamında hayat verildiği kaydedilmelidir. Bu durum, sosyal gerilimleri, çatışmaları ve sorunları aşmaya *sistematik olarak* yarımcı olabilecek bir teori gerektiriyordu. Bu "fonksiyon bozuklukları" ile ilgili kaygıya doğru olan kavramsal değişikliğin yetersiz olduğu anlaşılmıştır.

Bugün sosyal bilimde pratik sorun-çözmede yardımcı olmak için talep, İşlevselcilik için toplumun "becerisi" hakkında bu kadar temel olan bu varsayıma muhalif baskılar oluşturmuştur. Değişik eğilimlerden İşlevselciler genel olarak, bir grupta sorunlar ortaya çıktığında, düzeni yeniden kurmaya ve dengeye hizmet edecek doğal "savunma" ya da adapte olucu mekanizmaların kendiliğinden oluşacağını varsaymaktadır. Sosyal sistemlerde amaçlı müdahaleyi kötüleyen Comte geleneğinde İşlevselciler genellikle toplumdaki düzen-koruyan mekanizmaların "spontan" – Comte'un gözde "övgülerinden" birisi – olduğunda, yani rasyonel planlama ve kasıtlı müdahale ile en iyi şekilde çalışmasını beklemiştir. Bu ruh hali içinde İşlevselciler, Büyük Buhran'ın ortasında amaçlı sosyal eylemin beklenmeyen sonuçlarına karşı uyarıda bulundu. Ama o zaman sosyoloji, ulusal amaçlar için pek fazla seferber olmuş değildi. Ancak bugün sosyoloji yoğun bir şekilde desteklenmektedir. Bu destek, işlerin spontan ya da doğal olarak nasıl çalıştığını göstermek için değil, *tasarlanmış planlama ve hükümet müdahalesi* yoluyla işlerin daha iyi çalışmasının organizasyonel yönetimle nasıl olduğunu desteklemek için verilmektedir. Bu konuları bilmesi gereken Herman Kahn şunu gözlemiştir: "Birisinin diyelim ki 150 bin doları ile her şeyi doğru yapıp yapmadığını öğrenmek, değeri olan bir iş değildir."[3] İşlevselci teorinin zorluk çektiği amaçlı ve rasyonel politika yapımı için yeni baskıya karşılık olarak, karar teorisi, sibernetik ve işlemler araştırması gibi tam da bunun arayışında olan yeni teorilerin şimdi hızlı bir büyümesi vardır.

Uygulamalı sosyal bilimlere rehberlik yapacak ve karar vermeyi kolaylaştıracak teoriler için talebin artışıyla, İşlevselciliğin en temel varsayımlarından bazıları baskı altına girmektedir. Örneğin, İşlevselciliğin temel yöntemsel faraziyelerinden birisi, hiçbir "neden" unsurunun

bulunmamasıdır. İşlevselcilik, sistemleri, neden sonuç etkileri yerine, birbirlerini karşılıklı etkileyen değişkenler olarak düşünmektedir. İşlevselciliğin temel alan varsayımı her zaman gelip şu noktaya dayanmıştır: Her şey *her* şeyi etkilemektedir. Ama İşlevselciliğin sistemdeki farklı değişkenlere atfedilen ağırlık konusunda bir teorisi yoktu. Bir bütün olarak sistemin durumunu kararlaştırmada hangi değişkenlerin daha önemli, hangilerinin daha az önemli olduğu konusunda teorileri bulunmuyordu.

Yöneticiler, değişik şekillerin, değişik noktalarda ve değişik tür baskıların farklı maliyet ve etkilerini değerlendirebilmek istemektedir. Onlar bu nedenle hangi değişkenlerin daha güçlü olduğunu öğrenme ihtiyacı içindedir. Bu, Herbert Blalock gibi nedensel çıkarımlar yapma sorununa yeniden dönen Amerikan sosyolojik istatistikçilerine bugün artan bir ilgi gösterilmesinin bir gerekçesidir. Yöneticiler, İşlevselcilik gibi "her şeyin her şeyi etkilediği" güvencesini yumuşak bir tarzda veren bir teoriden hoşnut olamaz. Bunu söylemek, İşlevselciliğin ana alan varsayımlarından birisi olan fonksiyonel karşılıklı bağımlılığın, uygulama amacı açısından yeterli olmadığını belirtmek demektir. İşlevselci teorinin bu temel varsayımının sonuçta artan bir şekilde görmezden gelinmesi ihtimali vardır. İşlevselci teoriden gelen küflü bir koku fark edilmeye başlayacaktır.

İşlevselcilik, sosyal değişikliği üretmedeki çeşitli güçlerin ya da unsurların birinin veya birkaçının temel önemli özelliğini vurgulayan herhangi bir teorik modele tartışmalı bir şekilde karşı çıkma eğilimi göstermiştir. Ancak Refah Devleti'nin gelişmesi, sosyal sorunlarla baş etmek için özel bir unsura, yönetimin ve devletin rolüne özel bir önem vermeye artan bir hazır oluşun söz konusu olduğunu akla getirmektedir:

> *Eğer belirleyici değişimin uzun dönem yönünün belirleyicisi olarak (bu bir tür sonuçtur) tek bir unsur ortaya konmak istenseydi, bu sosyal sistemin hükümet ve kontrol mekanizmasının statüsü olurdu. Daha önce gördüğümüz gibi başlangıçtaki itici güç sosyal*

sistemi bir tür değişikliğe hazırlamaktadır ama bu durum oldukça belirsizdir. Değişikliğin yönü, her bir aşamaya ve büyük ölçüde de hükümet-kontrol-mekanizmasına, planlamasına, becerisine, insanları ve zorluk zamanlarında kaynakları seferber etmesine ve rehberlik etme yetenekleri ile kurumsal yenilikleri kontrol etme faaliyetlerine bağlıdır.[4]

Smelser'in formülü, Keynesçiliğin sosyolojik bir modeline dönüşmek için yapılan baskılar altında olduğunu ve bunlara cevap verdiğini göstermektedir.

Ancak bu yeni baskı, Parsons ve diğer İşlevselcilerin daha önce geliştirdiği teorik model üzerinde bir baskı kaynağıdır. Bu özellikle, tanımlanmış etik değerlerin bireysel kişilerde, onun daha sonra "sosyal sistemlerin" kendi kendisini sürdürmesine "döndüğü" sosyal süreçlere enerji girdisinin önemli bir kaynağı olan "gönüllü plana" Parsons'un önceki bağlılığı üzerinde bir baskıdır. Bununla karşılaştırıldığında Refah Devleti'ni kabul etmek için devleti ve hükümet şeklini, toplumda güç ve girişimin ana kaynağı ve temel sosyal istikrarlaştırıcı bir unsur olarak görmek gerekir. Refah Devleti'ne ilgi göstermek aynı zamanda, Parsons'un kendi temel "sosyal sistem" kavramında yaptığı gibi esas olarak kendi kendisini sürdüren bir sosyal sistem olarak varsaymak yerine, düzeltilmesi, değiştirilmesi ihtiyacı olan asıl sosyal "dengesizliklerin" varlığını kabul etmek demektir.

Bu nedenlerle, diğerleri arasında, Parsons'un daha önceki sistem odağı ve onun daha sonraki Refah Devleti'ne bağlılıkları arasındaki önemli baskı da yerini almaktadır. Son bölümün gösterdiği ve Smelser'e yaptığımız referansın tekrarladığı gibi, Parsons ve diğer İşlevselciler şimdi eski sistem varsayımlarını bırakma ve onun yerine topluma, hükümet şekli ve hükümetten kaynaklanan bir merkezi yönetimin gerekliliği penceresinden bakma eğiliminde olmaktadır. Parsons'un daha önceki teorik görüşleri, bir kişisel gerçekliğe, alan varsayımlarına ve başarılı bir ön-Refah Devleti'nde tecrübe ve sosyalleşmeden kaynaklanan duy-

guların yapısına çakılıp kalmıştı. Gönüllü plan bireysel gayreti göklere çıkarmış ve sosyal sistem modeli bu arada işbirliği kalıplarını eş zamanlı olarak düzenlemişti. Her ikisi de bir "serbest girişim sisteminin" idealize edilmiş gereklilikleriydi. Kısacası her ikisi de Parsons'un genel olarak bir topluma yansıttığı *bırakınız yapsınlar* ve serbest bir piyasa imajının dolaylı genelleştirmeleriydi. Aslında o zaman Parsons'un ilk başlardaki teorisinde örtük ideolojik savunma sanatı – eğer bütün sosyal sistemler bir piyasa ekonomisinde yalnızca kendi kendilerini düzenleyen girişimler olarak işliyorlarsa, onların daha iyi işleyecekleri sonucu itibariyle – vardır ve bu Refah Devleti'nin kabulüyle uyumsuzluk içindedir.

Onun tatminlerin karşılıklılığının önemine yaptığı referansa ve hatta daha sonraki "verimlilik" konusundaki konuşmasına rağmen, Parsons'un ana kaygısı şimdiye kadar asıl olarak, sistemin teknik etkililiği ya da mal ve hizmetleri dağıtımındaki başarısında değil ama etik değerler, sorumluluk, sistem yöneticilerinin meşruiyeti konusunda olmuştur. Parsons'un analizinin bir sistemin etkililiği ile ilgisi olduğu ölçüde bu analiz bunu iki unsurun türevi olarak görmüştür: İlk olarak etik bağlılıklar ve işin içinde yer alan oyuncuların sakınmaları ve ikinci olarak onların ilişkilerinin karakterinin spontan ve kendi kendini düzenleyici özelliğidir. Ancak bu odaklanma, maliye ve para yönetimiyle hedeflere ulaşmaya, vergilendirme ile de yeniden gelir dağıtımına büyük vurgu yapan Refah Devleti'nin araçsal stratejilerinden büyük ölçüde uzakta kalmaktadır.

Refah Devleti'nin büyümesi ve onun sosyal bilimlere verdiği desteğin artması, sosyal bilimler üzerinde çeşitli şekillerde ciddi baskılar oluşturmaktadır. Bu yeni destek büyük ölçüde, ister kendisinin olsun isterse başkalarının, doğrudan ulusal hükümet faaliyetleriyle ya da dolaylı olarak UNESCO veya OECD gibi kuruluşlar aracılığıyla bilinçli olarak müdahaleye hükümetin artan bir şekilde daha fazla kendisini bağlamasından kaynaklanmaktadır. Uluslararası düzeyde hükümetlerin bilinçli müdahaleye kalkışmaları, sömürgeciliğin ve emperyalizmin eski biçimlerinin ortadan kalkması ve ABD ile Sovyetler Birliği'nin "Üçün-

cü Dünya'da" sanayileşmenin biçimini kontrol etme amacıyla girdikleri yarış ve belirli gelişmekte olan ülkelerin, kendi sanayileşmelerine yardımcı olmada büyük güçleri zorlamak için ortaya çıkan pazarlık gücü nedeniyledir.

Ayrıca hükümetler, kendi toplumlarında da aşağıdaki olguların bir sonucu olarak bilinçli bir şekilde müdahale etmeye çalışmaktadır: Nispi olarak yoksun sosyal tabakaların ya da bölgelerin varlığı; Siyah ya da çalışan veya işsiz "alt" sınıflar; ekonomilerinin dalgalanmalarını eşitleme ve kontrol etme, ekonominin sürekli büyümesini sürdürmek amacı ve son olarak hâkim adalet ve eşitlik kavramlarına karşılık verme nedeniyle ortaya çıkan baskı. Dünya çapındaki bu kitlesel değişimlere bir karşılık olarak, toplumun hükümet tarafından yönetilmesinin düzeyinde bir artış görülmektedir. Yeni fonları sosyal bilimlere aktararak büyük ölçüde bu ikincinin yerel ve ulusal kurumlarında önemli değişikliklere neden olmuştur. Bunlar uzlaştırma, iletme, belirleme ve bazen yeni hükümet baskılarını ve fırsatlarını büyütmektedir. Bu nedenle doğrudan ya da dolaylı olarak, uzak ve yerel etkilenmelerden bugün sosyolojinin işlediği teori ve tarzlarda değişiklikler olması yönünde baskıları arttırmaktadır.

Sözü edilenlere ek olarak, bu baskılar belirli başka ortak eğilimler taşımaktadır. Bir kere bunlar, belirli sosyal koşullarda planlı ve amaçlı değişikliği kolaylaştırmak için teknolojik kaynakları edinmeyi hedeflemektedir. Kısacası onlar, belirli sosyal "reformlara" hükümet bağlılığını gerektirmektedir. İkinci olarak bu bağlılığın da meşrulaştırması zorunludur. Hükümet müdahalesine sürekli olarak direniş alanları bulunmaktadır. Bu kısmen, onu finanse etmek için gerekli olan yüksek vergilerden ve istenen değişikliklere karşı çıkan belirli çıkarlardan dolayıdır. Bu nedenle devlet yalnızca belirli sosyal sorunları çözecek planlı bir müdahaleyi kolaylaştıracak bir sosyal bilimi değil ama aynı zamanda toplumun kararsız ve direnen kesimlerini ikna etmek ve bir söylem olarak hizmet etmek üzere de sosyal bilime ihtiyaç duymaktadır. Bu tür sorunlar gerçekten vardır ve tehlikeli boyutlara erişmiştir. Bir kere böy-

lesi bir müdahaleyi benimseyince, çözümü için finans gerektiren sosyal sorunları "duyurmada" kendi çıkarını elde etmektedir. Bir başka deyişle devlet, kendisinin ele almaya hazır olduğu sosyal sorunları gözler önüne serecek sosyal araştırmacılara ihtiyaç duyacaktır.

Devletin, üzerlerinde artan kontrolünün varsayımından önce, bu sorunlarla toplumdaki diğer gruplar ya da kuruluşlar tarafından genellikle yerel, bölgesel ve belediye düzeyinde ilgileniliyordu. Dolayısıyla merkezi hükümet ulusal düzeyde işin içine girip bazı sosyal sorunların yönetiminde bir görev üstlenmek istediğinde, bunların yönetiminden geleneksel olarak sorumlu gruplarla kaçınılmaz bir yarışa katılmakta, onların bu sorunları kontrol etmedeki çıkarlarını ihlal etmekte ve tehlikeye sokmaktadır. Dolayısıyla sorun yönetiminin eski ve yeni biçimleri, yüksek ve alt düzeyleri arasında ortaya bir rekabet çıkmaktadır.

Bu, yeni ve yüksek düzeylerde yalnızca mevcut bir sosyal sorunu gözler önüne sermeye değil ama aynı zamanda onunla ilgilenen eski düzenlemelerin yetersizliğini açığa vurmaya, yüksek düzeylerin şimdi sergilemeye ve kontrolleri altına almaya çalıştıkları bu düzenlemelerle görevli eski yerel seçkinleri baltalamaya yönelik bir ilginin olduğu bir durum yaratmaktadır. Sonuç olarak yeni ve yüksek hükümet düzeylerinin aslında "değerlendirme" araştırmaları, özellikle seçkinlerin ve daha alt, yerel düzeylerdeki geleneksel süreçlerin etkisizliğini analiz eden incelemeleri teşvik etme eğilimi ortaya çıkmaktadır. O zaman Refah Devleti'nin üst mekanizmasının, yarışmacıların foyasını ortaya çıkaracak sosyal araştırmalara ihtiyacı vardır.[5]

Ancak Refah Devleti'nin bu birbirine bağlı ihtiyaçları, İşlevselci teorinin belirli teknik bağlılıkları ve temel duygu yapısının belirli yönleri ile derin bir uyuşmazlık içindedir. Örneğin devletin ihtiyacı şimdi çözümün araçsal olarak yönetilebilir teknikleridir. Ama İşlevselcilik, araçsal olarak yönetilebilir olmayan, totaliter gözetimin biraz altında yer alan etik unsurların önemi üzerinde odaklanmıştır. Bundan başka daha önce gördüğümüz gibi, İşlevselcilik çağdaş toplumu ısrarlı bir iyimserlikle, hemen hemen ve muhtemel dünyaların en iyisi olarak gör-

mekte ve modern toplumun patolojilerinden ve sorunlarından dikkati uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Refah Devleti'nin ise, destek bulmak için bunlardan bir kısmını açıklaması gerekmektedir. İşlevselcilik "olumlu" ve takdir eden bir bakış açısına sahiptir. Ama Refah Devleti en azından sınırlı türde bir eleştirel sosyolojiye ihtiyaç duymaktadır. Bunlar sonra, İşlevselci sosyal teorinin Refah Devleti'nin gereklilikleriyle çatışmaya girmesi ile birlikte Refah Devleti'nin gelişen krize bazı önemli katkı yapma yolları vardır. Bu kriz Refah Devleti'nin sosyolojiye sağladığı gelişmiş desteği arttırmaktadır.

Bu büyük ölçüde, 1950'lerden bu yana var olan böylesi bir desteğin, sosyal sorunların analizinden ayrılmasının bir gerekçesi olan çalışmanın yoğunlaşmasının sonucudur. Onları ikincil sapmalar olarak algılamamakta ama seve seve gerçeği onlara bağlamaktadır. Böylesi sosyal sorunları, düzende ve istikrarda yıkıcı olarak algılama yerine, örneğin ırksal ayrımcılık konusundaki araştırmaların çoğu özgürlüğün ve eşitliğin genel sınırlaması ve ihlali ile ilgili bir çerçeve içinde görmekte ve elbette örtük ya da açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Böylesi sosyal sorun-yönelimli araştırmalara destek ancak Refah Devleti'nin maddi kaynaklarından ya da fonlarından ve aynı zamanda büyük insan hakları mücadelelerinden ve 1960'ların yakından bağlantılı "yoksullukla savaş" hareketinden sağlanmaktadır. Gerçekten de bir on yıldan daha az bir zamanda farklı bir uzmanlaşma olan "yoksulluk sosyolojisi" yeni bir hayat şansı bulmuştu. Ana ilgileri sorunları çözmek ve toplumu değiştirmek olan yeni elemanları içine almıştı. Bu değişiklik dürtüleri sınırlı da olsa yine de, İşlevselciliğin düzen-yönelimli varsayımlarının karakteristiğinden vurgu bakımından farklılıklar gösteriyordu. Bu kısmen, sosyoloji ve ekonomi arasında uzun zamandır kesilmiş olan bağlantıların yeni baştan tamir edilmeye başlaması etrafında dönen önemli bir konuydu ve sosyologlar daha önce olmadığı kadar ekonomi okumaya başlamıştı. Bu sosyal sorun araştırmalarının çoğu temel olarak sosyolojik Keynesçiliğin ifadesi olup Refah Devleti'nin sınırları içinde hareket ederken ve bu nedenle C. Wright Mills'in ruhu yurt dışında onlarla

birlikte değilken, İşlevselciliğin ve Talcott Parsons'un burada kendisini gösteren ruhu da mevcut değildir.

Değişim Teorisi

Refah Devleti'nin büyümesi her şeyden önce, belirli sosyal değişimler için bir sorumluluğu ve temel olarak sosyal değişime İşlevselci teori geleneğinden farklı bir şekilde yaklaşmayı gerektirmektedir. İşlevselci teori içinde ana zorlama yeri sonuç olarak ve ısrarla sosyal değişimin analizinde olmaktadır.

Sosyal değişimin Parsonsçu tarzda ele alınması, neredeyse başlangıcından bu yana İşlevselciliğin maruz kaldığı zorlanmaların ve tutarsızlıkların yeniden ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ancak, gerilimin İşlevselciler için artan bir şekilde keskinleştiğini gösteren işaretler vardır. Özel olarak aşağıdaki görüşleri belirtmek istiyorum: (1) Parsonsçuluğun kendi en temel alan varsayımlarını bırakma ihtimallerinin yüksek olması ve özellikle Marksizminkiler olmak üzere farklı alan varsayımlarından radikal bir şekilde değişiklik yapma eğilimleri onun sosyal değişimi ele almasında görülen bir unsurdur ve (2) bu değişim için baskı Marksizmden bilinçli olarak ödünç alarak sosyal değişimin analizinde sorunları örtük ya da açık bir şekilde çözme girişimleriyle belirli İşlevselcilerin şu anda bulunduğu noktaya kadar artmaktadır. Kısacası sosyal değişimin analizi artan bir şekilde İşlevselciliği Marksizm ile birleşmeye doğru yönlendirmektedir.

Değişim üzerinde odaklanma yerine Parsons'un sosyal sistemler analizi uzun zamandır onların kendi kendini sürdüren süreçlerle yönetildiğini vurgulama ve düzen-sürdürme mekanizmalarının onların doğasında olduğunu öne çıkarma eğiliminde olmuştur. Bununla birlikte, onun uymayı – diğerlerinin beklentileri ve etik kuralların gereklilikleri ile birlikte – sosyal sistemlerin istikrarına yol açıyor olarak algılayan belirgin ve tek yanlı bir eğilimi vardı. Parsonsçu "sosyal sistem", kollara ayrılan ve gerilime, düzensizliğe ve çatışmaya karşı savunma ağı ile bir

sosyal dünyadır: Birisini deldiğinizde hemen diğeri şoku azaltmak üzere peyda olur. Bu sistemin istikrarı bir şeye bağlı olabilir ama asla tehlikeli değildir. Onun şoku emme ve etkisiz bırakma konusundaki neredeyse sonsuz olan kapasitesi vurgulanmakta, kendisine hızlı ve etkin bir şekilde bağlanan mekanizmaların girift ve kenetlenen ağının, bu sistemlerin enerjisini stres noktalarına dağıttığı ve bunların hiçbirisinin asla yok olmadığını titiz bir şekilde sergilemektedir.

Parsonsçu sosyal sistem, bir kere dengesi oluşturulduğunda, sonsuza kadar devam edecek şekilde algılanır. Sosyal hayatın kaçınılmaz gerçekliklerinden kaynaklandığı asla görülmeyen ve genellikle ikincil rahatsızlıklar ve sapmalar olarak kabul edilen çatışmalar, gerilimler ve düzensizlikler yerine onun asıl gerçekliğinin kendi iç tutarlılığı olduğuna inanılmaktadır. Onun oyuncuları, kullanılmamış kurutma kâğıtları gibi sosyal baskılamaya, bir mürekkebin emilmesine benzer şekilde hazır ve isteklidir ve bu nedenle asla kısıtlanmaları gerekmez. Çünkü onlar gönüllü ve içten gelen bir güdülenmeyle hareket etmektedir. Kabul edilse de az bulunurluğun önemli olmadığı ya da zorla işgal edilmeyen bir dünyadır. Her zaman etik kurallar tarafından iyi bir şekilde yönetilme kapasitesine sahiptir. O, insanların ortak çıkarlar ve amaçlar adına güçlerini iyi kalplilikle kullanmakta ve güç farklılıkları, güçlü olanı, etik değerlerin dikte ettirdiğinden daha fazla almasında nadiren baştan çıkarmaktadır. Kısacası Parsonsçu sosyal sistem, sürekli hareket eden bir makinedir.

Yukarıda ele aldığım gibi Parsons'un sosyal çatışmaları ve gerilimleri sosyal hayatın *gerekli* gerekliliklerinden gelen unsurlar olarak algılamadığını ileri sürerken, Parsons'un ima ederek sosyal sistemlerde neyi "gerçek" olarak aldığı konusundan söz edeceğim: Bu, nadiren ifade ediliyor olsa da, onun sosyal sistemlerle ilgili en temel alan varsayımlarıdır. Parsons'un düşüncesindeki eğilim, bu çatışmaların olmamasının imkânsızlığıdır. Onların varlığı tamamen herhangi bir anda çalışan mekanizmaların istikrarının nasıl sağlanacağına bağlıdır. Çatışmalar ve düzensizlik şeylerin düzeninin bir gereği olarak görülmez. Onlar, yaşlanan

bir vücudun belirli hastalığı ve kaçınılmaz ölümü yerine vücuttaki geçici hastalıklara daha çok benzemektedir. Parsons, onu sona erdirecek, ciddi bir şekilde sekteye uğratacak, onu sürekli olarak bir baskıya tabi tutacak ve hatta onun yapısını zaman zaman radikal olarak değiştirecek bir sosyal sistemde hiçbir şeyin gerekli olmadığı varsayımı ile hareket etmektedir. Bir başka deyişle (bunu gelecek bölümde daha fazla inceleyeceğiz) Parsons ölümsüz bir sosyal sistem tasarlamıştır. Büyük ölçüde, kendi "sosyal sistemine" ölümsüzlük verme arzusuyla heyecanlanmıştır. Hangi sosyal sistemlerdeki yöntemlerin mutlaka yasal değişikliği gerektirdiği ve bunun, yazdığı Sosyal Sistem'de[6] Parsons'u, niye bunu anlama ihtimalleri konusunda kasvetli bir kötümserliğe sürüklediğini anlamak zordur.

Parsons'un Değişim Analizinin Özellikleri

Eğer Parsons istikrarlı etkileşim sisteminin, bir kere kurulunca, "değişmeme eğilimi" gösterdiğini varsayıyorsa, o zaman sistemin esaslı niteliklerine rastlantısal olan baskılardan dolayı – yayılmaları değilse kökenlerinde – bir şekilde sistemin savunmalarına nüfuz etmiş ve onu bir şekilde bozguna uğratmış dış baskılardan kaynaklanan bir sosyal sistemdeki değişiklikleri mantıklı olarak varsayma eğiliminde olmaktadır. Sistemin asıl nitelikleri sistemin kritik yapısal değişikliklerine yol açmayacak ancak burada dönemsel ve ritmik değişiklikler olacaktır. Bu nedenle Parsons'un *Sosyal Sistem*'de şunları söylemesine şaşmamak gerekir:

> *Sosyal sistemlerin değişim süreçlerinin bir genel teorisi, bilginin mevcut durumunda mümkün değildir... Sosyal sistemlerde değişim sürecinin tam bir teorisine sahip değiliz... Böyle bir teoriye sahip olduğumuzda, sosyal bilimin bin yılı gelmiş demektir. Bu, bizim zamanımızda ve asla gelmeyecektir.*[7]

Burada not edilmesi gereken şey, aşırı kötümserliktir. Gerçekten de ümitsiz bir durum. Parsons sosyal sistemlerdeki değişimin "tam" bir teorisini açıklamaktadır. Böyle bir ümitsizliğe varmayı gerekçelendirmek için Parsons önce "genel" ve sonra da "tam" teoriden söz etmektedir. Kuşkusuz genel teori, bu terimlerin kendine özgü tanımları olmazsa, mutlaka bir tam teori değildir. Herhalde bir şeyin tam teorisi nadiren mümkündür. Parsons'un – herkesin Parsons'unun – böylesi bir teorinin önce bilginin gelişmesini beklemek zorunda olduğunu savunması kesinlikle gariptir. Bilgi eksikliği niye sosyal sistemlerdeki bir değişim teorisinin gelişimini yasaklasın? Ve niye benzer bilgi yoksunluğu Parsons'un düzen ve sosyal sistem teorisine bir engel oluşturmamaktadır? Parsons niye değişim teorisi hakkında bu kadar umutsuzken, düzen teorisi konusunda böyle değildir. Niye Parsons birdenbire, ortada bir sebep yokken bir Pozitivist varsayımı başka hiçbir yerde yapmıyorken, teorilerin önceden bilgilerin elde edilmesini beklemek zorunda olduğunu kabul etmektedir?

Burada Parsons'un tartışmasının tutarsızlığı garip bir şekilde onun kötümserliğinin derinliğiyle karşıtlık oluşturmaktadır. Kaçınılmaz olarak Sokrates'in inatla ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalıştığını hatırlatmaktadır. Herkes burada belirtilen noktanın zorlayıcılığından emindir ve mantığın daha önceki bir dürtünün hizmetine verildiğinden şüphelenilmektedir. Sistem değişikliği sorununu çözmeye çalışma düşüncesinin acı acı bağıran tehlikeli bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuşa benzemektedir. Bunun çoğu başvurulan modern bir teoloğun şeytanın özellikleri konusunda konuşması gibi olabilir.

Marxizme Doğru Sürükleniş

Sosyal Sistem'de Parsons, yine de sosyal değişikliği analiz etmek için bazı taraflı kurallar sunmaktadır. Bunlar ilginç bir şekilde, etraflarında değişmeye karşı direnişin organize edilmesinin savunulduğu "çıkar" kavramı üzerinde odaklanmaktadır. Parsons şu ana kadar yapılan "değişikliğin"

uluslararası kalıpları etkilediğini, değişimin asla "kalıpların değiştirilmesi" değil ama "direncin alt edilmesiyle değiştirilmesi" olduğunu savunmuştu.[8] Ama niye "çıkarın" yalnızca değişmeye direnişe yol açtığını ve niye aynı zamanda değişim eğilimlerini desteklemediği hiçbir şekilde açık değildir. Parsons da, sosyal bir sistemin değişik parçalarının, kendi varlığını sürdürmede eşit "kazanılmış haklara" sahip olmadığını sistematik olarak not etmemektedir. Bazılarının farklı fonksiyonel özgürlükleri vardır. Bazıları sistemin sürdürülmesinde daha fazla ya da daha az kazanılmış bir hakka sahiptir. Bundan başka değişikliğin, direncin üstesinden gelmesi olduğunun ve değişikliğin çatışma aracılığıyla gerçekleştiğinin örtük bir şekilde kabulü Parsons'un ifadesinde yoktur. Eğer insanların, kendi tatminlerini korumak için değişikliğe direnmede bir çıkarları varsa, onlar kendi tatminlerini *genişletecek* değişiklik için aynı şekilde çaba göstermeyecekler midir? Bir kere bu farz edildiğinde, sosyal sistemlerin doğasındaki çatışmaya doğru eğilimi olan bir neden varsayılmış olmuyor mu?

Daha genel olarak Parsons bir kere öne çıkıp sosyal sistemlerde ya da onlardan kaynaklanan sosyal değişiklik konularıyla karşılaşınca, sosyal gerçekliğin niteliği ile ilgili tamamen yeni bir dizi alan varsayımıyla sınırlanmışa benzemektedir. Sosyal değişikliği onun analiz etme çabaları, birdenbire yalnızca düzeni analiz etmekte kullandığı dışsal alan varsayımlarını değil ama aynı zamanda bunların tersi olan ve "değişmeye direnç" bağlamında bir Veblenci "çıkar" görüşünde ifadesini bulan alan varsayımı da devreye sokmaktadır. İkinci varsayımın özel kökeni muhtemelen Freudçu teoride yatmaktadır. Bu özel varsayımın Marksizm ile ortak olduğundan da söz edilmesi gerekir. Parsons'un not etmeyi başarmadığı nokta, bu varsayımın başta iyi bir tesadüf olarak sistemlerin istikrarlaştırıcı eğilimi ile tutarlı olup ve onu açıklıyorken aynı zamanda doğası gereği çatışma için de bir eğilimi olduğudur. Eğer değişme için hiçbir direnç olmasaydı, Parsons'un kendi görüşüne göre çatışma da olmazdı. Aynı eğilim bir durumda sistemi istikrarlaştırırken

diğer durumlarda istikrarsızlığa götürmektedir. Sistem kendi balyozu ile yıkılmaktadır

Ancak Parsons olayın bu tarafını görmemektedir. O bunun yerine istikrarı, değişimi açıklamak için değişik varsayımları seferber etmekte ya da en azından bunlar farklıymış gibi düşünmektedir. Sanki farklı varsayımlar altında çalışan iki ayrı defter gibi: Birisi değişikliklerin ve diğeri de sosyal dengenin analizi için. Bu, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra fethedilen Almanya ile baş etmek için bir strateji geliştirmeye kalktığında Parsons'un daha önce yaptığı "Kontrol Edilen Kurumsal Değişim Sorunu" analizinde de mevcuttu.

Bu analizde Parsons şu vurguyu yapmıştı: "Tamamen bütünleşmiş bir sosyal sitem kavramı sınırlayıcı bir durumdur. Tümden karmaşık her toplumda, iç çatışmanın ve gerilimin oldukça önemli unsurları bulunur." Ama niye yalnızca karmaşık toplumlarda? Niye bütün sosyal sistemlerde, hatta en basitlerinde bile değil? Bundan başka böylesi çatışmaların varlığını kabul etmede belirli bir "gerçekçilik" olsa da, bu çatışmalar toplum için hala gerekli ve özünde olmadığından dolayı Parsons'un varsayımını mutlaka değiştirmemektedir. Parsons, her toplumun çatışmalar "yarattığını" değil ama onların çatışmaları ya da çatışma "unsurlarını" taşıdığını belirtmektedir. Parsons aynı makalesinde ayrıca, bir sosyal çatışmanın taraflarından birisi değişikliği engellese de diğer tarafın değişiklik ya da değişiklik çabalarının müttefiki olarak devreye girebileceğini kaydetmektedir. Kısacası, değişim sürecinin belirgin bir şekilde bir tür mücadele ve çatışma gerektirdiği görülmektedir.

Parsons, Alman asilzadelerinin en hassas noktalarının onların ekonomik temelleri olduğu yorumunu yapmaktadır. Marksist bir gazeteci gibi ifade ederek onların toplumdaki konumlarının ayrıcalıklı sınıf imtiyazından dolayı saldırıya uğrayabileceğini ifade etmektedir.[9] Alman bürokrasisinin muhafazakârlığı da, sınıf kavramıyla açıklanmakta, "yüksek konumdaki personelin sınıf temelinde" işe alındığını iddia etmektedir.[10] İş değişim analizine geldiğinde Parsons bile aslında sınıf yapılarının önemini, çıkarları, çatışmaları, kendi düzen teorisin-

den doğası gereği türetilemeyecek şekilde vurgulamaktadır. Bu noktada teori, Marksist yönde az ama algılanabilir bir çekim olduğunu ortaya koymaktadır.

Sözü edilen diğer bir sorun olarak, onun fikirlerin rolü konusundaki konumunu, sosyal değişim görüşü açısından not edebiliriz. Onun daha önceki *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda ana vurgusu inanç sistemlerinin diğer değişkenlerle birlikte karşılıklı bağımlılığıydı. Şimdi ise o, resmi olarak onların diğer güçlerle karşılıklı bağımlılığında ısrar etse bile, onların "bağımlı" karakterine doğru bir vurguya geçmektedir.

> *Modern psikoloji ve sosyal bilimin önemli sonuçlarından birisi, belirli özel alanlar hariç, davranışın bağımsız belirleyicileri olmaktan çok bireysel ve kitlesel düzeydeki düşünce ve duyguların, daha derinde-yatan-yapıların-karakter yapısının ve kurumsal yapının ... göstergesi olduğudur.*[11]

Bu konudaki kavramın, Durkheim'ın yöneldiği konumla, toplumdaki etik değerlerin yeri analizinde bir noktada birleştiği açıkça görülmektedir. Her ikisi de Marksist yaklaşıma benzer bir şekilde üstyapı ve altyapı arasında bir farklılık olduğunu ima etmektedir.

Parsons'un sosyal teorisinde ayrılan bir şey vardır. Onun dünya görüşünde beklenmedik bir ikilik işareti bulunmaktadır. Bir yandan Parsons'un, Platoncu Fikir ve Şeklin Değişmezliği'nin kendi modeli olan ölümsüz ve değişmeyen bir sosyal sistemi varken diğer yandan insanların doğal dünyalarının görünüşte Ebedi Model'den ayrı düştüğünü ve değiştiğini öngören varsayımı söz konusudur: "Tüm karmaşık toplumlar iç çatışmanın oldukça önemli unsurları bulunur."[12] Kendisinin bu denge teorisinde sanki bir Comteçu gibi konuşmaktadır. Ama bir değişim teorisini ele aldığında, birden bire değişmekte ve gizemli bir şekilde kendisini Marx'ın ağzından konuşur halde bulmaktadır. Dolayısıyla denge analizinden sosyal değişime dönme ihtimali karşısında irkilmiş olmasına şaşmamak gerek. Bu Marksist eğilim, öyle yeni bir şey de değildir. Bu, *Sosyal Sistemler*'de ve daha öncesinde açığa vurulmuştur

ve yaptığı sosyal değişim ve evrim ile ilgili yakın zamanlardaki analizlerinde yer almaya devam etmektedir.

Farklılaşma: Üretim İlişkileri Karşısındaki Güçler

"Sosyal Değişim Teorisi Üzerine Bazı Düşünceler" başlıklı makalesinde Parsons, bir farklılaşma sürecini gerektiren sosyal değişim üzerinde odaklanmaktadır.[13] Anlaşıldığı üzere o bununla, sosyal değişimin kısmen belirli fonksiyonları yerine getirmek için yeni ve farklı düzenlemelerin ve yapıların gelişimi ile oluştuğunu kastetmektedir. Her bir birimin yöneten belirli etik kuralların yeni olarak farklılaşmış yapılarının ortaya çıkması sonucu değişmesiyle onlar arasındaki ilişkiler de değişmektedir. "Farklılaşma" yalnızca daha önce kurulmuş bir birimdeki faaliyetlerde olan değişim değil ama aynı zamanda belirli faaliyetlerin, onları uygulama haklarının, onları uygulamakla sağlanan ödül ve tatminlerin ve onları uygulama gücünün kaybolması demektir. "Farklılaşma" üzerindeki bu vurgu, Spencerci evrimciliği ve Parsons'un bunu yeniden keşfedişini ve gerçekten de evrimciliğe doğru dönmesini (bunu daha sonra tartışacağız) hatırlatmaktadır. Eğer Parsons 1937 yılında, "Herbert Spencer'i kim okuyor?" diye sormuşsa, 1960 yılındaki cevap, zorunlu olarak Parsons'tur.

Farklılaşma, eskinin fonksiyon ve güçlerini üstlenen yeni bir birimin yaratılması demektir. Dolayısıyla yeni birimin büyümesi, bir miktar kayıp olmasını ve muhtemel eski olanı yok etme tehdidini gerektirmektedir. Yeni birim eskinin çıkarlarını kısıtlamak zorunda olduğu için eskisi direnecek ve sonuçta sosyal çatışma ortaya çıkacaktır. Bunun çoğu özellikle yeni değildir ve *Sosyal Sistem*'de ya açık ya da örtük bir şekilde vardır. Ancak yeni bir unsur, farklılaşmaya hangi koşullar neden olmaktadır ve onun başarılı bir şekilde tamamlanması neye bağlıdır sorusu yöneltildiğinde ortaya çıkmaktadır.

Parsons'un cevabı, sürecin amacı elde etme bakımından, başarılı bir şekilde amaca ulaşılsa bile bir tür "girdi-bozukluğunun" başla-

masının gerilim dolu olduğunu varsaymaktadır. Diğer bir deyişle bir fonksiyon yerine getirilmektedir. Bir şekilde tatmin edici bir şekilde çalışmasa da sistemin sorumluluğu ile bir hizmet sağlanması beklenmektedir. Dolayısıyla alıcı sistem, hizmet sağlayıcı sistem üzerinde bir baskı oluşturmaktadır. Nicelikler, nitelikler, zamanlama ya da değişim oranları bu yüzden sorunlu olmaktadır. Alıcı sistem daha fazla, daha iyi ve daha hızlı bir baskı kurmaktadır. Ya da bunları sağlayan kurulu düzeni olan hizmet sağlayıcı sistemden daha ucuz maliyetle bunu yapmaktadır. Alıcı sistem, kendisini tatmin edecek şekilde hizmet sağlayıcı sistemi değiştirmeye çalışmaktadır.

Bu "dengesizliğin" Parsons tarafından bir "mevcut" unsur olarak görüldüğünün kaydedilmesi önemlidir. Parsons bir sosyal sistemin onun bütün taraflarının birbirlerinin beklentilerine uyduğu sürece dengede kalacağını varsaymaktadır. Bu, onun sistemi denge içinden yalnızca varsayımlardan yararlanarak çıkarmasının tek yoludur. Dolayısıyla o burada dengeden çıkarılmış varsayımla başlamaktadır. Taraflardan birisinin diğerinin beklentilerine uymadığı varsayılmaktadır. O zaman sosyal değişimin bir biçimi olarak farklılaşma öncelikle sistemin adapte olduğu, dengenin daha önceki ama açıklanmayan bozulmasıyla baş etmektedir. Bu nedenle sistemin kendisinde onu mutlaka dengeden çıkarmasını gerektirecek ve bir tarafın diğerlerinin beklentilerini hayal kırıklığına uğratacak bir şey yoktur. Karışıklık büyük ölçüde geçici ve sistemin kendisine bağlı olarak görülmektedir.

Ancak, bunun böyle olmadığını birçok defa açıklamış bulunuyorum. Örneğin, tatminlerin azalan marjinal faydasına doğru işin doğası gereği bir eğilim vardır. Diğerlerinin etik olarak onaylanan beklentilerine uymada bile doğası gereği bir belirsizlik unsuru bulunur. Başkalarınınki yerine kişinin kendi haklarına uyulmasını talep etmede daha büyük bir hazır olma hali söz konusudur. Avantajlı olan etik kurallar seçici olarak desteklenirken avantajlı olmayanlara nispeten önem verilmez. Güç farklılaşmasının doğal sonuçları vardır. Bunlar, güçlü olanların kendi etik beklentilerini uygulama ve zayıf olanların uyma taleplerine

"normalleşmiş zorlama" sonuçlu davranışlarla direnme imkânı verir. Ve dezavantajlı olanların tatminlerin tahsisindeki mevcut düzenlemeye ve bunları onaylayan etik kurallara daha az destek verme yönünde bir genel eğilim bulunmaktadır. Ancak Parsons için, bir sosyal sistemde onun dengesini doğası gereği bozacak hiçbir şey yoktur.

Bundan başka Parsons için başarılı farklılaşma her zaman, "yapısının en yüksek-düzen unsuru" olan sosyal sistemin hâkim değerlerine tabi kalan bir süreçtir.[14] Değerlerin uygulandığı yöntemler değişebilirken ve onların uygulandığı sosyal birimler de değişikliğe uğrarken, Parsons kendi "bütün tartışmasının, sistemin temel değer-kalıbının farklılaşma sürecinin bir parçası olarak değişmeyeceği varsayımına dayandığını" vurgulamaktadır.[15] Diğer bir deyişle o, yalnızca sınırlı bir tip farklılaşma olan *kurumsallaşmış* farklılaşma üzerinde durmaktadır. Sistemin ana değer yükümlülükleri ile uyumlu ve *kontrol altındaki* farklılaşma sürecini ele almaktadır.

Ama hangi koşullarda, önerilen farklılaşmalar kontrol altında kalmaktadır? Kurulu birimlerin eski fonksiyonlarını kaybetmelerine direndiklerini ve dahası bu direnişleri etkin bir hale getirmeye yetecek güçleri olduğunu varsayalım. Eskiden yeni bir birime fonksiyonda bir değişikliği dikte etme kapasitesi, Parsons'un ön varsayımına göre, bu değişikleri yapmak isteyenlerin gücü içinde olan bir şeydir. Kısacası, Parsons'un ele aldığı türde kurumsallaşmış farklılaşmalar, mevcut güç düzenlemelerinin sürdürülmesini ve bu yüzden de onlardan yararlanan güçlü seçkinlerce kabul edilebilir bulunacak şekilde örtük bir sınırlanmasını öngörmektedir.

Farklılaşma sürecinin gidişi her kişinin "girdi açıkları" tecrübesi yönüyle denk bir şekilde gelişmeyecektir. Pek çok durumda bazı "girdi açıkları" diğerlerinkinden daha çok önemli olacaktır. Bazı kişilerin ve grupların "girdi açıkları" onları uzun süre hayal kırıklığına düşürebilir ve farklılaşma yaratmaksızın bozulmasına yol açabilir. Bu arada diğerlerinin "girdi açıkları" farklılaştırmada dakik ve rutin çabalara yol açabilir. Örneğin ABD'deki Siyahiler uzun süredir, çocuklarının aldığı

eğitim yönünden bir "girdi açığı" yaşadılar. Bu onları uzun zamandan beri hayal kırıklığına uğratıyordu ve bu başkaları tarafından da yine uzun zamandan beri biliniyordu. Ama bugüne kadar bir çözüm ufukta görünmedi. Bundan başka böylesi bir "farklılaşma" geliştiği şekliyle – kısacası ayrımcı ve tecrit edilmiş okullaştırma – gelişti ve Siyahilerin değil ama Beyazların "girdi açığını" çözüme kavuşturmak için sürdürüldü. Ayrıca bu eğitim farklılaşmasının ayrımcı modeli, Amerikan toplumunun normal olarak katıldığı eşitlikçi değer sistemi ile de her zaman uyuşmazlık içindeydi. Ama bu, pek çok Amerikalı beyazın katıldığı ayrımcı değer sistemini bozmadan değişmeyecektir.

Parsons'un sosyal farklılaşma analizinin temelinde, uygulanması zorunlu, tatmin etmeyi sürdürmesi zorunlu bir bütün olarak değişmeyen bir sistem ihtiyacının olduğu daimi bir fonksiyonun olduğu varsayımıdır. Aynı sistemin içinde ihtiyaç duyulan artan farklılaşma, bir birimden daha iyi tatmin sağlanan diğer birime transferini gerektirmektedir. Ancak sosyal farklılaşmayı yaratabilen ihtiyaç sistemin bütünü değil ama yalnızca sistemin bazı parçalarıdır. Sistem ihtiyaçlarını eski birimden yenisine taşırken karşılaştığı ana sorun, direncin ve ihtiyaçların karşılanmasında kurulu düzenin hareket tarzından faydalananların çıkarlarının üstesinden gelmektir. Bu da büyük ölçüde ilk olarak eskinin direnme gücüne ve ikinci olarak onların direnmeye hazır olmalarına ve direnme arzularına bağlıdır. Bu da bunun karşılığında yakın transfer nedeniyle, onların tatminlere erişiminin yok olmasına ya da tehlikeye girmesine, geliştirilmesine ya da avantajlı hale getirilmesine bağlı bir fonksiyondur. Bir fonksiyonun transfer edilmesi durumu, tek bir sistem ihtiyacının ya da bir bütün olarak sistemin performansında bir iyileşme olmayabilir. Bir başka deyişle bir fonksiyonun transferi, bir grubun fonksiyonunu geliştirme amaçlı ve ona hizmet eden bir şey değil, o grup içinde yalnızca bazılarının avantajlarını iyileştiren bir durum olabilir.

Parsons'un o zaman gördüğü şekliyle farklılaşma, büyük ölçüde avantajların temel tahsisini değiştirmeden ve bu nedenle de mevcut güç

merkezlerine tehdit oluşturmayıp onların kabul edeceği şekilde, sosyal sistemlerin "düzenli" bir şekilde değişme tarzıdır. Yine de bu analiz konusunda ilginç olan nokta, Parsons'un kendi olağan varsayımlarını ne dereceye kadar farklı bir şekilde vurgulaması gerektiği ve ne şekilde onun Marksist bir modele doğru döndüğü konusudur. Örneğin Parsons'un farklılaşma analizi, onun bir çatışmada başladığına, tehlike içerdiğine ve direnç tehlikesi yarattığına işaret etmektedir. Eğer sosyal sistem doğası gereği çatışma barındırmıyorsa, sistem değişikliği çatışmayı gerektirmektedir. Tedarik edici sistem, performansını arttırmak için ya yeni araçları ya da eski araçların kullanımı için yeni düzenlemeleri devreye sokmakla ilgili baskı altındadır. Onun zorlama karşısında kalan performansını geliştirmenin bir yolu, kurulu sistemi farklılaştırmak için onu başka bir birime özelleştirilmiş bir fonksiyon olarak görevlendirmektir. Bunun nasıl çalıştığına bir bakalım. Böylesi bir baskı altındaki sistem, performansını arttırabilecek yeni araçları kabul etmeye muhtemelen daha sıcak bakacaktır. Ya onları kendisi yaratmayı deneyecek ya da başka yerde yaratılmış olanları aramaya kalkışacaktır. Eğer yeni bir aracı icat eder ya da ödünç almada başarılı olursa, o zaman onu kendi kurulu düzeni içinde kullanmak için düzenlemek zorundadır. Yeni aracın kullanılabilmesiyle etkinliği maksimize etmek için sistem, yeni aracın performansının olacağı fonksiyonlar için sorumluluk yükleyeceği yeni tür organizasyonel birimler yaratma eğilimi taşır. Ama yerine getirilecek fonksiyonlar yeni olmadığı ve yalnızca onların işleyiş şekilleri değiştirilmiş olduğu için onlar sosyal sistem içinde mevcut birimler tarafından önceden uygulanmış olmak zorundadır. Bu nedenle "tortu" birim şimdi bir fonksiyonu yeni bir birim karşısında kaybetmiş, onun çıkarları parçalanmış ve onun eski kolaylıklara süregiden erişimi sorunlu hale gelmiştir.

Bu değişim modelinin, belirli benzerliklerinin ve sosyal değişikliğin üretim *ilişkileri* ve *güçleri* arasındaki bir çatışmadan kaynaklandığını savunan Marksist kavramla birleşmeye başladığını akla getirmektedir. Marksizmde üretimin yeni güçlerinin (ya da fonksiyonel "çıktılarının")

ilk olarak *mevcut üretim ilişkileri içinde* (örneğin mevcut farklılaşma düzeyinde) geliştiği ya da edinildiği ama bir noktada bunlarla uyumsuz hale geldiği ve parçalara ayrıldığı düşünülmektedir. Parsons'un yaptığı şey, Marksist değişme modelini toplumdan tüm sosyal sistemlere genelleştirmesi olarak kavranabilir. Parsons sistem dengesi kaynaklarını analiz etmekten sistem değişikliği kaynaklarını analiz etmeye geçerken, fark edilebilir ama kabul edilmemiş bir Comteçu alan varsayımlarından Marksist alan varsayımlarına, halen çözüme kavuşturulmamış yeni bir metafiziğe doğru bir geçiş yapmaktadır. Bu, Parsonsçu sistemin ikili bir düzende işlemesi durumunu ortaya koymaktadır. Ancak burada Parsons'un Marksçı yöndeki değişiminin düzeyini abartmak arzusunda değilim. Değişikliği analiz etmeye kalktığında bile Parsons hiçbir şekilde eski varsayımlarından vazgeçmemektedir. Belirgin bir şekilde farklı olanlar vurgulanmış, yeni olanlar o noktada belirmişler ama onlar analizin tartışmasız kontrolüne kesinlikle sahip değildir ve onun teorisinin altyapısının içinde özümlenmiştir.

Örneğin Parsons'un farklılaşma analizi, Marksist *devrim* mekanizmasını – üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışma – bir *evrim* mekanizmasına taşımaktadır. Eski tortu birimi ile yeni farklılaşmış birim arasındaki gerilim, merkezi kontrolün altında sürüyor olarak görülmektedir. Birimler arasında şiddetli bir çatışma yerine bir "gri fanila" yarışması var gözükmektedir. Parsonsçu sosyal farklılaşma teorisi bir "kökenler efsanesi" olarak düşünüldüğünde zürriyetsiz bir yeniden üretim olarak görülebilecektir: Kendisini bölen ama hala ayrı bir şey olarak kalması gibi, yavaş yavaş kendisini bölen şekilsiz bir protoplazmanın hala bütünleşmiş olarak kalması gibi.

Evrim Teorisinde Parsons-Marx Yakınlaşması

Parsonsçu teori en çok sosyal değişim konusunda istikrarsızdır ve bu nedenle kendi hâkim bağlılıklarıyla en çok uyuşmazlık içinde olan modellerle birleşme zorlamasıyla karşılaşmaktadır. Bu daha önce, Parsons'un 1960'larda evrimciliğe doğru ani dönüşüyle gösterilmişti. Bu,

pek de Parsons'un önceki bağlılıklarının özünde var olan iç gelişiminin bir konusu değildi ve daha çok entelektüel çevredeki baskılara – ayrıca bunları yaratan baskılara – adapte olmakla ilgiliydi. Bu, onun "Toplumda Evrimci Evrenler" başlıklı makalesinin sunuş bölümünde belirtiliyordu: "Yavaş ve belirsiz bir şekilde sosyolojik ve antropolojik çevrelerdeki vurgu, sosyal ve kültürel evrimin sorunlarındaki araştırılmış ilgisizlikten ... evrimci bir çerçeveye doğru değişmektedir."[16] Kısacası Parsons, kendi teorik sistemini çevreleyen entelektüel gelişmeler arasında bir boşluğu fark etmişti ve onu kendi sistemine "özümseyerek" gerilimi azaltmak amacıyla evrimciliğe doğru kaymıştı.

Burada Parsons'un çabasının odağı, "evrimsel genel olgular" kavramıdır. Bu kavramı Parsons, "sahiplerine genelleştirilmiş adapte olma kapasitesinde önemli bir artış veren yapısal yenilikler" olarak tanımlamaktadır. "Bu önemli kapasiteye sahip olmayanlar doğal seleksiyonun işlediği ana alanlarda nispi olarak dezavantajlı durumdadır. Bu, hayatta kalmak için değil, diğer ana gelişme fırsatlarını başlatmak için söz konusudur."[17] Bir evrimsel genel olgu, evrimi daha da ileriye götürmek için çok önemli bir yeniliktir ve bir kere ortaya çıkmak yerine değişik koşullar altında çalışan farklı sistemler tarafından onun "seçilme" ihtimali yüksektir.[18] Evrimci evrenlerin "belirsiz" farklı koşullar altında ortaya çıktığı görüşü aslında Parsons'un analizinden kaynaklanmaktadır ve Parsons'un onların nasıl, hangi koşullar altında oluştuğu konusunda bir açıklaması yoktur. Evrimsel genel olguların kökeni aslında rastlantısal bir dönüşüm (mutasyon) olarak görülmektedir. Onların önemi, genelleşmiş adapte olma kapasitesinde bir artışın geçici olarak ortaya çıkmasından, onun oluşmasına ilk başta yol açan nedenlerden kaynaklanmaktadır.

Parsons'un evrimci modelinde ima edilmiş de olsa örtük bir "iki aşama" sıralanışı vardır. Özellikle esasında ilkel ya da kabile toplumu olan bir başlama aşaması bulunmaktadır. Bu, Parsons'un kaydettiği gibi, akrabalık kurumlarının hâkimiyeti ve yaygınlığı ile karakterize olmaktadır. Yine Parsons'un belirttiği gibi buradaki sosyal statü büyük

ölçüde "biyolojik akrabalık ölçütüne" bağlanmaktadır.[19] Bu aşama esas olarak analiz edilmemiş tortu bir kategoridir ve yalnızca evrimin daha sonraki gelişimi için bir başlangıç noktasıdır. Bu aşama, benzer biçimde şekilsiz olan ikincisi aşamanın başlaması için bozulmak zorundadır. Bu ikinci aşama, bundan sonra gelen her şeydir – kusursuz akrabalık ağı bozulduktan sonra – ve burada evrimsel genel olgular gelişir. Kısacası, kabileciliğin bozulmasına bağlı olarak ve ondan sonra "tarihin" hepsinde aslında bir ve aynı aşamayı oluşturur.

Bu bozulma kısmen, belirli evrimsel genel olguların görünüşü ve işleyişi sonucu ortaya çıkar. Parsons iki evrimsel genel olgunun, sosyal evrimin "ilkel" aşaması denebilecek sürecini "bozma" ile yakından ilişkili olduğunu söylemektedir.[20] Bunlar ilk olarak, farklılaşmış sosyal fonksiyonların açık kültürel meşruiyetinin akrabalık ilişkilerinden ayrı bir sistemidir (özellikle siyasi fonksiyonların) ve ikinci olarak "sosyal tabakalaşmanın çok iyi belirlenmiş bir sisteminin gelişimidir". Bundan başka Parsons, bu iki başlangıç mekanizması arasında öncelikler belirlemektedir. "Tabakalaşmanın ilk olarak siyasi fonksiyonun meşruiyetinin bir koşulu olarak geldiğini düşünme eğilimindeyim"[21] diye eklemektedir.

Bir kere daha belirtmek gerekirse, bu şaşırtıcı bir şekilde Marksizmi ve özellikle de Marx ve Engels'in Komünist Manifesto'daki sosyal evrim tartışmasını andırmaktadır. Burada Marx, "tarihin bu anına kadarki bütün mevcut toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir" görüşünü savunmuştur. Engels de, Komünist Manifesto'nun 1888 İngilizce modelinde bir dipnot koymuş ve bunun "bütün yazılı tarihlere" referans verdiğini ileri sürmüştür. Engels, Komünist Manifesto'nun yazıldığı tarih olan 1847'de "toplumun tarih öncesinin bilinmediğini ..." belirtmiştir. Ama o zamandan sonra Haxtausen, Maurer ve Morgan, Cermen kabilelerinin gelişimi için bir temel olarak ortak arazi sahipliğinin önemini ve genlerin yapısının kabile ile olan ilişkisini analiz eden çalışmalarını yayınlamıştı. "Bu ilkel toplumların çözülmesiyle toplum ayrı ve sonunda birbirine düşman sınıflara ayrışmaya başlamıştır."[22]

Engels daha sonra (1) tarih öncesi ya da ilkel toplumlar ve (2) bütün izleyen yazılı tarih şeklinde temel bir aşamalar ayrımı yapmıştır. Bu da Parsons'un ilkel ve ilkel-sonrası aşamalarına benzerlik göstermektedir. Aslında Engels, bir tür "iki-aşama" teorisiyle hareket etmekte, Marx'ın ayrıntılı analiz yaptığı evrimin aşamalarının aslında, ikinci olan, tarihsel aşamadaki alt aşamalarda yer aldığını savunuyordu. Engels gibi Parsons da, sosyal tabakalaşmanın rolüne, onun tabakalaşma kavramı ciddi anlamda Marx ve Engels'in kavramından farklı olsa da ilkel toplumları bozma konusunda büyük bir önem vermektedir.

Kültürel meşruiyetin belirgin sistemine ve çok iyi belirlenmiş sosyal tabakalaşma sistemine ek olarak Parsons aynı zamanda diğer dört *"evrimsel genel olgular"* üzerinde odaklanmaktadır: Piyasalar ve para sistemi, bürokrasi, evrensel hukuk sistemi ve demokratik kuruluşlar. Parsons'un evrimsel genel olguların analizindeki en çok şaşırtan boşluklardan birisi, onun burada bilim ve teknolojiden çok az söz etmesidir. Bunların evrimsel genel olgular olarak belirgin bir vurgu ile konu edilmemesi, yukarıda söz edilenlerden az olmayacak şekilde "genelleşmiş adapte olucu kapasitede çok önemli bir artış ürettiklerini" belirtmek gereksiz olacaktır. Bilim ve teknoloji evrimsel genel olgulara tüm bir makalenin bitişinden önceki bir paragrafta iki kısa cümlede yalnızca laf arasında değinilmektedir. Burada onların modern toplum için, kendilerine "evrimsel genel olgular" denmese de, yukarıda sözü edilen son dört evrimsel genel olgu kadar önemli oldukları kabul edilmektedir. Bu niye böyledir?

Bu soruya cevabın iki düzeyde ilerlemesi gerektiğine inanıyorum. Bir tanesi, Parsons'un evrimin teknik analizi ve bununla bağlantılı analitik farklılıkları ile ilgilidir. İkincisinin ise, Parsons'un tartışmasının *ideolojik* karakteri ile ilişkisi vardır. Bu, birinci düzeyden bağımsız değildir ama onun için bir altyapı sağlar. Teknik düzeye gelince: Onun nitelendirmesinden ve altı evrimsel genel olguları doğrudan analiz etmesinden önce Parsons, bir ön ayrım yapmakta ve "sosyo-kültürel gelişmenin ön koşulları" dediği unsurları evrimsel genel olgulardan ayır-

maktadır.[23] Parsons bu "ön koşullar" içinde teknolojiyi, dili, akrabalığı ve dini yerleştirmektedir. Önemli (ve karakteristik) bir vurgu, dinin önemine verilmektedir. Parsons, kültürel kalıpların, "en temel özelliklerinin 'dinsel' olarak en uygun şekilde algılandığını" savunmaktadır. "... kültürün tüm yönelik özelliğini en basitten evrilmiş biçimleriyle doğrudan din ile eş anlamlı olarak ele alma eğilimindeyim."[24] O zaman bu dört "ön koşul" din, dil dolayısıyla iletişim, akrabalık organizasyonu ve teknolojidir. Parsons şöyle demektedir: "Bunlar, bir toplumun gerçekten insani olduğunu gösteren asgari koşullardır. Gerçekten de hiçbir bilinen toplum birbirleriyle ilişkileri bu nispeten belirli dört unsur olmadan var olmamıştır."[25]

Bu yüzden Parsons'un teknolojinin evrimsel genel olgulardan birisi olmasına izin verememesindeki resmi neden, onun daha önce onu bir ön koşul olarak belirlemiş olmasıdır. Muhtemelen teknoloji her ikisi de olabilir. Ancak onun her ikisi de olabilmesi keyfi ve çelişkilidir. Parsons'un kendi bir evrimsel genel olguların tanımı adeta genel adapte olucu kapasitede oldukça önemli artış üreten bir yenilik olduğunu ve teknolojinin tam olarak "adapte olucu kapasitenin" en genel üreticisi olduğunu savunmaktadır. Bu, onun nispi bir rahatlıkla toplumlar arasında yayılabilmesinin ana nedenlerinden birisidir. Yoksa başka türlü olurdu. Kısacası teknoloji, sosyal sistemler arasında ve içinde nispeten yüksek derecelerde fonksiyonel bir özerkliğe sahiptir. Teknoloji düzeyi yükseldikçe, onun genelleştirilmiş adapte olma kapasitesi de artmakta, en azından Parsons'un evrimsel genel olgular olarak nitelendirdiği yeniliklerden birisinden kaynaklanmaktadır. Teknoloji, toplumda genelleştirilmiş adapte olucu kapasitenin en azından üç önemli biçimde bir üreticisidir. İlk olarak teknoloji, toplamı-sıfır-olmayan tatminlerin bir kaynağıdır. "Doğaya karşı bir oyun oynayan" insanlar teknolojiyi kendileri arasındaki dağıtım için devreye sokacakları toplam varlıkları çoğaltmakta kullanabilir ve bu yüzden diğerlerinin tatminlerini azaltmadan her birisi için artan tatminleri edinmesini kolaylaştırabilir. Onlar bu şekilde tabakalaşma sistemini yeniden düzenleme baskılarını

azaltabilir ve bu ölçüde sistem sadakatlerini ve istikrarını yükseltebilir. İkinci olarak teknoloji gücün bir ana kaynağıdır ve yüksek teknolojiye sahip sistemlerin, daha düşük teknolojilerle etkin bir şekilde rekabetini yapabilir ve kendilerini onlara dikte edebilir.

Genel "ön koşullar" kavramında Parsons bir kere daha kısmen Marx ve Engels ile birleşmektedir ve sınırlı da olsa bu, dikkate değer bir birleşmedir. *Alman İdeolojisi* ve özellikle Feurbach eleştirilerinde Marx ve Engels, sosyal faaliyetin belirli "yönlerinin" ya da belirli "anların" önemini vurgulamıştır. Onlar bunların "evrimin farklı bir aşaması olmadığında ama eş zamanlı olarak tarihin başından beri ... ve hala kendilerini bugün de tarihte kanıtlamaktadır" görüşünde ısrarlı olmuştur.[27] Onların iddiasına göre bu anların ilkinde insanların tarih yapmak için bir düzen içinde yaşamak zorunda oldukları ileri sürülmüştür. Belirli bir fiziksel yapıya sahip olduktan sonra insanların yiyecek ve barınma ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla insanların ilk tarihsel eylemi, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi olmuştur. İkinci olarak bir ihtiyacın karşılanması, yeni ihtiyaçları doğurmuş ve muhtemelen bunların üretimi ve teknoloji etrafında cereyan etmiştir.

> *Tarihe ilk kez giren üçüncü durum ise, insanların ... kendilerini çoğaltmaya başlamalarıdır: Kadın, erkek, anne baba, çocuklar ve AİLE. Bu ilişki ile başlayan aile daha sonra ... tabi olan bir ilişki olmuştur.*[28]

Bu evrensel "anlar" ile ilgili tartışmalarıyla bağlantılı olarak Marx ve Engels dilin ve dinin önemini ve eski çağlara ait oluşunu vurgulamaktadır: "Dil, bilinç kadar eskidir. Dil pratik bir bilinçtir ve o diğer insanlar için vardır."[29] Bu bilinçlilik için önemli olan, başlangıçta çok kuvvetli yabancı bir güç olarak beliren doğanın bilincidir: "... doğanın saf hayvani bilinci" (doğal din). Burada biz hemen bu doğal dinin ya da doğaya karşı hayvan davranışının toplum ya da onun *tersi* biçim tarafından belirlendiğini görüyoruz. O zaman bu noktada birkaç şey oldukça nettir. İlk olarak Marx ve Engels, tarihte kendisini her zaman

ortaya koyan sosyal faaliyetten "anların", Parsons'un dile getirdiği sosyal gelişmenin ön koşulları olarak aynı türde analitik kategori olduklarından söz etmektedir. İkinci olarak, onların kategorilerinde yer alan özel şeyler arasında önemli benzerlikler olduğunu da kaydetmemizde fayda vardır.

Bu fark edilen benzerliğe rağmen bu ön koşulları ya da burada yalnızca birisinden söz ettiğim anları ele alışında çok sayıda önemli farklılık bulunmaktadır. Bu elbette, Marx ve Engels tarafından, teknoloji de dâhil (onunla sınırlı olmayarak) üretim güçlerine bağlanan özel önem üzerinde toplanmaktadır. Ailenin temel önemi kabul edilirken, dilin ve iletişimin önemi vurgulanırken, toplum ve din arasındaki etkileşim kayda alınırken, Marx ve Engels yine de üretim güçlerine bir tür öncelik tanımış, onları diğer "ön koşullardan" ya da "anlardan" ayırmıştır. Parsons ise, varsayımları göz önüne alındığında böyle yapması için gerekçeleri olduğu halde buna kalkışmamıştır. Parsons, üretici güçlerin ve teknolojinin büyümesinin bir toplumun genelleştirilmiş adapte olma kapasitesini arttıran yeniliklere özel önem vermektedir. Bundan başka bunlar nispi olarak özerk bir şekilde birikmiş olarak ve inişli çıkışlı oranlarda değilse artan bir hızda büyümektedir. Teknolojinin bu anlamda dilden, akrabalıktan ve dinden önemli farklılıkları olduğunu kabul etmek yerine Parsons onu diğer "ön koşullar" arasına onun genelleştirilmiş adapte olma özelliğinin olağandışı bir şekilde önemli kaynağı olarak özel karakterini anlaşılmaz hale getirerek daldırmaktadır.

Böyle yapması kuşkusuz kısmen onun Marksizme ya da bir veya birkaç unsura özel önem veren herhangi bir teorik modele karşı tartışmalı duruşundan kaynaklanmaktadır.[30] Ancak Parsons korkarım daha dar bir ideolojik sorunla mevcut durumda karşılaşmakta ve onu teknolojinin önemini önemsiz göstermeye ikna etmektedir. Bu, Parsons'un evrimsel genel olgular olarak tanımladığı özel unsurların ve özellikle onun modern toplumların yapısına temel olarak gördüğü unsurların gözden geçirilmesiyle anlaşılabilir. Parsons bunların, "bürokratik organizasyon ... para ve piyasa sistemleri, genelleştirilmiş evrensel hukuk

sistemleri ve seçimle gelen liderlikle birlikte demokratik kuruluşlar" olduğunu ileri sürmektedir.[31] Bu, Amerikan toplumunun "serbest girişim sisteminin", Parsons'a göre bugüne kadar keşfedilmiş bütün önemli evrimsel genel olguların özgün bir şekilde güçlü somutlaşması olduğunu ima etmektedir. Bu, ABD'nin evrimsel gelişmenin doruğunu temsil ettiği ve modern ülkelerin en gelişmişi olduğu anlamına gelmektedir.

Bunu açık bir şekilde ifade etmezken Parsons doğrudan doğruya böylesi bir bakış açısının önemli bir sonucunu tartışmaktadır. Bu, ABD'nin en büyük dünya rakibi olan Sovyet Bloğu ülkelerinin bu belirli evrimsel genel olgulardan yoksun olmaları nedeniyle doğal olarak istikrarsız oldukları ve ABD ile boy ölçüşemeyecekleridir. Piyasa karmaşasından söz ederken Parsons, "piyasayı çok katı bir şekilde sınırlandıranlar, ciddi adapte olucu dezavantajlardan dolayı uzun dönemde sıkıntı çekecekler"[32] iddiasında bulunmaktadır. Parsons – Marksist formülün de koyduğu gibi – "uzun dönemde komünist totaliter organizasyonun siyasi ve bütünleştirici kapasitede muhtemelen demokrasiye denk olmayacağını ... istikrarsız olduğunu göstereceğini"[33] eklemektedir. Aslında Parsons, "evrimsel genel olgular" kavramını, Amerikan sisteminin Rus sistemine göre üstünlüğünü göstermek için kullanmaktadır. Şimdi eğer Parsons açık bir şekilde teknoloji, bilim ve genel üretken güçleri kendi evrimsel genel olguları içine dâhil etmişse, ideolojik yönü belirgin olan bu sonuç hiçbir şekilde öyle kolayca ortaya konamayacaktır. Eğer teknolojiye özel bir önem atfedilirse, gerçekten de siyasi sonuç çıkarma, kesinlikle güvenilmez olacaktır. En azından Rusya'nın teknoloji aracılığıyla "genelleştirilmiş adapte olucu kapasite" oluşturması son elli yılda çok büyük olmuş ve onun büyüdüğü oran aynı dönemde Amerika'nın oranını önemli derecede geride bırakmıştır.

Evrimsel genel olguların ve "ön koşulların" kavramsal laf dolaştırmanın arkasında ABD ve onun sosyal sistemi için ideolojik olarak güçlü bir "eli" dağıtma gayreti vardır. Ama bunu yapmak için teknoloji kendisine düşük bir değer verilmiş bir karttı. Bu, sanırım, teorik oyunları sevenler tarafından takdir edilebilir. Yine de, neyin devam ettiği

neyin etmediği temel kaygısıyla bir evrim tartışmasında yalnızca elli yılda kimse, Marksist-sosyalist ülkelerin dünyanın yarısını kontrol eder hale gelmesini yarı neşeli (ve yarı şaşırmış) olmadan yer alamaz.

Parsons'un evrimsel genel olgular teorisi, Batı'ya bir teselli ödülü vermiştir: Bir sosyo-politik gerçek olan bir yerdeki bir teorik "zafer". Şimdi en sonunda Parsons kapitalist toplumlar için Marx'ın yaptığı "ölüm kehanetinde" masanın yerini değiştirmiştir. Parsons, bizimkini değil onların sistemini tarihin gömeceğini iddia edebilmiştir. Marx'ın ölüm kehaneti yalnızca "çürütülmüş" olmuyor ama bir tür misilleme yapılmıştır.

Smelser ve Moore: İşlevselcilik ile Marxizmin Yakınlaşması

Sosyal değişim analizi, onlara karşı bir tartışma içine girse de Parsons'u tekrar tekrar Marksist varsayımlar ve modeller yönüne çekmektedir. Bu eğilim bugün diğer İşlevselciler tarafından daha az ikircikli ve daha çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. İşlevselciler gitgide şimdi Marksizm ile bir noktada birleşiyor ve çoğunlukla da bunu çatışmasız bir farkındalıkla yapıyor. İşlevselcilerin son çalışmalarında Marx daha fazla referans olarak gösterildiği gibi, nadiren eleştirisiz olsalar da İşlevselciler Marx'ın çalışmasını açıkça takdir etmektedir. Wilbert E. Moore şunları ifade ediyor:

> *Bazı Marksist analizler bazen tasvir edildiği gibi kesinlikle mekanik ve düşüncesiz değildi. Çünkü Marx sosyal eylemin amaçlı karakterini oldukça tam bir şekilde açıklamıştı – yalnızca devrimci değişme teorisini değil. Marksist konum ... sistem unsurlarının etkileşimini ve dinamik sonuçlarını vurgulamıştı. Marx'ın entelektüel mirasçıları, antropolojik ve sosyolojik teoride hâkim konuyu temsil eder hale gelen statik "İşlevselciliğin" uçlarında takılıp kalmamıştı.*[34]

Bu yüzden Moore, İşlevselci teoride, en derin gerilimlerin onun sosyal değişim analizinden kaynaklandığını ve bu bağlamda Marksizme karşı daha takdir eden bir tutum içine girdiğini açıkça belirtmektedir.[35]

"Sosyal Değişimin Genel Bir Teorisine Doğru" çalışmasında Neal Smelser, Moore'un son çalışmasının Marksizm ile aynı noktaya gelen bir hareketi kapsadığına net bir şekilde işaret etmektedir:

> *Moore bir Marksist gibi çatışmaların ve gerilimin normal ve her yerde bulunan bir şey olduğunu anlamakta ama bir Marksiste benzemeyen bir şekilde çeşitli kaynaklara dayandığını görmektedir... Klasik bir İşlevselci gibi sosyal uyumun yıkıcı etkilere cevap verdiğini görmekte ama bir klasik İşlevselcinin tersine bu uyumların gerilimi mutlaka düşüreceğini varsaymamaktadır – gerçekten de değişmeler daha büyük çatışmalar ve gerilim yaratabilmektedir.*[36]

Benzer şekilde Smelser'in bu aynı makaledeki kendi analizi, Marksist değişim teorisini sistemleştirmek için çok zaman harcamakta ve onu bilinçli olarak kendi İşlevselcilik yeniden yorumlamasıyla birleştirmektedir. Aynı zamanda da, kendi değerlendirmelerini İşlevselciliğin "klasik" görüşlerinden farklılaştırmaktadır. Smelser'in çalışmasında Marksizm ve İşlevselcilik arasında bir noktada birleşme önemli bir nokta olma yanında, *ne yaptığını bilen* çabası onun son makalesi boyunca ve özellikle kapanış bölümünde açıkça görülmektedir. "Umulur ki bu strateji, klasik İşlevselci ve klasik Marksist yaklaşımların açıklanır eksik yanlarının üstesinden gelmede işe yarayabilir."[37] O zaman hem Moore'da ve hem de Smelser'de, bir tür sol Parsonsçuluğun potansiyel geliminin işaretleri vardır.

Özetlemek gerekirse şu ana kadar İşlevselcilik – bir bütün olarak günümüz Akademik Sosyolojisi'ndeki en etkili teorik bakış açısı – derinleşen bir kriz yaşamaktadır. Bu krizin çoğuna, Refah Devleti'nin keskin bir şekilde ortaya çıkışı zemin hazırlamıştır. İşlevselcilik içinde kendisini Refah Devleti ile ittifaka sokacak derin yapılar olsa da, Re-

fah Devleti'nin değişiklik-destekleyen gerekliliklerine adapte olmada büyük zorlukları olan önemli yollar da vardır. "Klasik" ya da "statik" biçiminde İşlevselcilik, Refah Devleti'ne gerekli olan türde entelektüel kaynakları sağlayamamaktadır. O zaman bir şekilde İşlevselcilik krizi, onun bir iç krizidir. Parsonsçu biçiminde İşlevselcilik kendisini Refah Devleti ile bir ittifaka girmede hazır görmektedir ancak aynı zamanda, Refah Devleti için o denli önemli olan sosyal değişim sorunlarıyla ilgilenecek derinlerden gelen dürtüye ve entelektüel araçlara sahip değildir. Bir başka şekilde kriz Refah Devleti ile İşlevselciliğin alt kültüre ve entelektüel geleneğinin pek çok önemli özellikleriyle bir gerilimi kapsamaktadır. Bundan başka, Refah Devleti'nin olağanüstü büyümesi, sosyoloji ve diğer sosyal bilimlere yeni geniş fonları doğrudan akıtmıştır. Bu nedenle İşlevselci Sosyoloji yalnızca gerilim-üreten zorlamalarla yüz yüze kalmamış ama aynı zamanda az gerilim-üretmeyen yeni fırsatlarla da karşı karşıya olmuştur. Sonuçta İşlevselci teorideki bir gerilimin ana merkezinin, sosyal değişimle ilgilenmesi ya da ilgilenmemesi olduğunu ileri sürmüştüm. İşlevselciliğin Marksizm ile bir noktada birleşmeye doğru çekilmesi, onun bu entelektüel alanda hissettiği gerilimlerle baş etme çabası olması yanında, yaşamakta olduğu büyüyen krizin de bir belirtisidir.

İşlevselciliğin bu büyüyen krizinin Refah Devleti'nin büyümesiyle hayati derecede ilişkili olması, onun en büyük gücün sosyal gelişimleriyle ve onun artan önemiyle bağlantılı olmasıdır. Bu nedenle bunun anlamı, Akademik Sosyoloji'nin bir bütün olarak kendisini, büyük ölçüde değiştirebilecek etkili güçlere tabi yapmasıdır. Akademik Sosyoloji'ye doğru ve onun diğer bakış açılarına uymak zorunda kalacağı bölümlemeleri getirecek İşlevselci Sosyoloji içinde değişiklikler üretilecektir. İşlevselcilik entelektüel alandaki etkisini yitirdiği ölçüde, yeni önemli büyüme fırsatlarıyla birlikte rekabet içindeki bakış açılarını getirecek bu da sırasıyla İşlevselcilik krizini yoğunlaştıracaktır. Yeniden belirtmek gerekirse, Refah Devleti'nin "sosyal sorun" için devlet çıkarlarıyla uyum içinde (ancak yine de İşlevselciliğin çıkarlarıyla rekabet halinde)

olan sosyolojilere verdiği doğrudan destek, İşlevselcilerin konumunu zayıflatacak ve daha genel olarak Akademik Sosyoloji içindeki mevcut gerilimleri büyütecektir. İzleyen bölümlerde bu etkilerin bazılarını yakından ele alacağım. Bugün İşlevselci sosyal teori krizinin ve Akademik Sosyoloji'nin çok çeşitli belirtilerini ve kaynaklarını ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağım.

Sosyal teorinin özellikle kendisini nasıl değiştirdiği konusunda genel bir ilgi bakış açısıyla, tartışılan değişikliklerin hiçbirisinin sosyolojinin biriken deneyselliği temelinden kaynaklanmadığı kayda değer bir konudur. İşlevselciğin halen açıkladığı ve daha fazlasını yapmaya söz verdiği değişikliklerin, örneğin onun Marksizme doğru çekilmesinin Parsons *Sosyal Eylemin Yapısı*'nı 1937 yılında yayınladığı tarihten bu yana İşlevselci teori çerçevesinde ya da onun dışında kalan araştırmalarla ve onların ürettiği bulgularla bir ilişkisi yoktur ve bu yönde bir kanıt bulunmamaktadır. Eğer buradaki analizimizi bir sosyal teorinin nasıl değiştiği üzerinde yoğun bir araştırma çalışması olarak görürsek, geleneksel "yöntemsel modelin" öngördüğü şekilde, yani yeni verilerle etkileşim ve ona bir karşılık verme yöntemiyle, bu teorinin değiştiği yönünde bir kanıt yoktur. Bu, hiçbir şekilde İşlevselciliği değiştirecek verilerle ilgili bir konu değildir. Aslında İşlevselciliğin dikkatini verdiği sorunlar yeni değildir. Hem teoriye ve hem de sosyoloji araştırmalarına büyük ölçüde dış kaynaklı olan eski verilere ve sorunlara yeni değer, önem ve gerçeklik bağlanmıştır. Kısacası teknoyapı ve sosyolojinin altyapısı arasındaki *ilişki* değişmiş ve sosyolojinin altyapısındaki değişiklikler yüzünden artan bir şekilde gerilim-yüklü hale gelmiştir. İşte bu yüzden aslında büyük teorik değişiklikler şimdi olmakta ve yakınlaşmaktadır.

Notlar

1. Daha geniş bir tartışma için benim E. Durkheim, *Sosyalizm* (*Socialism*)'ine yazdığım Giriş bölümü, editör A. W. Gouldner, (New York: Collier Books, 1962), sayfalar 7-31'e bakınız.

2. Bu konu ve diğer karşılaştırmalı veriler için, *Sosyal Bilimler ve Hükümet Politikaları* (*Social Sciences and the Policies of Governements*), (Paris, Ekonomik Kalkınma Örgütü, 1966) bakınız.
3. *The New York Times Dergisi*, Aralık 1968, sayfa 106.
4. N. J. Smelser, *Sosyolojik Açıklama Hakkında Yazılar* (Englewood Cliffs: N.J.: Prentice-Hall, 1968), sayfa 278.
5. Büyük ölçüde Howard S. Becker önderliğinde yürütülen "sapkın" davranış araştırması geleneği ile ilgili bu değerlendirmelerin ayrıntılı uygulaması için bakınız: A. W. Gouldner'in "Bir Partili Olarak Sosyolog: Sosyoloji ve Refah Devleti" (The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State), *Amerikan Sosyoloğu*, (Mayıs 1968).
6. T. Parsons, *Sosyal Sistem*, (Glencoe, III.: The Free Press, 1951)
7. A.g.e. sayfa 534 (italikler yazara aittir).
8. A.g.e. sayfa 491.
9. T. Parsons, *Sosyolojik Teori Yazıları*, (Glencoe, III.: The Free Press, 1949), sayfa 325.
10. A.g.e. sayfa 326.
11. A.g.e. sayfa 326.
12. Parsons, *Sosyal Sistem*, 317.
13. *Köy Sosyolojisi* (*Rural Sociology*), XXCI, sayı 3 (Eylül 1961), sayfalar 219-239. *Sosyal Değişim*'de yeni baskı, A. Etzioni ve E. Etzioni, editörler, (New York: Basic Book, 1964).
14. A.g.e.
15. A.g.e.
16. T. Parsons, "Toplumda Evrimsel Genel Olgular" (Evolutionary Universals in Society), *Amerikan Sosyolojik İncelemeleri*, XXIX, sayı 3, (Haziran 1964), sayfa 339.
17. A.g.e. sayfa 356.
18. A.g.e. sayfa 339.
19. A.g.e. sayfa 342.
20. A.g.e.
21. A.g.e.

22. *Marksizm El Kitabı*, E. Burns, editör, (New York: International Publishers, 1935), sayfalar 22-23.
23. Parsons, "Toplumda Evrimsel Genel Olgular", sayfa 356.

24. A.g.e. sayfa 341.
25. A.g.e. sayfa 342.
26. Bu konuyla doğrudan ilgili veriler ve tartışmalar için özellikle (yalnızca değil) A. W. Gouldner ve Richard A. Peterson'un *Teknoloji ve Etik Düzen*'ine (*Technology and the Moral Order*) bakınız (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1962). Teknolojinin bu nispi özerkliği üzerindeki baskıyı, Marx'ın en azından bazı noktada üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışmanın önemine yaptığı vurgu olarak alıyorum. Teknolojinin bu nispi özerkliği, onun üretim ilişkileriyle çatışmasının mümkün olmasının nedenlerinden birisidir.
27. Karl Marx ve Frederich Engels, *Alman İdeolojisi* (*The German Ideology*), (New York: International Publishers, 1947), sayfalar 17-18.
28. A.g.e., 16,17.
29. A.g.e., 19.
30. Parsons'un bakış açısından, bu tartışmanın kalıcı karakteri ve özellikle onun sosyal evrim analizine özel bağıntısı, onun monografisindeki kapanış ifadelerinde görülebilir, *Toplumlar, Evrimsel ve Karşılaştırmalı Perspektifler*, (Englewood Cliffs: N.J.: Prentice-Hall, 1966), sayfa 115. Parsons şöyle demektedir: "Bir kere nedensel referansta bulunma sorunu analitik olarak formüle edildiğinde, ideal ve maddi unsurların önceliği hakkındaki tavuk-yumurta sorunları önemini kaybedecektir. Sosyal evrim sorunlarının mevcut ele alınışının, on dokuzuncu yüzyıl entelektüel geçmişimizin bu hayaletini kısa süre de olsa gözlerden uzak tatmasını umuyorum."
31. Parsons, "Toplumda Evrimsel Genel Olgular", sayfa 356.
32. A.g.e. 350.
33. A.g.e. 356.

34. Wilbert E. Moore, *Düzen ve Değişim* (*Order and Change*), (New York: John Wiley and Sons, 1967), sayfa 7.
35. Ayrıca Moore tarafından yapılan aşağıdaki takdir edici değerlendirmelere bakınız: "Marx'ın analizi ... aslında kendinden önce gelenlerinkinden daha fazla sosyolojikti... Marksçı ve Weberci yorumlar, önemini korumakta ve tartışmalı olmaya devam etmektedir...", (a.g.e. sayfa 35). "Marx doğru bir şekilde gözlemiştir ..." (a.g.e. sayfa 46). "Onun konumu, tartışma için faydalı bir temeldir..." (sayfa 123). "Marksist gelenekte belirli noktaların devam eden bir hayatiyeti vardır..." (sayfa 298).
36. Smelser, *Sosyolojik Açıklama Hakkında Yazılar*, sayfa 279.
37. A.g.e. 280.

10. BÖLÜM
Batı Sosyolojisinin Yaklaşın Krizi, II: İşlevselciliğin Dağılması ve Yeni Teorilerin Yükselişi

İşlevselciliğin yaklaşan krizinin Akademik Sosyoloji içinden çıkması gibi, Akademik Sosyoloji'nin yaklaşan krizi, kısmen onun daha geniş dünyadaki başarısından doğmuştur. 1964 yılında yaptığımız Amerikan sosyologları ulusal anketi, onların büyük bir çoğunluğunun, yüzde seksen kadarının, İşlevselci teoriye karşı olumlu bir tercih içinde olduklarını ortaya koymuştur. Bu bakımdan Kingsley Davis'in 1950 yılında Amerikan Sosyoloji Derneği'nde yaptığı başkanlık konuşmasında İşlevselciliğin ve Akademik Sosyoloji'nin tek bir bütün haline geldiğini söylemesi haklıydı.[1] Eğer Bay Davis'in görüşünü doğru anlıyorsam, kendisi İşlevselci analiz konusunda geçerli olan ne varsa şimdi bunların bütün sosyolojik analizler için yaygın olarak kullanıldığını ve İşlevselci analiz konusunda geçerli hiçbir şeyin olmadığını savunuyordu. Her ikisinin yine de birbirinden ayrılmasının, bilimsel geçerliliği olmayan ve yalnızca sosyolojik analizlerin felsefi varsayımların ifade edilişi olan İşlevselci analizin gözden düşürülmesi olacağını ileri sürmektedir.

İşlevselciliğin tezlerinin geçerliliği açısından değil ama onun bir düşünce okulu olarak durumunun belirtisi yönünden bakıldığında Davis'in tezi, İşlevselcilik ve diğer düşünce okulları arasındaki sınırların ayrılmasının güç hale geldiğine işaret etmektedir. Davis'in makalesinin İşlevselcilik ve diğer sosyolojiler arasında bir evliliği anons etmediği oldukça açıktır. Tam tersine bu, İşlevselciliğin farklı bir okul olarak canlanmasını sağlamada bir bildirimdi. Davis'in yorumları, onlar yalnızca İşlevselciliğin farklı olma özelliğini değil ama aynı zamanda kendi eski

İşlevselci meslektaşlarına karşı bir tartışma olarak kaybettiğini doğrudan tartıştığından dolayı önemlidir. Onlar kendileri içinde İşlevselcilikte aynı sınır-ortadan kaldırıcı çekimin bir belirtisidir. Esasında Davis'in makalesi, onun İşlevselciliği terk etmesinin bir ifadesidir. Davis'in, İşlevselciliğin en erken ve en iyi bilinen taraftarlarından birisi olduğu göz önüne alındığında, bu küçük bir olay değildir. Davis'in tezi, boşlukları, zorlukları ve İşlevselciliği zafer saatinde bekleyen krizi seslendirmektedir.

Smelser ve Moore'un "sol"dan gelen İşlevselcilik eleştirisinin tersine, Davis'in İşlevselciliği terk etmesi – ya da onun doğru bir şekilde adlandırdığı gibi "İşlevselci hareketi" – İşlevselciliğe "sağdan" gelen bir eleştiri olarak adlandırılabilir. Bu eleştiri, İşlevselciliği, "kopma-taraf-sızlık" (oldukça doğru bir tanımlamayla) eksikliği ile hırpalama eleştirisidir ve Davis konuya daha bir Pozitivist bakış açısıyla yöntemsel bir perspektiften bakmaktadır. Ancak bizim için Davis'in eleştirisinin önemi, Parsons'un öğrencilerinin 2. Dünya Savaşı öncesi kuşağı tarafından bile ortaya konmuş artan çeşitliliğinin ve bireyselleşmenin pek çok belirtilerinden birisi olmasıdır. Davis'in İşlevselciliğin ve sosyolojinin birbirinden ayrılamaz oluşunu vurgulayabilmesi kısmen, İşlevselciliğin yayılan etkisi yüzündendir. Ama aynı zamanda artan çeşitliliği gerçekten de onun kendi teorik sınırlarının entelektüel tutarlılığını ve netliğini korumayı daha da zorlaştırmıştır. Kısacası, bazı bakımlardan İşlevselciler ve diğer sosyologlar arasındaki bir farkı görmek – en azından rastgele bir denetlemeyle – gitgide güçleşmiştir. Bu, onlar arasında model farklılıkları olduğundan değil ama İşlevselcilerin kendi ana eğilimleri etrafında çok büyük çeşitlilikler ortaya koymalarından dolayı ortaya çıkmaktadır. Bazı bakımlardan bu, İşlevselcilğin *dağılmasının* bir ifadesi ve yaklaşan krizin bir başka göstergesidir.

Dağılma ve Çekirdek Grup

İşlevselciliğin dağılması kısmen onun kendi başarı ve nüfuzundan kaynaklanmaktadır. Diğer bakış açıları yönünden de doğru olduğu gibi.

İşlevselcilik açısından onun kendi farklı bağlılıklarının netliğini sürdürmek, azınlık görüşü iken ve muhalefetteyken daha kolaydı. Ama saygın bir üst noktaya gelince, bu yeni konum onun farklılığını zayıflatacak baskılara maruz kalmasına yol açmıştır.

Eğer başka hiçbir şey değilse bile, İşlevselciliğin başarısı, onun üretken taraftarlarının sayısında bir artış anlamına gelmiştir. Bu nicel artışın kendi başına, onun teorik duruşunun büyük çeşitlilikler ortaya çıkmasına neden olmasının beklenmesi gerekir. Ayrıca, eski ve yeni taraftarların bireyci entelektüeller oldukları ve onların kendi yerlerini diğerlerinden ayıracak rekabetçi bir şekilde kazanmak amacıyla entelektüel görüş farklılıklarını kamuoyu önünde açıkça ifade ettikleri için böylesi bir çeşitliliğin gelişmesi büyük bir ihtimal dâhilindedir.

Ancak, İşlevselciliğin artan dağılmasına neden olan diğer kaynaklar da vardır. Bunlar, Parsonsçu İşlevselciliğin bir "çekirdek grup" tarafından yayılması ve başlangıcından itibaren bireysel çeşitlilik doğrultusunda eğilimler taşıdığını ortaya koyması ile ilgilidir. Bu çekirdek grubun çeşitli karakteristiklerine burada değinilmesinde fayda vardır. İlk olarak, onlar üretken bir *eğitici* kadro olmuştur. Bu durum, onların çalışmaları üzerinde araştırmacılar, yazar ve yayıncılar olarak odaklanıldığından dolayı kolaylıkla gözden kaçmıştır. Şaşırtıcı bir şekilde kısa bir süre içinde, 1930'lardan bu yana onlar kendilerini birden çok kuşak içinde eğitmişler, sırasıyla gelecek kuşakları yetiştirmişlerdir. Bu nedenle orijinal çekirdek grubun rekabetçi bireyselciliğiyle ve onlarla daha eski kuşaklar arasındaki gerilimlerle ve bireysel yeniliklerin kuşak içi ve arası ödünç alınması ve yayılmasıyla İşlevselcilerin çalışmasındaki çeşitlilik artmıştır.

İşlevselciliğin artan dağılışına neden olarak orijinal çekirdek grubun ikinci karakteristiği, onun nispi olarak erken bir dönemde Avrupa'daki ihtimallerle karşılaştırıldığında ulusal akademik bir şöhrete erişmiş olmasıdır. Hala genç ve entelektüel olarak üretkenken şöhret elde etmişlerdi. Onlar halen oldukça canlı ve aktif bir şekilde yazmakta, yayınlamakta ve öğrencilerinin, kendi kuşaklarındaki akranlarının

çalışmalarındaki artan çeşitliliğe açık bir şekilde çalışmalarını sürdürmektedir. Bu yüzden kendi çalışmaları karakter, ilgi, tarz bakımından daha fazla bireysel özellikler kazanmaktadır. Onların şöhretinden dolayı, bu, daha genç, daha az bilgili insanların bireyselciliğini onaylamakta ve İşlevselci okulun bir bütün olarak sınır-azaltan çeşitliliğine katkıda bulunmaktadır.[2]

İşlevselci çekirdek grup ulusal mesleki şöhrete eriştiklerinde nispi olarak genç oldukları için, hala diğer çeşitlilik-doğuran baskılar söz konusuydu. Özellikle onlar sosyolojik kurulu düzeninin onlara verebileceği ödüllerin hemen hemen hepsine sahip olmuşlardı. Onlardan pek çoğu, hala en güzel zamanlarında olmalarına rağmen, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını yapmıştı. Çekirdek grup bu şekilde o kadar erken ve o kadar adamakıllı onurlandırılmıştı ki, bunun üzerine verilebilecek bir ödül bulmak zorlaşmıştı. Genç yaşta elde ettikleri bu başarının bir sonucu olarak, onlar hala daha fazla onur almak için iştahlı olsalar da, kendi mesleki topluluklarının onları anlamlı bir şekilde ödüllendirebileceği pek az şey söz konusuydu.

Bu, sırasıyla, onların meslek topluluğunun, bu gençlerin bireyselciliğini sınırlamak için uygulayabileceği sosyal kontrol araçları gitgide azalıyordu. Benzer şekilde bu aynı zamanda bu üretken insanların, ödüller için kendi mesleki topluluklarının sınırları ötesine – başka mesleklere, yeni sorun alanlarına ve kamu hayatında yeni referans gruplarına – bakma eğiliminde olabileceği anlamına geliyordu. Burada gerçekten "keşfedilmeyi bekleyen" yeni dünyalar vardı. Ama bu sırasıyla yalnızca onların entelektüel üretiminin çeşitliliğini daha fazla arttırma etkisi yaratabilirdi.

Parsonsçu çekirdek grubun artan çeşitliliğinin son bir kaynağı olarak kısaca, pek çok açıdan enerjik olsalar da onların bir zamanlardaki hallerine göre şimdi daha yaşlı olmalarıdır. Dolayısıyla şimdi onlar çalışmalarına gençliklerinde olduktan farklı bir duygular yapısı ve farklı bir "kişisel gerçeklik" ışığında bakıyor. Onların yeni çalışması, en özel ve en kişisel niteliğe sahip yeni koşullara bağlıdır ve uzun bir geriye ve

önlerindeki kısa geleceğe bakış ile şekillenmektedir. Gençliklerine doğru geriye baktıklarında, onlar aynı zamanda kendi tarihsel geleceklerini görmektedir. Bazıları zamanlarını, daha derin izler bırakmak, geride bırakacakları kamu imajını keskinleştirmek ve sabitleştirmek üzerine kullanmak zorundadır. Bazıları daha olgunlaşacak, entelektüel farklılıklara karşı daha hoşgörülü olacak, mevcut durumdan kinci tartışmalar olmadan keyif almaya çalışacaktır. Bazıları ise mesleki topluluklarının kamu hayatından daha fazla kendisini çekecek ve bütün çabalarını "işlerin yapılmasını sağlamak için" Hemingway etiği içinde bükecektir. Bütün bunların, daha fazla bireyselcileştiren sonuçların, onların ilerideki çalışmalarının çeşitliliğini arttırması ve İşlevselciliğin tutarlılığını ve onun sınırlarının netliğini azaltması kaçınılmazdır. Sonra bunlar İşlevselciliğin farklı bir entelektüel alt kültür olarak yaklaşan krizinin içten gelen kaynakları arasındadır.

Gençlerin Tatminsizliği

İşlevselciliğin uzaklaşmasında krizin bir diğer kaynağı, ona karşı çağlar boyunca en çok lehte ve en az lehte eğilim gösteren sosyologlardaki farklılıkların incelenmesi olduğu ileri sürülmüştür. Daha önce burada değinildiği gibi, Amerikan sosyologları üzerinde Timothy Sprehe ve benim uyguladığım ulusal ankette onlara şu ifadeye katılıp katılmadıkları sorulmuştu: "İşlevselci analiz ve teori hala çağdaş sosyoloji için büyük bir değer taşımayı sürdürmektedir." Bir bütün olarak grubun verdiği cevapların ezici bir çoğunlukla lehte olduğunu görmüştük. Ancak, bütün yaş gruplarının denk bir şekilde lehte ve aleyhte olmadığı dikkat çekicidir. İşlevselciliğe lehte olmayan görüş belirtenlerin oranı, deneğin yaşı düştükçe kademeli olarak artmaktadır. Elli yaşın üstündekilerin yüzde beşi, İşlevselciliğin aleyhindedir. Bu oran 40-49 yaşları arasında yüzde dokuza, 30-39 yaşları arasında yüzde on bire ve 20-29 yaşları arasında yüzde on dörde çıkmaktadır. Bu farklılıkların küçük olduğunda ve aleyhte olanların her yaş grubunda azınlıkta olduğunda şüphe

yoktur. Yine de eğilim oldukça tutarlı ve önemlidir. En genç deneklerin İşlevselciliğe karşı en muhalif kişiler olduğu açıktır ve en yaşlılara göre iki katından daha fazladır.

Eğer onlar arasında keskin ayrım yapan bir çizgi olsaydı, bu elli yaşın üstünde ve altında olanlar için konurdu. Elli yaşın üstündeki grup en lehte olan (ve en az aleyhte olan) gruptur. Ve yaş çizgisinde aşağıya indikçe lehinde olanların oranı azalmakta ve aleyhte olanların oranı ise artmaktadır. "Kırılma noktasının", 2. Dünya Savaşı öncesinde ya da sırasında mesleki eğitimden geçmiş kişiler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bundan başka, daha belirsiz ya da "tarafsız" cevapların incelenmesinden çıkan bazı belirtiler vardır. Bunlar daha yaşlılardan genç gruplara doğru küçük ama istikrarlı bir düşüşü ortaya koymaktadır. Kısacası, orta alan yok olmaya başlamaktadır ve bazı kutuplaşma işaretleri bulunmaktadır. Aleyhte olan cevapların artması, İşlevselciliğe karşı tarafsız ve belirsiz tutumların ve İşlevselciliğe karşı en lehte olanların oranının azalmasından kaynaklanmaktadır. Ama buradaki en ilişkili bulgu, İşlevselciliği terk eden ya da daha büyük bir ihtimalle ondan kovulan gençlerdir. Küçük de olsa bu noktadaki bulgulara göre, devam etmesi için önemli bir nedenin bulunduğu belirgin bir eğilim vardır ve İşlevselciliğin gençleri bakış açısına kazandırmasında artan güçlükleri olacaktır. Ve kesin olarak, bir teorik bakış açısı gençleri çekmedeki beceride bir düşüş gösterdiğinde, onun için bir krizin yaklaşmakta olduğunu iddia etmek için sağlam temeller var demektir.

1964 yılından ve Amerikan sosyologları anketimizin başladığı 1966 yılından bu yana, Miami'deki Amerikan Sosyoloji Derneği ulusal toplantısında ilk defa rapor ettiğimde, gençler arasında özel olarak İşlevselciliğe ama daha genel olarak da ABD'deki Akademik Sosyoloji'ye karşı artan tatminsizliğin çok sayıda başka belirtisi vardı. Bunun en keskin kamuoyu ifadesi, daha önce de kaydettiğim gibi, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1968 yılındaki Boston toplantılarıydı. Bu toplantılar çeşitli biçimlerde yapıldı. Bunlar arasında büyük ölçüde Columbia ve diğer üniversitelerdeki gösterilerden yeni çıkmış genç militanların organize

ettikleri "radikal grup toplantısı" oluşumu da vardı. Tatminsizlikleri, Sağlık, Eğitim ve Refah Bakanı'na cevap verirken "toplantıyı terk etmeleri" ve derneğin iş toplantılarında kararlarıyla gösterilmişti. Radikal grubun faaliyetleri, derneğin 1969 yılında yaptığı San Francisco toplantısında daha da yoğunlaşıp ve genişlemesi, gençlerin tatminsizliğinin şimdi bireysel görüş ayrılığı ifadesinden sosyolojide hâkim olarak kabul edilen görüşe karşı organize direniş biçimlerine dönüşmüştü.

İşlevselciliğin çekiciliğinin genç sosyologlar için azalması kesinlikle daha önce 1950 ve 1960'larda İşlevselciliğe karşı tartışmalı eleştirinin artan yayınlarında kanıtlanmıştı. Bu eleştiriler özellikle, Ralf Dahrendorf, Peter Blau, David Lockwood, Dennis Wrong, bendeniz ve diğerleri gibi henüz ellili yaşların altındaki bilim insanları tarafından seslendiriliyordu. Bundan başka bazı bakımlardan C. Wright Mills'in İşlevselcilik eleştirisinin de özellikle gençler arasında bir yankı bulduğuna inanma konusunda önemli bir gerekçe oluşturuyordu.

İşlevselciliğin yaklaşan krizinin diğer işaretleri arasında, resmi şartları, temel varsayımları ve duyguları özellikle Parsonsçu modelden ve genel olarak da İşlevselcilikten ayrılan radikal olarak farklı ve kapsamlı teorik modellerin ortaya çıkmasıdır. Bu yeni teorik modeller içinde en önemlileri arasında, Erving Goffman'ın sosyal psikolojisi ve onun çok parlak grubudur.

Krizin Belirtileri: Goffman'ın Dramaturjisi

Goffman'ınkisi, görünüşlerin ve temel olmayan niteliklerin yüceltildiği bir sosyal "dramaturji"dir. Bu dramaturjide bütün görünüşler ve sosyal iddialar, kökenleri ne kadar adı kötüye çıkmış, alt seviyede ve sapkın da olsa bir tür eşit gerçeklikle karşılaşmaktadır. Kısacası İşlevselciliğin tersine, onun hiçbir hiyerarşi metafiziği yoktur. Goffman'ın teorisinde, geleneksel kültür hiyerarşileri kırılmıştır: Örneğin profesyonel psikiyatristler hapishanedeki mahkûmlar tarafından manipüle edilmektedir. Alaycı ve gerçek arasındaki fark üzerine kuşku bulutları atılmaktadır. Çocukların davranışları yetişkinleri anlamak için bir model olmaktadır.

Suçlu kişilerin davranışları, saygın insanları öğrenmede bir bakış açısı sağlamaktadır. Tiyatro sahnesi hayatı anlamanın bir modeli haline gelmektedir. Burada daha yüksekte ya da daha alçakta olan yoktur.

Ancak Goffman'ın gelenekselleştirilmiş hiyerarşileştirmelerden kaçınması ya da onları reddetmesi, bir belirsizlik unsuru taşımaktadır. Bir yanda onun mevcut hiyerarşilere, dolayısıyla ondan çıkar sağlayanlara *karşı* olduğu yönünde bir sonucu vardır. Bu dereceye kadar o, modern toplumu eleştiren bir direnişçi vizyonu ile dolmuş bulunmaktadır. Ancak diğer yanda Goffman'ın hiyerarşiyi reddetmesi genellikle kendisini sosyal tabakalaşmadan ve güç farklılıklarının öneminden ve hatta onun için önemli olan kaygılardan kaçınması şeklinde ifadesini bulmakta ve bu nedenle mevcut güç düzenlemelerine bir uyumu gerektirmektedir. Bu belirsizlik karşısında Goffman'ın teorilerine tepki genellikle seçici bir şekilde yapılmakta, izleyici bir yanda kendisine hoş gelen belirsizlik üzerinde odaklanmakta ve bu nedenle direnişçi gençler arasında bazıları onu bir "radikal" potansiyeli olan bir şey olarak görebilmektedir.

Goffman'ın sosyolojisi, "birlikte-var olma", insanlar bir başka kişinin varlığı karşında ne yapar sorusunun sosyolojisidir. Bu, olaylara dayanmakta ve hayatı yalnızca dar bir kişiler arası çevrimde, tarihsel ve durumsal olmayan, tarih ve toplum ötesindeki bir varlık olan ve insanların yalnızca akışkan, geçici "karşılaşmalar" sonucu canlanması ile yaşanan bir hayat olarak görmektedir. Toplumu ondan parçalar kopsa da hizmet etmeyi sürdüren bir esnek, sağlam bir lastik top gibi gören Parsons'un tersine, Goffman'ın sosyal hayat imajı, sağlam ve çok iyi yolunda giden yapılar değil ama oldukça gevşek bir şekilde sıkıntıda olan, çapraz hareket eden, sallanan kedi gibi yürüyen, tehlikeli olarak öne atılan bir şeydir. Bu görüşte insanlar akrobat gibi olan oyunlar ve sosyal yapılardan bir şekilde uzaklaşmış oyun insanlarıdır ve kültürel olarak standartlaştırılmış rollerden giderek kopmaktadır. Onlar sistemin ürünü olarak daha az görülmekte, kendi gelişimi için "çalışan sistemlerin" bireyleri olarak algılanmaktadır. Sistemden ilişkilerini koparmış ya da

ondan kısmen yabancılaşmış olsalar da onlar sisteme başkaldırmamaktadır.

Goffman'ın sosyal dünyasında, etik kurallar (ya da saygı) değil ama "incelik" (ya da sağduyulu sosyallik) birleştirici rol oynar. Goffman için olduğu gibi böylesi bir sosyal düzen insanların birbirlerine gösterecekleri küçük inceliklere dayanır. Sosyal sistemler, kıyılarına her gün destek verilmesi ve yenilenmesi gereken küçük zayıf yüzen adalardır. Goffman'ın dünya görüşünde (George Homans'ın ifadesi ödünç alınarak) insanlar yeniden resme dönmektedir – aldatıcı, yorgun küçük şeytan ama halen insan olan kişiler – güçlü sosyal yaratıklar arka plana doğru sürüklenmektedir. Tehlikelerinin konuşulduğu ve aynı zamanda insanın kendisini onun içinde yönetmede heyecan duyduğu bir dünya vardır.

Faaliyetleri bir dizi birbirine kenetlenmiş fonksiyonlar olarak algılamak yerine Goffman'ın dramaturji modeli, sosyal hayatı bir özenle hazırlanmış bir drama olarak kabul eden ve içinde – tiyatroda olduğu gibi – insanların kendi inandırıcı imajlarını diğerlerine yansıtmaya çalıştıkları bir görüş olarak sunmaktadır. Burada insanlar bir şeyler yapmaya değil bir şeyler olmaya çalışan kişilerdir. ("Üçüncü Alan" hala bir şey olmaya çalışmaktadır; ancak şimdi kısa yolları kullanmaktadır). Eğer hayat, Bostonlu Cumhuriyetçi "nispi olarak zengin bir ailenin" "para sayma evi" ise, Goffman için hayat, herkesin bitmeyen bir oyun içinde olduğu ve herkesin oyuncu olduğu bir tiyatrodur. (Aslında Goffman'ın dramaturjisi, sınırlı tipte bir tiyatroya dayanmaktadır. Bu tiyatro, "gerilla" tiyatrosu ya da "yaşayan" tiyatro denen ve her ikisinin de genel olarak güçlü tutkuları yansıttıkları ve açık bir şekilde etik amaçlarla dolu olan tiyatro tarzlarından oldukça farklı olan neo-klasik denebilecek bir tiyatrodan ayrı özellikler taşır.)

Bu yüzden Goffman, hayal ürünü ve gerçeklik ya da alaycı ile içten olan arasındaki ayrım konusunda bir moratoryum ilan etmektedir. Bu dünyanın bir sahne olduğu bir dünyada gerçek olarak alınacak şey insanların yaptıkları şeyler ya da sosyal fonksiyonlar değildir. Tersine,

insan davranışı, esas olarak ben'in kendisinin diğerleri önündeki özel algılayışını geliştirme ve sürdürmeyle ilgili olarak görülmektedir. Ayrıca bu çabanın sonucu, insanların dünyada "gerçekten" ne yaptıkları, onların sosyal fonksiyonları, değerleri ile değil ama onların becerikli bir şekilde sahne donanımlarını, dekorları, görünüşlerini ya da davranışlarını devreye sokabilmelerine bağlı olarak görülmektedir. Bu dünyada bir insanın değeri bu durumda klasik burjuvada olduğu gibi onun yeteneklerine, becerilerine ya da başarılarına değil, onun görünüşlerine dayanmaktadır.

Goffman'ın teorisi, sosyal etkileşimi sürdüren mekanizmaları tanımlamakla ilgili bir tür "mikro İşlevselcilik" olarak görülse bile, ortaya konan ben'in sunumlarıyla ilgili olarak bir İşlevselcinin yöneltebileceği önemli soruları sormayı başaramamıştır. Örneğin niye başkaları değil de bazı benlerin kişiler tarafından seçildiğini ya da yansıtıldığını, kendisini sunan ben'i diğerlerinin niye kabul ettiğini ya da reddettiğini açıklamamaktadır. Bunu büyük ölçüde kendi düzenli imajını sürdürme konusu olarak görerek, niye bazı benlerin kendi sonuçlarında kendilerine ya da başkalarına tatmin edici olup olmadıklarını, bunun kendi kabullerini ve seçimlerini şekillendirip şekillendirmediğini sormamakta, bir ben'in kendisini başarıyla yansıtma kapasitesini etkileyecek güç ve zenginliğin sağladığı kaynaklardaki durumu sistematik olarak netleştirmemektedir.

Ancak aynı zamanda Goffman'ın dramaturjisi aristokratik ilgisizliğin ya da burjuva çalışkanlığı için küçümsemenin yalın bir dille bir ifadesi değildir. Aristokratlar, kendilerinin ne olduklarına ve değerlerine inanmaktadır. Goffman'ın oyuncuları, kendi yanılsamalarının meşgul icatçılarıdır. O zaman olan şey, bizim burjuva dünyasını terk etmemiş değil ama *yeni burjuva*nın değişmiş dünyasının derinliklerine girmiş olmamızdır. Dramaturji modeli, bir orta sınıf tabakasının çok çalışmanın faydalı olduğuna ya da başarının gayretli çabalara bağlı olduğuna artık inanmadığı dünyada yeni bir dünyayı yansıtmaktadır. Bu yeni dünyada, bireysel başarı ve ödülün büyüklüğü, fiili katkı ile sosyal saygınlık arasındaki ilişkinin keskin bir mantıksızlık duygusu vardır. Bu, yüksek

ücretler ödenen Hollywood yıldızının ve fiyatların kazançlarıyla çok az ilişkisi olan hisse senedi piyasasının dünyasıdır.

Dramaturji üretim üzerinde odaklanan eski ekonomiden, ben'in de pazarlanması dâhil kitlesel pazarlama ve tanıtım üzerinde yoğunlaşan yeni bir ekonomiye geçişi göstermektedir. Leo Lowenthal[3] gibi kahramanların belirttiği gibi, kahramanlarının Üretim Kahramanları olduğu bir toplumdan, Tüketimin Kahramanlarının olduğu bir topluma geçildiğini açıklamaktadır. Artan hizmetleriyle bu yeni "üçüncü dönem ekonomide", insanlar gerçekten de artan bir şekilde bir şeyler yerine "performanslar" üretmektedir. Bundan başka onların ürettikleri şeyler ve performanslar genellikle yalnızca marjinal olarak farklılaştırılmaktadır. Birbirlerinden yalnızca görünüşleriyle ayrılabilirler. Bu yeni ekonomide, görünüşün kendisi özellikle önemlidir.

İnsanların yalnız ekonomi piyasasında değil ama aynı zamanda *siyasi* piyasada *gerçek* seçimleri yoksa görünüşler en büyük öneme sahiptir. Bu yüzden pek çok Amerikalı, Başkan John F. Kennedy'ye, onun bir "tarz" sahibi olduğuna inandıkları için çekilmişlerdir. Önemli farklı seçenekler olmadan bir ekonomide ve siyasette, tarz farklılıkları, seçim yanılsamasını sürdürmektedir. Tarz, işle bağlantısını kesmiş ve etik değerlerin sağduyulu rahatlık içinde olduğu kişiler için insanlar arası meşruiyetin stratejisi haline gelmektedir. Sosyal hayatın dramaturji yönünden görüşü, orta sınıfın duygularını ve varsayımlarını yansıtmaktadır: Bunlar mülk sahibi gruplar yerine, ekonominin hizmet üreten kesiminde "faal kişi", statüsüne önem veren beyaz yakalı çalışan, profesyonel kişi, bürokratik fonksiyon yerine getirenler ve eğitilmiş orta sınıftır.

Goffman'ın teorisi, kendilerinin bir ezme anı olan büyük çaplı bürokrasiler içinde yaşayan ya da onlarla uğraşmak zorunda bulunan, bireylerin etkisine ancak biraz cevap verebilen insanlara çekici gelen bir sosyal teoridir. Bu nedenle Goffman, insanların bu organizasyonların ya da diğer sosyal sistemlerin yapısını nasıl değiştireceklerini ele almamaktadır. Bunun yerine onlara nasıl adapte olabilecekleri üzerinde durmak-

tadır. Bu, ikinci ayarlamaların bir teorisidir. Bu ayarlamalarda insanlar, verilmiş olarak kabul edilmesinin zorunlu olduğunu düşündükleri sosyal yapıları bunaltıcı yapabilmektedir. Onun "total kurumlar" teorisi, net bir şekilde bireyselliğinin büyük ölçüde kurnazlıkla korunduğunun görüldüğü insanlar üzerinde organizasyonların ezici etkisi duygusunu yansıtmaktadır. Modern ve büyük çaplı kuruluşlarda bireyler daha kolay bir şekilde değiştirilebilir olmakta ve onların değer ve yeterlik duyguları zayıflamaktadır. Organizasyon üzerinde bir bütün olarak az bir etkisinin olmasıyla onlar fark edilmeyi ve diğerlerinden farklılaştırılmasını arayarak ve bu nedenle kendi bireysel değer ve yeterliklerini kurmaya girişerek algıların yönetimi üzerinde odaklanmaktadır. Büyük çaplı bir organizasyonda, insanlar diğerlerinin tepkilerine çok yakından bağımlıdır ve onlar böyle olduklarını bilmektedir. Daha bağımlı ve onların bağımlılıklarına daha duyarlı olanlar, yansıttıkları kendi algılarını yönetme konusuyla daha fazla ilgilidir. İzlenim yönetimi, varsayımları bireyselci ve rekabetçi olmaya devam eden ama şimdi büyük çaplı organizasyonlara bağımlı olan kişiler tarafından vurgulanması daha fazla ihtimal içinde olan bir hayatta kalma stratejisidir. Goffman aslında böylesi kişilerin kendilerini korudukları ve bu koşullar altında kendi gerçeklikleri ve yeterlilikleri duygusunu sürdürmeye çalışmak için geliştirdikleri kurnazca stratejilerini açıklamakta ve savunmaktadır.

Bağımsız araçlarla zararları azaltan önlemler alınmış ve büyük ölçüde diğerlerinden "bağımsız" bir sosyal tabaka olmayan bu daha yeni sosyal sınıf "kahrolsun kamuoyu" diyebilir. Algı yönetiminin yeni burjuva dünyası, diğerleri tarafından yönetilen, avuçları terleyen, diğerleri tarafından ipliklerinin pazara çıkarılması ve istemeden kendilerini ifa etme korkusunu sürekli olarak yaşayan insanlarla doludur. Algı yönetimi ancak belirli koşullar altında sorun olabilir: İnsanların diğerlerinin olmasını beklediği şekilde çalışmak zorunda olduklarında. Ama artık spontan olarak bunu yapmak ya da öyle olmak zorunda değilseler niye insanlar öyle çalışıyor görünmek zorundadır? Kısacası, etik kuralların sosyal ilişkileri şekillendirmesi onlarda tam olmayan bir şekilde içsel-

leştirildiği için. Derin bir şekilde hissedilen etik yükümlülükler yerine, araçsal olarak yönetilebilir bir dizi "oyunun kuralları" haline gelme eğilimi gösteren bir sosyal gerçeklik olgusu olarak kalmaktadır.

Bu nedenle sosyal ilişkiler, casuslar arasındaki bir etkileşime dönüşmekte, her birisi diğerini, kendisinin gerçekte iddia ettiği kişi olduğuna ikna etmeye ve yine her birisi de diğerinin sahte kimliğini de ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu koşullar altında "katılımcıların derin bir utanma duygusu yaşamasının zayıf bir riskini ya da hafif bir şekilde utanması konusunda önemli bir riski göze almayan katılımcılar arasında bir etkileşim yoktur. Hayat bir kumara pek benzemeyebilir ama etkileşim benzer."[4] Onun bütün gerçeklik iddiaları o zaman görünüş, morali bozulmak ve ne olduğunu açığa vurmak yerine insanların yavaş adımlar atmasının zorunlu olduğu yeni dramaturji dünyasının üstündeki ince bir kabuk mudur?

Goffman'ın dramaturjisi, eski burjuva erdemleri için bir ölüm ilanı ve yenilerinin bir kutlamasıdır. Bu, klasik burjuva erdemlerinde, hem faydanın ve hem de içtenlikle savunulan etik değerlerin önemine olan inançta köklerini bulmaya devam eden Parsons'un teorisinden ayrıldığı en temel noktadır. Goffman'ın sosyolojisi, ikisine de inanmamaktadır. En azından daha önceki anlamda bir şey olarak. Goffman için önemli olan, insanların kendilerinin etik olup olmadıkları değil ama onların başkalarına etikmiş gibi görünüp görünmedikleridir. Goffman'ın görüşüne göre, şeyleri bir arada tutan şey görev ya da yükümlülük konusunda derin bir şekilde içselleştirilmiş bir duygu olarak etik değerler değil, geleneksel kuralların gerektirdiği şekilde iletişimi sürdürmektir ve oyunun kurallarına göre insanların davranmasıdır.

> *Oyuncular olarak kapasiteleri içinde bireyler, kendilerinin ve ürünlerinin değerlendirileceği pek çok standarda uygun olan algıyı sürdürme kaygısı içinde olacaktır... Ama reformcu sıfatı taşıyan bireyler standartları gerçekleştirmenin etik sorunu ile değil, bu standartların gerçekleştirildiği konusunda inandırıcı bir algıyı yaratma konusundaki etik olmayan konu ile ilgilidir. O*

> *zaman bizim faaliyetimiz büyük ölçüde etik konularla ilgilidir. Ama oyuncular olarak biz, etik değerlerin tüccarlarıyız.*[5]

Bundan başka bu, insanların ya da onların faaliyetlerinin önemli olarak kabul edilen faydası – ve gerçekten de faydanın görüntüsü – değildir. Önemli olan, görünüşün başkaları tarafından kabul edilebilir ya da arzulanır olup olmamasıdır (kısacası satılıp satılamayacağıdır). Yoksa görüntünün onun temelinde yer alan faydalılığıyla bir ilişkisinin olup olmaması değil. İşlevselciliğin, insanların ve onların faaliyetlerinin "kullanma-değerleri" olarak bir kavrama dayandığını, dramaturjinin ise, yalnızca "değiş-tokuş değerleri" olarak bir kavram üstünde yürüdüğünü söyleyebiliriz (Goffman'ın ve benim editörleri olduğumuz bir yayıncı ile uzun bir görüşme oturumundan sonraki bir olayı hatırlıyorum. Goffman'a döndüm ve bir miktar bıkkınlıkla şunu dedim: "Bu kişiler bize pahalı mallarmışız gibi davranıyor." Goffman'ın cevabı şöyle olmuştu: "Pahalı mallarmışız gibi davrandıkları sürece sorun yok."). Dramaturji, ben'in doğasına erişmekte ve onu herhangi bir gerekli kullanma-değerinden yoksun saf bir mal olarak ifade etmektedir: Bu, sosyolojinin ruh-satışıdır.

Goffman'ın dramaturjisi bu yüzden faydacılığın tarihsel olarak inişe geçmiş biçimine karşı çıkma anlamında anti-faydacıdır. İnsanların yaptıkları şeylerde yararlı olabileceklerini ve olmaları gerektiğini savunan bu eski biçimine yabancılaştırılırken, yeni bir faydacılığı pazarlamaktan büyük zevk almaktadır. Salt görünüşlerin faydalılığına inanmaktadır: Sunum ve ben'in yönetimi. Klasik faydacılık her zaman bir insanın faydası ve onun ödülü, onun bireysel yeteneği ve sosyal hareketliliği arasındaki bir ilişkiyi sürdürme ihtiyacı üzerinde ısrarlı olmuştur. Ancak dramaturji bu bağlantının tamamen kesildiği bir sosyal teoridir. Sonuçlarla büyülenmiş olan klasik faydacılık her zaman "önemli olan sonuçtur" iddiasında bulunmuş ve bu yüzden salt etkinliğin etik dışı hesabının yapılmasına – kısaca sapkın kuralsızlığa – yerleşik bir eğilim göstermiştir. Ancak klasik faydacılığın doğasında olan toplumsal kar-

maşaya doğru olan çekim kısmen, onun "doğal haklar" teorisi ve etik kuralların karşı dengesini kurmasıyla engellenmiştir. Dolayısıyla onun çıkarcılığı, kaypaklığı ve ikiyüzlülüğü ile gizlenmiştir. Dramaturjinin temelinde yer alan faydacılığın pazarlanmasının böylesi etik vicdan ölçülerine sahip değildir. O da "önemli olan sonuçtur" önermesine inanırken bunu, "her şey olabilir" şeklinde yorumlamaktadır. Artan bir şekilde iç dünyadan diğerine, sosyal dünyaya doğru ilerlerken dramaturji, toplumsal kargaşada faydacılığın doğal olarak doruk yapmasından çıkar sağlamaktadır. Bir başka deyişle dramaturji, faydacılığın bir antidotu değil ama onun patolojisinin belirtisidir. Eskinin kısıtlamalarını küçümseyerek bir şekilde "köşeli" faydacı kültürü dramaturji kendi oyunuyla mat etmeye kararlıdır. Aslında hiçbir şeyden bir şeyler alma dürtüsüyle hareket ettiğinden, alacak ve verecek hiçbir şey olmadığını, her şeyin görünüşler olduğunu ima etmektedir.

Dramaturji bu yüzden, eski faydacı kültürle bir büyü bozmayı öngörmektedir. Yeni faydacı kültürü, eskinin örtük bir eleştirisi için bir bakış açısı olarak kullanmakta ve bu insanların kendilerini onunla olan bağından kurtarıp duygusal ve rol uzaklığını korumalarını mümkün hale getirmektedir. Bennett Berger, bu konuyu, Goffman'ı "uğursuz bir kopma" olarak karakterize ederek ortaya koymaktadır. Görünüşler ve gerçeklik arasında bir farkı, görünüşleri ciddiye almada ısrarlı olarak reddederken o uğursuz – ya da istersen Goffmancı – bakışın, bir başka "görünüşü" olan insanların geleneksel olarak değer verdiği o şeylerin değerini de düşürmesi zorunludur. Bu nedenle sadakat, içtenlik, minnet, aşk, dostluk, aşırı duygusallık olarak görülmektedir. Goffman'ınki, hayatın bir kamp biçiminde övdüğü uğursuz bir kopuştur. Onun değerli akıllılığının tadını çıkaranlar yeniden onu ziyaret etmeyi sürdürmektedir. Goffman, insanların dâhiyane bir şekilde diğerlerini durumun belirli bir tanımını onu görünüşüne göre kabul etmeye ikna etmede başarılı oldukları ayrıntılı stratejileri ortaya koymaktadır. Bu nedenle, statükoya karşı ikirciklidir. Bu, zekice olanın ortaya konulması ve yeni orta sınıfın modern faydacılığının bu iş-nasıl-yapılır rehberidir.

Bu, görünüşlerden zevk almaya bir davettir. Fanon güç ve şiddet sosyolojisi için neyse, Goffman da sahtekârlık sosyolojisi için odur.

Dünyayı bir "drama" olarak görmek, bizim sapkın olarak bir teatral dramada yönettiğimiz duyguları yansıtmaktadır. Dramaturji modeli oyunculuğun çok ciddi bir iş olduğu konusunda bize garanti verse de, yine de hayatı bir tür oyun olarak takdir etmek yine de çoğumuz için onu sınırlı ve geçici bir sorumluluk arenası olarak görmeye davet demektir. Oyun bittikten sonra sapkın olan geri gelmektedir. "Sapkın olan", daha önceki başarılı olan ya da olmayan, gelecekteki fırsatları sınırlandıran ya da genişleten gayretlerimizin biriken bağlılıklarıyla karakterize olan bir arenadır. Ama tek bir drama bir sonrakini engellememektedir. Her açılış gecesi yeni bir başlangıçtır. Dramaturji o zaman, daha iyi bir gelecek için hiçbir gerçek umut yokken bile, yenilenebilir bir heyecanla hayatın nasıl yüklenebileceği sorununa bir çözümdür ve mevcut andan kurtulma yoludur.

Yalnızca sınırlı bir araştırma deneyciliği olmak yerine bir ideolojiyi somutlaştıran bir model olduğu ölçüde (ve ideoloji genellikle yöntemde gizlidir), sapkın olarak dramalarla birlikte düşündüğümüz duygulanma yeteneklerimizi kaçınılmaz olarak aktive edecek ve devreye sokacaktır. Onlar bizim geçici yükümlülükler üstlenme kapasitemizi düzeltir ve bu şekilde şeylerden mesafemizi korur. Kısacası bizim "sakin" kalmamızı sağlar. Dramaturji modeli, yenilgilerimize ve kayıplarımıza katlanmamıza izin verir. Çünkü bu model onların "gerçek" olmadıklarını ima eder ya da en azından böyle bir oluşumdan sonra tanımlamamıza izin verir. Bu açıdan dramaturji modelinin kendisi – Goffman'ın ilk formulasyonlarından birisini kullanmak için – "ayrılanı soğutmak", kaybedenleri başarısızlığa alıştırmaktır. Ancak o aynı zamanda kazanmanın tatminini ya da sonuçların arzu edilebilirliğini de yok etmektedir. Aynı nedenle dramaturji modeli, zaferlerimizin de gerçek olmadığını akla getirmektedir. Bu yüzden hem kazanma ve hem de kaybetme daha az önem taşır hale gelmektedir. Önemli olan oyundur.

Dramaturji modelleri, kısmi sosyal kesimlere ya da sınırlı zaman dönemlerine adapte edildiğinde en fazla ikna edici olma özelliğine sahiptir. Hayata bir drama olarak bakıldığında, odaklanma gerekli olarak sınırlandırılmış durumlara ve kişilere yöneltilmek zorundadır. Hikâye yalnızca sahne ışıklarının altında ve perde açıkken anlatılabilir. Her drama diğerlerinden bağımsız bir varlıktır.

O zaman aslında dramaturji modeli bizi, daha büyük bütünü organize etmeye ve yönetilebilir yapmaya kalkışmak yerine, durumsal olarak yaşamaya, zamandan, tarihten ve toplumdan bir dilim kesmeye davet etmektedir. Bu açıdan o, Batı toplumunun geleneksel dinsel bakış açısından oldukça farklıdır. Bu açıdan, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı boyunca Batı Avrupa'da ortaya çıkan total toplum teorilerinden ve daha klasik evrimsel sosyal felsefelerden ayrılmaktadır. Bir dünya görüşü yerine yeni model "bir eylem parçası" sunmaktadır.

Ancak o bunu, gitgide daha çok karşılıklı bağımlı hale gelen bir dünyada yapmaktadır. Bu da bizi oyuna davet eden dramanın, hayatın boşlukları ve hâkim kurumların çerçevesi içinde oynanacağını ima etmektedir. Bir dramaturji modeli, yalnızca mevcut ana kurumların temel tahsislerini kabul etmeye istekli olanların uymasına uygun yan bir oyuna yapılan bir davettir. Bu, büyük oyunu anlayanların ya da o oyunu oynamayı bırakanların oyunudur. O, yabancılaşmalarını genel olarak saygın bir dış görünüşü koruma kaygısıyla maskeleyen orta sınıf üyelerine ve kendi yabancılaşmalarını uyuşturucu kültüründe saklamaya ihtiyaç duymayan toplumdan kopmuş kişilere çekici gelmektedir. Her iki grup da, onları yabancılaştıran sisteme karşı aktif olarak muhalefet göstermeyen ve protesto için harekete geçmeyen kişiler olma bakımından benzerlik taşımaktadır.

Goffman'ın dramaturjisi, orta sınıfın etik kurallara yönelimi ve onun faydacılık kaygısı arasındaki uzun dönemli geriliminde en son aşamanın anlamlı bir belirtisidir. Gelişiminin en başında orta sınıf böyle bir gerilimin varlığını reddetmiş ya da eğer bir gerilim algılamışsa da, çoğunlukla etik değerlerin savunmasını enerjik bir şekilde yapmıştır.

Orta sınıfın Goffman'ın övülen görünüşler dünyasına gelmek için çok uzun bir yol kat etmiş olması, Rousseau'nun tamamen değişik standardı ile karşılaştırma yapmaktan başka bir şekilde daha basit hale getirilemezdi. Karşılaştırma ilişkilidir çünkü Goffman gibi Rousseau da görünüşler dünyası takıntısına sahiptir. Ama Rousseau için görünüş, samimiyetsizliğin maskesi, insanları birbirinden soyutlayan bir bariyer, onu kendisine yabancılaştıran parlak dış görünüştür. Kısacası görünüşler övülmemekte, lanetlenmektedir.[6] Rousseau 1750 yılında Dijon makalesinde şu nutku vermişti:

> *Eğer dış görünüşlerimiz kalplerimizin gerçek durumunu yansıtsaydı, bizim aramızda yaşamak ne büyük mutluluk olurdu. Eğer bizim terbiyemiz erdemimiz, düsturumuz eylemlerimizin kuralı olsaydı... Giysi kişinin zenginliğini, nezaket ve zevk sahibi olduğunu gösterir. Ama erdemli sağlam kişiyi diğerleri tanır... Bütün giysiler erdeme yabancıdır... dürüst insan, çıplak olarak güreşen bir şampiyondur. O, yalnızca yük olan değersiz donanımlara tenezzül etmez... Bu günlerimizde memnun etme sanatı, dolaylı araştırmalar, zevkin incelmesi gibi belirli prensiplere indirgenmiştir. O derece ki, değersiz aldatıcı tek-tiplilik bütün davranışlar sistemimizin içinden geçmektedir... Kibarlık sürekli olarak medeni talimatları gerektirmektedir. Her zaman adetleri takip ederiz, kendi özel yönelimlerimizi değil: Bugün hiç kimse nasılsa o şekilde ortaya çıkmaya cesaret edemez... O zaman biz kiminle konuştuğumuzu asla tam olarak öğrenmeyecek miyiz? Arkadaşlık samimi değil, saygı gerçek değil, güvense asılsız. Kuşkular, kıskançlıklar, korkular, ihtiyatlı olmalar, soğukluklar, nefret ve sadakatsizlikler kalleş bir kibarlık üniforması altında gizlenmektedir.*

Bu gerçek içtenlik için tutkulu istek ve geleneklerin kalbin açılmasına geleneğin dikte ettiği sınırlamalara yönelik bu etik öfke, insanın aslında iyi olduğu varsayımından temellenmektedir ve onun bu neden-

le kendisini açığa vurmaktan ya da kendi güdülerine güvenirse olması gerekenden daha az birisi olarak belirmesi ihtimalinden korkmasına ihtiyaç yoktur. O, insanın kendisini aldatmaya ihtiyacı olmadığı varsayımına dayanmaktadır: "Ne yapmam gerektiği konusunda yalnızca kendime danışmak zorundayım. Doğru olduğunu hissettiğim şey doğrudur. Neyin yanlış olduğunu hissediyorsam o yanlıştır... Vicdan bizi asla yanıltmaz."

Rousseau'dan Goffman'ın sosyal dünyasına geçiş uzun zaman almıştı. Etik öfke duyma kapasitesindeki insanlardan "etik kuralların tüccarlarına", kendini-özümsemiş Kalvinci vicdan insanlarından hareketlerini iç dünyasına danışarak değil ama başkalarının karşı hareketlerini kurnaz bir şekilde bekleyerek ustalıklı bir şekilde yapan kumarbazlara, değişik durumların değişik stratejiler ortaya çıkardığı ve her şeyin o kadar sıkıntılı geldiği dıştan birisinden dışarısı ya da içerisi duygusu olmayanlara, samimiyetsizlik eleştirisinden, her şeyin samimiyetsiz olduğunun kabulüne, kalbin açılması için ümitsizce yapılan ricadan, duygusallığa soğuk küçümseyen bakışa kadar.

On sekizinci yüzyıl "duygusallığı", ahlâklı olarak tanınmak isteyen, etik kuralları hissetme kapasitesi olarak anlayan, faydacılığın insanlığı kurutan ve insanı yalnızlaştıran bir şey olmasından korkan kişilerin kendisini ifade etmesiydi. Duygusallığı küçümseme, bizi uygulayabileceğimiz araçlar bakımından sınırlandırıp bağlayan, bir şekilde diğerleri tarafından bizi oyundan oyuna gitme hareketlerimizde sınırlandıran duygunun ve sevginin kişileri dışa vurması yönünde bir korkudur. Duygusallık, onu aşmak için – yalnızlaşma korkusu duyanlar tarafından – gösterilen, bir insan bağlantısı bulma ve insani bir dayanışmayı ifade etmeye çalışma gayretidir. Duygusallığı küçümseme, kişinin kendisini, piyasa seçeneklerinin önlenmemesi için yabancılaşmaya dayanmada güçlendirmesidir. Duygusallık, hissetmenin ve sevginin sahtesidir. Duygusallık, korkusu ise tarafsızlığın sahtesidir.

Rousseau için fayda ve etik kurallar arasındaki çatışma onun çözümü kadar ortadaydı: "Kaç kere bize izleyen tarafından, kendi çıkar-

larımızı başkalarınınki pahasına takip etmek, yanlış olanı yapmaktır diye söylenmemiştir ki!" Ama o, çatışmanın çözülebileceğinde ve bunu yapmanın yolunun da, vicdanın uyarılarına uymak olduğunda ısrar etmiştir: "Mantık bizi sıklıkla yanıltmaktadır ... ama vicdan asla yanıltmaz. Kendisini bu rehbere göre ayarlayan, doğanın yolunu takip eden birisinin yanlış yönlendirilme korkusu taşımaya ihtiyacı yoktur." Vicdanın esas olarak uyumlu olduğu varsayılmaktadır.

Ancak sosyolojik sentezin klasik döneminde Max Weber tarafından etik kurallar ve fayda arasında bir gerilim olduğu kabul edilmişti. Max Weber, onların ilişkisinin, genel bir tavırla çözülemez bir açmaz olduğunu, iki tür etik arasında durdurulamaz bir gerilim olduğunu ileri sürüyordu: Bir yanda ... insanların etik uygunluk ve sorumluluk bakımından inandıkları için belirli eylemleri tercih ettikleri mutlak amaçlı bir etik ile diğer yanda daha çok fayda yönlerini, muhtemel sonuçlarını tartarak seçtikleri eylem tarzları. Weber faydacılık için bir alan bırakıyordu. Ama bu alan yalnızca, *ulus-devlet*e beklenen katkıları bakımından seçilmiş belirli eylem tarzlarının çok özel bir modeliydi. Kısacası, Klasik dönemin pek çok diğer akademisyenleri gibi Weber de bir milliyetçiydi.

Weber, hem sosyal faydacılığın ve hem de doğaüstü ya da mutlak etik değerlerin geçerliliğine inanıyordu. Ancak yine de o her birisinin bir şekilde diğerine *karşı* olduğunu ve herhangi birisini tek amaç olarak takip etmenin diğerine zarar verdiğini kabul etmiştir. Bu açmazı genel olarak çözüme kavuşturacak bir yol görmemişti. Tek çözüm ona göre ama iç yönelimlerle hareket eden birey tarafından yapılan seçimler düzeyinde her bir durumun özelliğinin farkında olunuşuyla bulunabilirdi. Bireyin, iki tür değerlendirmeyi dengeleyerek, güçlükleri kararlı bir şekilde üstlenmesi beklenmekteydi.

Bir bakış açısıyla Weber'in daha az bir ikiyüzlülükle etik değerler konusunda dindar olduğunu ama kendisini Rousseaucu "duygusallığa" karşı "duyarsızlaştırarak" daha gerçekçi olduğunu söyleyebiliriz. O, Rousseau gibi insanların yollarını seçerken vicdanlarına danışmaları

gerektiğine inanıyordu. Ancak Rousseau'dan farklı olarak Weber, bir değerin peşinden gitmenin diğerinin gerçekleştirilmesini engelleyebileceğini vurgulamıştı. İnsanlar bu nedenle kendilerini, kendi değerleri başkalarına erişecekse, yine kendi değerlerinin bazılarını ihlal etme konusunda kendilerini katılaştırmak ihtiyacındadır: İnsanlar, var olmak için "katı" olmak zorundadır. Kısacası, dünyada esaslı bir uyumun bir sözü yoktur. Bunun yerine bir kendine özgü uyumsuzluk vardır. Dünya uğursuz olarak görülmektedir. Goffman'ın "etik değerlerin tüccarları" için bu açmaz kesinlikle mevcut değildir. Bütün çatışmalar görünüşlerin manipülasyonu ile çözüme kavuşturulabilir.

Goffman'ın dramaturjisi, fayda ve etik kurallar arasındaki gerilimi çözmek için gösterilen bir yeni çabadır ve bu açmaza, boğanın iki boynuzunu da inatla tutarak değil ama her ikisini de serbest bırakarak bir karşılık vermektedir. Goffman basit ama usta bir şekilde konunun özünden yan çizmekte, hem etik ve hem de fayda yerine sosyolojik estetik görüşünü yerleştirmektedir. Ancak buna rağmen onun çözümü, bireyselci ve sosyal faydacılığın mevcut durumunun ve onların dayandığı sosyal tabakaların devam etmesini öngörmektedir. Dramaturji sanki eski mobilyalara yeni bir görüntü veren bir iç dekorasyon çalışması gibidir.

Görüşüme göre, Erving Goffman'ın sosyolojisi, karmaşık bir şekilde açıklanmış olan, eğitimli orta sınıfın yeni tecrübeleriyle uyumlu teorik bir ifadedir. Bu yeni tecrübe, yeni bir duygular yapısı ve bir zamanlar orta sınıfa geleneksel olan türde bir faydacılıkla uyumsuz olan alan varsayımları ile birlikte yeni sosyal dünyada neyin "gerçek" olduğu yönünde yeni kavramları yaratmıştır. Özellikle orta sınıf şimdi, geleneksel fayda ve etik kurallar kavramlarının gitgide daha az geçerli olduğu bir dünyada yaşamaktadır. Bu dünyada ödüller genellikle insanların (ya da şeylerin) etik kurallarla bağlantısıyla pek az ilişkili görülmektedir. İnsanlar eski üretim-merkezli orta-sınıf ekonomisinde gerekli olan geleneksel kabiliyetler ve beceriler olmadan da başarılı olabilmektedir. Kısacası yeni orta sınıf, modern ödüller sisteminin mantıksızlıklarına

karşı duyarlı hale gelmiştir. Bu mantıksızlıkların en azından üç belirgin biçimi vardır. İlk olarak "yıldızların" ve diğer aşırı reklamı yapılmış ve spekülatif malların büyük kazançlar sağladığı, bir günde en yüksek noktalara çıkıp bazen de ertesi gün çöküş yaşadıkları bir yükseltilmiş piyasa mantıksızlığı bulunmaktadır. *Bürokratik mantıksızlık* denebilecek ödül mantıksızlığının ikinci ve yaygınlığı artan bir biçimi, "başarılı olan" ve "başarısız olan" ve bu nedenle kabul edilenler ya da desteklenenler ve performansta en küçük farklılıklar temelinde o kadar sıklıkla o şekilde yapmayanlar arasında tamamen keyfi çizgiler çizmektedir. (Günümüzdeki öğrenci direnişleri kısmen, bürokratik mantıksızlığın bu biçimiyle alevlenmiştir.)

Ödül mantıksızlığının bu oldukça modern biçimleri, en klasik burjuva biçimiyle birlikte mevcuttur. Bunlar, ne piyasa ne de bürokrasi için tahsis edici standartlara dikkat etmeden mülkiyet hakları temelinde özel ödüllerin ve fırsatların sağlanmasıdır. Bu nedenle şimdi, kamusal meşruiyetini ve işleyişleriyle en tepeye gelmeyi başaranların otoritesini ciddi bir şekilde zayıflatan bir ödül sisteminde eski ve yeni mantıksızlıkların artan bir birleşmesi söz konusudur.

Ödül sisteminin mantıksızlığının belirginleşmesinin arttığı yerde, bir insanın yaptığı ile eline geçen arasında önemli bir kayma olur. Geleneksel orta sınıf kazanan ödül modlarına süren bağlılığın – etik kurallara ve/veya faydaya – kaybolup gideceği ve bu kaymayı düzenleyecek yeni ideolojilerin daha güçlü hale gelmesi beklenebilir. Şanslı olma, gücün ve kişisel bağlantıların önemi, sistemle törensel bir şekilde oynamak ve (Goffman'ın durumunda olduğu gibi) yalnızca görünüşlerin önemi üzerinde bir vurgu olacaktır.

Goffman'ın sosyolojisi, hem fayda ve hem de etik değerler üzerindeki inancının ağır bir şekilde darbe aldığı orta sınıfın yeni acil ihtiyaçlarına karşılık vermektedir. Bu yeni dönemde geleneksel etik değerler ve din insanların inancı üstündeki etkisini kaybetmeye devam etmektedir. Bir zamanlar kutsal olan bayrak gibi simgeler, meydan okurcasına duygusallıkla karışmış ve son sanat tarzlarında, "büyük Amerikan

çıplaklığı"nın örtüsü haline dönüşmüştür. "Pop sanatı", dramaturjinin "gerçek hayat" ile tiyatro arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasına benzer bir şekilde güzel sanatlar ve reklamcılık arasındaki ayrıma bir son vermektedir. Mafya iş adamı olmuştur ve polisleri bazen göstericilerden, üniforması dışında ayırt etmek güç olmaktadır. Heteroseksüellik ve homoseksüellik bazıları tarafından, sağ elini kullanma ya da solak olmak arasındaki fark benzetilerek değerlendirilmektedir. Televizyon programları gerçeğin tanımlanmasına dönüşmüştür. Anti-kahraman, kahraman haline gelmiştir. Bir zamanların yerleşik değer ve değerli olma hiyerarşileri sarsılmıştır ve kutsal ile din dışı acayip bir yan yana gelişle birbirine karışmıştır. Yeni orta sınıf, kendi geleneksel fayda ve etik standartlarının zayıflamasıyla, her ikisinden de geri çekilerek ve onların perspektifini estetik standartlarla, o şeylerin görünüşüyle tamir etmeye çalışmaktadır.

Etnolojik Yöntem: Bir Vaka Olarak Sosyoloji

Diğer oluşmakta olan altyapıya dayanan teorik görüş açıları arasında Parsonsçulukla temel olarak uyumsuzluk içinde olan görüş, Harold Garfinkel'in etnolojik yönteminde ileri sürülmüştür.[7] Parsons gibi Garfinkel de sosyal düzenin gerekliliklerıyle derin bir şekilde ilgilenmiştir. Ancak Parsons'un tersine, tatminlerin karşılıklılığı rolüne ya da paylaşılan etik değerlere özel bir önem vermemektedir. Bunun yerine ve daha çok Durkheimcı bir tarzda Garfinkel kültürel düzeyle, özellikle bir tür *sekülerleştirilmiş* ortak bir bilinle ilgilenmektedir. Alfred Schueu'nun olaybiliminden (*phenomenology*) etkilenerek, dikkatini büyük ölçüde paylaşılan ve örtük olan – sapkın olarak söylenmeyen – istikrarlı sosyal etkileşimi mümkün kılan kuralların ve bilginin yapısı üzerinde yoğunlaştırmıştır. O zaman Garfinkel için sosyal dünya, kutsal ile aynı tonda olan etik kurallar ile değil ama dolaylı olarak en sıradan ve en "önemsiz" konuları (insanların bildiği ve diğerlerinin bildiğini bildiği),

kutsal önemi olanlar bir tarafa hiç fark edilmeyen, hiç önemi olmayanların da anlaşılmasının yoğun ortak yapısıyla bir arada tutulmaktadır.[8]

Garfinkel, Goffman gibi, kritik ya da dramatik kamu olayları yerine, günlük hayat ve rutin faaliyetler üzerinde odaklanmaktadır. O bütün insanları birbirlerinin faaliyetlerinin anlamlarını ve anlaşılmasını ortaklaşa yaratan "pratik teorisyenler" olarak görmektedir. Yönteminde, sosyolog ile diğer insan arasında radikal bir farkın olmadığı güçlü bir tekçi prensip taşıyıcısı vardır. Ama Garfinkel aynı zamanda, bütün sapkın sosyolojiyi, bunu düzgün bir şekilde anlamadığı için eleştirmektedir. Bir başka deyişle, profesyonel ve pratik teorisyenler arasındaki sürekliliği görürken o aynı zamanda profesyonel sosyal teorisyenlerin pratik teorisyenlere göre, sağduyu dünyasında kendi ilişkililiklerinin farkına vararak daha fazla ne yaptığını bilen kişi tavrıyla hareket etmelerini istemektedir. Sosyal gerçekliği sıradan insanların günlük faaliyetlerinde yaratılmış ve sürdürülen bir gerçek olarak gören Garfinkel, sosyal durumları sanki "içeriden" bakarak, onu yaşayan insanlara göründüğü şekilde anlamaya çalışmaktadır. Onların şeylerle ilgili duyularını, neredeyse bir Nietzsche'nin kavramsallaştırma ve soyutlaştırma düşmanlığıyla ve özellikle sapkın sosyolojinin bildiği kavramsallaştırmalardan kaçınarak anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Garfinkel, Parsons'un ve Goffman'ın kurmaktan hoşlanacağı kavramsal kulelerden pek azını ya da hiçbirisini ayağa kaldırmaktadır.

O, anlam açısından özünde olan zamanın önemini vurgulasa da Goffman'ınki gibi, Garfinkel'in sosyal dünyası zamanın dışında bir dünyadır. O tarih dışıdır ve genelleştirmelerini belirli bir dönemle ya da özel bir kültürle sınırlamamaktadır. Sosyal gerçekliğin kurulu hale gelişinin nasıl tanımlandığı konusuyla derinden ilgilenmekle birlikte, bir sosyal gerçeklik tanımının niye bir zamanda ya da yerde veya grupta ve başka bir yerde niye hâkim hale geldiği konusuna ilgi göstermemektedir. Sosyal gerçekliğinin tanımlandığı ve kurulduğu süreç Garfinkel tarafından, rekabet eden grupların gerçeklik tanımlarının mücadelesi sürecini gerektiren bir konu olarak görülmektedir. Dünyanın sağdu-

yusu şeklinde ortaya çıkan sonuç, kurumsal olarak korunan güç farklılıkları tarafından şekillendirilmiş olarak görülmemektedir. Garfinkel, paylaşılan anlamların sabitlenene karakteri ile ilgisini, siyasi ve ideolojik grupların net bir şekilde yapılandırılmış çatışması yerine, değerlerin çoklu şeklinin yayılmasının dağılması ölçüsünde çatışma içinde olmayan bir dünya algısını ifade etmekte, seks, uyuşturucular, din, aile, okul gibi unsurların belirsiz ve tehdidin daha çok gergin bir çatışma yerine dağılmaya giden bir çözülme olduğu bir sosyal dünyaya tepkisini göstermektedir.

Eski bir kavramsal ayrımda Garfinkel, etik kurallar yerine geleneklerin etnografıdır. Parsons'a hiç benzemeyen bir şekilde Garfinkel anlaşıldığı kadarıyla, sosyal istikrarın, kuralların ve değerlerin kişilerde ya da onların karakter yapıları içinde derin bir şekilde içselleştirilmesine inanmamaktadır. Aslında onun zeki ve üzen "tecrübelerinin" örtük ima-sı, insanların (özellikle üniversite öğrencilerinin) onlarla uyumsuzluk içinde rahatlıkla davranmalarının sağlanabileceğidir.[9] Bunda Garfinkel, Goffman'ın kullandığı aynı varsayımla hareket etmişe benzemektedir: Bu, her ikisinin de, başka kişiler için bir temel olarak ne kadar önemli olsalar da, sosyal dünyayı anlamanın örtük anlamalara dayanması öngörülerinin, halen zayıf ve oldukça kolay bir şekilde kurtulmanın mümkün olduğu bir varsayım olmasıdır. Kısacası kültürel temel risklidir ve onun güvenliği kısmen onun tamamen görünmez olmasında ya da sorgusuz sualsiz kabul edilmesinde yatmaktadır. Bir kere görünür hale gelinse, o hemen bütün etkisini kaybetmektedir. Parsons'un tersine Garfinkel, sosyal temellerin sarsılmaz istikrarı gibi bir algıyı aktarmamaktadır.

Bu farklılaşan örtük kuralların özel niteliğindeki somut farklılıklar Garfinkel tarafından araştırılmamıştır. Onun ilgisi daha çok büyük ölçüde ilk olarak onların yalnızca var olduklarını göstermekte ve ikinci olarak ise sosyal etkileşim için güvenli bir arka plan sağlamadaki rollerinin gösterilmesinde odaklanmıştır. Sonuç olarak, her bir kural için güçlü bir eğilim vardır ve bu da her birisinin farklı bir fonksiyon ya

da farklılaştırılmış bir önem verilmeden görünmelerine yol açmaktadır ve aslında böylelikle hepsi de etkileşim için istikrarlı bir çerçeveye bir katkı yaparak, diğerleriyle yer değiştirebilmektedir. Bu istikrarlaştırıcı fonksiyonu yerine getirmek için diğer bir kural da muhtemelen aynı şeyi yapabilecektir. Onun vurgusu daha sonra bu kuralların gelenekler olarak bir kavrama ulaşmasıdır ve bu şekilde topluma bir bakış tamamen geleneksel olana bağlı olmaktadır. Bu da aslında oyunun kurallarıdır. Garfinkel sapkın olarak bu oyun-benzeri kuralları, eğer bazı kişiler diğerlerini niyetlerinden haberdar etmeksizin bilinçli olarak bu örtük anlaşmaları ihlal etmek üzere hareket ederlerse ne olacağını göstermek için sergilemektedir. Ve bilim (onun titiz yöntemi ile) dâhil toplumun bütün parçaları bu sağduyuya, keyfi kurallara ve süreçlere dayanmaktadır.

Goffman'ın tersine Garfinkel görünüşler dünyasından duyusal bir keyif almamaktadır. Tersine o, sosyal dünyanın gerçekten önemli parçasını pratik olarak görülmeyen, sorgusuz sualsiz kabul edilecek kadar tanıdık ve fark edilmeyen oluşuyla algılamaktadır. Garfinkel'in kendisine yüklediği ödev, bu sorgusuz sualsiz kabul etmeyi kırmak ve onun görünmezlik örtüsünün kültürel temelini soyup çıkarmaktır. O, belirli bir teori çerçevesinde tanıdık sıradan olan şeyleri belirleyerek ve ona derin bir anlam verip tecrübeyi zenginleştirme – bu, Goffman'ın taktiklerinden en derin bir şekilde romantik olanlarından birisidir – çabasında değildir. Garfinkel esas olarak, kendi varlıklarını ortaya serinceye kadar bir şekilde ihlal edip, onların görünmeyen sıradanlıklarını soymak ve göstermektir.

Ancak, Garfinkel'in yalnızca gizli kültürel temellerin arkeolojik kazısıyla ilgilendiğini, onun kazılarının büyük ölçüde küçük çaplı dünyaların gösterilmesi yoluyla olduğu sonucuna varmak bir hata olacaktır. Eğer Goffman'ın çalışması, alt orta sınıf kendini beğenmişliğinin ve etik değerlerinin belirli biçimleri üzerinde bir saldırı olarak algılanabilecekse, Garfinkel'in çalışması, *gerçekliğin* sağduyusuna yönelik bir saldırıdır. Bu nedenle öğrencilere, özel bir şey olduğunu hissettirmeden

arkadaşlarıyla ve tanıdıklarıyla her günkü konuşmaları bilmiyormuş gibi davranarak sıradan konuşmalara girmeleri talimatı verilir: "Onun arabasının 'lastiği patlamış' demekle neyi kastediyorsun?" "O kendini nasıl hissediyor demekle kastettiğin nedir?" Lisans öğrencilerine aileleriyle zaman geçirme ve bütün bu zaman süresince de sanki onlar kendi evlerinde yatılı öğrenci gibi davranmaları görevi verilir. Burada da öğrenciler birileriyle konuşmaya girecek ve böyle yaparken diğer kişinin kendilerini kandıracağını ya da yanlış yönlendireceğini varsayacaktır. Ya da onlara, insanlarla konuşurken burunlarına neredeyse dokunma noktasında tutmaları istenir.

İlk bakışta bu gösterilerin üniversite öğrencilerine özgü muzip bir niteliği olduğu düşünülebilir. Ama onların bu şekilde "zararsız eğlenme" olarak görülmesi, Garfinkel'in bazen onlara doğru bir şekilde ad taktığı gibi, "mağdurların" tepkisi olarak okunduğunda, etkisini kaybeder:[10] "O, sinirli ve gergin oldu. Yüzü ve el hareketleri... kontrolsüzdü."[11] "Atışma ve münakaşa ve düşmanca motivasyonlar rahatsız edici şekilde görünür oldu."[12] "Rahatsız olma ve çileden çıkmış bir kızgınlık vardı."[13] "Kötü gelişmeler sık sık oluyordu"[14] "Bir şekilde nefret edildiğimi hissetmeye başladım ve masadan ayrıldığım zamana kadar oldukça kızgındım."[15] "Kaçınma denemesi, şaşkınlık, şiddetli utanma duygusu, kaçamaklı davranış ve her şeyden öte bunların belirsizliği yanında korkunun, umudun ve kızmanın belirsizlikleri de karakteristikti."

Bütün bunlar, kendi sosyal gerçeklik ve aslında oldukça kasıtlı bir saldırıya uğradığı kavramlarının ihlal edildiği kişilerin sapkın incinmiş tepkileridir. Ancak, acı veriyor da olsa, bu cevapların Garfinkel tarafından umulmadık değil ama beklenen tepkiler olduğunun anlaşılması zorunludur. Bu bağlamda söylediği gibi, "tepkilerin, şaşkınlık, belirsizlik, iç çatışma, psiko-seksüel soyutlanma, şiddetli ve isim verilemeyen kaygı ve ayrıca şiddetli benlik yitiminin değişik belirtileri olması gerektiğidir."[18]

O zaman, acı gözyaşı, Garfinkel'in zafer anıdır. Bu, sosyal etkileşimle ve o etkileşim içinde bulunan kişiler için önemi bakımından

belirli örtük kuralların varlığını dramatik bir şekilde doğrulamaktadır. Bu maliyetleri diğer kişilere, öğrencilerine, onların ailelerine, arkadaşlarına, yoldan geçenlere – ve diğerlerini de başkalarına bunları yapması için özendirmekte – yüklemekte kendisini serbest hissediyor olmasının, sosyal dünyaya karşı hissiz ve kopuk bir davranışın kanıtı olmadığını ileri sürüyorum. Bu, onu acımasız bir şekilde kullanmaya hazır olmaktır. Burada tarafsızlık ve sadizm bilinçli olarak birbirlerine geçmektedir. Gösterilen şey mesajdır ve mesaj toplumdaki düzensizlik ve kuralsızlığın artık yalnızca sosyal dünyadaki sosyolog araştırmaları gibi bir şey olmadığını ama onun bir şeyleri üzerine yıkmanın onun araştırma yönteminin temelini oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Garfinkel'in "olan" olarak gösteri ile ilgili yöntemi olarak o kadar hatırlatıcı bir şey yoktur. Ancak bunun genellikle Garfinkel'in tekniklerinin gözünü kırpmayan kalbini kırma özelliği yoktur ve daha büyük bir sosyal amacı olabilir. Böyle bir şey olduğunda "olan" şudur: Öğleden kısa bir süre önce, Amsterdam'da bir grup genç toplanır ve sokaklara yüz tavuk bırakır. Bu doğal olarak sürücüleri şaşırtır. Kazalar olabilir. Trafik durur, kalabalık toplanır, trafik iyice kilitlenir. Herkes toplanmaya ve polislerin tavukları yakalama çabalarını izlemeye ve gülmeye başlar. Garfinkel toplumun şimdi günlük hayatın temelini oluşturagelmiş olan fark edilmemiş bir kuralın önemini öğrendiğini söyleyebilir: Tavuklar trafiğin yoğun olduğu saatlerde sokaklarda bırakılmamak zorundadır.

Hem "olanın" ve hem de etno-yöntemsel gösterinin arkasında ortak bir dürtü vardır: Rutinleri durdurmak, dünyayı ve zamanı durdurmak. Her ikisi de rutin uygulama esasına rağmen keyfi olarak onların gerçek değerinin olmaması görüşü üzerindeki temel kuralların geleneksel karakterinin benzer bir algısı üzerine dayanmaktadır. Etno-yöntemcininki daha az tehlikeli hedeflere yönelmiş örtülü bir düşmanlık olsa da, ikisi de "işlerin olduğu şekline" düşmanca bir yaklaşım biçimidir. Bu ikisi en azından bir dersi ortaya koymaktadır: Örtük olarak savunulan varsayımların ihlaliyle aksamasına her günkü dünyanın savunmasızlığı. Etno-yöntemsel gösterinin altında en azından "olan" ile karşılaştırılan

bir tür anarşizm, kibar bir anarşizm dürtüsü vardır. Bu anarşizm bir dereceye kadar gençlere ve statükodan yalnızlaşanlara çekici gelecek ve Yeni Sol'daki bazı kişilerin duygularını yansıtacaktır. Bu, yalnızlaşmış gençlerin nispi bir güven içinde, kurulu düzene kafa tutabileceği ve kendi yeterliğini tecrübe edebileceği bir yoldur. Etno-yöntemsel gösteri aslında statükoyla bir mikro meydan okuma ve şiddete dayanmayan bir direnmedir. Bu, gençliğin değiştiremeyeceği ve değiştirmek istemeyeceği daha geniş bir yapıya karşı sembolik bir direnme ve yerine koymadır.

Ne olursa olsun, nominal olarak sosyal düzenin analizi üzerinde yoğunlaşırken, Garfinkel'in etno-yönteminin, Parsonsçulukla doğrudan uyumsuzluk içinde olan duyguların yapısıyla dolduğu ortadadır. Yoğun ve çok büyük formüllerinin frekansı gençlere çekici gelmesi, onların bazıları tarafından savunulan duyguların yeni yapısına uygun oluşunun ve Parsonsçuluğa alternatif olma vaadi veren her fırsatı değerlendiren hazırlıklarının bir göstergesidir. Eğer Goffman'ın sosyal teorisi, 1950'lerin siyasi olarak pasif "rahat" ya da "modern" sosyolojisi ise, Garfinkel'in sosyolojisi 1960'ların aktivist ve özellikle siyasi olarak günümüz döneminin direnişçi kampüsleriyle daha uyumlu bir sosyolojidir.

Homans: Değişimin İnatçı Dünyası

Parsonsçu modelden önemli ölçüde farklı bir başka teorik model dizisi, George Homans ve Peter Blau tarafından sosyal değişim teorilerinde geliştirildi. Onları İşlevselci modelden oldukça ayıran bir nitelik, onların ekonomik varsayımlarını ayrıntılı olarak açıklamaları ve bunları analizin merkezine yerleştirmeleridir. İnsanlar değişim yapan tatminler olarak görülmektedir. Gerçekten bütün davranış biçimleri, arz ve talep değişikliklerine hassas olan, marjinal fayda değerlendirmelerine tabi olan belirli piyasa özelliklerine sahip olarak algılanmaktadır. Etik kurallara sahip olma çabası, etik kuralların kendisinin ve kurumsal hayatiyetin dayandığı daimi bir altyapının keşfedilmesidir. Hedef, davranışın

daha temel birimleri için kültürel olarak yapılandırılmış sosyal rollerin altında neler olduğunu araştırmaktır. Homans'ın çalışmasında Goffman'da olduğu gibi, yerleşik kuruluşlardan ve kültürel olarak verilen rollerden bir geri çekilme vardır. İnsanlar yalnızca özel bir toplumun üyeleri olarak değil ama "bir türün üyeleri olarak" görünür. Homans şimdi artan ve yeni olan şeylerin *tehlikeli durumunun* farkındalığına sahiptir.

Homans İşlevselcilerin tersine, bir kurumun istikrarını açıklamak için meşruiyet ve sosyal kurallar üzerine özel bir güven bağlamamakta, tersine onları, öyle öğretildiği için değil ama insan oldukları için yine insanların hoşlanabilecekleri şekillerde gelmek zorunda olan tatminlere dayalı olduklarını görmektedir. *Homo sapiens* olarak cisimleşmiş insanlar resme geri gelmek zorundadır ve Homans sosyal bilimcilere, "toplum sanki büyük bir şeymiş gibi" konuşmayı kesmelerini söylemiştir. Homans, "toplumun sırrı, onun insanlar tarafından yapılmış olmasıdır" demektedir.

Bütün o davranışsal psikolojisi için Homans, sosyal düzenin ve sosyal yapıların kurucuları ve kullanıcıları olarak insanlara, yalnızca alıcılar ve taşıyıcılar olarak değil ama Goffman ve Garfinkel gibi aktif bir rol vermede anlaşmaktadır. Parsons'un uzun zaman önce terk ettiği "gönüllülüğe" sempatik bir şekilde yaklaşmakla birlikte onlar bu nedenle daha mekanik olan son dönem Parsons'tan oldukça farklıdır. Teorik alanda kendilerinden önce gelenlerden farklılıklarına – Homans için bu B. F. Skinner, Goffman için G. H. Mead ve Kenneth Burke – ve bilim ve bilimsel yöntem konusunda oldukça farklı kavramlara sahip olmalarına rağmen onlar önemli bir noktada birleşmeyi yapmışlardı.

Goffman'ın ve Homans'ın en temel mecazları arasındaki fark – tiyatro ve değişim – kısmen onların orta sınıf hayatının değişik katmanlarına duyarlılıklarını yansıtmaktadır. Goffman yeni orta sınıfa açıkken, Homans onun daha eski, daha sağlam bir şekilde yerleşik, mülk sahibi unsurlarının duygularına ve varsayımlarına açıktır. Homans yüzsüzce, sosyal dayanışmanın ana kaynağı olarak insanların ortak faydalılıkların-

da birbirlerine ne verip ne alacaklarının önemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Ancak Goffman, yanılsamaların önemli olduğunu ve Barnum ve diğer "tüccarların" geleneğinde sosisin değil onun pişerken çıkardığı cızırtısının satışı yaptığını savunmaktadır. Homans, Parsonsçu İşlevselciliği en azından kısmen, etik kuralların yanılsamaları olmadan sosyal hayatın gerçekliğini kabul etmek isteyen saçmalık diye bir şey yoktur inatçılığı bakış açısından reddetmektedir. Goffman da inatçıdır ama o herhangi bir etkin temel bir gerçeklik olduğunu, hem etik değerlerin ve hem de faydalılığın toplumu tutan bir şey olduğunu inkâr etmekte, bunun yerine yanılsamanın ortak kabulüne dayandığını görmektedir.

Yukarıda Goffman'ın, Garfinkel'in ve kesinlikle Homans'ın çalışmalarıyla ilgili olarak söylediklerim elbette taslak halindedir ve son derecede eksiktir. Amacım, onların teorik görüşlerinin sistematik tartışmasını sunmak değil ama alan varsayımlarının ve duygularının önemli ölçüde hâkim İşlevselci modelde yer alan şeklini göstermek, yeterli bir şekilde açıklamak ve böylece onların karşılaştığı zorluğun ne kadar büyük olduğunu belirtmektir.

Teori ve Altyapısı

Belirli bir dereceye kadar sosyal bir teorinin dikkatle hazırlanmasının kendine özgü bir ömrü vardır. Teknik kaygılar bunu bir özerklik ölçüsünde sağlar. Ancak aynı zamanda teori, çeşitli etkili güçler, duygular, alan varsayımları, kişisel beklentilerle vurgulanmış gerçeklik kavramları içinde yer alır ve onlar tarafından şekillendirilir ve bütün bunlar onun bireysel ve sosyal zeminini oluşturur. Bu temel ya da altyapı teoriyi bir yandan bireyselci teorisyene ve diğer yandan da daha geniş topluma bağlar. Bu altyapı teorisyendedir ama aynı zamanda onun diğerleri tarafından da paylaşılan toplumdaki tecrübesinden kaynaklanır.

Sosyal teori en az iki şekilde, iki nedenle değişir. İlki, "iç" olarak, sahip olabileceği üzere ilişkililik ve karar verme yönündeki belirli kurallarla uyum içinde olan teknik gelişme ve ayrıntılandırmayla. İkinci

olarak, sosyal teori, kendisinin dayandığı altyapıdaki değişikliklerin bir sonucu olarak değişebilir: Bu, değişen duygular, alan varsayımları ve teorisyenle onun çevresindekilerin kişisel gerçekliği ile yöneltilen sosyal ve kültürel yapıdaki değişikliklerin bir sonucudur. Teorik değişimin ekstra teknik kaynaklarını ele alma çabası, eğer teorisyeni toplumda konumlandıramazsa, ancak bir bilgi "psikolojisi" üretebilir, bir kişi olarak teorisyenin özgün karakterinin önemini aşırı bir şekilde öne çıkarabilir. Benzer şekilde, teoriyi teorisyenle kişi olarak ilişkilendirmeyen yalnızca, toplumun sosyal teoriyi nasıl etkilediğini açıklayamayan ve inandırıcı olmayan bir *sosyolojicilik* üretebilir. Sonunda, "Hamlet'siz bir Hamlet'i keşfedebilir." Bizim duyguların, varsayımların ve kişisel gerçekliğin altyapısı ile ilgili kaygımız, iki ateş arasında – insan sistemine yakın gelmenin bir yolunu bulmak için teorik çalışma yapan, diğer sistemlerle sistemli bağlantılar sağlayan teorisyen ile onun işinin ilişkili olduğu ve etkilendiği toplum ve kültür arasında – kalmaktan kaçınmaktır.

Sosyal teori teknik ya da resmi düzeyi ile altyapısı üzerinde hayat bulur. Ve iki düzey arasındaki göze çarpmayan ve karmaşık bir etkileşim içinde iki düzeydeki ilişki ile bağlantılı nedenlerle değişir. Herhangi bir sosyal teorinin istikrarının ve sürekliliğinin çoğu, bu iki düzeyin ne şekilde etkileşim içinde olduğuna bağlıdır. Genel olarak gerilimlerin her zaman teoriler içinde – ya da daha doğru bir ifadeyle insanların onlarla birlikte çalışma ve ilişkilendirmeler yapma çabalarıyla – bu iki düzey arasında bir tür uyumsuzluk, ayrışma, kötü bütünleşme ya da "çelişki" oluştuğunda ortaya çıktığını ileri sürebiliriz.

Örneğin bir sosyal teorinin teknik olarak ayrıntılandırılması, bazı altyapılarda orijinal dayanaklarını aşabilir ve mahvedebilir ve teori bazıları tarafından "önemsiz" ya da "resmiyete dayalı" olarak görülebilir. Bir başka deyişle, bir sosyal teorinin teknik gelişimi, onun kişisel gerçeklik, alan varsayımları ya da teorinin "olanı olduğu gibi aktarmıyor" duygusuyla tepki gösterenlerin duygularıyla ile bağlantısını kaybetmesine ya da çatışmasına yol açabilir. Bu tepkileri verenler, teorinin "saçma" bir şekilde ikna edemeyen bir özellikte olduğunu ya da sahip oldukları

belirli duyguları engellediğini veya hoş olmayan bazı duyguları canlandırdığını ileri sürebilir. Bir teori, altyapıya, bir özel duygu dizisine, alan varsayımlarına ve kişisel gerçekliğe dayandığında kendi altyapısı oldukça farklı olanlar tarafından teori açık bir şekilde ikna edici olmayan bir şekilde deneyimlenir. Bu aynı zamanda, insanların altyapıları değişirken, yeni duygulara, varsayımlara ya da kişisel gerçekliğe sahip insanlar ortaya çıkarken ve daha eski altyapıları somutlayan sosyal teorilerle karşılaşırken oluşur.

Derslerde, makalelerde, kitaplarda ya da sohbetlerde "yerleşmiş" olduğunu gördüğümüz teori de aynı zamanda karşılıklı etkileşimdeki teknik kaygıların ve altyapıların bir ürünüdür. Bir teorisyen çalışmasını ne kadar "tamamlanmış" ya da "bitmiş" olarak tanımlıyorsa onu özel performans yerine o kadar çok kamuoyu önünde sunar ve teknik olarak uzmanlaşmış kişilere de o kadar çok iletir. Sonra da onu ve sanki teori oluşturmanın özel kuralları ile tek ve özel bir uyum içinde "özerk" bir performansmış gibi sunma eğilimine girer ve yine onun ekstra teknik altyapıyla bağlantılarının belirtilerini es geçmeye ve saklamaya çalışır. Kısacası teori, "giydirilip kuşatılmış" ve sunulabilir hale getirilmiştir. Altyapının teorideki etkisi gizlenecek – baskılanacak – ve teorisyenin kendi izleyici kitlesinden ve çoğu zaman da teorisyenin kendisinden saklı tutulacaktır.

Her durumda, özellikle teori topluluğunun temel modellerinden ayrılan sosyal teoride değişimin bir ana kaynağı, sosyal teorinin teknik yönergelerinin altyapıdan kaynaklanan eğilimlerle uyumsuz olmasıdır. Böyle bir uyumsuzluk mevcut teorinin eleştirilmesi ya da ona karşı bir duyarsızlık ve değişim baskısı oluşturmaktadır. Eğer bu iki düzey arasındaki uyumsuzluk yeterince keskinse, sonuçtaki baskı, zemin hazırlayan bir teorik kriz olarak düşünülebilir. Şu anda olmakta olduğuna inandığım bu oluşum, büyük ölçüde sosyal ve kültürel yapıdaki değişiklikler sonucu genç kuşaklar arasında İşlevselci teori ile uyuşmayan yeni altyapılar yaratmasına neden olmaktadır. Bu nedenle yakın gelecekte yoğunlaşan ve derinleşen bir krizi öngörüyorum. Daha genç

kuşağın yeni ve teorik olarak sonuçlar getiren altyapısının en önemli göstergesinin Yeni Sol'un oluşumu olduğuna inanıyorum.

Yeni Sol ve Yeni Altyapı

"Yeni Sol" ya da "Yeni Köktencilik" dünya çapında bir olgudur. Bu, tutarlılığı bu noktada esas olarak genç kuşağı yeni altyapılarına dayanan – siyasi programlar ya da ifade edilmiş ideolojiler yerine – çeşitli heterojen siyasi eğilimleri çevreleyen gevşek ve genişleyen sınırlarının sosyal bir hareketidir. Yeni Sol, ABD'de yükselen "Siyahi Özgürleştirme" medeni haklar hareketiyle yakından bağlantılıdır ve hem Güney'in tarım topluluklarında hem de Kuzey ve Güney'in şehir gettolarında köklerini bulmaktadır. Siyahiler arasında bu mücadele özellikle "karın doyurma" ve diğer medeni özgürlükler konularıyla ilişkilidir. Bu hareket hızlı bir şekilde gelişmiş ve eski teorik ve siyasi gelenekler içinde eğitilen kişileri şaşırtmış ve demode konumuna getirmiştir. Bir on yıllık bir süre bile geçmeden "Şimdi Özgürlük" çağrısından "Siyahi Gücü" talebine kadar ilerlemiştir.

Medeni haklar, kendilerini ifade edebilen, artan bir şekilde radikalleşen üniversite öğrencilerinden ve belki de özellikle bürokrasinin hâkim olduğu, dev kamu üniversitelerinde birlikte toplu halde hareket edenlerden oluşan Yeni Sol için bir eğitim alanı, esin kaynağı ve uyarıcı olmuştur. "Karın doyurma sorunları", Siyahilerin ve yoksulların yaşadığı bu yoksunluğa karşı refah uygulamaları mücadelesine destek veriyor olmalarına rağmen, onlar için esas konu değildir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yeni öğrenci köktenciliğinin güçlenmesi için kritik önemi olan şey, Vietnam'daki savaşa karşı artan muhalefettir.

"Materyalist" olmanın ötesinde bu öğrenciler, genellikle bilinçli olarak "hayalî" ve eylemci olarak idealisttir. Yeni öğrenci köktencilerin değer vurguları, eşitlik ve özgürlük üzerinde toplanmaktadır ama onlar burada durmamaktadır. Bu vurgular içinde ayrıca zenginlerden utanılmayan bir nefret, güzellik ve demokrasi, uzlaşmadan çok yara-

tıcılığa inanç, toplum ve ortak değerler arzusu, kişilerden uzaklaşmış bürokrasinin hararetli reddedilişi, para bağlantılı toplumun insanlıktan çıkarması ve yalnızlaştırması olarak algılananlara düşmanlık, "paralel kurumlar" ile "karşı toplum" kurma arzusu ve hâkim kuruluşlarla bütünleşmeme ve onlar tarafından kabul edilmeme, tam cinsel ifade ve tecrübe dâhil kendi kendilerince yaratılan kişilerarası tarzın yoğun bir şekilde hissedildiği bireyselleştirilmiş bir tercih için de bir arzu vardı. Onların istediği, bağımsız mesleklerin ya da bürokratik kuruluşlarının mantıklı disiplini yerine, sıcak insan ilişkileri ve "yaratıcı duyusallık" olarak düşündükleri şeylerdi.

Radikal olmakla birlikte Yeni Sol, Marx'a bir kahraman gibi tapınmaya kalkmamaktadır. Yabancılaşmayı dile getiren genç Marx'ı genellikle eleştirel olarak ayırmakta, daha yaşlı anti-hayalî Marx'ı tercih etmekte ve Marksizmin tarihsel *Realpolitik* anlayışını sıklıkla reddetmektedir. Yalnızca işçi sınıfının desteğine dayanmaktan uzak bir şekilde öğrenci radikalleri bazen zengin Refah Devleti tarafından satın alınabileceğinden – bazılarının Siyahi gettolarının satın alınabileceğine inandığı gibi – endişe etmektedir. Eğer bir işçi sınıfı ittifakı arıyorlarsa onlar aynı zamanda, üniversite öğrencilerini, daha farklı davranmaya hazır oldukları dışlanmış zenginler, Refah uygulamalarının yoğun olduğu yerler ve bazıları onların temel sosyal değişime uzun dönemli bağlılıklarından kuşkulanabilse de Siyahi gettoların sakinleri dâhil farklı kültürel gettoların üyeleri ve değişik sapkın grupların üyeleri arasında müttefik aramaktadır. Yeni Sol gençliği, genellikle sanatçıların rolleri hakkında, onların çalışmalarının geleneksel değerlerin keskin bir eleştirisi olarak somutlaştıran ve yeni alternatif değerler vizyonunu açıklayan bir grup olduğuna inanarak umut doludur. Sanatçıya ve daha genel olarak estetiğe gösterdikleri ilgide örtük olan şey, şimdi Amerikan toplumunda ekonomik ve maddi değişiklikten çok total kültürde bir değişikliği gerektirmektedir.

Bu radikalizm başka yerlerde olduğu gibi ABD'de de gerçek yeni bir sosyal harekettir ve daha eski liberal sol muhalefetin en temel ku-

rallarının bazılarını fırlatıp atmıştır. Kalıcı bir dönem olma sözünü vermektedir. Bunun, Siyahi nüfusun büyük ihtiyaçlarında köklerinin olması ve bu nedenle sorunun geçici bir nitelik taşımaması bir yana, üniversite grubunun da büyüdüğünü hatırlamak zorundayız. Başka bir neden olmasa da bu, ABD'de 7 milyondan fazla üniversite öğrencisi olmasından dolayıdır. Çiftçilerden daha çok sayıda üniversite öğrencisi vardır.

ABD'de öğrencilerin artan radikalleşmesi olan Yeni Sol, İşlevselciliğin ve Akademik Sosyoloji'nin geleceği için özel bir önem taşımaktadır. Bunun nedeni grubun alan varsayımları, onun duygularının yapısı ve kişisel gerçekliğinin İşlevselci teoride yer alanlarla derin bir uyuşmazlık içinde olmasıdır. ABD'de Yeni Sol, bilinçli olarak hayalî bir tonda, Şimdi Özgürlük sloganı ile konuşurken İşlevselcilik asla eşitlik ve özgürlük konularına ilgi göstermemekte, kendisini bunun yerine düzen ve denge konularında yoğunlaştırmaktadır. Yeni Sol, değerlerine ulaşmak için her tür çabayı desteklemektedir ve "şiddete dayanmayan" hareketi savunurken bile, onun için sosyal düzenden çok sosyal değişimin önemli olduğu açıktır. Düzeni saplantı haline getirmemiştir ve sahiplendiği yüksek değerler meşru gösterdiğinde düzensizlik riskini almaya çok hazırdır. Gerçekten de iyi bir amaçla hapse girmek, Yeni Sol gençliği arasında bir gurur ve saygınlık işareti haline gelmiştir.

İşlevselcilikte çok önemli olan etik uzlaşmayı desteklemekten uzak bir şekilde Yeni Sol'un çeşitli kesimleri, "paralel kurumlar" ya da total bir "karşı toplum" istemektedir. Onların iştahı, uzlaşma ve süreklilik yerine en keskin eleştiriler içindir. Gerçekten de onların hareketi geleneksel ülke içi politikalara karşı sınırlı bir muhalefet olma özelliğinden resmi dış politikaya ve özellikle onun emperyalist ifade edilişlerine direnmesi haline dönüşerek genişlemiştir. Bundan dolayı, hiyerarşinin gizemli otoritesi ve doğaüstü özelliklerinden etkilenmekten uzak bir şekilde onlardan pek çok kişi hayalî demokratlar ve kurulu otoriteye karşı direnen farklı görüşte kimseler haline gelmiştir. Onların kökleşmiş anti-otoriterciliği aynı zamanda liderlik tercihlerinde ve resmi otorite-

nin rolünü en aza indiren örgütlenme şekillerinde kendisini göstermektedir. Onlar "tabakalaşmanın İşlevselci vazgeçilmezliği" hakkındaki bir konuşmaya katlanmamaktadır. İşlevselcilerin çoğu zaman varsaydıkları toplumdaki duyguları en çok sağlamlaştıran "saygıdır" görüşünden farklı olarak onlar insan ilişkilerinde "sıcaklığı", kendiliğinden oluşu ve en genel anlamda duyumsallığı bulmaya çalışmaktadır. Sosyal sistem istikrarının kendi kendini kısıtlama ve kendisini reddeden etik değerlere uyulmasına bağlı olduğunu vurgulayan İşlevselcilere benzemeyen bir şekilde yeni radikaller tatminkâr ve maddi ve duygusal yoksulluğa karşı olmak adına konuşmaktadır. Bu ve diğer nedenlerle İşlevselciliğin ve Yeni Sol'un temelini oluşturan alan varsayımları ve duygular arasında keskin farklılıklar olduğu açıktır.

Bu Yeni Sol kendi sosyal teorisini üretmek için henüz yeterince olgunlaşmadığından dolayı, duyguların yeni yapısının ve alan varsayımlarının, İşlevselci profesörler ve İşlevselci teori üzerinde çok ağır baskılar uygulamaya şimdiden başladığı konusu basit bir şekilde anlaşılabilir durumdadır. Onun genç Marx'a hayranlığı bu arada belirli bir tür teoriye bağlılığın bir göstergesidir. Genç Marx'a duyulan ilgi en temel özelliğiyle, radikal olma arzusunu ifade etmekte, duyguların yeni yapısına uyacak bir simge ve teori için bir arayışı oluşturmaktadır. Genç Marx'a kayma bu nedenle gençler arasında duyguların yeni yapısının oluşumunun göstermektedir. İşlevselcilikte bulunanla derinden uyumsuz olan bir duygu yapısının zaman içinde, yeni teoriler için yaratıcılar ve izleyiciler ortaya koyacağına ve bunun şimdiden İşlevselciliğin çekiciliğini azalttığına inanıyorum.

Yeni Sol, değişen akademik atmosferin tam da ortasındadır. Açıkça değişen duygular yapısıyla değişen bu üniversite atmosferinde İşlevselciliğin eski söylem stratejileri çekiciliğini ve inandırıcılığını kaybetmektedir. Genç yeni radikal, İşlevselciliğin söylem olarak muhafazakâr olmadığına, İşlevselci teorinin Marksizm ile bir noktada birleştiğini göstermeye çalışmasına ikna olmamaktadır. Yeni radikallerin pek çoğu için, Robert Merton'un ilk çekiciliği yarattığı ve Marksizme pek az duy-

gusal bağ yaratan 1940'ların ve 1950'lerin öğrenci kuşağına benzemeyen bir şekilde bugün bazıları onu hem radikal duyarlılıklardan yoksun ve hem de tam "acınacak" olarak görmektedir.

Ancak bu yalnızca siyasi sağ ve sol akımlar arasındaki eski farklılıklarının artan bir şekilde yaşanmasının bağlantısız olmasından ve Ortodoks Marksizmin kendisinin bazen yeni radikaller arasında yükselen duyguların yeni yapısına yabancı kalmasından kaynaklanmamaktadır. Bazı genç radikallere göre Marksizm ve İşlevselcilik aslında – aynen Merton'un iddia ettiği gibi – farklı olmaktan çok benzerdir. Ama bu, onların her ikisini de benzer görmelerinden ve ikisi arasında seçim için, yani İşlevselciliği ya da kaba Marksizmden daha az olmayan bir şekilde reddetmek çok az şeyin sunuluyor olmasından kaynaklanmaktadır ve bu nedenle İşlevselciliğin krizi şiddetlenmektedir.

Sosyal Teori ve Üniversite

Yeni Sol'un bu genç insanlarının ve onların çeşitli sempatizanlarının önemi yalnızca onların sayısıyla ilgili değil sosyal konumlarıyla da ilgilidir. Onları İşlevselci teori yönünden özel ve sosyal teori yönünde genel anlamda önemli kılan şey, onların genellikle üniversite öğrencisi olmasıdır. Öğrencilerin öğretmenleri üzerinde uyguladıkları entelektüel baskının önemli bir boyutu, akademik kuruluşlarda uzun süredir saklanması başarılan bir "karanlık sırdır". Buradaki belirleyici değerlendirme, Yeni Sol'da bu kadar çok öğrenci olduğu için onlar bugün sosyal teorinin oluşturulduğu ve öğretildiği, günlük olarak yeniden üretilip gayrı resmi olarak test edildiği akademik kuruluşlarla doğrudan ilişkilidir. Öğrenciler, sosyal teoriyi aktaran ve üreten sosyal sistemin bütünleyici bir parçasıdır. Dolayısıyla bugün ABD üniversitelerinde onların ister kurulmuş olsun isterse yeni geliştirilen sistematik sosyal teori olsun, onların bütün sosyal teoriler üzerinde önemli bir başka uygulamaları kaçınılmazdır. Sosyal teori hakkındaki herhangi bir sosyal teori bir noktada akademik "bağlamda" öğrenci-öğretmen, öğrenci-usta

ilişkisi içinde teori-çalışma gidişini etkileyecek ve teori üretimleri üzerinde bir nüfuzu olacaktır.

Akademik Sosyoloji'nin Klasik ya da üçüncü dönem gelişmesinden beri, sosyal teori üretimi neredeyse yalnızca üniversite ortamlarında çalışan akademisyenlerin tekeli altına girmiştir. Sonuç olarak üniversitenin organizasyonundaki ya da personel yapısındaki önemli bir değişiklik sosyal teoride de değişimin potansiyel bir kaynağıdır. Ancak mantığa aykırı olarak bugün pek çok sosyal teorisyen akademisyen olmasına rağmen, onlar sosyal teoriyi şekillendirmede üniversitenin rolünün sistematik analizini pek az yapmıştır. Buradaki örtük varsayım, üniversitenin sosyal teoriyi esas itibariyle onun teorisyenleri bünyesinde barındırarak, onların bireysel çabalarını yürütmelerine izin vererek ve onlara belirsiz bir mesleki uyarıcı unsur ile birlikte teoriyi, bir kere formüle edildikten sonra "test etmelerini" mümkün kılan araştırma kolaylıkları sağlamasıdır. Her şeyden önce teori oluşturma genellikle tamamen bir üniversite akademik personeli merkezli faaliyet olarak görülmekte ve akademisyenlerin öğrencileriyle olan ilişkilerinden tamamen farklı bir şekilde anlaşılabilecek bir konu olarak kabul edilmektedir.

Akademisyenlerin öğrencilerle ilişkilerinde ya da öğrencilerin yönelimlerindeki ve ilgilerindeki değişikliklerin, bir teori kariyeri için açıklanmasının rahatlıkla göz ardı edilebileceği yönünde örtük bir varsayım vardır. Öğrenci büyük ölçüde bir teorik ürün ya da performansın pasif bir alıcısı (ya da izleyicisi) olarak görülmekte ama onun belirli sosyal teorilere tepkisi muhtemelen bu teorilerin içerik, odak, nitelik ya da gelişimi üzerinde sonuç doğurmayan unsurlar olarak görülmektedir. Varsayım, öğrencinin bir teoriyi ilginç ya da sıkıcı, ilişkili ya da ilişkisiz bulmasının, onun bu teoriyi kendisine sunanlara karşı davranışında bir sonucu olmayacağı şeklindedir. Ya da böylesi tepkilerin, bu tepkilerin gösterildiği akademisyenleri etkilemeyeceği ya da etkilese bile bunun çalışan bir teorisyen olarak değil bir eğitimci kapasitesinde söz konusu olabileceğidir.

Teori akademisyen-öğrenci ilişkisi bağlamında konumlandırılmış olsa bile bu genellikle tek yönlü bir etkileme şeklinde görülmektedir. Akademisyen teoriyi öğrenciye "aktaran" ya da "öğreten" kişi olarak görülmekte ama öğrenciden karşılıklı bir etkileme yapmaması, teorinin bir sonucu olarak beklenmektedir. Ancak sosyolojik analizin, herhangi bir sosyal ilişkinin doğal yapısında olduğu gibi bir karşılıklılık unsurunun öneminde ısrarlı olan en temel ilkeleri açısından, böylesi bir tek yönlü olarak akademisyenin pasif ve alıcı konumundaki öğrencilere "aktaran konumunda olması" imajı, özellikle de bir sosyolog tarafından uygulanıyorsa, çok yanlış bir yöneliş olarak görülmek zorundadır. Bunun yerine, sosyologların diğer kişiler gibi olduğunda ısrar edilmelidir. Onların iş performansları ve ürünleri, diğer insanlarınkilerle benzer biçimde şekillenmektedir ve onların içinde oldukları sosyal ilişkiler yine temel olarak diğer kişilerin yaşadıklarıyla aynıdır. Dolayısıyla, sosyal teorisyenlerin çalışmalarının da, öğrencilerinden bile etkilenebildiğinin savunulmasının ciddi teorik gerekçeleri vardır. Büyük ölçüde bundan dolayı öğrenciler arasındaki oluşan değişikliklerin ve özellikle onların artan radikalleşmesinin sosyal teoride gelişmenin ihtimallerini değerlendirmedeki önemini vurgulamıştım.

Teori, Altyapı ve Yeni Kuşaklar

Özetleyecek olursak, her sosyal teori, örtük varsaymaların altyapısına, duygular dizisine ve insanların gerçek olarak kabul ettikleri tanımlanan bir dizi deneyime dayanır: Bu, onların kişisel gerçekliğidir. Her sosyal teorinin, bir yanda teorisyende ve onun izleyicilerinde gömülü olan ve diğer yanda da daha geniş kültürel ve sosyal çevreden etkilenen altyapının etkileri ve sonuçları vardır. Alan varsayımlarının, duyguların ve neyin gerçek olduğu duygusunun altyapısı, sosyal teoriler ve sosyal dünyanın diğer parçaları arasında aracılık eder. Her sosyal teori bazı duygularla diğerlerine göre daha fazla uyumludur ya da rahatsızlık verir. Ama bu kesin olarak eşit değildir. Her sosyal teori, dünyada neyin

gerçek olduğu konusunda bir saklı anlam taşır ve bu nedenle sosyal dünyada neyin arzu edilebilir ve mümkün olduğu hakkında da imaları vardır. Her sosyal teori belirli altyapılara "uyar" ve diğerleriyle de uyumsuz olur.

Sosyal teorileri etkileyen gerilim yaratan uyumsuzluklar bu nedenle iki temel şekilde ortaya çıkabilir. İlk olarak teoriler resmi ya da teknik bilimlerde hazırlanıp geliştirilebilir ve bu onların bir zamanlar destekleyici olan altyapı ile bağını kaybettirir ve gerilime girmelerine yol açar. İkincisi, altyapının kendisinin daha geniş toplumdaki değişikliklerin bir sonucu olarak radikal bir biçimde değişebilmesidir. Burada muhtemel bir sonuç – hiçbir onaylamayan yeni bir kanıt olmamasına rağmen – yeni altyapının en tam ve keskin şekliyle geliştiği yeni altyapı içinde ilişkisiz, saçma, aldırış etmeyen ya da açıkça yanlış olan bir şekilde görülmeye başlar.

Böylesi bir teorik olarak sonuç doğran yeni altyapının oluşumu, geleneksel altyapılara katlanan kişilerin onaylamamasına ve direnmesine rağmen kendisini sürdürmede ve ifade etmede yeterince güçlü olduğunda en önemli unsurdur. Teorik gelişmeyi etkileyen yeni altyapılar yalnızca soyutlanmış birkaç birey yerine belirli sayıda insanın deneyimlerinde ve hayatlarında ortak olarak ifade edilme eğilimi taşır. Özellikle onlar genellikle yaş akranları grubu, yeni kuşak tarafından oluşturulur. Yeni ve ortak bir şekilde, yeni ama ortak koşullarda yetiştirilen yeni kuşak zaman zaman ortak yeni sorunlarla karşılaşır. Yeni ve eski kuşaklar "aynı" siyasi ya da sosyal sorunla, örneğin bir savaş, devrim, bunalım ile karşılaştıklarında, bu onlar için gerçekliğin aynı şekilde deneyimlenmesi değildir. Elbette eski kuşak onu kendi daha uzun ve eski deneyimleri ışığında yorumlayacaktır. Bu da sonuçta, genç kuşak için olduğundan farklı bir tecrübe demektir. Çok daha fazlasıyla gençler de eski kuşağın bunun yönetiminden ya da kötü yönetiminden sorumlu olduğunu varsayacaktır.

Bundan başka, paylaşılmış deneyimlerinden dolayı, genç kuşağın üyeleri yeni altyapıyı destekleyecek ve onaylayacak dayanışmaları ge-

liştirmekte ve yeni varsayımlarını, duygularını ve deneyimlerini ifade edecek yeni bir "dil" geliştirmeden önce bile, açık ve kolay ifade yollarını sağlayacak gayrı resmi bağlamlar sağlayacaktır. O zaman yeni kuşak genellikle yerleşik sosyal teorilerin modası geçmiş gösterecek oluşan altyapılara grup desteğini sağlayabilecektir. Çoğu zaman yerleşik teorilere bir aktif saldırı başlatabilecek, eski teorilerden kitlesel kopuşları kolaylaştıracak destekler ve aynı zamanda yeni teorik seçeneklerin gelişimi için ortak teşvikler sağlayacaktır. Bu büyük ölçüde, üyelerinin net bir şekilde yeni altyapıyı ve kuşak dayanışması duygusunu açıkça geliştiren ve yeni altyapıyı açıklayan Yeni Sol'un üyelerinin mevcut gelişmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Sosyoloji ve Yeni Sol

Tekrar etmek gerekirse, Yeni Sol tek bir ideolojik ya da siyasi bir görüş değildir. Artan kurumsal ikiyüzlülük duygusunun hizmet ettiği etik değerler ve faydacılık geleneksel kavramlarının sürekli kötüye gittiği bir sosyal duruma karşı farklı ve belirsiz bir şekilde tanımlanmış tepkilerin gevşek bir ağıdır. Yeni Sol karakteristik olarak eski kuşağın hem etik ikiyüzlülüğünün ve hem de onun eğitiminin "ilişkisiz" oluşunun aleyhinde olmaktadır. Yeni Sol'un bazı kesimleri, şu anda deneyimledikleri yeni sosyal gerçekliğe uygun yeni bir sosyoloji arayışı içindedir ve bunu da büyük ölçüde yabancılaşma üzerinde duran genç Marx ile Marx'ın çalışmasının en anti-faydacı aşaması üzerinde yeniden odaklanarak yapmaktadır. Sonunda hangi biçimi alırsa alsın, Yeni Sol'un sosyolojisinin, kendisini içinde bulduğu faydacı kültürün yeni karakteri tarafından etkilenmesinin muhtemel olduğunu varsaymaktadır. Bir yandan faydacılık ve diğer yandan da etik değerler yeni radikal bir sosyolojiye geçişin bir temeli olarak kalacaktır. Klasik Marksizmin daha eski faydacılıktan karmaşık bir şekilde etkilenmesi gibi, yeni radikal sosyolojinin de yeni faydacılıktan *gerekli değişikliklerin yapılması koşulu altında* etkilenmesi kesin gözükmektedir.

Benthamcı faydacılığın Marx tarafından yapılan sert teorik eleştirisine rağmen, Marksizm, faydacılık kültürüne kısmen uyumlu duyguların temel yapısını somutlaştırmıştır. Duygularının yapıları düzeyinde, geleneksel burjuva ve geleneksel Marksist bu nedenle yeni radikale göre kendilerini birbirlerine daha yakın hissedebilir. Gerçekten de, Yeni Sol'un kuşak dayanışmasında "otuz yaşın üstünde kimseye güvenme" sözüne karşılık bir orta yaş yaklaşımı şimdi Yeni Sol'a muhalefette diğer bütün ideolojileri birleşik olarak görmektedir. Bu nedenle Daniel ve Gabriel Cohn-Bendit'in *Modası Geçmiş Komünizm: Son-Kanat Alternatif* eserindeki muhalif değerlendirmesinde bir değerlendirici, "bu yalnızca aşırı derecede kafası karışmış ve tamamen yalnızlaşmış kişilere çekici gelecektir ... Muhafazakâr, liberal, sosyal ve hatta komünist olan bizler için yalnızca bir uyarı görevi üstlenebilir."[17]

Marksizm, faydacılığın insanlık için olması gerektiğinde ısrar etse de, faydalı olmanın önemine karşı asla bir şüphe duymadı. Onun kapitalist topluma karşı temel itirazı, kullanım-değeri değil, değişim-değerinin hâkim önemiydi. İnsanların emeğinin bir mala dönüştürülmesine itiraz ediyordu ama çalışmanın değerini ve önemini vurgulamayı sürdürüyordu. Marx'ın faydacılık eleştirisi, onun doğal hakların burjuva etik kuralları hakkındaki eş zamanlı eleştirisi ve onun sosyal değişimin bir manivelası olarak etik değerlere yanlış bir şekilde dayanmış olduğu için hayalî sosyalizme karşı tartışması ile sabitlenmişti. Etik kuralları üstyapı olarak gören ikinci tartışma faydacılığın eleştirisini gölgede bıraktı ve özellikle tarihsel Marksizm kendisini "bilimsel sosyalizm" olarak tanımlayınca onu ikincil bir konuma itti.

Marx'ın etik kurallar ve faydacılık eleştirisi kısmen, faydalı şeyler ürettiğini ve insanlara saygı gösterdiğini iddia eden bir topluma karşı sahte ve ikiyüzlü davranma tartışmalarıydı. Ama bunların ikisi de faydalı olsun olmasın kar getirecek şeyler üretiyordu. Marx tarihe, etik kuralların ve faydacılığın yerine geçen bir şey olarak baktı. İnsanlar çelişkilerinin belirli gelişim aşamalarında belirli bir toplumdaki sosyal konumlarına göre içinde bulundukları sınırlılıklara göre davranacaklar-

dı. Tarihsel gereklilik bu nedenle, etik kurallar ve gerçeklik arasındaki çelişkiyi çözecek bir unsur olarak görülüyordu. Marksizm insanlara tarihin temsilcileri olarak baktı ve bazen onların tarihi daha da ilerletmek için faydalı olarak kullanılabileceklerine inandı.

Ancak modern radikal, farklı bir durumla karşı karşıyadır. O, yalnızca burjuvanın çıkarı ikiyüzlülüğüyle değil ama düşmanı olduğu tarihsel Marksizm'in *Realpolitik* unsuru ile de karşılaşmıştır. Post-Stalinist kuşağın bir parçası olarak, genç radikal, kimsenin ellerinin temiz olmadığını net bir şekilde kabul etmektedir. O, piyasaya canlı bir alternatif olan bürokratik organizasyonun kendi belirgin mantıksızlıklarına sahip olduğunun görüldüğü bir tarihsel dönemde yaşamaktadır. Bu nedenle yalnızca (daha önceki radikaller kuşağına olduğu gibi) sistemin tamamen çıkarcı olmasından, onu tiksindiren para ve mülk edinmek için korkunç şeyler yapıyor olmasından kaynaklanmamaktadır. O aynı zamanda insanların ortak refah adına bireysel kazanç için olduğundan daha az kötü şeyler yapacağını da görmektedir: Tanrı, ülke, tarih ve sosyalizm adına. Ve şimdi bundan başka artan bir şekilde otomasyona geçen bir toplumda yaşayan genç radikal, yalnızca emeğin değil, insanın kendi benliğinin de alınıp satıldığını gözlemektedir. Dolayısıyla onun gösterdiği farklı tepkilerden birisi, mutlak amaçların bir etiğinin öneminde ısrar etmesi, mevcut durumun etik öfke ve nefret bakımından formüle edilmesini reddetmesidir.

Bu nedenle yeni radikalizmi destekleyecek "başarılı olma", zorluğunun tamamı değildir. Bireysel başarıya ulaşma için uygun araçlara sahip olmama sorunu da söz konusu değildir. Bu bunalımlı 1930'ların radikalizminin çoğunun bir kaynağıydı. Ama bu, zengin 1960 deneyiminin merkezi noktasını oluşturmamaktadır. Yeni radikalizmin çoğu bugün *anlamsız bir başarıya* tepkidir, o başarının olmamasına değil. Etik değerlerinin kalitesi ya da kabiliyetleri ve topluma faydaları açısından ona layık olmadıkları değerlendirilen ve görünürde başarılı olan pek çok kişi olduğu için başarı çoğu zaman anlamsız olarak deneyim-

lenmektedir. Başarı, değerliliği ve bu nedenle başarılı olmanın meşruiyetini kanıtlayan bir şey olarak görülmemektedir.

Başarının elde edildiği süreç, artan bir şekilde "oyun" olarak görülmekte ve gerçekten de bu sosyal bilimlerde oyun modellerinin artan popülerliğinin sosyal kaynaklarından birisi olmaktadır. Böylesi oyunlarda kazanma kısmen bir şans ve kısmen de tek geçerliliği onunla anlaşanlara izin verme olan "oyunun kurallarına" adapte olmada sınırlı bir beceriklilik gösterme meselesidir. Herhangi bir temel ya da "yüksek" meşruiyetten yoksun olarak kurallar içselleştirilmektedir. Oyunlarda belirli oyun araçları "geçersiz" kabul edilmektedir. Bu onların etik dışı ya da etkisiz olduklarının hissedilmesinden dolayı değildir.[18] Tamamen faydalı olup olmaması ya da etik kurallara uyup uymaması oyunlarda amaçların peşinden gidildiği kuralları yönetmemektedir. "İyi" bir oyun, mutlaka oyuncunun kazandığı ya da herhangi bir değeri olan şeyi kazandığı bir durum yaratmamaktadır. Goffman'ın belirttiği gibi bir oyunun amacı, süren süreçte kendini vermedir.

Modern radikalin gördüğü gibi, sosyal düzen ile sorun, onun bir kazanç getirememesi değil ama onun değersiz bir para biriminde ödeme yapmasıdır. Yeni Sol'un modern radikalizm çeşidi, sisteme "girmek" isteyen marjinal ya da dışlanmışlar yerine halen sistemde olup onun "dışına" çıkmak isteyenlerin deneyimlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla modern radikalizm kişisel bir gerçekliğe ve ona karşılık gelen, karın doyurma konularından çok etik konularda duygu yapısına ana ilgi konusu olarak dayanmaktadır. Radikalizmin modern öğrencisi, zenginlerin radikalizmidir: Bu, vücutlarının büyümesi engellenmiş ya da hevesleri kösteklenmiş olanlar yerine umutları tahrip edilenlerin radikalizmidir. (ABD'de bu, Yeni Sol ile Siyahi Özgürlüğü hareketi arasındaki ayrılmanın bir ana kaynağı haline gelmiştir.) Orta sınıf öğrenci radikali için sistemin zenginliği ve ılımlılığı, sistemin affedilmez hatası – onun amaçsızlığı –olarak hissedilen şeylerin telafisi olarak deneyimlenmemektedir.

Modern radikal, değişik biçimlerde kenetlenen ve çelişkili düzeyde var olan faydacı kültürle yüz yüzedir. Bütün bunların hepsine karşı olma duygusu içinde olabilir ama o aynı zamanda bütün bunların etkisine de açıktır. Bazen yalnızca bir düzeyi, kısmen özümsediği diğer düzeylerin bakış açısıyla eleştirmektedir. Üç ayırt edilebilir düzey, bireysel, sosyal ve faydacılığı pazarlama düzeyidir. Her birisi, orta sınıfın tarihinde değişik dönemlerde ortaya çıkmıştır. Ama üçü de birbirinin üstüne bindirilen kiremitler gibi, günümüze kadar birbirlerinin üstüne konarak gelmiştir. Bireysel faydacılık ağırlıklı olarak odağında büyük ölçüde aile yönelimli girişimci, ekonomik ve bireyselci yaklaşım erken dönemin bir ürünüydü. Sosyal faydacılık büyük ölçekli bürokratik, sanayi örgütlenmesinin büyümesi ve Refah Devleti'nin oluşması sırasında güçlenmesi döneminde tutundu. Faydacılığı pazarlama, yani en modern biçim, fayda ve ödül arasındaki ilişkinin giderek mantık dışı ve oyun-gibi bir nitelikle keyfi olduğu üçüncü dönem ekonomide yeni orta sınıf arasında baş göstermektedir.

Yeni Sol, kısmen bu üç faydacı bakış açısını hem benimsemekte hem de reddetmektedir. Bazı genç radikaller sosyal faydacılığı örneğin Refah Devleti üzerinde dezavantajlı tabakaların acınacak halde bağımlılıklarını üretiyor olarak gören daha eski ve daha bireyselci açıdan algılamaktadır. Onlar yine de böylesi yoksunlukların düzeltilmeden sürüp gitmesine izin vermenin yanlış olduğuna derinden inanabilmekte ve toplumun yardım etme yönünde ortak bir sorumluluğu olduğunu düşünmektedir. Ancak modern radikalin bakış açısındaki bir belirgin unsur, onun sosyal faydacılığın bürokratik ifadelerine karşı yeni güvensizliği ve buna paralel olarak bireyselciliğinin yenilenmiş enerjisidir. Gerçekten de Yeni Sol'daki bazılarının siyaseti, eski sosyal çalışmacılar çizgisinin tatlı dilli sosyal faydacılığı yerine, Robber Barons'un bireyselliğinin kamuoyunda lanetlenmesi küstahlığına yakın olabilmektedir.

Yeni Sol içindeki pek çok kişi faydacılık pazarlamasını derin bir nefretle görmekte, görüntüler için başkaları-yönelimli kaygısına karşı denge oluşturmakta, başkaları ne düşünürse düşünsün ve nasıl görü-

nürse görünsün herkesin "kendi işini yapması" konusunda ısrarlı olmaktadır. Ancak aynı zamanda salt görüntüye önem veren faydacılık pazarlamasının dramaturji perspektiflerine yakın getiren Yeni Sol'da bazı eğilimler vardır. Arada sırada bazılarının kurulu sisteme karşı "direnişi" halen "oluyor" olarak görmektedir ve bu kendisinde ve ondan tatmin bulan, onun statükoyu dönüştürmedeki gösterilebilir etkinliğinden farklı bir şeydir. Yine de Yeni Sol, bu tür direnişleri hoş karşılamaktadır. Çünkü onların statükoyu koruyucu görünüşlerinden çıkarıp onun gerçek yüzünü ortaya koyacağına, onun hızlı ve daha derindeki gerçekliğini gözler önüne sereceğine inanmaktadır.

Bugünkü Yeni Sol arasında pek çok kişinin, "sorumluluk etiği" için pek az sempatisi kalmıştır. Kısacası, onlar sonuçlar için ihtiyatlı bir kaygıyı reddetmektedir. Yeni Sol arasında hiç de azımsanmayacak sayıda kişi "görüntüyü kurtarmak" konusunda benzer bir iğrenme duygusuna sahiptir. Yeni Sol, sonuçlarından sayılmasından ve ödedikleri etik maliyetler için önemli bir geri dönüş olmaksızın bunu yapan insanlardan bıkmıştır. Kanımca onun bu baskın çekilmesi, anti-faydacı sosyolojiye doğru olmaktadır. Bundan dolayı, Frankfurt Okulu'nun "eleştirel sosyolojisine" halen bir çekim söz konusudur. Ancak onun kendi bünyesinde yer alanlar, plansız direnişin sonunda dramaturji ile birleşeceğini ve teatral olarak "olmakta olan" devrimin yeterli sayılmayacağını belirtmek için hiç zaman kaybetmemektedir. Kısacası, yarına daha fazla faydacı açıdan bakmak isteyenler bugünün fedakârlıkları yoluyla ne kazanıldığını öğrenmek isteyecektir.

Sonunda Yeni Sol'un gelecekteki sosyolojisinin hem faydacılığın pratikliğine ve etik olarak duyarlı ve eleştirel sosyolojiye doğru bir "açılım" yapan ekonomik yönden duyarlı, bazı dış kaynaklardan sistemin eleştirisine açık yeni-Marksizmi öğrenmeye çalışacağını sanıyorum. Her iki boyut da bir karışım halinde bir araya getirilebilir ve bu da onların çelişkilerini askıda tutmalarını mümkün kılabilir. Sonra böylesine yeni radikal bir sosyoloji, Akademik Sosyoloji siyasi ve etik sonuçları doğurmayı sürdürürken, hem etik ve hem de faydacı duyguları tanımazken,

siyasi ve etik sorumlulukları reddeden ve somutlaştıran bir Marksizmin bazı güçlüklerinden kaçınmayı mümkün kılabilir.

Özet

Batı Sosyolojisi'nin yaklaşan krizi ve özellikle onun Akademik Sosyoloji'deki ifadesi şu biçimlerde açığa çıkmaktadır: (1) Hâkim İşlevselci ve Parsonsçu modelin daha önceki ana tartışma hedeflerinden birisi olan Marksizm ile bir noktada birleşme yönünde çekilmesi; (2) Genç sosyologların İşlevselcilikten yabancılaşmasının ortaya çıkması; (3) Böylesi bireysel yabancılaşma ifadeleri ile ortak ve organize biçimlerin gelişmesi eğilimi; (4) İşlevselci teorinin artan teknik eleştirisi; (5) Böylesine olumsuz eleştirilerden, Goffman'ın, Garfinkel'in ve Homans'ınki gibi önemli bir şekilde farklı duygu ve varsayımları somutlaştıran olumlu ve alternatif teorilerin geliştirilmesine geçiş; (6) İşlevselcilerin yaptığı gibi "düzen" yerine genellikle "özgürlük" ve "eşitlik" değerlerine yönelimli orta vadeli "sosyal sorunların" araştırma ve teorilerinin geliştirilmesi.

Bu krize katkıda bulunan üç güç ele alınmıştır:

(1) Sosyal teorinin yapıldığı ve aktarıldığı üniversite ortamına stratejik bir yakınlıkta bulunan orta sınıf gençliği arasında yerleşik İşlevselci teori ile uyumsuz yeni alt yapıların ortaya çıkması; (2) Çalışmalarında artan bir çeşitlilik ve bireysellik – dağılma – içeren ve bu nedenle teorik sınırlarının netliği ve sağlamlığı belirsizleşen, özel bir okul olarak farklılığı bulanıklaşan İşlevselci okulun iç gelişmeleri; (3) Sosyolojinin emrine verilen kaynakları hızla ve büyük miktarlarda arttıran Refah Devleti'nin gelişmesi. İşlevselciler Refah Devleti'ne uyum sağlama eğilimindeydiler. Ama bu aynı zamanda geleneksel olarak İşlevselci modelin merkezini oluşturan varsayımlar için gerilimler yaratıyordu.

Notlar

1. K. Davis, "Sosyoloji ve Antropolojide İşlevselci Analiz Efsaneleri" (The Myths of Functional Analysis in Sociology and Anthropology), *Amerikan Sosyoloji İncelemeleri*, XXIV (1959), sayfalar 757-773.
2. Bu çekirdek grubunun ilgilerindeki ve çalışma tarzlarındaki artan çeşitlilik azımsanamaz. Robert Merton'un, *Devlerin Omzunda*'sı değerli bir örnek olarak verilebilir. Bu yalnızca onun kişisel ilgisi ve özgün tarzı yönünden bir belirti olduğundan değil ama aynı zamanda özellikle bir bütün olarak onun akran grubu arasında tarzların dramatik belirtileri ve artan bireyselleşme açısından da önemlidir. Kısacası, bunun hem sosyolojik ve hem de kişisel açıdan önemi vardır. Bu sıra dışı kitap Bay Merton'un İşlevselciliğin en yaşlı devlet adamı olarak ulusal saygınlığı ve bu nedenle onun çeşitliliği-meşrulaştırıcılığı yüzünden dikkate değer.
3. L. Lowenthal, "Popüler Dergilerdeki Biyografiler" (Biographies in Popular Magazines), *Radyo Araştırması*, 1942-1943, P. E. Lazarsfeld ve F. Stanton, ed. (New York: Duell, Dloan & Pearce, 1944).
4. Erving Goffman, *Her günkü Hayattan Bıkkın Sunuş* (*Tire Presentation of Self in Everyday Life*), (Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi, 1956), 156.
5. A.g.e. 162.
6. Rousseau'nun yalnızlaştırma teorisinin yansımalarının bir tartışması için Iring Fetscher'in *Rousseau'nın Siyasi Felsefesi* kitabına bakınız. (Neuwied: Hermann Luchterhand, 1960).
7. Harold Garfinkel, *Etno-yöntem Araştırmaları* (*Studies in Ethnomethodology*), (Englewood Cliffs, N.J.: Printice-Hall, 1967). Garfinkel, Parsons'a olan minnetini ifade etmek için büyük çaba harcamaktadır: Örneğin "– ortaklık – ve – ortaklık üyeliği – terimleri, Talcott Parsons'un sosyal istemdeki kullanımında... ve *Toplumun Teorileri*'nin girişinde tam olarak uyuşması niyetiyle kullanılmıştır." (Sayfa 57 ve izleyen sayfalar, ayrıca sayfa 76 dipnot 1.).
8. Bundaki ilgisinin bir sonucu olarak Garfinkel vs. maddesinde onun niteliklerinin, kullanımının sonuçlarının, California, Los Angeles, Colo-

rado üniversitelerinde Şubat 1962 tarihinden bu yana Amerikan Hava Kuvvetleri Bilimsel Araştırma Dairesi'nden sağlanan bağışların desteği ile yapılmakta olan etno-yöntem konferansları üyeleri arasındaki tartışma ve hakim araştırma konuları olarak kullanıldığını açıklamaktadır... Geniş araştırmalar Bittner, Garfinkel, MacAndrews, Rose ve Sacks tarafından sunulan yayınlanmamış makalelerde bulunabilir. Bittner, Garfinkel ve Sacks'ın konuşmalarının kopyaları, konferans kayıtlarında yer almaktadır. (A.g.e. sayfa 73).

9. Dolayısıyla pazarlıksız, tek fiyat kuralını soruşturmada Garfinkel, öğrenci müşterilerin muhtemel görevlendirmeden (tek fiyatlı mal için pazarlık yapma) ve fiilen bunu yapmaktan dolayı korku ve utanç içinde olmalarını gerektiren "içselleştirilmiş" karaktere işaret etmekte ama genel olarak sonucun bu olmadığını iddia etmektedir. Garfinkel pek çok öğrencinin gerçekten pazarlık etmeyi öğrendiğini söylemektedir. (A.g.e. sayfa 69).
10. A.g.e. 44.
11. A.g.e. 43.
12. A.g.e. 46.
13. A.g.e. 48.
14. A.g.e. 49.
15. A.g.e. 52.
16. A.g.e. 55. (İtalikler yazarındır).
17. *Times Edebiyat Eki*, (Londra), 28 Kasım, 1968, sayfa 1328.
18. B. Suits'in "Hayat Belki de Bir Oyun" (Life, Perhaps, Is a Game), *Ethics*, 1967'ye bakınız.

11. BÖLÜM
Platon'dan Parsons'a: Muhafazakâr Sosyal Teorinin Altyapısı

İşlevselciliğin sosyal karakterini anlamak ve onun krizler karşısındaki adapte olabilme yeteneğini değerlendirmek için, onun üzerine dayandığı altyapının bizimkisi gibi bir iş toplumuna ve hatta daha genel olarak modern sanayi toplumlarına özgü olmadığını görmek önem taşımaktadır. Eğer biz Katolik Kilisesi'nin sosyal rolünü anlamak isteseydik, onun yalnızca kapitalist ülkelerde var olmadığını, çeşitli daha önceki ve oldukça farklı ekonomilerde de hayatiyetini sürdürdüğünü, kurumlar açısından onun oldukça eski bir yapı olduğunu hatırlamamız gerekecektir. İşlevselcilik hakkında da aynı şeyin söylenebileceği önemli bir duygu söz konusudur.

Özellikle İşlevselciliğin üzerinde durduğu altyapı çok eskidir ve onun varlığı bazı açılardan Avrupa tarihinde Hristiyanlık öncesi döneme kadar götürülebilir. İşlevselciliğin altyapısı yalnızca kapitalist bir kültürün ya da orta sınıfın veya sanayi toplumunun ürünü olarak anlaşılamaz. Bu altyapı, nispi olarak yeni olan bilimsel teknoyapıyla kaynaşmadan önce modern türde bir sosyoloji haline gelmemiştir. Ancak bu, altyapının kendisinin çok eski ve derin olduğu olgusunu belirsizleştirmemelidir. İşlevselciliğin altyapısı, İşlevselciliğin karşılaştığı krizlerle baş etme ve toplum içinde yeni durumlara adapte olma yeteneği için önemlidir. Ancak buradaki toplum bizim kendi toplumumuzdan farklıdır. Bu nedenle, bu altyapının eski oluşunu onu birkaç noktada karşılaştırarak belgelendirmeye çalışacağım. Bunlar Batı geleneğinde insan

durumunun en eski sistematik açıklamalarından birisinde, yani Platon teorisinde bulunabilir.

Bunu yapma gerekçem, Alfred North Whitehead'in, Platon'dan sonra gelen bütün felsefe çalışmalarının, Platon'un bir dizi dip notları şeklinde olduğu görüşünün haklı olduğunu göstermek değildir. Ve kesinlikle de, bunu ilk olarak Yunanlıların söylediğini aktarmak da değildir. Benim amacım, hem Platon Felsefesi'nin hem de İşlevselci teorinin bir altyapıda, bir dizi alan varsayımında ve duygularda kökleştiğini, bunların önemli ölçüde tutarlı olduğunu ve Platon Felsefesi ile İşlevselci Sosyolojinin kısmen, kültürel olarak aktarılmış ve iki bin yıl kadar bir sürede sosyal olarak yeniden üretilmiş ortak altyapının bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Kısacası benim iddiam, İşlevselciliğin geleceğini değerlendirmek ve sosyal karakteri anlamak için dikkati, ortak, temel ve kalıcı bir kalıba yöneltmektedir.

Bu karşılaştırma belki de özel olarak, kendi alanlarının "genç", olgunlaşmamış ya da ergenlik çağında bir disiplin olduğuna inanan sosyologlara garip gelebilir. İşlevselci Sosyolojinin "gençliği" konusundaki iddia, eğer bu onun insanı ve toplumu incelemek için en temel varsayımlara ve duygulara referans olmayı kastediyorsa, kuşkulu bir iddiadır. O halde bu, sosyolojinin gençliğinden söz edenlerin, sosyoloji için umutlarını ve kavramlarını – "kurak arazi" deneyciliğinin şüpheye yönlendirebileceği konusundaki şikâyetlerinden daha dar bir şekilde – araştırmanın tekniklerinin ve yöntemlerinin geliştirilmesinde topladılar. İşlevselcilik ve Platonculuk altyapıları arasında gösterilecek benzerlikler aynı zamanda İşlevselciliğin asli sosyolojik teorisinin gelişmesinin, son yirmi beş yıl boyunca bu teoriye verilen ayrıntılı teknik açıklamalarla düşünülmesine yol açabilecek çok daha katı sınırlar içinde işletildiği ima edilmektedir. O zaman Platonculuk ve İşlevselcilik arasındaki karşılaştırma, böylesi teorik gelişmelerin İşlevselcilik tarafından sağlanmasının genellikle belirli sınırlı ve eski konular üzerinde ve içinde yer alan çeşitlemeler olduğuna işaret edilecektir. Akademik Sosyoloji imajı onun hâkim biçiminde, seksenlik zengin dul kadın ile

genç azgın erkek arasındaki, eski altyapı ile modern bilimin evliliği olarak ortaya çıkmaktadır. Yeni bilimlere hayran kalmış, özümseme ve benzemeye çalışan Akademik Sosyoloji, enerjilerinin genellikle yeni eve yerleşmiş saygıdeğer hanımefendi tarafından bağlandığını pek fazla fark etmemiştir.

Kısmen İyi Dünya

Platon'un[1] Tanrı'nın iyi olduğunda ısrar ettiğini, bunun da onun her şeyin iyisini yarattığı anlamına geldiğini hatırlamakla başlayabiliriz. *Yasalar*'da Platon insanların en küçüğüne kadar her şeyin dünyada belirli bir rolü oynamak üzere yaratıldığını, hepsinin kozmik organizmada bir yerinin olduğunu hatırlayacağını iddia etmektedir. Platon, bir tür "teleolojik" İşlevselcilikle başlamakta – bunun da şeylerin uyan ve iyi olan yönlerinin rastlantısal olmadığını, akıl tarafından getirildiğini varsaymaktadır. Sosyal dünyada genelde evrende olduğu gibi Platon, her şeyin daha büyük dünya organizması için planlanan bir özel uygun yeri olduğunu, her insanın da topluma bir bütün olarak en iyi hizmeti sunabileceği özel ve tek bir rolü olduğunu ve buna bağlı kalması gerektiğini düşünmektedir.

Ancak Platon her şeyin başlangıçta en iyisi için *yaratılmış* olmakla birlikte uzun süre böyle kalmadığına inanmaktadır. (Platon'un bakış açısına göre Athena, öğretmenini ve yoldaşını öldürmüştü. Sokrat kesinlikle en iyi şehirden *uzaktaydı*.) Dolayısıyla Platon teleolojik İşlevselcilikten Fikirler Teorisi'ne ya da Ölümsüz Biçim'e geri çekildi. Ölümsüz Biçim teorisinde Platon şeylerin olması gerektiği şekilde olmamasının, bunun "en iyisi için" olmasından ama bir tür olağanüstü büyük alanda konuşlanan Ölümsüz Fikir olan İdeal Biçime yeterince katılmamasından kaynaklandığını söylemektedir. Ancak Platon, Tanrı'nın bu İdeal Biçimleri şeyler üzerinde bir başlangıç kalıbı olarak dikte etmek için kullandığından dolayı, şeyler İdeal bir Biçime uyduğu sürece onlarda

bozulmuş da olsa bazı iyi özellikleri olduğunu söyler. İdeal Biçimler teorisi bu nedenle bir tür basitleştirilmiş İşlevselciliği kapsamaktadır.

Teleolojik olmasa da İşlevselci Sosyoloji de sosyal dünyadaki şeylerin "fonksiyonel" ya da daha basit bir ifadeyle en iyisi için olduğu varsayımıyla başlamıştır. "Oyunun inceliği" bunun nasıl bulunacağıydı. Bu nasıl böyle olmuştu, ne şekilde olmuştu, sosyologların çözmesi zorunlu bir bilmece miydi? İşlevselciler görünüşte anlamsız sosyal kalıpları özenle onların fonksiyonel ya da faydalı oldukları "gizli" yolları araştırdıklarını açıklamaktan zevk alıyordu. İngiliz antropolog Audrey Richards olduğundan küçük gösterdiği gibi bu bazen belirli zorbaca açıklamalara yol açmaktadır. Ancak Platonculuk dünyadaki bazı şeylerin açıkça en iyisi olmadığını anladıklarından, İşlevselciler de aynı şekilde sosyal kalıpların yalnızca onların "fonksiyonları" açısından değil ama aynı zamanda "işlevsizlikleri" açısından da incelenebileceklerini, aslında onların da bir "bozuk" yanı olabileceğini kabul etmiştir.

Platonculuğun belirli evrensel ve Ölümsüz Fikirler olduğunu doğru varsaydığı şekilde İşlevselciler de sosyal sistemlerin belirli "ihtiyaçları", "İşlevselci gereklilikleri" ya da "sistem sorunları" olduğunu varsaymıştır. Bunlar aynen Platon'un Fikirleri gibi aynı zamanda evrensel ve ölümsüzdür ve eğer insanlar bu gereklilikleri tatmin etmez ve onlara uymazsa, bu durumun sosyal sistemler için zorluklar ve sorunlar yaratacağına inanılmıştır. Her iki teori de insan felaketlerine karşı tarih dışı bir yaklaşıma sahip olmuş, her ikisi de dikkatlerini, herhangi bir zamana, yere ya da sosyal sisteme özgü olmayıp genel olan hastalıklar üzerinde toplamıştır.

Toplum Hakkında Çelişik Duygular

Kısmen bu nedenden dolayı hem İşlevselcilik ve hem de Platonculuk aynı zamanda statükoya karşı bir çelişik duygu, belirsizlik içindedir. Her ikisi de sosyal eleştiri için bir temel sağlamaktadır. Ama bu eleştirisi, sı-

nırlı ve içeriden gelen bir eleştiridir. Böylesi bir sınırlamanın kaynakları, her teorinin ana alan varsayımlarından birisinde bulunmaktadır.

Ölümsüz Fikirler ya da Biçimlerle çalışırken örneğin Platonculukta mevcut sosyal kurumları eleştirmenin bir temeli vardı. Hiçbir zaman "neyse o haklıdır" demek zorunda kalmadı. İnsanların Ölümsüz Biçimlerde katıldığı dünyanın yalnızca bozuk olduğu varsayıldığından, Platonculuğa, olan şeyin kısmen bozuk olduğu güvencesi verilmiş oluyordu. Dolayısıyla Platonculuk çevresindeki dünya hakkında olumsuz ve eleştirel bir görüşe sahip olabiliyordu. Ama Ölümsüz Biçimler teorisi aynı zamanda, sosyal dünyanın bozuk olmasının, onun bir Ölümsüz Fikrin yetersiz bir kopyası olmasından kaynaklandığını varsayıyordu. Şimdi var olan her kurum – diyelim ki kölelik – bir yerlerde mükemmel ve uyumlu bir modele sahiptir – Ölümsüz Fikir – ama sonra kölelik bir şekilde vazgeçilmez hale gelir. Daha sonra Fikirler teorisi, bir savunma ile birlikte bu kurumların eleştirilmesini teşvik eder. İşte bu nedenle Platon, köleliğin tarihsel olarak geçici ifadelerini eleştirmiş ama kölelik kurumunun kendisini eleştirmemiştir. Fikirler teorisi, tarihsel biçimi içinde bozuk da olsa, köleliğin temel özü itibariyle sağlam olduğuna işaret etmektedir. Platonculuk kendisini tarafsız bir sosyal düzen teorisi olarak sunarken, bir teori köleliğin bir biçiminin daimiliğini varsaymaktadır. Platonculuk kendisini genel olarak bütün zamanlar ve toplumlar için geçerli bir sosyal düzen teorisi olarak yansıtırken, aslında bu, oldukça sınırlı türde bir sosyal düzenin teorisiydi.

Benzer bir çelişki İşlevselci teoriyi de benzer bir nedenle etkilemektedir. Platoncu Ölümsüz Biçimler yaklaşımına paralel olarak İşlevselciler de, bazı evrensel gereklilikler ya da sosyal sistemlerin ihtiyaçları olduğunu ileri sürmektedir. İşlevselci Gereklilikler kavramı bir yandan sosyal eleştiri için potansiyel bir standart sağlarken, bu gerekliliklere uymayan toplumlar kusurlu sayılmakta ve çözüm gerektirecek yollara sahip olmayan toplumlar olarak görülmektedir. Diğer yandan bu gereklilikler evrensel olarak, tüm toplumların istikrarı için her zaman gerekli görüldüğünden bunlar aynı zamanda statükoyu haklı göster-

mek ve değişikliğe direnmek için de kullanılabilir. Toplumun Evrensel Gereklilikleri dizisini varsayarak İşlevselcilik, eğer bir toplum bazı bakımlardan düzeltilebilecekse, bir yandan reforme edilemeyeceği ve bir yandan da insanların kabul etmek zorunda olduğu diğer temel yollar vardır. İşlevselci teori bu nedenle hem eleştirel ve hem de savunucu eğilimlere sahiptir. Bunlar karşılıklı olarak birbirini engellemekte ve İşlevselciler olsa olsa toplumun *sınırlı* bir eleştirisini yapma eğiliminde olmaktadır. Dünyadaki ilişkiler söz konusu olduğunda İşlevselcilik "yönetsel" bir sosyolojiye özümsenebilir ve bu da organizasyonlar tarafından sosyal dünyayı değiştirmede bir araç olarak kullanılabilir. Ama çok kısıtlı sınırlar içinde.

Hem İşlevselcilik ve hem de Platonculuk kritik duruşlarında benzer ama özdeş değildir. İki teoride ideolojik bağlılıklar için benzer giriş kapıları sağlamaktadır. Bir giriş kapısı, teorisyenin bir Ölümsüz Biçimin ya da Evrensel bir Gerekliliğin özel niteliklerini formüle etmek zorunda olduğu yerde bulunabilir. Örneğin Platon, "kirin" ya da "saçın" Ölümsüz Biçimleri olduğuna inanmamakta, ama köleliğin böyle bir biçime sahip olduğunu kabul etmektedir. Niye birisi de ötekisi değil? Varsayılan Gerekliliğin ya da Biçimin formüle edilmesi bakımından soyutlama düzeyinde bir karar verilirken ideoloji için de yer vardır. Örneğin, "köleliğin" bir Ölümsüz *Biçime* ya da toplumlar için Evrensel Gerekliliğe sahiptir varsayımı oluşturulurken, köleliğin mümkün olabileceği ama gerekli bir biçim olmayabileceği bir üretim sistemini mantıklı olarak varsayabilir. Evrensel bir Gereklilik ya da Biçimi formüle etmek için soyutlama düzeyini seçerken teorisyen kendi ideolojik sorumluluklarını ifade edecek ve koruyacak yeterli fırsata sahiptir.

Hem Platonculukta ve hem de İşlevselcilikte bu unsurların ideolojik sorumlulukları somutlaştırılacağı diğer başka ve daha genel bir yol vardır. Her ikisi de sosyal istikrar ve düzen ile ilgili esas değeri, değişim ya da büyüme yerine süreklilik üzerine koymaktadır. Bunlar ölümsüz ve değişmeyen olarak algılandığından net bir şekilde Platoncu Biçimler Teorisinin özünde vardır. Benzer şekilde İşlevselci Gerekliliklerin

İşlevselci düşüncesi, değişimin Gerekliliklerini değil, sosyal istikrarın Ölümsüz Gerekliliklerini belirtir. İstikrar için gerekli koşulları bilmek – bu, İşlevselci Gereklilikler tarafından belirlenmiş ve odak olmuş şeydir – herhangi bir sosyal *değişim* için gerekli ve yeterli koşulları bilmek demek değildir. Her iki teori de bu nedenle, sosyal düzen ihtiyacı ve stratejileri üzerinde odaklanmaktadır.

İşlevselci Gereklilikler kavramına, bütün sosyal dünyaların belirli sınırlar içinde işlemesi genel hatırlatmasını yaptığından dolayı değil ama o bütün sosyal dünyaların aynı sınırlar içinde işlediğini belirttiği için karşı çıkılabilir bir özelliğe sahip olmaktadır. Bütün insanların bazı sınırlarının olması zorunluluğunu ifade eden bir uyarı faydalı olabilir. Ama bütün insanların aynı sınırlarının olmasında ısrar tamamen keyfiliktir. Eğer 1960'lardaki bir sosyal teorisyen, buradan sonsuza, dünya gezegeninden Venüs gezegenine kadar bütün toplumlarda sınırlanması zorunlu yolları bildiğini iddia ederse, o aslında toplumun bir metafiziğini ileri sürüyor demektir. Bu, bu şekilde karşı çıkılır bir şey değildir. Ama, onu kabul edenlerin onu bir metafizik olarak göremezlerse ve onun içine değer kurma yollarının farkında değillerse bu durum karşı çıkılmayı gerektirir. Kendi değerlerini sosyal dünyanın olduğu şekli hakkındaki bir dizi varsayımda saklayarak bir teorisyen kendi değerlerinin ne olduğunu belirtmek ya da hatta onların var olduklarını kabul etmek zorunda kalmadan ilerleyebilir. Şimdi teorisyenin söyleyeceği tek şey şudur. Dünya böyledir. Benim olması gerektiğini düşündüğüm şekle uyması ne kadar kullanışlıdır? Macaulay böyle yapmıştır. Örneğin o, "evrensel oy kullanma hakkının mevcut uygarlıkla uyuşmadığını" ileri sürdüğünde olduğu gibi. Sosyal teorisyenler sosyal evrende belirli ölümsüz sınırların varlığını doğruladıkları zaman, onlar gerçek sınırları, ama yalnızca kendi entelektüel yaratıcılıkları üzerindeki sınırları yaratıyor.

Kötü Gerçek Midir?

Platon, her özel maddenin İdeal bir Biçimi ya da ona kısmen karşılık gelen bilgisi olup olmadığı konusunda şaşırmış durumdaydı. Kir, çamur ya da saç, kendisine benzeyen bir İdeal Biçime sahip miydi? O, bu soruyu genç Sokrates'e sormuştu. Platon'un bakış açısına göre bu utandırıcı soruya cevap hayır olmak zorundaydı ve öyle de oldu. Bu, Platon'un "kiri", - daha genel olarak "kötüyü" gerçek dışı olarak işaret ettiğini, onun gerçek bir varlık olması gerekli ideal biçimden yoksun olduğunu ima etmektedir. Platon'a göre, kötü olumlu ya da gerçek bir şey değildir. Aslında kötülük, iyiliğin yokluğudur ve olumsuz, tortu bir kategoridir. Diğer bir deyişle gerçeğin ve değerlerin alanları bir arada bulunan ve benzer şekiller taşıyor olarak görülmektedir.

Sosyolojik İşlevselciye de sosyal kötülük olan – İşlevsizlik – benzer şekilde olumsuzdur ve gerçek varlıktan yoksundur. Bu, sosyal bir ihtiyacı tatmin edememe, bir sistem gerekliliğine uymama, bir sistem sorununu çözememe demektir. İşlevsizlik, örtük olarak öngörülen bir ihtiyaca göre davranmadaki başarısızlığı kapsamaktadır. Bunlar o anlamda "olumsuz şeylerdir ve bunlar "doğru" şeyin olmadığında, yani düzenleyici kuralların bulunmamasından dolayı gençlerin ve diğerlerinin yetersiz eğitimi sonucu sosyal kontrol mekanizmasının bozulmasıyla ortaya çıkar. İşlevselci için, sosyal olarak değer verilmeyen şeyler fonksiyonel olandan yalnızca deneysel olarak farklı değildir. Bu, yalnızca onların farklı sonuçlarının olmasından ya da değişik işaretlerle belli edilmesinden değil ama daha az gerçek olmalarından kaynaklanır. Hiçbir şey bu konuyu, Parsons'un küçük kusurlar ve ikincil çelişkiler olarak saydığı ve kendi kural merkezli modellerinde sapkın olarak saydığını düşünme eğiliminden daha net bir şekilde ortaya koyamaz.

İyi ve Kötü Yanlarıyla Dünya

Eğer hem Platonculuk ve hem de İşlevselcilik kötünün gerçek olmadığında uzlaşırsa onlar iyiyi kötüden ayırma ve her birisi iyiyi bir tarafa,

kötüyü diğer bir tarafa yerleştirme eğiliminde olur. İki teoride de, iyinin ve kötünün aynı alanın doğal parçaları olmaları mümkün değildir. Gerçek çelişkili değildir. Ancak bu teoriler önemli bir noktada, sıradan insanların ve günlük görünüşlerin dünyasıyla ilgili olarak alan açısından farklılaşmaktadır. Platonculukta, dünyanın ortaya koyduğu gibi öylesi bir iyi kendi başına oluşmaz. İyi/iyilik dışarıdan, Ölümsüz Biçimler aracılığıyla hareket eden Tanrı'dan gelir. Kendi mekanizmalarına bırakılırsa dünya yeniden kargaşa ve düzensizliğe çekilecektir. Platonculuk bu yüzden dünyaya ya mutlak bir geri çekilişle hayır demek ya da inatçı bir tutumla kısmi hayır cevabı vermek arasında tereddüt yaşıyordu. Ama mutlak evet'ten daha az kısmi evet deme konusunda pek az sorun vardı. İyi olan dünya ve insan değil, Tanrı ve Biçimlerdi. Bu nedenle Platonculuğun ilk dürtüsü, bu dünyaya ait olmadığı düşünülen iyiye evet ve paralel olarak da bozuk olduğu algılanan bir dünyaya hayır demekti.

İşlevselciliğin yarı dolu/yarı boş su bardağı sorunu, iyi'yi dünyada ya da en azından onun bir parçasında konumlandırdığı için farklıydı. İşlevselcilik iyiyi sosyal dünyanın doğasına uygun, kötüyü de uygun olmayan olarak gördü. Kendi mekanizmalarına bırakıldığı takdirde Parsonsçu sosyal sistem dağılarak bir düzensizliğe çekilmeyecek ama sürekli bir dengeye sahip olabilecekti. Bu, ölümsüzdür. Bu, İşlevselciliğin somutlaştırdığı – onun "iyimserliği – duygunun yapısının bu özelliğidir. Bazen, duygu ve varsayımları değişen kişilere gerçek dışılığın garip havasını taşır ve bu onları yalnızca muhafazakâr değil ama aynı zamanda sağ yapan bir görünüm kazanır. Ancak bu İşlevselciliğin ilgili bir tarafıdır. Toplumda kötünün gerçek olmadığı duygusu onu liberal bir duyarlılıkla uyumlu hale getirir. Toplumun doğası gereği iyi olduğu, etrafına hoşgörüyle baktığı ve sosyal sorunları aşılabilir kusurlar olarak gördüğünü hisseder. Bu yüzden İşlevselcilik bardağı yarı boş değil yarı dolu olarak görme ve dünyaya kısmi bir evet deme eğilimindedir. Bu, onun iyimserliğidir.

Ancak İşlevselcilik iyi ve kötü arasındaki ayırımı kaldırmamış ama yeniden düzenlemiştir. Gerçekten de eski ayrımı dünyaya yerleştirmiş-

tir. Toplumu iyi-ve-gerçek olarak tanımlamış ama insanın iyiliğinin ve gerçekliğinin üstüne bir gölge koymuştur. Bu yüzden toplum, gizli bir ulûhiyet/Tanrılık algısı kazanmıştır. Bu, Platon'un *Tanrı ve Ölümsüz Biçimler*'inin sosyolojik dengidir. Yarı-gerçek-adam-toplum-dışında-gerçek-insanlıktan-yoksun insan ile gerçek-toplumdan-bütün-insanlığın-akışlarının dünya içinde, Platon'un dünya ve Tanrı-ve-Ölümsüz-Biçimler arasında yarattığına benzer bir bölünmeyi yeniden üretmektedir. İşlevselcilik insana, Platon'un maddeye bağladığı geçici nitelikleri vermektedir. İşlevselci insan onun üstündeki bir güç tarafından dolduğu ve şekillendirildiği kadar iyi-ve-gerçektir. Yoksa o, doğası gereği kaotik, hukuksuzluk dolu ya da basit bir deyişle boştur.

Toplum Olmayan Yerde İnsancıllık Olmaz

Her iki görüşte de insanlar, gerçek insanlığın onların Tanrı'ya ya da topluma bağlılıkları ya da ilişkililikleri ile var olmaları dışında, gerçekliğe sahip olmayan unsurlar olarak görülmektedir. İnsanlar bu nedenle bir tür hammaddedir. Sosyoloji ders kitabı öğrencinin önünde sallanıp, "insanlarla temas kurmadan büyüyen çocuk" – ya da kötü davranılan veya izole edilen çocuk – yani onu besleyen anne toplum temasına sahip olmayan çocuk akılsız büyüdüğünü göstermek için rol yapıldığında bu boşuna yapılan bir akademik uygulama değil ama küçük çaplı bir etik kural oyunudur. Buradan çıkarılacak ders şudur: Toplum yoksa insanlık da yoktur. Ancak köpekler ve kediler insan ilgisinin en büyüğüne sahip olabilir ama asla havlamak ya da mırlamaktan başka bir şey yapmayı öğrenemez. İşlevselcinin söylemediği şey, toplumun insanlık için gereken koşuldan daha fazlası olmadığı ve kesinlikle onun için yeterli bir koşul olmadığıdır. Karıncaları gözleyin. Sosyolojik İşlevselcinin büyük ölçüde atladığı şey, Platoncunun da beğenmediği bir şey, kendine özgü bir anatomisi, fizyolojisi ve biyolojisi ile insan vücudu, bir insan ırkıdır. İşlevselci, "Ah o!" derken bu Platoncunun "Kahretsin onu!" demiş olmasından çok farklı değildir.

*Homo sapiens*leri toplumların hammaddesi olarak görmek yerine, toplumları *homo sapiens*lerin hammaddesi olduğunu söylemek muhtemelen hatalı olmayacaktır. İnsanlık kesin olarak yalnızca biyolojik tür olan homo sapienslerle toplum arasındaki bir ilişkinin sonucudur. Eğer birisinin, toplumların türlerin biyolojik ihtiyaçlarını daha iyi tatmin ettiği ve doğanın çetinliği karşısında hayatta kalmasını mümkün kıldığı söylenecek olursa, insanların doğanın zorluklarını yenmeyi, bir vücudun izin verdiği keyifle başardığı cevabını verebiliriz.

Hem Platonculuğun ve hem de İşlevselciliğin insanları toplumun hammaddeleri gibi görme dürtüsü, her ikisinin de topluma bakışı açısından organizma mecazı ile bağlantılıdır. Böylesi bir mecaz, rahat belirsiz toplumda yalnızca onun üstünde insandan bağımsız, içine kolayca uyacağı ya da uydurulacağı bir gerçeklik haline gelmez ama aynı zamanda tatlı dilli merhamet duygularını saklar. Organizmasal mecaz Platon'da yeterince yalındır. İşlevselcilik teorisindeki benzeri ise, örneğin Durkheim'ın ve Parsons'un çalışmalarında hala kendisini gösteren daha önceki organizmasal modellerin formülleştirilmesi ve ondan soyutlaması olan bir sosyal sistem kavramıdır. İşlevselci model açık bir şekilde bir sistem modelidir ama temelinde, parçaları karşılıklı ilişkilendirilmemiş ama birlikte çalışmak zorunda olan bir bütün çıkarlarına tabi olması gereken bir organizmanın örtük arka plan varsayımı ve imajıdır. Hem İşlevselcilik ve hem de Platonculuk o zaman "birlik" için bir metafizik duygusuyla dolmaktadır. 6. Bölüm'de gösterdiğim gibi bu, sosyal dünyanın bütünlüğünü ve gerçekten de farklı sosyal bilimleri birleştirebilecek bir teorik dili bulmak için, kendi "genel eylem teorisi"ni sergilemek için Parsons'un "Büyük Teori" rolü kavramının temel ana itici güçlerinden birisidir.

Hiyerarşinin Metafiziği

Karşılıklı bağımlılığın organizma söylemi altında, hiyerarşinin güçlüklerle dolu bir varlığı bulunmaktadır. Hiyerarşi, iş bölümünün bir

merkezi yönetimin yapmada organizma ile ilgili bir imajın fonksiyonudur. Bunun içinde belirli emirler, uymalar bu sosyal düzenlemeyi yapma ölümsüz ve değişmez bir düzenin parçası gibi göründüğünden içgüdüsel olarak çekici gelmektedir. Hem Platonculukhem de Sosyolojik İşlevselcilik, insanların kalıplara sokulup şekillendiği, kuralların onlar üzerinde dikte edildiği, belirli bir sosyal sistemin gerektirdiği şeyleri istemelerinin sağlandığı sosyal mekanizmalar üzerinde odaklanmaktadır. Bunları sevecenlikle "sosyal kontrolün mekanizmaları" ya da eğitim ya da sosyalleşmenin biçimleri olarak etiketleyerek İşlevselcilik bunları yalnızca gereklilikler olarak değil ama gayet doğru bir şekilde "hâkimiyetin" mekanizmaları olarak adlandırıldığından "mallar" olarak kabul etmektedir. Hem İşlevselcilik ve hem de Platonculuk, değerleri iz bırakabilen ve aktarılabilen unsurlar olarak algılıyorsa, iki teori de insanlığı iki gruba ayırma eğilimindedir: Kitleler ve eğitilecek ve eğitecek seçkinler. İki teori de bu nedenle iki teori de hiyerarşik metafizik ile işlemekte ve onu gerektirmektedir. Platon'da bizim bunun için uzaklara bakmamıza gerek yoktur. Çünkü o öyle demektedir. Tüm evren Platon için bir hiyerarşidir ve hiyerarşinin bütün parçalarında hâkim olma zorunluluğuna inanmaktadır.

Benzer bir hiyerarşi metafiziği İşlevselcilikte bulunur. Bu yalın bir şekilde E. A. Shils'in "otoriteye" övgüsünde ortaya konmaktadır. Tekrar belirtmek gerekirse, Melvin Tumin ve (bir zamanlar) İşlevselciliğin sözcüleri olarak Wilbert Moore ve Kingsley Davis gibi sözcüler arasında arada sırada yapılan kütüphane atışmalarını hatırlamak öğreticidir. Moore ve Davis toplumda doğası gereği bir sosyal tabakalaşma biçimi konusunu tartıştı. Onların konumlarını metafizik yapan şey yalnızca, bazı zaman ve yer bakımından tabakalaşmanın özel bir formu olan İşlevselciliği doğrulamaları değil ama bir sosyal tabakalaşmanın evrensel olarak gerekli olduğunda ısrar etmeleridir. Birisi, toplum hakkında bir şeyin sonsuza kadar doğru olduğunu iddia ettiği zaman, onun adına özel tartışmasından önce var olan bir alan varsayımını ya da metafizik bir bağlılığı ifade etmesi mümkündür. Özel tartışmanın hissedilen

inandırıcılığı, hem alan varsayımı ve hem de iç mantığı ile uyumlu bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Sosyal dünyanın her zaman yönetenler ve yönetilenler olarak ayrıldığı ve eşitliğin bir hayal olduğu yönündeki bu özel metafiziğin ideolojik yankısının farkında olmak gerekir. Bazılarının diğerlerine üstünlük kurması zorunludur ve gereklidir. Yalnızca "kötülük" – sosyal düzensizlik, gerilim ya da çatışma – bir insanın hâkimiyetinin diğer bir insan tarafından kaldırılması ya da otoritenin karakterinde temel bir değişiklik yapma çabalarından gelebilir.

Düzen İçinde Bir Dünya

Platonculuk ve Sosyol İşlevselcilik arasındaki esas benzerlik, onların kilit entelektüel sorun ve ana etik değerler konusundaki kaygılarının sosyal düzen olması ortak eğilimidir. Akla yatkın bir şekilde ve diğer sosyal teorilerin yaptığı gibi özgürlük, eşitlik ya da mutluluk gibi konular üzerinde odaklanmak yerine hem Platonculuk hem de İşlevselcilik, entelektüel ve etik ağırlık noktalarını başka yerlere koymuştur. Platonculuktan daha az olmayan bir şekilde İşlevselciler için kilit kaygı, sosyal sistemlerin düzen içinde – özgür değil, eşit değil, mutlu değil – olmasıdır ve her ikisi de büyük ölçüde bunun insanların toplumun paylaşılan değerlerine uymasına bağlı olduğuna inanmaktadır. Gerçekten de iki teori de, sosyal düzeni birbirine çok benzer bir şekilde açıklamaktadır. Her ikisi de, sosyal düzenin ana kaynakları olarak paylaşılan etik değerlerin rolüne özel bir vurgu yapmaktadır. Örneğin Platon, insanların tartılan ve sayılan şeyler üzerinde bir tartışma yapmadığını ama neyin önemli ve değerli oluşunun yansıması olan değişik adalet ve iyilik fikirleri üzerinde tartıştığını söylemektedir. Platon için entelektüel görev, insanların neye ve hangi değere *inanması* gerektiğini bulmaktır. İşlevselcilik ise, Platoncu etikçiliğin açıklamalı karşılığıdır. İşlevselciliğin çoğu için önemli entelektüel görev, değerlerin (çok geçmeden üzerinde duracağım özellikle belirli şekillerde algılanan paylaşılan değerlerin) sosyal düzene nasıl katkıda bulunduğunu göstermektir. Bu, Auguste

Comte ve Durkheim aracılığıyla evrimleşen İşlevselciliğin tüm teorik geleneğinin vurgusu olmuştur.

Sosyal düzenin bir kaynağı olarak paylaşılan değerlere verdikleri özel yerin bir sonucu olarak hem Platonculuk hem de İşlevselci Sosyoloji (Durkheim'dan Parsons'a), kişilerde değerlerin içselleştirildiği süreçler olarak erken eğitim ve sosyalleştirmeye özel bir vurgu yapmaktadır. Çocukların sosyalleştirilmesine yapılan Platoncu vurgu, İşlevselcilerinki kadar güçlüydü. Platon yalnızca resmi eğitimin değil hatta çocukların oyunlarının ve oyun davranışının bile tüm bir toplumun istikrarı için önemi üzerinde durmuş, şimdi "gençlik kültürü" denen konu için büyük bir kaygı ortaya koymuştur. Çocukların kendi değerlerini kısmen kendilerinin oluşturma şekillerine duyarlı olan Jean Piaget'ye benzemeyen bir şekilde İşlevselcilik ve Platonculuk, karakterde değerleri ortaya çıkan olma yerine aktarılabilir unsurlar olarak algılamaktadır. Her ikisi de bu yüzden "iz bırakılabilir" – yani başlangıçta kendilerine taşınabilir olan kişilerin dışında olan – değerlerin kişilerin içine *konabileceğini* düşünmektedir.

İşlevselci için "dışarıda" olan, elbette ebeveyn ya da öğretmen, en geniş anlamda da "kültür" veya Emile Durkheim'ın diliyle "ortak bilinçtir". Platon için dış kaynak kozmik olarak İdea ya da Tanrı'nın izini koyduğu biçimdir. Aslında İşlevselci bu Biçimi, Tanrı'nın kendisi ile birlikte ve onun dışında aynı anda var olduğunu düşünmektedir. Hem İşlevselci ve hem de Platoncu, değerleri dışarıdan ve daha doğrusu yukarıdan gelip kalıpları basılan unsurlar olarak gördükleri için, ikisi de değerlerin kendilerinin nasıl ortaya çıktığı, geliştiği ve değiştiği sorularıyla tam olarak yüzleşmemektedir. Değerler, büyük ölçüde *insan-yapımı* olarak değil ama *insan-aracılığıyla-aktarılan* ve *insan-tarafından kabul edilen* şeylerdir.

Her ikisi de dıştan kaynaklı değerleri, bireysel kontrolün kaynağı olarak gördüğü için her iki teori de eğer sosyal düzen sürdürülecekse, insanları doğal olarak yerleşik kendi-kendilerini-düzenleme kapasitesinden yoksun ve dışarıdan bir şeyler tarafından kontrol edilme ihtiyacı

olan bir imajla algılamaktadır. Bu nedenle iki teoride de "insan bütün her şeyin bir ölçüsü" değildir. Platoncuya göre ölçü "Tanrı", İşlevselciye göre ise "toplumdur". Bunlar değeri yaratan kalıplardır.

Meşru ve Özgün

İşlevselciler, "değerler" ve "meşruiyet" kavramlarının onlar için, Platon açısından önemli olan "ruhun iyilikleri" kadar çok ve neredeyse kutsal yeterliliğini ve arttırılmış duygulanma kapasitesini üstlendiğinin özellikle farkında gözükmemektedir. Farklı bir bakış açısıyla sosyal olarak meşru olan ve değeri-onaylanmış olan üzerinde değil ama özel bir güvenme ile yatırım yapılmış doğru ya da etik davranış olmayan "özgün" olanda, kişisel bağlanılan ve derin bir şekilde hissedilerek ifade edilen davranışa odaklanılmaktadır. "Özgünlük", insanların ne istedikleri ile – ne istemeleri gerektiğinden farklı olarak – ne yaptıkları arasındaki bir örtüşme ile belli edilmektedir. Bu, seçim ve kişisel inanç arasındaki bir örtüşme ile gösterilmektedir. Ancak "meşruiyet", insanların ne istediği ya da yaptığı ile etik değerler arasındaki örtüşme ile anlaşılmaktadır.

Değerler ve meşruiyet sorunu ile ilgili olan kişiler için, örtük olarak savunulan kavram, değer yüklenmiş ben olarak "gerçek ben"dir. Bu ben, sosyal olarak onaylanan belirli değerler ve belirli sosyal olarak meşrulaştırılmış kimlikler etrafında oluşmuştur. Ancak özgünlükle ilgilenenler için, gerçek ben, bedenle-bağlantılı ve saygın-iddialar açısından kötü ya da aşağı tanınmış olmasına bakmaksızın herhangi bir güçlü arzu ya da garip bir şekilde iddia edilen kimlik tarafından harekete geçirilmektedir. Bu ayrımı yaparken niyetim, bir sosyal teorinin tercih edebileceği birden çok ben kavramı olduğunu ve İşlevselcinin, her ne kadar onlar arasından seçmiş olsa da, onun bu ve diğer alternatiflere sahip olduğundan pek haberdar olmasa da, örtük olarak "Dionysos" ben'i yerine "Apollon" ben'ini tercih ettiğini göstermektir.

İşlevselcilğin meşruiyet kaygısı ve özgünlük için bir kaygı arasındaki ayrım, İşlevselciliğin toplum iddialarına bağlılığını ve ikincisinin

bireylerin iddialarına daha çok ilgi gösteren bir farkı yansıtmaktadır. Bu kısmen, değerlendirmenin temel noktalarındaki bir farklılıktır. İşlevselcilik insanların sosyal rollerini ve sosyal değerlere, kabul edilirlerken uyma ihtiyacı üzerinde odaklanmaktadır, bunların değiştirilmesi ihtiyacına değil. Bu, toplumun bu rollerinin ve değerlerinin bir gerekliliğidir ve onlar, verilmiş olarak alınan bireylerin ihtiyaçlarını değil, Sosyolojik İşlevselciliğin sorunsalını yaratmaktadır.

Özgünlük üzerindeki bir vurgu, toplumun iddiaları ile ilgilenmenin, bireylerin amaçlarını gerçekleştirmeleri ve hatta toplumun etkin işleyişi için gerekli ama yeterli olmadığını ima etmesidir. Modern dünyada uyum ve başarı, onların peşinden giden ve sonuç elde eden kişiler tarafından bile artan bir şekilde umut kırıcı olarak deneyimlenmektedir. "Yalnız kalabalık" yalnızca dışlanmış kişilerle başarısızlardan oluşmamaktadır. Özgünlük için modern savunmanın temelinde tatmin üretecek başarılı uyumun sağlanamaması yatmaktadır.

Özgünlük arayışı, uyumun bir tür kendi kendisini yanıltan, tahrip eden ve ömür-tüketen biçimlerine işaret etmektedir. Bunun için ana nedenlerden birisi, insanların uyumuna yol açan çok farklı güdülerin olmasıdır. İnsanlar, kendileri üzerinde ileri sürülen iddiaların doğru ve yerinde olduğuna gerçekten inandıkları için uyum gösterebilir. Ama onların, çıkarlarına uyduğu için zararlarını azaltmak ve kazanma durumlarını arttırmak için davranışlarının uygunluğuna inanmadan uyum sağladıkları da açıktır. Bir iddianın uygunluğuna inanmak, o içselleştirilerek doğru olarak deneyimlendiği için başka bir şeydir. Ama bir kişinin başkaları tarafından kabul edilmek ya da sevilmek istemesi veya korkması nedeniyle söz konusu iddiayı kabul etmesi ise başka bir şey. Bir iddianın uygunluğuna inanmak, uyum sağlandığında tatmin verici olarak deneyimlendiğinde bir şeydir ve kişinin uyum sağladığındaki düş kırıklığına rağmen inanması ise daha başka bir şeydir. Bir iddianın uygunluğuna inanmak, ona uyum sağlaması tatmin doğası gereği tatmin edici olduğu için farklıdır ve kişinin onun uygunluğuna, diğer-

leri arasında kendisini güven içinde hissedeceğinden dolayı inanması bir başka durumdur.

Ancak asıl değerlendirme, etik değerlerin bir sistemine bağlılığımızın değerlerin gerektirdiğini olma ve yapma yönünde değişmez bir ilgi yaratmaktadır. Bu nedenle bizim en idealist bağlılıklarımız bizim kendimizi kandırmamıza, başkalarına yalan söylememize yol açmaktadır. Bu yalnızca bencil bir kendi çıkarını düşünme durumu değil ama aynı zamanda etik kurallar ve "aldatma kastının" bir temelidir. Bu yüzden bu durum, yalnızca insanların inançları olmadan uymaları değil ama inançlarının onların kendilerini kandırmalarına, insanların özgün olmayan şeyleri ortaya koymalarına yol açması anlamına gelmektedir.

Eğer özgünlük savunucuları uymanın yeterli olmadığını söylerse, onlar aynı zamanda bazı insanların yine de özgün bir şekilde uyacaklarını kabul etmektedir. Meşruiyet ve özgünlük mutlaka anlaşmazlık içinde değildir. Bireyler gerçekten de ne istemeleri gerektiğini isteyebilir. Bu görüşte, bir grubun değerlerden sapması, bu küçük ve popüler olmayan bir grup olsa da daha az düşüncesiz olmayabilecek bir başkasının değerlerine uyma ile motive edilmiş olabileceğinden, sapma durumu mutlaka özgünlüğün garantisi değildir. Kısacası, uyumdan daha az olmayan bir sapmanın özgünlüğü sorunu varlığını koruyacaktır.

Sapkınlık ve Anomi

Platonculuk ve İşlevselcilik arasındaki bir başka benzerlik, her ikisinin de temelde benzer bir şekilde yaklaştığı sapkın davranışı açıklamalarında bulunmaktadır. İki bin yılın avantajına sahip olarak İşlevselcilik, teoriyi önemli bir şekilde geliştirmiş ama sapkınlığın açıklanmasındaki temel yapı hem Platonculukta ve hem de İşlevselcilikte aynı kalmaktadır. Her ikisi için de "sapkın" davranış genellikle bir şeyden "geri çekilme" ve bir şeyden uzaklaşma veya özellikle Durkheim'ın belirli tür etik kurallardan "etik kurallardan yoksun olma" olarak adlandırdığı durum ile ilişkili olmaktadır.

İşlevselcinin sapkınlığı açıklamasında ana nokta her zaman anomi kargaşa olmuştur. Bu terim Yunanca *anomos*, yani hukuksuzluk, itidal yoksunluğu, ölçülülük, biçim ya da kalıp yokluğu anlamına gelmektedir. Bu, etik kuralların olmamasıdır. Sapkın davranışa bu yaklaşım, en temel modelinde diyelim ki, Freudçu ya da Marksist olsun, gerilimlerin bir şeylerin eksikliğinden değil ama gerçekte belirli etik değerlere uyunca her biri aynı anda var olan birbirine karşıt güçlerin çatışmasından kaynaklanabilmektedir.

Robert Merton'un anomi kargaşa teorisinin özelliklerinden birisi, onun kendisini özellikle de bir sistemin "iç çatışmaları" ile ilgili belirli Marksist alan varsayımlarına örtük olarak dayandırması ve gerçekleştirilemez olduğunda belirli kültürel olarak aktarılan değerlere bağlılıktaki bir davranışın toplumsal kargaşa yaratabileceğine işaret etmesidir. Ama burada da patolojik bir terim olarak anomi, sosyal olarak paylaşılan değerlerin nihai reddedilişi ya da onlara inanmamayı kapsamaktadır. Ancak bu yalnızca bazen bir insanın yolunu şaşırmasına neden olabilecek bir durum olarak böylesi değerlerin gerçekleştirilemez oluşu değil ama onun başarılı bir şekilde gerçekleştirmek için yapabileceği ve yapmak zorunda olduğu bütün her şeydir. Başarılı olmanın hastalığı vardır. Ve benzer şekilde şu eklenebilir (ama genellikle eklenmez): Bir insan hedeflerinin peşinden gittiğinde ödüllendirileceği öğretilmiştir. Ama bu hedeflerin gerçekleştirilemez olduğunu anladığında onun bu hedefleri terk etmesi oldukça akla uygundur ve bu durumda sapkınlıkta bir mantıklılık vardır.

Platon'un ilgilendiği ana medeni patoloji "adaletsizlikti" ve o bunu insanların yalnızca kendi işlerine bakmaları kuralını ihlal ettikleri ve "Bir İnsan Bir Görev" Sokrates kuralını çiğnediklerinde ve kendi rol yükümlülüklerine uymadıklarında ortaya çıkan itidal yoksunluğu yüzünden olduğunu görmüştü. Çağdaş İşlevselciye göre, "sistem dengesizliği", insanlar kendi yükümlülük rollerini yerine getirmediklerinde, kendilerini kültürün yaptırım koyduğu ve böylelikle bunu yapanların

beklentilerinin çiğnendiği şeylere karşı sınırlamadıklarında ortaya çıkmaktadır.

Ne Platonculuk ve ne de İşlevselcilik insanlar kendilerini kültürel olarak o an için onaylanan standartlaştırılmış rollerle sınırlandırdıklarında, sosyal rollerin daha önceki kristalleştirilmiş rollerinden sonra çıkan sorunları çözebilecek şekilde davranmaktan alıkonabileceklerini kabul etmişe benzememektedir. Onlar bir noktada bazı insanların, etraflarındaki saygın ve güçlü insanlar tarafından kendilerine ait olduğu tanımlanan görevden kaçma cesareti göstermedikçe, dünyanın yaşanır bir yer olarak kalamayacağını da anlamıyor. (Yine de Sokrates'i – bir ebenin ve taş işçisinin oğlunu – Atina'nın felsefi savunucusu yapan neydi? Bu kesinlikle başka birisinin ona yüklediği bir rol kavramı değildi. Bu, onun Delfi Kehaneti'nin kendisi tarafından yorumlanmasıydı. Kısacası bu, onun kendi karizmasıydı.) Kuşkusuz Sokrates'in hayatının basit bir şekilde tanıklık yaptığı gibi bu şekilde hareket eden bir adam sıkıntıya ve riske girmektedir. Ama insanlar için yaşamanın sağlıklı yolunun ne olduğu sorusu, orijinal bir soru değildir. Soru, insanlar ve toplumlar, insanlar kendi işlerine baktıklarında ve kendilerini üzerlerine düşen rollerin ayrıcalıkları ve görevlerini sınırlandırdıklarında her zaman çıkar elde ederler miydi? Ne Platonculuk ve ne de İşlevselcilik, her iki teori de, Apollon heykeli gibi sağlam bir şekilde derli toplu olan, ılımlı ve kendisini sınırlamayı bilen ideal insanın büyüsü altında, insanların zaman zaman aşırı ve *sınırsız* yaşamak zorunda olduğunu anlamamaktadır.

Bu, İşlevselci sapkınlık analizinin karakteridir ve o da kültürel olarak belirlenmiş araçların kabulü ve kabul edilmemesi etrafında toplanmaktadır. Ama en azından insanların sahip olduğu üçüncü bir seçim savaşmaktır. İnsanların sosyal değerleri "kabul etmemesi", anlaşmazlık içinde oldukları ya da inandıkları değerler adına bu değerlere karşı aktif bir mücadele ile aynı şey değildir. İnanmadan "törensel" olarak uyma keskin protesto altında boyun eğme ile aynı şey değildir. Mücadele, çatışma, protesto, insanların topluma tepkilerinin İşlevselci envan-

terinde sağlam ve belirgin bir yerleri yoktur. Onlar bulanık ve hayali kavramlar olarak kalmaktadır. Bunlar açıkça uyum biçimleri değildir. Bu, onları uymama olarak açıklamaya yetmez. Uyuşturucu müptelası, medeni haklar protestocusu, suç örgütlerini organize edenler, yoksulları yoksullukla mücadele için organize edenler, barış için yürüyenler ve çocuk suçlularla ilgilenenler bir şekilde aynı kavramsal şemsiye altında toplanmaktadır. Onların ortak karakteri üzerinde "sapkınlıklar" olarak odaklanarak İşlevselcilik, onların topluma aktif direnmesinin doğasındaki önemli farklılıkları görmemektedir. Yalnızca sosyal kurulu sisteme aktif olarak karşı çıkanlara ve onun kurallarıyla üyelik gerekliliklerini değiştirmek için mücadele edenlere marjinal gerçeklik verilmektedir.

Bu İşlevselci bakış açısında örtük olarak, iyi toplumun İşlevselci imajına uyan iyi adam imajı vardır. Kendisini bulduğu rol içinde görevini yerine getirir. Hatta bunu "yaratıcı" bir şekilde de yapabilir ve hoşa giden birisi olarak da kalabilir. Kavgacı ve sorun çıkaran birisi değildir. O, hep başkalarının beklentisine uyma iradesiyle genellikle uyan bir insandır. Otoriteyi, sapkınları kontrol altına alma çabalarında destekler ve azarlandığında bile söz dinler. Gardiyan baldıran zehrini getirdiğinde onu içer.

İşlevselcilikteki iyi adam örtük imajında, sosyal ve arkadaş canlısı arasında büyük bir fark vardır. İşlevselci, insanların insanlığının onların sosyal deneyimlerinden kaynaklandığını söylediğinde, bu yumuşak bir şekilde bir insanın insanlığının iş birlikçi sosyalleşmesinden kaynaklandığı imasına kayar. Ancak bir kişiyi insan yapan şey yalnızca başkalarının ona koyduğu ve onun da duyarlı olduğu sınırlar değil ama aynı zamanda tedirginlik yarattıklarında bu limitlere karşı onun pişmanlık duyması ve direnmesidir. Eğer kişiler toplum dışında bir yerden kaynaklanarak insan haline gelemiyorsa, toplumla çatışma süreci dışında da birer kişilik haline gelemez. Bir kişi insan benliğini, kendi sosyal rollerinin gerekliliklerine direnci, onlara ve diğer kişilere karşı gösterdiği mücadele ile uyum ve iş birliği ölçüsünde geliştirir. O, dişlerini gösterdiği zaman da, kalbini açtığı zamanda bir insandır. İnsanlar melek

olduklarından daha fazla şeytan değildir ve onlar her şeyden önce, uzun ve zor evrimleşmiş bir hayvan türüdür.

Hiç çatışma bilmeyen bir insan bireysel bir kişi değil ama bir tür başkasına muhtaç bir kişidir. Ancak hem İşlevselcilik ve hem de Platonculuk insan bireyselliği ile her ikisini de bireyselliği insanlar arasındaki uzlaşmaya tehlike yaratan bir çeşitlilik ve toplumdaki düzene zararlı olarak algılayıp derin bir şekilde rahatsız olmuştur. Karılarından ya da ortaklaşa mülkiyetten, şehirleri denizden uzakta kurmaya kadar Platon'un uzlaşmayı bireysellikten çıkarmayı amaçlamadığı bir çözüm önerisi yoktur. İşlevselcilik, insandaki bireyselliğin merkezinde bulunan değişikliğe karşı o kadar açık bir meydan okuma ile olmasa da, sosyal düzenin ve uzlaşma için sosyal ihtiyacın yüksek değerler gerektiğini de ileri sürerek uyarıda bulunmuştur. Talcott Parsons, insanlar arasındaki ilişkilerde dengenin nasıl korunacağı kavramının özüne geldiğinde, her birisinin diğerinin beklentilerine göre davranmaya gönüllü olmasından kaynaklanmış olarak görmekte ve sonuçta her ikisinin de aynı değer sistemini paylaşmasını gerektirmektedir.

Uydumculuğun Maliyetleri

Ne Platonculuk ne de İşlevselcilik tatminin kısıtlanmasındaki büyük tehlikeyi görmemektedir. Çünkü onlar esas olarak insanların etik kurallarla uyum içinde yaşadığı konusu ile ilgilenmektedir. Her ikisi de, göstermek yerine böylesi bir uyumun tatmin yaratacağını varsaymaktadır. Ne Platoncu ne de İşlevselci, uydumculuğu piyasaya bolca arz edilen ve küçük bir maliyet getiren bir sosyal ürün olarak kabul etmemektedir. Platon, bazen bu güvene vermeyi bunun doğru olmasa bile diyerek etkisini azaltsa da, erdemli bir hayatın onları mutlu edeceği konusunda insanları ikna etmeye çalışmaktadır. İşlevselciler kendileri açısından uygulanan uyum ve tatminlerin öğrenilmesi düzeyinde odaklanarak tatminin deneyimlenmesi arasındaki açıklığı, insan esnekliği ve insanların neredeyse her şeyden tatmin alma kapasitesini vurgulayarak kapatmaya

çalışmaktadır. Aslında İşlevselciler uyum ve tatmin arasındaki gözlenebilir açıklığı kapatma konusuyla, prensip olarak onlara istekli olarak tatmin sağlayacak şekilde eğitilmiş insanlardan daha fazlasını istememe ve istemek üzere eğitilmiş başkalarından daha az olmamak üzere istekli olarak tatmin sağlama yoluyla baş etmeye çalışmaktadır. Hiçbir bilinen insan toplumun bu prensibe uymayı başaramaması, insanın doğasından değil, her toplumun kendisine özgü özelliklerinden kaynaklanmış bir durum olarak ele alınmıştır.

Uydumculuğun maliyetleri ile uydumcu olmamanın ödüllerini görmekten uzak bir şekilde İşlevselciler ve Platoncular, uydumculuğun ödülleri ve sapkınlığın maliyetleri üzerinde odaklanmaktadır. Sosyalleşme konusundaki İşlevselci metinleri okuyarak, çocukların eğitiminin sürekli olarak odadan-odaya bir savaşa dönüşebileceği, aynı şekilde ebeveynlere yorucu ve çocuklara itici gelmesi asla tahmin edilemez. (Bu açıdan Platon daha gerçekçiydi.) İnsanların ödül arayışının sağlıklı bir yönü olduğunu vurgulamak yerine her ikisi de onun tehlikelerine işaret etmektedir. İnsanların tatmin arayışlarının kısıtlanmasındaki tehlikeleri görmek yerine onlar, böylesi bir sınırlamanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Her ikisinin de, kendini kısıtlamadan çok tatmin elde edilememesinden daha az zarar gören sapkınlık teorileri vardır. Onlar bireysel tatmin arayışının bir noktada başarısız olmak zorunda olduğunu ama bireysel sınırlama ihtiyacı talebi için böyle bir durumun söz konusu olmadığını varsaymaktadır. Ancak bu son varsayım, ilkinin sağduyulu olması kadar hayalidir. Bunda yeniden belirtmek gerekirse, İşlevselci burada ölçüt olarak örtük biçimde insanı değil toplumu esas aldığını ortaya koymaktadır. O genellikle, toplumu, bireyi toplumun tatmin etmemesinden korumak yerine bireysel sınırlama başarısızlığından toplumu koruma konusuna önem vermektedir.

Her iki teori de ortak bir şekilde, sosyal istikrarın tatmin peşinde gitmeyi sınırlayan ve kontrol eden etik değerlerin içselleştirilmesini gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bu iki teori, yine aynı tavırla, insanların tatminlerini ya bolluğu arttıracak teknolojiler geliştirerek, farklılaşmış

gelirleri tahsis edecek mekanizmaları yeniden düzenleyerek ya da insanları yetişkinlerin tatminini gereksiz yere zorlaştıran daha önceki eğitimle imkânsız bir tutsaklıktan kurtararak sosyal istikrarın güçlendirilebileceği yolların analizini ihmal etmektedir. Platonculuk ve İşlevselcilik bu nedenle hem Freudçuluktan ve hem de Marksizmden derin bir şekilde ayrılır. Freudçuluğun ve Marksizmin temel hedefi – araçlarından farklı olarak – insanları modası geçmiş sosyal ve karakter yapılardan onları özgürleştirmek ve bunun aracılığıyla onların kendilerini daha iyi gerçekleştirmelerini ve geliştirmelerini mümkün hale getirmektir. Platonculuk ve İşlevselcilik bunun tersine, değer disiplinli bir varlık sürdürmesini amaçlamakta ve her ikisi de iştahları şekillendiren ve disipline eden, özgür olmamayı üreten bir değerler kavramını benimsemektedir.

Doyumsuz İnsan

İstikrar için umutlarını, onların tatminlerini arttırma çabaları yerine insanların arzularının etik sınırlandırması üzerine bağlayan Platonculuk ve İşlevselcilik, bilimin ve teknolojinin geniş üretken güçlerini hesaba katmamaktadır. Bunun temelindeki varsayım, insanların doğası gereği doyumsuz oluşudur. Bu varsayım gerçekte ekonomideki ve az bulunurluk ile bolluktaki büyük farklılık ve çeşitlilikleri görmezden gelmenin bir gerekçesi olmaktadır. İnsanların doyumsuz olduğu kabul edilince o zaman bütün ekonomilerin bu doyumsuz isteklerle ilişkisi bakımından benzer olması zorunludur. Hepsi az bulunurluk, kıtlık ekonomisidir. İnsanların doyumsuz olduğu varsayımı bir alan ya da metafizik varsayımıdır. Bu varsayımın bir şikâyet niteliği taşıdığı, ama bunun kendisi hakkında değil başkaları hakkında bir şikâyet olduğu dikkati çekmektedir. Bu artık, karnı iyi doyanlardan açlara, oligarklardan ayak takımına, köklü seçkinlerden reformculara, aydın felsefeciden cahil "sıradan insana" karşı eskimiş bir şikâyettir. Diğerlerinin doyumsuzluğundan bu yakınmalar örtük bir şekilde rahatsızlıktan kendi özgürlüklerini örtük

olarak ima etmekte ve bu nedenle onlar insan doyumsuzluğunun evrenselliğine inanmaktadır.

Bu doyumsuzluğun zaman içinde geçici ve tarihsel olarak sınırlı bir sorun olduğu ortaya çıkabilir. Gerçekten de sonunda durumun sıkkınlık ve bıkkınlık yaratması ve bunun da insanların hayata tutunmasını zayıflatmasına göre topluma daha az bir sorun çıkartmaktadır. William James, "ihtiyaç ve mücadele bizi heyecanlandıran ve esinlendiren şeylerdir. Bizim zafer saatimiz boşluğu getiren şeydir," diyor. Doyumsuz insanlar en azından bir şey istemektedir ve bu nedenle, gruplarında ve kültürlerinde eğer onlara saldırılırsa işin içinde olmaya devam edecektir. Bu nedenle, Platon'dan Parsons'a doyumsuzluk genel olarak tamamen patolojik olarak varsayıldığından, bunun yine de hoş bir tarafı olacaktır. "Boşluğu" defedecek, başarılı insanların grup hayatına katkıda bulunmayı sürdürmesine hizmet edecektir.

Dürtü-inkâr eden, iştah-kısıtlayan, sınırlama olarak algılanan değerler özellikle kıtlık ekonomisinde ihtiyaç duyulan şeylerdir. Burada insanlar istedikleri şeyleri başkalarından alarak– ve gerçekten böyle yapabilecekleri için - tehlikeli bir şekilde baştan çıkabilecektir. "Manevi" değerlerin tarihsel gelişimi, kendi şanslarını başkalarına zarar vererek arttırmak isteyen insanlar üzerinde bir sınırlayıcı olarak görev yapan ve ihtiyaç duyulan kıtlık ekonomilerinde ortaya çıkar. Sokrates'in deyimiyle "ruhun iyilikleri" olan manevi değerler, başka kişilere karşı kaybedilemeyecek veya onlardan kazanılamayacak ya da tüketilemeyecek oluşlarıyla ayrılır. Dolayısıyla manevi değerler sihirli bir süt sürahisi gibidir. Bu sürahideki süt hiç bitmez ve herkese yetecek süt her zaman kalır. Materyal kıtlığı sorunu, bir yerine konan şey yaratmakla, manevi zenginlikle çözülür. Ama yoksun insanı sessiz bir şekilde tutmakta kullanılan manevi değerler zaman içinde bir sosyal sahtekârlık biçimi olarak görülmeye başlar ve onlar, materyal zenginliği olanların olmayanlar üzerindeki bir hâkimiyet mekanizması olarak hizmet eder. Hem Platonculuk da hem de İşlevselcilikte etik kurallar örtük olarak verimliliğin yerine geçmek üzere davet edilir.

Sosyolojik İşlevselciliğin Platonculuk gibi içinde güçlü ve gizli bir çileci damarı vardır. Bunda, vücut ile aklın örtük bir ikiliği yer alır. Burada akıl ya da "benlik" daha yüksekte ve daha iyi olan kısımdır. Bu, insanların vücutlarının olduğunu bile neredeyse kabul etmeyen bir sosyal teoridir. Onun fabrikalarda, ofislerde, hastanelerde ve siyasi partilerde yaptığı pek çok araştırmada organizasyon üyelerinin bir cinsiyeti olduğu ender olarak dikkate alınmaktadır. Cinselliği de "toplumun Evrensel Gerekliliğini" yerine getirmek olan üremenin bir gücü olması dışında değerlendirmemektedir. Ayrıca bu cinsellik sonucu dünyaya gelen çocukların "sosyalleşmesinin" diğer şeyler arasında bolca fiziksel enerji ve iyi bir sağlık gerektiren bir mücadele olduğunu kabul etmemektedir. Örneğin Talcott Parsons, kendi "sosyal sistem" kavramını, insanın biyolojik yapısını, fizyolojik işleyişini, ekolojik çevresini, araçlarını, makinelerini ve diğer maddi eşyalarını – en son üç madde doğrudan insanların kendisi tarafından yapılmış olsa da – dışta tutarak formüle etmekte ve onları sosyal sistemlerin çevresine sürgün göndermektedir. Bu, insanın temel hayvani yapısından bir tür akademik şeytan çıkarma, bir teorik saflaşma yolu ve çileci dinlerin ve felsefelerin yüzyıllardır yapmaya çalıştıkları şekilde sosyal teoriyi kullanma çabasıdır. Modern Sosyolojik İşlevselcilik, cisimleşmiş insanlar arasında değil ama öncelikle cisimleştirilmekten çıkarılmış "rol oyuncuları" arasındaki sembolik etkileşimlerin sistemleri olarak görülen sosyal sistemler üzerinde odaklanmaktadır. Bunlar, uzaktan iletişim kurulan, hiç dokunmayan, tutmayan, beslemeyen, vurmayan, okşamayan ruhsal "benlikler" arasındaki bir iletişimdir. O zaman İşlevselcilik bir çilecilik sosyolojisidir. Bu, vücut ile ruh arasındaki Platoncu ikiliğin sosyolojik bir modelidir.

Kötümserlik: Ölüm ve İnsani Durum

İyimser İşlevselcilik ile koyu kötümser Platonculuk arasında önemli bir farklılık olabilir mi? Bizim dünyamızı mümkün olan en iyisi ve her zaman daha iyiye giden bir yer olarak görme eğiliminde olan Parsons

ile bu dünyanın sonunda her şeyin yıkılıp gideceğine inanan Platon arasında da bir benzerlik olabilir mi? Platon şöyle diyor: "İnsan ilişkileri pek ciddiye alınacak değerde değildir ancak ben onlar hakkında gerçekçi olmak zorundayım – bizi sınırlandıran, üzücü bir gerekliliktir." Burada biz Parsonsçu "iyimserliği" daha dikkatle ve sabırla incelemek zorundayız.

Bu sorunun netleştirilmesi bizim, kötümserliğe ya da iyimserliğe bağlayabileceğimiz şeyleri ve iyimserliğin bir düzeyde olabileceğini ama mutlaka diğer başka düzeyde olması gerekmediğini görmemizi gerektirmektedir. Parsons Platon'dan, odaklandığı konu sosyal koşul olduğundan ve Platon ise insan durumuyla ilgilendiğinden dolayı ayrılmaktadır. Parsons sosyal olan konusunda iyimserken insan durumu konusunda bu tutumunu sürdürmemektedir. Gerçekten de hem Parsons ve hem de Platon insan durumu konusunda kötümserdir ve bu düzeyde onların kötümserliği her iki durumda da aynı sorunla bağlantılıdır: İnsan ölümü. Ama Parsons normal olarak bu insan düzeyinde odaklanmadığı için onun bu konudaki kötümserliği ikincildir ve nadiren ortaya çıkmaktadır. Platon için tam tersine insani ve sosyal durum keskin olarak ayrılmaz ve bu nedenle onun odak ilgisi, çevreleyen insan koşulları üzerine verilmekte olduğundan onun kötümserliği daha bir görünür olmaktadır. Parsons'un sosyal koşul konusundaki belirgin iyimserliğinin, insani durum hakkındaki ikincil kötümserliğiyle birlikte var olduğunu, ama aynı zamanda bunun, değişik düzeylerde kötümserlikle mücadele etmenin bir çabası olarak anlaşılması gerektiğini ileri süreceğim.

Platon'un zamanındaki Yunanlıların çoğu için ölüm "kötülüklerin en acısı" olarak sayılıyordu ve ölümle ilgili kaygı Yunan kötümserliğinin önemli bir unsuruydu. Platon bu kötümserliği, insanların ruhun ölmezliği gibi bir ölümsüzlüğe inanmalarının akılcı bir temelini arayarak mücadele etmeye kalkışmaktadır. Platon'un kötümserliğe kapıldığı ve ölüme teslim olduğu önemli yollar varken, onun ruhun ölümsüzlüğünün akılcı bir kanıtını araması, sonsuza kadar yaşama yönündeki bir hayali-arzuyu ifade etmektedir. Bu, ölümün inkârıdır. Onun en doğru

varlık olarak Ölümsüz Biçimler kavramı, bu dünyanın şeylerini yakalayan doğal yozlaşmaya karşı bir direnmedir. Bu, ölüme karşı bir savaştır. Ölüm, Platon ve onun dönemindeki Yunanlılar için odaklanılmış bir kaygıydı. Ama Parsons'a ve diğer pek çok Amerikalıya göre – çünkü kısmen biz Yunanlılardan daha uzun yaşıyoruz – ölüm normal olarak hala derin bir kaygı ile yüklenmiş de olsa yalnızca saklı ve ikincil derecede bir konuydu. Yine de bu kaygı üzerinde odaklanmamış da olsa, Parsons'un en doğrudan kötümser ifadelerinden birisi olan "trajedi insani durumun özüdür", ölüm ve din tartışması ile bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır.

Parsons'un ölüm hakkındaki ifadesi, tarzı karakteristik olarak yaşanan işkenceyi ortaya koymaktadır. O bize, "hepimizin öleceğini bilsek bile hiç kimsenin ne zaman öleceğini bilmemesi, insani durumun temel olgularından birisidir"[2] demektedir. Bu iddialı ifadede olgu olan, insanların ölmek zorunda olması – ve hatta herkesin bunu bilmesi – ve bunun ana unsur olması değil ama pek az kişinin bunun ne zaman olacağını bilmesidir. Aslında, kaçınılmaz ölüm olgusu bu formülde vurgulanmamıştır ve bunun yerine kaygı ve zamanın belirsizliği gerçekten bulanıklaşmıştır. Parsons ölümün kaçınılmazlığı olgusu üzerinde durmayı hızlı bir şekilde geçiştirmiş, onu yalnızca ima etmiştir. Ama konuyu belirsizleştirse de, Parsons için trajik olanın kaynağı, ölümün yakınında bir yerlerdedir ve ölüm bağlantılıdır.

Parsons'un duyguları bu yüzden insan varlığının değişik düzeyleri konusunda bölünmüştür. O defalarca gördüğümüz gibi sosyal sistemler ve özellikle Amerikan toplumu konusunda gerçekten ileri derecede iyimserdir. Onun kötümserliği başka bir düzeye bağlıdır: Bu, onun kötümser olduğu bireysel, cisimleşmiş bir kişidir. Onun Platon'un tersi bir şekilde kötümser oluşu, insanın inatçılığını, sınırlılıklarını ya da mantıksızlığını, bütün bunlar bir şekilde "sosyalleşme" ile idare edilebileceğinden dolayı kapsamamaktadır. Onun kötümserliği daha dar bir şekilde insanın *etik değerleri*, insani durumun "trajik özü" etrafında toplanmaktadır. İnsanın hayvansal ölümlülüğüne karşı Parsons, savunma

mekanizmalarının bataryası ve hiç yorulmayan dengeleyici araçları olan bir "sosyal sistem" tasarlamaktadır. Parsons'un yaptığı şey, kendi kendini sürdüren sisteme, insanın yok olup gitmesini telafi eden bir ölümsüzlük aktarımı görevini vermektedir. Bu yüzden Parsons'un sosyal sistemi bütün cisimleşmiş ölümlü varlıkları ve her türlü "yok olabilir" maddeyi itip çıkarmakta ve sistem bunun yerine insanlardan daha uzun yaşayan "rol oynayıcıları" ya da rollerle statüleri kurmaktadır. O zaman Parsons'un teorik çabasının çoğu kanımca, ölümle savaşmak üzerine olmaktadır. Ama o yalnıza bireylerin değil ama toplumun ve özellikle Amerikan toplumunun ölümünü inkâr etmeyi gerektirmektedir.

Parsons'un 1928 ve 1929 yılındaki makalelerinde, bir yandan Marksizme ve diğer yandan da onun eleştirmeni Sombart ve Weber'e karşı iki cephede birden bir entelektüel savaşı başlattığını hatırlayalım. Onlar kapitalist topluma karşı olduklarından, hepsi de – Sombart ve Weber de dâhil – kapitalist toplum konusunda derin bir kötümserlik içinde olduklarından dolayı, onlara aynı nedenlerle karşı çıkmaktadır. Marksizm için ana konu elbette kapitalizm ile ilgili "ölüm kehanetiydi". Marksizm, kapitalizmin kendi yıkım tohumlarını barındırdığını söylüyor ve kapitalizmi gömme yemini ediyordu. O zaman Parsons'un tüm entelektüel çabasının asıl kaynağında, bu ölüm kehanetiyle mücadele etme çabası, genel karakteri itibariyle asla ölmeyecek bir sosyal sistemi arama ve formüle etme; ona zengin ve kendi kendini sürdüren bir karakter kazandırma; bütün iç bozma ve bozulma işaretlerini ortadan kaldırma ve son olarak ("Evrimsel Genel Olgular" makalesinde yaptığı gibi) onu 'bizim sistemimiz değil ama onlarınki ölecek' "kanıtı" ile geliştirme vardı. Aslında Parsons'un sosyal sistemin kendi kendisini dengeleyen ve sürdüren karakterinin kanıtı, Platon'un ruhun ölümsüzlüğünün "kanıtına" benzemektedir. Ancak insanın ölümsüzlüğü artık Parsons'ta onun ruhun ölümsüzlüğüyle değil ama onun sosyal sisteminin ölümsüzlüğüyle ihsan edilmektedir.

Defalarca Parsons'u anlamada temel önemin, onun teorik sisteminin Batı toplumlarının büyüyen krizlerinin ortasında belirdiğini, ciddi

olarak ilk kez Büyük Buhran sırasında ortaya çıktığını ve Parsons'un Amerika Birleşik Devletleri'nin komünist sistemin tehlikeli devrimci gücü ile karşı karşıya kaldığını düşündüğü bir dünyada geliştirildiğin hatırlamak gerektiğinde ısrarcı olmuştum.[3] Parsons'un sosyal sistemlerle ilgili iyimserliği, özel bir iyimserliktir. Bu, kötümserlikle yüzleşen bir iyimserlik, kötümserliği reddeden ve onun karşısında olan bir iyimserliktir. İyimserliğin böyle bir şey olması gerekmez. İyimserlik, beklentilerden, heyecandan ve hayattan alınan keyiften doğabilir. İnsanın içinde doğan heyecanı ifade edebilir. Ama Parsons'un iyimserliği öyle bir şey değildir. O, kararlı, tartışmacı ve kötümser karşıtı bir iyimserdir. Onun iyimserliği, bilinmezcinin tartışmaya girmeyen belirsizliğinden çok bir ateistin ateşli bir şekilde Tanrı'yı inkâr etmesine benzemektedir. Onun toplumdaki herhangi bir ciddi güçlüğü kabul edememesi ve sorunları bütün derinlikleriyle göremeyen tek yanlı ve zorlayıcı özelliklere sahip aşırı tepkici yaklaşım unsuru tam da bu yüzden şekillendirici olmaktadır.

İşlevselci Altyapının Varlığını Sürdürme Yeteneği

Hem Platonculuğun ve hem de İşlevselciliğin benzer altyapılar üstüne kurulu olduğunu ve her ikisinin de basit bir şekilde belirli ortak duygular, alan varsayımları, değerler, insanın ve toplumun nasıl olması gerektiği ile ilgili imajlar ve onların neler olduğu ile ilgili varsayımlarla dolu olduğu ileri sürmüştüm. Onların değerleri, sakınmanın etiği ve özel benliğin inkârı etrafında toplanmaktadır. İnsanlar görevlerini yapmakta ama buna karşılık gelen tatminleri ya da hakları söz konusu olmamaktadır. Her ikisi de etik bir sakınım, ılımlılık ve terbiyelilik etiğinin bir modeli ile aşılanmıştır. Her ikisinde de, disiplin ve dürtü kontrolü ana değerlerdir. Onlar, bir metafizik düzen ve hiyerarşi temeli üzerindedir. Bunun sonucu olarak onlar insan sevgisi üzerine küçük bir mağaza açmakta – onlar bunu sosyal olarak tahrip edici bir güç olarak görmektedir – ama arkadaşlıkla ilişkili ılımlı bir yakınlığı onaylamakta-

dır. Her ikisi de sosyal duyguları sağlamlaştıran şeyin ne aşk ne de insan kardeşliği duygusu veya ortak insan kaderi değil ama tersine saygı ve saygınlık olduğunu söylemektedir. Onlar da değişikliğe şüpheyle yaklaşmakta ve özgürlük ile eşitlik iddiaları yerine uyum ve uzlaşma iddiaları için büyük bir ilgiyi – toplumun daha önemli ve değerli özellikleri olarak kabul etmek suretiyle – ortaya koymaktadır.

O zaman alan varsayımlarının, duyguların ortak bir altyapısı ve gerçek kavramları hem İşlevselciler ve hem de Platonculuk tarafından paylaşılmaktadır. Bu gözlemin amacı İşlevselciliğin "yeni" olduğunu inkâr etmemek ya da İşlevselciliğin ana özelliklerinin klasik Platonculuk tarafından uzun zaman önce "öngörüldüğüdür". Bilimsel bağlılığını, bilmenin deneysel unsurlarının önemindeki ısrarında ve "ne olması gerektiği" yerine ne "olduğu" üzerindeki odaklanması ile İşlevselcilik gerçekten de hiçbir şekilde Platonculuğa indirgenemez ya da onunda özdeşlenemez. İşlevselciliğin Platonculuğun merkezinde olan ve kendi sosyal dünyası modellerinde de eşit şekilde önemli olan pek çok değer ilgisi gösterdiği doğrudur ama İşlevselcilik bunları en azından prensip olarak deneysel ve varoluşçu bir kaygı çerçevesinde ele almıştır.

Burada işaret etmek istediğimiz nokta, İşlevselciliğin, deneysel olarak yönlendirilmiş bir toplum çerçevesinde Platonculuğun "yeniden çalışması" anlamında bir oluşum olduğu değildir. Bu, Platonculuğun bir felsefi gelenek olup ilk defa teknik ayrıntılarıyla İşlevselciler tarafından bilinmesi ve özümsenmesi, sonra da yeni bir dizi soruna ya da veriye, diyelim ki Hegelciliğin Marx tarafından kullanılması şeklinde uygulanması kesinlikle değildir. Hem Platonculuk ve hem de İşlevselcilik aslında önemli ortak unsurları olan bir altyapı üzerine dayanmaktadır. Burada konu Platonculuğun İşlevselciliği şekillendirmiş olması değil ama her ikisinin de temel ve uzun ömürlü güçlerden etkilenmiş olmalarıdır. İşlevselciliği Platonculuk ile karşılaştırmada temel kaygım, onların altyapılarının belirli önemli yönlerinin ortaklığını ve böylece İşlevselciliğin temelini oluşturan altyapının ne kadar eski olduğunu sergilemektir.

Bu altyapının eskiliği, onun gücünü ve bir teori şekillendiren güç olarak süren potansiyelini göstermektedir. Bu altyapının değiştirilemez ve ölümsüz olduğuna inanmıyorum. Gerçekten de burada ele aldığımız uzun dönemli bakış açısında oldukça yakın zamanların bir gelişmesi olan modern sanayileşmenin büyümesi bu altyapıyı tahrip etmeye ve bunu da artan bir şekilde yapmaya başlamıştır. Özellikle de teknolojik gelişmeler kıtlık temel sorununda radikal bir değişikliklere neden olmaya ve sosyal kontrolün yeni mekanizmalarını sağlamaya başlamaktadır. Ancak bu altyapıyla bile, eskime süreci başlamakta. "Onun günleri sayılı" algısı olsa bile onun günlerinin sona erdiğine, bunun yakın ve öngörülebilir bir gelecekte de olacağına inanmıyorum. Bu altyapının, nüfusun ayrıcalıklı ve seçkin kesimleri arasında en azından kayda değer bir süre yeniden üretilmesi sürecektir. Geçmişte olduğu gibi bir teori-şekillendiren ve bu yüzden Pozitivizmde ortaya çıkan ve daha sonra modern İşlevselciliğe evrilen sosyal teorilerin sürekliliğine katkıda bulunan bir güç olarak onun etkisi sürecektir.

Bu, İşlevselci modelin mevcut krizden değişmeden çıkacağı anlamına gelmez. Bu aynı zamanda şu andaki krizin ciddi olmadığına da işaret etmemektedir. Mevcut krizin keskinliği ve onun Akademik Sosyoloji üzerinde bir bütün olarak yansımaları kısmen yeni ve farklı altyapılara dayanan yeni teorilerin meydan okumasına ve diğer teorik değişiklik baskılarına direnmek için İşlevselciliğin kullanabileceği kalıcı kaynakların bir sonucudur. Benim ulaştığım ana sonuç değerlendirme, İşlevselciliğin radikal bir şekilde çökmeyeceği ve sosyolojik teorinin gelişimindeki üçüncü ya da Klasik dönem sırasındaki "evrimciliğin" yaptığı gibi beklenmedik bir süreksizlik ortaya koymayacağıdır.

İşlevselci altyapının gücü açısından belirteceğim sonuç, Marksist bir model için önceki İşlevselci bağlılıkları olan teorisyenlerin hareketinin sınırlı olmasıdır. Marksizm ile bir noktada birleşme yönündeki bu hareket, cisimleştirme ihtimali yüksek altyapı ile uyumsuz oldukları için başlangıçta İşlevselci bağlılıklar içine girenler için artan baskılar oluşturacaktır. Eski İşlevselciler tarafından Marksizm ile bir noktada

birleşme yönünde yürütülen hareketin daha önce Durkheim ve diğerleri tarafından açıklanan tahminden öteye giderken esas itibariyle Marksizmi İşlevselci bir teknoyapı ve altyapıya özümseme çabalarını kapsadığını ileri sürebilirim. Birleştirme çabası – İşlevselciler tarafından yapıldığı zamanda – her iki teori modelinin iddia ve dürtülerine eşit bir şekilde açık tarafsız temeller üzerinde olmayacaktır. (Aynı durumun, Marksistler tarafından İşlevselcilikle bir noktada birleşme çabalarında da olması ihtimali vardır.) Ancak bu kesin ve tam olarak Marksizme kendisini adamış sosyolojik modellerin Akademik Sosyoloji'de artan bir şekilde önemsiz hale geleceği anlamını taşımaz. Bu gelişmenin daha önce İşlevselcilikle bağı olmayan daha genç insanlar ve İşlevselciliğin karakteristiklerinden farklı altyapıları cisimleştirenler tarafından geliştirilmesi beklenmelidir.

Radikal Sosyolojinin Potansiyeli

İşlevselciliğin dayandığı altyapının gücünü vurgularken, İşlevselciliğin ya da Akademik Sosyoloji'nin muhafazakâr karakterinin değişmezliğini kastetmiyorum. Belirtmek istediğim nokta, Akademik Sosyoloji'nin önemli bir kısmının niye esas itibariyle İşlevselcilikle devam ettiği, İşlevselcilikte beklenebilecek değişikliklerin muhtemelen sınırlı olduğunu niye düşündüğümü göstermektir. Görüşüme göre, işlevselci teoriye neden olan bir altyapının öngörülebilir bir gelecek için varlığını sürdüreceğidir. Ancak aynı zamanda, bir bütün olarak Akademik Sosyoloji üstündeki hâkim etkisinin azalmasını ve daha az muhafazakâr olan sosyal teorilerin gelişimi için alanın genişleyeceğini ve aslında sosyolojinin bir kısmının giderek radikalleşeceği bekliyorum. Kısacası "radikal sosyoloji" büyüyecek, Amerikan Akademik Sosyologlarının hâkim perspektifi olmasa da, nüfuzu özellikle genç ve yükselen kuşakta gitgide artacaktır.

Bu Akademik Sosyoloji'nin radikal potansiyelinin geleceğinin dayanacağı üç temel unsur vardır: (1) Değişen uygulamalar, alışkanlıklar

ve özellikle bazı sosyologların, özellikle genç ve aktif bir şekilde toplumu ve üniversiteyi daha insancıl ve daha demokratik yönlerde değiştirme çabalarının artması; (2) Akademik Sosyoloji ile Marksizmin, ve özellikle Marksizmin daha Hegelci modelleriyle, arasındaki artan etkileşim; (3) Akademik Sosyoloji'nin belirli istikrarsızlıklar yaratan ve belirli ölçüde bir değişikliğe açık hale getiren kendi iç çelişkileri.

Sosyologların, özellikle daha genç olanların artan siyasi aktifliği kısmen, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin "radikal grubunun" artan gelişimi ile kanıtlanmıştır: Üniversite reform hareketlerine katılmış çok sayıda sosyoloji öğrencisi ve çeşitli üniversitelerin yönetimleri tarafından kariyer misillemelerine karşı akademisyenler arasındaki sosyologların öne çıkması ile. Toplum ve üniversite nezdindeki değerine ek olarak bu sosyologların radikal siyasi faaliyetleri, işin içindeki kişilerin kendilerini de dönüştüren sonuçlarından dolayı önemlidir. Bu faaliyetler duyguların yeni yapılarını aktif hale getirebilir ve teori öncesi dürtüleri değiştiren yeni deneyimler yaratarak yeni ve kolay anlaşılan sosyolojilerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Böylesi bir siyasi aktifliğin yarattığı radikalleşme, yeni ve daha iyi sosyolojilere imkân tanıyan yeni altyapılar ve kesinlikle İşlevselcilikten farklı sosyolojiler geliştirir.

ABD'deki Akademik Sosyoloji'de, Marksizmin çeşitli modelleriyle artan bir yoğunlukta büyüyen bir diyaloğun net bir şekilde ortada olduğuna ilişkin bir tereddüt yoktur. Akademik Sosyoloji'nin karakterini değiştirmek ve radikal sosyolojinin gelişimini hızlandırmak isteyenler, kendileri de klasik Marksizmin entelektüel ve siyasi uygunluğundan yeterince tatmin olmamalarına rağmen, böyle bir diyaloğu destekleyecektir. Akademik Sosyoloji ve Marksizm arasında böylesi artan etkileşimin teorik etkisi tek yanlı olmayacaktır ve olamaz. Bu süreçte yalnızca Akademik Sosyoloji değil ama Marksizmin kendisi de dönüşmüştür. Akademik Sosyoloji'nin sahip olduğu böylesi bir radikal potansiyel Marksizmden soyutlanmış bir şekilde oluşmayacak, onunla etkileşimiyle daha fazla büyüyecektir. Hem Marksizm ve hem de Akademik Sosyoloji, birbirlerine karşılıklı süren gelişimleri için ihtiyaç duymaktadır.

Böylesi bir etkileşimin artması derecesinde, sosyal teori dünyasındaki yapısal uçurum, yani Akademik Sosyoloji ile Marksizm arasında 19. yüzyıldan beri sürüp giden açıklık yeni tarihsel düzeylere varacak ve kısmen bu bakış açıları arasındaki mücadele yoluyla, yeni bir teorik sentez (yalnızca bir uzlaşma değil) geliştirilebilir.

Son olarak, bir radikal sosyolojinin potansiyelleri, bu kitapta daha önce çeşitli noktalarda değindiğim Akademik Sosyoloji'nin doğasında olan belirli çelişkilerin varlığından etkilenecektir. Bu nedenle bu çelişkilerin belirli noktalarını gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Modern sosyolojinin, özellikle ABD'deki sosyolojinin ana çelişkilerinden birisi Refah Devleti'nin piyasa araştırmacısı olma rolünden kaynaklanmaktadır. Bu rol, eğer eşit derecede güçlü değilse bile sosyologları iki çelişkili deneyime açık hale getirmektedir: Bir yanda sosyoloğu, Refah Devleti'nin reformcu çözümleri ile sınırlandırmakta ama diğer yandan onu, bu devletin ve toplumun baş etmeye çalıştığı sorunlarının başarısızlığı ile yüz yüze bırakmaktadır. Bu Akademik Sosyologların, kariyerlerinin dayandığı gerçek anlamda bu toplumun başarısızlıklarında çıkarları söz konusudur. Ama aynı zamanda onların bu çalışmaları, bu hataların sonucu olarak ortaya çıkan insani ıstırapları da yakından tanımalarına neden olmaktadır. Modern toplumun kusmuklarını temizlemek bu grup sosyoloğun özel işi olsa da, onlar bazen gördükleri karşısında dehşete düşmektedir. Bu yüzden sosyologların fonlarının Refah Devleti'ne bağlı olması, onların Refah Devleti'ne ya da onun sürdürmeye çalıştığı sosyal sisteme karşı kesin bir sadakat duymaları sonucunu doğurmamaktadır. "Satın alınmak" ve "bedeli ödenmek" iki ayrı şeydir ve bu, Refah Devleti'nin bir çelişkisi olup sosyologlarla ilişkisine özgü bir durum değildir.

Benzer bir çelişki, Akademik Sosyoloji'nin yöntemsel ana prensipleri açısından çok önemli olan "tarafsızlık" çağrısıyla ilgilidir. Tarafsızlığa olan bir inanç bir süre sosyologların işlerin olduğu şekline uyum sağlamalarını destekler ve aynı zamanda toplumun hâkim değerlerinden belirli bir mesafeyi korur ve ifade eder. Sosyoloğun tarafsızlık iddiası,

onun statükoya bağlılığı ya da teslim oluşu veya ona karşı tamamen tarafsız bir tutum içinde olmasının kılıfı değildir. Bazı sosyologlar için tarafsızlık iddiası, seçkinlerinin Romalıların Yunanlı kölelerine davrandığı gibi davranan bir topluma karşı onların kendi yabancılaşmalarının ve kırgınlıklarının bir dış görünüşüdür: Faydalı köleler, faydalı ama daha alt derecede varlıklar.

"Tarafsızlık" çağrısı, toplumun talep ettiği dönüşlü sadakat için bir "kutsal gerekçe" sağlarken aynı zamanda ürkek insanların kritik dürtüleri için koruyucu bir örtü sağlamaktadır. Tarafsızlık iddiasının koruyuculuğu altında sosyolog bazen toplumun hatalarını zor beğenir, kusur bulan, örtük ve kısmen gözler önüne seren bir tutum içinde olmaktadır. Zorla karşılaşınca sosyolog, her zaman tarafsızlık siperi arkasına saklanabilir ve toplum hakkında ortaya konan yargıyı ilan edenin kendisi değil, ama onun sözüyle dışa vurulan kişi dışı olgular olduğunu iddia edebilir. Mevcut, tarihsel olarak gelişmiş biçimiyle, çağdaş profesyonel sosyal bilimlerin bir iddiası olan "tarafsızlık" büyük ölçüde, kırgınlıkları, cesaretsizlikleri ve imtiyazları yüzünden kelepçelenmiş kişilerin ikircikli ideolojisidir. Tarafsızlığın arkasında belirli bir derecede yabancılaşma vardır.

Akademik Sosyoloji'nin en temel çelişkilerinden birisi, sosyolojik bakış açısının özünde olan alan varsayımlarında yatmaktadır. Bu, toplumun insanı yarattığı odak varsayımı ile insanın toplumu yarattığı yönündeki örtük varsayım arasındaki çelişkidir. İlk varsayım bir ölçüde odaklı bir varsayımdır. Çünkü toplumun, grupların, sosyal ilişkilerin, sosyal konumların ve kültürün insanları şekillendirdiği ve onların toplumsal olarak olgunlaşmalarını sağladıkları vurgusu Akademik Sosyoloji'nin çıkarınadır. Toplumların ve kültürün insanları şekillendirdiği varsayımı bir noktada insanları, kendi kaderlerinin biyolojik ve doğaüstü kavramlarından kurtarırken, kendi toplumumuz gibi tamamen sekülerleşmiş ve bürokratlaşmış bir toplumda, özellikle de sosyal güçlerin insanların eylemlerinden ayrı ve özerk bir şekilde bağımsız bir sosyal gerçeklik olduğu görüşünü desteklediğinde, artan şekilde baskıcı olan

bir metafizik haline gelmektedir. Eğer bu varsayım insanların Tanrı'nın ve biyolojinin kuklaları konumlarından kurtarılmasını desteklemeye başlasaydı, insanların toplumun ve kültürün pasif hammaddeleri olduğu görünüşünü ortaya koyar, onları insanlıklarının dayandığının söylendiği "topluma" karşı minnet duygularıyla diz çökmeye davet ederdi.

Özerk bir güç olarak toplumun algılanmasında önemli bir gerçek vardır. Bu, dünyayı kendilerinin yarattığını ancak yine de bu dünyanın kendi kontrolleri dışında olduğunu, gerçekten kendi dünyaları olmadığını söyleyen sekülerleşmiş insanların çaresizliğini yansıtmaktadır. Ama sorun sosyoloğun toplum ve özerk sosyal güçler anlayışı bu yabancılaşmış durumu insanların toplumu yarattığı görüşünü destekleyen bir çabayla üstesinden gelinmesi ve savaşılması gereken bir patolojik koşul yerine örtük bir şekilde normal ve kaçınılmaz bir olgu olarak almaktadır.

Sosyolojinin bu ana alan varsayımları ve onların yapıları – yani sosyal güçlerin insanları şekillendirdiği ve insanların toplumu yarattığı varsayımının ikincil konuma itilmesi inancının mevcut hâkimiyeti – Fransız Devrimi'nden bu yana sanayi toplumlarının daha geniş yabancılaşmasını yansıtmakla kalmamakta ama aynı zamanda köklerini, akademisyenlerin özel deneyimlerinde, özellikle üniversitelerdeki siyasi yetersizlikleri ve otoriteye karşı uysallıkları ile onaylayarak bulmaktadır.

Kadrolu öğretim üyeleri için üniversite, uygun boş zamanı bol olan bir iş, bir bağımlılık alanıdır. Bu alanda akademisyenler öğrendikleri için saygı görür ama siyasi bir varlık olarak da iğdiş edilir. Gerçekten de bu, akademisyenin sınıfta bir kaplan olma hakkına sahip olduğu an, Dekan'ın ofisinde bir kediciğe dönüşme ihtiyacı duyduğu, rasyonel olmayan tutumlara ve sınıf tiyatrosuna katkıda bulunan bir değiş tokuş durumudur. Diğer akademisyenler gibi Akademik Sosyolog da üniversite içinde kendi bağımlılığının rutin deneyimlerinden, yalnızca çok genç insanların kalbinde fırtınalar koparabileceğini öğrenir – ve şimdi onu bu ayrıcalığından da yoksun bırakmak istiyorlar – ama kendisi muhtemelen övülen bir yıldızı olmak istediği o sistemin hadım edilmiş

bir kölesidir. Bu nedenle o, her gün içinde yaşadığı bir durum olarak "toplum insanları şekillendirir" şeklinde içgüdüsel bir inanca sahip olarak öğrenmiş olur. Bu onun tarafsızlaştırılmış özgeçmişidir.

Tam da burada radikal sosyoloğun uygulaması en büyük entelektüel potansiyele sahiptir. Bu yolla o, farklı bir dizi varsayımı öğrenir ve öğretir: İnsanlar başarılı bir şekilde direnebilir; onlar sosyal sistemin yalnızca hammaddeleri değildir; onlar dünyayı sallayan ve olan ve olabilecek dünyaları yaratan kişiler olabilir. Böylesi bir uygulama sosyolojinin çelişkilerinin ötesine geçilmesine ve onun özgürleştirici yanının ortaya çıkmasına yardımcı olabilir. Hiçbir sosyolog, tek bir sözcük yazmamıştır. Hiçbir sosyolog tek bir araştırma yapmamış ya da tek bir düşünceye sahip olmamıştır. Sosyolojiyi yapan insanın kendisidir. Tam insanlar olan, kendi yetersizlikleriyle mücadele eden kişilerin sosyolojisi, onlara dikte ettirilen dünyalarının zarar verici yönlerini pasif bir şekilde kabul edenlerin sosyolojisinden farklı olacaktır.

Siyasi ve ideolojik karakterinde, Akademik Sosyoloji'nin hem özgürleştirici ve hem de baskıcı olan ikircikli bir yapısı vardır. Muhafazakâr-baskıcı boyutu hâkim olmasına rağmen, Akademik Sosyoloji kesin olarak böyle değildir. Bunu gözden kaçırmak, fırsatı ve görevi es geçmektir. Bunu es geçmemek aynı zamanda, Ortodoks (eğer kaba değilse) Marksizme ilkel bir geri gidişi destekleme ve akılsızca bir hiçbir şey bilmeyen içeriğin kendisini Akademik Sosyoloji'nin son otuz yılda kesinlikle hiçbir şey başarmadığına inanarak aldatmasını ve böylece Marksizmin sürekli gelişiminin önemli bir uyaranının kullanımını sınırlandırma tehlikesini arttırmaktadır.

Tekrar etmek gerekirse, sosyoloji içinde, sosyolojinin kendisinin dönüşümü için bir manivela gücü sağlayan güçlü çelişkiler vardır. Bunlar, radikallerin Romalıların Kartacalıları gördüğü şekilde sosyolojiye bakmalarının haklı olmadığına işaret etmektedir. Marx'ın daha önce daha muhafazakâr yönlerinin hâkim olduğu ve oradan Sol'a ve yeni-Hegelciliğe taşınan Hegelciliğin özgürleştirici potansiyellerinden

ortaya çıkardığı gibi, günümüz Akademik Sosyolojisi'nin aşılması ve oradan radikal ya da yeni-sosyolojiye varılması mümkündür.

Bu çelişkilerden dolayı Akademik Sosyoloji, bu oldukça muhafazakâr yapısına rağmen hala toplumu dönüştürmek için kullanılabilecek siyasi olarak özgürleştirici potansiyellere sahiptir. Akademik Sosyoloji'nin güç, mülk, çatışma gücü ve sahtekârlık konularının önemini ihmal ettiğinde şüphe olmamasına rağmen, onun ilgisini (ona rağmen değil ama bundan dolayı) modern sosyal dünyadaki bazı yeni kaynaklar ve sosyal değişimin yerleri üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Örneğin kışkırtıcı bir şekilde onun hakkında kıskandırıcı olmak için söylemek gerekirse, oluşmakta olan "gençlik kültürünün" ilk olarak önemini fark edenler de en azından onu bir dikkat nesnesi olarak öne çıkaranlar Marksistler değil ama Talcott Parsons ve diğer İşlevselcilerdi. Amerika Birleşik Devletleri'nde Marksistler değil ama Akademik Sosyologlar, siyahilerin ve diğer baskı altındaki grupların nasıl yaşadıkları ve Yüksek Mahkeme'nin 1954 yılında aldığı ırk ayrımına son verme kararı verilirken böylesi pratik siyasi gelişmelere kimin katkıda bulunduğu konularında pek çok kişinin ilk somut resimlerini almalarına yardımcı olmuştur. Bu, oluşmakta olan uyuşturucu kültürünün en iyi resmini de bize, geleneksel Akademik Sosyologların etnoğrafyası vermiştir.

Yeniden örnek vermek gerekirse, Max Weber ve diğer Akademik Sosyologlar bizim modern dünyadaki bürokrasi sorununu bütün derinliği ve yaygınlığı ile yüzleşmemiz için zorlamışlardır. Pek çok Marksiste benzemeyen bir şekilde Akademik Sosyologlar, bürokrasi konusundaki görüşlerini yalnızca devlet düzeyi ile sınırlamamakta, Karl Kautsky'nin gördüğü gibi, bürokrasiyi, sosyalizme ulaşılmasıyla otomatik olarak ortadan kalkacak ikincil bir olay olarak algılamamaktadır. Belirli Sovyet bilim insanları gibi, onlar bürokrasiye günümüz dünyasında açıklanmayan bir canlılığa sahip bir tür sosyal "kalıntı" olarak da bakmamıştır.

Dolayısıyla Akademik Sosyoloji'nin çoğu, bu sosyoloji tam da tartışmalı ve dürtüsel olarak anti-Marksist ve anti-sosyalist özellik taşıdığından, Marksistlerin görmezden geldikleri sosyal dünyanın parçalarını

keşfetmeye yönelmişler, odaklanmışlar ve sık sık abartmışlardır. Her yeni sosyal gelişim Marksizm için kötü haber olmuştur. Gerçekten de Akademik Sosyoloji çoğunlukla Marksistlerin farkında olmadıkları sosyal süreçlere ilişkin sistemli bir farkındalık sağlamış, ikincinin hatalarına katkıda bulunmuştur. Akademik Sosyoloji'nin sık sık siyasi olarak esinlenen güdülerle canlanmış olması, onun o zamana kadar bilinmeyen sosyal dünyaları keşfettiği olgusunu ve modern dünyayı dönüştürmede genellikle kullanılabildiğini görmede değerini azaltmaz.

Bu durumda yapılması gereken şey, Akademik Sosyoloji'yi kınamak değil ama onun geçerli unsurlara ve özgürleştirici potansiyellere sahip olduğunu anlamaktır. Sorun, bunları içine gömülü oldukları muhafazakâr yapının içinden çekip çıkarmak, onları tam olarak yeniden işlemek ve günümüz toplumunun varsayımlarıyla sınırlı olmayan bir sosyal teori içinde özümsemektir. Sorun yalnızca Akademik Sosyoloji'yi kınamak değil ama onu aşmak ve onun tezlerinin aksini iddia etmektir.

Sosyolojinin Geleceği Üzerine Bir Not

O zaman Akademik Sosyoloji'deki krizin daha öncesine dönme ile ya da onun daha geniş yapısında büyük değişiklikler olmadan çözüleceğini önermediğimin net olması gerekir. Bundan daha ötesi var. İlk olarak, Marksizm ile bir noktada birleşmeye doğru süren bir İşlevselcilik hareketini (şimdi bile belirli İşlevselciler tarafından kendilerine "klasik" ya da "statik" diyenlerin) işaret etmiştir. Yukarıda belirttiklerimin anlamı, bu çekimin Marksizme teslim olma durumu bir yana, onunla tam bir karışı oluşturma noktasına gelmeden duracak oluşudur. Bu, burada tartışılan İşlevselciliğin altyapısına uygun bir özümseme olacaktır. Benim tahminim, bu gelişimdeki denge noktasının, yani Marksizme doğru yaklaşma hareketinin duracağı noktanın, hükümetin ve siyasi süreçlerin rolüne özel önem veren ve daha araçsal bir tarzın hâkim olacağı "Keynesçi" bir tür İşlevsellik olmasıdır.

Ancak aynı zamanda daha önce belirttiğim gibi, katkıda bulunanlar yalnızca onlar olmasa da oluşmakta olan genç sosyologlar kuşağında özerk bir temeli olacak daha belirgin bir şekilde Marksist ve radikal sosyolojinin artan bir gelişimi söz konusu olacaktır. Bu gelişimin sert sosyal çekirdeği, İşlevselciliklerinden dönen kişilerden değil ama bir defa İşlevselciliğe hiç bulaşmamış, çoğunlukla İşlevselciliğin teorik saldırılar altında kaldığı dönemden sonra eğitilmiş ve Yeni Sol'un oluşumuna sempati ile bakan ve onu deneyimlemiş kişilerden oluşacaktır.

Aslında daha Keynesçi ve Marksçı görüşlere doğru hareket, akademik sosyolojik bakış açılarının toplum yapısının bir dönüşümünü işaret etmektedir. Bu, kesinlikle esas olarak yalnızca değişmeyen bir yapıya bir ek olmayacaktır. Bunun anlamı, Akademik Sosyoloji'nin ideolojik bakış açısının yelpazesinin ve yayılmasının çok genişleyecek olmasıdır. Bu, özellikle daha Amerikan Akademik Sosyoloji'de daha önce pek var olmayan bir şeyin, yani Marx'ı ve Marksist eserleri teorik kalıpları olarak açıkça kabul edecek bir "Sol" olacaktır. Hem İşlevselcilikteki Keynesçi çekilme ve hem de ayrı bir Marksist Sosyoloji'nin gelişmesi nedeniyle, Akademik Sosyologlar topluluğunda sola doğru genel bir kayma ortaya çıkacaktır. Yeni Marksistlerin ve Yeni Solcuların Keynesçi İşlevselcileri klasik İşlevselcilere göre büyük bir saygıyla karşılamayacak – kısacası onları muhafazakâr olarak görmeyi sürdürecek – olmaları Akademik Sosyoloji'nin entelektüel yapısının yine de büyük bir yeniden düzenleme işleminden geçtiği olgusunu da gölgelememelidir.

Teorik ve entelektüel bakış açıları bakımından belirli diğer gelişmeler de beklenebilir. Bunlar arasında Goffman'ın dramaturjik görüş açısına ilginin sürmesi ve onunla ittifak içinde olan ve "Chicago Okulu"nun gelişmesinde yeni bir aşama oluşturan Howard Becker'in sapkınlık üzerindeki çalışması gibi diğer çalışmalar da yer alabilir. Garfinkel'in ırk yöntemi ile birlikte bunlar yeni Uyuşturucu Kültürü'ne yönelmiş bazı genç insanların duygu ve varsayımlarına uygun bir tını getirmektedir. Bu bakış açılarının, genç nüfus arasında destek kazanmayı sürdürmesinin beklenmesi gerekir.

George Homans'ın bakış açısı, Goffman'a göre daha az bir romantik bakış açısından etkilenmişken, Chicago geleneğinden kaynaklananlardan daha "yüksek bilim" yöntemine doğru bir eğilim göstermektedir. Ancak bunların hepsi arasında belirli benzerlik noktaları vardır. Bir kere onların hepsi de "küçük grup" araştırmaları üzerinde odaklanmaktadır. Ancak daha önemlisi bakış açılarında tarih dışı bir yaklaşıma sahiptir. Kısmen bu nedenle onlar, geleneksel olarak tarihsel bakışa sahip olmakta olan Marksist Sosyoloji'den keskin bir şekilde ayrılmaktadır. Yine de, yeni-Marksist ve yeni-İşlevselciler arasında bir seçim yapma durumunda olan ve özellikle Chicago mirasına sahip bu gruptan bazı kişilerin Marksistleri kendi yabancılaşma tavırlarına yakın bulabileceklerini ve onlarla mazlum ve mağdur arasındaki sınırları belli olmayan bir sempatiyi paylaşabileceklerini sanıyorum.

Teorik ve entelektüel eğilimleri ve ideolojik dallanıp budaklanmasıyla, Akademik Sosyoloji, bugüne kadar olduğundan daha fazla çok merkezli bir hale gelme ve aynı şekilde ideolojik olarak da daha fazla uyumlu olabilme umudunu vermektedir. Ancak bu gelişmeyle araçsal yönelim arasında artan gerilim dolu bir kutuplaşmanın ortaya çıkması tahmin edilebilecektir. Devletin artan rolü ile hızlanan bu büyüyen araçsallık, özellikle insan davranışları ve sosyal ilişkiler ile görünüşteki tarafsız yöntemler, matematiksel modeller, araştırma teknikleri ve her türlü araştırma teknolojileri üzerindeki vurguya karşılık gelen sosyal ilişkiler konusundaki anlamlı kavramların ve varsayımların ihmal edildiği bir tür yöntemsel deneycilik olan "teorisiz" teorilerde ifadesini bulmaktadır. Bunun en fark edilir örnekleri arasında işleyiş araştırmaları, sibernetik, genel sistemler teorisi ve olay uygulama işlemi vardır. Gerçekten Parsons'un kendisi de bir tür genel sistemler teorisine doğru belirli eğilimleri ortaya koymuştur.

Böylesine kavramsal olarak kendisini bağlamayan ve boş yöntemsel deneycilik, Refah Devleti'nin araştırma ihtiyaçlarına hizmet etmede çok iyi adapte olmuştur. Bu kısmen, Comte'un beklediği üzere, onların "sağlam" yöntemleri, bir tür ikna söylemi olarak görev yapmaktadır.

Onlar "bilimsel" bir tarafsızlık imajını yansıtmakta ve bu şekilde muhtemelen hükümet programlarıyla ilgili siyasi uzlaşma için bir temeli sağlamaktadır. Bundan başka, onların kavramsal boş oluşları, doğrudan o sorunlara ve hükümet destekleyicilerinin yönetsel çıkarlarının değişkenlerine yoğunlaşmaları açısından araştırmaların formüle edilmesine izin vermektedir. Onlar böylelikle hükümet destekçilerinin uygulamalı çıkarları ile teorik olarak yol gösteren geleneğin teknik çıkarları arasındaki herhangi bir çatışmayı önlemiş olmaktadır. Aslında, yöntemsel deneyciler gitgide Refah Devleti'nin piyasa araştırmacıları haline gelmektedir.

Akademik Sosyoloji'deki bu teorik değişimler ve gelişmeler Refah Devleti'nin kurumsallaştırdığı ve özellikle fonlama ve diğer kaynaklar yoluyla sosyal bilimler üzerinde büyük bir baskı uyguladığı bir toplumda ortaya çıkmaktadır. Refah Devleti İşlevselcileri etkilemeyi sürdürecek ve yöntemsel deneyciliği güçlü bir şekilde destekleyecektir. Refah Devleti ayrıca Chicago geleneğinde sürdürülen araştırmaları etkileyecek, yerel topluluklarda "bakım ve gözetim" işlerinin yürütülmesinden sorumlu alt düzey yöneticilerin yabancılaşmış unsurlarını gözler önüne serme noktasına odaklanarak baskı uygulayacak ve bu şekilde onların ulusal düzeydeki yönetim merkezinin kontrolünü kabullenmelerini kolaylaştıracaktır.[4] Marksistlerin kendilerinin yağcılıktan ve Refah Devleti'nin baskılarından muaf olduklarını varsaymak için bir neden de yoktur. Pek çoğunun sonunda "Başkanın Marksistleri" olması ihtimal dâhilindedir. "Uzlaşma" teorilerini "çatışma" teorileri lehine kınayanlardan bazıları, "iş birliği" dedikleri yeni bir "diyalektik" sentez ile bu Hegelci tez-antitez ilkesini aşacaktır. Irving Louis Horowitz gibi sabık "çatışma" teorisyenlerinin Parsonsçuluğa tamamen teslim olmaları ve ciddi bir şekilde "gerçekten de sosyal sistemin dürtüsü, yapıya ve sonuçta da düzenin korunmasına doğrudur" diye anons etmesi şaşırtıcı olmamalıdır.[5] Ve Marksistler ve diğer sosyologlar tarafından, hangi hükümet kuruluşundan para istemenin uygun olacağı konusunda artan ince ayrımlar olmaya başlayacaktır. Bazıları Savunma Bakanlığı parasının kirli

olduğunu hissederken bazıları Dışişleri Bakanlığı'nın parasının temiz olduğunu düşünecektir. Kısacası sosyolojinin bütün okulları, Refah Devleti'nin sınırlandırıcı bakış açılarından kaçınma ortak sorunlarıyla karşılaşacaktır.

Notlar

1. Platon'un sosyal teorisinin doğası ve kökenleri konusundaki görüşlerimi A. W. Gouldner, *Platon'a Giriş* kitabında ve özellikle II. Kısım'da ana hatlarıyla sunmuştum. (New York: Basic Books, 1965). Burada elbette onları kısaca taslak olarak ele alabilirim. *Platon'a Giriş*'te bu çalışmanın eski çalışmalara ilgiden dolayı değil ama sosyal teorinin şu andaki durumunu tanılamaya yardımcı olmak amacıyla gerçekleştirildiğini belirtmiştim.
2. T. Parsons, "Sosyoloji ve Sosyal Psikolojide Üniversite Eğitiminin Dinsel Bakış Açıları" (Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology), A. W. Ve H. P. Gouldner diğerleri arasında, *Modern Sosyoloji*, (New York: Harcourt, Brace & World, 1963), sayfa 488.
3. Platon'un düşüncesinin aynı zamanda benzer bir tehdit tarafından kuşatıldığını ama zaten o anda, Isparta tarafından Atina'yı yenmesinin doruk deneyimiyle, Atina İmparatorluğu'nun yok edilmesiyle, Isparta'nın daha sonra yenilgiye uğratılmasıyla ve bununla birlikte aristokratik oligarşinin isteklerinin ya da güvenli bir siyasi sığınmanın yaşayan bir cisimleştirilmesini artık sağlayamayan Helenik gelenekselliğin kalesinin yıkılmasıyla sona gelmiş bir düşünce olduğunu ekleyebilir.
4. Tam bir tartışma için benim "Partizan Sosyolog: Sosyoloji ve Refah Devleti", *Amerikan Sosyoloğu*'na bakınız, (Ağustos 1968).
5. I. L. Horowits, "Radikalizm ve Çağdaş Amerikan Sosyolojisi" (Radicalism and Contemporary American Sociology), sayfa 569: S. E. Deutsch ve J. Howard, *O Nerede, Sosyolojide Radikal Bakış Açıları* (New York: Harper & Row 1970).

12. BÖLÜM
Marksizmin Krizi ve Sovyetler Birliğinde Akademik Sosyolojinin Ortaya Çıkması Üzerine Notlar

ABD'deki İşlevselcilik bir kriz içinde de olsa, onun dünya kariyerinin sonunun geldiği söylenemez. Gerçekten de İşlevselciliğin ve Akademik Sosyoloji'sinin kariyeri daha geniş bir şekilde şimdi Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birliği'nde başlıyor. Her ikisi de Sovyet Bloğu'ndaki ülkelerin entelektüellerine artan bir şekilde çekici geliyor. Hatta Talcott Parsons'un çalışmasına Amerikan tepkisi bile gitgide eleştirel ve duyarsız görünürken hem Marksist ve hem de Marksist olmayan Avrupa bilim insanları arasında büyüyen bir ilgi söz konusudur.

Dördüncü bölümde, dünya sosyolojisinin ikili bir bölünme yaşadığını ileri sürmüştüm. Bu bölünmenin bir yarısı "Akademik Sosyoloji" haline geldi ve burada İşlevselci gelenek sonunda hâkim teorik sentez haline gelirken dünya sosyolojisinin diğer yarısı Marksist oldu. Ancak bu durum 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ve iki gelenek arasında yenilenmiş bir etkileşimin yaşandığı Soğuk Savaş döneminde "buzların çözülmesi" ardından radikal bir biçimde değişti.

Ancak bu dönemden önce iki geleneğin de tam bir soyutlanma içinde ve hiçbir karşılıklı etkileşme olmadan geliştiğini ileri sürmem biraz abartılı olabilirdi. Gerçekten de klasik ya da üçüncü dönem sırasında Akademik Sosyoloji'nin tarihinin büyük kısmı, Marksizme karşı bir tepki olması ve tartışma yaratması dışında anlaşılmaz bir özellik taşımaktadır. Marx yaşamamış olsaydı, Max Weber, Emile Durkheim ve Vilfredo'nun çalışmalarının niteliği ve vurguları çok farklı olabilirdi. Bundan başka Marksizm ve İşlevselcilik, 2. Dünya Savaşı'ndan çok

önce birbirleri üzerinde karşılıklı etki ve baskı uygulamıştır. Göründüğü kadarıyla Marksizm İşlevselciliği daha çok etkilemişse, bu büyük ölçüde İşlevselciliğin 1. Dünya Savaşı'ndan çok sonra bile hala gelişmeyi sürdürürken Marksizmin entelektüel gelişiminin, Stalin'in Sovyetler Birliği üstündeki hâkimiyetini güçlendirirken kötü etkilenmesi yüzündendir.

Sovyet Marksizmi üzerindeki geleneksel Akademik Sosyoloji'nin nüfuzunun ilk başlardaki en ilginç göstergesi, Klasik dönemin büyük sosyologların çoğunu tamamen tanıyan Nicolai Bukharin'in çalışmasında bulunabilir. Anlaşıldığı kadarıyla Bukharin, resmi olarak geliştirilmiş ve genelleştirilmiş sosyal "sistem" analiz modelini ortaya koymak üzere çalışmalarını yürütmekteydi.[1] Karakteristik olarak kabul edilmemiş olsa da, çalışmasında Marksist etkinin önemli bir ifadesi, Polonyalı antropolog Bronislaw Malinowski'nin teorisinde bulunabilir. Robert K. Merton'un teorisindeki Marksist etki – özellikle en üst düzey alan varsayımlarından bazılarında – dikkat çekmektedir ve önemlidir.[2] Ancak genel olarak Marksist etki, kesinlikle sosyolojiye göre antropolojide daha güçlüdür. Bu belki de, antropologların geleneksel olarak hayatın "maddi" koşulları, insan eliyle yapılmış, biyolojik ve hatta evrimsel kaygılar yanında çok daha "romantik" bir disiplin olmasından dolayı sosyolojiye bu konulara daha büyük ilgi göstermesinden kaynaklanıyor ve Marksizmin romantik alan varsayımlarıyla daha uyumlu bir tonda buluşuyor olabilir. (Burada ayrıntıya giremiyorken, bu noktada en azından net olması gereken konunun, "romantik" terimini esas olarak "muhafazakâr" ya da "gerici" olarak saymıyor ve bu terimlere eleştiren bir tavırla da bakmıyor olduğunu belirtmek istiyorum.)

Marksizmin İşlevselcilik üzerindeki etkisini yakın zamana kadar görmek ya da belgelemek oldukça zordu. Çünkü bunlar genellikle dipnot olarak konmuyor ya da kabul edilmiyordu. Ancak yine de İşlevselciliğin canlı kültürünün bir parçası olarak, yayınlarda yer alan kayıtlara dayanan kişiler yerine, ona fiilen katılanlar düzeyinde daha görünür bir durum söz konusuydu. İşlevselcilik üzerindeki Marksizm etkisi, Mark-

sizmin siyasi olarak lanetlenmiş olduğu, Marksizm lekesinin kariyerlere zarar verdiği, Marksizmin genellikle hemen modası geçmiş bir teori ya da yalnızca bir ideoloji veyahut da diğer türlü dinlere saygılı olduklarını ifade eden aynı kişilerce bir din olarak gözden çıkarıldığı orta sınıfta geliştirilmiş İşlevsel Sosyoloji'nin yazılı olmayan tarihinin bir parçasıdır. Bu koşullar altında bazı İşlevselciler, Marksizmin kullanımını o kadar uygun olmayan ve tehlikeli bir şey olarak gördükleri için kendilerinin bu teoriye dayanmalarının farkındalığını baskı altına aldılar. Böylece onu kullanma konusunda kaygılı olmayacaklardı ve en azından misillemelerle karşılaşmamak için onun açık ifadelerini dışarıda bıraktılar. Eğer bu konudaki kavram Batı'daki akademik bilim insanlarının kendi entelektüel özerkliklerinin ve etik cesaretlerinin olduğu yönündeki kendi imajlarından farklı görünüyorsa, McCarthy baskının etkisini yaşamış olan (ve hala bunları hatırlayan) kişiler bunun bir abartı olmadığını bilecektir: Eğer generaller ve senatörler korkutulduysa, profesörler de korkutulmuş demektir. Bu yüzden bazı İşlevselciler Marksizmden bazı şeyleri ihtiyatlı ve uyurgezer gibi ödünç aldılar.

Bu ödünç alma hala, yalnızca İşlevselciliğin sapkın "alt kültürü"nün bir parçasıydı ve onun hâkim kamuoyu duruşunu temsil etmiyordu. Hâkim durum, nispi olarak karşılıklı büyük bir soyutlanma, tartışmalı eleştiri ve İşlevselci ile Marksist gelenekler arasındaki genellikle katışıksız bilgi eksikliğiydi. (Bağnaz Sosyolojik Pozitivizm ile Marksizm arasındaki ilişki daha bile gergindi.) İşlevselciler, kendi tek yanlılıklarının katkısıyla bir noktayı ihmal ettiler ve Marksizm buradaki boşluğu doldurdu. Toplumların kendilerini spontan olarak sürdürmeleri üzerine odaklanan İşlevselciler, Refah Devleti'nin gelişimi ve iç ve uluslararası sorunların devlet kontrolünü kolaylaştıracak somut yardım sağlamak üzere kendilerinden çağrıda bulunulacak gün için hazır değildi. Marksistler de günün birinde sosyal düzenin ve uzlaşmanın araştırılmasında uzmanlaşan bir sosyal bilime ihtiyaç duymak zorunda kalabileceklerini hayal bile edemezdi. Lenin'in "emperyalizmin fino köpekleri" söylemini kızıştırarak belirli Sovyet Marksistleri, Orta Batı üniversitelerinin

silikleşen akademisyenleri "emperyalizmin köpek balıkları" olarak azarlamakta bir mizah unsuru görmüyordu.

Eğer işaretleri yanlış okumadıysam, bu büyük tarihsel bölünmenin iki tarafında da yaklaşan temel bir değişim vardır. Daha önce belirttiğim gibi, bazı İşlevselciler son zamanlarda Marksizme doğru net ve açık bir çekim gösterdi. Benzer şekilde Sovyet Bloğu'ndaki ve diğer yerlerdeki pek çok Marksist, İşlevselcilik ve hatta Parsons dâhil Akademik Sosyoloji'ye artan bir ilgi göstermektedir. Pozitivist geleneğin İşlevselci mirasçıları ve Marksizm taraftarları ihtiyatlı ve geçici de olsa birbirlerine doğru kesin olarak yaklaşmaktadır. Her iki taraf da şimdi birbirleriyle yalnızca bir tartışma içinde oldukları önceki duruma göre daha az kaygı taşımaktadır ve diğerinin konumunu tüm karmaşıklığıyla öğrenme konusuna derin bir ilgi göstermektedir.[3]

Sonuç olarak, dünya sosyolojisi şimdi bir yüzyıldan fazla bir zamandır yaşamış olduğu bölünmeyi aşmaya önceden olduğundan daha çok yakındır. Ancak bu potansiyelin öncekinden daha çok olduğunu belirtmek, bunun hemen yarın olacağı anlamına gelmekten çok uzaktır. Bütün iyi insanlar, insanların birliği vizyonuna değer verirken ve modern dünyanın iki büyük gücü arasındaki karşılıklı nefrete katkıda bulunan unsurların azalmasını arzu ederken hala bu teorik yakınlaşma gerçekleşmeyi bekliyor olsa da bunun kendiliğinden olması ve insanların refahı için net bir şekilde "iyi" olması beklenmemek zorundadır. Böylesi bir yakınlaşmanın anlamı ve sonuçları, bu yakınlaşmanın denge bulacağı yer ve ona konan kullanımlar ve onun hizmet ettiği ihtiyaçlar ve değerlere bağlıdır. Bu soruna, daha sonraki bir noktada yeniden değineceğim.

Sovyet Marksistlerinin Akademik Sosyoloji'ye artan bir takdir gösterme hareketi, Marx ve Engels'in kendi teori ve işçi sınıfı kültürünün daha genel olarak burjuva düşüncesindeki en iyiyi özümsemek zorunda ve ihtiyacında olduğu yönündeki genel varsayımıyla kesin olarak tutarlılık içindedir. Ama Sovyet Marksistlerinin modern Akademik Sosyoloji'ye duydukları ilgi elbette bu varsayımın bir sonucu olarak

açıklanamaz. Çünkü o göreceli olarak yeni bir sapmadır. Bundan başka Akademik Sosyoloji'ye bu sapmanın Marksizmin teorik yeniden donanımının yeni sosyal yapılar ve Marx'ın onaylamadıkları ve tahminleriyle uyumlu olarak kabul edilmediğinden Marksizmin ortaya çıkmasından bu yana beliren – "yeni" orta sınıfın yükselişi ya da yönetim ile sahiplik arasındaki ayrışma gibi –sorunlarla baş etmedeki entelektüel zorluğu yönetmek için gerekli olduğuna hamledilmesine inanmıyorum. İşçi sınıfının "artan sefaleti" ya da sermaye ile iş gücü arasındaki kutuplaşma ile ilgili Marksist tezin zorlukları – bunlar ve diğer sorunlar – uzun süredir Marksistlerin bildiği sorunlardır. Bu "onaylanmayan" kanıtın daha sonra, Akademik Sosyoloji'deki Sovyet Marksistlerinin modern ilgilerinin, Parsonsçuluktaki Marksizme doğru son zamanlarda yaşayan değişimin olgular tarafından desteklenmesindeki kendi deneysel zorlukları ya da başarısızlıkları olarak açıklanabileceğinden daha fazla bir açıklama bulması mümkün değildir. Bu değişim, İşlevselcilikteki bir krizle paralel olarak büyük ölçüde Sovyet toplumunun kendisinin sorunlarından ve çatışmalarından kaynaklanan Marksizmde ortaya çıkan bir krizin ifadesidir.

Marksizm dünyasındaki bu krizin çeşitli çağdaş ifadeleri arasında yeni Marksizmlerin artan çeşitliliği bulunmaktadır. Bu kısmen Batı'da yaşayan bağımsız Marksistlerin, Georg Lukacs ve Antonio Gramsci'nin, daha önceki katkılarına duyulan ilginin artması ile kendisini göstermektedir. Ayrıca, belirli Marksistler tarafından Marksizmin gelişimine bir katkı olarak kabul edilen Herbert Marcuse'un da dâhil olduğu Frankfurt Okulu'nun güçlü Hegelci çalışmaları, Claude Levi-Strauss'un "yapısalcılığına" kuvvetli bir şekilde ilgi göstermiş olan Fransız felsefeci Louis Althusser[4] gibi komünistlerin anti-Hegelci çalışmaları, Fransa'da çalışan diğer Marksistler (Nicos Poulantzas[5] dâhil olmak üzere) Akademik Sosyoloji'deki gelişmelerle Parsons"un çalışması dâhil aynı yönde olmakla birlikte, Althusser ve daha hümanist Roger Garaudy[6] gibi belirli diğer Fransız Marksist felsefecilerin farklılıkları da bulunmaktadır. Benzer doğrultuda, Marksizmdeki artan farklılaşmayı ifade eden

şey, Marx'taki insani boyutun Polonyalı ve Yugoslavlar tarafından dile getirilen vurgusudur.[7] Bu konularla çok yakından ilişkili olan nokta, ABD'de olduğu gibi Batı Avrupa'da genç insanlar arasında ifade edilen genç Marx'ın önemi üzerine yapılan sürekli vurgudur. Bu yaygın olarak, yalnızca kapitalizmin bir olgusu olarak değil ama Polonyalı komünist felsefeci Adam Schaff[8] tarafından sosyalist toplum içinde bile olduğunu ileri sürdüğü ve aynı zamanda gitgide daha yaygın bir patoloji olarak görülen yabancılaşma üzerindeki bir odaklanmayı kapsamaktadır. O zaman Marksizmdeki bu artan çeşitlilik yalnızca bağımsız Marksistler tarafından değil ama çeşitli komünist partilerle ilişkisi olan Marksistler, bazen de üst düzey liderlik makamları tarafından ve hem Sovyet Bloğu'nda yer alan ve hem de onun dışında olan ülkeler tarafından ifade edilmiştir. Marksizmin bu artan çeşitliliğinin etkileri Norman Birnbaum tarafından çok iyi yansıtılmıştır:

> *Sorun, Marksizmin, kendisi radikal dönüşüm geçirmeden ne kadar daha fazla açılabileceğidir... Ancak bu, bu sosyologların Marksist geleneğe olan borçlarının onun değişmesi ve aşılması olduğunun farkında olmaları olabilir. Eğer durum böyleyse, Marksist Sosyoloji'deki kriz, Marksizmin sonunun başladığının bir işareti olabilir.*[9]

Marksizmin yorumlanışındaki artan farklılığın temelindeki bir önemli unsur, değişik kültürlerdeki Marksistlerin ulusal deneyimlerinin ve çıkarlarının çeşitliliğidir. Çin, Küba ve Yugoslavya'da onlar iktidara büyük ölçüde kendi devrimci çabalarıyla geldiler ve bunda da ya hiç ya da pek az Sovyet yardımı gördüler. Bu yaygın olarak, onların Sovyet modelinden bağımsız teori oluşturmalarında ve uzaklaşmalarında bir temel olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda Marksizmin temel krizi, Sovyet Devleti'nin ve Batı Avrupa kitle komünist partilerinin resmi teorisi ve ideolojisi haline geldikten sonra kendi "eleştirel" dürtüsünün kütleleşmesiydi. Marksizm, burjuva dünyasının eleştirisi için bir temel olarak kalırken, komünist devlet mekanizmalarının, top-

lumlarının ve hareketlerinin eleştirisinin bir temeli olarak hizmet verme kapasitesi, özellikle de parti mekanizmasının kontrolü altına girdikçe politikalara ulaşmada kullanılmak yerine genellikle var olan politikaları meşrulaştırmak için kullanıldığından, zayıflatılmıştı. Doğu Avrupa'da komünistlerin iktidarı ele geçirmesiyle ve Batı Avrupa'da komünist partilerin güçlenen mevzileriyle Marksizm kendisini, daha önce bir siyasi tutunma noktası bulmaya çalıştığı zamanlara göre tamamen farklı bir konumda buldu.

Kendi toplumunu uluslararası gerilimlerin belirsiz sonuçlardan korumaya çalışarak Sovyet Devleti, başka yerlerdeki sosyalist hareketlerin iktidar için devrimci hamlelerini kendisinin de içine çekilebileceği uluslararası alevlenmeleri kışkırtabileceğinden korktuğu için, riske atmalarını yasakladı ve başka yerlerdeki devrimci gruplardan gelecek destek yerine kendi askeri gücüne dayanmaya başladı. Sovyet Devleti şimdi Batı ile savaşın kaçınılmaz olduğuna inanmamaktadır. Sovyetler Birliği ve Batı arasında bir uyum doğrultusundaki güdü, Sovyetler Birliği'nin kendi toplumunun istikrarı için ihtiyaç duyduğundan daha az değildir ve bu güdü, onun eleştirel ve devrimci ucunu körelten Marksizmin akademikleşmesine neden olmaktadır. Benzer şekilde, İtalya ve Fransa'nın kitle komünist partileri kendi toplumlarında sağlam bir şekilde yerleşik hale gelirken onlar artan bir şekilde iktidara parlamento araçlarıyla gelme yolunu aramaya daha fazla kendilerini bağlamakta, bu hedefleri doğrultusunda ilerlemek için toplumlarında diğer güçleri teskin ya da etkisizleştirerek ittifak arayışı içine girmektedir. Bu yüzden Batılı Marksistler ve teologlar arasında sürekli ve artan bir diyalog ve benzer bir şekilde Marksistlerin din konusunda daha az eleştirel olma ve dini "halka yutturulan afyondan" daha karmaşık bir şey olarak anlama konusunda daha büyük bir hazır olma durumu gözlenmektedir. Batı Avrupa'daki bazı genç devrimcilerin bakış açısından görerek Marksizm, – özellikle Sovyetler'deki görüntüsüne göre – ya kendi o anki devrimci gücünü kırmakta ya da Cohn-Bendit'in ifadesiyle yalnızca bir "modası geçmiş" şey olmaktadır. Ancak aynı zamanda Sovyet Marksizm-Leninizmi hala,

Sovyet liderlerinin, yöneticilerinin daha çok arayış içinde olduğu, toplumlarını dengeye kavuşturmada yönetimlerini güçlendirmede onlara yardımcı olacak somut araçsal teknolojiyi sağlamamaktadır. Kısacası bugün komünist hareketin hem muhafazakâr ve hem de devrimci kanatları, Marksizm-Leninizmin şu anki durumu karşısında ciddi bir şekilde tatminsizlik duymaktadır.

Sovyet Marxizminin Krizi: Dilbilimsel Tartışma

Sovyet Marksizminin ortaya çıkan krizi Sovyet Komünist Partisi'nin 20. Kongresi'nden çok önce açık bir şekilde belliydi ve gerçekten de Stalinizm döneminde bile oldukça görünür durumdaydı. Bunun en ilginç ifadelerinden birisinin Stalin'in kendisi tarafından 1950 yılında belirli teknik dil bilimsel sorunlar ile ilgili bir tartışmayı bahane gösterilerek başlatıldığını sanıyorum.[10] Bu, Sovyet dilbilimci ve o zaman vefat etmiş durumdaki, dilin niteliği konusunda daha önce gelişmeler sağlamış N. Y. Marr'ın eleştirisi biçiminde ortaya çıktı.

Marr, dili Marksist çerçevede nereye yerleştireceği sorunu ile karşı karşıya kalmıştı: Dil, ekonomik üretimin "temelinin" ya da ideolojik ve sosyal "üstyapının" mı bir parçasıydı? Marx'ta dili ekonomik temelin bir parçası olarak nitelendirmeye izin verecek çok az şey olduğundan Marr gayet doğal olarak yayılan serbestliğin tortu bir kavramı olarak üstyapıyı tercih etti. Ancak Stalin bunu, eğer dil üst yapının bir parçası ise o zaman diğer unsurlar gibi Rus ekonomik temelinin feodaliteden kapitalizme ve sosyalizme geçişi ile birlikte değişeceğini tartışarak şiddetle reddetti. Onun deyişiyle Rus dili, Ekim Devrimi'nden önce neyse temelinde şimdi de aynı kalmıştı. Dil, ekonomik temelin bir parçası mıdır diye sorulunca Stalin buna hayır demişti. Çaresizlik içinde ona, dilin ekonomik temel ile sosyal üstyapı arasında ortada bir yerde bir ara olgu olup olmadığı soruldu. Stalin buna da hayır cevabını vermişti. Stalin'in pozisyonu aslında altyapı ve üstyapı arasındaki geleneksel ayrıma üçüncü bir kategori eklemişti ve bu Sovyet bilim insanlarınca kabul

edilmişti. Bu üçüncü kategori dil gibi sosyal bir olguyu kabul etmektedir – bu, Parsons ile sosyal gelişmenin bir "ön şartı" olma bakımından ilginç bir birleşme durumudur –: Matematik, sembolik mantık ve bilimsel olgular (yorumlamalar karşısında). Görüldüğü kadarıyla bunlar şimdi ekonomik altyapıdan bağımsız olarak kabul edilmekte ve ondaki değişmeye bağlı olan bir durum göstermemektedir.[11]

Bu konunun dil için kendi özel etkileri açısından teorik bir sistem olarak klasik Marksizmin genel sonuçlarında olduğu kadar yarı yarıya önemli olmadığı açıktır. Klasik Marksizm sosyal olgular dünyasını ikiye ayırmış ve onun içindeki her şeyin ya ekonomik altyapıya ya da sosyal üstyapıya ait olduğunu ileri sürmüştü. Aslında Stalin'in yaptığı şey, Marksizm için bu derecede merkezi olan bu kavramsal ikiliğin işe yaramadığını kabul etmekti. Onun aldığı pozisyon kaçınılmaz bir şekilde Marksizmin yalnızca çevresel unsurlarıyla değil ama temel nitelikleri bakımından daha genel ve daha güçlü bir şekilde gözden geçirilmesi için baskı yaratıyordu.

Bu teorik değişimin nedenlerinden bazıları, Stalin'in dilin "sınıf" karakteri tartışmasından anlaşılabilir. Marr, bir Ortodoks Marksist gibi, dilin içinde yer aldığı toplumda bulunan sosyal sınıflar sisteminden etkilendiğini savunmuştu. Stalin dilin bir sınıf olgusu değil, esas olarak bir "ulusal" şey olduğu cevabını vermişti. Başka yerlerde de belirttiğim gibi burada Stalin'in deneysel olarak dil konusunda söyledikleri hakkında haklı olup olmadığı konusuyla ilgilenmediğimi vurgulamak isterim. Burada ilgilendiğim konu, onun Marksizm için gösterdiği pozisyonunun genel bir teori olarak etkilerinin ne olacağıdır. Burada bunlar net olarak görünüyor. Bu durumda onlar sınıf olgularının önemindeki geleneksel Marksist vurgudan dilin özerkliği ve onun daha önce klasik Marksist teoride ikincil bir yeri olan *ulusal* karakteri üzerinde daha büyük bir öne çıkarmaya giden bir dönüş yapıyor.

Marr ayrıca dilin, diğer sosyal olgular gibi değiştiğine ve bazen de ani bir çabuklukla bu değişimin olduğuna inanıyordu. Bir Marksist olarak Marr dil de dâhil sosyal olguların ani devrimci büyük sıçramalar

yapabileceğini savunuyordu. Ancak Stalin şunu ifade ediyordu: "Marksizm, dillerdeki gelişimde ani patlamaları, mevcut bir dilin ani şekilde ölmesini ve yeni bir dilin bir anda yaratılmasını kabul etmez." Burada Stalin bir kez daha, kendi yolunda giderek, büyük değişikliklerin potansiyel olarak ani karakteri ile ilgili yerleşik Marksist alan varsayımının uygulanamazlığını açıklamış oluyordu.

Bundan da açıkça, esas itibariyle değişim-yönelimli, devrimci ve krize-duyarlı bir sosyoloji olan klasik Marksizmin Sovyet yöneticileri için entelektüel olarak sorunlu olmadıkları belli olmaktadır. Ama belirli biçimlerde Stalin bunu siyasi olarak tehlikeli bulmaya başlıyordu. Stalin, ani değişimin Marksist teorisinin artık genel olarak Sovyet toplumuna uygulanmayacağını ekleyerek bunu gösteriyordu.

> *Eski bir nitelikten bir patlamanın yeni araçlarına geçiş yasasının öngördüğü böylesi patlamalara çok istekli olan yoldaşların genel olarak çıkarına söylenmesi gereken, bu yasanın yalnızca dillerin tarihi için uygulanamaz olması değildir: Bu yasa, temel ya da üstyapı karakterinin diğer bazı sosyal olgularına her zaman uygulanmaz. Bu yasanın uygulanması, düşman sınıflara bölünmüş bir toplum için zorunludur. Ama hiçbir düşman sınıfı olmayan bir toplum içinse zorunlu değildir.*

Tabi burada kastettiği toplum, Sovyetler Birliği'dir.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 20. Kongresi'nden çok önce, "Marr Tartışması", Marksizmin değişiklik-yönelimli devrimci karakterinin bazı Sovyet siyasi liderlerini rahatsız ettiğini net bir şekilde ortaya koymuştu. Sovyet liderliğinin belli kesimleri dil ya da milliyet veya etnisite gibi sosyal organizasyonun "doğal" odaklarına sosyal olarak bütünleştirici güçler olarak daha büyük ilgi gösterme eğilimindeydi ve bu nedenle ani değişiklik yerine aşamalı değişiklik üzerine daha büyük bir vurgu yerleştiriyordu. Marr Tartışması özellikle Marksizmin doğasında olan ikili, hiyerarşik sosyal gerçeklik görüşünün baskı altında olduğuna işaret ediyordu. Bu nedenle Marr Tartışması, Marksizmin en temel

karakteristiğinin Sovyet Devleti'nin yeni ihtiyaçlarıyla uyumsuz olarak deneyimlenmeye başladığını göstermiş, bir yandan İşlevselciliğe çok benzeyen farklı ve daha uygun bir sosyal teori çevresindeki özel bazı varsayımların geliştirilmesinin mümkün olabileceğini ortaya koymuştu. Toplumu bütünleştirme sorununa yönelmiş bir sosyoloji ihtiyacı Sovyet toplumunda, yalnızca o Kongre sonunda tamamen ortaya çıkmış da olsa, Komünist Parti 20. Kongresi'nde buzların çözülmesinin verdiği esinden çok önce belli olmuştu.

İşlevselciliğin Doğu'ya Yönelmesi

Sovyet Bloğu'nun içinde ve dışında Marksizmin yaklaşan krizinin çeşitli belirti ve kaynaklarının sistematik bir analizi, bu çalışmanın kapsamının çok ötesinde bir iştir. Bu, Akademik Sosyoloji'nin paralel krizinin bir analizi kadar her noktada karmaşık ve zor bir sorundur. Daha önce geçici olarak sorunun yalnızca pek az sayıdaki boyutunu geçici olarak keşfetmeye ve kısaca tarif etmeye çalışmıştım. Bunu takip etmek üzere, kendimi, Sovyet Marksizm krizinin bir yönü olan Sovyetler Birliği'nde Akademik Sosyoloji'nin ortaya çıkması ile sınırlandıracağım. Bunda da bir başka sınırım, esas olarak bana ait ama yalnızca bana ait olmayanların da yer aldığı Doğu Avrupa ülkelerindeki kişisel gözlemlerime ve sosyologlar ile diğer bilim insanlarıyla orada yaptığım tartışmalara dayanmak olacaktır.

Marksizm, en azından büyük ölçüde dünyanın nasıl değiştirileceğinin bir teorisidir. Bu, İşlevselciliğin geliştiği Comteçuluğun bir ikiz görüntüsüydü ve dikkatini asla toplumu istikrarlaştırma sorunu üzerinde toplamadı. Ancak Doğu Avrupa ülkeleri bugün yüksek sanayileşme düzeylerine erişirken, sosyal istikrara ve düzene imkân sağlayan spontan mekanizmalara odaklanan bir teori ihtiyacını ortaya koymuş durumdadır. Bu da, gerçekten Sovyetler Birliği'nde "Liebermancılığın" ortaya çıkmasının bir nedeni olarak gözükmektedir. Liebermancılık, ekonomik büyüme ve istikrar için faydalı spontan ya da piyasa benzeri me-

kanizmaların bir teorisidir. Liebermancılık, ekonomik düzenin "doğal" ve spontan mekanizmaları üzerinde odaklanmaktadır. İşlevselciliğin bir modeline, onun ekonomisinin sosyal olarak desteklenmesi için ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu tezin – İşlevselciliğin Doğu Avrupa sosyologları için artan çekiciliğinin – onlardan bazılarının düzenlediği bir konferansta benim yokluğumda yapılan tartışmaların konusu olduğundan söz etmekte fayda var. Aşağıdaki yorumlar, bu tartışmayla ilgili olarak Doğu Avrupalı bir sosyolog tarafından yazılmıştır:

> *İşlevselciliğin Doğu'ya doğru muzaffer bir marş olarak başladığı düşüncesi geçerli sayıldı. Konferans için hazırlanan bazı makaleler ... orada tartışma sırasında yapılan bazı yorumlar bu anlamda yeni kanıtlar olarak alınabilir. Bir sosyolog tarafından (milliyet görevlendirmesi) yazılan ve Tumin'in görüşlerinden çok Davis ve Moore'a daha yakın olan makale Parsonsçu açıdan en iyisinde ya da en kötüsünde ele alındı. Elbette İşlevselciliğe bu dönüşün her anlamda hoş karşılanıp karşılanmayacağı konusunda bir anlaşmazlık vardı ve şimdi de var.*

Parsons'un Sovyet Bloğu için yaptığı denge analizinin önemi Comteçu gelenekte, sosyal sistemlerin kendilerini spontan olarak sürdürmeleri ve böylesi spontan bir sosyal kendi kendini sürdürme durumuna katkıda bulunan iç koşullar üzerinde odaklanmaları noktasında ortaya çıkmaktadır. Burada Parsons'un öneminin püf noktası onun denge sorununu nasıl formüle ettiğinde yatmaktadır: Parsons onun nasıl kendi kendini yönettiğini, ayarladığını, düzelttiğini ve sürdürdüğünü öğrenmek istemektedir. Onun analizi, gerçekte ne olduğunu bize anlattığından dolayı değil ama sosyal sistemlerin daha fazla kendi kendini sürdürebilen hale getirilebilecekleri üzerinde yoğunlaştığı için değerlidir.

Parsons'un denge sorununu çözmedeki girişimlerini geliştirdiği temel varsayımlarının ve ayrıntıların pek çoğunun yanlış olduğu konusunda zihnimde en ufak bir soru yoktur. Ayrıca Parsons'un yine de bu

sorunun analizini geliştirdiği ve kendinden öncekilerin çok ötesine geçtiği konusunda da bir tereddüt bulunmamaktadır. Bu konuda çalışmayı sürdürmede sağlam bir zemin oluşturmak üzere düşünülmesi gereken unsurları ortaya koyacak kadar ileri gitmiştir. Bu konuyla ilgili herkes Parsons'u bir ayrılma noktası ve kendi düşüncesini keskinleştireceği bir bileği taşı olarak kullanmak zorundadır ve kullanabilir.

Parsons'un bu sorundaki kalıcı odaklanması ilk elde hem onun katkılarının hem en az faydalı hem de en çok gelecek vadedenidir. Çünkü bugün dünyamızda bazı sosyal sistemler vardır ve bazıları istikrarı hedeflerken bunlar öncelikli olarak değişim için hazırlanmaktadır. Gelişmekte olan "üçüncü" dünya temel olarak şimdi sosyal sisteminin kendi kendini koruyan dengesini nasıl geliştireceği sosyal sorunu ile ilgilenmemektedir. Onun sorunu tam tersine, eğer bozmak değilse de eski sosyal sistemini nasıl daha iyi değiştireceğini, sanayi kalkınması düzenine girebilmek için kalkınmanın yeni bir hızını ve yönünü oluşturmada "başlatıcı mekanizmaları" nasıl harekete geçireceğini tasarlamaktır. Burada bile, kendi kendini sürdüren mekanizmaların bu gelişmeye nasıl yerleştirileceği ve böylece sürekli gelişmenin faydalı bir döngüsünün nasıl oluşturulacağı yönünde önemli sorular vardır. Yine de bu ülkeler için esas konu, onların eski sosyal sistemlerinden kurtulup yeni bir sistemi başlatmaktır. Bu noktada Parsons'un kendi kendisini dengeleyen sosyal sistemler üzerindeki odaklanması onların bakış açılarına göre faydasız bir şeydir. Bu, onların kalkış sağlama sorununa ve onun önünden gelecek devrimci dönüşümler için pek az yol göstericilik yapmaktadır.

Ancak aynı zamanda, son yarım yüzyılda eski sosyal sistemlerin geliştirilen yenileriyle değiştirildiği dünyanın diğer önemli bölgeleri (özellikle de Doğu Avrupa'daki Sovyet Bloğu) vardır. Burada başlama noktası konusu çözüme kavuşturulmuş ve sanayi için kalkış başarılmıştır. Ancak bu başarıyla birlikte, başarılan şeyi koruma yönünde muhafazakâr bir dönüşüm çıkarı için ortam hazırlanmış ve bununla Parsons'un – Comteçu gelenekte, dorukta bir isim olarak – geliştirmek için çok

emek harcadığı kendi kendini düzenleyen türde sosyal sistemlere artan bir ilgiye doğru yönelme olmuştur. Parsonsçuluk ve İşlevselcilik, toplumlarının istikrarı sorunuyla daha fazla ilgili olan Sovyet Bloğu'ndaki gibi kişilere daha uyumludur. Bundan başka Parsonsçu denge analizi muhtemelen bu kültürlerin liberal girişimleriyle çok uyumludur. Sovyet bağlamında kendi kendini düzenleme, onların oluşturdukları büyük muazzam merkezi kontrollerin rahatlatılması anlamına gelmektedir. Buradaki ironi, Parsonsçuluğun, karşı çıkılarak geliştirildiği ülkede daha büyük bir pratik kullanıma sahip olabilmesidir. Hiçbir Hegelci daha fazlasını isteyemezdi.

Sovyet Bloğu ülkeleri kendilerini Stalinizmin tekrarından koruyacak mekanizmaları ararken, onların entelektüelleri artan bir şekilde etik kuralların rolüne vurgu yapıyordu. "Marksizm ve Etik" konularını tartışıyor, İşlevselcilerin her zaman vurguladığı kendi kendini sınırlandıran etik kuralların önemine büyük vurgu yapıyordu. 1965 ve 1966 yıllarında Doğu Avrupa'da sosyologlarla yaptığım tartışmalarda, "kendi kendini kontrol" dedikleri şeyin Sovyet vatandaşları arasında güçlendirilmesinin önemi üzerinde durmuşlardı. Orada bana şu söylenmişti:

> *İnsanların kendi kendilerini kontrol etmelerinde büyük güçlükler var. Örneğin Sovyetlerin hukuk araştırmaları yapılmıştır. Hukuk bilginlerimiz bizim yeni haklar verilmesine ihtiyacımız olmadığını söylüyor. Sorun, insanların kendilerine yirmi ya da otuz yıl önce verilen haklara alışmalarıdır. Aynı şey hayatın değişik alanlarında, fabrikalarda, başka yerlerde de geçerlidir. Talimatların yukarından gelmesi için bekleme durumu geçmişte ortaya çıkmış. Eski durumlardan kaynaklanan bu alışkanlığı değiştirmek çok zor ama deniyoruz. Ülkemizde demokrasinin ve bununla birlikte birey için büyük bir saygı gösterilmesi durumunun genişletilmesine çalışıyoruz.*

Polonya'daki gibi Sovyet sosyologlar genellikle ülkelerinin "manevi hayatı" dedikleri şeyin geliştirilmesinin önemini vurguladı. İşlevselcili-

ğin yalnızca analitik kullanımları değil ama onun içinde yerleşik olan etik kurallar onu Doğu Avrupalılar nezdinde çekici kılmaktadır. Sovyet Bloğu ileri sanayileşmeye doğru adımlar atarken, siyasi ve ekonomik yerinden yönetimi keşfederken, bu zamana kadarki kazanımlarını sağlamlaştırmaya ve bundan faydalanmaya çalışırken ve en önemlisi kendi genç nüfusunun "sabırsızlığı" ile karşılaşır. Onların huzursuzluğundan derin bir kaygı duyarken, sosyal düzen ve sakınım teorisi olarak muhafazakâr bir teori olduğu için artan bir şekilde İşlevselciliğe dönebilecektir.

Ancak bu ülkelerdeki hâkim siyasi koşullara bağlı olarak İşlevselcilik sosyal düzenin muhafazakâr değil ama liberal bir teorisidir. Çünkü en azından onun Refah Devleti'ne dönüşünden önce, devlet düzenlemesi ve kontrolü yerine sosyal kontrolün kendi kendini sürdüren spontan mekanizmalarının önemini genellikle vurgulamıştır. Ayrıca, aynı zamanda İşlevselciliğin oradaki belirli ve hatta yeni sosyal bilim yönelimlerinin ideolojik sonuçlarıy' 'dığı: da yalnızca Sovyet Bloğu'ndaki siyasi koşullarla b Sovyetler Birliği'ndeki "Liebermancılık topluluğu içindeki belirli gru karşı çıktıkları, yerinden yönetime malarının Sovyet planlama sorunlarını çözü leceğini ileri sürdükleri bellidir. Özellikle bazıların sorunlarının ulusal iri ölçekte bile yeni bilgisayar suretiyle Sovyetler Birliği'nde başarıyla yönetileb Bu nedenle, otomasyon gibi bilimin sözde tarafs ideolojik bir eğiliminin olabileceği, buralardaki uz di teknolojilerindeki çıkarlarına göre hareket edip si kontrolleri destekleyip yerinden yönetime karşı çıkac (Oldukça benzer bir şey de Amerikan hükümet yöne bütçe uygulamasından" beklenebilir. Aaron Wildavs gibi, "Şu andaki tasarlanmış haliyle program bü merkezileştirme önyargısı taşımaktadır.")[13]

Sovyet Bloğu'nda Akademik Sosyoloji

Sovyetler Birliği'nin ve Sovyet Bloğu'nun sosyal teorisi o zaman, ABD'den daha az olmamak üzere, önemli değişiklikler geçirmektedir. Bu gelişmenin Sovyet tarafını ayrıntılarıyla keşfedemesem de, üç Doğu Avrupa ülkesinde – Polonya, Yugoslavya ve Sovyetler Birliği'nin kendisi – 1965 ve 1966 yıllarındaki gözlemlerimden ve tartışmalarından kaynaklanan birkaç genelleştirme yapmak için kendime izin vereceğim.

1. Bu ülkelerde büyüyen özerk bir farklı sosyolojik teori ve araştırmalar birikmektedir. Bu, Marksizmin yeniden canlandırılması ya da yeniden aktif hale getirilmesi değildir. Kurumsal ve entelektüel olarak bu, geleneksel Marksizmden ayrı olması niyetiyle ortaya çıkmaktadır ve öyledir de. Bu, "yeni-Marksizm" değildir. Yeni bir şey olması amacı ile hareket edilmiştir. "Bu bir "Akademik Sosyoloji"dir. Bazı yerlerde aslında açık bir şekilde Batı Sosyolojisi'nin bir özümsenişi olarak karakterize edilmektedir. Sovyetler Birliği'nde en derin köklerini Mos-

Novosibirsk'te bulmaktadır ve orada geleneksel
standartlarından oldukça farklı olduğu anlaşılan
ven yargılanmaktadır. Yeni araştırma enstitüleri ya-
nda *Bugünün Sosyolojisi* de dâhil artan sayıda güçlü
teorik eserlerinin artan sayıda çevirisini yayınla-
e yoğunlaştığı araştırma yöntemlerinin teknik ya-
ladığı bir alan değildir. Genç insanların gelişmekte
ın ve büyük bir ilgi gösterdikleri bana aktarıldı.
ndaki sosyolojinin gelişimi elbette oldukça inişli
nya Sosyolojik Bülteni gibi özellikle İngilizce olarak
alarda da görüldüğü üzere, ilginç teorik eserler orta-
zellikle onların tabakalaşmayı kavrama teorileri iyice
nizasyon analizi konusundaki Sovyet çalışmaları da bu
r büyümeye işaret etmektedir. Hem Talinn ve hem de
lamalı iletişim araştırmalarının bazıları ve Novo-
lışma oldukça yüksek bir düzeni göstermekte-

dir. Daha genel olarak Novosibirsk grubunun övgüye değer matematiksel sosyal bilimler çalışmaları ürettiği anlaşılmaktadır.

İzlenimime göre, bazı Sovyet sosyologları, sosyal teoriye – herhangi bir karmaşıklık düzeyinde – katkıda bulunmak için, bunun gelişmekte olan Sovyet sosyolojisi üzerinde bölücü bir etki yaratacağından korktuklarından dolayı bir acele tutum içine girmemektedir. Kısacası onlar, teori oluşturmanın Sovyet sosyologları arasındaki farklılıkları şiddetlendirebileceğinden ve böylesi bir entelektüel bölünmenin Sovyet sosyolojisinin mevcut kurumsal gelişimine özellikle zarar verebileceğinden endişe etmektedir. Sovyet sosyolojik teorisinin gelişiminin, Sovyet sosyolojisi ve Sovyet Marksizmi arasındaki gerilimi artırması daha büyük ihtimal dâhilindedir. O zaman çok sayıda Sovyet sosyoloğu, kendi kurumlarını, kendi durumlarını büyük ölçüde dikkate alarak kurmaktadır. Elbette bu, hepsinin de aynı şekilde hareket ettiği anlamına gelmemektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, onların daha kolay kabul gören ve kendi aralarında daha çok uzlaşma yaratan "somut" ya da nicel araştırma ya da yöntem geliştirmeler gibi biçimsel çalışmalara daha büyük bir hız verecek oluşlarıdır. Kısacası "somut" ya da nicel ve yöntemsel ilgilerin – kolay kabul görmesi ve kendi aralarında daha fazla uzlaşma yaratması mümkün – gelişmesi, dayanışma güçlendirici odaklanmaları yarattıkları için Sovyet sosyolojisinin kurumsallaşmasının başlangıç dönemlerinin yaşandığı mevcut duruma daha uygun düşmektedir.

3. Yukarıda da işaret edildiği gibi, 1966 yılında, Doğu Avrupa ülkelerinde, Amerikan sosyologlarının çalışmaları için artan bir açılma durumu söz konusuydu. Onların İngilizceye çevrilsin ya da çevrilmesin Amerikan sosyolojisi ile ilgili kaynakları okuma, Amerikan sosyologların çalışmalarına erişim konusundaki ilgileri defalarca ortaya konmuştu. Onların şikâyeti siyasi otoritelerin bu kitapların girişini engellemeleri değil ama kütüphane bütçelerinin onları sınırlamasıydı. Bazı gençler James Coleman ve Harrison White'ın son zamanlardaki matematik eserlerini okumayı arzu ettiler. Onların büyükleri Amerikan sosyologlarıyla yüz yüze temas kurma konusunda daha fazla fırsata sa-

hip olmak istediler ve o zaman açık bir şekilde, 1966 yılında Evian'da düzenlenen Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin konferansına katılabilmek için birbirleriyle rekabet ediyorlardı. Onlar kendi bilim insanları ve bizimkiler arasında daha fazla yabancı değişim programlarını dört gözle bekliyorlardı.

4. Bu zamana kadar yürüttükleri kendi çalışmalarının teknik değeri konusunda oldukça gerçekçi yargılarda bulunmuşlar ve bunu kanıtlamak için kararlı bir şekilde hareket etmişlerdi. Sovyet sosyologları kendilerinin henüz yayınlanmamış eserlerinin, Rusya'da son zamanlarda yayınlanmış olanların ve yine son zamanlarda İngilizceye çevrilenlerin çoğundan kesin bir şekilde daha üstün olduğunu düşünüyorlardı.

5. Onların Sovyet sosyolojisi konusundaki ciddi değerlendirmelerine benzer bir şekilde, gelecekteki araştırmaların kalitesinin işaretini veren Sovyet kurumlarının ve sosyal tabakalaşması hakkındaki yargılarında da artan bir gerçekçiliğe sahip görünüyorlardı. Bu nedenle örneğin, sosyal tabakalaşma konusundaki bir Sovyet uzmanı şunu ifade ediyordu:

> *Sosyal tabakalaşma kavramlarımız büyük ölçüde değişti... Bir zamanlar yalnızca iki tabaka ya da sınıfımız olduğunu düşünmüştük – ya da Stalin söylemişti –: Aydınlar ve işçiler-çiftçiler. Şimdi daha iyi biliyoruz. Daha pek çok yenileri de var. 1930'larda bu tabakaların yok olup gideceğini düşünmüştük. Ama öyle olmadığını görüyoruz. Onlar ... kesinlikle bir on beş yıl daha ortadan kalkmayacak. Onların arasındaki farklar, gelir konusundan daha fazla şeyi ilgilendirmektedir. Onlar ayrıca eğitim, kültür ve saygınlık bakımından da farklıdır. Bunların ortadan kaldırılması, arttırılacak eğitimden daha fazlasını gerektirmektedir. Teknolojik gelişmeye ve otomasyona da ihtiyaç vardır. Bugün insanları sıkıcı işlere almak ve orada tutmak genellikle zor olmaktadır. Teknolojik değişimle sıkıcı işlerden kurtulacağız. Bugünün ilginç mesleği, teknoloji geliştikçe sıkıcı hale gelecek.*

Bugünkü sosyal hareketlilik de bizim düşünmediğimiz bir şey. İşçilerin oğullarının kendi işçileri olması ihtimali daha yüksektir.

6. Sovyet sosyolojisi "somut" araştırmalar diye nitelendirdiği araştırmalara önemli bir vurgu yapmaktadır. "Somut", Sovyet sosyolojisinin yeni gelişiminin büyük kısmının etrafındaki program kavramının yankılandığı bir oluşumdur ve bu anlaşılmadan Sovyet sosyolojisi değerlendirilemez. "Somut" teriminin yalnızca pratik sorunlar üzerinde deneysel araştırmalar yapılması için tavsiye edilmediğini söylemek yeterli olacaktır. Somut sosyoloji kavramı, deneysel çalışmanın yeni bir programına yalnızca olumlu bir doğrulama vermemekte ama bunun yanında teorik analizin eski biçimlerinin örtük bir eleştirel yargısını da ima etmektedir. Deneysel olarak temellenmeyen teorik çalışmayı reddetmek için artan bir hazır oluşu somutlaştırmakta, sosyal teoriye kendi kendini onaylayan ve geçerlilik veren yaklaşımları kabul etmemektedir. Aynı zamanda, spekülatif ve gelecek yönelimli çalışmalar konusunda çekinceler koymakta, günümüz koşulları üzerinde yoğunlaşmaya yol açmaktadır. O zaman somut sosyoloji kavramı, araştırmaların yeni programının hem slogancı bir öncüsü ve spekülatif teori oluşturmanın eski tarzının öz ve örtük bir şekilde eleştirisidir.

7. Bununla birlikte, Doğu Avrupa sosyologları arasında Marksizm ve tarihsel materyalizm karşısında daha esnek ve gerçekten de daha özenli bir yaklaşım vardır. Sovyet sosyologların yeni somut sosyoloji ile geleneksel Marksizm-Leninizm arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için bilinçli olarak kendi programımın dışına çıktığımdan söz etmeliyim. Onlara, araştırma sonuçlarının Marksizmi geçersiz göstermesi durumunda ne olacağını düşündüklerini sordum. Cevaplar farklıydı. Bazısı zekice, bazısı cesur ve bazısı da öyle değildi. Ama genel eğilim şu şekilde ortaya çıkmıştı: Kendisini kanıtlayan, kendisine yeterli bir metafizik olmaktan çok, Marksizm gitgide araştırılabilir bir model ve araştırmanın bir yol göstericisi olan bir kavram olmuştur. Gerçekten de Marksizmin kendisi çeşitli zamanlarda açık bir şekilde ve kanım-

ca çok önemli olarak bir "model" denilerek nitelendirilmişti. Burada aklımda kalan ve çeşitli Sovyet sosyologları tarafından yapılan resmi olmayan yorumlar arasında şunlara yer vermek isterim:

> *Pek çok felsefecimiz tarihsel materyalizm konusunda kitap yazıyor. Tarihsel materyalizmi sunmanın tek yolu ve yaklaşımı olmadığına inanıyoruz. Değişik kişilerin tarihsel materyalizm konusunda yazması iyi bir şeydir... İlk olarak tarihsel materyalizmin bir teori olduğu ve hayatın herhangi bir teoriden daha karmaşık olduğu hatırlanmak zorundadır. Bütün teorilerin sınırları vardır. İkinci olarak, eğer hayat teoriden farklı olursa, bu teorinin yanlış olmasından dolayı değil ama koşulların teorinin gerçekleşmesini önlemesinden dolayıdır... Marksizm İncil değildir. Bütün zamanlar için olduğu gibi kalmaz... Bir teori bir teoridir. Somut sosyoloji yeni bir şey ekleyebilir. Eski doğrular geliştirilebilir. Somut araştırmalar, teorinin derinleştirilmesidir ve teorinin gerçeğe nasıl uyduğunun kontrol edilmesidir.*

Ama bütün bunlar Sovyet sosyologlarının somut araştırma sonuçlarını Sovyet gerçekliğinin özü olarak gördükleri anlamına gelmemektedir. Sovyet sosyologlarının "gerçek" olarak algıladıkları şey hala onların daha büyük sosyal teorileri ve alan varsayımları, kısacası Marksizm tarafından şekillendirilmektedir. Ancak bunda onlar, bu açıdan sosyal gerçeklik kavramları kendi sosyal teorilerinin metafizik bağlılıklarından etkilenmiş olan İşlevselci teoriye bağlı Batılı sosyologlardan radikal olarak farklı gözükmemektedir. Belirleyici değerlendirme, bu metafizik bağlılıkların deneysel onaylamamalara duyarlı görülmesi ve gerçekliğin bir "modeli" olarak algılanmaları ya da araştırılabilir özelliklerinden ayrı olarak gerçek sayılmaları ölçüsünde yapılacaktır. Bu bakımlardan Sovyet sosyologları Batılı meslektaşlarıyla bir noktada buluşmaktadır.

8. Doğu Avrupa'da farklı bir sosyoloji uzmanlığının artması, üniversitelerin eski aydınlarının "anti-sosyalist" ya da "anti-parti" görüşlerinin yeniden savunulması olarak anlaşılmamalıdır. İlk olarak Doğu

Avrupa sosyolojisinin gerçek canlılığı, genellikle genç insanlar arasındadır. İkinci ve daha önemli olarak, yeni sosyoloji bugün çoğunlukla ülkelerindeki komünist partilerin içinde güven duyulan konumlardaki ve tartışmasız bir şekilde partilerine sadık olan insanlar tarafından yönlendirilmektedir. Değerlendirebildiğim kadarıyla en iyi sosyoloji ürünleri – Amerikan standartlarına göre bile teorik olarak en gelişmiş ve deneysel olarak en özenli sosyoloji – Komünist Parti üyeleri tarafından ortaya konmaktadır.

Sovyet sosyolojisinin ve onun geniş anlamlarının ortaya çıkışının bir şekilde Komünist Parti liderlerinin dikkatinden kaçmış olabileceğini varsaymak saçma olacaktır. Bu gelişmelerin, oldukça üst makamlardaki parti liderlerinin geçici desteği altında ve onların yeni ama henüz geliştirilmemiş siyasi seçeneklere ipotek koyup değerlendirme yolunda, eğer henüz yeni kapılar açılmamışsa bunu yaparak kendi siyasi manevraları için alanı genişlettiğini kabul etmek çok daha gerçekçidir.

Bir kapının bir kere daha kapatılabileceğini eklemek gerekir. Doğu Avrupa sosyolojisinin geleceği doğrudan – ama tamamen değil, Sovyetler Birliği'ndeki ve özellikle kendilerini belli eden Sovyet Komünist Partisi 20. Kongresi'nden bu yana – güçlü karşı hareketlere rağmen – özgürleştirici eğilimlerin sürmesine ve aynı zamanda Sovyet Bloğu'ndaki ülkelerdeki belirli ulusal özerklik ve siyasi özgürlük düzeylerinin korunmasına bağlıdır.

Sovyetler Birliği'nde Akademik Sosyoloji'nin Sosyal Kaynakları

Sovyetler Birliği'nde bir Akademik Sosyoloji'nin son zamandaki büyümesine ve yeniden canlandırılmasına katkıda bulunan sosyal unsurların bazıları nelerdir? Bunun keşfedilmesi önemlidir. Çünkü bunun peşinden giderken eğer genel olarak ABD dâhil herhangi bir yerde bir Akademik Sosyoloji'ye yol açan koşullar hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bundan başka bu soruya verilen cevap, Sovyet sosyolojinin faaliyet gösterdiği sosyal görevin doğası ile ilgili olmak zorunda bulunduğun-

dan, onun gelecekteki gelişimi yolunda daha gerçekçi bir tahmin ortaya koymamıza yardımcı olabilir.

Son Sovyet olaylarının pek çok gözlemcisi için net olan bir olgu ile başlarsak, Sovyet Komünist Partisi'nin 20. Kongresi'nin, Sovyet, Yugoslav ve Polonya sosyolojilerinin ortaya çıkmasına yol açan adımların ilki olduğu açıktır. Stalinizm üzerine yapılan saldırı "buzların çözülmesi" adıyla geldi. Buzların çözülmesi tehlikeli olmaya devam etmektedir ve Doğu Avrupa entelektüelleri bizim gibi genellikle buna dikkat etmektedir. 1968 yılında Sovyetlerin Çekoslovakya'yı işgal etmelerinin muazzam dar görüşlü sonuçlarına ve bunun getirdiği buz gibi patlamalara rağmen, Sovyetler gerçekten de Stalin döneminin katılığına dönmekten çok uzakta bulunmaktadır. Eğer mevcut durum, Stalinci çizgiyle karşılaştırılmak istenirse, çamurlu ve yavaşlamış da olsa, buzların çözülmesi devam etmektedir.

Buzların çözülmesinin en azından iki sonucu olmuştur. İlk olarak, kültürel hayat üzerindeki siyasi kontrolleri gevşetmiş ve genel olarak değişik kültürel kesimlere ve onlardan sorumlu olan çeşitli teknik aydınlara daha geniş bir özerklik alanı tanımıştır. Kültürel ve entelektüel yenilik için büyük ölçüde bir güvenlik ortamı kurmuştur. Akademik Sosyoloji'nin Doğu Avrupa'da yeniden ortaya çıkmasının, Sovyet hayatını özgürleştirme yönündeki bu hareketle bağlantılı olduğu konusunda bir kuşku yoktur. İkinci olarak, Stalinizmin resmi etkisi, Sovyetler Birliği'ndeki ve diğer yerlerdeki hayatının resmi açıklamaları konusunda artan bir kuşkuculukla birlikte yaygın hayal kırıklıkları döneminin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Stalinizme saldırılması, Sovyet otoritesinin yetkili bir şekilde gözden düşürülmesi anlamına geliyordu. Burada resmi iletişim ve medya konusunda bir "güven krizi" doğmuştu ve bu da kamuoyunun resmi kaynaklarla bağlantısıyla kirlenmemiş hayata dair açıklamalara artan bir ilgisini getirmişti.

Ancak bu yalnızca, sokaktaki Sovyet insanının dünyada ne olup bittiğini gerçekten öğrenmek isteyip istemeyeceği ve şimdi bu ilgisini serbestçe ifade edip edemeyeceği konusu değildi. Aynı zamanda Sovyet yöneticilerinin de benzer bir ihtiyaçları vardı ve yeni Sovyet siyasi lider-

leri kendi liderliklerini yeniden istikrarlı hale getirmek için bu ihtiyacı tatmin etmek zorundaydı. Stalin döneminde gelişmiş olan ve kitlelerle liderlik arasında azalmış olan ilişki sorununu aşmak zorundaydılar ve bunun için insanların ne düşündüğünü bilme ihtiyacı içindeydiler. Bu dönemde Sovyetler Birliği'nde kamuoyu yoklamaları ortaya çıktı. Bunlar, yeni Sovyet liderliğinin daha önceki kamuoyu görüşünün oybirliğine dayalı olduğu yönündeki resmi efsanesini kullanarak görev yapamayacaklarını yansıtıyor ve aynı zamanda Sovyet halkının çeşitlenmiş tercih ve isteklerinden bazılarına karşı duyarlı olmaya daha çok hazır olduklarının kanıtını ortaya koyuyordu.[14] Sosyolojiye Sovyetlerin duyduğu yeni merak kısmen daha sonra, daha inanılabilir ve gerçekçi bir dünya resmine olan ilgiden kaynaklanmaktadır. Sovyet sosyolojisi, muhabirlerinin nispi bir güven duygusuna sahip oldukları bir tür akademik "gazetecilik" görevini görmektedir. Sovyet liderleri ve yöneticileri bu yönde haberler almaya çok ilgi gösteriyordu.

Bu, Sovyet sosyolojisinin ortaya çıkabileceği açıkça genişletilmiş çerçeve olan siyasi özgürleştirmenin bir eylemi olduğu için eğer Sovyet sosyologlarının ve onların kamuoyunda yer alanların çıkarları kısmen onların sosyal ödevlerinin kavramlarını şekillendirmeye hizmet etmiyorsa, bu çok şaşırtıcı olacaktır. Kibarca ifade etmek gerekirse Sovyet sosyologları işlerinin Stalinizmi geri getirmek olmadığını belirtiyor. O zaman onlar kendilerinin ve sosyolojinin rolünü nasıl görüyor?

Sovyet Sosyolojisinin Görev ve Sorumluluğu: Sosyal Bütünleşme

Bu konuları benimle konuşmak amacıyla Sovyet sosyologları, toplumlarındaki "oransızlıklar" ile "dengesizlikler" konularından ve bunların düzeltilmesi ihtiyacından söz ettiler. Bu, Sovyet sosyologlarının en derin sosyal görev ve sorumluluğu kavramı konusunda onların sanayi sosyolojisi ve sosyal psikoloji içinde olmalarından daha fazla ipucu sağlamaktadır. Onların üzerinde konuşmak istediği konuşmalar oransız-

lıklar ve "dengesizlikler" dili içindeydi ama sonunda konu toplumun bütünleştirilmesi sorununa geldi:

> *Ülkemiz geliştikçe ve karmaşıklaştıkça, ilişkilerin dengesinin anlaşılması gerekiyor. Sosyoloji ekonomiyi sosyal hayatla, ekonomiyi manevi hayatla* ***ilişkilendiren*** *bir araçtır. Toplumun değişik kesimlerini* ***bütünleştirmeye****, – bizim toplumumuz bütünleşmemiş demek değildir bu – karşılıklı ilişkilerin mekanizmalarını ve oranlarını yeniden düzenlemeye yardımcı olmaktadır. Sosyal hayatta anlaşılması ve açıklanması gereken* ***bağlantılar*** *vardır. (Yazarın italikleri)*

Görebildiğim kadarıyla oldukça bağımsız bir şekilde bazı Yugoslav sosyologları da kendi görevlerini aynı şekilde düşünmüştür. Kısacası, Sovyet sosyolojisinin sosyal görev ve sorumluluğu, Saint-Simon'un kendi yeni toplum bilimini meşrulaştırmak için kullandığı söylem ile aynıdır. Bu, "organizasyon" ve bütünleşme söylemidir.

Sovyet sosyologlarının "dengesizlik" ve oranlarla ilgili olarak karakterize ettikleri türden sorunlara bir örnek, nüfus istatistikleri araştırmacılarının çalışmalarıyla ilgili olarak verilmişti. Bu alanda çok sayıda genç okullardan mezun olmuştu ve onların meslek ortamlarına uymaları gerekiyordu. Bu gençler, iş piyasasındaki imkânlara göre gereğinden fazla eğitilmiş oldukları için oldukça yüksek iş beklentilerine sahipti. Bir Sovyet meslektaşın söylediği gibi, "bütün gençler kozmonot olamaz." Sovyet sosyologlar genel olarak, genç insanları kurulu olan topluma "uydurmada" karşılaşılan sorunlarla ilgileniyordu.

Bu durumda "oranlar" sorunu, kare düğmelerin yuvarlak deliklere sığması gibi bir ince ayar konusuydu. Belki onları bir miktar yeniden şekillendirmekle bu sorun aşılabilirdi. Belki de piyasalara uygun çıktılar almak gerekiyordu. Bu özünde toplumdaki sosyolojinin görevin teknolojik kavramı, insanların yapılmak zorunda olan işleri, insanların hazırlanmak zorunda olduğu için temel sosyal rolleri ve içinde faaliyette bulunmak zorunda oldukları temel kurumları, *verilmiş* olarak alması

örtük varsayımını gerektirmektedir. Bu nedenle sanayi sosyolojisinde ve özellikle bunun sağlayabileceği güç için artan bir ilgi vardır. Bunlar ekstra-gelir güdüleri ve parayla ilgisi olmayan teşvikler sağlayabilir. (Bir Sovyet meslektaşın açıkladığı gibi, "insanlar farklı nedenlerle çalışır. Sorumluluk duygusuyla ya da yalnızca ücretler için. Ücretler o kadar fazla vurgulanmaktadır ki diğer değerler hala gelişmemiştir.") Ama Sovyet sanayi sosyolojisi, yalnızca özel büyük bir görevle ilgilenmektedir. Bu görev bir kişinin belirttiği gibi, "beklentileri gerçekliğe ayarlamaktır". Bu açıklamadan başka hiçbir şey Sovyet sosyolojisinin, Batılı İşlevselcilik gibi, sosyal dünyanın belirli kısımlarını verilmiş olarak almasını ve görevini bunların daha uyumlu bir şekilde çalışmasını sağlamak olduğunu daha iyi açıklayamazdı. Sorun, insanların büyük ölçüde *verilenler* olarak ele alınan sosyal kurumlara uymasını ve bu kurumları kabul etmesini sağlamaktır. Bütünleşmeyi bir "oranlar" sorunu olarak düşünmek, birbirleriyle bağlantılarının güçlendirilebileceği ya da değiştirilebilecek sistemi, esas itibariyle istikrarlı bir şekilde kalan "parçalara" ve "gerekliliklere" sahip olarak gören bir model bakımından tasarlamaktır.

Yeni Sovyet sosyolojisi – Comte'tan Parsons'a kadar Batı'nın sosyoloji geleneğinde olduğu gibi – kendi yerleşik ekonomik kurumlarına ve tabakalaşma sisteminin temel kurallarına bağlıdır. Görevini esas olarak, bunların etkin bir şekilde çalışması ve toplumun geri kalanının, bunların belirlediği sınırlar içine düzgün bir şekilde uyması şeklinde tanımlar. Sovyet sosyologlarının en temel varsayımı, pek çok Amerikalı İşlevselci gibi, ekonomilerinin ana sorunlarının gerçekten çözülmesi ve özellikle onların ekonomilerini o noktadan sonra bir verilen olarak alabilmeleridir:

> *İlk ihtiyacımız, iyi bir grup hayatının tarafsız koşullarını, temeli oluşturmaktı. Bunu yaptık. Şimdi, sosyal ilişkileri, manevi hayatı, kültürü ... geliştirme sorunuyla karşı karşıyayız. Çoğunlukla ekonomik konularda düşünürdük, düşünmek zorundaydık ama şimdi sosyal ve manevi konular üzerinde düşünebiliriz.*

Sovyetler Birliği'nde "Batı-tarzı" Akademik Sosyoloji'nin ortaya çıkması, Sovyet ekonomisinin gelişmesine ve onun sanayi temeline dayandırılmaktadır. Eğer Sovyet siyasetinin özgürleştirilmesi, Sovyet sosyolojisinin ortaya çıkması fırsatını sağladıysa, bunun nedeni Sovyet sanayileşmesinin olgunlaşması – ve kariyerleri onların teknik etkililiklerine bağlı olan teknik ve yönetsel tabakaların büyümesi – çoğunlukla bu fırsattan faydalanılmasının gerekçesi oldu. Sovyet sanayileşmesi Sovyet sosyolojisinin asıl nedenidir. Sovyet tarzı sanayileşmenin bütünleştirilmesi ve yönetilmesi sorunları, Sovyet sosyolojisinin üzerinde çalışacağı ana sorunları belirlemektedir.

Akademik Sosyoloji'nin Kurumsallaşmasının Yapısal Kaynaklarının Bir Modeli

Sosyolojinin sosyolojik analizindeki bir ilgi bakış açısından görünce Sovyetler Birliği'ndeki Akademik Sosyoloji'nin gelişmesi, olayların daha geniş bir dizisi içinde bir olay olarak ve Akademik Sosyoloji'nin başarılı kurumsallaşmasının kanıtları olarak alınabilir. Bu nedenle Sovyet örnek olayı böylesi olayların "örneğini" genişletmekte, başarıları ve başarısızlıkları ve diğerleriyle birlikte, bir Akademik Sosyoloji'nin kurumsallaşmasının sosyal koşulları ile ilgili görüşlerimizi daha fazla netleştirmek için bir temel sağlamaktadır. Sovyet örnek olayının diğerlerinden önemli tarihsel ve ulusal farklılıkları olduğunu kabul ederek, bir Akademik Sosyoloji'nin genel olarak kurumsallaşmasına neden olan sosyal koşulların ana hatlarını belirleyen geçici bir modeli önermeyi devreye sokabiliriz. Sovyetler Birliği'ndeki bir Akademik Sosyoloji'nin gelişmesi, bunun mutlaka özel olarak bir sanayileşme biçimine bağlı olmadığını ortaya koymakta ve herhangi bir sanayi toplumunda gelişiminin belirli bir noktasında oluşmasının ihtimal dâhilinde olduğuna işaret etmektedir.

Bir Akademik Sosyoloji aşağıdaki koşullarda kurumsallaşacaktır:

1. Sanayileşmenin en azından bir "kalkış" noktasına ulaştığı ve kendi-kendisini sürdürür hale geldiği yerlerde.

2. Sonuçta sosyal teorisyenlerin ve diğerlerinin kendi toplumlarının sorunlarını ekonomi dışı ya da tamamen "sosyal", yani ekonomik sorunlardan farklı olarak tanımlamaya daha hazır oldukları yerlerde.

3. Verimliliğinin bir sonucu olarak yeni teknolojinin kitlesel tatmin sağlayabilmesi ve bu yüzden geniş grupların sadakatinin kazanıldığı yerlerde.

4. "Restorasyonculuğun – Geriye Dönme Akımının" tehdidinin sonuçta yenilgiye uğratıldığı yerlerde. Bu yüzden, sanayileşmenin gelişmesi ve kontrol edilmesiyle ana kurumlar ve ulusal seçkinler toplum üyelerince yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Diğer tartışmalı konular onu kontrol edecek sanayileşme ve sosyal sınıflar stratejisi olarak görülmemekte ancak taktik bir sorun olarak değerlendirilmektedir. (Bu yüzden şimdi Sovyetler Birliği'nde tecrübe edilmekte olan şey yerinden yönetimdir ve bu önemli olmakla birlikte, özel mülkiyete ve fabrikaların miras olarak kalmasına dönülmesi düşüncesini kapsamamaktadır.) Bu koşullar altında, tortu siyasi rekabet, insanların güce ve iç savaşa başvurmadan siyasi yenilgiyi kabul etmeyeceği yönünde insanların güçlü inançlara sahip oldukları konusundaki temel çıkarlar ve sorunlar hakkındaki farklılıkları gerektiren bir konu olarak tanımlanmamıştır.

5. Bütün bunların sonucu olarak, siyasi özgürleşmenin bütün biçimlerine, rekabet içindeki grupların şimdi daha az eleştirel olduğu ve iktidardaki siyasi grubun, yerine geleceklerin de toplumu değiştireceğine ve en temel değerleri ve bağlılıkları ihlal etmeyeceğine inandığından dolayı koltuğunu kaybedişini sükûnetle devrettiği için, izin verilebilir ve bunlar genişletilebilir.

6. Sanayileşme ilerlerken teknik ve yönetsel seçkinlerin sayısının ve yeterliğinin teknik beceriler, güvenilir bilgi ve bilimsel yöntemler temelli otoritesinin dayandığı bir yönetimin uzmanlaşmasında ve profesyonelleşmesinde artış olmaktadır.

7. Kısmen bunun sonucu olarak, daha büyük bir özerklik toplumun değişik kesimlerinde gelişecek ve buna izin verilecektir. Şu an için toplumun her kesimi temel siyasi sadakatlerini göstermek konusunda daha az baskı altındadır ve kendi uzmanlaşmış standartları ve değişik teknik ölçütler yönünden hareket etmede daha büyük bir özgürlüğe – bir başka deyişle özerkliğe – sahiptir.

8. Sonuç olarak değişik sosyal kesimlerin koordinasyonu sorununun büyüdüğü ama farklı bir şekilde görülmeye başladığı bir yerde bu, kamu otoritesi için bir görev olmakla birlikte, esas itibariyle siyasi ve yapısı gereği teknik bir konudur. Bir başka deyişle koordinasyon zorlukları "dengesizlikler", toplumun ana kurumlarına ya da ulusal seçkinlere karşı sadakatsizlikler ya da direnme, derin düşmanlıklar nedeniyle tanımlanmamaktadır. Kamuoyunun sorunları, ana kurumları yıkmak veya devirmek için bilinçli bir niyetin ifadesi olarak tanımlanması ihtimali pek yoktur.

9. Akademik Sosyoloji'nin kurumsallaşması, esas olarak kesim özerkliğinin daha genel bir gelişmesinin bir parçası ya da özel bir kısmıdır. Bu, bu arada artan bir şekilde özerk ve farklı hale gelen sosyal kesimleri bütünleştirme yönündeki büyüyen soruna sembolik ve araçsal bir karşılıktır. O, pratik ve "uygulamalı" yönlerden değişik sosyal kesimlerin ve düzeylerin etkin bütünleşmesine "araçsal" olarak katkıda bulunur. O, değişik sosyal kısımları yerleştiren toplumun bir "haritalamasının" formüle edilmesi ve onları daha geniş bir sosyal bütünün parçası olarak ilişkilendirmede ve temsil etmede "simgeseldir".

İster simgesel ya da isterse araçsal olarak önemli olsun, bir Akademik Sosyoloji, bir sanayi toplumunun bütünleşmesi, kesim koordinasyonu, kamu otoritelerinin bir sorumluluğu ve güvenlik ya da siyasi seferberlik sorunu değil de teknik bir görev olarak tanımlandığı zaman kurumsallaşmış hale gelir. Kamu otoritesi sonuçta, değişik kesimlerin ortak kendi koordinasyonu ve "öz-kontrolüne" katkı sağlıyor olarak görülmekte, onların yerine geçen bir şey olarak algılanmamaktadır.

Bu da onun karşısında, yıkıcı ya da hiyerarşik olarak tabakalaşmış olmak yerine değişik kesimlerin temel olarak sadık ve işlevsel olarak farklılaşmış olduğu görüşüyle uyumludur. Bu nedenle kamu otoritesinin her kesimin diğerleriyle ilişkilerini yakın bir şekilde gözetim altında tutma eğilimi az olur. Böylesi bir eğilim, içindeki vurgunun, kendi uzmanlaşmış fonksiyonları ve bu karşılıklı bağımlılık – ve yalnızca dışsal zorlayıcı olan değil – üzerinde tutulduğu bir "sistem" olarak bir toplum kavramına karşılık gelmektedir. Bu koşullar altında sosyal bütünleşme bir "denge" sorunu, bir parçanın diğer parçalar üzerinde merkezi kontrol dikte ettirmesi yerine, parçaların birbirleriyle ortak uyumu olarak tanımlanmaya başlar. O zaman bütünleşme, dışsal bir kontrolü gerektirmeyen iç ve spontan dengeden kaynaklanan bir durum olarak görülür.

Sovyet ve Amerikan sistemleri bu ortak kavrama, karşıt yönlerden gelmiştir. Sovyet sistemi bu kavrama doğru, oldukça kontrollü ve merkeziyetçi bir devlet mekanizmasından gelmekte ve sistemin bu hareketi kamu otoritesinin gevşetilmesini gerektirmektedir. Amerikan sistemi ise bu noktaya nispi olarak *bırakınız yapsınlar* şeklinde bir niteliği olan bir devletten gelmekte ve onun hareketinde, kamu otoritesindeki bir artış gözlenmektedir. Bu nedenle her ikisi de kendi kendisini sürdüren ve kendi kendisini koordine eden bir toplum kavramına sıcak bakmış, Amerika için sorun, artan devlet otoritesini meşrulaştırmak olurken, Sovyetler açısından bu otoritenin azaltılmasını meşrulaştırmak sorunuyla ilgilenilmiştir. Bu yüzden İşlevselcilik geleneği içinde faaliyet gösteren Amerikalı teorisyenler için önemli olan şey, onların sistem analizleri üzerindeki geleneksel teorik odaklanmasına artan devlet girişimi ile siyasi kontrolü katmanın bir yolunu bulmaktı. Ancak Sovyet teorisyenler için önemli olan, Marksizme ve esas olarak onun hiyerarşik alan varsayımlarına Sovyet bağlılığı ile çatışmayı en az düzeyde tutarken, sistem karşılıklı bağımlılığının hiyerarşiye dayalı olmayan görüşünü vurgulayan bir sosyal teori bulmak ya da geliştirmektir.

O zaman mantığa aykırı olarak sosyolojinin bir akademik kavramı, etik değerlerin önemi konusundaki bütün o konuşmaları için insanın ekonomik sürecin önceliğini en azından örtük olarak kabul ettiği ve bağlılıklarını özel bir sanayileşme tarzına özgüledikleri bir yerde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda sosyolojinin hedefini, değerden bağımsız ve siyasi mücadelenin üstünde savunmasına izin verilebilmektedir. Toplum artık en temel değerlerinin neler olacağı, seçkinlerinin paralel bir şekilde rahat olup sosyal bilimcilerin en azından en temel konularda desteğine güvenebilip güvenemeyecekleri konularında büyük bir mücadeleye girmeyecektir. Diğer bir deyişle tarafsız bir öz imaja sahip bir sosyoloji, bir toplumun seçkinleri, toplumun sosyal bilimcileri aslında tarafsız olmadıklarından emin olduklarında kurumsallaşabilir.

Ancak, Sovyet sosyologlarının artık Sovyet ideolojisine "sadakatlerini" kanıtlama ihtiyacı içinde olmadığını ileri sürmek istemiyorum. Bana göre, hala böyle bir ihtiyaç vardır. Bu durum örneğin, sürekli olarak Marksist literatürden alıntıların törensel bir şekilde kullanımında, Sovyet sosyologlarının hala zorunlu olarak Amerikan sosyolojisini eleştiren çok sayıdaki makale ve kitaplarında kendini göstermektedir. Yine de birilerinin sadakatinin kamuoyu önünde kanıtlanması ile ilgili bu ihtiyaç bir azalma göstermektedir ve sosyolojiye özgü özel ve ilişkili standartlarla çalışma konusunda artan bir vurgu da paralel olarak gelişmektedir. Sovyet sosyologları arasında, kendi sosyolojilerinin değer-dışı olduğu yönünde bir iddia işitmesem de, onlar sosyal bilimlerde "tarafsızlığın" korunmasının önemi üzerinde aktif bir şekilde durmaktadır. Benzer şekilde onlar, belirli siyasi liderlerin katkılarını övmek için tarihi yeniden yazan bazı Sovyet tarihçileri konusunda şikâyette bulunmuş, bu tür çalışmaların insanların genel olarak tarih ile ilgili olarak yazılanlara güvenini kaybetmesine ve kamuoyu gözündeki saygınlıklarının azalmasına yol açtığını belirtmiştir.

Koşulların Doğu Avrupa'da Akademik Sosyoloji'nin "tarafsız" bir tarzının genel olarak ortaya çıkmasına uygun olduğundan, en genel çerçeve İşlevselciliğin daha uygun bir şekilde kabulü ya da onunla diyalog

için kurulmaktadır. Ancak bu, Sovyetlerin kendi gelecekleri ile ilgili kavramlarda ve gelmekte olan eksiksiz komünizme karşı tutumlarında temel değişiklikler olmadan tam olarak gelişemez. Benzer şekilde İşlevselcilik için artan Sovyet ilgisi, bu gelecek-yönelimli davranışlarının şimdiden muazzam bir gerilemesine işaret edecektir.[15] İşlevselciliğin büyüdüğünü ve onun çekiciliğinin Doğu Avrupa'da arttığını söylemek, Sovyet Marksizminin bin yıllık beklentilerinin düşüşe geçtiğini belirtmek demektir. Bu, Sovyet toplumunun radikal olarak farklı ya da "komünist" bir geleceğe doğru yaptığı hamlenin yavaşladığını ifade etmektir. Bu, şu andaki "sosyalist" düzenden radikal olarak çok farklı ve ondan üstün "komünist" bir gelecek arzusunun canlılığını yitirmekte olduğunun işaretidir. Bu, Sovyet insanlarının halen ciddi anlamda daha iyiye gitmeyi umduklarını ama temel yapısal değişikliklerden geçmeyi beklemediklerini ima etmektedir.

Benzer şekilde, Sovyet sosyologlarının çalışmalarında izlenmesi gereken ve onların İşlevselci modele geçişlerinin işareti olacak anahtar bir gösterge, tam olarak onların kendi toplumlarının eksik yanlarını açıklamadaki bir "kültürel geri kalma" teorisini kullanmayı ya da reddetmeyi sürdürüp sürdürmeme bakımından çalışmaktadır. Tipik olarak, daha önceki kuşakların Sovyet sosyal sistemleri, Sovyet toplumunun yetersizliklerini kültürel geri kalma teorisi bakımından açıkladı. Bunların yıkılıp gitmeyen burjuva toplumunun kalıntıları olduğu belirtildi. Bu nedenle bunun özellikle önemli olduğunu düşündüm – kamuoyu önüne ne söylerlerse söylesinler – ve özel olarak konuştuğum Sovyet sosyologlarından hiçbirisi böyle bir açıklama hilesine kalkışmadı. Sovyet sosyologlarının artan "gerçekçiliği", onların aynı şeyi bir başka şekilde ifade etmelerinin bir yoludur.

Sovyet sosyologlarının gelecek-yönelimli bakış açılarındaki herhangi bir geriye gidişin kanıtlanması, onların toplumlarının temel kurumlarının, tabakalaşma sisteminin, bilim ve teknolojilerinin, akrabalık ve topluluk yapılarının daha makro düzeyde araştırılması yerine daha tam olarak belirli organizasyonların ve kurumların nicel mikro

düzeyde incelenmesi ile kanıtlanmış olacaktır. Benzer bir ayrımın Amerikan sosyolojisi için de yapılması mümkündür. Çünkü o da araştırma yöntemlerinin yapısı gereği daha çok mikro düzeyde araştırmalar yapmaktadır. Yeni kuşaklar boyunca daha az gelecek-yönelimli araştırmalar yapılması beklenebilir. Gençler daha az gelecek-yönelimliyken yaşlı kuşak daha makro düzeyde gelecek-yönelimli çalışmalara daha çok önem vermektedir.

Sovyet sosyologlarının Amerikan sosyologlarına göre genel olarak daha fazla gelecek-yönelimli olmaları muhtemel – öyle olması da beklenmelidir – görülmektedir. Ancak bunun bir kısmının yalnızca Sovyet toplumuna ya da Marksizme özgü olmadığı ve genel olarak Avrupa ve Avrupa sosyolojisinin ortak bir niteliği olması ihtimali vardır. Sovyet sosyolojisinin gelecek-yönelimli oluşun derecesini değerlendirmeden önce onunla daha genel tarihsel yönelim arasında dikkatli bir ayrım yapılması zorunludur. Kanımca Sovyet bilim insanlarının Sovyet toplumunun geleceğinin mevcut toplumdan radikal olarak farklı ve açıkça daha üstün olduğuna ilişkin bir inancı, bunu ne derecede ortaya koydukları ve eğer öyleyse hangi farklılık ve üstünlük temelinde bunun hissedileceğidir. Sovyet sosyal bilimcilerinin şu anda Sovyet toplumunun geleceğinin daha iyi olacağına inandıklarına kuşku yoktur. Ancak onlar bu gelişmenin diğer ana kurumlardaki değişikliklerden değil bilim ve teknolojinin gelişmesinden geleceğine inanmaktadır. Kısacası, parlayan umutlar hala gelecek için canlı tutulmakta, bunlar mevcut zaman diliminde bulunan unsurlara dayanmakta ve görünüşe göre eskiden olduğundan daha fazla gelecekle birlikte süren bir durum olarak görülmektedir. Ancak aynı zamanda teknolojik gelişmelerin artan bir şekilde yalnızca gelişmelere değil ama belirli derecelerde sorunlara da yol açtığı yönünde belirtiler vardır. Sovyet ve Doğu Avrupa sosyologları arasında etik değerler[16] ve inançlar, bireysel karakter ve değerler konusunda artan ilgi, toplumlarının sorunlarını yalnızca güvendikleri bilim ve teknolojinin gelecekteki gelişmesinin çözebileceğine ilişkin inançlarındaki bir azalmaya işaret etmektedir. Bir başka deyişle, etik kurallar üzerinde açıklanan bu yeni

vurgu ile ortaya çıkan entelektüel ilgilerdeki bu değişim muhtemelen, gelecek-yönelimli bakışta bir zayıflama belirtisi olmaktadır.

Yukarıda ana hatları belirtilen sosyal koşullar tamamen gerçekleştiğinde, Batı'nın ve Doğu'nun sosyolojileri, iç düzenin korunmasındaki artan ortak çıkarı ve bir noktada birleşmeyi, toplumlarındaki "tortu" gerilimleri çözmeyi, değişik kesimler arasındaki ilişkileri dengelemeyi ve bunları ince ayarlar vermeyi ifade edeceklerdir. Ortak bir şekilde kendi sanayileşme tarzlarının sürdürülmesine ve geliştirilmesine kendilerini adayarak ve bu sonuçları bir verilmiş olarak kabul ederek Doğu ve Batı sosyolojileri tarafsızlığın önemini vurgulayacaktır. Daha geniş sosyal etkileri bakımından bu, sanayileşmeyi yöneten ve bunlarla ilgili diğer sosyal düzenlemeleri kolaylaştıran ana kurumlar bağlamında faaliyetlerinin maliyetlerini ve sürtüşmeleri azaltarak etkinliklerini arttırma öncelikli görüşe sahip çeşitli kesimlerin faaliyetini değerlendirerek, toplumun teknolojik olarak yönetimi görüşünü benimseyecekleri anlamına gelmektedir. Ondan sonra "sistem" ve "fonksiyonun" metafiziği ile ilişkili olan bir sosyoloji, bir İşlevselcilik gelişebilecektir.

Dünya Sosyolojisinde Beklenen Yeniden Ayarlama

Sovyetler Birliği'ndeki Akademik Sosyoloji'nin gelişimi bugün Marksizmin ABD'deki İşlevselcilikten daha az olmayan bir şekilde büyük ölçekte yeni sorunlarla karşı karşıya olduğunu akla getirmektedir. Doğu Avrupa'daki Akademik Sosyoloji'nin o tüm gelişmesi yalnızca bu yeni sorunların ortaya çıkmasının bir göstergesi olmakla kalmamakta, aynı zamanda, en azından yeni entelektüel araçlara ihtiyaç olduğunu hisseden Komünist Parti'nin önde gelen üyeleri tarafından halen kısmen kabul edilmektedir. Onlar kesinlikle gelişmiş "somut" ya da Akademik Sosyoloji'nin "Tarihsel Materyalizm" ya da "Marksizm-Leninizm" ile etkileşimde bulunmak zorunda olduğunu biliyor ve bekliyorlar. Aslında Doğu Avrupa'da konuştuğum hiçbir bilim insanı böylesi bir etkileşimin yalnızca tek yanlı etkiler yaratacağını beklememişti. Doğu Avrupa'daki

Akademik Sosyoloji'nin süren büyümesi, Marksizmin kendisinin gelişmesi ve esaslı bir biçimde değişmesi ihtimalini getirmektedir.

Dünya sosyolojisindeki önemli bir entelektüel gelişmenin eli kulağındadır ve Marksizmin ve Akademik Sosyoloji'nin, artan temas ve karşılıklı diyaloğu yönünde gelişerek artacaktır. Dünya sosyolojisindeki Comte'un ve Marx'ın mirasçılarını bölen en temel tarihsel boşluğun, birbirleriyle ve kendi iç organizasyonlarındaki ilişkilerinde ifade edilen bir yeniden düzenlemeyi başlattığı görülmektedir. Bu karşılıklı etkileşim ve yeniden düzenleme onların mutlaka aynı yere varacağı ya da tek bir modelde birleşeceği anlamına gelmemektedir. Ama bazı bakımlardan onların eskiden olduğundan daha fazla yakınlaşmaları ihtimal dâhilinde gözükmektedir. Bunun ne kadar hızlı olacağı cevaplaması zor bir sorudur ve sürecin görünürlüğünü onun hızıyla ayırt edememek kolaydır. Sovyet Sosyoloji Derneği'nin yalnızca 1958 yılında kurulduğunu ve Sovyet sosyologlarının ilk cumhuriyetler toplantısının da ancak 1966 yılında yapıldığını hatırlamak gerekir. Bu durumda biz, yeni bir dengenin en azından bir başka kuşağın ömrünü gerektirdiği bir süreçten söz ediyoruz.

Bu bölümde daha önce, ABD ile Sovyetler Birliği arasında barışçıl bir iş birliğine katkıda bulunan bütün sosyal değişimlerin iyi niyetli bütün insanların lehine bir iddia ortaya koyduğunu, ancak yine de onların sosyal bilimler arasındaki artan yakınlaşma konusunda daha önemli bir değerlendirmenin aynı zamanda ciddi bir şekilde bu birleşmenin oluşabileceği temelde ele alması gerektiğini belirtmiştim. Yine de her zaman Metternich tarzı bir birlik ihtimali vardır. Bir anlaşmanın koşulları ya da tarafların ne üzerinde anlaştığını, özel bir değerlendirme yapmaya değer bir önemli sorundur. Örneğin eğer ABD'nin ve Sovyetler Birliği'nin sosyolojileri, sibernetik, sistem analizi ya da işletim araştırması gibi – hiçbir şekilde imkânsız olmayan bir gelişme – yöntemsel bakımdan deneysel bakış açılarına doğru ortaklaşa evrimleşirse, her tür sosyolojik insancıllık biçiminin boşa çıktığı yerde ruhsuz teknisyenlerin, faydalı ve kullanılabilir yaratıkların hâkim olduğu bir kültürü haber

verecektir. Çok daha iyi İşlevselcilik ve hatta "statik" İşlevselcilik. Çok daha iyi Marksizm ve hatta "kaba" Marksizm.

Marksizm ve İşlevselcilik arasında olacak yeniden düzenlemenin niteliği önemli bir kısımda, her birisinin kendi içinde gelişme şekline ve birbirlerine uygulayacakları türden etkilere bağlıdır. Bu sırasıyla ve kısmen Sovyetler Birliği'ndeki "somut" ya da Akademik Sosyoloji'nin gelişme ve özellikle de en önemli iç gerilimleri çözme tarzına bağlı olacaktır. Sovyet Akademik Sosyolojisi'ndeki ana çatışma, bir yandan yönetimde teknolojik yardım olarak faydalılığından dolayı esas olarak bir araçsal unsur olarak görenlerle, Akademik Sosyoloji'nin ideolojik olarak kendi liberal dürtülerinde köklenmiş olan ve daha insani kültüre katkıda bulunacağına inandığı için onun gelişmesini görmek isteyen kişiler arasındadır. Bu, kesinlikle Sovyetler Birliği'ndeki Akademik Sosyoloji'ye özgü bir gerilim değildir. Çünkü bu gerilim Avrupa'da, Doğu'da ve Batı'da ve de ABD'de de vardır.

Bugün Akademik Sosyoloji'nin çeşitli iç gerilimleri açığa çıkarken, en temel gerilimin yöntemsel deneyselcilerle teori-yönelimli araştırmadan yana olanlar ya da araştırma ve teori destekçileri ve hatta "uygulamalı" ve "saf" araştırma yanlıları arasında olduğuna inanmıyorum. Robert Merton ve Henry Riecken haklı olarak, neler gözlendiği konusunda teorik sonuçları izlemeye pek az ilgi gösteren bir tür "pratik gerçekçilik" içindeki yeni Sovyet sosyolojisinin deneysel araştırmalar için güçlü bir eğilimi olduğunu ileri sürmektedir.[17] Ancak böylesi bir "pratik gerçekliğe" karşı çıkan Sovyet sosyologların alternatifi yalnızca güçlü bir teorik bağlılıkla "saf" bir sosyoloji olarak gördüklerine inanmıyorum. Onların ideolojik ve değer etkilerine duyarlı daha geniş vizyonlu yeni bir sosyolojisi vardır. Onlar bunu her şeyden önce, Sovyet hayatının daha geniş bir şekilde özgürleşmesinin bir parçası olarak görmektedir. Eğer bu insanların bir "eleştirel" sosyoloji modeline çekildikleri söylenebilecekse, pratik gerçekçiler esas olarak bir "yönetsel" sosyolojiyi desteklemektedir. Yönetsel sosyoloji araştırma biçiminde değil ama sosyal

kontrol unsuru olarak uğraş verirken, eleştirel sosyoloji saf bir sosyoloji değil ama daha insancıl bir sosyoloji kurulmasıyla ilgilenmektedir.

Sovyet ve Amerikan sosyolojileri ya da Akademik Sosyoloji ile Marksizm arasındaki yakınlaşmanın anlamı, her birinin yönetsel bir sosyolojiye adanmışlığı ölçüsünde bağlıdır. Bir yönetsel sosyoloji esas itibariyle, statükonun daha iyi çalıştırılmasının bir aracıdır. Eğer o yeni programları ve yeni politikaları desteklerse, bunu amacı toplumun sorunlarının bir kaynağı olarak araştırılması yerine toplumun mevcut ana kurumlarını koruma ve güçlendirme amacı çerçevesinde yapmaktır. Bir yönetsel sosyoloji, dünyayı toplumdaki yönetsel seçkinlerin değerleri ve ihtiyaçları bakış açısıyla görür ve böylesi seçkinlerin girişimleri, görüşleri ve sınırlılıkları ile şekillenir. Bir yönetsel sosyoloji, statükonun anlayışlı bir hoşgörüyü besler. Onun sorunları olduğunu kabul ederken, bunları ana kurumlar çerçevesinde ve temel değişiklikleri yapmadan atlatılabilir sorunlar olarak görmektedir. Onun araştırdığı, değerlendirdiği çözümler, statükonun ve onun önemli kurumlarının temel ana hatlarıyla uyumlu olanlarla sınırlıdır. Yönetsel sosyolojinin ana sosyal fonksiyonu, kurumsal statükonun farklı gerekliliklerini daha etkin bir şekilde tatmin edecek daha az maliyetli yollar bulmaktır.

Yönetsel bir sosyoloji genel olarak statükonun sorunları için alternatif çözümlerin mekanik ve teknokratik görüşüne sahip olma eğilimi taşır. Yaygın bir biçimde, politikaların toplum için bir bütün olarak daha faydalı olduklarından dolayı değil ama onların taraftarlarının en güçlü olmalarından ve onların destekledikleri alternatifin yine onlar için en faydalı seçenek olmasından dolayı görememektedir. Kısacası, bir yönetsel sosyoloji, alternatif çözümler arasındaki rekabetin ve mücadelenin niteliğini gözden kaçırmaktadır. Bir seçeneğin rakiplere galip geldiği ve sistematik olarak onun açıklayıcı analizlerinde güç boyutunu görmezden geldiği sürecin siyasi karakterini görememektedir. Yönetsel sosyoloji, siyasi olmaktan çok bürokratik olarak düşünmektedir. Bu aslında, siyasi süreç dışında, statükonun temel gerekliliğinin yerine getirilmesinin daha az maliyetli ve daha etkin yollarını araştırmaktır.

Sosyoloji İçin Kurumlar ve Üniversite Kaynakları

Yönetsel bir sosyoloji ile "eleştirel" bir sosyoloji arasındaki ilişki, bunların arasındaki güç dengesi çeşitli etkilerin bir fonksiyonudur. Bunlardan birisi, bir sosyolojinin geliştiği ve günlük temelde işlediği en yakın kurumsal ortamdır. Daha geniş anlamda konuşulacak olursa, iki farklı sosyolojiyi şekillendiren yerel ortam "üniversite" ve "enstitüdür". Bu yapısal farklılık Sovyet ya da Doğu Avrupa sosyolojisine özgü değildir ve tüm Batı Avrupa ve ABD'de bulunabilir.

ABD'de sosyoloji ve sosyal bilimler enstitüleri aktif bir şekilde projeleri başlatan bir şekilde "girişimci" kuruluşlardır. Onlar bir yandan uygulamalı sosyolojinin çeşitli biçimlerine ilgi duyan farklı müşteriler ile bu tür hizmetleri sunmaya ilgi duyan ve yetenekleri olan üniversite öğretim kadrosu arasında bir aracı ya da simsar gibi görev yapar. Girişimci eğilimlere asla sahip olmayan Doğu Avrupa enstitüleri bir şekilde devlet mekanizmasıyla daha yakın bağlantı içindedir ve onun sağladığı fonlara tamamıyla bağlıdır. Doğu Avrupa enstitüleri bu yüzden, Komünist Parti tarafından esas olarak üniversitelerde konuşlanmış sosyolojik fakültelerine göre daha yakından kontrol edilmektedir. İkisi arasında henüz başlamakta olan gerilimler bir tarafa, farklılaşmış bağlantı kalıplarının eşlik ettiği bu iki bağlamda faaliyet gösteren sosyologların entelektüel bakış açılarında gerçekten de görünür bir farklılık vardır. Dünyanın her tarafında, enstitü ortamının, üniversiteye göre yönetsel sosyolojinin gelişimi için daha uygun bir ortam sağladığında pek az tereddüt vardır. Eğer enstitü, bir yönetsel sosyolojinin kurumsal bir kuluçkası ise, bu güç ve desteğin nihai kaynağı değildir. İlk ve son analizde, bu güç siyasi girişimlerden ve devlet tarafından sağlanan muazzam fonlardan kaynaklanmaktadır. Sovyetler Birliği'nin içinde ve dışında yönetsel sosyolojinin geleceğinin en çok dayandığı şey, devlet desteğidir.

Bu amaçla, Doğu Avrupa'da bir yönetsel sosyoloji, siyasi genel eğilimlerinde daha az liberal olmasına rağmen, Amerikan sosyolojisi içindeki hâkim seçkinlerin çoğu zaman enstitü açısından tipik olan Sov-

yet tarzı sosyolojiyi tercih ettiği yönündeki çelişki çileden çıkarıcıdır. Özellikle onlar daha çok donanım kullanmayı, yüksek bilim yönelimli, enstitü-temelli yönetsel sosyolojinin ihtiyaçlarına uygun yöntemsel deneysel işleri tercih etmesi mümkündür. Mantığa uymayan bir şekilde Amerikan sosyolojisinin resmi sözcüleri tarafından uygulanan nüfuz genellikle Sovyet sosyolojisinin daha çok komünist kontrollü ve daha az liberal kanadını destekleme ihtimali vardır.

Notlar

1. N. Bukharin, *Tarihsel Materyalizm: Bir Sosyoloji Sistemi* (*Historical Materialism: A System of Sociology*), (New York: International Publishers, 1925)
2. Aklımda özellikle Merton'un anomi analizi var. Bu analizde Merton, belirli bir tür sınıf sisteminin bir sonucu olarak alt sınıfın üyelerinin orta sınıf gibi aynı amaçları arzulamak üzere sosyalleştiklerini ama alt sınıf olmakla bu amaçları gerçekleştirmede aynı fırsatlara sahip olmadıklarını ve bu nedenle anominin meydana gelebileceğini ileri sürüyor. Burada aslında Merton Marx'ı, Durkheim'ı zorla açmak için kullanıyor. Merton'un "Anomi ve Sosyal Yapı" ("Anomie and Social Structure") yazısına *Sosyal Teori ve Sosyal Yapı* eserinde bakınız (Glencoe, III.: The Free Press, 1957)
3. Örneğin Peter L. Berger, editör, *Marksizm ve Sosyoloji* (*Marxism and Sociology*), (New York: Appleton-Centurry-Crofts, 1969)
4. Louis Althusser, *Marx İçin* (*Pour Marx*), (Paris: Maspero, 1968); Lous Althusser, Jacques Ranciere ve Pierre Machery, *Gözden Geçirilmiş Capital*, Cilt I (Paris: Maspero, 1968): Louis Althusser, Etienne Balibar ve Roger Establet, *Geçirilmiş Capital*, Cilt II (Paris: Maspero, 1968)
5. Nicos Poulantzas, *Kapitalist Devletin Sosyal Sınıflarının Siyasi Gücü* (Paris: Maspero, 1968)
6. Örneğin Roger Garaudy, *Peut-on etre communiste aulourd hut?* (Paris: Bernard Grasset, 1968)

7. *Örneğin E. Fromm koleksiyonuna*, editör *Sosyalist İnsancıllık* (*Socialist Humanism*), (Garden City, New Yorkk: Anchor Books, 1966), ayrıca Yugoslav dergi *Praxis*'e bakınız.
8. Adam Schaff, *Marksism a jednospka Pudzka* (Varşova: 1965)
9. Nonnan Birnbaum, "Marksist Sosyolojide Kriz" ("The Crisis in Marksist Sociology"), *Sosyal Araştırma*, XXXV, Sayı 2 (Yaz 1968), sayfa 350-380.
10. Bu tartışma ile ilgili makalelerin bir koleksiyonu John V. Murra ve diğerlerinin editör olduğu ve çevirdiği *Sovyet Dilbilimsel Tartışması* (*The Soviet Linguistic Controversy*) eserinde bulunabilir (New York: King's Crown Press, 1951)
11. Sovyet bilim insanlarının bu altyapı-*üstyapı sorunu konusundaki son* tartışmaları V. P. Tugarinov (*Voprosy filosofi*, 1958), M. Kammari (*Kommunist*, 1956), A. E. Furman (*Filosovskie Nauki*, 1965 ve *Voprosy filosofi*, 1965) yazılarında bulunabilir.
12. Bu sorunla ilgili tartışmaya önemli katkılar Herbert Marcus ve Norman Birnbaum gibi bilim insanlarınca yapılmıştır. H. Marcusse, *Sovyet Marksizmi: Bir Eleştirel Analiz* (*Soviet Marxism: A Critical Analysis*), (New York: Columbia University Press, 1958)
13. A. Wisdavsky, "Etkinliğin Siyasi Ekonomisi: Maliyet-Fayda Analizi, Sistem Analizi ve Program Bütçeleme" (The Political Economy of Efficiency: Cost-Benefit Analysis, Systems Analysis and Program Budgeting), *Public Administration Review*, XXVI, Sayı: 4 (Aralık 1966), sayfa 305
14. Paul Hollander'in "Sovyet Sosyolojisinin Açmazları" (The Dilemmas of Soviet Sociology); Alex Simirenko, *Sovyet Sosyolojisi* (Chicago, Quadrangle Books, 1966)
15. Bunların önemi konusundaki bir tartışma için, George Fisher, *Sovyet Toplumunda Bilim ve İdeoloji* (*Science and Ideology in Soviet Society*) (New York: Atherton Press, 1967)
16. L. Kolakowski'nin eseri, bu konudaki kaygıların en çok bilinen ifadelerinden birisidir.
17. R. Merton ve H. Riecken'in, "Sovyetler Birliğindeki Sosyoloji Üzerine Notlar" (Notes on Sociology in the USSR), *Current Problems in Soci-*

al-Behavioral Research, Sempozyum Araştırmaları, sayı: 10 (Washington D.C.: National Institute of Social and Behavioral Science, Kasım 1962)

IV. KISIM
Son Bölüm: Teorisyen Kendisini Toparlıyor Ama Kısmen

VI

Sen Bilen Teorieyen Kendisini Toparlıyor Mu Kısmen

13. BÖLÜM
Bir Sosyolog Olarak Yaşamak: Dönüşümsel Bir Sosyolojiye Doğru

Burada çalışmamın sonuna geldim ve bu sona gelişe yanlış nedenlerden dolayı direnilebilecek olduğunun farkındayım. Ancak daha fazla şeylerin söylenmesine ihtiyaç olduğu yönündeki rahatsız edici duygu, bu sınırlı çabada bile varlığını devam ettirmektedir. Bir şeylerin eksik kaldığı ya da açıklandığı duygusuna sahip olduğumu netleştirmezsem buraya kadar yazdıklarım, tamamlanmamış olmakla kalmayacak ama aynı zamanda dürüst de olmayacaktı. Açık olmak gerekirse, başkalarının çalışmasındaki varsayımları göstermek için bu kadar çok zaman harcayan birisi olarak şimdi aynı şeyi burada kendi çalışmam için yapmam gerekmektedir. Büyük ihtimalle şimdi kendimi savunmaya geçmeden ya da kendimi suçlamadan inceleyebilmeli, kendi ana varsayımlarımı değerlendirmesem bile makul ve tutarlı bir şekilde ana hatlarıyla sunabilmeliyim. Ama böylesi bir çabanın başarısız olacağına inanıyorum. Hiç kimse kendi eleştirmeni olamayacağı için eğer birisi böyle yapabileceği görüntüsünü veriyorsa, gerçekten istediğinden daha çoğunu vadediyor demektir. Yine de kişisel-bilgi mümkündür ve bir yandan bu çabanın kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalacağı çarpıtma ve eksiklikler konusundaki uyarıyı yaparken eğer kendi işleyiş varsayımlarımı açıklama çabası gösterirsem, eleştirmenlerimin kendi işlerini yapmalarını kolaylaştırmış olabilirim.

"Batı Sosyolojisi'nin Yaklaşan Krizi"nde Sosyal Teori ve Kişisel Gerçeklik

Bununla, hassas değilse de belirli zor sorulara gelmiş olduk. Bu kitapta Gouldner'in sosyoloji dünyasında gördüğünü iddia ettiği şey ile daha önceki Gouldner'in aynı dünyada yaptıkları arasında derin bir ortak noktada buluşma olduğu (en azından bazıları için) oldukça basit olmak durumundadır. Gouldner'in burada modern sosyolojide olduğunu belirttiği şey ile – özellikle onun İşlevselcilik ve Marksizm arasında büyüyen bir noktada birleşme tezi - yirmi yıldan daha fazla bir zamandır kendisinin yapmaya çalıştığı şey arasında bir noktada örtüşme söz konusudur. Gouldner'in hayatını bir sosyolog olarak geçirdiği o şeyin, kendisinin de açıkladığı gibi, genel olarak sosyoloji dünyasında tarafsız bir şekilde olan aynı şey olması "kuşkulu" değil midir? Bu nedenle, Gouldner'in sosyoloji dünyasının gördüğünü rapor ettiği şeyin "yalnızca" kendi arzularının bir yansıması, bu arzuların hayali olarak gerçekleştirilmesi, kendi değerlerinin ve aslında kendi varlığının meşrulaştırılması olması mümkün değil midir? Bunun gerçekten de ihtimal içinde olduğunu hemen kabul ediyorum. Ancak burada durmadan devam etmeli ve sormalıyız: Diyelim ki bu doğru – bunun anlamı nedir?

Bu, Gouldner'in sosyoloji dünyası ve onun içindeki eğilimler konusunda söylediklerinin mutlaka onunla kendi deneyimleri aracılığıyla ya da onun içinde kendi faaliyetiyle çarpıtıldığı ya da tahrif edildiği anlamına mı gelmektedir? Sanmıyorum. Çünkü insanlar gerçeğe, sahte olandan daha az olmayan bir şekilde dünyadaki sosyal olarak şekillenen kişisel deneyimlerle yönlenebilmektedir. Gerçekten de onların gerçeğe yaklaşabilmesinin başka bir yolu yoktur. Kesinlikle gerçek hatadan geri kalmayacak şekilde sosyal deneyimlerden doğmak zorundadır. Herhangi bir eserin bize gerçeği ya da yanılsamayı sunması, düşünen kişinin yönlendirdiği hayatı bilerek belirlenemez. Sonunda bu yalnızca hayata değil esere bakılarak değerlendirilebilir. Eser ona uygun standartlar ve eleştiriler karşısında ne kadar iyi dayandığı açısından değerlendirilebilir.

Ama bunun ne gerçeği ve ne de sahte ya da başka bir şey olması durumunda, eser onu üretenlerin hayatlarının ve zamanlarının temeli anlaşılarak değerlendirilebilir. Bir eser niye bu şekilde emek verilip üretilmiştir? Cevap elbette bizim herhangi bir eserin yalnızca gerçek-değeri yönünden değerlendirmemiz olmadığı ama aynı zamanda onu anlamak istememizdir. Bu, bizim onun niye başka bir yöne değil de belirli bir yöne gittiğini, başka sorunları görmezden gelip bir sorunu ele aldığını, sosyal hayatın belirli parçalarına vurgu yaparken diğerlerini ihmal ettiğini, başka bir şekilde değil de belirli bir biçimde formüle edildiğini anlamaya çalışmamızdır. Bu çalışmada, Gouldner'in ve benim çabalarım, sosyoloji toplumunun "ortak bilincini" kristalleştiren ve ona bir kişisel farkındalık sağlayan insanları ve çalışmaları, yani sosyal teorileri ve teorisyenleri anlamak yönünde olmuştur. Buradaki görev esas olarak, *Platon'a Giriş*'te yapılanla aynıdır. *Platon'a Giriş* gibi mevcut eser, sosyal teorisyenlerin bir örnek olay çalışmasıdır. Onun nihai amacı, hangi teori-ürünlerinin ve teori-performanslarının ne şekilde üretilip kabul edildiğini aydınlatmak olabilen sosyal teoriler hakkındaki daha genel bir teoriye katkıda bulunmaktır.

Sosyal teorinin nasıl yapıldığı konusunda benim kendi kavramsallaştırmam, teori ve araştırmanın etkileşimini vurgulayan o yöntem bilimcilerin geleneksel olarak öne çıkardıkları ana vizyondan aslında oldukça farklıdır. Daha genel olarak, sosyal teorinin gerçekte nasıl yapıldığını ya da aslında bir deneysel sorun olanı yöntemsel bir etik kurala tabi kılan şey konusunda peşin hükümlü olma eğilimindeki rasyonel ve bilişsel güçlerin rolünü tek yanlı olarak vurgulayan bir varsayım açısından dünyada nasıl bir yeri olduğunu anlamanın imkânsız olduğuna inanıyorum.

Teorinin insanların pratikleri tarafından ve o pratiklerin bütünlüğü içinde yaşadıkları hayat tarafından şekillendirilmesiyle oluşturulduğu yönündeki ilkel varsayım ve bunun somut deneysel bağlamlara taşınması ile başlayarak, insanlar sosyal teoriyi neyin yarattığı ve pek çok teorisyenin ne yapmaya çalıştığı konusunda çok farklı bir kavrama

yönlendirilir. Bu kavram izlendiğinde, bir iletişim sosyal teorisinin ne kadar karmaşık olduğu görülebilecektir. Teorisyenlerin teorileri için nasıl sağlam bir savunma konumuna geçtiklerini göremezsek, anlamak bir tarafa onlara bir göz atılamayacak bir karmaşıklık vardır.

Burada incelenen sosyal teorideki ana değişimlerin pek çoğu ve teori-çalışmasının çoğu, özenli bir şekilde tasarlanmış sosyal araştırmaların büyük çabalarla ortaya çıkardığı güvenilir olguları teorisyenlerin özümseme ihtiyaçlarından kaynaklanmamaktadır. Bu, çoğu zaman teorisyenlerin gelecek için bir temel hazırlamaya ilgi göstermeleri de değildir. Gerçekten de olgu sorunları – yani olguların neler olduğu konusundaki ilgi – şaşırtıcı bir şekilde sosyal teori içinde pek az yer alabilmektedir. Bunlar her durumda, teori oluşturmada bilim yöntemcilerinin ve mantıkçılarının önerdiklerine göre daha az önem taşımaktadır. Belki de bunun bir nedeni, böylesi yöntemlerin ve mantıkların çoğunun büyük ölçüde fen bilimlerinin çok farklı deneyimlerince şekillendirilmiş olmalarıdır. Bu nedenle onlar, sosyal teorisyenlerin davranışlarını açıklayamayabilir ya da bunlara uygulanamayabilir.

Sosyal teorinin oluşturulması yalnızca olgularla ilgili sorular ertelenip görmezden gelince başlayabilir ya da sürdürülebilir gözükmektedir. Bir başka deyişle sosyal teorisyenler çoğunlukla belirli "olguları" verilmiş olarak almaktadır. Onlar bunu, bu olgular çoğunluklar araştırmalar yerine kişisel deneyimlerle elde edilmişti. Bu kişisel gerçeklikte yer almış olunca onlar buna bütünüyle inanmaktadır. Teorisyen, Fransız Devrimi, sosyalizmin yükselişi, 1929 Büyük Buhranı ya da reklam ve satışın yeni bir dünyası gibi şeylerle ilgilenir, onları görür ve deneyimler. Bu olgular onun için olgusallıkları bakımından sorunlu değildir. Ama gördüklerinin güvenirliği, onun açısından sorgulanmamaktadır. Önemli konu, olguların belirlenmesi değil ama onların sıralanmasıdır. Sosyal teori oluşturma genellikle, kişisel tecrübe ile bilindiği varsayılan kişisel gerçek için bir anlam bulma arayışıdır. Onu, sıradan deneyimlenen şeyi atıfta bulunulan gerçeklikle temellendirerek teori çalışmasının çoğu kişinin deneyimini anlamlandırma çabası ile başlar. Bunun çoğu,

çözülmemiş deneyimi açıklama yönünde bir gayretle başlamış olur. Sorun, gözlenmiş olanı onaylamak ya da yeni gözlemler üretmek değil ama yaşanan şeyin anlamını konumlandırmak ve yorumlamaktır.

Sosyal teorisyen genellikle gerçek ve bunun ihlal ettiği bazı değer olarak aldığı bir sosyal olay ya da süreç arasındaki gerilimi düşürmeye çalışmaktadır. Teori çalışmasının çoğu atıfta bulunulan gerçeklik ve belirli değerler ya da atıfta bulunulan gerçekliğin belirsiz değeri arasındaki uyumsuzluk tarafından başlatılır. Teori oluşturma genellikle tehditle baş etme yönündeki bir çabadır. Bu, teorisyenin derin ve kişisel olarak ima edildiği ve kendisinin değerli sağdığı şeylere karşı bir tehditle baş etmenin bir çabasıdır.

İzin Verilen ve Verilmeyen Sosyal Dünyalar

Bir teorisyene göre iki tür sosyal dünyanın olduğunu ileri sürebiliriz: İzin verilen (ya da "normal) ve izin verilmeyen (ya da "normal olmayan") dünyalar. Teorisyen genellikle izin verilmeyen bir dünyayı gördükten (ya da fırsatı algıladıktan) sonra başlar. Bu teori çalışmasının bir kısmı izin verilmemişin izin verilmişe aktarılması ve böylelikle evreni normalleştirme çabasını oluşturur: O, izin verilmemiş olanın tehdidini ortadan kaldırmak ya da azaltmak veya izin verileni güçlendirmek ve desteklemek zorundadır. Teorisyenler bu nedenle örtük bir şekilde etkin bir keşif peşinde olup izin verilmeyen dünyaların izin verilenlere dönüştürülmesine ve izin verilenlerin izin verilmeyenler haline gelmelerinin önlenebileceği koşulları aramaktadır.

Genel olarak konuşulacak olursa, teorisyenin bunu yaptığı en önemli iki yolun birincisinin onun normal dünya olarak kabul ettiği şeyin önemi, gerekliliği, yeterliği ve iyiliği ile değerini ve ikinci olarak onun izin verilmeyen bir dünya olan, kabul ettiği şeyin inkâr eden, onayamayan ya da yeterliliğini veya değerini görmezden gelişini yansıtan durum olduğunu ileri sürebiliriz. Örneğin Parsons'un "evrimsel genel olgular" analizinde ABD ile Sovyetler Birliği'ni örtük olarak dengele-

mesinin ötesinde bunların her birisi (Parsons için) bir kalıp, sırasıyla izin verilen ve izin verilmeyen bir dünyadır. Parsons'un buradaki ve çok geniş çalışmaları toplamı içindeki teorisinin çoğu, izin verilenin yeterliğinin ve etik değerinin ölümsüzlük vermek için desteklenmesi, izin verilmeyenlerin ise elimine edilmesi için inkâr edilmesidir.

Charles Osgood'un yaptığı gibi, sosyal nesnelerin tüm dünyasının belirli temel koordinatları, enlem ve boylamları olduğunu ve insanların bütün sosyal nesneleri çok boyutlu bir özellik-alanı bakımından ve en önemlisi de iyi-kötü, güçlü-zayıf boyutları yönünden bir varsayıma bağlamaktadır. Bu da sosyal nesnelere anlam yükleme dürtüsünün en azından onların iyi olma özellikleri ve güçleri bakımından yargılar içerdiğini ima etmektedir. Bu aynı zamanda, sosyal teorinin anlamları haritalamasına girdiği ölçüde, onun da nesneleri yerlere iyilik ve güç boyutlarıyla nitelendirmesine işaret etmektedir. Eğer, sosyal teorisyenlerin temel olarak diğer insanlar gibi olduğunu kabul etmek zorunda olarak, onlar mesleki açıdan ne kadar "değerden bağımsız" olduklarını ve onların de sosyal nesnelere yalnızca güç bakımından değil aynı zamanda iyi olma durumları yönünden de bir nitelendirme yaptığını varsaymak durumundayız.

Bir bilimsel, "değerden bağımsız" sosyal teori, sorun teorisyenin sosyal nesnelerini iyi-kötü boyutlarıyla yerleştirememesi değil ama geleneksellikle kendi göreviyle ilişkisiz olarak belirlenen bu görev açık bir şekilde yapılmak yerine gizli ve odaktan uzaklaşılmış bir şekilde yerine getirilmesidir. Ancak ikincil derecede ilgi gösterildiğinde, yine de aktif bir şekilde görevlerini gerçekleştirmektedir. Kısacası, etik değerlerine göre sosyal nesneleri konumlandırma baskısı sürer ve teknik rolünün ne olduğu konusunda iddia ettiği kavramı ne olursa olsun sosyal teorisyenlerin çalışmalarını şekillendirir.

Örneğin değerle ilgili değerlendirmeler, güç yeterliliği yargılarından çıkarılır: Gücün verildiği sosyal nesneler örtük olarak iyi şeyler olarak kabul edilir. (Bu nedenle Parsons'un paylaşılan etik değerler konusundaki ana odaklanması, yalnızca güç yeterliğini vurgulamakta-

dır – sosyal dünyada ürettikleri arasında tam farklılıkları vurgulayarak – ve o böylesi değerlerin o tam iyiliği hakkında nadiren açık seçik bir şekilde yargılar ortaya koymaktadır. Parsons'un onların yalnızca güçlü değil ama aynı zamanda iyi olduklarına inandığı konusunda bir kuşku olamaz.) Ancak bu eğilim, diğer şeyler arasında güç ve iyiliğin olumlu olarak ilişkili olduğu isin verilen sosyal dünyaları tanımlamak için genel bir eğilim olan olayların daha geniş bir dizisinin özel bir durumudur. Böyle bir bağıntı, bütün izin verilen sosyal dünyaların genel bir koşuludur. Paralel bir şekilde izin verilmeyen dünyalar *şu yerlerde bulunur: (1) İ*yi nesnelerin zayıf olarak görüldüğü yerlerde ya da (2) kötü nesnelerin güçlü olarak görüldüğü yerlerde.

Sosyal teori oluşturmanın önemli bir bölümünün, izin verilmeyen hale gelmiş sosyal dünyalarla başa çıkmayı ve iyilik ile güçlülük arasındaki bozuk ilişkinin yeniden düzenlenmesini, onların "normal" denge durumlarına getirilmelerini ve/veya iyilik ve güçlülük arasındaki tehdit edilen bir dengesizliğe karşı izin verilen dünyaları savunmak için sembolik bir çaba olduğunu ileri sürüyorum. Örneğin, 1929 Buhranı ile orta ve üst sınıflar toplumda artan bir şekilde tamamen yetersiz ve duyarsız olarak görülmüştü. Onlar güçlü ama etik olmayanlar olarak görülüyordu ve onların otoritesi, güçleri sürmesine rağmen zayıflamıştı. Parsons bu sınıfların artan bir şekilde profesyonelleştiğini vurguladığı zaman, onun öne çıkarmak istediği şey, bu sınıfların etik bir sorumluluk duygusuyla davrandıklarıydı. O bu şekilde gücü ve iyiliği teorik olarak yeniden dengeleme eylemi içindeydi.

Bir insan için, toplumda güçlü olanın iyi olmadığına inanması, dindar bir inananın onun Tanrısının şeytan olduğunu düşünmesi son derece acı vericidir. Ancak izin verilmeyen dünyaların gerilimleri yalnızca "iyiliğin" güçlü olana örtük bir şekilde verilmesiyle azaltılması gerekli değildir. Ama diğer şekillerde de ortaya çıkabilecek bir durumdur. Bunların en genel olanlarından birisi, güçlülük açısından yapılacak değerlendirmenin önemini vurgularken, iyilik boyutları açısından herhangi bir yargıda bulunulmasını küçük düşürmek ya da yasaklamaktır.

Makyevelcilik – bir *Realpolitik*'in Güç Politikası – siyasi alan içinde bu eğilimi örneklemektedir. Sosyal bilimin bir değer bağımsız kavramı, sosyoloji alanında aynı şeyi yapmaktadır.

Modern sosyolojinin Pozitivist dönemde kristalleştiğini hatırlarken, Akademik Sosyoloji'nin "babalarının", oluşmakta olduğunu gördükleri sanayi toplumunun nihai yeterli gücü konusunda bir kuşkularının olmadığı ama onun iyiliği ve etik değerleri konusunda pek çok kuşkuları olduğu açıktır. Onlar bu şekilde hemen yeni etik kurallara ve bir dine ihtiyaç olduğunu açıklamışlardı. Bundan başka, onlar genelde bilimi ve özelde sosyal bilimi, yeni etik kuralların ve yeni orta sınıfın ve onun kurumlarının meşruiyetini keşfetmenin bir yolu olarak önerdiler. Onların artan gücüne rağmen, yeni orta sınıf, diğer sosyal tabakaları ve aslında ister eski aristokrasi, yeni işçi sınıfı ya da isterse entelektüeller olsun hemen hemen diğer bütün sosyal tabakaları almada, onları sosyal gücün tamamen haklı sahipleri olarak görmekte oldukça güçlük çekmiştir. Orta sınıf kendi kurulu yeterli gücü ve meydan okunan iyiliği arasındaki daimi gerilimle birlikte yaşamayı sürdürmüştür.

Teorisyenler, böylesi izin verilmemiş dünyaları, güçlünün caydırıcı iyiliğiyle uyumlu hale getirebilir. Bu esas olarak İşlevselcinin sosyal nesnelerin dünyamızda, faydalı olmak iyi olmaktır şeklinde "faydalılığın" süren bir ayakta kalışıdır. Yeniden ifade etmek gerekirse, teorisyenler izin verilmemiş dünyalara, Parsons'un paylaşılan etik kuralların deneysel önemini vurgularken yaptığı gibi iyinin gücünü öne çıkararak uyum sağlayabilir. Uyum sağlama aynı zamanda belirli türdeki yargıların – özellikle değerle ilgili yargıların – değerden bağımsız sosyologların yaptığı gibi sınırların ya da kişilerin yeterliliği ötesindedir. Sosyal bilimlerin değer bağımsız bir kavramı Akademik sosyologlarının izin verilmeyen dünyada yaşama uyabilecek bir yoldur. Böylesi bir değerden bağımsız kavram içinde sosyologlara güç ve iyilik arasındaki dengeyi yeniden kurmanın kendi görevleri olmadığını söylemelerine, dolayısıyla kendilerinin şüpheli etik değerler olduğunu kabul eden bir güç ile uyum sağlamasına izin verilmektedir.

Bu son strateji, esas olarak tansiyonu, onunla baş etmek için sorumluluğu reddetmeyi önlemenin bir yoludur. Ancak kaçınma oldukça farklı bir stratejiyi devreye sokabilir. Dünyanın izin verilmeyen durumlarının ya da izin verilmeyen dünyanın deneysel öneminin ya da istatistiksel sıklığının referans olarak gösterilmesi savsaklanabilir ya da inkâr edilebilir. Dolayısıyla dünyada o katıksız gücün, zorlama, komplo ve şiddetin önemi ve yaygınlığı, bugüne kadar savaş sorunuyla deneysel ya da teorik olarak hemen hiç karşılaşmamış liberal sosyalistler tarafından uzun süredir görmezden gelinmiş ya da onaylanmamıştır. Parsons bize kendisinin en sonunda güç sorunu ile karşı karşıya kalacağını ama gördüğümüz üzere, onun bunu yalnızca gücü bir otorite olarak örtük bir şekilde yeniden tanımakla yapacağını anlatmaktadır. Kısacası, o güç ile yalnızca onun haklı meşruiyetini onaylayarak karşı karşıya gelebilir. Sanki güç hakkında konuşmuş gibi görünmüş olmakla birlikte aslında konuşmamıştır. Gerçekten de bu anlamda ne Goffman, Garfinkel ve ne de Homans birbirinden pek farklı değildir. Hepsi de o tam gücün gerçekliği ile entelektüel bir yüzleşmeden ortak bir biçimde kaçınmaktadır. Pek çok Akademik sosyoloğa göre meşruiyetsiz güç, utanç verici, uyumsuzluk-yaratıcı sapkınlıktır. Meşruiyet olmadan gücün mevcut olduğu bir dünya onların genellikle vurguladığı gibi, uzun süre varlığını sürdürmeyecektir. Aslında bu onların keşfettikleri bir şeyin raporu olmaktan çok, bir tür *rahatlatma* biçimidir. Akademik sosyologlar, gücü ve iyiliği bir dengeye getirecek ortak bir dürtüyü açıklamaktadır. İnsanların, güçlü olanların iyi olduğu konusunda şüphe duyduğu dünyada, güç gerçeğini görmezden gelme, değer-yargılarından kaçınma kadar temel bir uyumsuzluk-azaltan stratejidir ve bunun sonucunda çarpıtılan sosyoloji deneysel gerçekçiliğinden etik duyarlığında olduğu kadar çok kaybeder.

Teori-şekillendiren bir güç olarak güç ve iyilik arasındaki uyumsuzluğa cevap olmada odaklanan yukarıdaki açıklamalar, birisi teorinin bir insan tarafından onun kendi bütünlüğü içinde yapıldığı varsayımı ile başladığında ve sonra bu varsayımı ciddi bir şekilde takip ettiğinde

ortaya *çıkan* teori oluşturmanın oldukça farklı bakış açısını örnekleme niyeti taşımaktadır. Bu, tekrar etmek gerekirse, böylesi bir bakış açısının üretkenliğinin yalnızca bir örneği olarak verilmek istenmiştir. Benim buradaki çalışmam boyunca sözü edilen teori-şekillendiren çeşitli güçleri saymak ya da güç/iyilik uyumsuzluğunun istisnai önemini diğer güçlerle karşılaştırmada kullanma niyeti taşımamaktadır. Bu, kesin olarak, geçerli olan sosyal teorideki ekstra-bilimsel güçler hakkındaki sosyal teorinin sistematik bir sunumu amacına da sahip değildir. Bu teorinin sunumu, daha sonraki bir çalışma için beklemek zorunda kalacaktır. Bu kitapta yer alan şey nihai bir girişimin hazırlanmasında bir örnek olay çalışmasıdır.

Sosyal teorilerin bir teorisiyle ilgim daha kapsamlı bir bakış açısının yalnızca bir parçasıdır. Özellikle "sosyolojinin sosyolojisine" daha geniş bir bağlılığın bir parçasıdır. Bir süre için sosyal teori, sosyolojinin bir bütün olarak gelişmesi için çok önemlidir ve bu onun entelektüel mekanizması içinde yalnızca bir unsurdur. Bundan başka bu entelektüel mekanizma bir sosyal ve kültürel sistem olarak görülen sosyolojinin yalnızca bir parçasıdır. Dolayısıyla mevcut kitapta anlaşılır bir bakış açısını sağlamak için, daha genel "sosyolojinin sosyolojisine" sahip olduğum kavramı kısaca ana hatlarıyla sunmak zorundayım. Yalnızca tek bir sosyolojinin sosyolojisi olduğuna inanmadığım için, ona farklı bir isim vererek kendi ayrı kavramıma işaret edeceğim. Bunu "Dönüşümsel (*Reflexive*) Sosyoloji" diye adlandırıyorum. Dönüşümsel sosyolojisinin aşağıdaki açıklaması aslında, mevcut çalışmayı destekleyen alan varsayımlarına o çerçeve içinde işaret etmeye çalışacağım.

Dönüşümsel Bir Sosyolojiye Doğru

Sosyologlar, iş 'benim yoğurdum kara' deme noktasına gelince diğer insanlardan pek farklı değildir. Onlar, ne yaptıklarını ne yapmaları gerektiğinden gerçekten ayırmaya başkalarından daha çok hazır, istekli ve yapabilir sayılmazlar. Profesyonel nezaket, entelektüel nezaketi boğar.

Toplum çıkarları kirli çamaşırların toplum önüne serilmesini hoş görmez, dindarlığın dişleri gerçeğin dilini ısırır. Ancak, bir Dönüşümsel Sosyoloji öncelikle sosyologların ne yapmak istediği ve gerçekte dünyada ne yaptığı ile ilgilidir.

Son yirmi yılda sosyolojinin entelektüel gelişimi, özellikle de meslekler ve bilim sosyolojilerinin büyümesi, eski bilgi sosyolojisinin daha geniş bakış açılarıyla kaynaştığında, Dönüşümsel Sosyoloji'nin gelişimi için gelecek vadeden bir temelidir. Bir ya da diğer bir biçimde Dönüşümsel Sosyoloji'nin bazı ilk kıpırtılarını gördük. Gerçekten bir Dönüşümsel Sosyoloji'nin etkisini kontrol altında tutmak için onu sosyoloji içinde yalnızca diğer bir teknik uzmanlık olarak tanımlayarak savunmacı tepkilerin ortaya çıkmasını da gördük.

Sosyologların bir Dönüşümsel Sosyoloji'den en çok talep ettiği şey, bir başka uzmanlaşma, mesleki toplantılar içindeki panellerin[1] bir başka konusu, sosyoloji mesleğinin kökenleri hakkında bir başka teknik raporlar akımı, iletişim ağlarının eğitsel karakteristikleri, verimlilik kalıpları, siyasi tercihler, yoksa başka modalar, önlemeler, sahtekârlıklar değildir. Bu tür araştırmaları yürütenin ve rapor etmenin yolları vardır. Katlandığımız düzensizliklere karşı bizi etkileyip hızlandırma yerine duygusuzlaştıracak yollar vardır. Karnından konuşan birisinin sesiyle konuşmamıza izin vererek onlar, yalnızca yeni bir kendi-kendine kutlamanın bir biçimini saklayan bir kendi-kendine yüzleşme yanılsaması yaratmaktadır. Dönüşümsel Sosyoloji'nin tarihsel görevi, algıladığım kadarıyla sosyoloğu kendi günlük hayat ve işini derin bir şekilde nüfuz ederek dönüştürmek, bunları yeni duyarlılıklarla zenginleştirmek ve sosyoloğun kendi farkındalığını yeni bir tarihsel düzeye yükseltmektir.

Bunu başardığı ölçüde bir Dönüşümsel Sosyoloji radikal bir sosyolojidir ve öyle olma ihtiyacı duyabilir. Çünkü dünya bilgisi sosyoloğun kendisi hakkındaki bilgisinden, sosyal dünyadaki konumundan, ya da onun bunları değiştirme çabalarından ayrı olarak kabul edilemeyeceği için radikaldir. Radikaldir çünkü o da dönüşmeye ve sosyoloğun dışındaki ve kendi içindeki yabacı dünyaları bilmeye ve dönüştürmeye

çalışmaktadır. Radikaldir çünkü o sosyolojinin köklerinin sosyoloğun içinden tam bütün bir insan olarak geçeceğini ve onun yüzleşeceği sorunun yalnızca nasıl *çalışacağını* ve nasıl *yaşayacağını* bilmek olmadığını kabul etmek durumunda olacaktır.

Dönüşümsel Sosyoloji'nin tarihsel görevi, şu anda var olan sosyolojiyi aşmaktır. Kendi sosyolojik benliklerimizi ve dünyadaki konumlarımızı anlamamızı derinleştirmede inancıma göre biz eş zamanlı olarak diğer insanları ve onların sosyal dünyalarını daha iyi anlayabilecek yeni tip sosyologların üretilmesine yardımcı olabiliriz. Bir Dönüşümsel Sosyoloji, biz sosyologların – en azından – şimdi başkalarının görüşlerini gördüğümüz şekliyle kendi inançlarımızı kökleşmiş bir şekilde görme alışkanlığı kazanmak zorunda oldukları anlamına gelmektedir.

Pek çok sosyolog için, bizim şu anda kendimiz ya da diğer sosyologlar hakkında ya pek az şey bildiğimizi ya da hiçbir şey bilmediğimizi kabul etmek zor olacaktır. Aynı şekilde sosyal araştırmanın bir parçası ya da bir sosyolog hakkında da ne kadar az bildiğimiz konusu, diğeri küçük düşürülürken ya da görmezden gelinirken saygı ile karşılanabilmektedir. Bu süreci, uygunluğun laf kalabalığıyla doğrulanması ve burada biz bilim insanları dışında kimse yokmuş gibi davranılması arkasına sığınarak görmezden gelip saklama çekici gelmektedir. Bir başka deyişle, kendimizi kandırmamızın ya da diğerlerine yalan söylememizin ana nedenlerinden birisi bizim etik insanlar olmamızdır. Diğer insanlar gibi sosyologlar etik cevapları deneysel olanlarla karıştırmakta ve çoğunlukla onun deneysel olmasını tercih etmektedir. Bizim, "kendi iyiliği açısından doğrunun" önemi konusundaki asil konuşmanın çoğu genellikle, onlara maliyeti ne olursa olsun *başkaları* hakkındaki gerçeği istiyoruz demenin örtük bir yoludur. Bir Dönüşümsel Sosyoloji, biz esas olarak ve yalnızca mantık ve kanıtın dikte ettirmesi yüzünden insanın inatçı birisi olduğuna inandığımız için sosyologların bu varsayımı terk etmek zorunda olduğunu ima etmektedir.

Diğerlerini görebileceğimiz şekilde kendimizi görme hakkındaki sistematik ve inatçı ısrarımızın, yalnızca kendi hakkımızdaki değil ama

aynı zamanda başkaları hakkındaki görüşümüzü dönüştürmeyi öneriyorum. Kendilerini araştırdığımız kişilerle yakınlığımızın derinliğini gitgide artan bir şekilde kabul edebiliyoruz. Onlar artık yabancı sayılan diğer kişiler ya da süper teknik ve içgörü için nesne olarak görülemeyecektir. Onlar bunun yerine, sosyal gerçekliği anlamak için değişik derecelerde beceri, enerji ve yetenekleri ile çaba gösteren kardeş sosyologlar olarak görülebilecektir. Bu açıdan bütün insanlar temel olarak bizim genellikle profesyonel "meslektaş" olarak tanıdığımız, yetenek ve yeterliliklerinde daha az farklılaşmamış olan kişilere benzemektedir. Başka bir teknolojik uzmanlığın içinde kalıplanmadan kaçınıp bir Dönüşümsel Sosyoloji'nin gelişiyle, sosyolojinin edindiği böylesi bir kesinlik, belki de bir merhamet dokunuşu ve sosyologların sahip olduğu beceriler yalnızca bilgi değil ama belki de bir miktar bilgelik ortaya koyabilir.

Özetle Dönüşümsel Sosyoloji'nin gelişimi, sosyologların sanki özne ve nesneleri ve üzerinde araştırma yaptıkları "sokaktaki" insanları iki ayrı türmüş gibi düşünmekten ve öyle davranmaktan vazgeçmelerini gerektirmektedir. Yalnızca bir tür insan vardır. Ama Dönüşümsel Sosyoloji olmadığında, yöntemsel inanç mesleğimiz ne kadar tekli de olsa örtük ikili bir varsayıma dayanarak hareket ediyoruz.

Dönüşümsel Sosyoloji'yi, sosyoloji ve sosyologlar, onların mesleki rolleri, kariyer güçlükleri, kurumları, güç sistemleri, alt kültürleri ve daha geniş bir sosyal dünyadaki yerleri hakkındaki çeşitli büyük araştırmaları destekleyebilecek deneysel bir boyut olarak düşünüyorum. Gerçekten de bir Dönüşümsel Sosyoloji'nin deneysel karakteri üzerindeki vurgum ve sosyal bilimin yöntemsel etiği konusundaki onun sosyal sisteminin ve kültürlerinin açıklaması ile karıştırılmaması ısrarım, Pozitivist bir önyargı ifade ediyor görüntüsü verebilir. Ancak, bir Dönüşümsel Sosyoloji'nin bir deneysel boyutu olmasının zorunluluğuna inanırken, bunu, onun rehber teorisinin karakterini belirleyen olgusal bir temel sağlama olarak anlamıyorum. Bu, Dönüşümsel Sosyoloji'yi yalnızca araştırmalardan ya da "olgulardan" bir indirgeme olarak düşünmediğimi söylemektir. Ve daha önemlisi, bu araştırmaları ya da on-

ların olgusal sonuçların "değerden bağımsız" olarak düşünmüyorum. Çünkü onların başlangıçtaki motiflerinin ve sonlandıran sonuçlarının belirli özel değerleri somutlaştırabileceğini ve geliştirebileceğini umabilirim. Bir Dönüşümsel Sosyoloji etik bir sosyoloji olabilir.

Belki de bu, hem teorisi ve hem de araştırmaları bakımından bir Dönüşümsel Sosyoloji'nin nihai amacı konusundaki kavramımı ima edebilir. Herhangi bir bilimsel girişimin sembolik hedefi, dünyanın bir kısmının bilgisini genişletmektir. Ancak bu kavramın zorluğu bu öz düşüncenin, yani "bilginin" belirsizliğinde yatmaktadır. Bu belirsizlik uzun zamandan beri özellikle, en keskin halinin bulunduğu sosyal bilimlerde vardır. Farklı şekillerde ifade edilse de, bu belirsizlik, bilginin "bilgi" ya da "farkındalık" olarak anlaşılacağı şekilde formüle edilecektir.

Fen bilimleri ve kültürel ya da insan bilimleri arasında bir ayrımın yapıldığı dokuzuncu yüzyıldan beri, "bilginin" anlamındaki örtük belirsizlik, onun belirli temel tartışmalarının merkezinde kalmaktadır. Sosyal bilimlerin, fizik ya da biyoloji gibi "fen" bilimleri olduğuna inananlar aslında onların fen bilimlerindeki gibi aynı yöntem ve amaçları benimsemeleri gerektiği görüşünü savunan Pozitivist bir görüşü taşımaktadır. Onlar bilgiyi büyük ölçüde, bilimsel değerin rasyonel teorinin sonuçlarından ve daha geniş sosyal değerinin bunlar temelindeki teknolojilerden kaynaklanan gerçeklik hakkındaki deneysel olarak doğrulanmış iddialar olarak bir "bilgi" olarak anlamaktadır. Kısacası, bilim bu şekilde ya kendi çıkarına ya da çevresindeki dünya üzerindeki gücü sağlamlaştırmak için bilgi üretme amacı gütmektedir: Kontrol etmek için bilmek.

Bu fiziksel (sosyalden farklı olarak) bilimlerin bir kavramı olduğu kadar (1) insan açısından örtük olarak dışsal bir unsur olarak görülen "doğanın" boyunduruk altına alınması için ortak bir çabada birleşebilecek bütün insanlığın arkasında olan ve (2) evreni bir bütün olarak insanlığın faydalanılabilir kaynağına dönüştürebilecek teknolojileri destekleyen bir ideolojiydi. Böylesi bir bilimsel kavram, bir tür olarak

insanlığın ortak çıkarları ve esas olarak birliğin bir varsayımı üzerinde temellendirilmektedir. Bu aynı zamanda, insan türünün diğerleriyle olan ilişkilerinin örtük dar görüşlü kavramıdır. Evrenin geri kalan kısmı ve evreni kendi çıkarları için kullanması üzerinde insanlığın ilahi varlığını kabul etmiştir. Kendi uzun dönemli refahları için türlerin çıkarları kaygısıyla değişmiş bir haktır bu. Eğer böylesi bir bilim görüşü gelişen bir hayvan türünün düşünülemeyen kendi ırkının üstünlüğüne inanmanın bir ifadesi olmuşsa, bu aynı zamanda bu türün idealizminin tarihi bir doruğuydu. Sınırlamalar, yeni gerçekleştirilen bilim evrenselciliğinin, daha dar ve daha eski bir dar görüşlülük üzerine bir gelişme oluşturmasının iyimserliğindeki akışta görmezden gelinmişti.

İnsanlığın varsayılan birliği ile bilimin insani dar görüşlülüğü, bilimin insanlığın araştırması için uygulanması için çaba gösterildiğinde sorunlar yaratmıştı. Bunun böyle olması kısmen ulusal ya da sınıf farklılıklarının güçlü bir şekilde görünür olduğundan ve aynı zamanda daha da önemlisi insanlar kendilerini "kontrol etmek" için bilimin kullanılmasını beklediğinden ve "doğayı" korumak için fen biliminin kullanılıyor oluşundan dolayıdır. Böylesi bir sosyal bilim görüşü, bir insanın bilinebileceğini, kullanılabileceğini ve başka herhangi bir şey gibi kontrol edilebileceğini varsaymıştır: Bu, insanı "şeyleştirmiştir." Fen bilimlerinin bir model olarak kullanımı, sosyal bilimlerin böylesi bir kavramını desteklemiş, çok daha fazla bir şekilde bunu artan bir şekilde faydacı bir kültür bağlamında geliştirilmekteydi.

Sosyal bilimlerin bu görüşü Fransız Pozitivizmi tarafından desteklenmişti. Bunun karşısında, faydacı kültürün geniş çaplı eleştirisiyle büyük ölçüde Alman himayesi ve Romantik Hareket altında sosyal bilimin farklı bir kavramı ortaya çıktı. Bu, *anlamak* gibi farklı bir yöntem gerektirdi: Klinik sezgi ya da tarihsel duygudaşlık, nesneye antiseptik bir uzaklık yerine içeriye doğru bir yakınlık, onun dışarıdan manipüle edilmesi yerine içeriye doğru bir birlik. Sosyal bilimin bu kavramı, sosyal gerçeklik konusunda onun nihai amacı, tarafsız bir "bilgi" değil ama insanların kendi değişen çıkarları, umutları, değerleri ile ilişkili

bilgi olduğunu, yalnızca onlar üzerindeki kontrolü kolaylaştırma yerine sosyal dünyada insanların kendi yerleri konusundaki farkındalıklarının geliştirilmesini savunuyordu.

Sosyal bilimin bu kavramında hem soran özne hem de araştırılan nesne karşılıklı olarak ilişkili ve aynı zamanda karşılıklı olarak kurulu olarak görülmemektedir. Sosyal nesnelerin tüm dünyası, bunlardan farklı olarak dışsal olarak sonsuza kadar sabitleştirilmiş ve mevcut içerikler yerine, insanlar tarafından, insanların kendileri tarafından verilmiş ve onaylanmış paylaşılan anlamlar tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla sosyal dünya bazı dışsal olguların "keşfi" ile ima edilerek, dışa bakarak değil ama kendisini içe doğru açarak bilinecektir. Benliğin farkındalığı, sosyal dünyanın farkındalığının vazgeçilmez bir alanı olarak görülmektedir. Dünyanın bilgisi, bizim onunla kendi deneyimimizin ve ilişkimizin bir bilgisi değildir.

Bilmenin farkındalık olarak anlaşıldığı bir durumda ilgi, bilen kişi için dış bir unsur olan bir sosyal dünya hakkındaki gerçeğin "keşfedilmesi" değil, bilen kişinin dünya ile ve onunla deneyimini düzene sokarken karşılaşmasının artmasıyla gördüğü bir gerçektir. Bilenin kendisini bilmesi – kim, ne ve nerede olduğu – bir yanda ve diğerleri ile onların sosyal dünyaları diğer yanda, tek bir sürecin iki yanıdır.

Sosyal gerçekliği bilenin çabası, karakteri ve konumuna kısmen bağlı olarak görüldüğü ölçüde, sosyal dünyalar hakkındaki bilgilerin araştırılması, bilenin *kişisel farkındalığına* bağlı olacaktır. Başkalarını bilmek için o öyle onları hemen araştıramaz. Ama aynı zamanda dinlemek ve *kendisiyle* yüzleşmek zorundadır. Farkındalığın gerektirdiği bir durum olarak bilmek, basit bir kişi dışı katmanlaştırılmış "rol oyuncuları" çabası değil ama bir bütün olarak, cisimleştirilmiş insanların kişiselleştirilmiş bir çabasıdır. Böylesi bir bilmenin karakteri ve niteliği yalnızca bir kişinin teknik becerileri ve hatta yalnızca onun zekâsı ile değil ama onun kim olduğu ve ne istediği, yeteneğinden daha az etkili olmamak üzere cesareti, tarafsızlığından daha az olmamak üzere onun tutkusu ile şekillenmektedir. Bütün bunlar bir insanın yapmasına ve

yaşamasına bağlıdır. Son analizde eğer bir kişi ne bildiğini değiştirmek istiyorsa, nasıl yaşadığını, dünyadaki pratiğini değiştirmek zorundadır.

Ancak bilgi peşinde olarak bilmek, kişi dışı bir şekilde ortaya çıkan bilgiyi, bir adres dosyasında, bir kitapta, bir kütüphanede, bir meslektaşta ya da başka bir diğer "depo bankasında" bulunabilecek bir ürün olarak anlamaktadır. Böyle bir bilgi belirli bir bilen tarafından hatırlanabilir olmak zorunda değildir ve gerçekten herhangi bir kişinin zihninde olmak zorunda değildir. Bilinmesi gereken her şey, onun "konumudur". Bilgi olarak bilmek bir kişiden çok bir kültüre bağlanabilecek bir şeydir. Onun anlamı, peşinden gidilmesi ve sonucu hep kişi dışılaştırılmıştır. Ancak farkında olarak bilmek, onu takip eden ve ifade eden kişilerden bağımsız olarak bir varlığı olmadığı için tamamen başka bir konudur. Farkındalık, belirli kültürlerdeki ya da bir sosyal yapının çeşitli kısımlarında bulunan bu kişilerin konumundan etkilense bile, kişilere atfedilen bir şeydir. Bir kültür farkındalık elde etmede yardımcı olabilir ya da engel çıkarabilir. Ama böylesi bir kültür farkında olamaz.

Farkındalık, kişiler ve bilgi arasında bir ilişkiyi gerektirir. Ancak bilgi farkındalık için gerekli olmakla birlikte, o farkındalık için yeterli değildir. Farkındalık, kişilerin *davranışını* bilgiye doğru yöneltir ve bilgiyi tutma ve onu kullanma becerisi ile ilişkilidir. Konunun püf noktası, bilginin onun insanların amacı, umutları ve değerleri bakımından işaret ettikleri bakımından nadiren tarafsız olmasıdır. Dolayısıyla bilgi – açık bir şekilde tanımlanmasa bile – insanların amaçları karşısında ya "dostane" ya da "düşmanca" bir şekilde deneyimlenme eğilimi göstermektedir. Bilgiyi düşmanca ya da dostane yapan şey, onun "kendi içinde" ne olduğu değil bilginin bir kişinin amaçlarıyla olan ilişkisidir. Bir hükümetin istikrar haberi, devrimciler için düşmanca ama bir muhafazakâr kişi için dostane bir bilgidir. Düşmanca bilgiye açık olma ve onu kullanma kapasitesi, farkındalıktır. Farkındalık, kötü bir habere açık olmadır ve onun kabul etmeye ya da kullanmaya karşı direnişi aşma kapasitesidir. Bu, kaçınılmaz bir şekilde, hayati bir noktada bilme ve bir tehlike karşısında kendini kontrol etme yeteneği ile bağlantılıdır.

Farkındalık arayışı, modern teknoloji dünyasında bile, en eski erdemlerde köklenmiş olarak durmaktadır. Sosyal bilimcinin bir eserinin kalitesi onun insanlığının niteliğine bağlı kalmaktadır.

"Düşmanca bilginin" doğrudan doğruya daha büyük dünyanın bir durumuna ya da dünya hakkında kurulu ve belki de teknik bilgi sisteminin yetersizliklerine ve ona karşı açık olmaya göndermede bulunup bulunmadığı, her zaman belli bir derecede insanın kendisi hakkındaki bilgisini ve cesareti gerektirmektedir. Bir bilim insanının kendisi, bilgi sistemleri konusunda bir devrimcinin bir siyasi sistem üzerinde olduğu gibi derin ve kişisel olarak yatırım yapmış olabilir. Her ikisinin de kendi işleri konusunda belli bir noktada yalnızca farkındalıklarının körleştirilmesiyle sürdürülen belirli kavramları vardır. Kendi siyasi çabaları ve durumu konusundaki düşmanca bilgiyi kabul etme ve kullanma konusunda bir siyasetçinin kapasitesi onun "gerçekçiliği" olarak görülmektedir. Bir bilim insanının sosyal gerçeklikle ilgili kendi görüşü hakkındaki düşmanca bilgiyi kabul ve uygulama yeteneği ve onun bunu bilme çabaları, genellikle onun "tarafsızlığı" olarak söylenen şeyin parçasıdır.

Dönüşümsel Sosyoloji için bir program için bu şunlara işaret etmektedir: (1) Araştırmacıların davranışı yalnızca gerekli olmakla birlikte sosyolojik girişimin olgunlaşması için yeterli bir koşul değildir. (2) Dönüşümsel Sosyoloji'nin nihai amacı, sosyoloğun kendi farkındalığını, kim olduğunu, hangi belirli topluma hangi zamanda olduğunu, bir sosyolog olarak çalışmasını sosyal rolünü ve kişisel pratiğini derinleştirmektir. (3) Onun çalışması, sosyoloğun kişisel farkındalığını derinleştirmeyi, diğerlerinin sosyal dünyası hakkındaki bilginin değer-güvenilir bilgi parçalarını üretmesini aramaktadır. (4) Böylece, bir Dönüşümsel Sosyoloji yalnızca sosyoloji dünyası hakkındaki geçerli-güvenilir bilgi parçalarını, yalnızca bir yöntemi ya da onu edinmek için bir dizi teknik beceriyi gerektirmemektedir. Bu aynı zamanda kendisini çalışmanın her aşamasında ifade eden farkındalığın değerine ve sosyoloğun kendisini düşmanca bilgiye de açık olabilmesini sağlayacak yardımcı becerilere ya da düzenlemelere sürekli bir bağlılık gerektirmektedir.

Geleneksel Pozitivizm benliğin tehlikeli olmasını varsaymaktadır ve bilgi sistemi ile temasta kalmaya devam ettiği sürece onun asıl etkisi önyargılı olmak ya da çarpıtmaktır. Dolayısıyla bilgi sistemini savunmanın yolu, bilim insanının benliğinden bir mesafe yaratarak ve incelenen nesnelerden kişi dışı kopukluğunu vurgulayarak soyutlamaktır. Ancak Dönüşümsel Sosyoloji bakış açısıyla benliğin bilgi sistemlerinden soyutlanabileceği varsayımı ancak bir efsanedir. Benliğin bilgi sistemini yalnızca bozucu bir şekilde etkilediği varsayımı tek yanlıdır: benliğin aynı zamanda hem araştırmayı zenginleştiren geçerli bir içgörü ve hem de onu güçlendiren güdülendirmenin bir kaynağı olabileceğini görememektedir. Bir Dönüşümsel Sosyoloji, bu nedenle benliğin belirli bilgileri düşmanca olarak görme, bilgiyi reddetme, görmezden gelme ya da düşmanca olan bilgileri gizleme için kullanan kapasitesini derinleştirmeye ve bu düşmanca bilgileri kabul etme ve kullanma kapasitesini güçlendirmeye bakmaktadır. Kısacası Dönüşümsel Sosyoloji'nin aradığı şey, bir soyutlanma değil ama sosyoloğun dönüşümü ve dolayısıyla bu dünyadaki onun deneyimidir.

Bir Dönüşümsel Sosyoloji onun neyi araştırdığı ile karakterize olmaz. O, incelenen kişilerle ya da sorunlarla veya onların araştırılmasındaki tekniklerle ve araçlarla ayırt edilmez. Bu, bir sosyolog olma ile bir kişi olma arasında, rol ve onu oynayan kişi arasında oluşturduğu bir ilişki ile karakterize olur. Bir Dönüşümsel Sosyoloji, birbirinden ayrılmış bilimsel rollerin geleneksel kavramının ve ona bir alternatif vizyonunun eleştirisini somutlaştırmakta, sosyoloğun kendi işiyle olan ilişkisini dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Amerikan sosyolojisinin üniversiteler içinde kurumsallaşmaya başladığı 1920'lerden bu yana, yaşadığı diğer değişikliklere rağmen bir işleyiş yöntem varsayımı sıkı bir şekilde savunulmuştur. Bu varsayıma "Yöntemsel İkilik" denebilir. Yöntemsel İkilik, sosyal bilimci ile onun gözlediği kişiler arasındaki farklılıklar üzerinde odaklanmakta, onları verilmiş olarak kabul ederek ya da onları sosyoloğun ikincil derecede ilgisi içinde tutarak benzerliklerini görmezden gelme eğilimi taşımak-

tadır. Yöntemsel İkilik, özne ile nesnenin ayrımını istemekte ve onların ortak temasını kaygı ve koru ile görmektedir. Sosyoloğun araştırdığı dünyadan bağımsız olmasını dikte etmektedir. Sosyoloğu, "dostça yakınlık" kurmanın tehlikeleri konusunda uyarmakta, sosyoloğun kendi "öznesi" ile bağlantısını öncelikli olarak bilgi sistemi üzerindeki kirletici etkisi yönünden görmektedir.

Yöntemsel İkilik, bir korku üzerine temellenir. Ama bu, sosyoloğun kendi benliğinde olduğu gibi araştırılmanın çoğu ile ilgili bir korku değildir. Yöntemsel İkilik temelde bilim insanının kendisinin korkulan hassasiyeti ile mücadele etmenin bir stratejisini oluşturma ile ilgilenmekte, sosyoloğu bencillik ya da etik öfkeden veya tutkularından ve çıkarlarından kaynaklanan nefret, acıma, kızgınlık gibi duygulardan kurtarmaya çalışmakta ve bunu da kansız ve cisimleşmemiş bir zihnin en iyi şekilde çalışacağı varsayımına dayandırmaktadır. Ayrıca bilim insanını bunların at gözlüğünden başka bir şey olamayacağı yönündeki güvenilmez varsayım ile ilgili diğer rolleri ve sorumluluklarının değerleri ve ilgilerinden soyutlamaya gayret etmektedir. Duygunun, zekânın kan düşmanı olduğunu, hissetmeyen ve duygusal olmayan bir bilen kişi olabileceğini varsaymaktadır. Kısacası Yöntemsel İkilik, sosyolojinin amacının bilgi olarak anlaşılan bilmenin bir örtük varsayımı temelinde durmaktadır. Benzer şekilde Yöntemsel İkilik, mantığa aykırı bir şekilde sosyoloğun kendi varlığı merkezinde onun *entelektüel çalışması* dışındaki her şeyle bir kişi olarak haklı bir biçimde değişebileceğini varsaydığı için, sosyoloğun farkındalığının güçlü bir önleyicisi olarak görev yapmaktadır. Aslında Yöntemsel İkilik, sosyoloğun araştırdığı ve en iyi bildiği sosyal dünyalara karşı tepkisini değiştirmesini yasaklamakta, onun araştırmasını başladığı gibi aynı önyargılar ve bağlılıkla ile aynı benliği koruyarak bitirmesini gerektirmektedir.

Yöntemsel İkilik, sosyal dünyaların sosyoloğun bilişsel bağlantıları ve onun diğer ilgileri tarafından kavramsal olarak oluşturulan şeyler yerine sosyal dünyaların sosyoloğun çalışmasında yalnızca "yansıtılmış olan" bir efsane temelinde yer almaktadır. Yöntemsel İkilik uygulayıcısı

genel olarak kendi amacının, sosyal dünyaları kendi "doğal", kirlenmemiş halleriyle araştırmak olduğunu düşünmektedir. Aslında, fotoğrafçı gibi o "Bana aldırmayın. Doğal olun. Sanki ben burada yokmuşum gibi davranın" demektedir. Ancak onun gözden kaçırdığı şey, inceleme altındaki grubun sosyoloğa gösterdiği tepkinin, başka bir uyarana karşı gösterilen tepkideki gibi "gerçek" bir karakterin gerçek halini ortaya koyması ve bundan başka sosyoloğun gruba karşı gösterdiği kendi tepkisinin, başka herhangi birisi için olduğu kadar sosyal bilim açısından da ilişkili ve önemli bir davranış biçimi olmasıdır. Sosyal dünyaları bilmedeki entelektüel ilgi açısından bile, sosyolog olarak sosyolog ve araştırdığı kişiler arasında büyük bir fark yoktur. Araştırılan kişiler de insan ilişkilerinin gayretli öğrencileridir ve onların da sosyal teorileri vardır ve kendi araştırmalarını yürütmektedir.

İncelediği grubu etkilememesi ve değiştirmemesi gerektiğine – deneyler sırasında planladığı sınırlı durumlar dışında – inanarak sosyolog, bunu yapmadığını düşünmek isteyebilmektedir. Sosyolog, kendi yöntemsel etiğine göre ne olması gerektiğine inanmayı tercih etmekte ve bu yüzden sosyal dünyalar üzerinde aslında uyguladığı bir dizi yayılan etkiler konusuna ilgi gösterememekte ve aslında yaptığını ve kendisini engellemektedir: Araştırmaların "kirletilebileceği" nosyonu, kirletilmeyen araştırmaların olduğunu da varsaymaktadır. Ancak Dönüşümsel Sosyoloji açısından bütün araştırmalar "kirletilmiştir". Çünkü hepsi de sınırlı bakış açılarıyla yürütülmektedir ve bütün hepsi her iki tarafı da etkileyebilecek ilişkileri kapsamaktadır.

Yöntemsel İkilik, sosyoloğun Tanrı benzeri görünmezliğinin bir fantezisini ve onun etrafındaki istediği zaman etkileyen Olimpia gücünü – belki de gücünü değil – kapsamaktadır. Bunun tersine bir Dönüşümsel Sosyoloji'nin Yöntemsel Tekçiliği, sosyologların gerçekten yalnızca ölümlüler olduğuna ve onların kaçınılmaz bir şekilde onları tanıma sürecinde planlanan ya da beklenmeyen şekillerde başkalarını değiştirdiğine veya onlar tarafından değiştirildiğine, tanımanın ve değişmenin ayırt edilebilir ama ayrılamaz süreçler olduğuna inanmakta-

dır. Dönüşümsel Sosyoloji'nin amacı, diğerleri üzerindeki nüfuzunu kaldırmak değil ama onu bilmektir ve bu da onun kendisini hem bilen hem de değişmenin bir unsuru olarak tanımak zorunda olmasını gerektirmektedir. Onlara karşı kendi niyetini ve nüfuzunu bilmeden diğerlerini tanıyamaz. Kendisini, dünyadaki kendi yerini, tabi olduğu güçleri – kendisindeki ve toplumdaki – bilmeden başkalarını anlayamaz.

Yöntemsel İkilik, araştırma sürecinin kendi içinde mümkün olan "kirlenmeyi" vurgulamaktadır. Araştıran ve araştırılanlar arasındaki etkileşimde "tarafsızlığa" olan tehlikeyi görmektedir. Bu, kariyerinin ve diğer çıkarlarının müdahale eden mekanizması aracılığıyla sosyoloğun çalışması üzerinde güçlü etkiler uygulayan daha geniş toplumun önyargılı etkilerini görmezden gelen kişiler arası bir sosyal psikolojinin dar bir bakış açısıdır. Yöntemsel İkiliğin görmezden geldiği şey, sosyoloğun araştırdığı kişilerle yalnızca kayda değer ilişkilere girmemesi ama aynı zamanda bu ilişkilerin sosyoloğun doğrudan veya dolaylı olarak araştırmaları finanse eden ya da mesleki hayatını kontrol eden çalıştığı kurumla ilişkiler yörüngesinde yürümesi durumudur. Bu büyük etkilenmeleri göz önüne almayarak Yöntemsel Sosyoloji, küçük bir şeye takılmakta ama deveyi hamuduyla yutmaktadır. "Tarafsızlık" iddiası, aslında yaygın bir şekilde, ondan sapanları en az rahatsız edecek şekilde yapılmaktadır.

Dönüşümsel Sosyoloji kendi açısından, herhangi bir sosyal sistemin sosyoloğun özerkliğini sınırlamak için en az iki yolla kullanmak amacıyla, onu statükonun bir ideoloğuna ve politika savunucusuna ya da sistemin çıkarları adına araçsal olarak görev yapan bir teknisyene dönüştürmek yönünde kaçınılmaz bir eğilimi vardır. Dönüşümsel bir Sosyoloji, statükonun genellikle böylesi etkileri kayda değer ödülleri – esas olarak araştırma fonları, akademik saygınlık ve gelir elde etme fırsatları – devreye sokmasını, yine statüko tarafından kabul edilen ve faydalı bulunan bilimsel faaliyetler için bu fırsatları seçerek sağlamasını kabul etmektedir. Herhangi bir *istikrarlı* sosyal sistemin en temel kontrol aracı, onun kaba gücünü ya da hatta cezalandırmanın şiddete da-

yanmayan bilimlerini kullanmaları değil ama dünyevi ödüllerin sürekli olarak dağıtımıdır. Bu yalnızca, hakimiyet kuran seçkinlerin aradıkları ve kullandıkları bir güç değil, diğerlerinin onun iyi niyetlerine kredi olarak tanıdıkları hazır olma halinde temelini bulan, kararını verdiğinde rekabeti sona erdiren, onun sosyal gerçeklik kavramını kabul eden ve statüko ile uyum içinde olmayan alternatifleri reddeden bir otoritedir.

Herhangi bir istikrarlı sosyal sistem ve onun hâkimiyet kuran seçkinleri tarafından sahip olunan ve böylesi bir uyuma neden olan en etkin strateji onu değerli hale getirmektir. Seçkinlerin tercih ettiği şey ürkek bir çıkar değil ama sahte bir fırsatçılıktır. Kurulu sistem siyasetinin en temel ilkesi ile uyum, – bu, hâkim seçkinlerin ya da en azından onunla uyumlu olanın savunduğu sosyal gerçekliği kabul etmektir – bir yandan da herhangi bir sosyolojinin en temel amaçlarından birisine ihanet demektir. Ödenen bedel, sosyoloğun farkındalığının uyuşturulması, olan ve olabilecek sosyal dünyaları tanıma mücadelesinde teslim olmak demektir.

Dönüşümsel Sosyoloji, temel bir çelişkinin farkındalığı üzerinde yatmaktadır: Bu, *sosyolojinin kurumsal gelişimi için en büyük kaynakları sağlayanların, onun bilgi arayışını en çok saptıranlar* olmasıdır. Ve Dönüşümsel Sosyoloji bunun yalnızca belirli bir tür kurulu sosyal sisteme özgü olmadığını, hepsi için ortak olduğunu bilmektedir. Dönüşümsel Sosyoloji, bilmeye kendisini derin bir şekilde adadığı herhangi bir sosyolojinin ancak belirli sosyal koşullar altında geliştiğini varsayarken, aynı zamanda seçkinlerin ve kurumların sosyolojiye sağladıkları destek karşılığında bir şeyler istediklerini de kabul etmekte, beri yandan sosyolojinin gelişmesinin, belirli yönlerde gelişmeye izin veren ama eş zamanlı olarak diğer şekillerde sınırlandıran ve karakterini çarpıtan sosyal bir desteğe dayandığını teslim etmektedir. Kısacası her sosyal sistem, doğumuna neden olduğu sosyolojinin felç olmasında kararlı davranmaktadır. Bu çelişkiyi kabul etmeyen ve kendi hâkim kurumlarının ve seçkinlerinin onun için temel bir tehlike oluşunu somut bir şekilde anlamayan bir sosyoloji tarafından yapılan "tarafsızlık" iddiası, sistemin

sosyoloji üzerindeki hâkimiyetinin örtük bir onayıdır. Bu, onun gururla bağlılık sözü verdiği o tarafsızlığa ulaşamamanın bir kanıtı olmaktadır.

Dönüşümsel Sosyoloji, bu düşmanca bilgiyi kavrayabilir: *Sosyolojinin yüksek ideallerine zararlı bütün bu güçler*. Aynı zamanda Dönüşümsel Sosyoloji, çoğu zaman bunların dış tehlikeler olmadığını, onların en güçlü etkilerini sosyologların kendilerinin iç kariyer çıkarları ve eğilimleri ile ittifak içinde olduklarında gösterdiğini kabul etmektedir. Dönüşümsel Sosyoloji, sosyoloğun kendisi de istekli taraf olduğunda sosyolojinin en derin şekilde çarpıtıldığının farkındadır ve bu nedenle görünüşteki "iç hesaplaşmanın" saflığını, "iç hesaplaşmanın" gerçek kabalığına tercih etmektedir.

Dönüşümsel Sosyoloji'nin düşmanca bilgi ile ilgilenme sorunu üzerinde yoğunlaştığı ölçüde sosyolojinin "değer bağımsız" bir sorunu ile iki yönde karşılaşmaktadır. Bir yandan fırsatı ve gerçekte değerden bağımsız bir sosyolojinin değeri sorunlarını inkâr etmektedir. Diğer yandan, insanlar değer verdikleri şeylerden farklı bilgileri reddedebildiklerinden ve reddettiklerinden, o da değere-bağlı bir sosyolojinin kazançlarından daha az olmayan tehlikeleri görmektedir. İnsanların yüksek değerleri en temel dürtülerinden daha az olmayacak bir şekilde onları yalancı yapabildiğini kabul etmektedir. Yine de Dönüşümsel Sosyoloji dogmatik ve kuru değer bağımsız sosyolojinin yaptığı gibi başlangıcındaki çarpıtmayı sonlandırma riskini tercih ettiği için, bir değer bağlılığı tehlikelerini kabul etmektedir.

Dönüşümsel Sosyoloji'nin düşmanca bilgi sorunu üzerinde durduğu ölçüde, sosyolojik çalışmanın siyasi ideolojik etkisinin ve siyasi tınısının farklı bir farkındalığı vardır. Bir ideolojinin farklı koşullar altında farkındalık konusunda değişik etkileri olduğunu kabul etmektedir. Özgürleştirici ya da baskıcı olabilir, farkındalığı arttırabilir ya da sınırlandırabilir. Bundan başka, sosyal dünyanın özel sorunları ya da yönleri zaman içinde bizim değişmeden farkına varmamızı sağlar. Dönüşümlü Sosyoloji, bu yüzden tarihsel duyarlılığın bizi artık aydınlatmayan ama körleştiren dünün ideolojilerinin ihtimali konusunda uyarmaktadır.

Düşmanca bilgi, bir bilgi sistemi ile insanların amaçları arasında bir ilişkiyi gerektirdiğinden, düşmanca olan şey insanların peşinden gittikleri amaçların değişmesiyle ve onların arayışlarının yeni koşullar altında karşılaştığı sorunların değişmesiyle değişecektir. Bir zamanlar düşmanca olan bilgi öyle olmamaya başlayabilir ve o zamana kadar dostane olan ise düşmanca olabilir. Bu yüzden, orta sınıfın bir kısmı için – yeni "hareketli" orta sınıf – "cinsel devrim" ilerledikçe Freudçuluk bir zamanlar olduğu gibi özgürleştirici bir güç olmaktan çıktı. Bundan başka, Freudçuluk sosyal ve siyasi düşünce ayrılığını akıl hastalığının belirtisi olarak yorumlayan daha büyük bir hareketin bir parçası haline geldiği için, artan bir şekilde sosyal kontrolün bir aracı haline gelmekte ve sosyal olarak baskıcı bir rol oynamaya başlamaktadır.

Benzer şekilde, bilimsel devrimin "iyi haberi" ve özgürleştirici etkileri, tarihsel olarak sınırlı bir özgürlük olarak görülebilmelidir. Bilimsel devrimin mevcut koşular altında küresel bir kendi kendini yıkma ihtimalini açan ve daha genel olarak bilimin, bütün çağdaş sanayi toplum sistemlerinin kendilerini sürdürmelerinde bir araç haline gelen bilimsel devrimin işaret ettiği düşmanca bilgi ile karşılaşması şimdi gerekli olmaktadır. Nazi Almanyası'nı körleştiren şey diğer unsurlar yanında, onun rasyonel olmayan ideolojisiydi ama onu özgün bir şekilde tehlikeli ve yıkıcı yapan, bunun adına modern bilim ve teknolojinin etkin seferberliğiydi. Bu aşırı bir durumdu. Ancak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın yöneticilerinin "eski rejimlerinin" kurumsal dini kullandıklarına çok benzer şekilde modern toplumların, bilimi bir hâkimiyet aracı olarak kullandıkları tek örnek olmaktan uzaktır. Ancak geleneksel Batı bilim görüşü hala büyük ölçüde bunu bir kültürel özgürleşme ve yalnızca arada sırada, marjinal olarak ve kazara birleşen insan refahı olarak gören Aydınlanmadır.

Sosyoloji ve Liberal Teknolojiler

Benzer bir şekilde pek çok Amerikan sosyoloğu tarafından paylaşılan liberal ideolojiler 2. Dünya Savaşı'ndan önce, aydınlatan bir farkında-

lık kaynağıydı. Ancak bugün gelişen Refah-Savaş Devleti bağlamında, bu özgürleştirici ideolojiler bunun yerine, Federal Yönetim Sınıfı'nın ve onun adına işleyen ana kurumların gitgide artan merkezi kontrolü olarak hizmet vermektedir. Liberal sosyologlar bu nedenle ulusal yönetimin teknik kurmayları haline gelmiştir. Burada 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde, sosyologların liberalliği ve onun kariyer çıkarlarının bir birleşmesi söz konusudur. Onun istekli ürünleri, Demokratik Parti'nin siyasi mekanizmasına ve devlet mekanizmasına yoksullarla işçi sınıflarını bağlamaya hizmet edecek ve aynı zamanda ulusal bürokraside beceriksiz eski yerel bürokratları gözler önüne sermeye ve onları merkezi kontrole tabi kılmaya yardımcı olacak bilgi ve teorileri ortaya koyan liberal teknologlardır.

Ezilen için sempati sembolü altında, sosyolojinin liberal teknologları, Refah Devleti'nin piyasa araştırmacıları ve yeni yönetsel sosyolojilerin temsilcileri haline gelmiştir. Bazen, dezavantajlı ve sapkın olanlar için insani bir kaygıyla hareket ederken sosyolojinin liberal teknologları aslında, orta düzey refah otoritelerinin ve kurumlarının eleştirisinin sosyal olarak memnuniyetsiz olanlar için bir tür paratoner hizmeti gören, en yüksek makamların merkezileşmiş kontrolünü güçlendiren ve ana kurumlar için sosyal kontrolün yeni araçlarını sağlayan yeni bir "ombudsman sosyolojisini" yaratmaktadır. Sosyolojideki liberal teknologlar kendilerini, yalnızca "uygulanabilir" sınırları için diğerlerinin sıkıntılarını ortadan kaldırmak istedikleri için Refah Devleti ile birlikte iyi niyetle çalışan kişiler olarak sunmakta ve bunu deneyimlemektedir. Ama onlar, bu devlete sundukları kolaylıklar ölçüsünde onun kendileri için sağladığı kişisel ödüllendirmelerden söz etmemektedir.

Pek çok Amerikan sosyoloğunun bugün kendilerini "liberal" olarak gördükleri sık sık söylenmektedir. Ama Liberalizmin karakterinin de değiştiği buna eklenmek zorundadır. O artık, duyarsız bir kurumla savaşan güç durumdaki bir azınlığın özenli bir inancı değildir. O, yöneten siyasi mekanizmanın merkezi bir parçasıdır. Sayfalarının gerçeği, muhafazakâr olanın yaptığı gibi sistematik olarak çarpıtan güçlü bir

baskı unsuruna sahiptir. Refah Devleti'nin liberal düzeni, erdemleri cezasızlıkla görmezden gelinen kahramanları vardır ve çarpıtmalarının efsaneleri ile karşılık vermeden mücadele edilmeyebilir. Herhangi bir kurulu yapı gibi, liberal yapı, kendisini sürdüren yalanları ödüllendirir ve utandıran gerçekleri cezalandırır.

Liberal yapının bir parçası olarak liberal sosyologlardan davayı savunmaları beklenir. Kısacası onlardan yalan söylemeleri beklenen anlar fardır. Bunun karşılığında onların sosyal hizmetin kariyeri sağlama aldıran desteğinden ve Refah Devleti'nin sağladığı araştırma fonlarından pay almalarına izin verilir. Bu, sosyoloğun liberal-teknolog olarak, – önemli sorunları mevcut ana kurumlar içinde teknik beceriler ve mali kaynaklar yeterince tahsis edildiği takdirde tamamen çözülebilir olarak görülen bir sistem olarak Amerikan toplumunun iyimser imajını güçlendirmek için temel rolü haline gelir. Bir başka deyişle, sosyolojinin "parlak" çocuklarının bir fonksiyonu, Amerikan toplumunu bulanık suyu içmenin tehlikeli değil gerçekten güvenli olduğuna inandırmak haline gelmektedir.

Amerikan sosyolojisi artan bir şekilde Refah Devleti ile ittifak içinde olan, onun ideolojinin danışmanı, kutlayanı ya da bağımlısı olanlar tarafından doldurulmaktadır. Bununla birlikte onların çoğunun, yurt dışındaki Amerikan politikası konusunda sahici bir nefreti vardır. Bu anormal duruma uyum sağlayacak bir yol, Amerikan devlet mekanizmasının imajını bölmektir. Onlar bunun iki parçadan olduğunu düşünme eğilimindedir: Bir yanda sempatik ve insani bir Refah Devleti ve diğer yanda da kötücül, sömürgeci bir Refah Devleti. Onlar Refah Devleti'nin bir Refah-Savaş Devleti'nde Refah Devleti'ne organik olarak bağlı olmadığını varsaymaktadır. Bu nedenle onlar, Refah Devleti'ni ve onun tutucu dış politikasını sanki bunlar soyutlanmış tarih hatalarıymış, Refah Devleti'nin yerel refah politikalarıyla önemli bir bağlantısı yokmuş gibi görme eğilimindedir.

Onlar bunu yaptığı için, bu sosyologlar, iç ve dış politikaların karşılıklı ilişkilerini, toplumun ana kurumlarındaki krize her ikisi açısın-

dan nasıl anlam verileceğini ciddi bir şekilde anlayamamaktadır. Ancak Savaş ve Refah Devleti'nin sosyolojik birliği, dış ve iç politikaların bütünleşmesi, Demokrat Parti'nin mekanizmasında bir araya gelen politika hatlarının olduğu yerdeki siyasi düzeyde görünür olmaktadır. Demokrat Parti için refah ve savaş unsurlarının tek bir yüzde birleşmesini sağlayan unsur mükemmeldir. Bu parti bir yandan yurt dışında sömürgeci maceralara diğer yandan Refah Devleti uygulamalarına aktif bir şekilde girmektedir. Bu yüzden Demokrat Parti aracılığıyla liberal teknoloğun Refah Devleti ile ittifakı, Savaş Devleti ile de ittifak içine girmezlik edememektedir.

Bu özel tarihsel bağlamda, Amerikan sosyologların farkındalıklarının *körelt*ilmesinden en çok sorumlu olan, liberal yapı ve onun siyasi ideolojisidir. Amerikan sosyolojisinin ideolojik olarak çarpıtılması, kayda değer bir şekilde geleneksel olarak muhafazakâr ya da tutucu – radikal bir şey demeyerek – bağlantılardan kaynaklanmamaktadır. Amerikan sosyolojisinin gelişimi öncelikle, onun farkındalığının derinleşmesi, bugün liberalizm için geçen Bismarkçı politikalardan çözülmeye bağlıdır. Dönüşümsel Sosyoloji'nin tarihsel görevi, çağdaş liberalizmin karakterinin kritik farkındalığını ve onun üniversite ve Amerikan sosyolojisi ile aynı zamanda Refah ve Savaş Devleti politikalarının diyalektiğinin ve her ikisi adına piyasa araştırmacısı olarak liberal bir sosyoloğun rolü üzerindeki etkisini güçlendirmektir. Dönüşümsel Sosyoloji, herhangi bir sosyolojinin onun siyasi pratiklerinden etkilenmektedir ve sosyolojinin daha fazla geliştirilmesi, şimdi onun liberalizmin siyasi pratiğinden kurtarılmasını gerektirmektedir.

Dönüşümsel Sosyoloji ve Radikal Sosyoloji

Dönüşümsel Sosyoloji'nin radikal bir karakter gerektirdiğini, geleneksel hümanizmin tarihsel olarak sınırlandırılmış, seçkinlerce-çarpıtılmış niteliği hakkında ciddi tereddütlerim olduğu için vurgulamıştım. Dönüşümsel Sosyoloji'nin radikal olduğunu söylemek, onun yalnızca ha-

yır-diyen ya da "eleştirel bir sosyoloji" olduğu anlamına gelmemektedir. Dönüşümsel Sosyoloji'nin, insanların daha iyi bir hayat sürebilecekleri yeni toplumların, yeni hayallerin olumlu bir formülasyonu ve bugünün eleştirisi ile ilgilenmesi gerektiği belirtilmektedir. Onun bugünün sosyolojik eleştirisi olduğunu söylemek, onun yalnızca kitle kültürünün ya da televizyonun kötülüklerinin veya hatta hükümetin dış ve iç politikalarının seçkinci eleştirisini kapsadığı anlamına gelmemektedir. Bunun belirli güç matrisi ve kurumsal olarak köklü seçkinler ve sınıflar tarafından şekillendiğini öğrenmeyi istemektedir.

Bundan başka, radikal sosyoloji, "oradaki" dünyanın yalnızca bir eleştirisi değildir. Bir radikal sosyolojinin zorlu denemesi, onun sosyoloğun kişisel hayatından uzak konular hakkındaki duruşu (ya da onun pozisyonu) değildir. Radikalizmin niteliği, günlük ortamda yaygın kötülüklere günlük karşılık vererek ve sömürgeciliği kınayan kararlar geçirmeye, kitlesel yoksunluklara çözüm bulmaya çalışmak için dilekçeler imzalamaya hazır olarak ortaya konmaktadır.

"Siyahilerin Gücünü" desteklediğini ifade edebilen ya da Latin Amerika veya Vietnam'daki Amerikan sömürgeciliğini kınayabilen ama bunun yanında kendi üniversitesindeki en küçük otoriteye karşı dalkavukluk yapan bir kişi radikal falan değildir. Ağzından yurt dışındaki devrimler konusunda ifadeler eksik olmayan ama kendi yüksek lisans, doktora öğrencileri arasında başkaldıranları cezalandırmak için hazırda bekleyenler radikal değildir. ABD Başkanı'nı güçlü küfürlerle kınayabilen ama kendi *Bölüm* Başkanı'na uşak gibi yaltaklanan bir akademisyen radikal değildir. Fırsatçı güç siyasetini kınayan ama bunu kendi üniversite meslektaşlarıyla günlük olarak uygulayan birisi radikal değildir. Bu tür insanlar, kişisel siyasetteki en eski oyunlardan birisini oynamaktadır. Onlar, en kaba kariyerciliğe uyum sağlarken, kendi güvenilir imajlarını sürdürmeye çalışmaktadır. Böylesi kişiler dünyayı ne değiştirmeye ve ne de öğrenmeye çalışmaktadır. Onların amacı, onun bir parçasını kendileri için kapmaktır.

Bir radikalin, dolayısıyla Dönüşümsel Sosyoloji'nin dürüstlüğü, gerçekliğin bütün otoriter tanımlamalarına karşı koyma yeteneğine bağlıdır ve bu en özgün şekilde bu otoritelerin rasyonel olmayan şeylerle her gün göz göze karşılaşmalarına direnerek ifade edilmektedir. Dönüşümsel Sosyoloji, sosyologlar için umutsuzca yetenek, zekâ ve teknik beceri gerekirken, onların aynı zamanda, en kişisel ya da yaygın kararlarda her gün ortaya çıkan bir cesaret ve kahramanlığa da ihtiyaçları vardır. Bunun üniversite bağlamında ne anlama geldiği, Karl Loewenstein'ın Max Weber'i kişisel olarak takdir edişinde yer almaktadır:

> *Rahat edemezdi. Onu tanıdığım o sekiz yılda, amansız bir yoğunlukla yürüttüğü bilimsel ve siyasi kavgalara bitmek tükenmek bilmeyen bir şekilde karışmıştı... Onun doğuştan ve katı bir adalet duygusu vardı ve bu, onun adil olmayan bir şekilde davranıldığını düşündüğü kişinin yanında yer almasına neden oluyordu.*[2]

Dönüşümsel Sosyoloji'nin özü, kendi sosyal çevresinin uzaktaki parçaları yerine sosyoloğa en yakın olan sosyal dünyanın – kendi üniversitesi, kendi mesleği, kendi dernekleri, kendi profesyonel rolü ve önemli bir grup olarak öğrencileri ve kendisi – o parçalarına yakınlığı besleyen tutumdur. Dönüşümsel Sosyoloji, kamusal, ortak ya da günlük hayattan özel ya da kişisel olanı arada sırada ortaya çıkan "siyasi" eylemden ayırmayı reddetmesi ile ayrılmaktadır. Bu sosyoloji, eski tarz kamu siyaseti yerine eski tarz kapalı ofis siyasetini reddetmektedir. Dönüşümsel Sosyoloji, bir demet teknik beceri değildir ve nasıl yaşanacağı ile toplam bir uygulamanın bir kavramıdır.

Bir Çalışma Etiği Olarak Dönüşümsel Sosyoloji

Çalışma etiği olarak Dönüşümsel Sosyoloji; yerleşik kurumlar, profesyonel örgütler, üniversite soyluları ve kültürel olarak rutinleştirilmiş roller tarafından uyulması talep edilen uyuma karşı çıkan bireysel bilim insanının yaratıcı potansiyelini onaylamakta, herhangi bir profesyonel

rolün standart hale gelmesi ve kendini beğenmişçesine kendi kendine tatmin olma akınına uğrama yönündeki doğal eğilime karşı çıkmaktadır. Dönüşümsel Sosyoloji, profesyonellerin mütevazı ve düzenli ödülleri olan kesin konuları, daha yüksek riskler taşıyan konulara göre tercih etmesini reddetmekte, entelektüel risk alma kapasitesi bulunan ve bir fikir adına kariyerlerini ortaya koyabilen insanları tercih etmektedir. Aslında Dönüşümsel Sosyoloji, entelektüel bir performansın güvenirliliğinden çok yaratıcı yanı ile ilgilidir: Entelektüel hayatın evcilleştirilmesinden kaçınmaktadır.

Bir çalışma etiği olarak Dönüşümsel Sosyoloji, bütün yavan ve sıradan performanslara karşı konuşmakta, bütün entelektüel görevleri kişi dışı rutinlere dönüştürme dürtüsünden nefret etmektedir. Bu dürtü her şeyden önce güçlü, "ciddi" profesyonelliğin merkezinde bulunmakta ve ısrarlı bir şekilde bir düşünürden onun kapasitesi içinde yer aldığı üzere tazelik ve ciddilik talebini yapmaktadır. Dönüşümsel Sosyoloji, yerleşik bir mesleğin saygıdeğer bir üyesi olmanın ne kadar az şeyle mümkün olduğunu, saygı piramitlerinin çoğunlukla, entelektüel nitelik ve başarı yerine ciddiyetin dış görünüşü ve uyum sayesinde dikildiğini bilmektedir. Ve her zaman, her yerde, o bireysel bilim insanının kendisi ve mesleği arasında önemli bir fark olduğu, kendisi ölümlü olsa da mesleğinin bir tür ölümsüzlüğe sahip olduğu uyarısını yapmaktadır. O kendi parçasını burada orada konuşmak, sahip olduğu yaratıcılığın bütün kaynaklarını seferber etmek ve bunların hepsini, kendi profesyonel rolünün standartlaştırılmış gereklerine düzgün bir şekilde uysun ya da uymasın, kendisi için kullanmak zorundadır.

İnsanlar kültürel reçetelerin talepleri önünde büyülendikleri, kendi iç dürtülerinin gereğini yapamadıkları, kendi özel eğilim ve becerilerini bilemedikleri, bilim insanları olarak yaşayabilip katkıda bulunabilecekleri pek çok değerli yolların olduğunu kavrayamadıkları zaman onların hayatları trajik olmak zorundadır. İnsanlar trajediden, kültürel maskeleri tarafından asimile edilmelerine izin vermeme ihtiyaçlarını fark ettikleri zaman, kendileri ve rolleri arasındaki fark konusunda ısrar

ettikleri, ölçünün ve ölçüyü alanların kendileri olduğunda ısrar ettiklerinde bir kişi diğer bir kişiyle ya da diğer insanlara karşı olduğunda – bir kişinin rollerin gereklilikleri söz konusu olduğunda ama kültürün standartlarına karşı olmadığında – kaçabilir.

Bunu yapmak için insanların, kendi özgün kabiliyetleri, değişen arzuları ve dünya tecrübelerini özgün olarak kabul etmek zorundadır. Eğer onlar bunları kendi kültürlerinin ve rollerinin gerekliliklerinden uzakta görürlerse, farkı kabul etmeseler de en azından o farkla karşılaşmaları gerekir. Kendi kişisel deneyimlerinin, dürtülerin ve özel kabiliyetlerinin kültürel kurallar olarak işitilmesi hakkının olduğunu, aynı zamanda yanlış bir iş içinde olabilecekleri ihtimaline de şans vererek değerlendirmek zorundadır. *Sıradan* ve büyük insanlar bunu yapabildiği zaman, hayatlarını meşru kılmak için yeterli olacak insani katkılarının değerini anlamış olacaktır.

İnsanlar trajediyi, kendilerini tam olarak kullandıklarında, sahip olduklarını ve ne olduklarını değerlendirdiklerinde, kültürel reçeteleri görmezden gelmeleri, rolleri tarafından tanımlanmamış yenilikçi şekillerde davranmaları gerekse bile kendilerinin ne olduklarını ve nerede olduklarını anladıklarında, aşabilir. Trajedi hissi, insanların her zaman tarihten ve kültürün talep ettiğinden daha küçük olmak zorunda olduğu duygusundan ve olabileceklerinden daha küçük oldukları, kendilerini gereksiz yere yanılttıkları ve kimseye zarar verememiş olacak vazgeçilmiş başarılar algısından kaynaklanmaktadır. İnsanlar hayatlarını boşa geçirdiklerinden şüphe duydukları zaman, sosyolojik girişim, diğerlerinde olduğu gibi trajik bir duyguyla keskinleşir. Çalışmalarını zorlu ve gerçekleştirilemez bir modelin gereklilikleri ile sınırlandırarak sosyologlar kendilerini çalışmalarında tam olarak kullanmamakta, aslında kendilerinden belirli parçaları – şakacı dürtülerini, doğrulanmamış önsezilerini, spekülatif hayal güçlerini – feda etmektedir.

Sosyologlar kendilerini yaşam sömüren bir yüksek bilim modeline tutkuyla adadıklarında, metafizik bir kumar oynamaktadır. Onlar, fedakârlığın "bilim için en iyisi" olduğu konusunda bahse girmektedir.

Bunun gerçekten böyle olup olmadığını doğrulayamıyorlar ama çoğunlukla, kendi kendini sınırlandırmanın onlar üzerinde yarattığı acıdan daha başka bir doğrulamaya da ihtiyaç duymuyorlar. Benim üzerinde durduğum nokta, bir sosyoloğun böylesi bir metafizik kumar oynamadan yaşayabileceği değil, çok çeşitli bahislerin de olduğudur. Sosyolog, o an için belirlenmiş bilim modelinin kendi "hatalı" dürtülerine göre daha doğru ve daha güvenilir olduğu iddiasını kabul edebilir. Kısacası sosyolog kendi *aleyhine* de bahse girebilir. Ancak bahsi kendi üstüne de oynayabilir. Burada e, kişisel tecrübelerine, özgün kabiliyetlerine ve bunların ona verdiği (Gilbert Murray'ın tanımladığı gibi) kaygının zayıf gücüyle kendi bireysel dürtülerine güvenebilir. Sosyoloğun bir tek bahiste bulunması gerekmez demek, onun gireceği bahis sayısının sınırsız olduğu anlamına gelmez. Eğer ana sorun kendisini bir kişi olarak bir sosyoloğun rolünün gereklilikleri ile ilişkilendirmek ise, diğerleri için olduğu gibi sosyologlar için de sınırlı sayıda çözümler bulunmaktadır.

Sosyoloğun herhangi bir diğer sosyal rol gibi standartlaştırılmış rolünün, diğer tarafın erişebileceğini sınırlandırma karşılığında belirli engelleri insanların "aşması" için kültürel olarak hem kolaylaştıran ve hem de sınırlandıran bir *köprü* olduğu düşünülebilir. Bundan başka sosyal roller her zaman bitmemiş, tamamlanmamış köprülerdir ve onlar boşluğun bir kısmına ulaşabilir. Onların bu tamamlanmamış olma durumları, bitmeyen bir sorundur ve bu yüzden köprüye saygı duyanlar bile onun üzerinden karşıya güvenle geçeceklerine tam olarak inanmamaktadır. Bu duruma karşı benimsenebilecek sınırlı sayıda tutum söz konusudur. Örneğin bir kişi, "öyle olsun; köprüler böyle ise, o zaman biz mükemmel olmasalar da onlarla yaşamayı öğrenmek zorundayız" diyebilir. Daha sonrasında o köprünün tamamlanmış kısımlarını bir aşağı bir yukarı gezip bazen ayağını bitmemiş köşede sallandırarak aşağıya bakar. Ancak başka birisi de, "neye sahipsek onun için şükran duygusu içinde olmalı, onu inşa edenlere karşılığını vermeliyiz, çalışmaya devam etmeliyiz" deyip her birisi bitmemiş köprüye katkıda bulunacak kendi mütevazı kalasını ekleyebilir. Köşede arada sırada dinlenerek

ayaklarını onun üzerinde sallayabilir. Ancak her iki durumda da, bir kişi işlerin eskiden böyle olmadığı şeklinde üzgün tuhaf bir arzu ile bir trajik duyguyu yaşamak zorundadır.

Ama başka bir ihtimal daha vardır. Birisi, bir şeyin kesin olduğunu hissedebilir: bu köprü inşa edilirken asla bitmeyecek, onun hayatı bu arada sona erecektir. Bu kişi bu yüzden bitmemiş köprüden önünde olduğunu gördüğü kıyıya ulaşmak için atlayarak geçme riskini göze alabilecektir. Belki de doğru görmüş ve kendi gücünü doğru olarak tahmin etmiştir. Her durumda alkış gerekiyor. Belki de o her iki hesaplamada da yanlış yapmış olabilir. Bu durumda belirli bir üzüntü devreye girecektir. Belki de o alkış alacak bir durum olmasa da yüzerek geriye güvenle gelebilecektir. Her durumda o ne kadar iyi görebildiğini ve ne kadar iyi atlayabildiğini anlamış olacaktır. Ondan bir daha haber alınmasa da, köprünün köşesinde sallanıp duranlar faydalı bir şey öğrenmiş olacaktır.

Tarih ve Biyografi: Bir Patinaj

Dönüşümsel Sosyoloji, olması zorunlu olduğu şekilde tarihsel olarak duyarlı bir sosyolojidir ve kısmen sosyologlara kendileri, kendi tarihsel olarak evrimleşen karakterleri ve tarihsel olarak evrimleşen toplumdaki yerleri konusunda bir farkındalık sunar. Bu sosyoloji, bütün insanların, ortak geçmişleri, evrimleşen kültürleri ve sosyal sistemleri tarafından derinlemesine şekillendirildiğini görmektedir. İnsanlara, boyun eğmek zorunda kaldıkları amansız bir sosyal gücün çaresiz unsurları olarak ya da istedikleri şekilde tarihsel süreci şekillendiren her şeye kadir derebeyleri olarak da bakmaz. Dönüşümsel Sosyoloji, insan ve toplum arasında kaçınılmaz bir patinaj olduğuna inanmaktadır.

İnsan ve toplum arasındaki bu patinajın büyük bir kısmı, bir biyolojik varlık ve evrimleşen bir hayvan türü yapısından kaynaklanmaktadır. İnsanın özgün karakteri, hem akıl ve hem de duygu için kimyasal bir potansiyel, doku ve organ veren türün yapısında yer almaktadır. İn-

sanın bu yönleri, her iki tarafın etkisiyle hem sınırlandırılmakta ve hem de güçlendirilmektedir. Tutku kimyası olmasa insan bir bilgisayardan öteye geçemez. Aklın simgesel gücü olmadan insan "çıplak bir maymuna" dönüşür. İnsanın yaratıcılık, sosyal olma ve dayanışma ile karşılıklı yok etme ve saldırganlık kapasitesi akıl ve simge-yapma güçleri ile özgün olarak şekillendiği gibi onun hayvansal hırslarında yerleşmiş bulunmaktadır. İnsanın olağanüstü akıl gücüne sahip hiçbir hayvan, diğerlerinin ihtiyaçları konusunda tamamıyla kötü amaçlı ve düşüncesiz olamaz ve insanın her an için-hazır cinsel tahrik oluş potansiyeline sahip hiçbir hayvan tamamen mantıklı ya da uyumlu olamaz. İnsanın tamamen yumuşak başlı ve kontrol edilebilir olmasını isteyenlerin, onu hadım etmesi gerekir. Dolayısıyla uyumlu bir sosyalliğe doğru kararlı bir dürtü ile insanın sosyalleşme ihtiyacını birbirine karıştırmamız zorunludur.

Eğer toplumun tarihsel olarak evrimleşmiş ihtiyaçları, insanların kendi varlıklarını sürdürme ve gelişmeleri için aramak zorunda oldukları durum içinde sınırlar oluşturuyorsa, insanların kendi bireysel ve türlerine özgü ihtiyaçları da sınırlar oluşturmaktadır ve toplumlar bununla kendi sınırları arasında bir uzlaşma bulmak zorundadır. İnsanlar yalnızca toplumda öğrendikleri ya da "kültürlerinin" onlara öğrettikleri ihtiyaçlarını tatmin peşinde değildir. Onlar aynı zamanda kendi bireysel ve türlerine özgü potansiyellerini de gerçekleştirme çabasına girmekte, bunu da gerilim azaltma eyleminden daha az bir şekilde yapmamaktadır. Bu görüşe göre, insan toplum tarafından ve toplum için yaratılmış olduğu kadar toplum, insan türü tarafından ve onun için yaratılmıştır. İnsan, belirli bir toplumu, insan ihtiyaçlarını tatmin ettiği ve insanın kendisini gerçekleştirme yeteneğini arttırdığı ölçüde kullanmaktadır. İnsan türü ve değişik topluluklar, ölüm onları ayırıncaya kadar evlenmemiştir. Zaman içinde birbirlerine düşman da olabilmektedir. O zaman daha önce de olduğu gibi, insan yarattığı toplumu bir kenara bırakmakta ve yoluna devam etmektedir.

Bugün ABD'deki hâkim sosyoloji görüşüne göre, ölçüt alınması gereken insan değil toplumdur. Bu sosyoloji ve toplum kavramının bir zamanlar bir değeri vardı. Çünkü bu kavram, insanların diğer insanların çevresi tarafından şekillendirildiğini, birbirlerine bağlı olduklarını, birbirlerine acı ya da keyif verdiklerini, insanların doğal, biyolojik ya da coğrafi güçlerin köleleri olmadıklarını vurguluyordu. İnsan ve toplum hakkındaki bu görüş, on dokuzuncu yüzyılda kristalleşen bireyselci ve rekabetçi burjuva kültürünün ortaçağ nostaljisinden yoksun olduğu zamanda hoş bir panzehirdi. Ancak günümüzde bağlam giderek bürokratik, merkezi ve komiteler zincirine vurulmuş Refah-Savaş Devleti haline dönüşmektedir. Dolayısıyla sosyolojinin bireyi gruba doğal olarak tabi kılması, insanların birbirlerine karşı yükümlülüklerini değil ama yerleşik otoriteye itaat ederek ve acele davranışlardan sakınarak statükoya uymanın gerekçesini hatırlatmakta, fırsatların peşinden gitme daveti olmaktan çok sınırlamalar konusunda yapılan bir uyarı haline gelmektedir.

Eğer Dönüşümsel Sosyoloji, örtük olarak "kendilerinin" olduğunu gördükleri bir evrene hâkim olmaya çalışan insanların sömürgeci ideolojisini reddediyorsa, bu sosyoloji aynı zamanda bu evren içinde uygun bir biçimde insanlara ait olan ya da olması gereken alanlar bulunduğunu ve bunların kültür ve toplum alanları olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden Dönüşümsel Sosyoloji, tarihsel görevinin önemli bir parçası olan, insanların kendilerine ait olana – toplumları ve kültürleri – sahip çıkma mücadelelerinde, onlara kim olduklarını ve ne istediklerini öğrenmede yardım etme durumundadır.

Dönüşümsel Sosyoloji açısından bakıldığında, insanlar bir toplumda yaşamakta, ama bu toplum içinde de yalnız yaşamamaktadır. Onlar tarih içinde yaşamakta ama tarihte de yalnız kalmamaktadır. Bireysel insanlar kendi varlık döngüsü içinde hayatta kalmakta, kariyerlerini ve ailelerini içinde bulundukları uygarlıklar, kültürler ve toplumlarda kurmaktadır. İnsanların kaygı ve ilgileri büyük ölçüde daha büyük varlıklardan kaynaklanmakta veya onlarla birlikte ortaya çıkmakta, ancak

kısmen daha küçük alanlara ait olmaktadır. Ancak daha büyük bir dava ya da grup ile özdeşleşmesi ve ona bağımlılığı ne kadar derin, dava ne kadar başarılı, grup ne kadar sempatik olursa olsun, insanların hayatlarında, onların davalarının ve gruplarının kendi kişisel varlıklarının bütünlüğünü oluşturmadığı acı veren bir şekilde ortaya çıktığında, her zaman kendi yollarına gitmek zorunda oldukları anlar vardır.

Biyolojik ve tarihsel olan arasındaki bu farklılığın merkezinde, insanların ölümlü olması olgusu yatmaktadır. Kendimizi sosyal sorumluluklarımıza teslim edebileceğimiz tutku ile her an bizi bu bağlantılardan sonsuza kadar ve tamamen çekip alacak bir ölüm olgusu arasında süregiden ve azaltılamayan bir gerilim vardır. Ölümün akıl almaz sürekliliği zaman zaman algılanır hale gelmekte ve bizim kararlı sosyal bağlantılarımız birden bire radikal bir şekilde kısa ömürlü ve bir çocuk oyunu şeklinde görünebilmektedir. Para için yalan söylemenin, güç için şiddet kullanmanın, aşk için acı çektirmenin ve bir rakibi öldürmenin çılgınlığının rakibi satranç oyununda yenmek gibi gördüğümüz sessiz anlar vardır. Yine de, eğer ciddiye almayı reddedersek, tutkulu inançlarımızdan kaçarsak ve çekilirsek, bunu yapanlara kaderlerimizin kontrolünü teslim etmiş oluruz. O zaman kendimizi işin içine sokmalıyız. Çünkü "iç karartıcı gereklilik" bizi sınırlamaktadır. Ama biz *memnun bir şekilde* insani olmayan bir varlığa karşı mücadele ettiğimiz ve bu mücadelede kendi güçlerimiz, değerlerimiz anlamında başarılı olduğumuz ölçüde işin içinde olabiliriz ve başkalarının da aynı şeyi yapmasına yardım edebiliriz. Şeylerin kısa ömürlülüğü, insanların sahip olduğu sınırlı varlığı gerçekleştirmede bir mücadele yürütmesini daha az değil daha çok zorunlu hale getirmektedir.

Ancak Dönüşümsel Sosyoloji, insanların yaşadığı değişik düzeylerin gerçekliği – toplum ya da ortak tarih ile bireysel yaşam öyküsü arasındaki gerçeklik – üzerinde ısrarla durmakta ve insanların açık ya da örtük bir şekilde bu farklılıkla yüzleşmek ve ona bir anlam vermek zorunluluğu ile karşı karşıya gelmektedir. Geleneksel Akademik Sosyoloji, bu farklılığı körleştiren bir metafizik üzerine kuruludur. Dönü-

şümsel Sosyoloji ise, bu değişik düzeylerin ve onlar arasındaki gerilimin gerçekliği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu sosyoloji, tarih, kültür ve toplumun, sürekli olarak birlikte çalışma gayreti içinde olan bir var oluşun "yarım kalmış işler" ile birlikte her yerde yaşayan insanların hiç tükenmediğini görmektedir.

Bazı açılardan bütünleşmedeki bu çaba bir zamanlar dinin göreviydi. Batılı dinler başka şeyler yanında, Tanrı tarafından yönetilen ortak kökenlerini onaylayarak varlığın değişik düzeyleri arasında bir köprü kurmaya çalışmıştı. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda geleneksel dinler zayıfladıkça her ne kadar batıl inançlarla dolu olarak olsa da bilim artan bir şekilde, hayatın bütünleştirici bir felsefesi haline geldi. İnsanı, toplumu ve türleri Tanrı-yaratığı bir bütünün parçası olarak görmek yerine bilim, insan türünün birliği ve hâkimiyetinin örtük olarak varsayıp varlığı bütünleştirmeye çalıştı. Tanrıyı ideolojik ağırlık merkezine koymak yerine, insanı ve toplumu buraya yerleştirdi. Bu bakış açısına göre, evrenin geri kalanı, insanın çıkarı için sahiplenilmek, fethedilmek ve faydalanılmak üzere bekleyen bir imparatorluktu. Muhtemelen o orada, bilinmesi için vardı ve kullanılabilmesi için bilinmesi gerekiyordu. Sonuçta bilim, insan türünün sömürgeciliğini onaylayan ve güçlendiren insan tecrübesini birleştirmeye çalışıyordu. İnsanların önünde, onun yeni gücünün elde edebileceği hayal edilemez zenginlikler vaadi sallanıyordu. Bu, bilimkurgu dünyasının temelini oluşturabilir ya da bu konuda evrende bir yerlerde akıllı varlıkların sinyallerini tarama yönündeki bilimsel çabalar ile insanlık kendi ırkının üstünlüğüne inanışın tatsız yetersizliklerinin belirsizlik duygusuna kapılmaya başlamıştır: *Homo sapiens*'in evrende yalnız olmadığı kuşkusu, evrenin bizim olmayabileceğinin de bir kuşkusu olabilir. Bilim kurgu dünyasının bazen sosyal bilim dünyası yerine daha insani bir etiğe – eğer daha güçlü bir etik değerler algısı değilse – dayalı olabilmesi, zamanımızın saçmalığının bir parçasıdır.

Dönüşümsel Sosyoloji Kendisine Bakıyor

Dönüşümsel Sosyoloji'nin bu kavramsal yaklaşımı, savunduğum ve kaçınılmaz olarak sosyal teori konusundaki görüşlerimi sunduğum o alan varsayımlarını ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Ancak bu, şimdi diğer sosyal bilimciler arasında ortaya çıkmakta olan diğerlerine benzeyen böylesi tek bir görüştür. Onun, sosyal bilimlerdeki yaklaşmakta olan dönüşümün değişik işaretlerden birisi olduğuna inanıyorum. Ancak bütün bunlar, çoğunlukla bir sosyolojinin sosyolojisini kurma çabası şeklinde ortaya çıkan sosyal bilimcinin kendi farkındalığını ve uygulamasını derinleştiren ortak bir kaygıda kendisini ortaya koymaktadır. Bugün niye böyle bir çaba ortaya çıkmaktadır? Geleneksel Akademik Sosyoloji'nin hem bir eleştirisi ve hem de yeniden yapılanması için, sosyolojinin yeniden yapılanması yönünde ifade edilen ihtiyacın ortaya çıktığı koşullara, sosyolojinin sosyolojisi hareketinde işaret edilmektedir. Sosyolojinin sosyolojisi ya da Dönüşümsel Sosyoloji bu açıklamanın bir örneği olabilir mi?

Bu noktada, bu konuda bir tahminde bulunmaktan öte bir şey yapamam. Sanırım sosyolojideki bu yeni eğilimler, ABD'de bir zamanlar geleneksel olan sosyolojiden artan bir uzaklaşmayı göstermektedir. Böylesi bir uzaklaşmayı besleyen şey nedir? Kanımca bu kısmen, sosyologların ve diğerlerinin, içinde çalıştıkları ve yaşadıkları daha geniş toplumdan artan bir şekilde kopmalarından ve aynı zamanda sosyolojinin bu toplumla içinden çıkılmaz bir şekilde bütünleştiğinin daha fazla farkında oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu, daha geniş toplumdan soyutlanmalarının tek başına sosyologları kendi disiplinlerini ve kurumlarını eleştirme eğilimine sokmadığı, kurumlarının daha geniş toplumla karışmış bir durumda olduklarını hissetmediklerini göstermektedir. Ama onların disiplinleri ve kurumları artan ve açık bir şekilde Refah Devleti tarafından desteklenip işin işine sokuldukça, sosyologlar üniversiteler ve üç merkezleri arasında gidip geldikçe, onlar güç meclislerinde daha çok seslerini duyurdukça ve onların en yakın çalışma ortamları – üni-

versitelerin kendileri – askeri-sanayi-refah yapısı ile daha fazla bütünleştikçe, sosyolojinin, tarafsız olarak araştırma sözünü verdiği dünyaya tehlikeli bir şekilde bağımlı hale geldiği tereddütsüz ortaya çıkmaktadır.

Bu bağımlılık, tarafsızlık ideali ile uyumsuzluk içindedir. Sosyolog için, kendisini söz verdiği şekilde davranmadığını ve 'olduğunu iddia ettiği kişi olmadığını, arasındaki mesafeyi koruma sözü verdiği sisteme daha yakından bağımlı hale geldiğini' gizlemesi daha da zorlaşmaktadır. Bugün sosyolojide ortaya çıkan kriz, toplumdaki büyük çaplı değişikliklerden dolayı değil ama bu değişiklikler sosyoloğun kendi bulunduğu mekânı, kendi üniversite ortamını dönüştürdüğünden dolayı önümüze çıkmaktadır. "Yozlaşma" artık yalnızca "orada", üniversiteyi çevreleyen ana dünyada ya da gazetelerde okunduğu şekliyle varmış gibi davranılacak bir şey olmaktan çıkmış, üniversite koridorlarındaki gündelik hayatın göz göze karşılaşmalarında da kendisini açıkça göstermeye başlamıştır. Bir kişi, kendi türünden olan diğer kişilerden, onlara benzerliğinden artık gurur duymadığı zaman uzaklaşabilmektedir.

Eski ya da klasik "bilgi sosyolojisinin", oldukça özel bir tecrübeye ve onun yarattığı özel gerçekliğe bir tepki olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Siyasi ideolojideki sınıf-kökenli farklılıklar tarafından dolaylı olarak yaratılmış entelektüel çarpıtmalar tecrübesi. Bilginin eski sosyolojisi, bilim insanının "yabancı" girişimleri ve diğerleri tarafından entelektüellerin ya da akademisyenlerin bilgilendirilebileceğinin ya da çarpıtılabileceğinin ve şekillendirilebileceğinin farkında olunuşunda temelini bulmaktadır. Ancak Dönüşümsel Sosyoloji ya da sosyolojinin sosyolojisi daha farklı bir tecrübeye dayanmaktadır. Buradaki uyarı, kendi bağlılıklarına sadakatsizliğe yol açan şeylerin yalnızca entelektüel hayata dıştan etki yapan değil ama onun kendi farklı alt kültüründe yerleşik olan ve sosyal organizasyonunun içinde yer alan güçler temelinde olduğu konusudur. Bu, akademisyenin ve üniversitenin üzerine daha geniş dünyanın koyduğu değil ama onların kendilerinin bu daha geniş dünyayı insani olmaktan çıkaran aktif ve istekli unsurları olmaları temelindeki bir farkındalıktır. İzin verilmeyen dünya, bir zamanlar

korunmuş gibi görünen dışa kapalı bölgeye kolayca nüfuz etmiş ve o bölge şimdi artan bir şekilde bir izin verilmeyen dünya olarak görülmeye başlamıştır.

Bu kriz, "saf" sosyolojinin geleneksel kavramlarına dönerek çözülemez. Bu, üniversite dışındaki dünyanın onu yalnız bırakmayacak olmasından ve iyi ya da kötü gerekçelerle de olsa üniversitenin de yalnız başına kalmak istememesinden dolayıdır. Bugün sosyoloji en azından dünyevi arzularını yerine getirmede "başarılı olmuş" ama şimdi de yeni başarının kendisini eski bir başarısızlıkla tehdit ettiğini "keşfetmiş bulunmaktadır". Sosyolojinin yeni kendisini-eleştiren kavramları ve "normal" Akademik Sosyoloji'den artan kopuşu, üniversiteyi çevreleyen ve ona nüfuz eden dünyanın baskı ve baştan çıkarıcılıklarından kaçak için yapılan araştırmaların bir parçasıdır. Ama onlar aynı zamanda, daha geniş dünyada sosyolojinin daha insani bir şekilde hareket edebilmesini sağlayabilecek tarihi bir görev ve yeni bir öz-farkındalık yönünde de kararlı adımlar atmaktadır. Eski değerlerini terk etmeden, yeni bulunan güçlerini korumaya çalışmaktadır. Sosyoloji için bu yeni görev çağrısını duyan pek çok kişi arasında, yalnızca yeni sosyolojiyi yeni uygulamalar yapmadan oluşturmanın bir yolu bulunmadığını anlayan kişiler "seçilecektir".

Notlar

1. Maurice R. Stein, benim bu tehlikenin özellikle farkına varmamı sağladı.
2. Karl Loewenstein, *Zamanımızın Bakış Açısıyla Max Weber'in Siyasi Fikirleri* (*Max Weber's Political Ideas in the Perspective of our Time*), R. ve C. Winston, çevirenler (Amherst: University of Massachusetts Press, 1966), sayfa 100

Dizin

A

Adams, H. P., 253

Adorno, Theodor, 18, 159

Aile, 134, 158, 176, 180, 195, 238, 296, 329, 352, 384, 385, 404, 426, 427, 428, 483, 517, 538

A. R. Radcliffe-Brown, 68, 69, 161, 164, 179

Aaron Wildavsky, 601

Adam Schaff, 592, 625

Akademik Sosyoloji, 22, 23, 27, 28, 37, 38, 41, 42, 45, 54, 61, 78, 81, 135, 144, 145, 157, 159, 163, 164, 187, 190, 191, 192, 195, 201, 205, 206, 207, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 229, 230, 231, 235, 336, 426, 442, 453, 454, 487, 488, 489, 493, 498, 528, 531, 539, 544, 545, 573, 574, 575, 576, 577, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 587, 588, 590, 591, 597, 602, 607, 608, 612, 614, 616, 619, 620, 621, 622, 636, 667, 669

Alan Varsayımı, 56, 58, 77, 78, 80, 324, 460, 470, 544, 554, 555, 596

Alman İdeolojisi, 155, 483, 491

Althusser, Louis, 591, 624

Amerika Birleşik Devletleri, 10, 19, 23, 34, 37, 39, 41, 74, 91, 128, 152, 157, 192, 194, 200, 204, 207, 209, 210, 213, 217, 218, 219, 230, 232, 237, 240, 241, 257, 384, 385, 419, 422, 425, 428, 431, 457, 458, 462, 475, 485, 498, 526, 527, 528, 530, 537, 571, 575, 576, 580, 592, 602, 607, 619, 620, 621, 623, 633, 657, 663, 667

Amerikan Sosyoloji Derneği, 23, 24, 42, 493, 496, 498, 575

Anderson, Perry, 175, 176, 224, 225

Anomi, 96, 171, 191, 303, 364, 430, 431, 432, 433, 455, 559, 560, 624

Argyris, Chris, 76

Aristo, 324, 502

Aristokrasi, 93, 138, 152, 175, 176, 184, 186, 636

Arka Plan Varsayımı, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 447, 553

Aron, Raymond, 162

Asch, S. A., 299

Askeri Harcamalar, 372, 373

Aşamalı Değişim, 74

Atıf, 426, 429, 430

B

Basmakalıp Düşünceler, 52, 53

Batı Sosyolojisi, 2, 8, 9, 91, 127, 157, 164, 217, 218, 219, 229, 451, 453, 454, 493, 540, 602, 630
Baudelaire, C. P., 101
Bazard, Saint-Amand, 42, 144, 145, 159
Becker, Howard, 490, 582
Belirlenimcilik, 247, 259, 264
Bell, Daniel, 114
Ben, 9, 21, 42, 48, 64, 82, 94, 100, 106, 107, 111, 112, 145, 168, 217, 242, 279, 295, 297, 298, 299, 300, 351, 369, 379, 380, 391, 394, 445, 446, 447, 502, 503, 506, 507, 515, 557, 568, 649
Bendix, Reinhard, 74, 447, 448
Bentham, Jeremy, 154, 155
Berger, Bennett, 224, 507, 624
Bilim, 16, 33, 46, 51, 52, 55, 56, 64, 68, 76, 79, 83, 84, 101, 105, 118, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 145, 148, 150, 152, 158, 160, 163, 186, 187, 191, 195, 206, 208, 213, 214, 218, 233, 234, 235, 251, 255, 270, 272, 273, 274, 288, 334, 341, 342, 344, 345, 348, 351, 352, 354, 355, 356, 366, 367, 370, 383, 384, 442, 446, 457, 481, 485, 499, 518, 522, 580, 583, 587, 589, 594, 597, 601, 604, 617, 618, 619, 624, 625, 632, 639, 640, 642, 643, 646, 647, 648, 649, 653, 658, 659, 660, 661, 666, 668
Bilimcilik, 80, 142
Bilimsel Yöntem, 33, 45, 46, 49, 139, 144, 158, 522, 613
Birinci Dünya Savaşı, 37, 38, 128, 178, 200, 242
Birnbaum, Norman, 625
Blalock, Herbert, 460
Blau, Peter, 77, 90, 499, 521
Brandes, George, 138, 224
Brmton, Crane, 206
Bukharin, Nicolai, 159, 217, 588, 624
Burjuva, 37, 93, 94, 98, 99, 101, 103, 104, 106, 107, 124, 140, 143, 147, 150, 151, 153, 154, 155, 172, 174, 184, 185, 193, 224, 369, 406, 502, 505, 514, 535, 590, 592, 617, 664
Burke, Kenneth, 522
Burns, Tom, 219, 491
Büyü, 40, 180, 507
Büyük Buhran, 196, 197, 200, 201, 204, 205, 213, 231, 234, 236, 252, 383, 419, 459, 571, 632
Büyük Sosyal Teori, 122, 606

C
Cabet, Etienne, 141
Chicago Üniversitesi, 38, 201, 217
Cohen, Albert, 74
Cohn-Bendit, Daniel, 18, 23, 35
Cohn-Bendit, Gabriel, 535, 593
Coleman, James, 603
Columbia Üniversitesi, 23
Comte, Auguste, 42, 127, 132, 135, 136, 141, 143, 144, 150, 151, 152, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 169, 187, 188, 208, 212, 278, 279, 280, 305, 310, 334, 335, 336, 338, 339, 349, 367, 426, 440, 441, 459, 556, 583, 611, 620

Ç
Çekoslovakya, 608

D
Davis, Kingsley, 128, 230, 493, 494, 541, 554, 598

Dahrendorf, Ralf, 499
Dayanışma, 21, 61, 140, 168, 171, 266, 376, 415, 603, 663
Değere-Bağlı Olmayan Sosyoloji, 145, 188, 442, 443, 444, 446
Demokrasi, 75, 344, 420, 526
Demokrat Parti, 418, 656
Denge Analizi, 472, 598, 600
Dengesizlik, 395, 610
Devlet, 40, 105, 106, 125, 129, 130, 141, 151, 183, 189, 192, 196, 197, 218, 222, 223, 352, 366, 372, 373, 377, 378, 379, 382, 399, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 416, 442, 454, 455, 457, 458, 463, 464, 488, 541, 580, 589, 592, 601, 615, 623, 654, 655
d'Holbach, P. H. T., 96, 103
Din, 24, 42, 43, 46, 80, 92, 93, 108, 136, 140, 170, 182, 187, 188, 190, 195, 241, 331, 341, 345, 346, 348, 349, 352, 353, 354, 367, 373, 482, 483, 484, 514, 515, 517, 569, 589, 593, 644
Doğal Haklar, 94, 106, 156, 193, 507, 535
Doğu Avrupa, 39, 45, 157, 219, 221, 587, 593, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 605, 606, 607, 608, 616, 617, 618, 619, 623
Doyumsuz İnsan, 7
Dönüşümsel Sosyoloji, 8, 639, 640, 641, 642, 646, 647, 649, 650, 651, 652, 656, 657, 658, 659, 662, 664, 665, 666, 667, 668
Dramaturji, 499, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 513, 539
Durkheim, Emile, 98, 128, 132, 159, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 179, 181, 182, 188, 190, 191, 195, 199, 205, 208, 216, 225, 245, 248, 249, 260, 266, 267, 268, 288, 324, 333, 334, 335, 336, 338, 341, 351, 364, 367, 379, 439, 444, 454, 455, 472, 489, 553, 556, 559, 574, 587, 624
Duygular, 19, 20, 59, 60, 61, 72, 73, 80, 205, 221, 279, 350, 445, 496, 513, 523, 524, 529, 532, 546, 571

E

Ego-Alter, 288, 315, 407
Enfantin, Barthelemy Prosper, 42, 144, 145, 159
Engels, Frederich, 159, 208, 252, 258, 351, 352, 480, 481, 483, 484, 491, 590
Erving Goffman, 219, 499, 513, 541
Etik, 17, 28, 44, 45, 49, 53, 54, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 121, 122, 130, 131, 132, 138, 139, 142, 143, 145, 147, 148, 156, 160, 165, 166, 170, 171, 172, 173, 180, 182, 184, 185, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 212, 213, 215, 216, 223, 247, 249, 250, 251, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 279, 280, 287, 293, 294, 295, 310, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 384, 386, 388, 389, 390,

391, 393, 394, 395, 396, 402, 404, 405, 412, 422, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 444, 454, 455, 456, 461, 462, 464, 466, 467, 472, 473, 474, 475, 491, 501, 503, 504, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 521, 523, 528, 529, 534, 535, 536, 537, 539, 540, 552, 555, 557, 559, 560, 563, 564, 565, 566, 569, 571, 589, 600, 601, 616, 618, 631, 634, 635, 636, 637, 640, 642, 648, 666
Etik Kurallar, 49, 98, 101, 102, 103, 105, 121, 122, 131, 143, 145, 147, 165, 166, 170, 172, 173, 184, 185, 193, 195, 196, 199, 212, 213, 216, 259, 260, 261, 262, 263, 269, 270, 279, 280, 293, 294, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 331, 333, 336, 339, 348, 353, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 376, 377, 379, 382, 386, 394, 395, 396, 402, 404, 405, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 456, 466, 467, 473, 474, 475, 501, 504, 507, 509, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 521, 523, 535, 536, 537, 559, 560, 566, 600, 601, 618, 636
Etno Yöntem, 20, 520, 521, 541, 542
Evrimcilik, 152, 164, 216
Evrimsel Genel Olgular, 216, 479, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 490, 491, 570, 633

F

Fanon, Frantt, 508
Farklılaşma, 473, 474, 475, 476, 477, 478
Faydacı Kültür, 91, 96, 98, 99, 100, 101, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 127, 131, 132, 133, 145, 162, 163, 171, 172, 366, 507, 534, 538, 643
Faydacılık, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 114, 119, 120, 124, 151, 154, 155, 156, 157, 162, 172, 174, 175, 186, 187, 196, 222, 297, 442, 455, 456, 506, 509, 512, 534, 535, 538, 539
Feuerbach, L. A., 351, 352
Fiedler, Leslie, 23
Fitzgerald, F. Scott, 399
Flaubert, G., 93
Ford, J., 238
Foucault, Michel, 380
Frankfurt Eleştirel Sosyoloji Okulu, 18, 159, 539, 591
Franklin, Benjamin, 97
Fransız Devrimi, 33, 78, 93, 128, 137, 160, 164, 175, 578, 632
Freud, S. 60, 115, 332
Fromm, Erich, 159, 625

G

Gans, Eduard, 144
Garaudy, Roger, 591, 624
Garfinkel, Horald, 219, 224, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 540, 541, 542, 582, 637
Genç Radikaller, 16, 20, 530, 538
Gerçeklik, 20, 21, 63, 65, 67, 68, 70, 81, 82, 83, 84, 87, 119, 120, 204, 205, 287, 288, 384, 386, 489, 496, 501, 505, 507, 516, 523, 524, 536, 553, 562, 630, 633, 642, 665
Goethe, J., 146
Goffman, Erving, 231, 382, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506,

507, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 516, 517, 518, 521, 522, 523, 537, 540, 582, 583, 637
Goldman, Lucien, 219
Gouldner, Alvin, W., 11, 329, 489, 490, 491, 585, 630, 631
Gönüllülük, 194, 215, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 264, 265, 268, 270, 386
Gramsci, Antonio, 19, 39, 159, 591
Grana, Cesar, 124
Guizot, F., 104
Güç, 17, 18, 21, 86, 119, 121, 122, 130, 147, 148, 150, 158, 159, 166, 170, 172, 173, 179, 183, 191, 196, 213, 250, 264, 272, 279, 287, 292, 304, 312, 325, 326, 327, 328, 342, 343, 360, 361, 365, 372, 381, 382, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 405, 412, 417, 418, 422, 423, 424, 425, 427, 431, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 447, 448, 449, 455, 460, 461, 467, 474, 475, 476, 483, 493, 500, 502, 508, 515, 517, 540, 552, 553, 571, 573, 578, 580, 611, 622, 623, 634, 635, 636, 637, 638, 641, 651, 653, 654, 655, 657, 663, 665, 667
Güç Seçkinleri, 417, 418, 422, 425, 449

H

Habermas, Jürgen, 18, 159
Haddon, A. C., 177
Hartshorne, E., 238
Harvard, 5, 39, 86, 128, 198, 201, 204, 206, 207, 219, 225, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 272, 273, 274, 422
Hauser, Philip M., 24
Hayalci Sosyalizm, 130, 141
Hemingway, Ernest, 399, 497
Henderson, L. J. 206, 207
Hiyerarşi, 175, 385, 386, 433, 499, 553, 554, 571
Hobbes, T., 208
Homans, George, 194, 206, 207, 219, 224, 225, 231, 273, 501, 521, 522, 523, 540, 583, 687
Hook, Sidney, 253
Hokheimer, Max, 18, 159
Hristiyanlık, 98, 342, 343, 344, 345, 380, 543
Hume, David, 98
Huxley, T., 177

İ

İdeoloji, 22, 33, 35, 72, 73, 75, 78, 87, 88, 89, 94, 137, 189, 225, 333, 399, 443, 445, 508, 548, 589, 625
İnsanlık Dini, 42, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 187, 188
İşlevselcilik, 4, 6, 7, 45, 128, 160, 162, 170, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 183, 186, 192, 194, 196, 216, 267, 335, 336, 337, 345, 346, 352, 355, 401, 440, 441, 442, 443, 444, 446, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 464, 465, 486, 487, 488, 493, 494, 495, 499, 502, 528, 530, 543, 544, 546, 548, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 559, 561, 562, 563, 565, 567, 572, 581, 587, 588, 590, 600, 615, 619, 621, 630
İşlevsizlik, 550
İyimserlik, 160, 191, 206, 571
İzin Verilen Sosyal Dünyalar, 635

İzin Verilmeyen Sosyal Dünyalar, 633, 634, 635, 636, 637, 668

J
James, William, 566, 603
Janowitz, Morris, 400

K
Kaba İdealizm, 579
Kaba Marksizm, 530
Kahn, Herman, 459
Kant, I., 98
Kapital, 224, 250
Kapitalizm, 38, 153, 155, 170, 214, 243, 245, 250, 251, 252, 256, 268, 570
Karşılıklı Bağımlılık, 286, 288, 289, 291, 301, 306, 307, 310, 318, 615
Karşılıklılık, 105, 319, 322, 323, 325, 329, 330, 365, 407, 532
Katolik Kilisesi, 440, 543
Kautsky, Karl, 159, 580
Kennedy, John F., 503
Kennedy, Robert F., 86
Klasik Sosyoloji, 91, 128, 163, 164, 176, 192
Kuckhohn, Clyde, 206
Komünizm, 210, 238, 252, 456, 535
Kopuş, 140, 145, 146, 232, 236, 240, 243, 355
Kötümserlik, 191, 398, 567, 570
Kriz, 87, 200, 202, 204, 222, 233, 235, 241, 243, 252, 368, 445, 453, 465, 487, 488, 525, 587, 592, 625, 668, 669
Kültürel Geri Kalma, 131, 150, 152, 160, 165, 166, 181, 251, 617

L
Laing, R. D., 21, 35
Lenin, V. I., 159, 255, 256, 257, 589
Levy, Marion, 447, 450
Levi-Strauss, Claude, 591
Liberalizm, 87, 88, 656
Lipset, S. M., 73, 74, 89, 397, 447, 448
Locke, John, 97, 208
Lockwood, David, 499
Lowenthal, Leo, 159, 503, 541
Lukacs, Georg, 19, 39, 591

M
Macaulay, T. B., 549
Machiavelli, Niccolo, 158
MacIntyre, Ajasdair, 380
Macrea, Duncan, 184
Maine, Henry, 186
Maistre, Joseph Marie de, 212
Malinowski, Bronislaw, 179, 588
Malthus, Thomas R., 208
Marcuse, Herbert, 18, 159, 591
Marjinal Fayda, 314, 371, 376, 434, 474, 521
Marksizm, 5, 23, 27, 37, 38, 39, 41, 128, 153, 156, 157, 158, 159, 164, 167, 177, 190, 192, 207, 208, 209, 210, 217, 218, 219, 241, 242, 246, 247, 251, 255, 307, 310, 311, 344, 350, 351, 352, 353, 380, 434, 443, 444, 445, 453, 466, 470, 487, 488, 491, 529, 530, 535, 536, 540, 570, 573, 575, 576, 581, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 597, 600, 602, 605, 606, 619, 621, 622, 624, 630
Marksizm-Leninizm, 23, 593, 594, 602, 605, 619
Marr, N. Y., 594, 595, 596
Martin Nicolaus, 24
Marx, Karl, 7, 20, 26, 98, 144, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 179, 206, 208, 212, 214,

224, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 276, 285, 309, 310, 328, 344, 352, 380, 404, 441, 445, 472, 480, 481, 483, 484, 486, 491, 492, 527, 529, 534, 535, 572, 579, 582, 587, 590, 591, 592, 594, 620, 624
Max Horkheimer, 18, 159
Max Weber, 62, 68, 128, 163, 164, 167, 170, 190, 193, 195, 207, 212, 243, 244, 353, 512, 580, 587, 658, 669
Maugham, Somerset 320
McCarthy, 589
Mead, George Herbert, 163, 522
Medeni Haklar Hareketi, 526, 562
Merton, Robert K., 194, 588
Meşruiyet, 389, 392, 559, 637
Metafizik, 80, 140, 158, 247, 271, 278, 306, 339, 387, 549, 553, 554, 565, 571, 578, 605, 606, 660, 661, 665
Michels, Robert, 397, 398
Mills, C. Wright, 26, 30, 31, 40, 417, 418, 425, 449, 465, 499
Moore, Wilbert E., 7, 128, 230, 449, 450, 486, 487, 492, 494, 554, 598
Muhafazakârlık, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 162, 196, 202, 203, 206, 207, 211, 216, 264, 266, 337, 339, 443, 444, 445, 447, 457, 471, 529, 535, 543, 551, 574, 579, 580, 582, 588, 594, 599, 601, 645, 654, 656
Murray, Gilbert, 661
Murray, Henry 206
Mülkiyet, 38, 92, 102, 104, 105, 106, 161, 246, 328, 335, 336, 340, 383, 385, 402, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 426, 427, 430, 432, 433, 436, 441, 455, 514

N

N+1, 131, 133, 222, 223
Nanterre, 23
Nicolaus, Martin, 24, 25
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 97, 115, 191, 516
Nisbet, Robert, 345, 380

O

Oligarşi, 397, 398
Orta Sınıf, 16, 17, 37, 40, 74, 75, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 115, 116, 117, 124, 125, 127, 128, 132, 133, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 184, 185, 186, 187, 196, 197, 200, 201, 202, 205, 209, 210, 213, 216, 221, 222, 267, 396, 401, 402, 425, 426, 502, 503, 507, 509, 513, 514, 515, 518, 522, 538, 540, 543, 589, 591, 624, 636, 653
Osgood, Charles E., 89, 125
Otorite, 60, 179, 215, 327, 341, 349, 392, 528, 637
Oy Kullanma Hakları, 74, 549

Ö

Ödip Kompleksi, 60, 179
Öğrenci Direnişi, 18
Önyargı, 16, 22, 52, 53, 245, 397, 442, 443, 601, 641, 647, 648, 650

Özel Mülkiyet, 130, 335, 352, 402, 403, 404, 411, 415, 428, 432, 613

P

Pareto, Vilfredo, 128, 206, 207, 208, 225, 245, 351, 381
Parsons, Talcott, 19, 30, 33, 45, 66, 73, 75, 76, 77, 89, 90, 91, 121, 128, 160, 161, 163, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 305, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 349, 351, 367, 369, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 411, 413, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 430, 431, 442, 447, 448, 449, 454, 461, 462, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 489, 490, 491, 494, 500, 505, 515, 516, 517, 522, 541, 543, 550, 553, 556, 563, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 580, 583, 585, 587, 590, 591, 595, 598, 599, 611, 633, 634, 635, 636, 637
Parsonsçuluk, 4, 5, 200, 201, 216, 221, 600
Pepper, Stephen C., 50, 89
Pettigrew, Thomas, 74
Platon, 9, 134, 158, 212, 320, 329, 403, 404, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 560, 563, 564, 565, 566, 568, 569, 570, 585, 631
Platonculuk, 271, 544, 546, 547, 548, 550, 551, 553, 554, 555, 556, 559, 561, 563, 565, 566, 567, 572
Piaget, Jean, 556
Polanyi, Michael, 48, 89
Polis Devleti, 378, 379
Poulantzas, Nicos, 591, 624
Pozitivizm, 33, 127, 128, 131, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 160, 161, 162, 173, 192, 195, 208, 212, 216, 337, 348, 366, 454, 457, 589, 647
Profesyonellik, 57, 213
Proletarya, 150
Protestan Ahlâkı, 244

R

Radcliffe-Brown, A. R., 179, 180, 181, 305
Refah Devleti, 3, 6, 39, 40, 106, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 129, 130, 187, 196, 197, 198, 199, 200, 209, 218, 220,

221, 222, 223, 251, 343, 378, 379, 419, 422, 426, 442, 453, 454, 455, 456, 457, 460, 461, 462, 464, 465, 466, 487, 488, 490, 527, 538, 540, 576, 583, 584, 585, 589, 601, 654, 655, 656, 667
Referans, 64, 83, 93, 108, 119, 122, 160, 168, 225, 231, 278, 286, 333, 480, 486, 496, 544, 637
Restorasyon Dönemi, 136
Richards, Audrey, 546
Riecken, Henry, 621, 625
Romantizm, 114, 115, 162, 163, 170, 193, 194
Roosevelt, F. D., 209
Rousseau, J. J., 109, 251, 510, 511, 512, 513, 541
Ruhun Ölümsüzlüğü, 469, 568, 570
Ruskin, John, 289

S

Sade, Marquis de, 367
Saint-Simon, Henri, 42, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 141, 142, 143, 144, 149, 151, 157, 158, 159, 160, 165, 168, 172, 176, 187, 190, 212, 224, 260, 305, 379, 441, 454, 610
Sanayi Devrimi, 133, 377
Sanayicilik, 152
Sapkınlık, 205, 273, 319, 344, 386, 561, 564, 582, 559, 637
Savaş, 34, 59, 73, 75, 196, 197, 198, 199, 202, 204, 205, 210, 321, 345, 378, 381, 389, 457, 465, 533, 587, 637, 654, 655, 656, 664
Schaff, Adam, 592, 625
Seçkinler, 115, 137, 142, 149, 150, 159, 216, 238, 382, 418, 423, 424, 425, 554, 613, 657
Sekülerleşme, 187, 342
Selznick, Phillp, 397
Shils, E. A., 161, 176, 341, 348, 349, 379, 554
Sibernetik, 459, 583, 620
Siéyes, Abbé, 92, 93, 129
Simmel, Georg134
Sistem, 62, 92, 107, 112, 115, 193, 198, 199, 202, 208, 217, 219, 241, 242, 251, 256, 271, 278, 281, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295; 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 340, 344, 375, 378, 383, 387, 394, 400, 402, 403, 404, 411, 414, 419, 431, 438, 453, 461, 462, 466, 467, 468, 469, 471, 473, 474, 476, 477, 478, 483, 486, 490, 529, 546, 550, 551, 553, 560, 567, 569, 570, 571, 588, 595, 615, 619, 620, 638, 646, 651, 655
Siyasi İstikrar, 73, 200
Skinner, B. F., 522
Sokrat, 545
Sombart, Werner, 146, 208, 224, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 256, 258, 268, 351, 570
Sorokin, P. A., 237, 239, 242
Sosyal Dayanışma, 172, 199, 234, 270, 276, 301, 332, 333, 335, 371, 375, 376, 377, 414, 522
Sosyal Değişim, 73, 75, 144, 158, 270, 397, 398, 424, 450, 466, 472, 473, 474, 478, 487, 488, 490, 521, 527, 528, 535, 549, 580, 620

Sosyal Düzen/Sistem, 38, 114, 116, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 145, 147, 149, 150, 152, 158, 160, 161, 171, 172, 173, 174, 179, 183, 184, 188, 189, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 205, 210, 212, 216, 223, 241, 249, 258, 261, 263, 265, 266, 269, 270, 272, 278, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 280, 281, 282, 285, 286,287, 288, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 310, 311, 312, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 363, 364, 368, 375, 378, 382, 388, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 428, 431, 438, 446, 447, 449, 455, 459, 460, 461, 462, 466, 467, 475, 477, 478, 482, 485, 490, 501, 503, 515, 521, 522, 528, 529, 530, 537, 546, 547, 547, 549, 551, 553, 554, 555, 556, 563, 567, 589, 608
Sosyal Gerçeklik, 277, 331, 505, 516, 519, 577, 596, 606, 643, 646, 651
Sosyal Görev, 184, 607, 609, 610
Sosyal Hareketlilik, 439, 605
Sosyal İstikrar, 249, 334, 368, 433, 454, 461, 517, 548, 549, 564, 565, 597
Sosyal Kontrol, 76, 179, 183, 234, 496, 550, 554, 573, 601, 653, 654
Sosyal Mühendislik, 211
Sosyal Sorunlar, 57, 78, 117, 132, 134, 201, 202, 222, 223, 240, 242, 244, 350, 454, 456, 460, 463, 464, 465, 540, 551
Sosyal Sözleşme, 79, 105, 165
Sosyal Tabakalaşma, 195, 311, 328, 340, 382, 386, 423, 480, 481, 500, 554, 604
Sosyal Teori, 9, 10, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 30, 34, 43, 48, 49, 50, 54, 62, 63, 66, 68, 70, 72, 75, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 134, 152, 158, 160, 177, 186, 193, 195, 201, 205, 206, 208, 211, 223, 230, 231, 238, 242, 243, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 266, 269, 271, 274, 282, 287, 289, 329, 330, 337, 340, 345, 349, 374, 375, 399, 405, 450, 456, 458, 465, 472, 489, 503, 506, 516, 521, 524, 525, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 543, 549, 555, 557, 567, 573, 574, 576, 581, 585, 597, 602, 603, 605, 606, 613, 615, 624, 631, 632, 634, 638, 649, 666
Sosyal Yalnızlaşma, 352, 511
Sosyal Yapı, 28, 64, 68, 72, 78, 81, 82, 112, 124, 136, 137, 138, 172, 193, 337, 450, 455, 500, 522, 591, 624, 645
Sosyalizm, 63, 153, 158, 164, 167, 176, 177, 190, 192, 336, 535, 536, 379, 489
Sosyalleşme, 52, 263, 295, 296, 329, 364, 456, 569, 663
Sosyolog, 24, 25, 26, 30, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 57, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 148, 176, 189, 196, 273, 388, 398, 426, 490, 516, 520, 532, 576, 577, 578, 585, 579, 598, 629, 630, 640, 646, 647, 649, 661, 668
Sosyoloji, 13, 16, 18, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 55, 77, 80,

81, 85, 89, 91, 118, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 157, 160, 162, 163, 164, 174, 175, 176, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 200, 201, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 235, 237, 238, 239, 241, 256, 333, 348, 349, 350, 353, 354, 398, 446, 453, 455, 458, 459, 465, 488, 489, 490, 493, 494, 497, 498, 515, 534, 539, 541, 543, 546, 552, 574, 575, 579, 580, 581, 582, 583, 585, 589, 590, 591, 592, 596, 597, 604, 605, 606, 607, 610, 612, 614, 616, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 630, 631, 636, 637, 638, 639, 641, 642, 646, 647, 650, 651, 652, 653, 656, 657, 658, 659, 662, 663, 664, 665, 669
Southey, R., 114
Sovyet Devrimi, 39, 200
Sovyet Komünist Partisi, 594, 607, 608
Sovyetler Birliği, 23, 34, 37, 39, 41, 200, 201, 209, 217, 218, 229, 372, 378, 398, 420, 462, 587, 593, 596, 597, 601, 602, 607, 609, 612, 613, 619, 620, 621, 623, 625, 633
Sömürgecilik, 75
Spencer, Herbert, 179, 473
Sprehe, J. T., 89
Staël, Madame de, 138, 142, 147
Stalin, J. V., 588, 594, 595, 596, 604, 608, 609
Stalinizm, 242, 374, 594, 608
Strauss, David, 187

T

Tarafsızlık, 62, 80, 88, 145, 146, 147, 232, 341, 355, 365, 367, 368, 520, 576, 577, 584, 650, 651, 668
Tarihsel Materyalizm, 605, 606, 619, 624
Tatmin, 18, 31, 95, 134, 212, 282, 301, 304, 312, 313, 319, 320, 321, 322, 325, 328, 333, 334, 348, 353, 360, 363, 368, 371, 372, 373, 374, 377, 386, 414, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 444, 474, 476, 502, 539, 546, 550, 553, 558, 563, 564, 575, 609, 622, 659, 663
Teknoloji, 101, 130, 142, 213, 251, 329, 334, 335, 342, 344, 348, 349, 376, 377, 481, 482, 483, 485, 491, 604, 646
Thermidorian Tepkisi, 141
Thierry, Augustin, 168
Tilly, Charles, 75, 76, 90
Timasheff, N., 242
Tocqueville, Alexis de, 101
Tompkins, Sylvan, 355
Tortu Bilimi, 92, 94, 133, 134, 135, 382, 477, 480, 550, 594, 619
Troeltsch, Ernst, 162
Trotsky, Leonx 159
Tucker, Robert, 351, 380
Tumin, Melvin, 554, 598

U

UNESCO, 462
Uydumculuk, 314, 315, 317
Uyuşturucu Kültürü, 113, 114, 115, 221, 223, 509, 580, 582

V

Vandeville, Bernard de, 97
Veblen, T., 433, 470
Vergiler, 116, 183, 385, 399, 402, 416, 454, 462, 463

Verimlilik, 334, 371, 372, 383, 385, 462, 639
Vietnam Savaşı, 73, 218, 526, 657

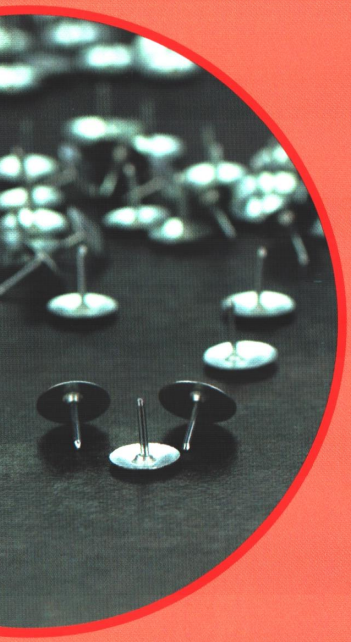
W
Wallace, Antony, 37
Washington, George, 134
Weber, Max, 63, 68, 164, 170, 171, 173, 191, 193, 205, 208, 214, 216, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 256, 258, 268, 342, 351, 512, 513, 570, 669
Wiese, Leopold von, 134
White, Harrison, 603
Whitehead, Alfred North, 544
Wiese, Leopold von, 134
Wildavsky, Aaron, 601
Williams, Robin, 128, 237
Wilson, Edrnund, 344
Wrong, Dennis, 10, 499

Y
Yabancılaşma, 147, 250, 252, 253, 257, 258, 352, 534, 540, 577, 583, 592
Yeni Düzen, 196, 197, 209, 210, 211, 212, 238, 250, 264, 339, 440, 447, 455
Yeni Sol, 3, 7, 15, 18, 20, 24, 25, 26, 113, 114, 219, 221, 224, 225, 521, 526, 527, 528, 529, 530, 534, 535, 537, 538, 539, 582
Yönetsel Sosyoloji, 622, 623, 624, 654
Yöntembilim, 57

Z
Zeatlin, Irving M., 190, 255
Zimmerman, C., 239

BATI SOSYOLOJİSİNİN YAKLAŞAN KRİZİ

ALVIN W. GOULDNER



Elinizdeki kitap, Alvin W. Gouldner'in yirmi yıllık çalışmasının bir ürünüdür. Yazar, uzun soluklu ve planlı çalışmasının önemli bir bölümü olarak nitelendirdiği eserinde *Batı Sosyolojisi* olarak adlandırdığı geleneğin kökeninin ve dönüşümlerinin kapsamlı, tarihsel bir incelemesini yapmaktadır. Platon'dan günümüze sosyal teorilerin izini süren ve klasik sosyoloji teorilerinin her birini kavramsal düzeyde açıklayan Gouldner, bu teorilerin kendi içlerindeki çelişkilere ve birbirleriyle olan gerilimlerine odaklanmaktadır. Söz konusu tartışmalardan aldığı ilhamla Batı Sosyolojisi'nin krize girmek üzere olduğunu iddia eden yazar, krizi teşhis etme teşebbüsünde özellikle "Akademik Sosyoloji" ve Talcott Parsons'ın sosyoloji anlayışı üzerine eleştirilerini yoğunlaştırmaktadır. Yazar ayrıca bu krizi aşmak için yeni yöntemler de önermektedir. Diğer çalışmalarında olduğu gibi bu eserinde de Gouldner, sosyal teori okumalarında tarihsel bakışın önemine vurgu yapmakta ve tarihsel bilginin sosyal teoriyi şekillendirmesindeki rolüne dikkat çekmektedir.

THG
912232
DPP

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
KÜLTÜR YAYINLARI

9 786055 077082